

1 2013

39562к

Болат ҚОРҒАНБЕКОВ

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИДІН
ДИУАНИ ХИКМЕТІ
ЖӘНЕ
ҚАЗАҚ ФОЛЬКЛОРЫ

БОЛАТ САҒЫНБЕКҰЛЫ ҚОРҒАНБЕКОВ

**ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИДІҢ
«ДИУАНИ ХИКМЕТІ»
ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ФОЛЬКЛОРЫ**

**Астана - 2012
“Сарыарқа” Баспасы**

УДК 821.512.122.0:398

ББК ~~83.3~~(5каз) + 82

К 66 ✓

«Сырдария» университетінің ғылыми кеңесі
(27.01.2012, хаттама №6) талқылап, баспаға ұсынған

Жалпы редакциясын басқарған:

Филология ғылымдарының докторы, профессор М.Мырзахметұлы

Рецензенттер:

филология ғылымдарының докторы, профессор С.Бахадырова
филология ғылымдарының кандидаты, доцент А.Ахметбек

Қорғанбеков Б.С.

Қ 66 Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметі» және қазақ фольклоры
(толықтырылып, 2-ші рет қайта басылуы). Монография /
Б.С.Қорғанбеков. – Астана: «Сарыарқа» Баспасы, 2012. - 256 бет.

ISBN 978-601-277-112-1

Зерттеу еңбегінде Қожа Ахмет Ясауидің адам рухын көркейтп, кемелдікке жеткізетін хал ілімінің негізгі мазмұнын қамтыған «Диуани хикмет» жинағының қазақ халқының ұлттық санасынан алатын орнын айқындау мақсат етілген. Бұл ақиқат ең алдымен фольклорлық туындылардан көрінетін болғандықтан, Қожа Ахмет Ясауидің аталмыш жинағы мен қазақ фольклоры арасындағы байланыс мәселесі шығарманың мазмұны, пішіні және ондағы көркемдік дәстүр тұрғысында қарастырылған. «Диуани хикмет» әуел баста ауызша айтуға бейімден шығарылғандықтан, екі шығармашылық арасындағы туыстықтың саналы түрде де, ырықсыз сипатта да іске асқандығы, ықпалдастық үдерісінің уақыт аясындағы көрінісі әр қырынан талданады.

Еңбек түркітанушы мамандарға, фольклортанушыларға және жоғары оқу орындарының филология факультеттерінің оқытушылары мен магистранттарына, студенттеріне, сондай-ақ сопылық ілім мен ұлттық мәдениетке қызығушы көпшілік оқырманға арналады.

УДК 821.512.122.0:398

ББК 83.3(5каз) + 82

ISBN 978-601-277-112-1

© Қорғанбеков Б.С., 2012

© «Сарыарқа» Б., 2012

АЛҒЫ СӨЗ

Әр ұлттың өзінің өткенін және ата-бабаларынан қалған қордалы мол мұрасын тануы – бүгінгі күннің талабы. Түркі халықтарының рухани құндылығын құрайтын сопылық ілім Алтын Орда, Қазақ хандығы кезіндегі қоғам мен жеке адам өмірінің басты байлығы болды. Тіпті мемлекеттік саяси өмір, ондағы азаматтарға рухани азық боларлық рухани құндылықтардың барлығы дерлік осы сопылық ілімнен бастау алды. Түркі халықтарының рухани-танымдық философиясында Ахмет Ясауи негізін салған үлкен мұра сақталған. Осы Ясауи мұрасының уақыт пен кеңістік шарттарына қарай түрленуі мен бейімделуін қамтамасыз еткен, соның арқасында оны кейінгі ұрпаққа аманат түрінде жеткізе білген ізбасарлары баршылық.

Түркі халықтарының, оның ішінде қазақ халқының рухани ұстыны Ахмет Ясауидің салған сара жолы мен оның моральдық кемелдікке үндеген ілімімен байланысты. Қазақ халқы сан ғасырлардан бері Ахмет Ясауи дәріптеген ізгілікті жолмен рухани тұғырын берік ұстап келген. Қазақ мемлекетінің құрылуында Ясауидің маңызын елбасымыз Н.Ә.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 орынды иеленетін айтулы сопылық мектептің негізін салған шайқы, зұлама ақын, Қожа Ахмет Ясауидің жан-жақты ұстаздық және уағызшылдық қызметінің арқасы еді» [Назарбаев Н. Түркістан ұлттық бостандығымыз бен елдігіміздің ақ ордасы (Түркістан қаласының 1500 жылдығына арналған ғылыми конференцияда сойлеген сөзі) // Егеменді Қазақстан, 2000, 21 қазан, 1-2 б.], – деп бағалайды.

Ұлы ойшылдың ізгілікке бастайтын ар ілімі жекелеген адамдардан бастап жанұя, ру мен тайпа, мемлекет өмірінде реттеуші, тәрбиелеуші құрал ретінде өзінің мәнісін жасойған емес. Керісінше, оның ізбасарлары мен жолын қуушылары тарапынан кейінгі ұрпаққа паш етіліп отырды. Қазақтың әрбір ру-тайпа басындағы қожалар мен ишандар, имамдар мен молдалар Ахмет Ясауидің ілімімен сусындағаны және барша жұртқа оның ілімін дәріптегендігі тарихтан белгілі. Кешегі⁴ Абай, Шәкәрім сынды қазақтың кемеңгер ойшылдарының моральдық-этикалық философиясының бастауы да осы Ахмет Ясауи ілімі екендігі мәлім.

Ахмет Ясауидің ізгілікке, имандылыққа үндеген ілімі тек қазақ халқына ғана емес, бүкіл мұсылман түркі жұртына тапымал болды. Ұлы бабамыздың рухани суфрасында (рухани дастархан) нәр алған, оның мектебінде тәрбиеленген ізбасарлары мен жолын қуушылары кемеңгер ойшылдың адамилыққа толы ілімін дәріптеді, кейінгі ұрпаққа жалғастырды. Иmandылыққа үндеген Ясауи ізбасарлары қатарында Орта Азияда Сүлеймен Бақырғанидың даңқы өссе, Анатолияда (Кіші Азия) Қажы Бекташтың орны оз алдына бір төбе.

Алайда XX ғасырдағы қылышынан қаны тамған коммунистердің атеистік тәрбиені күштеп енгізуі, оның білім ордаларында кеңінен насихатталуы, қожса-молдаларды қудалауы – сонау XII ғасырдан бері жалғасып келе жатқан сабақтастықтың, рухани тәрбиелік мәні зор дәстүрдің тамырына балта болып шабылды. Осыған байланысты, бүгінгі күнгі жастар арасында қазақшылыққа, ұлттық тәрбиеге жат нашақорлық пен маскүнемдікке салынған, Отанына, ұлтына деген сүйіспеншіліктен жұрдай, үлкенді сыйлауды, кішіге ізетті білмейтін, өзге діни ағымдардың жетегінде кеткен мәңгүрттік кездесіп жатады. Бұл еліміз бен халқымыздың болашағы үшін өте қауіпті жағдай.

Шығыстың, оның ішінде қазақ халқының бай философиялық және әлеуметтік ойы Батыстағыдай қалыптасқан философиялық жүйелерде емес, халықтық поэзияда, фольклорда, музыкада, ауыз әдебиетінде, мифологияда, мақал-мәтелдерде, қанатты сөздерде жатыр. Әлемді, адамды және оның өзін-өзі тануын, тұлғаның өмірдегі орны мен ролін философиялық, этикалық тұрғыдан жан-жақты зерделеуге айрықша мән беру қазақ философиясының ерекше сипаты болып табылады. Бұл тұрғыдан келгенде, қазақ философиясы – шығыстық философиядағы, ең алдымен, толық, рухани жағынан жетілген адам болу рухын қастерлеу мен зерделеу дәстүрін жалғастыра отырып, оны өзіндік мазмұнымен байытқан философия. Қолдарыңыздағы зерттеуде осының елеулі көрінісі бар.

Б.Қорғанбековтің бұл еңбегінде рухани ілім иелерінің әрдайым, әсіресе, қиыншылық кезеңдерде, сын сағаттарда ақыл-кеңес беретін әрі тәрбиеші, әрі ұстаз, әрі сәуегей ұлы ойдың иесі екендігі, олардың қоғамдық мәні бар ірі мәселелермен қатар, адамдар арасындағы әр алуан қарым-қатынастар туралы, адамгершілік, ізеттілік, білімділік, әділдік, достық, татулық сияқты руханилыққа негізделген ойларын ақыл-насихат, өсиет, нақыл, қанатты сөздерден құралған философиялық толғаулар түрінде беретіндігі кейінгі ұрпаққа үлгі ретінде көрсетіліп, насихатталады. Ахмет Ясауидің «Диуани хикметі» мен қазақ фольклорының байланысы, сабақтастығы мазмұндық тұрғыда ғана емес, көркемдік мәселелерге де байланысы жан-жақты көрсетіледі. Бұл – бұған дейін арнайы зерттелмеген мәселе.

Бұл жұмыстың қазіргі заманғы еліміздің рухани дамуында, ұлттық идеяны қалыптастыру бағытында, халқымыздың дүниетанымын зерделеп, оның тарихилық пен дәстүршілдік принциптерінің алғы шарттарын орнықтыруда, ұлттық құндылықтарымызды қайта жаңғыртуда өзіндік орны бар зерттеу болатындығы шүбәсіз. Рухани мұралар

халқымыздың мағынауият дүниесін байыта түсетіндігі, рухани сабақтастықтың мәдениет пен философиялық жүйе тұтастығын сақтауға қызмет ететіндігі осы жұмыста көрініс табады. Бұл еңбектің тақырыбы мемлекеттік маңызды бағдарламалармен де толық сәйкес келеді, әсіресе, «Мәдени мұра» бағдарламасына үндес ғылыми ізденіс болып табылады. Сондықтан бұл жұмыстың тақырыбы өзекті деген пікірдеміз.

Досай КЕНЖЕТАЙ, философия және теология ғылымдарының докторы, профессор.

КІРІСПЕ

Қазақ топырағында дүниеге келген ғұламаланышпандардың барлығы ұлт дүниетанымы мен мәдениетінде өздерінің өшпес іздерін қалдырды. Солардың ішінде Қожа Ахмет Ясауидің орны ерекше. Оның ілімі мен еңбектері қазақ тарихындағы түбегейлі өзгерістерге себеп болып, қоғамдық санаға айрықша ықпал еткендігін, жеке адам мен қоғам өміріндегі дін мен діл, тіл мен құлық тазалығына кепіл болғандығын тарихшылар, этнографтар, саясаткерлер, әдебиет пен өнер өкілдері жиі айтып жүр. Президентіміз Н.Ә.Назарбаевтың: «Нақ осы Йассауи ілімі арқылы ислам қазақтардың рухани өмір салтына айналды да, кейінгі сегіз ғасырдың өн бойында соларды жебеп келді. Қазақ хандығы мен қазақ халқы құрылғанда, солардың бастау бұлағында осы ілім тұрды» [1], – деуі соның жарқын дәлелі. Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбар дүниеден өткеннен кейін бірнеше ғасырдан соң негізгі ұстанымдары бұрмалана бастаған, адам баласының рухани дүниесін кемелдікке жеткізуді көздейтін хал ілімін қайта қалпына келтіріп, күллі әлемге қайта таратқан Қожа Ахмет Ясауидің бұл еңбегі оның «Диуани хикмет» жинағынан жарқырай көрінді. Қазақтар арасында Ясауи хикметтері ауызша тарады. Яғни бұл хикметтер қазақ фольклорымен бір рәуіште өмір сүріп, оған жан-жақты ықпал етті. Осылайша, «Диуани хикмет» тікелей де, фольклорлық туындыларға тигізген әсері арқылы да ұлттық дүниетанымның қалыптасуына зор ықпал етті. Президентіміз Н.Ә.Назарбаевтың: «Егер қазақтардың рухани тарихы жазыла қалса, Қожа Ахмет Ясауидің хикметтері («Даналық сөздері») оның бір бөлігі болып кіруге тиіс» [1], – деген пікірінің жайдан-жай айтылмағаны анық. Терең ойланып, жіті үнілген адамға Ясауи ілімінің, әсіресе, «Диуани хикметтің» қазақ фольклорымен тығыз байланыстылығы, оның тигізген

эсер-ықпалының мол екені түп-тамырымен қопарар құралсыз-ақ айқын аңғарылады. Бірақ осы көзқарасты нақты дәлелдермен дәйектейтін ғылыми еңбектердің жетіспей жатқандығы жасырын емес. Ясауи хикметтері мен қазақ фольклорының байланысын, тамырлас тұстарын, ықпалдастық жағдайын сөз студияның мәні өте зор. Бұл арнадағы зерттеу Ясауи ілімі негізінде қайта қалыптасқан түркі түбірлі қазақ менталитетінің ерекшеліктерін тереңірек тануға салмақты септігі тиіс сөзсіз. Ұлттық болмысымызды қалпына келтіру арқылы жаһандану үдерісінің үрейлі иіріміне жұтылып кетпеу жайы күн тәртібінде тұрған бүгінгі таңда мұндай зерттеудің аса маңызды екенін сезіну қиын емес. Демек оның әдеби-мәдени ғана емес, саяси-әлеуметтік мәні де терең болмақ.

Әрісі тұтас түркі, берісі қазақ фольклорымен Ясауи хикметтерінің тығыз байланыстылығы бола тұра, бұл мәселені арнайы нысан еткен ғылыми еңбектер жоқ. Еңбек былай тұрсын, бұл бағытта айтылған пікірлер мен лебіздердің өзі тым тапшы. Хикметтердің фольклормен, ауыз әдебиетімен байланысы туралы тым аз айтылған пікірлердің өзі екі мәселе тоңірегінде ғана өрбіген. Оның бірі – мазмұн, нақтырақ айтқанда тақырып тоңірегінде болса, екіншісі өлең құрылысы жөнінде. Сонау 30-жылдардың соңында-ақ Е.Бәртельс: «Оның жырлары күні бүгінге дейін қазақ даласынан Кіші Азияға дейін кеңінен тараған фольклорлық лириканың түрімен сырттай ұқсас болып отырады», – деген екен [2]. Мұнда ғалым «сырттай ұқсас» дегенде, сөз жоқ, шығарманың пішіндік қырын назарда тұтқан. Алайда бұл ұқсастықтың қай тұрғыда екенін таратып айтпаған.

Қазақ даласында жаңадан пайда болған кезде сопылық поэзия, ең алдымен, өзінің мазмұндық сопылығымен танылғаны дау туғызбайды. Оның тың мазмұны өзінен кейінгі халық поэзиясына ықпал жасады. Бұл жөнінде Р.Бердібаев [3], М.Жармұхамедов [4], М.Мырзахметұлы [5], А.Әбуов [6],

Н.Келімбстөв [7] сияқты ғалымдар біршама құнды пікірлер айтқан. Бірақ хикметтердің фольклорлық туындылармен тақырыптық негіздестігі мен идеялық бірлігі немесе жақындығы нақты мысалдармен көрсетілген жоқ.

Ясауи хикметтері мен фольклорлық шығармалардың жанрлық және көркемдік дәстүр тұрғысындағы байланысы да арнайы болмаса да, жол-жөнекей айтылған кездері бар. Х.Сүйіншәлиев Ясауидің ғұмырнамалық хикметтерінің қазақ ауыз әдебиетіне күшті ықпал еткеніне назар аударса [8], М.Жармұхамедұлы бейіш пен тозақтың айтысын бейнелеген хикметтің фольклорлық айтыспен ара қатынасын ашқан [9]. Бұл ойлардың да сөз болып отырған тақырыпқа елеулі қатысы бар.

Хикметтердің халық арасында ауызша түрде кең тарағандығы оның әуел баста фольклорлық дәстүрлерді есепке алып жазылғандығынан екені күмән туғызбайды. Бұл, ең алдымен, хикметтердің өлең құрылысы мен тілдік құралдарынан көрінетіні аян. Далалық ауызша поэзияда көп қолданылатын 7-8 және 11-12 буынды өлең үлгісінің басты орында болуы мен тілдік формулалардың, әсіресе, фразеологизмдердің молдығы, дыбыстық әуезділіктің жиілігі хикметтерді фольклорлық пішінге барынша жақындатады. Дегенмен хикметтер мен қазақ фольклоры туындылары арасында мазмұндық жалғастық та жоқ емес. Бұл қатынас шығарманың тек тақырыптық-идеялық қырынан ғана емес, оның қолданбалылық (утилитарлық) қызметінің ортақтасатын тұстарынан да көрінеді.

Ықпалдастық мәселесінде хикметтердің қазақ фольклорына тиізген әсері көбірек көзге түсері сөзсіз. Қазақ фольклорын қазақ ұлты қалыптасқаннан бергі рухани құндылық деп есептер болсақ, осылай болары заңды. Өйткені ол уақыттық өлшеммен қарағанда, хикметтен кейін туған дүниелер болып шығады. Ал одан арғы дәуірлердегі фольклордың қазақтық аядан асып, түркілік ортақ құндылыққа айналары тағы шындық.

Бірақ фольклорлық жанрлардың поэтикалық бірліктерінің ұзақ уақыттар бойы өзгермейтіндігін есепке алсақ және қазақ ұлты қалыптасқанға дейінгі түркілік мәдениетте көпшілі өмір салтының басымдық танытқанын ескерер болсақ, сондықтан да қазақ фольклорының негізгі белгі-қасиеттерінің Ясауи заманына дейін де болғандығын аңғарар едік. Өзге түркі тілдес халықтардың көпшілігі отырықшылыққа бет бұрғаннан кейін, олардың фольклорында соңғы ғасырларда қала мәдениеті мен араб, парсы жазба әдебиетінің тигізген ықпалы күшейіп, әуел бастағы таза дала мәдениетіне тән бітім-болмысынан ажырай бастағаны ақиқат. Осы тұста көне түркі фольклорының көптеген атрибуттарының қазақ фольклорының бойынан табылуы заңды құбылыс екендігі айқындала түспек. Демек бұл -- көне түркілік фольклордың хикметтерге тигізген ықпалын да қазақ халық поэзиясының көркемдік заңдылықтары арқылы көбірек анықтаудың мүмкіндіктері бар деген сөз.

Халықтық сөз өнері жалпыхалықтық сойлеу тілімен тығыз байланыста өмір сүреді. Фольклор поэтикасы қашан да дәстүрлілікке бейім. Халық шығармаларында жиі қолданылатын тілдік құралдар ауызекі сойлеуде де ұдайы пайдаланылады. Осыған байланысты, зерттеу нысанының кейбір қиындықтары да туындайды. Мәселен, көптеген тұрақты эпитеттер, метафоралар, тұрақты тіркестер хикметтерде де, қазақ фольклорының үлгілерінде де қатар көрінеді. Оның қайсысы алғашқы, қайсысы кейінгі екенін анықтау мүмкіндігі жоққа тән. Сол себепті бұл жерде ықпал ету мәселесін сөз ету де қиын. Бірақ бұл құбылыстың шығармашылық мәселесіне қатысты екені дау туғызбайды. Осы тіркестердің сопылық ұғымға қатыстыларын және Ясауиден бұрынғы жазба жәдігерліктерде кездесе бермейтіндерін, оның ішінде, ауызекі сойлеуде сирек қолданылатындарын фольклорлық шығармаларға тікелей «Диуани хикметтен» ауысқан деп болжауға негіз бар.

Осы жағдайлардың барлығын ескере отырып, Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметі» мен қазақ фольклорының арасындағы шығармашылық байланыс мәселесін туыпдының әр түрлі қырынан қарастырғанды жөн көрдік. Ең алдымен, мазмұн мәселесін сөз еткенде, шығарманың тақырыбы мен идеясы, көтерген мәселесі тұрғысында ғана емес, хикметтерге негіз болған халілімі негізіндегі байланыста арқау етілді. Бұл мәселеде, негізінен, қазақ фольклорының дидактикалық жанрларынан мысалдар алынды. Көркем бейне жасау жолдарындағы ортақ тұстарды көрсетуде де кездейсоқтықтан барынша сақ болуға тырыстық. Бұл жерде қазақ фольклорының сопылық іліммен тікелей байланысты жақтары ғана нысан етілді. Ал көркемдік тәсілдер мен жанрлық ішкінің ортақтастығы бір негізден шығатындығын қонә жәдігерліктерге сүйене отырып дәлелдеуге тырыстық. Қазақ халық ауыз әдебиетіндегі тақырыптық және образдық тұрғыда дәстүрлілікке ие болып, жанрлық нышан таныта бастаған, соған байланысты, кейбір зерттеушілер оларды жанр ретінде атап жүрген өмірбаяндық, ғұмырнамалық, мақтау, даттау, насихат, мінәжат және айтыс үлгісінде туған өлең-жырлардың Ясауи хикметтерімен тікелей байланыстылығын көрсетудің де қажеттігі зор. Олардың осындай дәстүрлілікке ие болуына исламдық танымның, нақтырақ айтқанда, сопылық ілімнің ықпалы тиістіні анық болса, аталмыш таным мен ілімді қазақ жұртшылығы, бірінші кезекте, «Диуани хикмет» арқылы қабылдағаны да даусыз. Алайда осы шындықты да тұпшымды дәлелдермен дәйектеу керек. Қазақ фольклорындағы Қожа Ахмет Ясауи бейнесінің хикметтердегі автор тұлғасымен өзара ұқсастықтары жеткілікті. Ал әулиелер сұлтанының аңыздық образындағы «Диуани хикметтегі» бейнеден айырмашылық халық танымындағы аңғалдықтан келіп шығатыны анық. Осы жайттардың бәрін нақты мысалдармен көрсету – зерттеуіміздің ең басты мақсаты.

Зерттеу барысында тарихи-салыстырмалы, талдау, топтау (синтез) әдістерін басты орында қолдандық. Өзімізге дейінгі зерттеулердегі жетістіктерді ілтипатқа алдық. Дерек көзі ретінде әр кезде жарық көрген қазақ фольклорының көптомдықтары мен әйгілі фольклортанушылар құрастырған жинақтарды алдық. Ал Ясауи хикметтерінің жарыққа шыққан жинақтарының ішінен кейінгі қоспалары барынша аз деп есептелетін 1897 жылы Стамбулда басылған нұсқасын алдық. Сондай-ақ «Диуани хикметтің» Қазақстан Республикасы Ұлттық кітапхана қорындағы Ибраһим Оразымбетұлы тапсырған, 2002 жылы М.Жармұхамедұлының дайындауымен баспадан шыққан нұсқасын да пайдаландық. Хикметтерден алынған мысалдардың аудармасын емес, түпнұсқада беруді дұрыс көрдік және оларды аудармасыз бердік. Себебі хикметтердің тілі біз үшін өзге тіл емес, өзіміздің тарихи ана тіліміз. Көптеген халықтардың өз тарихи тілдерін әдеби тіл ретінде пайдаланып, жалпы халық түсінетін дәрежеге жеткізіп отырған бүгінгі таңда біз де бұл үдерістен тыс қалмауымыз керек деп санағандықтан, мақсатты түрде осылай еттік.

РУХАНИ ЖӘНЕ ШЫҒАРМАШЫЛЫҚ БАЙЛАНЫСТЫҢ ДАЛАЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

Сопылық ілім түркілер арасына келген кезде жаңаша сипат алды. Отырықшылық өмірге көшкен түркілерде әлеуметтік жіктелудің нәтижесінде сопылық поэзия да үлкен екі бағытта дамыды. Оның бірі – жазбаша сауатты ел билеушілері мен сарай қызметкерлеріне арналған диуан әдебиеті болса, екіншісі – қарапайым халыққа бағытталған дәруіштік поэзия болды [10]. Оның алғашқысы кітаптан оқуға арналғандықтан, аруз өлшеміне құрылды. Созылыңқы және қысқа дауысты дыбыстардың жүйелі, мөлшерлі қайталануынан түзілетін ырғаққа негізделген аруз өлшемі түркі тілінің табиғатына сай келмейтін еді. Сондықтан диуан әдебиетінің өкілдері араб сөздері көп араласқан парсы тіліне басымдық берді. Олардың поэзиясында түркі сөздері ілуде бір кездесетін. Оның жарқын мысалы ретінде Жалалладдин Руми мен Низами шығармашылығын атауға болады. Ал дәруіштік поэзия қарапайым көпшілікке арналғандықтан, түркі тілінде жазылып, оны халық айтушылары, ашуттар музыкалық аспаптардың сүйемелдеуімен ауызша айтып таратты. Қазіргі түрік әдебиетінің тарихында дәруіштік поэзияның ең көрнекті өкілі ретінде Жүніс Әмірені көрсетеді.

Ал көшпелілер даласында жағдай басқа еді. Мұнда еңбек бөлінісі мен әлеуметтік жіктелу көрінісі айрықша күшті емес еді. Мал шаруашылығына қатысты еңбек бөлінісінің елеусіздігі таптық антогонизмнің тууына жол бермейтін. Көшпелілер қоғамын зерттеген Д.Кішібеков оларда құл иеленушіліктің мүлдем болмағандығын жазады [11]. Сондықтан көшпелі түркілер қоғамының мүшелерінде айтарлықтай таптық, әлеуметтік, тілдік, дүниетанымдық айырмашылықтардың болмауы да заңды еді. Бұл – Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінің түркі тілінде жазылып, халық арасында ауызша тарауының ең

басты себебі болатын. «Диуани хикмет» тек қазақ халқының ғана емес, тұтас түркінің діні мен ділі, тілінің тазалығына қызмет етті. Тіпті түркі тілінің мәртебесін көтеруді мақсат етіп, осы тілде арнайы шығарма жазған Әлішер Науаидан да Қожа Ахмет Ясауидің еңбегі зор екенін айтқан ғалымдар бар. Мысалы, тағар зерттеушісі А.Сағди 1922 жылы жарық көрген мақаласында Ясауидің тіл үшін сіңірген еңбегін айта келіп, былай дейді: «Демек түрік тілінің парсы тілімен күресінде түрік тіліне үстемдік алып беруші, түрік тілінің тамырын терендетін, оған жан бітіруші бас қаһарман Науаи емес, бәлкім Ясауи болар» [12]. Түрік зерттеушісі Н.К.Зейбек Ясауи өз тұсында құлдыран бара жатқан түркі тілінің мәртебесін көтеру үшін, хикметтерін мақсатты түрде түркі тілінде жазған деген ой айтады [13]. Алайда Қожа Ахмет Ясауи алдына дәл осындай мақсат қойды деп айту қиын. Біздіңше, оның түркіше жазудағы мақсаты одан да биік болған. Ол – хикметтерін қарапайым халыққа түсінікті тілде жеткізу. Ойткені жалпы адам баласының бақыты үшін күрескен әулиелер сұлтанының ұлттар арасындағы бәсекеге ден қоймасы анық. Оның үстіне, парсылану қауімі сол кездегі Селжүк мемлекетіндегідей, отырықшы түркілер арасында болғанымен, Ясауи өмір сүрген ортада дәл олай емес еді. М.Ф.Копірілі Қожа Ахмет Ясауидің арғу түркілері арасында өмір сүргенін, арғулардың түрік және соғды тілдерінде қатар сөйлегенін, оларда шет тілдерінің ықпалы күшті болғанын жазады [14]. Бірақ Ясауидің өз хикметтерін бірлі-скілі тайпа үшін емес, жалпы халық үшін жазғаны ақиқат. Сол себепті түркілердің басым бөлігі көпшілі болғандықтан және олардың көпшілігі жазбаша сауатсыз болғандықтан, ол хикметтерді түркіше және фольклорлық поэзияның өлшемдерімен жазды. Халық арасында кең тараған хикметтер түркі тілі мәртебесінің күрт көтерілуіне және халықтың көркемдік ойлауының жаңаша серпін алуына айрықша ықпал еткені даусыз.

Түркілер әлемінде жазбаша да, ауызша да қатар тараған «Диуани хикмет» сопылық ілімнің, дәлірек айтқанда, хал ілімінің мәнін ұғындыруға олшеусіз қызмет етті. Әрине, бұл орта сопылық іліммен бұған дейін де біршама тапыс болатын. Оған Жүсіп Баласағұнидің «Құтты білігі» мен Ахмет Югінескидің «Ақиқат сыйы» шығармалары куә. Алайда «Диуани хикметтің» бұл ілімді таратудағы орнының өзгеше болатынының ең басты себебі – оның мазмұнының тереңдігімен бірге, олшемдік тұрғыда халық поэзиясына барынша жақындығы еді. М.Ф.Копірілі: «Қ.А.Ясауи шығармасында әуелде айтылып откендей, басты әрі негізгі екі нәрсе көзге түседі: исламдық, яғни діни-сопылық ерекшелік пен ұлттық, яғни халық әдебиетінен алынған элемент. Исламдық ерекшелігі негізінен шығарманың тақырыбынан, мазмұнынан, мағынасынан орын алса, ұлттық ерекшелік, керісінше, олеңнің пішінінен, түрінен, олшемінен орын алады. Исламды жаңадан қабылдаған және бұл діннің негіздерін түсінуге ұмтылған түркілер пішіні, пошымы жағынан өздеріне ешқандай жат емес бұл шығармаға үлкен баға берген еді. Негізінен тақырыбы мен мазмұны да оларды қызықтырғаны үшін, «Диуани хикмет» халық арасында қасиетті шығармаға айналды» [14, 225], – дейді. Өте орынды айтылған пікір. Алайда «Диуани хикметтің» халық арасында кең тарауына тек қана оның фольклорлық пішінде жазылуы себеп болды десек, тағы да біржақты кеткендік болар еді. Мазмұны тың шығарманы оңай қабылдап, оны іліп әкетуі үшін соған қолайлы ортаның қажет екені белгілі. Қ.А.Ясауи өмір сүрген ортада дәл осындай жағдай болды. «Диуани хикметтің» исламды мемлекеттік дін ретінде қабылдаған елдерде емес, пұтқа табынушы қарақытайлар билеген өлкеде қанаттануының өзіндік себептері де жоқ емес. Шарифат заңдарын қатаң басшылыққа алу салдарынан догматизмге ұрынған орта шарифат нормаларына сыя бермейтін тариқат, хақиқат әдептерін қабылдай алмаса, дін қағидаларынан

хабары аз қауымда мұндай кедергінің аз болатыны мәлім. Бұл – бір, екіншіден, осы өлкеде ескі сопылықтың әдет-ғұрыптарының іздері көп еді. Сопылық жолдың есімі белгісіз бір өкілі айтқан: «Сопылық дәні Адам-Ата тұсында себіліп, Нұх пайғамбар тұсында көктеп, Ибраһим пайғамбар тұсында гүлдеп, Мұса пайғамбар тұсында бұтақтап, Иса пайғамбар тұсында пісіп, Мұхаммед пайғамбар тұсында таза шарапқа айналды», – деген сөзі рухани ілімнің тарихынан мол хабар беріп тұр («Әзірет Сұлтан» мемлекеттік тарихи қорық-мұражайының № 1068/5 ғылыми көмекші қоры). Әр пайғамбарға келген діннің ақиқаты бұрмаланып, соны қалпына келтірудің қажеттілігін қамтамасыз еткен, келесі дін келгенге дейін, руханият тазалығы үшін күрескен сопылар адамзат тарихының барлық кезеңінде болған. Анахарсис (Анық Арыс), Тонықок, Қорқыт аталардың сопылық жолдан рухани қуат алған әулиелер екені көп күмән туғыза қоймайды. Мұны олардың зәуде бір, түрлі себептермен хатқа түсіп қалған кейбір ой-пікірлерінің кейінгі сопылық поэзия өкілдерінің сөздерімен мазмұндастығы айғақтай алады. Құдайдың елшісі саналатын әр пайғамбардың кезіндегі діннің ақиқаты үшін күрескен сопылар ықпалы далалықтар арасында күшті болғанын тарихтың көмескі мәліметтерінен сезіну қиын емес. Бұл да Ясауи хикметтерінің халық арасына кең тарауына қолайлы жағдай туғызған фактордың бірі.

Далалық түркілер арасында хал ілімінің қарыштай дамуын қамтамасыз еткен бұлардан да маңызды фактор – Қожа Ахмет Ясауидің рухани дәрежесі. Рухани ілімнің құтб-ул ақтаб сияқты биік сатысына көтерілген тұлғаның көпшілікке тигізер әсері де орасан зор болатыны рас. Түркиялық профессор, доктор Осман Турер түркілер әлемінде, әсіресе, Орта Азиядағы түркілер арасында ислами және сопылық дәстүрлердің қалыптасуында Ясауи тұлғасының орны бөлек екенін айта келіп, «Түркілер арасында кең танымал болған және қарапайым түрікше

әліппе, намаз дұғалары, иман және исламның шарттарын түсіндірген «Шариат-ул ислам» (Қазан, 1901) атты кітапта «Кімнің силсаласынансың?» деген сұраққа «Қожа Ахмет Ясауи силсаласынанмын» деген түрде жауап берілуі керектігінің талап етілуі де бұның бір дәлелі» [15] – дейді. Бұл сұрақ пен жауапты әрбір отбасындағы жас балаларға дейін білетін болған.

Қазақ халқының этникалық негізін құраған ру-тайпалардың ислам дінін қалай қабылдағаны жайлы осы кезге дейін орнықты пікірлер айтылған жоқ деуге болады. Көптеген ғалымдар бұған қатысты шындықты өз заманына тән көзқарас тұрғысынан және өз дәуіріндегі қоғамдық-әлеуметтік заңдылықтар өлшемімен бағалады. Мәселен, даламызға ислам дінінің келуіне қатысты айтылатын «араб экспансиясы», «араб басқыншылығы» туралы болжамды айтсақ, осының анық дәлелі бола алады. Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбар мен оның әйгілі төрт серігі басқарған кездегі халифат тарихына «басқыншылық» атауын телудің мүлде жөнсіз екені анық. Себебі адамсүйгіштікті үрдіске айналдырып, бүкіл адамзат қоғамына жайған олардың басқыншылық саясат жүргізгені жайлы ой қозғау тіпті қисынға келмейді. Әдетте бұл идеяны пайғамбарымыз бен кейінгі төрт халифаның рухани кемелділіктің ең биік шыңына жеткен жандар екенін білмейтін немесе білгісі келмейтін, оларды да қызғаныш пен күншілдік бойынан табыла беретін қарапайым пенде деп санайтын атеистік көзқарас иелері айтты. Олардың бойынан тек ізгілікті қасиеттер ғана табылатынына сенімі мол діни көзқарастағы адам бұл көзқарастың қисынсыз екенін бірден байқайды. Оның үстіне, қазақ даласында арабтармен болған соғыс жайында сипқандай айғақ жоқ. Сондай-ақ арабтардың көптеп келіп, мектеп-медресе ашып, халықты сауаттандырғаны туралы да мәліметтер кездеспейді. Қазақ даласын аралап өткен саяхатшы-тарихшы арабтар болмаса, елдің ішіне келіп тұрақтап, жазу-сызуға үйреткен миссионер туралы да ешбір жәдігерлік жоқ.

Осыдан келіп, біршама ғалымдар «түркілер ислам дінін өз еріктерімен қабылдаған» деп байлам жасады. Бірақ түркілер исламды неліктен оңай қабылдады деген сауал төңірегінде терең талдау жасала қоймады.

Шындығында, түркілердің исламды қабылдауы дұрыс түсіндіріп беруге материалистік негіздегі ғалымның орсі жетпейтін еді. Өйткені бұл үдеріс материализмге мүлде қарама-қайшы рухани іліммен, яғни жүрек көзін ашу ілімімен тікелей байланысты болатын. Көшпелі тайпалар арасында осы ілімді терең меңгеріп, руханият биігіне жеткен әулиелер әр заманда, исламға дейін де, одан кейін де көп болған. Бұл ілімді меңгеру үшін мектеп-медреседе ұзақ білім алу шарт емес. Бұның жарқын мысалы жазу-сызуды білмей-ақ, даналығымен әлемді таң қалдырған хазіреті Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың өмірі бола алады. Рухани ілім – Жаратушымен тікелей байланысқа жетудің нәтижесінде, оның Өзінен алынатын таным түрі. Құранда «Бақара» сүресінің 31-аятында Алла тағаланың Адам Атаға ілім үйреткені айтылады. Бұдан рухани, яғни ладуни ілімнің осылайша, мерзімді оқусыз, Жаратушы тарапынан ғайыптан әрі бір сәтте берілетінін аңғаруға болады. Осыдан келіп, ладуни ілім оңай беріледі екен деген ой тумауы керек. Керісінше, бұл үздіксіз ізденіс пен тынымсыз еңбек нәтижесінде келеді. Ізденіс «мен – кіммін, қайдан келдім, қайда барамын» деген сауал төңірегінде әуелі өзін, кейін сол арқылы Жаратушы иесін тану бағытында болса, бұл ізденіс Құдайды бір сәтке естен шығармайтын халге жету мақсатындағы тынымсыз бейнетпен қатар жүрмек. Көшпелі тіршіліктің мұндай нәтижеге жетуге септігі тиетін тұстары жеткілікті еді. Рухани ізденіске ең күшті кедергі – материалдық игіліктердің жетегінде кету болса, көшпелі тіршілікте оның қаупі аз болатын. Көшіп-қонып жүретін шаруа үшін артық дүниенің пайдасынан кедергісі көп. Сондықтан мұндай қоғам мүшелерінің мүлік айырмашылығы аз

болды. Мәдениеттанушы, тарихшы Н.Д.Нұртазина көшпелілер тұрмысы мен табиғатының әрдайым тақуалыққа бейім екенін айтады [16].

Көшпелі қоғамда мектеп-медресе салып, жыл он екі ай бала оқытудың мүмкіндіктері де аз болды. Бірақ мұның рухани ілім алуға ешқандай кедергісі жоқ екені жоғарыдағы әңгімелерден белгілі болды. Исламдағы ілім атаулы шартты түрде батини (ішкі, жүрек ілімі) және захири (сыртқы) деп екіге бөлінсе, жазу-сызудың көбіне сыртқы ілімді үйретуге жұмсалатыны белгілі. Жазбаша діни сауатты адамдардың фикх, шарифат ілімдерінің тұтқынында қалып, көп жағдайда рухани ілімнен қалыс қалуының бір себебі осында болса керек. Семиотика саласының білгірі Ю.Лотман ауызша және жазбаша мәдениетті салыстыра келіп, жазба мәдениетінің адамды эгоизмге тәрбиелейтінін, ал ауызша мәдениеттің ішіндегісін бүкпесіз көрсетіп, ашық қимылдайтын адамды жоғары бағалайтынын айтады [17]. Шынында да, кітаптан білім алған ізденушінің өз-өзімен болып, дарашылдыққа бет бұратынын оңай аңғаруға болады. Ал жазусыз мәдениет өркендеген көшпелі қоғамда адамдардың сұхбатқа бейімділігінің, белсенділігінің нәтижесінде даналық қасиет өз деңгейінде бағаланады. Данышпандар құрметтеліп қана қоймай, көпшілік соны үлгі тұтады. Алайда бұдан рухани ілімнің көшпелі қоғамда ғана дамидыны және жазу мәдениетінің қажетсіздігі туралы әңгіме айтылып отыр деген ой тұмауы керек. Рухани ілімнің отырықшы елдерде де дамыған кездері аз емес, жазу мәдениетінің де қоғамға тигізген пайдасы өлшеусіз. Бұл жерде сөз көшпелілер мәдениетінің руханият дамуына туғызған қолайлы жағдайы туралы ғана болып отыр. Осындай қолайлылық өз нәтижесін беріп, көшпелілер арасынан шыққан әулиелер сан жағынан да, сапа жағынан да артықшылық танытты.

Рухани ілімге қол жеткізген әулиелердің таныған хақиқаты бір. Олар өзгелерге бейтаныс, құпия әлемдерді көре алады,

болашақты болжайтын қасиетке ие болады. Әлемнің әр түкпіріндегі әулиелердің айтқан сөзі мен ісінде бірліктің және бәрінің бір көзқараста болуының басты себебі осында. Ислам діні – хақиқатқа алып баратын жол болса, хақиқатты жазусызусыз, қасиетті кітаптарсыз-ақ таныған әулиелердің (сондай-ақ олардың жазбаша сауаттылары да көп болды) жолы да өз-өзінен исламмен қабысып кетеді. Ислам діні пайда болып, әлемге тарай бастаған кезде де түркілер арасында жүрек көзі ашылған әулиелердің болғаны, олар осы хақиқатты рухани ілім арқылы біліп отырғаны және исламды бірден қолдағаны күмән туғыза қоймайды. Ә.Диваев жариялаған бір аңызда мынадай оқиға баяндалады: Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбар сахабаларымен бірге Ухуд тауында кәпірлермен соғысып жатқан кезде, кәпірлерге жан-жақтан көмек келе бастайды. Сахабалар Құдайдан жалбарынып жәрдем сұрағанда, белгісіз бір тайна шыға келіп, мұсылмандар жағына қосылған. Пайғамбарымыз (с.ғ.с.) олардың ұрысқа түсуін сұрап, арабша, кейін парсыша үн қатқанда олар түсінбеген. Әбу Бәкірден (р.ғ.) бұл топтың Түркістан жақтан келгенін біліп, түрікше бұйырғанда, олар кәпірлерге лап қойып, жауды тым-тырақай қашырған [18]. Бұл аңыздың шындыққа жақын жақтары көп. Түркі жұртынан шыққан, қазір бізге есімі белгісіз әулиелердің исламды әуел бастан қолдағанына, жәрдем көрсеткеніне сенім мол, соны дәлелдейтін айғақтар да бар. Махмуд Қашқаридың «Диуани лұғат-ат түрік» еңбегінде мынадай бір қызық мәлімет бар: «Мен тәңірінің дәулет ұясын түріктер жұлдызына жаратқандығын және ғарышты солардың заманы үстіне айналдырып қойғанын көрдім. Тәңірі оларды «түрік» деп атады. Әрі оларды мемлекетке еге қылды. Заманымыздың хақандарын түріктерден шығарып, дәуір, халықтың ақыл-ерік тізгінін солардың қолына ұстатты; оларды адамдарға бас қылды; хақ істерде соларды қолдады; олармен бірге күрескендерді әзіз қылды әрі түріктер ішінен

соларды барша тілектеріне жеткізіп, жамапдардан, зұлымдардан қорғады.

Шайх Әбубәкірдің ақырзаман турасында жазған бір кітабында ұлы пайғамбарымыздан нақыл келтіріп, мынадай хадисті баян етеді: «Ұлы тәңірі: Менің бір тайпа қосыным бар, оларды «түрік» деп атадым, оларды күншығысқа орналастырдым. Бір ұлысқа ашуланып, назалансам түріктерді соларға қарсы саламын» депті» [19]. Зерттеуші Ж.Байжумин Жапонияның алғашқы мемлекеті Яматоны еуразиялық кошпелілер құрғанын, Францияның және немістердің алғашқы королдерінің түбі түркі жұртынан шыққандығын әйгілі ғалымдар еңбегіне сүйеніп отырып дәлелдеген [20]. Бұл шындық сөз болған хадистің қалтқысыз жүзеге шыққандығын көрсетеді.

Түркілер жұртынан Батысқа жасалған жорықтардың, мәселен, Еділ патшаның (Аттила), Шыңғысханның жүргізген соғыстардың түпкі мақсатын қазіргі тарихшылардың түсіндіріп бере алмауы көп жайтты аңғартады. Орхон жазбаларында да, «Моңғолдың күнияз шежіресінде» де, халық аңыздарында да олардың жорыққа Құдайдың әмірімен аттанғаны айтылады. Және оларды өз заманындағы халықтар «Құдайдың қылышы», «Құдайдың қамшысы» деп атаған. Еділ патшаға байланысты шетелдік дереккөздерге сүйеніп, толымды еңбек жазған С.Отениязов осы ақиқат жөнінде былай ой түйіндейді: «Сол VIII ғасыр ақырында пайда болған аңыздарда Аттила Галлияда (қазіргі Франция жері) бекініс, храм, бірде-бір қала қалдырмай құлатқан, шапқан. (...) Сол аңыздар екінші жағынан Аттиланьң ақылдылығы, данышпан мемлекет қайраткері, ұлы қолбасшы және әділ басқарушы болғанын жасыра алмайды. Сондықтан оны құдайдың жердегі елшісі ретінде танып, әр түрлі мифтер құрастырылған. Оны Еуропа халықтары тілінде «Құдай тоқпақ» (орысша «Бич Божий») латын, француз, испан, неміс, ағылшын, т.б. тілдерде «Құдай қамшы» деп атайды» [21]. Дәл

осы сияқты әңгімелер Шыңғысханға да қатысты айтылған. Тіпті ислам әлемі оны Құдайдың өзі қолдаған, Қызыр жолдас болған киелі тұлға деп санаған. Мұны соңында ислам елдеріне жақсы танымал «Тазкират ал-аулия» («Әулиелер туралы естелік») атты жинақ қалдырған Фарид ад-дин Аттардың өміріне қатысты мына әңгімеден көруге болады: «Шыңғысхан Нишапурға бастырып кірді және оның қатал әмірі бойынша, жауынгерлер қала тұрғындарын аяусыз қыра бастады. Халық көмек сұрап Аттарға келді. Ол алдындағы кесесін тоңкерген кезде, ғажап оқиға болып, Шыңғысханның әскері түгел кормей қалды. Жаппай қырғын тоқтап қалды. Шыңғысхан ашуланып, әскеріне қырғынды жалғастыруды бұйырды. Келесі күні әскер іске кіріскен кезде, тұрғындар Аттарға тағы да отінішпен келді. Ол кесесін және бір төңкеріп еді, әскердің көзі көрмей, кісі өлтіру тағы тоқтады. Үшінші күні Шыңғысханның өзі жазалауға қатыспақ болып шешті де, оның бұйрығы бойынша жауынгерлер бейбіт тұрғындарды өлтіре бастаған кезде, олар және көмек сұрап Аттарға келді. Аттар кесесіне қолын соза бергені сол еді, көз алдында Қызыр пайда болып, былай делі: «Сен Құдайдың қалауымен болған іске араласпауың керек. Саған онсыз да алдыңғы істегендеріңнің жауабын беруге тура келеді, егер бұл жолы да араласатын болсаң, оның ақыры сен үшін өте қиын болады» [22]. Бұдан соң Аттар Шыңғысхан жауынгерінің қолынан қаза табады [22, 23-24]. Белгілі тарихшы Л.Н.Гумилев Шыңғысханның немересі Батуды да орыстардың «қайырымды хан» деп атағандығын жазады [23]. Қазақ халық ауыз әдебиетінде де Шыңғыс ханның ұнамды бейнесі қалыптасқан. Халық аңыздарында оны «садағын сары сағымға ілдірген» деп дәріптейді [24]. Бұл ақиқат Махмұт Қашқари өз кітабында келтірген хадиске сәйкес келеді. Ал Жаратушы өмірін мүлтіксіз орындау үшін Онымен тікелей сырласатын ладуни ілім иелерінің болуы шарт. Барлық пайғамбарлардың,

сахабалардың, олардың көзін көрген табиғиндердің, әулиелердің басшылыққа алғаны осы батини (рухани, ладуни) ілім болатын. Қазақ даласында өмір кешкен әулиелер рухани ілім нәрін халыққа көркем мінез-құлықпен таратты. Олардың істеген істері мен өмір салты, әдеттері үлгі тұтылып, салт-дәстүрге, әдет-ғұрыпқа айналды.

Бұл жағдайлардың барлығы, бір жағынан, Ясауи өнеге еткен хал ілімінің көшпелілілер ортасында кең өркен жаюының алғышарттарын көрсетсе, екінші жағынан, хикметтер мен қазақ фольклорының түп негізінің қанаттас болғанынан хабар береді. Хал ілімінің қазақ даласында кең түрде өркендеуінің тағы бір себебі – Ясауи заманында бұл өңірде сенім еркіндігінің болғандығы. Бұл кезде аймақты билеген қарақытайлардың ешқандай дінге қысым жасамағандығы тарихи деректерде сақталған [25]. Қарақытайлар – бұрынғы көшпелі түркі халықтарының дәстүрін ұстанған тайпалар еді. М.Қашқаридің «Диуани лұғат-ат түрік» жинағындағы деректерге сүйенген зерттеуші Ш.Шәмшетдинова қарақытайларды қазіргі қарақалпақ ұлтының негізін құраушы тайпалардың бірі екеніне көңіл бөледі. «Қытай – түркі халықтары ішінде қарақалпақ халқының негізін құраған алты елдің бірі. Қытайлар бұрын Шың (Чин) мемлекетін басқарып тұрған. М.Қашқарлы олардың Жоғарғы және Ортанғы Шың жерінде жасағандығын жазған. Түркиялық зерттеуші З.Куртер арабтар XI-XII ғасырларда қарақалпақтарды осы бас тайпасының атымен «қытай» немесе «қарақытайлар» деп атағандығын ескертеді» [26], – дейді ол. Егер шарият заңдары үстемдік алып, догматизм жайлаған қоғам болса, хал ілімінің еркін дамуына мүмкіндік азаятынын жоғарыда айттық. Қожа Ахмет Ясауиге өзге мемлекеттердегі догмат діндарлардың жиі соққы жасамақ болғаны, бірақ олардың әрекеттерінің сәтсіз аяқталғаны бізге Ясауидің өз хикметтерінен және халық аңыздарынан белгілі. Ол жайында алдағы тарауларда тоқталмақпыз.

Рухани ілімді барынша терең меңгерген тұлғаның бірегейі Қожа Ахмет Ясауидің қазақ даласынан шығуы бұл ілімнің осы ортада кеңінен тарауына үлкен себеп болды. Қазіргі кезде «Ясауи жолы» деген тіркестің жиі қолданылуы әбден заңды. Алайда мұны Қожа Ахмет Ясауидің өзі ойлап тапқан жол деп ойлау қате болмақ. Ясауи жолы – пайғамбарлар мен жүрек көзі ашылған әулиелер жүріп өткен ақиқат жолы. Ясауи танымы бойынша, бұл жолдың жолбасшысы – Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбар. Өзбек әдебиеттанушысы, сопылық әдебиет зерттеушісі, профессор Н.Комилов: «Ясауи ақидасы бойынша әлемнің бастау көзінде Мұхаммед нұры жатады. Тәңірі тағала әуелі сол Нұрды бар етіп, кейін өзге әлемді жаратқан. Бұл Нұр әлем сұлулығы мен кемелдігіне тән. Ясауи өз рухын да осы Нұрмен сәйкес деп біледі. «Миграж узра хақ Мұстафа рухим курди», деп жазады ол. Бұл – Миграж түні Пайғамбар көкте корген пақыр нұрына ишара. Шайыр мен де осы нұрдай пәкпін, осы нұрданмын – пақырмын, Пайғамбардың жалғасымын, менің ышынғым осы Расулалла ышынғының жалғасы демекші. Ақырында Ясауидің киес тұтқан пірі Арыстанбап төрт жүз жылдан кейін тілінің астында сақтап Ахметке жеткізген құрма қазіреті Пайғамбардың үлесі еді, яғни Ясауи Мұхаммед фақырдың, Мұхаммед сүндетінің және Мұхаммед тариқатының мирасқоры» [27], – дейді. Демек Ясауи жолы – оның өзі салған жол емес, оның өзі жүрген және қоғамға танытқан жол. Рухани ілімді даламызда орнықтырып, оның айқын үлгісін көрсеткен Қожа Ахмет Ясауи болғандықтан, «Ясауи жолы» деген ұғым қалыптасты. Ясауи өзі таратқан рухани ілімді «хал ілімі» деп атады. Ол ғылымқалмен, яғни қал ілімімен қатар айтылады. «Қал» арабтың «қала» – «айту» деген сөзінен келіп шығады. Сопылықта қал – айтуға болатын, тілмен жеткізу мүмкін ілім, яғни адам үйрете алатын ілім болса, хал – тілмен жеткізуге келмейтін, Жаратушының өзі ұстаздық қылатын ілім. Бұл туралы Ясауи жолының көрнекті

өкілі Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы былай деген болатын: «Ғылым екі түрлі болады: Ғылымқал, Ғылымхал. Пендеден пенде сабақ алып, қозбен қорып, тілмен оқылатуғын оқуды: «Ғылымқал» – дейді. Бір пендеден бір пенде мың жыл үйреніп, онымен дәнеме болмайды. Көңілден көңіл сабақ алатуғын бір жол бар: оны «Ғылымхал», – дейді. Бұ көңілдесін жүргүзгішінің ұстазы – Құдай тәбәрәк отығылының өзінің ғылым сипаттары, қалам сағаттары болады. (...) Жарық-нұрдың асылы Құдайдан болатуғын болса, ғылым нұрынан жарық, ғылым нұрынан күшті нұр бар ма?! Құдайдан ғылым нұры бір пенденің көңіліне құйылса, ғылымхал сол пендеде болады» [28]. Қал ілімінің мақсаты халге жеткізу болса, халдің мақсаты – Құдайға жеткізу. Хал таппай, қал ғылымының тұтқынында қалып қою – сопы үшін ең аянышты жағдай. Өйткені ол түпкі мақсатқа жеткізе алмайды. Тіпті қабірде алынатын сұраққа да жауап беруге мүмкіндік жасай алмайды.

Мункур-Накир: «Ман раббика» деб сауал қылғай,

Қала ғилимидин бир нуктаси қар қылмағай [29], – дейді бұл туралы Қ.А.Ясауи. Сондықтан әулиелер сұлтаны қал ілімін өз орнында пайдалануды ұсынып,

Қал ғилмини оқубан,

Хал ғилмиға етибан [29, 202], –

дейді. Шарият заңдары бергі замандарда «фикх» ұғымымен астасып кетті. Фикх туралы анықтамалық әдебиетте: «**Фикх** – **фикх** (арабша) – Құран мен суннаның және оларды мұсылмандық қоғамның күнделікті тәжірибесінде қолдану принциптері негізінде жасалған мұсылмандық правоның теориясы. **Ф.** (фикх – Б.Қ.) заңдарды түсіндірумен айналысады және бұл термин кейде барлық діни тәртіптердің немесе жалпы мұсылмандық теологияның жиынтығы ретінде қолданылады. Сондай-ақ **Ф.** мұсылманның дұрыс өмір жолын көрсететін шариятты негіздеу мен түсінудің теориялық негізі ретінде де айтылады;

сондықтан шарифат пен Ф. бірін-бірі алмастыра береді» [30], – деп берілген. Ясауи жолында қал ғылымы басты ілім болып саналатын халге жетудің алғышарты болса, «фиқх» мәніндегі шарифат заңдарының жалпы көпшілік үшін халден гөрі қал ғылымына қатысы көбірек екенін сезіну қиын емес: өйткені оның көп қағидаларын тілмен айтып жеткізудің мүмкіндіктері мол. Дегенмен сопы үшін шарифат – хал іліміндегі рухани кемелденудің алғашқы сатысы болып қала бермек: өйткені ол өзінің түпкі негізін сөзбен айтуға келмейтін хал ілімінен алады. Мұндай рухани ілімге сүйеніп шығарылған діни заңдарды қазақтардың «ақ шарифат» деп атағаны халық шығармаларынан аңғарылып тұрады. Кезінде С.Сейфуллин осыған қатысты мынадай ой айтқан еді: «Ал би мен батыр таразының екі жақ басына түскенде, биді дәріптейтін болған:

Батыр деген барақ ит,

Екінің бірі табады.

Би деген ақ шарифат,

Ілуден біреу шығады... –

деген мәтел мен «...елге бай – құт емес, би – құт», – деген мәтел елге жайылған» [31]. Ал жүрек тазалығын меңгермеген жандардың шарифатшылыққа бой алдыруы – догмашылдыққа ұласатынын, тіпті түсінбеушілік салдарынан ол заңдарды бұрмалауға себеп болатынын байқау қиын емес. Бұл туралы ақиқатты Байдалы бидің Айғанымға айтты дейтін мына сөзінен көре аламыз:

Бағзы-бағзы шарифат бар,

Тек шатақ үшін таралған.

Алуан-алуан молда бар,

Тек алу үшін жаралған.

Олар «ал» дегенді олтіріп,

«Бер» дегенді ғана қалдырған [32].

Осыдан түйетініміз, заң сипатындағы шарифатты қара қылды қақ жарғандай әділеттілікпен жүргізуге жүрек тазалығына

жеткен жанның ғана шамасы келеді. Шернияз ақынның Байсақал биге айтқан:

Асқар, асқар, асқар тау,
Асқар таудың түбінде болар саясы.

Шариғатты білмеген

Көкірегінің қарасы [32, 34], –

деген сөзінде осы шындықтың ізі бар.

Осы жерде Қожа Ахмет Ясауи қолданған «шариғат» ұғымы мен «фикх» ұғымымен астасып кеткен шариғат жөніндегі кейінгі замандарда пайда болған түсініктің елеулі айырмашылығы барын аңғарамыз. Қожа Ахмет Ясауи:

Тариқатқа шариғатсыз кіргендердің,
Шайтан келіп иманын алады екен [13, 70];

Шариғатни шараятин билган ғашик,
Тариқатни мақамини билур, достлар [29, 189];
Шариғатни салахини кимагунча,

Тариқатни бурақиға минмагунча,
Жазаб жунин ғаламиға бармагунча,

Хақиқатни майданига кирса болмас [29, 189];

Ути ғумирим шариғатқа иеталмадим,

Шариғатсиз тариқатқа уталмадим [29, 183], –

дегенде, бұл ұғымды Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың хадистеріндегі мәнге сай қолданған. Шәкірті Мұхаммед Зарнуқи (Данышманд) арқылы жеткен Қожа Ахмет Ясауидің «Мират-ул Кулуб» еңбегінде: «Хз. Пайғамбар (с.ғ.с.) хадисінде былай дейді: «Шариғат – сөздерім, тариқат – істерім, ал хақиқат – хәлдерім». Яғни, шариғат менің сөйлеген сөздерім, тариқат істеген істерім. (Бұл жерде) Хз. Пайғамбарымыз, шариғат – сөйлеген сөздерім десе, тариқатқа келгенде тек сөйлегендерім

сондықтан шарифат пен **Ф.** бірін-бірі алмастыра береді» [30], – деп берілген. Ясауи жолында қал ғылымы басты ілім болып саналатын халге жетудің алғышарты болса, «фикх» мәніндегі шарифат заңдарының жалпы көпшілік үшін халден гөрі қал ғылымына қатысы көбірек екенін сезіну қиын емес: өйткені оның көп қағидаларын тілмен айтып жеткізудің мүмкіндіктері мол. Дегенмен сопы үшін шарифат – хал іліміндегі рухани кемелденудің алғашқы сатысы болып қала бермек: өйткені ол өзінің түпкі негізін сөзбен айтуға келмейтін хал ілімінен алады. Мұндай рухани ілімге сүйеніп шығарылған діни заңдарды қазақтардың «ақ шарифат» деп атағаны халық шығармаларынан аңғарылып тұрады. Кезінде С.Сейфуллин осыған қатысты мынадай ой айтқан еді: «Ал би мен батыр таразының екі жақ басына түскенде, биді дәріптейтін болған:

Батыр деген барақ ит,
Екінің бірі табады.
Би деген ақ шарифат,
Ілуден біреу шығады... –

деген мәтел мен «...елге бай – құт емес, би – құт», – деген мәтел елге жайылған» [31]. Ал жүрек тазалығын меңгермеген жандардың шарифатшылдыққа бой алдыруы – догмашылдыққа ұласатынын, тіпті түсінбеушілік салдарынан ол заңдарды бұрмалауға себеп болатынын байқау қиын емес. Бұл туралы ақиқатты Байдалы бидің Айғанымға айтты дейтін мына сөзінен көре аламыз:

Бағзы-бағзы шарифат бар,
Тек шатақ үшін таралған.
Алуан-алуан молда бар,
Тек алу үшін жаралған.
Олар «ал» дегенді өлтіріп,
«Бер» дегенді ғана қалдырған [32].

Осыдан түйетініміз, заң сипатындағы шарифатты қара қылды қақ жарғандай әділеттілікпен жүргізуге жүрек тазалығына

жеткен жанның ғана шамасы келеді. Шернияз ақынның Байсақал биге айтқан:

Асқар, асқар, асқар тау,
Асқар таудың түбінде болар саясы.
Шариғатты білмеген
Көкірегіңнің қарасы [32, 34], –

деген сөзінде осы шындықтың ізі бар.

Осы жерде Қожа Ахмет Ясауи қолданған «шариғат» ұғымы мен «фикх» ұғымымен астасып кеткен шариғат жөніндегі кейінгі замандарда пайда болған түсініктің елеулі айырмашылығы барын аңғарамыз. Қожа Ахмет Ясауи:

Тариқатқа шариғатсыз кіргендердің,
Шайтан келіп иманын алады екен [13, 70];

Шариғатни шараятин билган ғашик,
Тариқатни мақамини билур, достлар [29, 189];
Шариғатни салахини кимагунча,

Тариқатни бурақиға минмагунча,
Жазаб жунин ғаламиға бармагунча,

Хақиқатни майданига кирса болмас [29, 189];
Ути ғумирим шариғатқа иеталмадим,
Шариғатсиз тариқатқа уталмадим [29, 183], –

дегенде, бұл ұғымды Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың хадистеріндегі мәнге сай қолданған. Шәкірті Мұхаммед Зарнуқи (Данышманд) арқылы жеткен Қожа Ахмет Ясауидің «Мират-ул Қулуб» еңбегінде: «Хз. Пайғамбар (с.ғ.с.) хадисінде былай дейді: «Шариғат – сөздерім, тариқат – істерім, ал хақиқат – хәлдерім». Яғни, шариғат менің сөйлеген сөздерім, тариқат істеген істерім. (Бұл жерде) Хз. Пайғамбарымыз, шариғат – сөйлеген сөздерім десе, тариқатқа келгенде тек сөйлегендерім

деумен шектелген жоқ, (оған қоса) істеген істерім деді» [33], - деген болатын. Жоғарыда айтқанымыздай, Қожа Ахмет Ясауи «шариғат» сөзін хадистердегі мағынасына сай қолданған, яғни Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың айтқандарын орындап болмай, оның істегендерін істеймін деушілердің адасатынын көрсеткен. Ал кейбір зерттеушілер Ясауидің шариғатқа қатысты жоғарыдағы сөздерін «фиqh» ұғымымен астасқан мәнде, яки кейінгі ғасырларда қалыптаса бастаған мағынада қабылдап, бұл – Ясауидің сыртқы құлшылықтарды өтеп болмайынша, тариқат жолына кіруге болмайды дегені деп түсіндіргісі келеді. Осы көзқарастың қате екенін жоғарыда айтылған жайттар көрсетіп тұр. Дегенмен тағы да нақтылай кетейік: Ясауи үшін шариғат -- хал-хикмет ілімінің бір саласы, рухани кемелденудің алғашқы сатысы болса, әлгіндей пікір айтушы кейінгі зерттеушілер оны қал ғылымының құрамдас бөлігіндегі ұғынған. Бұрынғы сопылар да, Ясауи де шариғатты хикмет ілімінің бастапқы сатысы деп санағанын ясауитанушы Д.Кенжетай келтірген мына мәлімет пен ол туралы білдірген өз пікірінен сезе аламыз: «Сопылық дүниетанымда «хикмет» ұғымын тұңғыш рет Харауи қолданған болатын. Ол хикметтің үш сатысын ашып көрсеткен. Хикметтің бірінші сатысы қандай да бір құбылысты немесе істі тану; екінші сатысы сипаттау, оны образдық-символдық анықтамалар арқылы жеткізу; үшінші сатысы – жүзеге асыру немесе орындау. Кейіннен Кашани осы анықтамалар негізінде хикметті «тілмен жеткізуге болатын» және «тілмен жеткізуге болмайтын» деп екіге бөліп, біріншісін – «шариғат» һәм «тариқат», екіншісін – «хақиқат сырлары» деген болатын. Яғни сопылардың түсінігінде хикмет – рационалдық ойлау арқылы игерілетін ғылым емес, тікелей қалбке (жүрек, көңіл) берілетін, жүректен сезінетін (батини-ладуни) ілім» [34].

Жаратушыдан келетін хал-хикмет ілімін меңгеруді ниет еткен ізденуші үшін «фиqh» мәніндегі шариғат ілімдерінің

маңызы алдыңғы орында тұрмасы белгілі. Қазақ қоғамы және олардың арғы бабалары сақтар, ғұндар мен көк түріктер адам ақылының жемісі болып табылатын діни заңдар шығарып және өздерін сол заңдардың тұтқынында қалдырып отырмаған. Олар жүрек көзін ашқан әулиелер Жаратушыдан тікелей алады деп есептейтін рухани ілімді ғана місе тұтқан. Әрине бұл – коппелілер қоғамының әрбір мүшесі жүрек көзі ашылған әулие болды деген сөз емес. Бірақ бүкіл қоғам әулиелерді жазбай танып, менмендікке салынбай, солардың айтқандарын ақиқат ретінде қабылдап, шексіз бағыну нәтижесінде олардың бәрі рухани ілім көрсеткен заңдылықтармен жүріп-тұрды деп санауға болады. Би-шешендердің бәрі дерлік рухани ілімнің өкілдері болды. Олардың көпшілігін халық әулие деп есептеді. Бұған мысал ретінде Төле бидің ныспысы «Қарлығаш әулие», ал Бұқар жыраудың лақабы «Көмекей әулие» болғанын айтсақ та жеткілікті. Ақиқат жолды іздеп, хақ жолына түспеген адамның қара қылды қақ жарып әділ билік беруі, отырықшы елдердің философтары тудыра алмаған терең ғибратты ойларды тұтқиылда тауып айтуы мүмкін де емес. Хал ілімінен ажырап қалудың салдарынан, кейінгі ғасырдағы қазақ қоғамында билерше ой түйетін, билерше шебер сөз өретін адамдар жоққа тән болып қалды. Көненің көзін көрген көрнекті жазушымыз С.Мұқановтың: «Қазақта шарифаттан тариқат басым болған. Бұл заңды қолданушылар билер» [35], – деуінде көп мән бар. Әрине Сәбең заман шындығына орай бұл ойын одан әрі ашып айта алмаған. Қаз дауысты Қазыбек би дүниеден өткен кездегі қызы Маңқаның жоқтауының:

Қазаққа деп заң жасап,
Қазыбектің қасқа жолы –
Арында мирас қалғаны,
Шарифат айтқан жол емес,
Заңның тағы қол емес.

Дуалы ауыз айтқан соң,

Қазаққа бір жол салғаны [36] –

(курсив біздікі – *Б.Қ.*) деген жолдарында да қазақ билерінің рухани ілімді үлгі тұтқаны көрініп тұр. Хал ілімін басшылыққа алған билердің мұндай рухани дәрежеге жетпей жатып шаригат тұтқынында қалған молдалармен діни мәселеде үнемі қайшылықта болғанынан ел аузындағы әңгімелер куәлік береді. Бұған Төле би мен молданың [36, 67], Байдалы би мен Таумұрын молданың [32, 22-24] тартысын мысал етсек те жеткілікті.

Қазақтардың және олардың арғы бабаларының Құдай заңы болып саналатын табиғат заңдарын жоғары бағалағанын әр дәуірлерде хатқа түсіп қалған көне әңгімелерден көруге болады. Мәселен, Анахарсис туралы хикаялардан осыны байқаймыз. Сондай әңгімелердің бірі былай баяндалады: «Крез патша данышпандарды қабылдап, байлығы мен салтанатын көрсетіп болған соң, әңгіме бастайды. Анахарсистің таным деңгейін, білім дәрежесін байқамақ ниетпен сөз арасында оған сұрақ қойып отырады. Бірде патша: «Жан біткеннің қайсарын кім деп ойлайсың?» – деп қалады. Сонда Анахарсис: «Жан біткеннің қайсары – тұз тағысы (бұл жерде данышпан кок бөріні айтқан деп есептейміз – *Б.Қ.*), өйткені олар бас бостандығы үшін қайыспай жан қияды» – деп жауап береді. Әңгіме желісін одан әрі қарай созып: «Жан біткеннің әділеттісі кім болады?» – деген патшаға скиф ойшылы тағы да дала тағысының қасиеттерін негізге алып тіл қатады: «Жан біткеннің әділеттісі – дала тағысы, өйткені олар заңға табынбайды, табиғат талабын ғана мойындайды. Табиғатты құдай жаратқан, ал заң адам ақыл-ойының туындысы. Адам орнатқан заң тәртіптеріне табынғаннан құдай жаратқан табиғат талаптарын мойындаған әлдеқайда әділетті, патшам».

Тәрбиссі де, ортасы да, ойлау жүйесі де басқа Крез патша Анахарсистің сөзін іштей місе тұтпай: «Данышпандардың данышпаны да сол сенің тұз тағың болып жүрмесін?!» деп, сұрағына әжуа, мысқыл араластырады. Патшаның қоңілінде

қандай құйын көтеріле бастағанына қарамастан, Анахарсис өз ойын қалауынша сабақтап, өз шындығын айтады: «Иә, дәл солай. Өйткені табиғаттың, құдайдың заңын адамдардың заңынан жоғары санау – данышпандықтың басты белгісі» [37]. Көне түркілер де елді рухани ілімді терең меңгеріп, тікелей Жаратушы әмірімен ғана жүріп-тұратын халге жеткен адамдар ғана басқаруы керек деген түсінікте болған және ұлы қағандар да, көбіне, сол талап деңгейінен көріне білген. «Күлтегін», «Білге қаған» ескерткіштерін жазған Иоллығ-тегіннің: «[Түрік халқы] жойылып бара жатты. [Сол кезде] жоғарыда Түрік Тәңірісі, Түріктің киелі Жері, Суы былай депті: «Түрік халқы жойылмасын деп, ел болсын» – деп әкем Елтеріс қағанды, анам Ел-білге қатынды Тәңірі төбесіне тұтып, жоғары көтерілті» [38]; «Түрік халқының атақ-даңқы өшпесін деп, Әкем қағанды, Анам қатынды көтерген Тәңірі, ел берген Тәңірі, Түрік халқының атақ-даңқы өшпесін деп Тәңірі өзімді қаған [тағына] отырғызды» [38, 172]; «Түрік халқын Тәңірі ел етіп бергендігін мұнда (тасқа) бастым (...)» [38, 17], – деген сияқты сөздері осы ақиқаттың айғағы. Ал Күлтегіннің: «Үрім-бұтағымызбен ел билеу, ел бастау үшін жаралғанбыз, басыңды біріктіріп, ел ететін – біз, елді жосықтан, тұтқыннан құтқарған бізбіз» [39] – дегені де осымен өрелеседі. Бұл айтылған сөздер де Махмұт Қашқари келтірген хадистің мазмұнына сай келіп тұр. Рухани еркіндікті мұрат тұтқан көшпелілер қоғамында бұл дәстүрді Қожа Ахмет Ясауи өзі таратқан ілімі арқылы одан әрі тереңдете түсті. «Қазақ» сөзінің бір мағынасы – «еркін халық» болуы да осы жағдайлардан туғаны кәміл. Сондай-ақ көне түркілер мен қазақтардың еркіндіктің, рухани тәуелсіздіктің символы болған көк бөріні киіе тұтуы да айтылған шындықтардың белгісі деуге лайық.

Лас сезімдерден тазарған жүректің айқын қалауы ретінде көрінетін Жаратушы бұйрығын басшылыққа алған әулиелердің

жасаған бітімдері мен шешімдеріне қалтқысыз сенген қазақ қоғамы ислам діні келгеннен кейін де, адам ақылының жемісі – шарифат қағидаларын мемлекеттік заң ретінде қабылдаған жоқ. Бұның айқын мысалын Абайдың жас кезінде басынан өткізген мына мысалдан аңғара аламыз: «Абай бірде Үшқара деген жердегі Қонтай-Тонтайдың аулына, яки нағашыларына барып қайтқысы келетінін әкесі Құнанбайға айтса керек. Құнанбай сонда: «Барғаныңа қарсылығым жоқ. Есіңе салып, озіңе айтарым: сөйлер сөз, айтар ойыңның аңысын аңдып, толғана, ойлана сөйлегейсің. Менің қайып жұртым, сенің нағашың сол Қаракесек ішіндегі Шаншар болады. Шетінен шешен, қапияда сөз тауып, созуар келетін жандар», – депті.

Абай әке айтқанын жадында сақтағанымен, кейде сәті келіп қалғанда: «Ұтымды жерде айтпаса, сөз атасы өлетінін» қалыс қалдыра алмапты. Бірде нағашысы Тонтай скінші намазын абың-күбің оқып, тез-тез асығыс бітіргені, әрі діни қағидалы бұзып, аяттарды шатастырып, шала-шаршы оқығаны Абайға өрескел көрінеді. Абай:

– Нағашы, білген кісіге намаз шарифатын бұзып, тоте тартуға да болады екен-ау? – деп мысқыл сауал қояды. Тонтай:

– Ия, балам, бұл сұрауың өте орынды. Әрі сенің бұл айтқаның Имам шафиғының тар жолына жатады. Бірақ біз іір тұтатын Имам ағзамның жолы біреу-ақ: яғни әлем қандай кең болса, оның шарифаты да сондай кең. Анау-мынау ұсақ-түйек қателіктер кешіріле береді. Өйткені ол қағида «аттың жалы», «түйенің қомы», «садақтың оғы» сияқты қатал, қатыгез емес, – депті. Құнанбай:

– Я, бұл жұмбақ сөзді қалай түсіндің? – деп ызғарлапқан екен. Абай:

– Шешімін әділдікпен тура айтсам, «Аттың жалы» дегені – Еңлік-Кебекті атқа сүйретін өлтірген Кеңгірбай бидің билігі. «Түйенің қомы» дегені – Қодарды келінімен түйеге теңдеп

олтірткен билердің үкімі. «Садақтың оғы» деп өкіне айтқаны – Қалқаман-Мамырды садақпен тартқан Көкенайдың қаталдығы деп түсіндім. Бұл сөздер тобықты еліне таңба боп басылғандай сезіндім, бармағымды тістей-тістей аттандым, – депті» [40]. Егде тартқан шағында жүректі тазалау ілімін, оның мәнін терең түсінген Абай адамның даналыққа жетіп, Жаратушыны тануда ақылдан жүректің жоғары тұратынын үнемі ескертіп отырды. «Алла деген сөз жеңіл» деп басталатын өлеңі толығымен осы көзқарасты танытады.

Алла деген сөз жеңіл,
Аллаға ауыз қол емес.
Ынталы жүрек, шын көңіл,
Өзгесі хаққа жол емес.

Дененің барша қуаты
Өнерге салар бар күшін.
Жүректің ақыл суаты,
Махаббат қылса тәңірі үшін.

Ақылға сыймас ол алла,
Тағрипқа тілім қысқа аһ!
Барлығына шүбәсіз,
Неге мәужүт ол куә.

Ақыл мен хауас барлығын
Білмейдүр, жүрек сезедүр.
Мұтәкәллимін, мантиқин
Бекер босқа еседүр [41], –

деп, Жаратушыны жүректің тазалығы арқылы ғана тану мүмкін екенін айтады және Оны философиялық жолмен тануға болады дейтін мұтәкәллиміндер мен мантиқиндардың адасып жүргенін көрсетеді. Сондай-ақ қара сөздерінде: «Біз алла тағаланы өзінің

білінгені қадар ғана білеміз, болмаса түгел білмекке мүмкін емес. Заты түгіл хикметіне ешбір хакім ақыл ерістіре алмады. Алла тағала – өлшеусіз, біздің ақылымыз – өлшеулі. Өлшеулімен өлшеусізді білуге болмайды» [41,127]; «Асықтық та жүректің ісі. Тіл жүректің айтқанына көнсе, жалған шықпайды. Амалдың тілін алса, жүрек ұмыт қалады» [41,102], – деген ойларды айтқан. Он жетінші қара сөзінде тәмсіл арқылы ақыл мен қайраттың жүрекке бағынуы керектігін білдіреді. Абай адамның жеке басының кемелдікке жетуі мен бақытқа кенелуі ғана емес, бүкіл халықтың тату-тәтті тіршілік кешіп, гармонияда өмір сүруі де жүректің тазаруына, сөйтп, ондағы хикмет «қазыпаларын» қажетке жарата алуына тәуелді екенін көрсеткен:

Жүректе қол қазыпа бар, бәрі жақсы,

Теңіздің түбіндей-ақ қарап бақшы.

Сол жүректен жылылық, достық пенен

Бұлақша ағып ғаламға тарамақшы [41, 49].

Бұдан байқайтынымыз, сонау Анахаристен бастап, Абайға, Шәкәрім мен Мәшһүр Жүсіпке дейінгі дала ғұламалары жүрек тазалығы арқылы менгеретін хикмет ілімдерін барлық істе басшылыққа алды. Адамдар арасындағы күнделікті қарым-қатынастан бастап, ірі әлеуметтік мәселелерге дейін хал-хикмет ілімдерінен бастау алған әдет-ғұрып, салт нормалары қалыптастырылды. Әрине олар хикмет ілімін менгерген жандарды құрметтеу мен солардың көрсеткен жолын басшылыққа алумен жүзеге асты. Сондықтан да, уақыт пен кеңістік тұрғысынан қарағанда, қазақ ұлтының ішкі этникалық, әлеуметтік қабаттарының салттық, ғұрыптық, тілдік айырмашылығы болмады. Мұны бәзбір ғалымдар көшпелі тіршілікпен ғана байланыстырады. Әрине оны да жоққа шығаруға болмас. Бірақ соңғы ғасырларда әр түрлі мемлекеттердің құрамында болып, бір-бірінен саяси, мәдени және экономикалық байланысы үзілген қазақ диаспораларының

да дүниетанымдық, тұрмыстық, тілдік бірлігінің бұзылмай сақталуы көшпелі тіршілікке қатыссыз екені анық. Демек бұл тұтастықтың негізі қазақтар тұтынған рухани ілімде жатыр деп айта аламыз.

Қожа Ахмет Ясауи мен оның дәруіш-шәкірттері таратқан хал ілімі жалпы қазақ мәдениетінің мазмұнына айналды десек қателеспейміз. Хал ілімі Ясауи хикметтерінің де, қазақ фольклорының да мазмұндық негізі болды. Олар бір мазмұнның түрлі пішіндері сипатында қызмет етумен қатар, хал ілімін таратуда бірін-бірін толықтырушы құралға айналды. Хал ілімі қазақ мәдениетінің негізі болса, оның тұғырын нығайтуға тиісін «Диуани хикметтің» ықпалы күшті болды. Себебі ел ішінде «Диуани хикметті» жатқа айтатындар көп еді. Оларды жұртшылық «хафиз» деп те атаған. Құранды түгел жатқа білетіндерге берілетін бұл атақ, сірә, әулиелер сұлтанының: «Мени хикматларим фарман-субхан, Оқыб уқсаң ҳамма мағна: курап» [29, 232], – деген сөзіне байланысты туса керек. Қазақ қоғамындағы фольклордың да маңызы өзгеше болды. Фольклор да қоғамның барлық саласына араласты. «Халықтың өзге өнерге кеткен есесі ауыз әдебиетіне еселей құйылды. Іс жүзінде оның араласпайтын саласы қалған жоқ. Шілдеханадан бастап рулар арасындағы дау-дамайларға, бесік жырынан бастап жоқтауға, ем-домнан бастап лирикалық өлеңдерге, ырым-түсініктерден бастап аңыз-әңгімелерге, мифтік сенімдерден бастап қоғамдық ой-пікірлерге дейінгінің бәрі де өз орнын фольклордан тапты» [42], – дейді қазақ халық ауыз әдебиетінің бұл қасиеті жөнінде белгілі фольклортанушы Ш.Ыбыраев.

Ауыз әдебиеті жетекші орынға шыққан қоғамда ел билеген қосымдердің қорегендігі үлгі болатын заңдылық бар. Бұл туралы Ю.Лотман былай дейді: «Осы арада тағы да бір ескерер жәйт – егерде жазба мәдениет өткендегіге бағышталса, ауызша мәдениеттің бағыт-бағдары – болашақ. Сондықтан да соңғысында болжаудың, көрінкелдіктің, әулиеліктің атқарар

ролі ерекше» [17, 245]. Қазақ арасынан шыққан болашақты болжағыш би, шешен, дана, әулиелердің барлығы, С.Мұқанов айтқандай, тариқаттың, дәлірек айтқанда, Ясауи тариқатының өкілдері болды. Олардың барлығы шығарма мәніндегі Ясауи хикметтерін үздіксіз оқу, жаттау арқылы ілім ретіндегі хикметке қол жеткізген. Ал хикмет ілімі олардың болашақта не болатынын көрсетіп кеткен және кейінгі ұрпақтың адаспауы үшін қалдырған шешендік болжау сөз, ақыл-нақыл, осие, насихат термелері мен нақыл сөздерін тудыруға себеп болды.

Рухани ілімді таратудағы Ясауи хикметтері мен халық фольклорынан басқа тағы бір күшті құрал – зікір практикасы болды. Оның да хикметтер мен фольклорлық шығармалардың өзара ықпалдасуына көп септігі тиді. Зікірдің толық аты – зикрулла, яғни «Алланы еске алу» дегенді білдіретін сөз. Алланы үздіксіз еске алу – адам рухын зұлым күштердің иелігінен толық азат етудің басты құралы. Бұл туралы Ясауи:

Закир болып зикрин айтса келган нида,

Шайтан лағин иетмиш фарсаң болғай жуда [29, 217],

немесе

Алла дибан куздин куйса, ғалам куяр,

Хас бандам деб рахман егам иалғуз суяр.

Иаш урниға қанын тукиб, иузни буяр,

Хамдин айтса, шайтан лағин качар, достлар, [29, 178], –

дейді. Бұл ақиқатты кейінгі қазақ ақындары да жырға қосты. Мысалы, Сүгір Бегендікұлы:

Қожа Ахмет Ясауи

Зікір айтып зарлаған,

Жүзінен иман шашылған,

Зікірмен шайтан қашырған,

Көкірек көзі ашылған [43], –

деп жырласа, Ақтан Керейұлы:

Зікірмен зарлап түн қатып
Нәпсісін шапқан балталап.
Шайтанды сеспен қашырған
Көкірек көзі ашылған [44], –

дейді. Сопылық танымда бүкіл адамзат қоғамындағы бақытсыздықтың, алауыздықтың себебі болған нәпсі мен шайтанды женудің басты құралы – осы зікір ғибадаты. Жүректі таза ұстау барлық сопылық жолда алдыңғы орынға қойылса, оған жстудің жолдары әр тариқатта әр түрлі көрсетіледі. Қожа Ахмет Ясауи жолында жүрек тазалығына жету үшін Құран мен хадистегі барлық бұйрықтар есепке алынады. Оның басқа тариқаттардан басты айырмашылығы да, артықшылығы да осында. Бұл жолдағы зікір ету практикасы Құран бұйрықтарын түгелдей басшылыққа алудан келіп шыққан. Көптеген сопылық тариқаттар «Аъраф» сүресінің: «Раббыларыңа жалбарының, жасырын түрде тілеңдер. Күдіксіз Ол, шектен шығушыларды жақсы көрмейді», – деген 55-аятына, «(Мұхаммед!) Раббына ішкінен жалбарына қорыққан түрде бәсең сөзбен ертелі-кеш зікір ет. Сондай-ақ кәперсізден болма», – деген 205-аятына сүйеніп, зікірдің тек құпия түрін ғана дәстүрге айналдырса, ясауия тариқатында бұл бұйрықты да орындаумен қатар, зікірге қатысты Құрандағы өзге бұйрықтарды да назардан тыс қалдырмайды. Көптеген сопылық тариқаттарда жоқ ясауиядағы жария зікір: «Қашан хаж ғамалдарыңды өтесендер, (Минада) Алла (Т.)ны ата-бабаларыңды зікір еткендей, тіпті одан артық зікір етіндер» (2:200), – деген Құран аятына негізделген. Ислам діні тарамаған кезде құрайыштар Арафатқа бармай Музделифеден қайтып, Минада жиналып, ата-бабаларын айғайлап мақтайтын еді. Сөз болып отырған аят соған байланысты түскен болатын. Ясауи жолында зікірдің «алқа», «ара» және «құния» деп аталатын түрлері қатар қолданылған. Рухани кемелдену жолында олардың әрқайсысының өз орны бар.

Өзге тариқат өкілдері мен кейінгі зерттеушілердің біразы Қожа Ахмет Ясауидің өзі енгізген «жаңалық» деп есептеп келген немесе шаманизм қалдығы ретінде көрсеткісі келетін ара зікірінің, шын мәнінде, олай емес, пайғамбарлардан жалғасын келе жатқандығын айтқан дін ғұламалары да көп. Тіпті өздерін құпия зікірді ғана қолданушылармыз деп есептейтін нақышпандия тариқатының белгілі өкілдерінің де осы ақиқатты мойындаған кездері болған [45]. Ясауи жолының өкілдері дауыс шығармай, іштей қылынған құлшылықтың бәрі құпия зікір болып саналмайтынын, шын мәніндегі құпия зікірдің жүрек тазалығына жеткен адамның ғана қолынап келетінін айтады. Бұл туралы Ясауи жолының көрнекті өкілі Шайық Құдайдад былай дейді: «Енді біз құпия зікір (*зикри-и батин*) мен жария зікір (*зикр-и захир*) туралы баяндаймыз. О, достарым, біліңіздер, құпия зікірдің бөлімдерін былай деп атайды: жүректің зікірі (*зикр-и қалб*), жасырын зікір (*зикр-и сирр*), рух зікірі (*зикр-и рух*), мүлдем құпия зікір (*зикр-и ихфа' ал-хафи*). Дауыстап салатын (*джахр*) зікірді *зикр-и захир* дейді. Құпия зікірде дыбыс шықпайды, қимыл мен соққы (*дарабат/зарабат*) жасалмайды. Ал жария зікірде бұл үш әрекет сөзсіз қажет. Бірақ жүрек (*салиқтың*) тірілмейінше, құпия зікір орынсыз. Ал жүрек тек *джахр* зікірдің көмегімен ғана тіріледі» [46]. Демек бұдан біз көптеген өзге тариқаттар «құпия зікір» деп есептеп жүрген зікір түріне Ясауи жолындағылардың көзқарасы мүлде болекскенін көреміз.

Ислам дінінің мәніне жеткізетін ғибадат түрі болғандықтан, Кеңес үкіметі кезінде зікір салуға қатаң тыйым салынды. Зікір практикасын меңгерген рухани тұлғалар бірінші кезекте қуғынға ұшырады. Одан бұрынғы Ресей патшалығы, Қоқан билігі кезінде де Ясауи жолын ұстанушылар қуғындалған болатын. Себебі олардың бәрі отаршылдық және басқыншылық саясат жүргізген мемлекеттер еді. Ал отарлау ісінің сапаны

өзгертуден басталатынын, ал сана, бірінші кезекте, діни нанымға негізделетіндіктен, бұл сойқанда дін мәселесінің алдыңғы орында тұратынын тарих бізге әлденеше рет көрсетіп берді. Бар мәнінен айырылып, сыртқы құлшылықтармен, тыйымдар жүйесімен шектеліп қалған формальды ислам отаршылдыққа қарсы тұра алмасы анық. Сондықтан аталмыш сүргіндер кезінде дүмше молдалар мен сиқыр ілімдерін меңгерген аяр ғалымсымақтарға ол сойқанның салқыны тиген жоқ. Исламды мәнімен түсіндіретін хал ілімінің кілті – зікір салумен айналысқандар қатал қыспақ корді, өлім жазасына кесілді. «Кезінде түркі мәдениеті, фольклоры, сенімі, тілі, әдебиеті, мифологиясы мен әдет-ғұрыптарына байланысты Ресейлік миссионерлер тарапынан терек этнографиялық зерттеу жұмыстары жүргізілгені баршаға аян. Осы атқарылған жұмыстардың нәтижесінде «біріккен материалдар» Кеңес басшылығы немесе коммунистік жүйе тарапынан бізге қарсы ассимиляция, дінсіздендіру және барлық рухани құндылықтарымыздан аластату әрекетінде үлкен рөл ойнағаны белгілі» [47], – дейді ясауитапушы Д.Кенжетай. Қазақ сеніміне негіз болған, ғасырлар бойы желісі үзілмей келген зікір ғибадаты соңғы ғасырда көзден таса болғандықтан, көпшілік оны ұмыта бастады, тіпті оған жатсына қарайтын әдет пайда болды.

Соңылық зікірді бақсылар ойынымен шатастыру да осы ұмытудың салдары. Бақсылар ойынын «зікір» деп атау – соңғы ғасырларда туған жаңсақтық. «Бақсының зікірі» деген тіркестің кейіннен пайда болғандығын мынадан білуге болады: «Зікір» – араб сөзі, яғни ол исламмен бірге келген атау. Ал бақсы да, оның ойыны да исламға дейін бар феномен. Бұл тұрғыда оның «зікір» делінуі мүлде жөнсіз. Сондай-ақ «зікірдің» мағынасы «Алланы еске алу» болса, бақсы ойынының мақсаты мен мәні мүлде бөлек. Зікір – Алланы еске алу үшін орындалатын ғибадат түрі де, ал бақсы ойыны – ауруды емдеу немесе жауын

жаудыру мақсатымен атқарылатын магиялық әрекет. Бұл кездегі бақсылар айтатын сөзді «сарын» деп атайды. Бақсыларға байланысты «сарын айтты», «сарнады», «сар салды» деген тіркестер қазірге дейін сөйлеу тілімізде сақталып қалған. Бақсылықтың бұл дәстүрі ескі сопылық жолдың тұрмыстық бағыт алып, ауытқыған түрінен де найда болуы ғажап емес. Шайық Құдайдадтың «Бустан ул-Мухиббинінде» жария зікір алқаларында ауруларды қамшымен ұрып, «дем салу» деп аталатын емдеу практикасының жүргізілгенінен хабар береді. Бір қызығы, мұндай алқаның басшысы «сар-алқа» деп аталған [45, 230]. Бұл атаудың бақсыларға қатысты «сар» сөзімен үндестігі де кездейсоқтық болмаса керек.

Кейінгі ғасырларда бақсылар сарынының «зікір» аталып кетуінің екі түрлі себебі бар сияқты. Біріншіден, бұл актіге қатысушы тұлғалардың іс-қимылындағы ұқсастық себеп болуы мүмкін. Зікірші-сопы зікір үстінде, ал бақсы өз ойыны үстінде экстазға түсуі мүмкін. Алайда оның ішкі мәніндегі айырмашылық үлкен. Сопы Жаратушыдан келген нұрдан рухани мас болса, бақсы жындардың ықпалымен өзге әлемге сапар шеккендей болады. Осы сырттай ұқсастық негізге алынып, бақсы ойынын метафоралық мәнде «бұл бақсының зікірі» деп атап, ол қолданыс тілдік айналымға сніп кетуі мүмкін. Екіншіден, исламдық құндылықтарды жоюды көздегендер зікірдің мәнін бұрмалап, оны жексұрын етіп көрсету үшін, осы қолданысты әдейі енгізуі мүмкін. Қалай болғанда да бақсылар ойынының зікірге, яғни Жаратушыны еске алуға ешқандай қатысы жоқ. Сопылар мен бақсылар алқасының сыртқы ұқсастығы болғанымен, түпкі мақсаттарының мүлде бөлек екенін бір кезде Құдайберген Жұбанов пен Жанғазы Жолаев та айтқан болатын. Олардың өткен ғасырдың 20 жылдарының соңында жазылып, саяси жағдайлардың себебімен ұзақ уақыт баспа бетін көре алмай келіп, 1970 жылы академик Н.Сауранбаевтің архивінен

табылғандықтан, ол кісінің шәкірттері жаңсақтықпен сол жылғы «Қазақ әдебиеті» газетіне (5 маусым) Н.Сауранбаев мақаласы ретінде қысқартып жариялаған [48], кейіннен «Жұлдыз» журналының 1999 жылғы 8 санында толық нұсқасы өз авторларының атымен шыққан зерттеуінде бұл ой былай берілген: «Сопылардың алқа жиналысы – күні кешеге дейін қазақ, қарақалпақ халықтары арасында кең тараған бақсылардың алқа жиналысы сияқты болған. Тек айырмасы: ондай алқада бақсылар жын шақырады, аруақ шақырады. Олар алқада ауру адамды емдеп мал табу мақсатын көздейтін еді. Ал Қожа Ахметтің толғауларына (хикметтеріне – Б.К.) жиналатын алқада құдайға ғашықтық сезімін білдіру; діни тәрбие арқылы қоғам арасындағы әлеуметтік қатынастарды тәртіптеу, адамдардың мінез-құлқын жөнге салу ниеттері сөз болып отырады. Сондықтан өз тұсындағы қара халыққа Қожа Ахметтің беделі жүріп тұрған, оның тілеулестері Үндістанда, Ауғанстанда, Қытайда, бүкіл Орта Азияда аз болмаған тәрізді» [49].

Сопы-дәруіштер зікір кезінде Ясауи мен оның шәкірттерінің, жолын қушылардың хикметтерін айтатын болған. Бұл хикметтер ара зікірі кезінде оны сүйемелдеу үшін арнайы айтылатын еді. Шығыс тарихын зерттеуші, академик Михайл Евгеньевич Массон 1930 жылы Түркістанда көрген ара зікірі жайлы былай дейді: «Жұма намазы біткен соң күндізгі сағат бірде олар араның дыбысына еліктеген зікірге кіріседі. Айнала отырып алған зікіршілер бастарын ырғаққа келтіріп бұлғаңдатып, «лэ-иллаһа-иллалаһ» деп бірдей дыбыс шығаралды. *Осы кезде ересек мүриттері Қожа Ахмет хикметтерін пәшіне келтіріп әндете бастайды* (курсив біздікі – Б.К.) Акустикасы тамаша меніңтің іші әдемі әуенге толып, көпшілік дауысы арасынан ағаш кесіп жатқан араның дауысы анық естіледі» [50]. Осы хикметтердің дені зікірден тыс та халық арасында

кеңінен тарап, фольклорға айналып кетті. Белгілі тілші-ғалым, профессор Ә.Құрышжанұлы өз естелігінде осы жағдайдан сыр шертеді: «1933 ж. мен үш жасқа келгенде әкем қайтыс болыпты. Ол кісінің түр-тұлғасы мен оң-түсін мен өзіме елестете алмаймын. Мені (жалғыз мені емес қой, әрине) алдына алып отырып, ыңылдап «олсаң» айтатын болыпты. Сол «олсаңдердің» жадымда қалып қойған бірер жолдарын айта кетейін:

«Ла-иллаһа иллалла,
Иллаллада пайда бар.
Жатар жерің – қараңғы,
Шам-шырағың сайлап ал!»

Осы күні ойлаймын, бұл діни рубаят, шамасы, Құл қожа Ахмед Иассауи шәкірттерінің бірі жазған өлеңдердің үзіндісі болса керек, үйткені бұ жолдар Ахмед Иассауидің өз қолтума шығармаларында кездеспейтін секілді (әрине, біздің қолымызда бар материалдар бойынша)» [51] – дейді ол. Зікір алқасында айтылатын мұндай хикмет сөздерін халық бесік жыры ретінде де пайдаланды. Бесік жырындағы «әлди-әлдің» түпкі мағынасы да «Алла-ай, Алла-ай» деген зікір сөзі болып табылады. Көне қазақ тілінің артикуляциялық ерекшелігі бойынша, бір сөз ішінде екі бірдей дауыссыз дыбыс қатар айтылмайтын. Мәселен, арабша «Алла» есімін қазақтар «Алда» десе, «молла» дегенді «молда» деді. «Алда-ай, Алда-ай» формулалық тіркесі жіңішкере келіп, «әлди-әлдіге» айналды. Біз одағай деп есептеп жүрген, жас балалар қуанғанда айтылатын «алақай» сөзінің де түпкі мәні тереңде. Ол арабша «Алла хай» – «Алла мәңгі тірі» дегенді білдіретін зікір сөзі болып табылады.

Хал ілімін елге насихаттаушы дәруіндер ауыз әдебиетінің білгірі де болды. Ел ішінде Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбар мен оның серіктері жайындағы кисса-дастандарды таратұғы да солар еді. Олардың халықты иманға ұйытудағы орны ерекше болды. В.В.Радловтың: «Маған қазақтар арасында исламды

орнықтыруға бір «Жұм-жұмапың» әсері даланы кезіп жүрген жүздеген молдадан артық тәрізді» [52], – деуінде үлкен мән бар.

Қорыта айтқанда, адам рухын көркейтуді көздейтін рухани ілімнің далалық көшпелілер арасында бірден қолдауға ие болып, кең оркисідеуіне қолайлы жағдай болды. Бұл, біріншіден, ерте замандарда-ақ рухани ілімнің қазақ ұлтының негізін құраған ру-тайпалардың арасында кеңінен тарауына байланысты, мұнда белгілі бір дәстүрдің қалыптасуына қатысты еді. Екіншіден, ауызша мәдениет пен көшпелі тіршілікке орай, мұнда жекелеген тұлғалар ғана емес, жалпы көпшіліктің рухани ілімге ден қоюына қолайлы тұрмыстық, әлеуметтік-экономикалық себептер мен алғышарттар жеткілікті еді. Сондықтан Ясауи хикметтері бұл ортада жазбашадан гөрі ауызша көбірек тарады. Осындай сақталу формасының бірлігіне орай, Ясауи хикметтері бүгінгі күнге жеткенге дейін өзінен кейінгі қазақ фольклорымен ықпалдастықта болды. Бұл байланыс бірде шығармалардың мазмұндық жағынан байқалса, енді бірде образдық тұрғыда, кейде олең құрылысынан көрінді. Сондай-ақ пайдаланған жанрлық ерекшеліктер мен көркемдік тәсілдердің ортақтастығы да осы байланыстың бір түрінен саналады. Осы мәселелерді таратып айту – алдағы тараулардың міндеттері. Хал ілімін насихаттаушылар қоғамға сөз арқылы ықпал етті. Олар билер мен шешендер, жыраулар, ақындар болды. Сондай-ақ сопы-дәруіштер де фольклордың тудырушылары мен таратушылары да болды. Хал-хикмет ілімі «Диуани хикметтің» және көптеген қазақ фольклоры жанрларының дүниетанымдық негізі болды. Сондықтан олар осы ілімді таратудың құралы ретінде де бір-бірін толықтырып отырды.

ДҮНИЕТАНЫМДЫҚ ЖӘНЕ МАЗМҮНДЫҚ БАЙЛАНЫС

Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметі» қазақ даласында жазбаша да, ауызша да кең тарағандықтан және бұл туынды халық арасында аса құрметтелгендіктен, оның ұлттық дүниетанымымызға таусылмас азық сыйлағаны хақ. «Диуани хикмет» берген мазмұндық нәр халқымыздың өзіндік ойлау типінің тікелей көрінісі болып табылатын фольклордағы дидактикалық жанрлардан айқынырақ танылады. Бұл, әсіресе, екінші сөзбен «халық даналығы» деп айтылатын мақал-мәтелдерден ерекше байқалады. Сондай-ақ қазақтың терме-толғауларындағы, нақыл сөздері мен қара олеңдеріндегі насихат, жаман мен жақсыны айыра білу жолдарын көрсеткен пәлсапаның да Ясауи ілімінен бастау алары кәміл.

Дегенмен «Диуани хикмет» пен халық мақал-мәтелдерінің, терме-толғауларының, нақыл сөздерінің арасындағы байланысты ашудың өзіндік қиындықтары да бар. Бұл қиындық, ең алдымен, екі шығармашылық түріндегі сөйлеуші адам бейнесінің екі түрлі екендігінен келіп шығады. «Диуани хикметтегі» автор кейінде көрінетін сөйлеуші тұлға көбіне Жаратушы иесіне жалбарынған, оны сағына аңсап зарыққан сипатымен ерекшеленеді. Әрине мұндай шығармада эмоциялық бояудың барынша қанық болары сөзсіз. Дидактикалық мазмұнға құрылған хикметтердің өзінде де қоңыл-күй көрінісі басымырақ. Хикметтердегі философиялық астардың сезімдік бояудың тасасында қалып қойып жататын кездері көп болса, мақал-мәтелдерден, нақыл сөздерден бұл мазмұн нақты көрінеді. Кейбір мәтелдерде ғана болмаса, өткір сезім суреті мұнда жетекші орында болмайды. Сөйлеуші тұлғаның өмірден түйгені мол, оны ой елегінен өткізе отырып, аз сөзге көп мағына үстеп, шебер жеткізе білетін, эмоцияға беріле қоймайтын дана, шешен, сабырлы жан түріндегі бейнесі хикметтердегі бар

тағатын жоғалтып, ғашығын (Құдайын) беріле аңсап, зарыққан қаһарманға мүлде ұқсамайды. Сондықтан олардың сөйлеу мәнерінде де өзгешеліктер мол. Бұған қоса, екі шығармашылық түріндегі көркемдік қатынас та екі бөлек. Хикметтердегі сөз, көбінесе, Жаратушы иеге қаратыла айтылса, мақал-мәтелдер мен терме-толғаулар, нақыл сөздер тыңдаушыға бағытталады. Хикметтегі сөйлеу объектісі сопы-ғашықтың жан дүниесіндегі өзгерістер болса, фольклордағы дидактикалық жанрларда ол өмірдің әр алуан құбылыстары болып отырады. Бұл туралы академик Р.Бердібай: «Мақал-мәтел өмірден ауады. Ол – тіршілік тартыстарының, үздіксіз күрестердің, әлеуметтік қайшылықтардың тәжірибесі, философиялық мәні; ол өмірдің заңына терең бойлаудан, салыстырудан, адамзат қауымы сан белестерінің шындығын толғаудан жасалған» [53], – дейді. Осындай өзгешеліктерге орай, хикметтер мен халық даналығы түрлерінің арасындағы философиялық, шығармашылық сабақтастықтарды тікелей көрсетудің мүмкіндіктері азаяды.

Ясауи хикметтерін дидактикамен байланыстырудың қиындықтары бұрынғы тәжірибелерден де байқалған еді. Шығыс және түркі халықтарынан шыққан ғұламалардың еңбегіндегі афоризмдерді жеке жинақ етіп шығаруға талаптанушылардың көбі Ясауи хикметтерінен көп мысал таба алмағанын аңғаруға болады. Мәселен, түркі сопы-ақындарының шығармаларындағы қанатты сөздерді тақырыптар бойынша іріктеп жариялаған Ә.Құрышжанұлы еңбегінде [51, 27-215] Ясауи хикметтерінен алынған мысалдар жоққа тән болса, жоғарыда айтылған қиындықтарға қарамастан, хикметтердегі нақыл сөздерді мұқият іздеп, біршама мысалдар тауып, жарияланған Т.С.Байтас еңбегіндегі материал көлемі де тым аз [54]. Жариялаушы бұл мысалдарға халық аузында Қожа Ахмет Ясауи айтты дейтін афоризмдерді де қосқан. Осы бағытта біршама талаптанған Ж.Әлқожаұлы жинағында да

хикметтерден іріктелген афоризмдер санының көлемі көп емес екенін көреміз [55]. Бұл мысалдар Ясауи хикметтерінде өмірлік мәселелерге бағытталған ой түйіндеулердің тым тапшы екенін және бұл ерекшеліктің хикметтердің негізгі объектісінің өмірлік мәселелер болмағандығынан келіп шығатынын көрсетеді. Солай бола тұра, Ясауи хикметтері мен қазақ фольклорындағы дидактикалық жанрлардың арасында мазмұндық, дүниетанымдық байланыстардың бары айқын және осы көрсетілген қиындықтарға қарамастан, оны тегігін тауып аша білу қажет.

«Диуани хикмет» пен қазақ фольклорындағы дидактикалық жанрлардағы сөйлеуші тұлға ұқсастығы тікелей көрінбегенімен, оның шығарма мазмұнынан көзге түсетін кездері бар. Айталық, мақал-мәтелдер, терме-толғаулар мен нақыл сөздердегі дана адам бейнесінің хикметтерге де жат емес екені мұндағы «Ғамал қылған чин ғашықны дана қылды» [29, 184], «Ғариб жаним иуз тасатдиқ даналардин, Дана табмай иер астиға кирдим мана» [29, 161] сияқты сөздерден және «хикмет» атауының беретін бір мағынасы «даналық» ұғымы болуынан аңғарылады. Мақал-мәтелдер мен нақыл сөздердегі даналық сөйлеуші адам бейнесінен, сөздің мазмұнынан көрінсе, ол хикметтерден астарлы түрде аңғарылады. Хикмет иесінің әулие екенін, ал әулиенің даналық қасиетінің сөзсіз болатынын оқырман іштей сезінеді. Сопылық танымнан хабары бар қарапайым оқырман даналыққа жетудің хақиқатты іздеуден туатынын, әулиелердің рухани дамудың бұл сатысынан күмәнсіз өтетінін оңай ажыратады. Ясауи өзінің «Мінәжатында» өз хикметтері туралы айта келіп:

Инансун деб муни бир неча бигақыл,

Қылулар аулиялардан муни нақил [29, 233], –

деуінде көп сыр жатыр. Ұлы шайық бұл жерде хикметтер мазмұнынан нақыл-өсиеттің шығатындығын көрсетіп тұр. Хақиқатты іздеудің алғашқы кезеңдерінде-ақ мақал-мәтелдер

беретін даналыққа қол жеткізудің мүмкін болатыны сопылыққа қатысты басқа еңбектерде де айтылады. Қ.А.Ясауи есімімен байланыстырылатын «Мират-ул қулуб» жазбасында мынадай пікір берілген: «Маулана Суфи Мұхаммед Данышменд, шайх Хасан Басриден (Алланың рахметі жаусын!) былай деп келтіреді: Сұхбат үш түрлі болады: Біріншісі – шарифаттан сөз (нақыл), екіншісі хәл, әулиелік химмет (рухани қолдау-жебсу) пен кемелдік жайынан сөз, үшіншісі – сыр (көңіл-қалб-жүрек) мен хәл және хақиқат жайында сөз» [33, 32]. Көріп отырғанымыздай, нақыл сөздер сопылық жолдың шарифат, тариқат, хақиқат деп аталатын кезеңдерінің алғашқысының жемісі болып табылады екен.

Мұны халық мақалдарын Қ.А.Ясауи шәкірттері шығарғандығы туралы халық аузында айтылып келген аңыз да қуаттай түседі. Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы жазбаларында сақталған бұл аңыз былай баяндалады: «Қазіреті Сұлтан Қожа Ахмет Ясауи бір күні тоқсан тоғыз мың машайық аталған мүриттерін жамиғ қылып, баршасына бұйырды:

– Ан қазіретіміз Мұхаммед ғалайхиссалам миғраж ашып барғанда, Құдай тағаланың құдіретімен тоқсан тоғыз мың сөз сөйлескен екен. Отыз үш мың шарифат, отыз үш мың тариқат, отыз үш мың хақиқат – соның бәрі бір кітапта болмайды, бәрі бір жерден табылмайды. Сіздер баршаңыз бір жерде отырып, бас-басыңызға бір ауыз сөзден сөз айтыңыздар, кейінгі заманға жәдігер болып қаларлық болсын. Сол Құдай тағаланың құдіретімен Мұхаммед Пайғамбармен сөйлескен сөзін пендеде білуші жоқ. Бірақ сіздердің сөздеріңіз сол сөздің көлеңкесі сықылданып, жұрт аузында қалсын дегенде, қай ретті қылып сөйлейміз деп, Сұлтан қазіреттің өзінен сұрағанда, өзі айтты дейді: «Мақал» деп айтылатұғын сөз болсын. Шаруа көпсе байиды, дәруіш кепсе байиды. Уақытсыз ерден, бақытсыз ұрғаны артық». Осы мақалдар Сұлтан қазіреттің өз аузынан

шыққан. Тоқсан тоғыз мың машайх бір төбесінің басына орнап, сол жайға «Мәслихат төбе» деп ат қояды. Сондағы орнаған жайлары дария жағасы екен. Бұл Қазіреттің бұлай айтысында бір сыр бар ғой дескеннен, сонан бері дария «Сыр суы» атанды. Қазірет баршамызға бас-басымызға бір-бір сөз айт деп ақырды. Жалғзың дәнеме айтпайсың, өзің білме, білгеннің тілін алма, деген осы екен-ау, – дейді. Сонда олардың аяқ жағында қалғанын айтқан екен. «Сендердің қастарыңа құйысқанға қыстырылған боқ сияқты болып жүріп мен не айтамын», – деген екен. Орта буында біреу дәнеме айтпаған соң: «Кел, мұны қол-аяғын байлап, тіпті ештеме айтпаса, суға тастап жіберелік», – деп бас салғанда: «Құдая, тәуба, көп қорқытады, терең батырады деген осы екен-ау», – депті дейді. Сол ретпен әрқайсысы бір сөз сөйлеп, қазақ ішінде «мақал» деп айтылып жүрген сөз тоқсан тоғыз мың машайықтан қалған десіп келеді» [56]. Бұл аңыздың тарихи шындықпен байланыстылығы оның деректілігінен анық байқалады. Бұл туралы З.Жандарбек былай дейді: «Қожа Ахмет Йасауидің өз шәкірттерін жинаған Сырдария өзені бойындағы мәслихат құрған төбесі әлі бар. «Мәслихат төбе» деп аталады. (...) Сол кезге дейін Сырдария өзенінің аты «Сейхун» деп аталып келгенін ескерер болсақ, онда Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлы айтқан әңгіме негізінде тарихи шындық жатқанын коруге болады» [57]. Бұған қоса, «Көп қорқытады, терең батырады» деген мақалдың Ясауи заманынан бері келе жатқанын білдіретін жанама деректердің барлығы да баяндалған аңыздың тарихи шындыққа қатыстылығына деген сенімді күшейте түседі. Нақтырақ айтар болсақ, «Моңғолдың құпия шежіресінде» осы мақалдың сәл өзгеріске ұшыраған түрі кездеседі. Ғалымдардың болжауынша, 1240 жылдар шамасында жазылған бұл шығарма ұйғыр жазуымен жазылған [58]. Кейіннен бұл шежіре 1382 жылы қытай тіліне аударылған, 1935-39 жылдары неміс моңғолтанушысы Э.Хениш оның қазіргі моңғол тіліндегі нұсқасын жасап шығады,

одан 1941 жылы кеңес ғалымы С.А.Козин орыс тіліне аударып, бастырып шығарады [59]. Осылайша, бірнеше тілге аударылып, өзгеріске түскен кезде, бір мақалдың мазмұнында ауытқулар болмай тұрмайтыны түсінікті. Ол ең ақырында өз тілімізге «Көп адам – күшті, көк иірім су – қауіпті» деп аударылған [51, 82]. Бұл аударма мен «Көп қорқытады, терең батырады» деген мақалдың түбі бір екеніне назар аударған зерттеушілер де бар. Ж.Шекен бұл туралы: «Көпшілік – халық. Ал халықтан ұлы күш жоқ екендігін қазақ мақалдары да «Көп – қорқытады, терең – батырады» деп түйіп айтқан. Сөзбе сөз аударма мақалдың айтар ойы мен мағына бірлігін дәлелдеп жатуды қажет етпейді» [60], – дейді. «Шариғат – ағып жатқан бұлақ, бұрынғының сөздері – жағалай біткен құрақ», – деген халық макалы да жоғарыдағы аңызда айтылған ақиқатты қолдайды. Осы тұрғыдан келгенде, Ясауи хикметтері мен қазақ мақал-мәтелдері мен термелерінің, нақыл сөздерінің арасында мазмұндық тығыз байланыстың барлығы өз-өзінен түсінікті болады. Алайда бұл сабақтастық, жоғарыда айтылған қиындықтарға байланысты, жіті үңілмеген көзге көріне бермейді.

Сонымен қатар, аталмыш мәселені қазақ фольклорындағы дидактикалық жанрлар шеңберінде шектеп қарау да оңай емес. Өйткені халықтың өмірлік тәжірибесінің қорытындысы, шындыққа жету жолындағы ізденістерінің нәтижесі ретінде жүзеге асатын сөз түріндегі даналықтың, әсіресе, мақал-мәтелдердің халықаралық сипаты мол болатыны даусыз [61]. «Мақал-мәтелдер белгілі бір қауымның, елдің ғана емес, адамзаттың ортақ сауалдарына жауап береді (...)» [53,347], – дейді Р.Бердібай. Сол себепті нақыл сөздер, әсіресе, мақал-мәтелдер дініне, тіліне, тұрмыс-тіршілігіне қарамай, бір халықтан екінші халыққа оңай ауысып жүреді. Сондықтан барлық халықтың мақал-мәтелдері ортақ қазына ретінде пайдаланылады [62]. Яғни мұнда типологиялық сипат мол. Оның өмірдің типологиялық

жағдайларынан, немесе мәдени қарым-қатынас негізіндегі ауыс-түйістерден, я болмаса халықтардың гендік туыстығы негізінде пайда болғанын айқындаудың мүмкіндіктері өте аз. Ал қазақ халқының өзіндік шаруашылығы, тұрмыс-салты, ойлау типінен туған, өзге халықтарда кездесе бермейтін мақал-мәтелдер көп емес. Олардың дені Қ.А.Ясауидің өз ілімін, жалпы хақиқатты жаюға қажет деп есептейтін өмірлік шарттарға тікелей қатысты. «Йасауидің ойынша, кемел адам болу үшін төрт шарт жүзеге асырылуы тиіс: мекен (кеңістік), заман (уақыт), ихуан (бауырмалдық, өзара ынтымақтастық), рабт-и Султан (мемлекет басшысына риясыз берілгендік). Яғни біріншіден, шәкірттердің ойы бөлінбеуі, алаңдамауы және зікірмен айналысуы үшін, ең алдымен, ыңғайлы кеңістік (мекен-отан) болуы керек.

Екіншіден, шәкірттер арасында және мемлекетте жұмыссыздық, соғыс және т.б. келеңсіз оқиғалар болмауы керек. Яғни, мұндай құбылыстар шәкірттің кемелдену уақытына кесірін тигізеді.

Үшіншіден, шәкірттің барлық моральдық-парасаттылық асуларында, мақамдарда, қылуат пен қырық күндік рухани тәрбиелеу, жаттығу мектебінде бір саптан табылатын кемелдік жолындағы рухани достардың болуы керек.

Төртіншіден, шәкірттер мемлекет басшысына берілген, адал болулары керек. Йасауидің жолында шәкірттіктің соңы, яғни кемел адамның рухани асуларының ақырғы мақсаты – «пақыр жолы» болуы керек.

Осы кемелділікке жету жолында шәкірттер үшін қойылған талаптар мен өте құнды ерекшеліктерді Йасауиға мәдениетінің өкілі Хазинидің «Жауаһир-ул Абрар мин Амуаж-ил Бихар» атты еңбегінен кездестіреміз. Аталған төрт қажетті шарттың тікелей дәстүрлі түркілік дүниетанымның негізінен алынғандығын коруге болады» [34, 247-248], – дейді ясауитанушы Д.Кенжетай. Асылы, хақиқатқа жетуге бел буып, сопылық жолға

түсетіндердің саны қай заманда да көп болмаған. Бұл рухани жолдағылардың хал ілімін меңгерген кездегі өздеріне қоятын талаптары қарапайым көпшілік үшін әрдайым ұғынықты бола бермесі аян. Алайда Ясауи жолындағы аталмыш төрт шарттың тек дәруіштерге ғана емес, оларды қолдап-қуаттаушы қоғамға да қатыстылығы мол. Нақтырақ айтар болсақ, рухани ілім томаға-тұйық дамымайды, ол дәруіштің қоршаған ортамен, қоғаммен, болмыспен, тіпті тұтас жаратылыспен тығыз қарым-қатынаста болуымен бірлікте өркендейді. Осы төрт шарт – рухани тұлға мен қоғам арасындағы байланыстың ең басты көрінісі. Сопылық жолда болмаса да, осы жолдың гуманистік оркенисттің қозғаушы күші екенін, соның арқасында қоғамның гүлденетінін білген және соған ниеттес болған сол қоғамның кез келген мүшесі бұл шарттардың сақталуына өз әлінінше атсалысуы керек екені күмәнсіз. Сондықтан қазақ халқында аталмыш шарттардың қажеттілігін сезіндіретін, сол шарттарды сақтауға қызмет ететін аталы сөздер көп-ақ. Мысалы, «Қызға қырық үйден тыю, қала берсе күннен тыю» деген мақал таза қазақы түсініктен, ұлттық салт-дәстүрден туғаны ақиқат. Жеті атаға дейін қыз алыспау дәстүрі қоғам мүшелерін туыстық бірлікті берік сақтауға, жеті атаны біліп, тарихи сананы жоғалтпауға мәжбүр етті. Президентіміз «Тарих толқынында» кітабында бұл жайтқа да көңіл бөлген. «Бір қарағанда жеті ата ұстанымы қарапайым болып көрінгенімен, жанұялық-туыстық етенеелікті тірек еткен этникалық тұтастықтың қуатты арқауы, таптырмас темірқазығы болған. Күні бүгінге дейін, сахараның жазылмаған заңы бойынша жеті атаға дейін бір-бірімен үйленуге рұқсат етпейтін қазақтан басқа жер бетінде бірде-бір ел жоқ. Міне, қазақ халқының даналығы тудырған қуатты генетикалық тамыр қайда жатыр» [1, 42], – дейді ол. Бұл – Ясауи қажет деп тапқан төрт шарттың «икуан» деп аталатын түрімен тығыз байланысты. Алайда мұны жалаң әдебиеттанушылық зерттеу арқылы

дәлелдеу қиын. Бұл жерде бірнеше ғылым салалары біріккен кешенді зерттеудің қажеттігі байқалады. Жалпы бауырластық, рухани бірлікті уағыздайтын, соны үлгі ететін даналық сөздері аз емес. Ауызбіршіліктің адамзат қоғамына қажеттігін тікелей де, тұспалдап та жеткізудің үлгілері мол. «Ынтымақ түбі – игілік, тірлік түбі – игілік», [63] «Ұрыс ырысты қашырар, ынтымақ халықты асырар [63,553] «Бірлік болмай, тірлік болмас» [64], «Ырыс алды – ынтымақ» [64,16], «Ағайын тату болса ат көп, абысын тату болса ас көп» [64,16], «Теңге – тиыннан, ынтымақ – ұйымнан» [64,16], «Бірлігі жоқ ел азады, бірлігі күшті ел озады» [64,18], – деген сияқты тура мағынадағы мақалдар мен ауыспалы мәндегі мақалдар мен мәтелдер де жиі айтылады. «Үйірлі құлан ақсағын білдірмес» [63,50], «Алтау ала болса, ауыздағы кетеді, төртеу түгел болса, төбедегі келеді» [64,16], «Бір жеңнен қол шығар, бір жағадан бас шығар» [64,17], «Көптен қашқан комусіз қалар» [64,18], – деп тұспалдап айтылған даналық сөздерінің де басты мәні – елді ынтымаққа шақыру. Шешендік сөздердің ішінде де ел ынтымағы мен бірлігін насихат еткен туындылар көп. Мәселен, Айтқожа шешен айтыпты дейтін мына сөздегі ынтымаққа қатысты ой көптеген шешендік сөздер мен толғау-термелерде вариацияланып қайталаынады:

Жар басына үй тікпе,
Жар құласа – үй кетер.
Ала болса ағайын,
Рулы елден күй кетер.
Ағайын ала болғанда,
Ауыздағы ас кетер,
Андыған дұшпан күшейіп,
Жау қолында бас кетер... [32, 47].

Рабт-и сұлтан шартына қатысты «Ұлықсыз жұрт – бассыз дене» [63,158], «Хан – бас, халық – кеуде» [63, 159], «Хан – шаңырақ, халық – уық» [63,160], «Ханын сыйламаған ел азады»

[63,160], «Ел ағасыз болмас, тон жағасыз болмас» [65], «Көш басшысы жоқ ел оңбайды, құралай бастаған киік оңбайды» [65,7], «Басшысыз елде береке болмас» [66], «Әдепсіз үйге кірме, әкімсіз елде тұрма» [60], «Патша – Құдайдың жердегі көлеңкесі» [63, 157], «Ханда қадір болмаса, қарада ұят болмайды» [63, 160], – деген сияқты мақалдар бар. Ел басшысын құрметтеуге үгіттейтін шешендік сөздер де жеткілікті. Тоқсан би жайындағы бір әңгімеде би

Күнде не парыз,
Айда не парыз,
Жылда не парыз,
Ханға не парыз,
Қарашыға не парыз? –

деген сұраққа

Күнде бес уақыт намаз парыз,
Айда отыз күн ораза парыз,
Жылда құрбан шалу парыз,
Ханға халықты тең ұстау парыз,
Қарашыға ханды хан тұту парыз, –

деп жауап берген [67]. Халық аузындағы бір әңгімеде жеріне түйе жайғызбаған Дәулетқали деген төрені: «Атаңа нәлет, ақ сүйек! Төренің елі деген елді қайдан көрдің, жерді қайдан көрдің?» – деп сабаған Тұрлан дегеннің «төре тұқымына тіл тигізіпті» деген хабарын естіп, оны жазаламақ болған орынборлық Әлен ханға Айтуар шешен мынадай уәж айтып, Тұрланды арашалап алады: «Ай, хан! Бұрынғыдан қалған сөз жоқ па еді, «қара қазаққа хан ис, қара жерге халық ие» деген қайда? Хандығыңды бер де жерді ал, хандығыңды кимасаң, қара жерде нең бар?» [68]. Бұл әңгімеде қара халықтың төрелерге деген қарсылығы жөнінде айтылғанымен, қазақтың көне дәстүрінде ел басшысын шаруашылықтан біржола азат етіп, оған тек ел билеу ісін ғана тапсырғанын аңғарамыз. Бұл – әрі құрметтеудің, әрі сенім артудың айғағы. Сүйіндік Едіге би айтыпты дейтін бір сөзде:

Күн ортақ, ай ортақ,
Патша ортақ, бай ортақ.
Әділ төре ортақ,
Биік төбе ортақ,
Жол ортақ [36, 183], –

деп, ел басшысы орнының халық үшін қаншалықты маңызды екенін атап көрсетеді. Атақты Төле бидің де: «Жаңбыр жаумаса, жер жетім, басшысы болмаса ел жетім» [69] – деген ұлағатты сөзін халық ұмытпастай жадында сақтаған. Тұтас халықтың басшысы ғана емес, белгілі бір топқа жетекшілік жасаушылардың да әміріне мойынсұнудың тек қана жақсылық әкелетінін би-шешендер әрдайым ескертіп отырған. Мысалы, осы туралы Бигелді би:

Қайсар жігіт болғаның,
Қолбасшыңның арқасы [36, 336], –

десе, Байдебек би:

Керуен басы білікті болса,
Түйе азбайды.
Қолбасы білікті болса,
Сарбазы тозбайды [68, 145], –

деген. Қазақ билерінің көпшілікті ел басшысын құрметтеуге үйретудегі еңбегі өлшеусіз. Осы елдік қасиетте үлкен мән бар деп ұққан олардың ұлы арманының бірі – басшы мен қарапайым халықтың бірлігі, олардың әрқайсысының өз орнын білуі болған. Қаз дауысты Қазыбек би заманында өмір сүрген қария, көреген би Жетектің мына сөзі осының мысалы бола алады: «Мен адам – адам болса екен, ардан безбесе екен, намыстан қашпаса екен, ерлікке бастаса екен, елдің шырқын бұзбаса екен, ел басшысыз болмаса екен, жер жаңбырсыз болмаса екен, сөз тыңдаусыз болмаса екен деп соны ізден барам. Бұрынғылар айтқан екен, орны толмас үш жетім бар: «Ел басшысыз болса, жер жаңбырсыз болса, сөз тыңдаушысыз

болса жетім» деп. Менің бара жатқаным сол». Қазақ билері отаршылдық дәуірінде ел басшылар аза бастаған кезде де осы ұстанымдарынан тайған жоқ. Би-шешендер дәстүрін жақсы білген Абайдың қара сөздеріндегі қозқарастардың осы арнада орбігенін байқаймыз. Оның отыз тоғызыншы қара сөзінде айтылған төмендегі ой Жетек бидің сөзімен сарындас. Мұнда: «Рас, бұрынғы біздің ата-бабаларымыздың бұл замандағылардан білімі, күтімі, сыпайылығы, тазалығы төмен болған. Бірақ бұл замандағылардан артық екі мінезі бар екен. Білдігі жұрт ата-бабаларымыздың мінді ісін бір-бірлеп тастап келеміз, әлгі екі ғана тәуір ісін біржола жоғалтып алдық. Осы күнгілер өзге мінезге осы өрмелеп бара жатқанына қарай сол аталарымыздың екі ғана тәуір мінезін жоғалтпай тұрсақ, *біз де ел қатарына кірер едік* (курсив біздікі – Б.Қ.). Сол екі мінез жоқ болған соң, әлгі үйренген өнеріміздің бәрі де адамшылыққа ұқсамайды, шайтандыққа тартып барады. Жұрттықтан кетіп бара жатқанымыздың бір үлкен себебі сол көрінеді.

Ол екі мінез қайсы десең, әуелі – ол заманда ел басы, топ басы деген кісілер болады екен. Қош-қонды болса, дау-жанжалды болса, билік соларда болады екен. Өзге қара жұрт жақсы-жамап оздерінің шаруасымен жүре берсін екен. Ол ел басы мен топ басылары қалай қалса, қалай бітірсе, халықта оны сынамақ, бірден бірге жүргізбек болмайды екен. «Қой асығың қолыңа ал, қолайыңа жақса, сақа қой», «Бас-басыңа би болсаң, манар тауға сыймассың, басалқыңыз бар болса, жанған отқа күймессің» деп мақал айтып, тілеу қылып, екі тізгін, бір шылбырды бердік саған, берген соң, қайтып бұзылмақ түгіл, жетпегенінді жетілтемін деп, жамапдығын жасырып, жақсылығын асырамын деп тырысады екен. Оны зор тұтып, әулие тұтып, онан соң жақсылары да көп азбайды екен. Бәрі өз бауыры, бәрі өз малы болған соң, шынымен жетесінде жоқ болмаса, солардың қамын жемей қайтеді?

Екінші мінезі – намысқорлық екен. Ат аталып аруак шақырылған жерде ағайынға өкпе, араздыққа қарамайды екен, жанын салысады екен, «Өзіне ар тұтқан жаттан зар тұтады» деп, «Аз араздықты қуған көп пайдасын кетіреді» деп, «Ағайынның азары болса да безері болмайды», «Алтау ала болса, ауыздағы кетеді, төртеу түгел болса, төбедегі келсіді» десіп, «Жол қуған қазынаға жолығар, дау қуған пәлеге жолығар» десіп. Кәнеки енді осы екі мінез қайда бар? Бұлар да арлылық, намыстылық, табандылықтан келеді» [41,146], – дейді ғұлама. Хакім Абай күн тәртібіне қойған осы мәселе бүгін де ділгір және барлық уақытта да көкейкесті болып қала бермек. Ясауи іліміндегі рабт-и сұлтан шарты мен арлылық принциптерінің бұзылуы салдарынан ХІХ ғасырдың ІІ жартысындағы қазақ қоғамының сыртқы экспансияға қарсы тұра алмаған ақиқаты осы қара сөзге дәл көрсетілген.

↳ Ясауи тарихатында аса жауапкершілікпен қарайтын төрт шарттың «Диуани хикметте» көп тілге алынбауының өзіндік себептері бар. Өйткені бұл төрт шарт рухани кемелдену жолында қатаң сақталумен қатар, хал ілімінің қоршаған ортамен, қоғаммен байланысын да қамтамасыз етеді. Демек мұнда өмірлік мәселелер көбірек қозғалады. Ал хикметтердің негізгі объектісі – Жаратушы. Дегенмен аталмыш төрт шарт «Диуани хикмет» үшін контекстік қызмет атқаратындықтан, олардың хикметтерде де сәулеленетін кездері кездесіп отырады. Сопы үшін бұл дүние ақырет дүниесінің қолаңкесі болып саналатындықтан, хақиқат заңдылықтары екі дүниеде де қатар көрінеді. «Диуани хикметте» төрт шарттың рухани ілім жолында қалтқысыз сақталуы керектігін білдіретін жолдар бар. Мәселен, 59-хикметте осы мәселе айтылады.

Тажаллини мақами дур ғажаб мақам,

Ол мақамда ғашықлар жулан қылур.

Ки қуңилга тажалласи парту салса,

Бихуд болыб узин билмай афган қылур.

Ол мақамни иолларини Раһзани бар,
Қалауызсыз иолға кирса иолдин азар.
Уасуас айлаб шайтан-малғун динин бузар,
Уз иолиға салиб ани хайран қылур.

Ол мақамни билдурғали раһбар керак,
Тариқатни бишасида сафдар керак.
Ушбу иолди дабт айлаган саруар керак,
Андағ муршид урмақ мулкин тайран қылур [29, 216].

Мұнда тариқаттың белгілі бір мақамдарында рухани жетекшісіз жолға түскендердің адасып, шайтанның жетегінде кететінін айтқан. Демек Ясауи ұстанымы бойынша, әрбір істе сол істің шебері басшылық жасауы керек. Түрік зерттеушісі Мұстафа Қара өз зерттеуінде Хазинидің «Жауахир абрар» еңбегіндегі төрт шартқа қатысты көзқарасы туралы айта келіп: «Сопылық шығармада «рабт-и сұлтан» атауы, бір қарағанда, руханият сұлтаны болған шайықпен байланыс туралы айтылып жатыр деген ой туғызса да, автор негізінде рабт-и сұлтан дегенде сол дәуірдегі ел басшысының тариқат жолына деген қатынасына назар аударған» [70], – дейді. Соған қарағанда, рухани басшылық та, ел билігі де рабт-и сұлтан шартына тікелей қатысты.

Жоғарыдағы 59-хикметтен алынған үзіндінің соңғы шумағының алғашқы жолы рабт-и сұлтан шартының негізі болса, екінші тармағы ихуан шартын айқындап тұр. Осы екінші тармақтағы «сафдар» сөзін аударушылар «жақсы» деп аударған [29,102], яғни олар бұл сөзді «саф, таза адамдар» деген мағынада ұғынған. Ал, шын мәнінде, бұл – «бір сапта болатын, ниеттес, мақсаттас адамдар» дегенді білдіреді. Мұны қолжазбаға мұқият үңілу арқылы біле аламыз. Онда «сод» қарпінен кейін «фа» жазылған. Араб тілінде бұлай «қатар», «сап» («сап түзеу») дегенді білдіретін «саф» сөзі таңбаланады [71]. Ал «таза» дегенді білдіретін қазақша «саф» сөзі арабтық түпнұсқада «сааф»

болып созылып айтылады да, «сод» пен «фаның» аралығына «алиф» жазылады [71,1084]. Ясауи қолжазбасында бұл сөзде «алиф» жоқ. Және де бұл сөз «таза адамдар» мағынасында берілсе, оған *-лар* («сафдар» емес, «саафлар» болуы керек) жалғауы жалғанған болар еді. Ал бұл тармақта жалғанған – *дар* қосымшасы қазақша – *лас*, – *лес*, – *дас*, – *дес*, – *тас*, – *тес* деген ортақтықты білдіретін жұрнақпен сәйкес келеді. Демек мұнда бауырластық, яғни ихуан мәселесі айтылған.

Ясауи жолындағы мақан және заман шартын қуаттайтын: «Жекен жерінде когерер, ер елінде» [64,8], «Елінен безген ер оңбас, көлінен безген қаз оңбас» [64,9], «Кісі елінде сұлтан болғанша, оз еліңде ұлтан бол» [65,8], «Шетте жүрсең тарығарсың, оз еліңді сағынарсың» [64,9], «Бақа көлінде патша, балық суында патша, жігіт елінде патша» [64,9] т.с.с. мақал-мәтелдер көп. Бұл даналық сөздер Ясауи ілімін дамытуға қажетті алғышарттардың қажеттігін сезінуден, адамды, қоғамды бақытты өмірге бастайтын басты себептерді дұрыс түсінуден туған. Әрине бұл түсінік тікелей Ясауи ілімінен туған және осы мақал-мәтелдер аталмыш алғышарттардың сақталуына айрықша қызмет еткен деуге болады. Заман шартына сай, ел тыныштығы, бейбітшілік – адамзат бақыттының кепілі. Ол рухани ілімнің дамуына да қолайлы жағдай туғызады. Сондықтан қазақтың би-шешендері тыныштық пен бейбітшілікті де жиі уағыздаған. Атақты Қаз дауысты Қазыбек бұл туралы:

Көшершілік жерде түйс азады,

Жетімдік көрсе қыз азады.

Елі жаугершілік болса,

Тағында хан азады,

Табындағы би азады [67, 20], –

деп ой түйген. Бапан би болса:

Ынтымақ-бірлік болмаса,

Елдікке мойын бұрмаса,

Үлкеннің айтқан сөздерін,
Кішісі қолдап тұрмаса,
Ел дегенің немене?! [69, 91] --
дейді. Шойынбет би:

Дау – берекенің іріткісі,
Рушылдық – бөлінгеннің белгісі.
Бөлінгенді – бөрі жейді;
Бәрінен артық татулық ізгісі.
Бақ, дәулет қайда барады?
Ынтымакқа келеді.
Азанғы өкпені – түске сақтама,
Түскіні – кешке сақтама,
Адамгершілік белгісі – кеңдік қой,
Бұл да үлкен ерлік қой.
Ашу – араз, ақыл – дос,
Ағайын, ақылыңа ақыл қос.
Бірлік түбі – береке,
Біріккенді жау алмайды.
Бір-біріңмен татулас,
Ұлы жүз ағалық қасиет сақта,
Басқа екі жүз туыстық жолыңды ақта.
Енші алмағаныңды есіңе түсіріп,
Атаң қазақтың үлкен сенімін ақта.
Татулық – өмір көркі.
Бірлік – оскендіктің ұрқы.
Мал дауы малмен бітер,
Жан дауы – жегі құрт,
Жегі құрттан арылған ләзім (...) [68,198-199] –

десе, Бөкеш би:

Араз болса екі би,
Мұрнына иісі келмейтін

Арадағы жамандар
Сор қайнап текке сабылар.
Өнердің алды – ынтымақ,
Ынтымақты қауымға

Сыртқы дұшпан не қылар? [67,353-354], –

деп толғаған. Билердің өзінен кейінгілерге қалдырған өсиеттерінде ынтымақ мәселесі жиі қозғалады. Мына Төле бидің балалық шағын баяндайтын мына аңыз соның дәлелі: «Төле бала Әнет бабаға барыпты. Жасы жүзге келген Әнет баба ынтымақ, ел бірлігі жөнінде әңгіме айтып отырады. Төле «Қалай еткенде бірлік болады, оның күші қандай болмақ» дегенді сұрайды. Сонда Әнет баба әуелі жауап айтпас бұрын бір бума солқылдақ шыбық алдырады.

– Балам мынаны сындырып корші?

Төле буылған шыбықты олай-бұлай иіп сындыра алмайды.

– Енді сол шыбықты біртіндеп сындыршы? – Төле ортасынан буылған шыбықты шешіп, біртіндеп, пырт-пырт оп-оңай сындырып береді. Әнет баба:

– Бұдан не түсіндің? – дейді.

Сонда Төле бала:

– Түсіндім, баба бұл мысалыңыздың мәнісі: ынтымағы, бірлігі мықты елді жау да, дау да ала алмайды. «Саяқ жүрген таяқ жейді» демекші, «бірлігі, ынтымағы жоқты жау да, дау да оп-оңай алады» дегеніңіз ғой.

– Бәрекелді, балам, дұрыс таптың. Ел билеу үшін алдымен елді ауызбірлікке, ынтымаққа шақыра біл. «Бақ қайда барасың – ынтымаққа барамын» дегеннің мәнісі осы, – депті» [68, 33-34]. Өзінен бұрынғылардан адаспастай тағылым алған Төле би сияқты даналар өзінің саналы ғұмырында елдің ынтымағы мен ауызбірлігіне қызмет етті. Соңында сол тәжірибенің қорытындысындай болған:

Ағайын ала болғанда,

Ауыздағы ас кетер,

Аңдыған дұшпан күшейіп,
Жау қолында бас кетер [68, 231], –
деген сияқты ұлағатты сөздер қалдырды. Сондай-ақ оның Тайкелтір биге айтқан мына сөзінен де ел бірлігі мен бейбітшіліктің қаншалықты маңызды екені дәл көрсетілген:

Ей, Тайкелтір, шырағым!
Бейбіт елде сән болар,
Сән болған жерде ән болар.
Бүлінген елде дау болар,
Дау болған жерде жау болар,
Шаңдатып ел жауласса,
Оның арты қан болар [36, 80].

Татулық пен сыйластықты, ынтымақты қазақ билері бақыттың ең биігі деп есептеген. Бөлтірік шешен айтты дейтін мына сөз көптеген би-шешендерге телініп айтылады: «Қарағым, байлық – қолға ұстаған мұзың емес пе, бақ – ол да бір ұшқан құсың емес пе, бала – артта қалған ізің емес пе?! Бәрінен жолдас-жораңмен, ағайын-туысыңмен, ел-жұртыңмен сіз-біз деп өмір сүргенге не жетсін. Осыларға жүрегің жылы болса, қайғың – күл, қуанышың – от» [69, 119]. Баршаға ортақ ақиқатты бірдей таныған билердің бәрі мұндай сөздерді бір-бірін білмей тұрып-ақ айтуы да мүмкін. Ел бүтіндігін ойлаған данышпандардың көп ойланып, өте көп қайғырған мәселесі – оның ішкі бірлігінің жайы. Арғын руынан шыққан жуандардың жапсарлас отырған уақ руына жасаған қысымын естіп, сол жақтан келе жатқан жолаушыдан осы жайды сұрағанда, одан мардымды жауап ала алмаған Қаз дауысты Қазыбек би былай деп шер төккен:

– Ауруын жасырған ажалсыз өледі,
Зорлықтан қорыққан амалсыз көнеді.
Айтайын десе бұған сор,
Айтпайын десе елге сор,
Отыз тістен шыққанды,

Отыз рулы ел білер.
Қазақтың қайғысы қалмақ еді.
Ептеп жауын алмақ еді.
Мынау беркені бұзатын құрт ауру.
Не қылған ауыр салмақ еді!
Қазақтың түбіне жететін сұмдық дерт
Зығыр майындай жайылмаса игі еді?! [36, 115].

Билердің ел ішіндегі татулықты ғана емес, коршілес елдермен де бейбіт қарым-қатынас жасауға үндегенін байқаймыз. Жоғарыда мысал келтірілген Қазыбек биді жоқтауда ол жөнінде былай делінеді:

Орыс, қазақ, қалмаққа
Жұпардай иісің аңқыған.
Аруақты туған жап әкем,
Озып артық даңқыңнан,
Өсиет қылдың қазаққа,
Сарыарқа болсын қонысың!
Қалмақ, сартпен жауықпа,
Болмасын дедің жұмысың.
Өнерсіз өскен ел едің,
Біреу саған жау болса,
Паналауға жарайды,
Мынау көрші орысың [36, 125].

Мақан шартымен байланысты айтылатын ділмар сөздер тіпті көп. Төле бидің:

Уа, көсіле шабар жерің бар,
Ту котерер ерің бар.
Қол боларлық елің бар,
Атадан қалған жолың бар.
Құлдық ұрсаң дұшпанға
Арылмайтын сорың бар...

Құлдық ұрсаң дұшпанға,
Еркек болып туды деп,
Мына сені кім айтар?! [68, 42], –

деп көпшілікке айтқан сөзінен елі мен жері азаматтың асқақ айбыны екенін, оны қорғаудың парыз екенін түсінеміз. Қожа Ахмет Ясауидің туған елі мен жерін қадірлеуі, оған деген сүйіспеншілігі «Туғқан иерим ол мубарак Туркистандин» [29, 166], – деген жолдардан, туыстық пен сыйластықты ұлықтауы «Арзулық мин қарындашлық уалаятға» [29, 167], – деген жолдардан көрініп отырады. Алайда өзбекстандық профессор Н.М.Маллаев осы жолдарды Ясауи қаламына тән емес деп есептейді. «Ясауи хикметтерінің өзгеріске ұшырап отырғандығын олардағы «Туғқан ерим ул мубарак Туркистон» сияқты көптеген жолдар да көрсетеді. Өйткені бұрын Ясы деп аталған қала тек XV ғасырдың аяқ кезінен бастап Түркістан деп аталған» [72], – дейді ол. Бірақ Маллаевтің бұл пікірімен толық келісу қиын. Себебі Ясауи бұл сөзді қала мағынасында емес, «түркілер елі» деген мәнде қолдануы да ықтимал.

Қазақ халқының даналық сөздерінің дені Ясауи жолындағы төрт шартты сақтауға, қадірлеуге үйретті десек, артық айтқандық емес. «Елдің елдігін білмеген, Құдайдың бірлігін білмейді» [35, 59], – деген мақал біз сөз етіп отырған төрт шартқа рухани ілімнің дамуы сөзсіз тәуелді екенін, халықтың соншалықты терең түсінгендігін көрсетеді. Бұл жерде елді құрметтеу ғана емес, оны тану жайына да терең мән беріліп отыр. Халық танымында өз елін тану – оны сүюдің алғышартындай есептелгені шүбәсіз. Мұны

Өзінің елін таныған ер,
Әрбір істің қамын жер.
Өзінің елін танымаған,
Намысын сатып, арын жер [66, 27], –

деген сияқты нақыл сөздер де қуаттай түседі. Бұл жерде халық нақылы адамның өз-өзін тануы елді танумен қатар жүзеге асатын құбылыс екенін есепке алған сияқты. Ал Ясауи жолында, Мұхаммед пайғамбар сүңдетіне сай, Құдайды тану адамның өзін тануынан басталады. «Узини билди, ирса хақни билди» [29, 234], – дейді Қожа Ахмет Ясауидің өзі. Сол сияқты өзге елді тану да адамның өз елін тануынан басталатыны аян. Мұхаммед (с.а.у.) пайғамбар хадисінен бастау алатын бұл ұстанымның Ясауи жолында берік қағидаға айналғанын қазіргі зерттеушілер де айтады. «Адам Тәңірдің, болмыстың мән-мағынасын, яғни ақиқатын білу үшін, ең алдымен, өзін тануы қажет» [34, 166] – дейді Д.Кенжетай. Демек адам өзі мен Құдайды танумен қатар болмысты да таниды. Ал, оның ішінде, елді танудың мағынасы зор екенін түсіну қиын емес. Елді, халықты танудың маңызына Құранда да терең мән берілген. «Хұжрат» сүресінің 13-аятында «Әй, адам баласы! Шүбәсіз сендерді бір ер, бір әйелден (Адам, Хауадан) жараттық. Сондай-ақ бір-бірлерінді тануларың үшін сендерді ұлттар, рулар қылдық», – делінген (Халифа Алтай аудармасы). Ясауи жолындағы төрт шарт кәмілдікке ұмтылған жанға адам баласын, ел-жұрт, халықты, Отанды және бейбітшілікті сүюді, ол үшін осы құндылықтарды терең тануды міндет етіп жүктейді. Хикметтер осы міндеттің рухани әлемдегі, ал халық даналығы бұл дүниедегі шарттарын түсіндіреді.

Қазақ мақал-мәтелдерінің сопылық жолдағы мақамдармен байланыстылығы да анық байқалады. Мәселен, «Қазы мен қарта жедім аузымда жоқ, мақпал мен парша кидім иінімде жоқ» [63, 66], «Жарлылық ұят емес, байлық мұрат емес» [65, 43], «Жарлы болсаң да, арлы бол» [65, 61] тәрізді мақалдар нақырлықтан (кедейліктен) қашпау мақамына сай туған. Шешендік сөздер мен термелерде де мұндай ғибрат көп айтылады. Бөлтірік шешен туралы бір әңгімеде нақырлықтан қашпаудың философиялық

терең мәні шебер көрсетіледі: «...Ауылдың төрт түлігі түгел оскен дәулетті адамы дүние салады.

– Бұ кісі жалғанды жалпағынан басып-ақ еді, міне, енді дүниеден бір кебінмен кетіп барады, – дейді көп ішінен біреу.

– Аз дүниемен кетіп бара жатқан жоқ, – дейді сонда Бөлтірік шешен. – Бұ кісі жарық дүниеге жалаңаш келген болатын» [69,120]. Кедейліктен, пақырлықтан қорықпау жайы би-шешендер сөзінде жиі қозғалады. Бұл тұста олар өзін де үлгі стін көрсетеді. Асаубай шешеннің:

Байлығыңа мастанба,

Құруың оңай.

Болғаныңа мастанба,

Солуың оңай.

Жан-жағыңды жалмаса

Жарым-жалғыз қалуың оңай.

Мен алғаныма тасымаймын,

Жоқтығыма жасымаймын [67, 273], –

дегені соның жарқын мысалы.

Сабырлылық мақамына лайықты логиканы жеткізетін «Барыңа шүкір ет, жоғыңа сабыр ет» [65,127], – деген секілді мақалдар мен сабырлылықтың қасиетін дәріптейтін ой қорытындылары да аз емес. Атап айтсақ, «Сабыр түбі сары алтын, сарғайған жетер мұратқа, асыққан қалар ұятқа» [64, 88], «Сабыр – күн түсірмейтін сая, асығыс – аунатып кететін мая» [64,259], т.с.с. Қазақтың даналық сөздерінде сабырға асығыстық қарсы қойылады. Өйткені діни негізде қалыптасқан халықтық түсінік бойынша, «асыққан – шайтанның ісі». Ал сабырлылық құдайлық сипат болып табылады. Ислам қағидасында Сабыр – Алланың бір есімі. «Адам асыққанмен, Алла асықпайды» [63,7], – деген сияқты мақалдар да сабырлылық мақамының мәнін ашарлық маңызға ие. Халық термелерінің бірінде өмірде болатын қиындықтарды баяндай келіп:

Бәрін айт та бірін айт,
Сабырсыздан жаман жоқ [69, 270] –
деп ой қорытады. Байдалы бидің:
Ел үшін туған ерлерге
Ерлік қылмақ жарасар,
Қазіргі кәріп күнінде,
Ерліктің абзал серігі
Сабырлық етпек жарасар [68,140], –

деген сөзінен сабырлылықтың ерлікпен қатар тұратынын ұғынамыз. Қожа Ахмет Ясауи бірде: «Қул Қожа Ахмад, тағат қыл, иғламақни ғадет қыл» [29,174], – деп тағат-сабырдың жүгі ауыр екенін өзіне қойған талап арқылы сездірсе, енді бірде: «Сизни бизни хақ иаратты тағат учун» [29,151], – деп, оның терең мәніне бойлатады.

Қанағатшылдық мақамына қатысты «Қанағат қылсаң, қарның тоқ» [65,61], Құдайдан қорқынышта және үмітте жүру (хауф-рижа) мақамына қатысты «Қорық құдайдан, қайт райдан» [65,117], «Халықтан ұял, құдайдан қорық» [65,117], «Үмітсіз – сайтан» [66,79] тәрізді т.б. мақамдармен қатысты даналық үлгілерін молынан кездестіреміз. Бұның бәрі Ясауи ілімімен байланысты болғанымен, хикметтермен тікелсей емес, контекстік тұрғыда ғана сабақтасатын мақал-мәтелдер. Бұл – халық даналығының хикметтермен мазмұндық және мәтіндік сабақтастығы жоқ деген сөз емес.

Хикметтердің қазақ мақал-мәтелдерімен, нақыл сөздерімен байланысын арнайы сөз еткен ғалымдар да болды. Мәселен, М.Жармұхамедұлы осы жайға едәуір көңіл болген еді. «Қожа Ахмет өзінің өмір тәжірибесінен туған ойларын жинақтап, мақал-мәтел іспеттес етіп ұсынуға да шебер. Бұлардың бір тобы қазақ мақал-мәтелдерінің туып қалыптасуына да әсер еткені байқалады. Айталық, оның «Диуани хикметінде» «Жер үстінде өлмес бұрын тірі өлдім», «Құдай жолын ұстаған жолда қалмас» деген қанатты сөздер бар. Бізде осыған ұқсас: «Тірі өлдім»,

«Құдай деген құры қалмас» деген мәтелдер ұшырасады. Дәл осылай деп айтуға болмаса да, осы іспеттес мақал-мәтелдердің бізге Қожа Ахмет Хикметтерінен ауысуы мүмкін-ақ» [4,107], – дейді ол. Ғалым сондай-ақ хикметтердегі афористік жолдарды мысалға келтіре отырып, одан әрі қарайғы ойын былай сабақтайды: «Рас, үлгі-өнеге, насихат үлгісінде келгендіктен, кейбір ойлардың өмірлік мәннен туған табиғи ұқсастықтары болатынын да естен шығармау керек, алайда Қожа Ахмет айтқан: «Сөзі тәтті, мінез-құлқы жүз мың түрлі» деген ұтқыр сөзі біздегі: «Адам аласы ішінде, мал аласы сыртында» іспеттес мақалдармен үндес шығуы да көп мағынаны аңғартады» [4,107-108]. М.Жармұхамедұлы сөз болып отырған ұқсастықтардың өмірдің типологиялық белгілерінен тууы мүмкін екеніне де дұрыс назар аударған.

Ясауи шығармашылығын арнайы зерттеген А.Ахметбек әулиелер сұлтанының «Мінәжатын» дидактикалық туынды деп септейді. Ол жоғарыда біз келтірген қазақ мақал-мәтелдерін Ясауи шәкірттері шығарғандығы туралы аңызға тоқтала отырып: «Әрине, түркі ауыз әдебиеті Иассауиге дейін де мақал-мәтел жанрынан кенде болмағаны түсінікті жәйт. Бірақ бұл аңыздың өмір сүруі ақынның нақыл сөздерінің дамуына, аясын кеңейтіп, өрістеуіне атсалысқанын айқын көрсетеді. Егер де Иассауидің бұл жанрға ерекше көңіл бөлуінің себебі неде десек, біріншіден, мақал-мәтелдердің, нақыл сөздердің философиялық мазмұны ақын творчествосымен үндес болды, екіншіден, мақал-мәтелдердің оңай жатталып, тез есте қалатын жанрлық ерекшелігі сопылық уағыз-насихатты ел ішіне сіңіс ету мүддесіне сай келеді. Яғни, Иассауи мақал-мәтелдерді пайдалана отырып, осы жанрдың қанаттануына зор үлесін қосты» [73], – дейді. Дегенмен хикметтер мен халық мақал-мәтелдерінің, шешендік сөздердің сөзбе-сөз жақындығын табу қиын. Сондықтан Қ.А.Ясауидің көне замандардан келе жатқан (көне түркі жазба ескерткіштерінде бар) мақалдар мен

мәтелдерді, нақыл сөздерді пайдаланғандығына немесе хикмет жолдарының айна-қатесіз мақалға, нақылға айналғанына нақты мысалдар келтіре алмаймыз. Бірақ хикметтер ішінен Ясауи іліміне тән дүниетанымдық ерекшеліктерді көрсететін жолдарды анықтауға және солармен орайлас, мәңдес халық даналығы үлгілерін көрсетуге мүмкіндіктер бар. Және бұл мақал-мәтелдердің, ділмар сөздердің осы дүниетанымдық ұстанымдардан туғандығы күмән туғыза қоймайды.

Хикметтер мен фольклорлық дидактиканың дүниетанымдық немесе контекстік байланысы хикметтерге жанама қатысы бар еңбектерден көбірек көрінеді. Түрік зерттеушісі Мұстафа Қараның Хазини еңбегінен келтірген үзіндісіне үңілсек, Ясауи өсиет еткен өмірлік мәселелерден халық мақалы туып отырғанын аңғару қиын емес. Бұл үзіндіде былай делінеді: «Шайх-ул машайық (Ясауи – Б.Қ.) былай дейді: төрт түрлі адаммен байланыспау керек, олардан жамандық келеді. Нағузу биллаһи мин таққаруби һазал ақран! Әуелі амрад, яғни сақалсыз балалар (ер адамдармен жыныстық байланыс жасайтын жас балаларды айтса керек – Б.Қ.), екінші бөтен қатын, үшінші кэззап пен мекері бадқардан, төртінші барша дүние мен барша құмарлық сұхбаттарынан, ки мусири хирс уа муриси дүние-дүр...» [70,265]. Дәл осы пікірден «Қатынға тисең, қарасы жұғады, Балаға тисең, бәлесі жұғады» [74] немесе «Қатынға тиме, қарасы жұғады, балаға тиме, бәлесі жұғады» [75] деген варианттағы мақалдардың туғаны күмәнсіз.

Ясауи дүниетанымын танытарлық хикмет жолдарының бірінде: «Сүннәт ермиш кафир болса берма азар» [29,132] – дейді. Адамды дініне, нәсіліне т.б. ерекшеліктеріне қарай бөлмеу, алаламау идеясы бұл жолда айқын көрініс тапқан. Бұл ұстаным да пайғамбар хадисінен бастау алады. Зерттеуші Ш.Әділбаева осы хикмет жолының Мұхаммед (с.а.у.) пайғамбардың: «*Кім де кім бір зиммаға (Мұсылман елінде*

тұратын өзге дін өкілдері) қиыншылық көрсететін болса, мен ол адамның дұшпанымын. Ал мен кімнің дұшпаны болсам, онымен ақырет күні жеке есептесемін», – деген хадисімен байланыстылығына назар аударған [76]. Қазақ халқының ұлттық мінезіндегі сұхбатқа бейімділіктің, кеңпейілділік пен дархандықтың негізі Ясауи іліміндегі осы ұстанымнан келіп шығары анық. Осыған орай, «Адамзаттың баласы кім болса да, жолда жатыр деп басып өтпе» [63,6], – сияқты мақалдар бар болса, адам баласын құрметтеудің де өзіндік өлшемі, шегі бар екенін аталарымыз: «Еңкейгенге еңкей, атаңның қара құлы емес, шалқайғанға шалқай, пайғамбардың ұлы емес» [64,74], – деп ескертеді. Адам баласының бұл дүниедегі ең ұлы міндетінің бірі – Құдайдың жаратқандарына қызмет қылу екенін әрдайым ескертіп отыратын Ясауи бабамыз оның ішіндегі ең ізгі істің адамзат қоғамына еңбек сіңіру екеніне көңіл бөледі. «Ғакил ирсаң иаранларға хизмат қылғыл» [29,136], – дейді ол бір сөзінде. Адамзатқа, көпшілікке, халыққа қызмет қылуға үндейтін: «Қалыптан безсең де, халықтан безбе» [64,43], «Көп ұнатса, көк тоқтыңды сойып бер» [64,45], «Құдайдың бір аты – халық» [63,193], «Құдайдың қарғысына ұшырасаң да, халықтың қарғысына ұшырама» [63,195] тәрізді насихат сөздер өте ерте замандардан келе жатыр. Би-шешендер де көпті құрметтеуді ұдайы насихаттайды. Шындәулет шешен бір ұлағатты сөзін: «Ағаның жолы үлкен, бәрінен де топ үлкен» [67,332], – деп түйседі. Қ.А.Ясауи бұл көзқарасын барынша ұғынықты әрі әсерлі жеткізу барысында «топырақ болу» сөзін қолданады. Бұл сөз тіркесі өзгеше ұғым ретінде қалыптасқан. Хикметтердегі «топырақ» – семантикалық әр тарапты сөз. Қара жердің, топырақтың өмірлік мәніне зер салар болсақ, ол барынша қарапайым, жеміс беруші, сабырлы, қамқор, құшағына алушы, тазалаушы т.с.с. Лас нәрсе, нәжіс төксе де, ол оның орнына гүл өсіріп береді. Бұл туралы халық аузында би-шешендер айтқан:

Адал болсаң судай бол,
Су арамды кетіреді.
Мықты болсаң жердей бол,
Жер жаһанды көтереді [69,84] (*Жанқұтты шешен*);
Қара жерден татумын [67,20] (*Қаз дауысты Қазыбек*),

– деген нақыл сөздер бар. Хақиқат іздеуші әулиелер халыққа осы қара жер, топырақ сияқты қызмет етті. Өз заманында көпшілік оларды түсінбей зәбір-жапа көрсетсе де, олар, керісінше, халыққа жақсылық жасаудан танған жоқ. Елді ізгілікке бастайтын рухани ілім таратты. Халықтың аяғының астында топырақ сипат болып жату образы, бір жағынан, елге қалтқысыз қызмет етуді білдірсе, екінші жағынан, сопылардың «нәпсіні өлтіру» дағдысымен де байланысты. Қ.А.Ясауи бірде: «Он туртимда тупрақ сифат болдым мана» [29,137], – десе, енді бірде, «Тупрақ болғыл ғалим сени басыб утсун» [29,185], – дейді. Топырақ адам жаратылысының негізі болуымен де қасиетті. «Башим тупрақ, узим тупрақ, жисмим тупрақ» [29,152], – дейді ұлы шайық бұл хақында. Осы мазмұндас «Өз елімнің басы болмасам да, сайының тасы болайын» [64,9], Менде болсын, менде болмаса да, елде болсын» [64,43], «Атаңның баласы болма, адамның баласы бол» [64,30], «Халық сүймес, халық сүйген суға да батпас, отқа да күймес» [64,43], «Еңбек етпесең елге өкпелеме, егін екпесең жерге өкпелеме» [64,15], «Өзге үйге құл болсаң, өз үйіңе ұл боласын» [63,11] сияқты даналық сөздер бар. Осыған қатысты С.Мұқанов еңбегінде қызықты бір мәлімет келтіріледі. «Жұрт» та, «жұртшылық» та ел мағынасында қолданылады. Ал «Жұрттың жұртында қал» деген мақал да жұртты жеке адамнан жоғары қояды. Көшкен елдің орны да «жұрт» деп аталады» [35,59]. Халық даналары да елге қызмет етудің жоғары мәртебе екенін әрдайым ескертіп отырады. Әсіресе, би-шешендердің қарсыластары, бәсекелестері олардың арықтығын, жүдеулігін мін етіп таққысы келген кезде,

олар өздерінің ел қамын, қайғысын ойлағаннан жүдеп жүргенін айтып, мін тағушыларды жер етіп ұялтқаны жайлы әңгімелер өте көп. Халық данышпандары сол арқылы халыққа қалтқысыз қызмет етуге үндейді. Мұндай сөздерді Қаз дауысты Қазыбек [67,20], Досбол [67,92-93], Сырым [32,136;153], Жетес [67,141] т.б. би-шешендер туралы әңгімелерден кездестіреміз. Есей шешен: «Етегің түріп елге жет, Терің төгіп еңбек ет» [36,139] – деп өсиет еткен. Сырым жайындағы бір әңгімеде ол жас кезінде Есентемір Бөкен биден бата сұрағанда, қарт би:

Арқаң көп мінгеннен жауыр болсын,
Мінезің қара жерден ауыр болсын.
Өкпең жоқ – бауыр болсын,
Құлағыңнан сыбыр кетпесін,
Жасың алпысқа жетпесін, –

деп бата берген. Бұл тұспалмен айтылған батаның алдыңғы төрт жолын Сырым былай шешеді: «Арқаң көп мінгеннен жауыр болсын дегенің – халық үшін жұмыс жаса, халықты өзіңе тарта біл – дегенің. Мінезің қара жерден ауыр болсын дегенің беріден ойлама, әріден ойла, салмақты бол, жеңіл болма дегенің. Құлағыңнан сыбыр кетпесін дегенің – ел арасында дау-жанжал көп кездеседі, сол мәселені өзің шешіп, ақ-қарасын айырып, дұрыс төресін бере біл – дегенің (...))» [32,139]. Мұстафа шешен айтты делінетін:

Жақсы туған ер жігіт
Қиыннан нендей тартынбас,
Көлемге тиіп пайдасы
Халқы үшін қияр бас [67,487], –

деген сөздердегі мазмұн көптеген халық термелері мен нақыл сөздерінде кездеседі. Ясауи жолындағы халыққа қызмет етудің маңыздылығы туралы ясауитанушы Д.Кенжетай былай дейді: «Сопылықта «Хаққа құлшылық халыққа қызмет ету арқылы жүзеге асады» деген принцип бар. Бұл – тек шынайы еркіндікке

жеткен адам ғана толық мағынада халыққа қызмет ете алады дегенді білдіреді» [34,158]. Қазақ билерінің топырақ сипат болып елге қызмет етуі сөзі мен ісінің бірлігімен көрінген. «Кулни курсам хизмат қылыб қули болсам» [29,151], «Хизмат қылыб иахшилардан дуға алсам» [29,224], – дейді Қожа Ахмет Ясауи де. Халық даналығында топырақ сипат болудың қарсысына тәкаппарлық қойылады. «Тәкаппарды тәңір сүймейді», «Тәкәппардың тәубасы қабыл болмайды», – дейді халық бұл жайында.

Елге «топырақ сипат болып» қызмет ету үлгісі қазақ халқының батырлық жырларында да алдыңғы орында көрсетіледі. Еңбегіне қайтару тілемей, елге риясыз еңбек сіңіру идеясы бұл жырлардың өн бойында желі тартып отырады:

Қыпшақты жауға бергенің

Ол да саған өлім-ді.

[Өлгеніңше жәрдеммен

Алаулаған қалмақтан

Бір алып қал кегіңді.]

Қайғы тартқан еліңе

Сатамысың теріңді? [77], –

дейді Қобыландыға кәміл пірлері. Өткенді құрметтеу, елдің болашағын ойлау сияқты істер шын батырлықтың белгісі деп көрсетіліп, үлгі етіледі.

Сопылық жолға тән таным мен түсінік жоқтау жырларынан көбірек байқалады. Кеңестік дәуірде жоқтау өлеңдерін ислам қағидаларына қайшылық ретінде, яғни тағдырға қарсылық ретінде көрсетуге тырысушылық ғылыми әдебиеттерден кең орын алды. Бұл жонсіз қисын еді. Өйткені жоқтауларда тағдырға қарсылық емес, керісінше, тағдырға мойынсұну, өлімнің хақ екенін мойындау мазмұны басты орын алған. Жоқтаудың ең басты мақсатының бірі – дүниеден өткен қайраткердің жақсы істерін мақтау, дәріптеу, көпке үлгі ету. Бұл – лайықсыз адамды

дәріптеп, шындықты бұрмалау емес. Жоқтау кез келген адамға айтылмаған, елге еңбегі сіңген, халық сүйген адамдарға арналған. Оны белгілі ақындар шығарған. Халық шығармашылығының білгірі Х.Досмұхамедұлы [78] осылай дейді. Елге үлгі тұтуға лайықты жандарды дәріптеу ислам қағидаларына сипқапан қайшы келмейді, қайта бұл – дінді дұрыс түсінуден шыққан ізгі іс. Құранның «Зұха» (93) сүресінің 11-аятында «Раббыңның берген нығметін жарияла, білдір», – делінеді. Діни көзқарас бойынша, адамзат баласына берілген ең үлкен сый, нығмет – тура жолды көрсетуші Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбар. «Әзірет Сұлтан» мемлекеттік қорық-мұражайындағы тудың лаухасында жазылған: «Мұхаммад, Әли – Алланың берген нығметі!» [79] – деген жазу осыны білдіреді. Сондықтан пайғамбарды мақтау, дәріптеу, оның ісін үлгі етіп, тарату, оған салауат айту – Құран аяттарынан туындайтын шын мұсылманның міндеті. Қожа Ахмет Ясауи де бірнеше хикметін Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбарды мадақтауға арнаған. Айталық, Стамбул басылымындағы «Диуани хикметтің» 20, 21, 23, 51-хикметтері тек қана пайғамбарды мақтап-дәріптеуге арналған. Пайғамбар жолымен жүргендер ғана халықтың сүйіктісіне айнала алады. Сол себеігі халық жырларында, жоқтауларда дәріптелген тұлға Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбар мен оның жолын қуушылардың ізбасары ретінде көрсетіледі. Бұдабай ақын шығарған Әйске болысты жоқтауда:

Қайратың болды, көкежан,
Үрістем менен Дастандай.
Сақилығың бар еді
Баязат пен Бостандай.
Үммәтке белді байладың
Құданың шері арыстандай.
Әділдігің бар еді
Әзіреті Омар, Оспандай.

Үлгіменен сөз айттын

Тәпсірден шыққан дастандай [80], –

деп жырланады, елге пайдалы қызмет еткен жан пайғамбар, сахаба, әулиелер ісін жалғастырушы ретінде көрсетіледі. Жоқтаулардағы мұндай жандарды дәріптеу – пайғамбарды (с.ғ.с.) мақтаудан, оның ісін үлгі етуден бастау алатын дәстүр.

Жоқтауларда елге сіңген еңбек айрықша дәріптеледі. Мұнда да өмірдің өткіншілігі, рухтың өлмейтіндігі, әулиелердің шарапаты сияқты хикметтерде бар сопылық танымға тән түсінік түрлері өте көп кездеседі. Сопылық жолдағы жүрек тазалығы да айтылады. Ысмайылды жоқтаудағы:

Кешегі менің бекзатым

Бесінде мектеп оқыған.

Алтыда ақыл тоқыған,

Жетісіне келгенде,

Жетпіс жерден діл сұрап,

Құдықтай көзін шұқыған [80,60], –

деген жолдардан жүрек тазалығымен айналысқан Ясауи жолының өкілін танимыз. Мұнда Қожа Ахмет Ясауидің: «Иер устида улмас бурун тирик улдим» [29,170], «Улмас бурун жан бермакни дардин тарттым» [29,148], «Ғашиқларни суннати дур тирик улмак» [29,172], – дегеніндей, «өлмей тұрып өлу» деп айтылатын сопылық жолға тән қасиет те айқын жырланады. Осы жоқтаудағы:

Бұрынғы өткен пайғамбар –

Бәрі өлімге болды тән,

Бір кісіге жарасар

Өлімге де қылған сән [80,63], –

деген жолдар осының дәлелі. Бұл жерде өлімнің не екенін тірі кезінде біліп, оны қуанышпен, салтанатпен қарсы алған адамның бейнесі бар. Жоқтаулардағы сабырға шақыру, өлігс иман тілеу сопылық жолдағы дәстүрлерден туындайды.

Кеңестік идеология исламға жат етіп көрсетуге тырысқан жоқтауларда, керісінше, ислам құндылықтарының ең маңызды тұстары, сопылық ілімге тән барлық шарттар мен ұстанымдар үлгі етіледі. Мысалы, Шоқанға арналған жоқтауда «топырақ болу» қасиеті былай дәріптеледі:

Адалдан жиған теңгені,
Ақ көңіл, ашық пенде еді.
Мен ақ сүйек екем деп,
Елге айтып көрмеді [80,51].

Ғаріпке болысу, жетім-жесірді жебеу – Ясауи хикметтерінде көп айтылатын өнегенің бірі. Жетім, пақырларға болысу Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың сүйікті ісі екеніне Қожа Ахмет Ясауи айрықша назар аударады. Ол пайғамбардың бұл ісін «Ғариб, фақир, иетимларни башин сылаб», «Ғариб, фақир, иетимларни Расул сурди» [29,129], «Иетим, фақир, ғарибға саһауатлығ Мухаммад» [29,174], «Мухаммад айтдилар: һар ким иетимдур, Билиңлар: ол мени хас умматимдур» [29,209] – деп дәріптейді. Өзі де: «Ғақил ирсаң ғарибларни куңлин аула» [29,129], «Ғариб, фақир, иетимларни қылғыл шадман» [29,131], «Иеимни курсаңиз ағиртмаңизлар, Ғарибни курсаңиз дағ етмаңизлар» [29,209], – дейді. Аталмыш жоқтауда бұл идеяны

Немересі ер Шыңғыс
Билікті істі қалапты.
Қызыр Ілияс жар болып,
Сұлтан болды талапты.
Ғаріпке Шыңғыс болысқан,
Билік айтып толысқан [80,51-52], –

деп береді. Бұл – халыққа пана болумен қатар дәріптелетін жақсылық. Әйекені жоқтаудағы:

Айналайын, көкежан,
Қараның болдың ханындай.

Қарайғанды ықтаттын
Қамысқа түскен жалындай.
Орта жүздің көркі едің,
Қоңыраулы бұйра нарындай.
Ағайынды жинадың
Алпыс үйлі арғынды-ай!
Орынды болдың орасан
Мыңжылқының тауындай!
Көпке пайдаң көп тиді
Көктемдегі жауындай [80,67-68], –

деген жолдардан осыны танимыз.

Жоқтаудың соңы әрдайым дұғамен, қайтыс болған адамға иман тілеумен аяқталып отырады. «Өлі риза болмай, тірі жарымайды» деген мақал мазмұнынан аңғарылатын екі дүниенің тұтастығы туралы хал іліміне тән қозғарас – жоқтаулардың негізгі өзегі. Осы дүниетаным белгісі әулиелер шарапаты, аруақтың қолдауы жайындағы жыр жолдарында барынша ашыла түседі. Ысмайыл Арыстанбекұлына арналған жоқтаудағы:

Жеңіл де болсын сұрағың,
Әулие, пірлер медет қып,
Бейіште болсын тұрағың [80,59], –

деген сөздер өткенге деген құрметтің, тарихты қадірлесудің, белгісіндей көрінеді. Бұл шығармаларда әр тыныста Алланы еске алудың, дүние ісінің өзін Жаратушы ризашылығы, халықтың игілігі үшін атқарудың, сойленген сөз бен атқарылған әрбір әрекетті құлшылыққа айналдырып жіберудің үлгісі де бар.

Жоқтаулар тарихы өте ерте замандардан келе жатыр. Оған Білге қаған, Күлтегін ескерткіштері және Махмұт Қашқари сөздігіндегі Алып Ер Тоңаны (Афрасиаб) жоқтау куә бола алады. А.Байтұрсынұлы 1926 жылы Мәскеуде бастырған «23

жоқтау» жинағында қамтылған шығармалар өзінің дүниеге келген дәуірі жөнінен бес жүз жылдай уақытты қамтиды. Бұл аталмыш туындылардың халықтың рухани қажеттілігін әрдайым қанағаттандырып келгендігінің және ислам құндылықтарымен біте қайнасып кеткендігінің дәлелі. Мұндағы елшілік мазмұн оны батырлық жырлармен туыстастырады. М.Әуезов қаһармандық жырлардың көбін жоқтаулардан шыққан деп дәлелдейді [81]. Жоқтауды ұлт зиялыларының көп зерттеуі, жариялауы да тегін емес. Мұнда Ясауи іліміне тән құндылықтар мол.

Пайғамбарға мадақ жарапазан өлеңдерінен де көп орын алған. Жарапазан өлеңдерінің аты «жар», «рамазан» сөздерінен құралған. Бұл өлеңдер ораза айында айтылған. Әуел баста жарапазан ораза тұтқан жандарды саһар мезгілде ояту мақсатында жырланатын болған. Жарапазан өлеңдері діни мазмұнға толы. Мұнда Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың өмірі өнге етіледі. Оразаның сауабы, сопылық жолда көп дәріптелетін жомарттық жайы мадақталады. Исламның бес парызы дәріптеліп, соған берік болуға үндейді. Мұндағы өлең шумақтарының басым бөлігі «Мінгені пайғамбардың...» деген формулалық тіркестен басталып, «Мұхаммед, үмбетіңе жарапазан» деген формулалық тіркеспен аяқталып отырады.

Сопылық жолда Аллаға ғашық болудың шарты – Оның дидарына ұшырасу. «Дидар – (п) көру, тамашалау, жүз, қоз, сияқты мағыналарға келеді. Сопылық терминдік мағынасы – құдайлық кереметті, сұлулықты тамашалау, сүйікті (Хақ) дегенге саяды» [33,52], – дейді Д.Кенжетай. Сопылар дидар көру жолында екі дүниенің қызығын да, тіпті жәннатты да талап етпейді. Қ.А.Ясауидің «Ики ғалам ғашратларин мэйға сатдим» [29,150], «Билиңиз: ики жаһан кузга илмас даруишлар» [29,199], – деген сөздері осы түсінікті білдіреді. Тек қана Жаратушыны

талап етуді білдіретін «Шайдан басқа асым жоқ, Құдайдан басқа досым жоқ», «Талап пендеден, көмек Алладан», «Алла деген арымас, Алласыз пенде жарымас» [63,190], «Күштіге сыйынсаң, Құдайға сыйын» [63,192], «Жалғыздың жары – Алла» [63,174] тәрізді мақал-мәтелдер көп. Дидар қоруге қажет шарт – жүрек көзінің ашылуы. Ясауи өзінің 10- хикметінде:

Мансур келгач дар игилиб узи алды,

Батын кузи ачуқлари хайран қалды.

Парту салыб Алла узи назар қылды,

«Уашуқа» деб дидарини курдим мана [29,153-154], –

дейді. Осыған орайласатын «Көзі соқырдан қорықпа, көңілі соқырдан қорық» [64,73], «Ары таза жігіттің – жаны таза» [66,39], «Ақымақтың ақылы білегінде, ақылдының ақылы жүрегінде» [66,43] деген мақалдар бар. Сопылық жолдағы «жүрек» ұғымы қазақ тілінде де «жүрек» деп аталумен қатар, «көңіл», «қалып (қалб)» «діл» деген сөздермен де беріледі. Жүрек көзінің ашылуы, көкіректің оялуы – Жаратушының дидарын көрсететін шарт ғана емес, екі дүние бақытының, ұрпақтар салауаттығының да кепілі. «Ер көкірегі жүкті болмай, әйел дана тумайды» [63,10], – деген мақалдардан осы ақиқат танылады. Абай мен Құнанбай аталарымыз жайындағы халық аузында айтылған мына әңгімеде де осындай мән бар: «Бірде сөзден сөз шығып, Ербол Абайдың осындай зеректігін, зерделілігін айтып, халыққа айрықша қадірлі ұл екенін айтып, әкесі Құнанбайға мақтамай ма? Сонда Құнанбай:

– Әй, Ербол! Сен мақтағыш болсаң, алдымен мына мені – Құнанбайды мақта! Неге десең, мен өзімнен асырып, Абайды тудырдым. Ал, Абайың мықты болса, өзінен асырып ұл тудырсын. Оны содан кейін мақтарсың қарағым, – деген екен» [40,26-27]. Әзіл-шыны аралас айтылса да, осында үлкен шындық жатыр. Демек Абай атамиздың айрықша дарын иесі болып туылып, әлемді таң қалдырарлықтай даналықты меңгеруінің

басты себебі – Құнанбай атамыз бен Ұлжап анамыздың жүрек тазалығымен айналысқан дегдарлығында. Ясауи ілімі, осылайша, адам мен қоғамды, қоғам мен болмысты, ата-баба мен келер ұрпақты, ол дүние мен бұл дүниені тұтастықта қарастырады. Оның ізі халықтық салт-дәстүр мен фольклорда сайрап жатыр. Сопылық танымда барлық жақсылықтың негізі – жүрек тазалығында болса, барлық жаманшылықтың себебі – жүректің қаралығынан. Қазақ би-шешендері бұл мәселеге де көп көңіл аударған. Мәселен, Борбас би Өмірбай шешенге берген батасында былай дейді: «Талабыңа ақылың серік болғандай, жалғаншының шешімін тәрк қылғандай наушам екенсің! Гұмырың ұзақ болғай, қара жүректілерге тұзақ болғай, ел-жұртыңа шырақ болғай! (...)» (курсив біздікі – Б.Қ.) [69,135]. Кезінде Сыр бойында шешендігімен елге аты мәлім болған Тыныс қыздың көркін менсінбей сөйлеген астамшылдықпен сөйлеген Ешанияз ақынға қыз былай депті: «(...) Менің ішімнің саралығына қарамай, түсімнің қаралығына қараған сіздің көзіңіз де көз емес – ағарып кеткен бөз екен! Көзі соқырдан көңілі соқыр – ғаріп, есуастан есірік – ғаріп! Сол есірік пен көңілі соқырдың иә бірі, иә «пірі» болмасаң нет-ті?!» [69,138-139]. Бұдан жақсы мен жаманды ажырата білудің жүрек тазалығына тәуелді екені жайлы түсінік көрінеді.

Сопылық жолда жүректі тазартудың басты құралы зікір ғибадаты екені алдыңғы тарауларда айтылды. Сондықтан Ясауи өз хикметтерінде Алланы ұдайы еске алуға, оны әр тыныста зікір етуге шақырады. 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. Зікірге қарама-қарсы ұғым – ғафыл болу, яғни Құдайды ұмыту. Ясауи хикметтерінде барлық бақытсыздықтың бастауы осы ғафылдық екені көрсетіледі. Халық жырларында да осы түсінік қарапайым түрде, өмірлік мысалмен беріледі. Батырлар

Құдайды, пірлерін ұмытқан кезде сөзсіз сәтсіздікке ұшырайды. Мысалы, «Қобыланды батыр» жырында Көбіктің тұтқынына түсер кездегі батырдың жай-күйі былай суреттеледі:

Асып-тасып екеуі
Алланы алмай аузына
«Барайық десең жүр»,

– дейді.

Ер салды атқа батырлар
Алтынды тұрман тағынып,
Екі батыр жөнелген,
Сыйынбай пірге жаңылып.
[Аруақ ұшып басынан,
Пірлері тайып қасынан
Еске алмады не қылып? (...)] [77,76].

Мұндай эпизодтар батырлық жырларда көп кездеседі.

Хикметтерде жиі кездесетін метафизикалық ұғымдар халық даналығында да аз айтылмайды. Сопының ең басты екі жауы – нәпсі мен шайтан, олардың сипаты жайындағы ұғым-түсініктер халықтың ділмар сөздерінде едәуір жақсы беріледі. Шайтан мен нәпсімен күрес туралы Қ.А.Ясауи: «Лашкар тузаб шайтан бирла мен уриштим» [29,141], «Һиммат берсаң шум нафсимга урсам табар» [29,146], «Нафис иолиға кирган киши расуа болур» [29,203], – десе, мақал-мәтелдер бұл жайында «Алланың шайтанынан адамның шайтаны күшті» [63,8], «Құдайдан безгенді шайтан сүйеді» [63,194], «Сайтан жылап сендіреді» [66,178], «Нәпсіңнің тізгінін тартпасаң, адамдық кетер, ар кетер, өмірге өрнек салмасаң, дүниеде болма бар бекер» [64,161], «Ит терісі и болмас, нәпсісі жаман би болмас» [64,138], «Ашу – ақылдың дұшпаны, нәпсі – иманның дұшпаны» [64,64], – дейді. Әрдайым шайтанға қарсы мәнде сипатталатын періште туралы да «Біле тұра қателессең – күнә, Құдайдан қорықпағаның. Білмей қателессең – күнә, періштемен ақылдаспағаның» [63,191], –

деген сияқты мақалдар кездеседі. Ясауи жолында адам өзінің басты жауының сыр-сипатын оны жеңу үшін де жақсы білуі керек. Құранда көрсетілген шайтанның сипаттарын қазақ билерінің жетік білгені олар қалдырған сөздерден танылады. Мысалы, Төле би жайындағы бір әңгімеден осы ақиқат көрінеді. «Биге сәлем бере келген егделеу кісі қоңсыластарының ұрлық-қарлығын ешкімге айтпайтынын сөз етеді.

– Ұрының қорасына ұры түсіп жатса да көз жұмып езу тартпай өте шығамын, – дейді ол өз сөзіне өзі бөртеп.

– Шайтан құрлы болмаған екенсің. Ұрының қалтасына ұры түскенін көргенде шайтан да ішек-сілесі қатқанша күледі, – депті шешен» [69,34]. Би-шешендер тәкаппарлық пен менмендіктің шайтанның басты қасиеті екенін әрдайым айтып отырған.

Сөйлеспе дейсің тондымен,

Сөйлеспеске болды ма?

Өзін-өзі зор тұтқан,

Пайғамбарды қор тұтқан,

Әзәзіл, сайтан оңды ма? [67,342], –

деген Жәукенің сөзі осыған дәлел бола алды. Қазақтың қара өлеңдерінде де шайтанның сипаттары, онымен күрес жолдары жақсы айтылады. Сондай өлеңнің бірінде:

Асығу, ашулану шайтан ісі,

Оларға жол бермейді жақсы кісі.

Шайтанға рахым, ашуға сабыр қарсы

Жұмсасаң жеңіп шығар оның күші [67,596], –

деп жырланады.

Халықтың даналық сөздерінде нәпсімен күрес жайына айрықша мән береді. Халық аузындағы бір әңгімеде байбақты Қази би шеркеш Бекпембет биден: «Бәке, осы менің не мінім бар?» – деп сұрағанда, Бекпембет оған: «Менің не мінім бар?» – деп сұрадың, соның өзі мін. Тағы басыңда төрт мінің бар. Семізсің – жау жаулай алмайсың. Бисің – дау даулай алмайсың.

Ақылдысың – көпке ермейсің. Ашулысың көпті ерте алмайсың. Тазеке атанбай (бұл жерде Қазидың басының таздығын айтып отыр – Б.Қ.), Қазеке атанғың келсе, осы міндерінді жою үшін әрекеттен» [68,210-211], – деп жауап береді. Бекпембет бидің бұл сөздерінің сыры терең, оны Ясауи ілімінен хабарсыз кез келген адам түсіне бермеуі мүмкін. Мәселен, шешеннің әрбір адамға бұйыра бермейтін ақылдылық пен билік сияқты биік қасиеттерді мін ретінде көрсетуі қазіргі тыңдаушыға түсінбеушілік тудыруы ғажап емес. Шын мәнінде, шешен бұл жерде осы қасиеттердің өзін емес, олардың нәпсісіне ие бола алмаған адамның тәкаппарлығын, менмендігін оятатынын мегзеп отыр. Өз мінін білмеу де адамның нәпсіге бой алдырғанынан хабар беретінін тұспалмен жеткізген.

Қазақтың ұттық санасына әбден сіңген «аруақ» ұғымы хикметтерде жиі айтылады. Және ол қазіргі шала сауатты діндарлар түсіндіріп жүргендей, «ширк» ұғымы төңірегінде емес, керісінше, жер бетіндегілерді қолдаушы, жәрдем беруші күш ретінде сипатталады. Қ.А.Ясауи бірде: «Барча аруақ игилиб келгай мубаракга» [29,194], – десе, енді бірде «Он алтымда барша аруақ улеш берди» [29,137], «Андин соңра барча аруақ берди салам» [29,133], «Бир иашымда аруах меңа улуш берди» [29,134], – дейді. Халық мақал-мәтелдерінде аруақтың үлес беретін сипаты да, жазалаушы қасиеті де көрсетіледі. «Дос берсе – жарын берер, аруақ берсе – бәрін берер» [63,190], «Құдай атқан оңалар, аруақ атқан оңалмас» [63,191], «Алла кешірер, аруақ кешірмес» [63,190], «Аруақ аттаған оңбайды» [63,190], -- деген сияқты мақалдар соның дәлелі. Үлкен бір дауға келген Әйтеке бидің Төле биге: «Тірімен танысқалы келдік, өліге болысқалы келдік» [68,94], – деп айтқан сөзінен бұрынғы қазақтардың әділдіктен таюды аруақты ренжіту деп ұққанын танимыз.

Иран жеріндегі қандастарымыздың арасында сақталған «Мұсылманның тірісінен өлгені күшті» [82], – деген мақал да аруақтың қолдауына деген кәміл сенімнің бір көрінісі.

Аруақтың қолдаушылық, демеушілік қызметі, әсіресе, қазақтың қаһармандық жырларында кең түрде бейнеленеді. Қаһармандық эпостың бүкіл халықты ержүректілікке тәрбиелеудегі негізгі күші кереметке деген сенімде жатыр. Батырлық жырларда бас кейіпкер қиналған кезде пірлері аян береді, кейде жәрдемге келеді. Тіпті жырды орындаушы жыршы-жыраулардың өзі әуелі Алладан, одан соң қасиетті адамдар рухынан жәрдем сұрап, қаһармандық жырлардағы осы дәстүрді өз қызметімен де сабақтастырып отырады. Мысалы, «Қамбар батыр» жырының көпке белгілі нұсқасы:

Жақсылар дастан бастайын,
Әуелі Алла сиынып,
Екінші кәміл піріме, [83], –

деп басталады. Ал хикметтерде аруақтың үлес, яғни жәрдем беруі туралы айтылғанымен, батырлық жырлардағыдай Ясаудің өзінің тікелей аруақтардан медет тілегені кездесе қоймайды. Алайда хикметтердегі 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. Ал сопылық танымда мұндай дәрежеге жетпеген тұлғаның тілегі қабыл болуы үшін, ұстаз-пірлерінен медет тілеу дәстүрі бар. Сол себепті Қожа Ахмет Ясауи қарапайым жандарға: «Аруахимдин мадат тилаб уқиң зинһар» [29,162], «Иашың сачиб, маңа сиғныб, белиң бағла» [29,155], «Қияматта аңа иади болурмин, Ағар бимар илса, дару болурмин» [29,234], – дейді. Мұны Құдайға сәрік қосу ретінде бағалауға болмайды. Өйткені мұнда тілектің қабыл болуы үшін жәрдем сұралады, аруақ ешқашан Құдайдың барлық сипаттарымен теңестірілмейді. 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 бұның тілеуін тілейді деп білген. Мұның көрінісі «Алпамыс батыр» жырынан анық байқалады. Мұнда әулиелерді жағалап, Құдайдан бала тілеген Байбөрі мен Аналыққа Баба түкті Шашты Әзиз әулие былай аян береді:

Әулиені қыдырдың,
Жердің жүзін сыдырдың,
Маңдайыңа төбелеп.
Әрқайсысының әр түрлі
Мәртебесі бір бөлек.
Сен үшін бәрі қиналды,
Бір жерге тегіс жиналды,
«Бір ұл бер!» деп – осыған
Бір жаратқан құданың,
Дәргейіне жылады.
Мен де тұрдым ішінде,
Әулиенің күші де,
Жаратушы жалғыз-ақ
Дәргейіне ұнады.
Ұнағанын сонан біл,
Бір қыз қосып сыйлады.
Сексен сегіз серуер,
Тоқсан тоғыз мың машайық,
Бәрінің көңілін қимады [84].

Мұнда Байбөрі мен Аналық зиярат еткен әулиелердің барлығы оған тілеулес болғаны, бәрі бірдей бұларға Құдайдан бала сұрағаны айтылып тұр. Дегенмен батырлар жырында аян беруші әулиенің Құдайдың атынан сөйлейтін шақтары да сирек те болса ұшырасады. Мысалы: «Ер Сайын» жырында:

Пірі сонда сөйлейді:
«Бірін бердім мен», – дейді, –
Күгіп алсаң сен, – [85], – дейді.

деп жырлайды. Мұны дұрыс ұғыну өте терең ілімді талап етеді. Рухани ілімнің шыңына жеткен әулиелер Жаратушымен қауышқан шақта, рухани мастық хәлінде оның атынан сойлейді. Бұл жерде Мансұр әл-Халлаждың «Ән әл-Хақ» («мен – Хақпын») деуін еске алудың жөні бар. Қожа Ахмет Ясауи өз хикметтерінде Мансұр әл-Халлажды дәріптей жырлап:

Ғашық Мансұр «Ана алхақни» тилга алды,
Жабраил келиб «Ана алхақни» бирга айтты.
Жабраил келиб башиң бер деб иолға салды,
Дарға асылыб, дидарини курдим мана.
Мансұр келгач дар игилиб узи алды,
Батин кузи ачуклари хайран қалды.
Парту салыб Алла узи назар қылды,

«Уашуқа» деб дидарини курди мана [29,153-154], –

дейді. Содан соң Мансұр әл-Халлаждың «Ән әл-Хақ» деуінің мәнін надандардың түсіпбейтінін, оның сыры тереңде екенін тебірене жырлайды:

«Ана Алхақни» мағнасини билмас надан,

Дана керск бу иолларда пак мардан [29,154], –

дейді шайхылар ұлығы. Жаратушының жай көзге шалына бермейтін әлемдерін көре алатын әулиелер болмаса, қатардағы пенденің ұғынуы қиын осы терең сырды қазақтар, жүрек көзі ашық жандардың іліміне имандай сену арқылы, дұрыс түсіне білген. Жүрегінен Құдай орын алған момынның сөзі – Құдайдың сөзі, ісі – Құдайдың ісі болатынына кәміл сенген қазақтардың бұл иланымы Қожа Ахмет Ясауидің:

Ғишқ падишаһ, ғашық фақир дым оралмас,

Хақдин рухсат болмагунча сузлай алмас [29,164], –

деген сияқты хикмет жолдарында баяндалған танымнан бастау алатыны кәміл. Соған сәйкес, мұндай Хақпен қауышқан әулиелердің бейнесін де халық өз шығармаларында сомдаған.

Хикметтердегі «Жамла базрак (әулиелер – Б.Қ.) игылыб дуния қойдырдылар» [29,140], «Он секизда шилтан била шараб

иштим» [29,137], «Қайда барсам Қызырбабам меңа һамраһ» [29,134], «Қайда барсам Хызыр бабам хазир болды, Ғаусыл-Ғияс мәй ичирди, тойдым мана» [29,138] «Отуз бирда Хызыр бабам мәй ичурди, Ужудимдин ғазазилни хақ кучирди» [29,141], – деген жолдар Қызыр-Илиястың, қырық шілтеннің қолдаушылық қасиетіне деген сенімді күшейтері сөзсіз және олардың осы мазмұндағы халық шығармаларының көптеп тууына себеп болғаны даусыз. Бұл, әсіресе, батырлар жырынан ерекше көзге түседі. Бұның көрінісі әсірелеу тәсілі жетекші орында болатын батырлық жырлардан ғана емес, реалдық сипаты мол шығармалардан, дидактикалық жанрлардан да байқалады. Мысалы, Киикбай шешеннің мына айтқан сөзінде Ясауи жолы мен дүниетанымына тән көп сипаттар бар:

Патшаның шені –
Зеңгі тұқымының кені.
Ертең түсіп қалғанда,
Мінгі өгіздің теңі.
Бай – бір жұттық,
Шүйгін дала бір оттық.
Байлық үшін сорлағаннан,
Қайғысыз қара су – тоқтық,
Жарлыға ар емес жоқтық.
Сатып алған бақыт –
Шіріп жатқан боқтық.
Нағыз бақ еңбектіге бітеді.
Қызыр оның талпынысын күтеді.
Ғылым үйретіп, данышпан етеді,
Сүтпен кірсе, сүйекпен кетеді [68,180].

(курсив біздікі – Б.Қ.)

Мұнда Ясауи хикметтеріндегі хал ілімі арқылы танылған шындық сәулесі бар. Ясауи өзіне Қызырдың ілім үйреткенін хикметтерінде жиі баяндайды. Осы келтірілген мысалдағы сияқты шешендік сөз жәдігерліктері жеткілікті.

Тілек үлгілері батырлық жырларда ғана емес, халық баталарында да жарқын көрініс тапқан. «Бата» сөзі Құранның «Фатиха» сүресінің атынан шыққан. Мұндағы сиыну сөздерінде де Қыдырдың (Қызыр ғ.с.), аруақтардың қолдауы туралы жиі айтылады. Тіленетін тілектің ішінде пейілдің кеңдігін, ниетінің түзулігін сұрау алдыңғы орынға қойылады. Шындығында да, хақиқат жолына ден қойған адамның әрекеті әуелі ниеттің түзулігінен басталады. Сондай-ақ иман байлығын тілеу де батадағы ең маңызды мәселе. Бұл – рухани ілімнің басты нысаны. Елшілдік сана белгілері де батадан жиі көзге түседі.

Ағайынның жарлысы

Бөтен жақта тозбасын [86], –

деген тілектерден осыны көреміз.

Берекелі берік қылсын,

Малың менен басыңды.

Таңламахшар кезінде

Шарап етіп қайтарсын,

Бізге берген асыңды [86,21], –

деген тілектерден ақирет күні үшін қам жеуді ғана емес, Алланың нұрын шарап ретінде бейнелейтін сопылық ойлау жүйесін де аңғарамыз.

Қ.А.Ясауи: «Мени хикматларим фарман-субхан, Оқыб уксаң ҳамма мағна: куран» [29,232], – десе, мақал-мәтелдерде де Құран мағынасын беретін үлгілер аз емес. Жаратушы сөзі ретінде айтылатын «Тәуба қылсаң маған, тағы берем саған» [63,202] деген сияқты мақалдармен бірге, Оның әдеті мен күдіретін сипаттайтын «Алланың: берейін деген құлына онан-мұнан құралар, бермейін деген құлына жалғыз атын ұры алар» [63,190], «Басты берген құдай, асты да береді» [63,191], – деген тәрізді даналық үлгілері Құран мағынасынан алыс емес. Сондықтан бұлардың да хикметтермен мағыналық байланысы бар.

Ясауи хикметтеріндегі тағдырға риза болатын, пақырлықтан қашпай, өмірді Жаратушының сынағы ретінде қабылдайтын түсінік қазақ фольклорының негізгі мазмұндық өзегінің бірі. Қожа Ахмет Ясауидің 38- хикметінде төмендегідей жолдар кездеседі:

Ая, ғашик бу дуняда мехнат тартқыл,
Тартқан жур, уа жафаларни рахат билгил.

немесе:

Бу иолларни ғазаси дур қайғу, мехнат,
Михнат тартыб жафа чеккан курар рахат [29,189].

Мұнда Жаратушының ризашылығын іздеген адам қандай қиындық болмасын, оны Иесінің сынағы ретінде қабылдап, оған қуана білу керектігі айтылып тұр. Дәл осы көзқарас бишешендер сөзінде жиі көрініс береді. Мысалы, Семейдегі Темірғали шешеннің өз ауылына жер аударылып келген Қозыбайға айтқан мына сөзінде осындай мән-мазмұн бар:

Арыстанға темір бұғаудың тарлығы жоқ,
Ер жігітке тағылған арқанның арлығы жоқ.
Ол арқанды сүйретпеген нар емес,
Қиындыққа төзбеген жан емес.
Ер жігітке сайран да сайран,
Сергелден де сайран,
Сайраныңыз қайырлы болсын!
Уа, Қозыексе, дәмінді бізден жазса да
Топырағыңды елден жазсын! [67,298].

Қазақтың қара олеңдерінің біраз бөлігінде де дидактикалық мазмұн бар. Мұндағы ең көп айтылатын шындықтың бірі – өмірдің өткіншілігі. Бұл да «Диуани хикметте» жиі еске алынатын ұғым. «Ғич билдиң му адам олмай қалғанини, Бу дуняни опасини билганини» [29,218], «Ей, му’минлар, бу дуняни паяни иок, Чин билурсин нар кез муни иалғани иок» [29,171], «Ай, наранлар, бу дуняда иок фарағат» [29,149], –

деген хикмет жолдары соның айғағы. Мұндай мазмұндағы қара өлеңдерді сопылық дүниетанымның қарапайым әрі дәлелді мысалы деуге болады. Мұнда діни ұғым-түсініктер тікелей айтылмағанымен, дүниенің баянсыздығы, Ясауидің өзі: «Не келса курмак керак ол кудадин» [29,166], – деп айтқанындай, жамандық пен жақсылықтың Құдайдан екені, оған адамның ниет-әрекетінің себеп болатыны, иманды бойда күш-қуат барында іздеу қажеттігі, Құдайды қандай жағдайда да ұмытпау керектігі, сыйластықтың, татулықтың ең маңызды мәселе екендігі, тағдырға сену, Алланың мейірімінен үміт үзбеу керектігі барынша қарапайым түрде беріледі. Тіпті кейде қара өлеңдердің сопылық жайын сөз ететін кезі де болады.

Би болмас белін жалпақ буғанменен,

Ағармас затты қара жуғанмен ,

Кейбіреу көзін жұмып құр шұлғиды,

Сопылық келмес көзді жұмғанымен [87], –

деген секілді, сопылар зікіріндегі қимыл-әрекет, ишара түрлерін дәл көрсететін сәттер де ұшырасады. Сондай-ақ мұнда сопылықтың сыртқы құлшылықтан емес, жан-жүректен шығатыны да дәл бағаланған. Мұндай өлеңдер жария зікірді бейнелейтін «Айғайласып келгенде, дау озады, Аллалап зікір салғанда, қожа озады» [75,39] деген сияқты мақал-мәтелдермен мазмұндас. Қара өлеңді айтушылардың өзін күнәһар сезінуі, бейшара халде көрсетуі Ясауи хикметтерімен мазмұндас. Сондай-ақ Мұхаммед (с.а.у.) пайғамбар мен оның төрт досын мадақтайтын хикметтермен үндесетін қара өлеңдер де аз емес. Мысал келтіре кетейік:

Атыңнан айналайын, Мұхаммедім,

Атаңнан үш жасында қалдың жетім.

Келгенде жеті жасқа дана болдың,

Қарашы бір алланың күдіретін! [88].

Қазақ фольклорының бір жанры болып саналатын шежірелердің де Ясауи ілімімен, оның «Диуани хикметімен» тығыз байланысы бар. Шежірені фольклорлық жанр ретінде зерттеген С.Мұқанов ауызша шежіре қазақтарда ғана бар екенін айта келіп, «Қазақ арасында алғашқы жазба шежірені екі топ адамдар ғана таратты. Олар: «төрелер» деп аталатын хан ұрпақтары және «қожалар» деп аталатын, Мұхаммед пайғамбар әулетіне жатқызатындар» [35,20], – дейді. Қожа Ахмет Ясауидің немере інісі Сафи ад-дин Орын Қойлақы жазып қалдырған «Насабнама» деп аталатын өз шежіресі 1992 жылы Ә.Муминов пен З.Жандарбек дайындауымен жарық көрді [89]. Пайғамбардың (с.ғ.с.) және оның тікелей мұрагері Ясауидің шежіресін білуді қазақтар имандылық мәселесімен тікелей байланыстырған. Оған халық аузында айтылып келген аңыздар куә. Ясауи жайындағы аңыздардың бірінде: «Құл Қожа Ахмет Ясауидің төрт атасын білмейтін адам қыбылаға күмәндар болады. Яғни ол кісі қыбыланы танымайды деп саналады. Қожа Ахметтің әкесі – Ибраһим шайық, атасы – Ілияс шайық, бабасы – Махмұт шайық, арғы бабасы – Әбтахар шайық» [90], – деп айтылады. Ясауидің өзі «Диуани хикметте» Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың шежіресін баяндап [29,207-208], шежірені білудің мәні күшті екенін аңғартады. Ата-баба мен ұрпақтар сабақтастығынның берік болуына шежіре мен шежірелік аңыздардың сіңірген қызметі орасан зор болды. Жеті атаға дейін қыз алыспау дәстүрі халықты шежірені ұмытпауға, оны айрықша құрметтеуге мәжбүр етті. Қазақтар өздерінің шежірелерін қатаң тәртіпке бағындырумен бірге, ел басқарған ақсүйек хандардың да, дін үйретуші пір-қожалардың да шежіресінің үздіксіз жүргізілуін қадағалады. Соның нәтижесінде, өзге халықтар тарихымен салыстырғанда, жалған (самозванец) патшалар мен дінбұзарлар қазақтың өткен дәуірлерінде кездеспеді деуге болады. Бұрынғы қазақ қоғамында тектілік феномені барынша қастерленіп, ел

үшін атқарылатын игі, аса жауапты істер жеке тұлғаларға осы регламент бойынша табысталды. Шежірелік білімді әрбір қоғам мүшесінің жақсы меңгеруінің себебінен тексіздіктің үстемдік алуына жол берілмеді. Қоғамға мүше болуда да кездейсоқтық орын алған жоқ. Қауымға қосылған кірме тектердің барлығы Ясауи іліміне мойынсұнғандығына көз жеткізілгеннен кейін ғана қабылданып отырды. Қырғыз тарихшысы А.Жүсібәлиевтің: «Егер қырғыздар келешекте қазақтармен бірігіміз дейтін болса, Қ.А.Ясауиді пір тұтып қосылады» [91], – деуінде осы шындық жатыр деп білеміз. Бұл тұтас ұлттың қан жағынан тазалығын, менталитеттің біртұтастығын қамтамасыз етті. Сонымен бірге шежірелік білім әрбір қоғам мүшесінің тарихи сана иесі болуына жағдай туғызды. Өткенді білмегеннің болашағы да бұлдыр болатыны сияқты аксиомаға айналған заңдылық осы тұста жақсы ескерілген, бұл жөніндегі қауіп түп-тамырымен жойылып отырған.

«Диуани хикмет» пен қазақ фольклорындағы дидактикалық жанрлар контекстік және мазмұндық жағынан тығыз байланысты екенін жоғарыдағы мысалдардан көре аламыз. Сондай-ақ қазақ фольклорының эпикалық және басқа жанрларының да идеялық жағы «Диуани хикметпен» осы тұрғыда байланысатынына көз жеткізгендей болдық. Енді шығармашылық байланыстың ішіндік тұрғыдағы қырына назар аудармақпыз.

ЖАНРЛЫҚ ТҮБІРЛЕСТІК ЖӘНЕ КӨРКЕМ БЕЙНЕ САЛАЛАСТЫҒЫ

Қожа Ахмет Ясауидің өз хикметтерін әуел баста ауызша айтуға бейімдеп жазғанын, сол себепті ауызша айтудың фольклорлық туындыларда бұрыннан қалыптасып қойған дайын көркемдік формаларын кеңінен пайдаланғанын алдыңғы тарауларда айтқан едік. Ясауитанушылардың дені бұл ақиқатты мойындағанымен, оны кең таратып айтпағанын да тілге тиек еткен болатынбыз. Дегенмен Ясауидің фольклордан алған көркемдік дәстүрлерін жол-жөнекей көрсеткен зерттеушілер де болды. Олар, әсіресе, әулиелер сұлтанының фольклорлық олең өлшемдерін пайдаланғанына қоңіл болген. Ал қазақ зерттеушілері Ясауидің өз өмірбаянын жас-жасқа бөліп баяндап шығуының фольклорда және көне түркі жазбаларында бар үрдіс скеніне назар аударған. Сондай-ақ ұлы шайықтың айтыс формасында хикмет жазуын осы қатарда атап өткен.

Ясауидің өз өмірін баяндаған хикметтерін Х.Сүйіншіалиев Х.Досмұхамедұлының ізімен «ғұмырнама» деп атаса [8,135], М.Жармұхамедұлы бұл хикметтерді қазақ ақындарының өмірбаяндық олеңдерімен салыстырады. Қазақ ақындары бұл дәстүрді пайдаланғанымен, олардың тақырыптық жағы адам жасының күш-жігер, қажыр-қайратқа қатыстылығына қарай ойысып, тың сипат тапқандығын дәлелдей отырып, тек Әбубәкір Кердерінің ғана жас ерекшеліктерін ғылым-білім игеру тұрғысында жырлайтындығын айтады. Сол себепті ол басқа ақындардан Ясауиге жақын түр деп сапайды [4,117-119]. Н.Келімбетов те бұл үрдістің қалыптасуындағы Қ.А.Ясауидің сіңірген еңбегін жоғары бағалайды. «Ежелгі түркі поэзиясында көрініс тапқан көркемдік дәстүрдің бірі – *адам өмірінің түрлі кезеңдерін* суреттеу арқылы тәрбиелік мәні бар, дидактикалық тұжырымдар жасау скенін жоғарыда айттық. Көркем сөз өнеріндегі бұл дәстүрді Ахмет Иассауи де терең меңгерген» [92],

-- дейді ол. Жас зерттеуші А.Әбдірәсілқызы түрік әдебиетіндегі «Йашнама» немесе «Йаш дестаны» деп аталатын жанрдың Ясауидің осы хикметтері негізінде қалыптасуы мүмкін деп болжам жасайды [93]. Сондай-ақ ол Ясауи «Ғұмырнамасының» көп нышандары бұрыннан бар екенін көрсетіп, оған Күлтегін жазуынан дәлелдер келтіреді. «Бір жасынан алпыс үш жасқа дейінгі әрбір жылын рухани кемелденудің бір сатысы ретінде ерекшелік сипаттаған Ясауи де өзіне дейінгі ғұмырнамалық үрдіске сүйенсе керек. Дәстүрді сіңіруші ғана емес, дамытушы, кей тұста синтездеуші ретінде көрінген сопы ақын «Ғұмырнаманы» жалғау үстінде де осы шығармашылық тұлға ретіндегі ерекшеліктерін сақтаған», – дей отырып, бұл хикметтердің Ясауидің жеке өміріне тән мәліметтер мен оның рухани әлеміндегі шындықтарды қатар қамтығанын айтады [93,101-102].

Қожа Ахмет Ясауидің 2, 3, 4, 5, 6, 7 (Стамбул басылымы) хикметтері өзінің дүниеге келген сәтінен бастап, қылуатке кірген 63 жасына дейінгі аралықтағы өмірін қамтыса, 1- хикметі туылмай тұрып-ақ кемелдікке жеткен рухы жайлы баяндайды. Ал 8-хикметінде қылуатке кірген кездегі халінен хабар береді. Бұл хикметтерде қылуатке түсу өзінің бүкіл өмірінің мәні ретінде көрсетіліп, туылмай тұрған кезден бастап, әрбір жас кезеңіндегі рухани халі осы дәрежеге жетудің себебі және сатысы есебінде баяндалады [29,129-150]. Шынында да, мұнда әулиелер сұлтанының нақты өміріне қатысты айғақтармен бірге, рухы кемел тапқан жанның өзі ғана куәсі болған рухани халдер де қамтылады. Адам жасының әрбір кезеңін санамалай отырып, сол кезеңде қандай қызметтер атқарғанына көпшілік алдында қорқам сөз арқылы есеп беру дәстүрінің Қожа Ахмет Ясауиге дейін де бар екеніне «Күлтегін» ескерткішіндегі бас қаһарманның жеті жасынан бастап дүниеден өткенге дейінгі өмірбаяны [38,19-24] нақты дәлел бола алады. Көне жазбаның Күлтегіннің жасын әлем халықтары, әсіресе, түркілер киелі деп

санайтын жеті санынан бастауы кездейсоқ болмаса керек. Ясауи де туылмай тұрған кездегі рухы жайлы айтатын 1-хикметте скі гана жас кезеңін атап өтеді: бірі – қылуетке кірген 63, екіншісі – Арслан бабадан (Арыстан бап) аманат-құрманы алатын 7 жас.

Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінің ауызша кең тарауына байланысты, бұл дәстүр қазақ фольклоры мен әдебиетінде кең өріс алды. Жалпы адам өмірін, сондай-ақ өз өмірлерін өзек еткен шығармалар Бұқар жыраудан бастап, кешегі кеңес дәуіріндегі өмір сүрген суырыпсалма ақындар шығармашылығына дейін үздіксіз жалғасып келді. Сондай-ақ мұндай дәстүр би-шешендердің ділмар сөздерінен де жиі орын алған. Осыған орай, бұл тақырыптағы шығармалардың халық ауыз әдебиетінің дербес бір жанры ретінде де қарастырылған кезі болды. Бұған алғаш рет назар аударып, өзінің «Қазақ халық әдебиеті» атты еңбегінде арнайы тоқталған Х.Досмұхамедұлы болатын. Ол мұнда: «Халық әдебиетінің ерекше бір түріне ғұмырнамалық (биографическая) және ө м і р б а я н д ы қ (автобиографическая) әдебиетті жатқызуға болады. Аттарынан-ақ көрініп тұрғандай, алғашқы түрге жататын туындылар, әдетте, мақтау жырларымен тығыз байланысты болып келсе, ал соңғысы, әдетте, ауру үстінде, не өлім алдында айтылады да насихат, өсиет жырларымен сабақтасып жатады» (...) Поэзияның ерекше түрі – өлім алдындағы ө с и е т ө л с ң д е р (предсмертные, завещательные песни). Бұл олеңдер негізінен ауыру үстінде не өлім алдында айтылады, онда өткен өмір жолы суреттеледі, күнәлардан арылтуды өтініп, діни парыздарды толық өтемегеніне өкініш білдіріледі, бұ дүниедегі барша өмір мен пенделіктің баянсыздығы, о дүниеде күнәлары үшін жауап беруден қорқатындығы баяндалады, тәңірі мен айналадағылардан күнәлары үшін кешірім өтініледі және өмірді мағыналы сүру туралы ақыл-кеңес айтылады. Бұл жырларда көп жағдайда діннің әсері аңғарылып тұрады» [78,24], – дейді. Алайда әдебиеттанудың қазіргі жетістігі

тұрғысынан қарағанда мұны түр, яғни жанр дегеннен гөрі көркемдік дәстүр деп есептеген дұрысырақ. Өйткені тек бір ғана тақырыптық ерекшелік жанрды айқындаушы элемент бола алмасы белгілі. Дегенмен Х.Досмұхамедұлы пікірі сөз болып отырған дәстүр аясындағы өлеңдердің мазмұндық топтарын саралап көрсетуімен аса құнды.

Осы тұста авторлық туындылардың фольклорға не қатысы бар деген сұрақ тууы әбден заңды. Солайы солай, бірақ фольклордың біршама жанрлары авторлық сипатымен ерекшеленеді. Соның қатарында жоғарыда біз көп тілге тиек еткен шешендік сөздер. Шешендік сөздерді қазіргі кезде авторлық шығарма ретінде қарастырған еңбектер де кездеседі. Мысалы, 2000 жылы «Ғылым» баспасынан шыққан «Қазақ әдебиеті тарихының» 3 томы мен 2001 жылы «Қазақ университеті» баспасынан жарық көрген «Қазақ әдебиетінің қысқаша тарихы» атты ұжымдық жинақта шешендер әдебиет өкілі ретінде берілген. Бірақ шешендік сөздердің типологиялық сипатының күштілігі, ондағы формулалықтың молдығы, көп варианттылығы сияқты фольклорға тән қасиеттері шешендерді әдебиет өкілдері деп есептегеннің әрдайым дұрыс бола бермейтіндігін көрсетеді. Бұл туралы Р.Бердібайдың: «Шешендік сөздердің белгілі бір тобын Әйтекеге, екінші шоғырын Төлеге, тағы бір бөлігін Қазыбекке «қылдай» бөліп берем деушілік жасандылыққа, қолдан бұрмалаушылыққа апармақ. Тарихи фактылар мен шежірелерді, жазба деректерді неғұрлым толық тексерген сайын қайбір сөздердің торкіні жақынырақ танылуы мүмкін. Соның өзінде мөлдіреп тұрған «куәліктер» белгілі бір сөздердің алғашқы иесін тап басып таныта алмайды» [94], – деп айтқаны шындыққа анағұрлым жақын. Сол сияқты ғұмырнамалық және өмірбаяндық өлеңдердің де автор еркіне бағынбайтын жалпыға ортақ сипаттары мол. Сондықтан бұл өлеңдерді Х.Досмұхамедұлының халық ауыз әдебиетіне жатқызуының белгілі бір дәрежеде қисыны бар.

Бірақ біз бұл жерде адам ғұмырын жырлау дәстүрінің ақын-жыраулар шығармашылығындағы үлгілерін емес, фольклорлық туындыларындағы көрінісін ғана сөз етіп, оның хикметтермен байланысына ғана тоқтауды жөн көріп отырмыз.

Өмірлік кезеңдерді жас-жасқа бөліп, оны адамның өсіп-жетілу, кемелдену сатысы ретінде бейнелеу – қазақтың қаһармандық жырларында жақсы сақталған дәстүр. Бұл бейне көпшілікке танымал классикалық батырлық жырлардың көбінде бар. Әсіресе, «Ер Сайын» жырында бас қаһарманның өсу үдерісін жас кезеңдерімен астастырып жырлау кеңінен жырланған:

Бір жасына келгенде,
Балалықты қылмады.
Екі жасқа келгенде,
Елеулі ермен тең болды.
Үш жасына келгенде,
Үш шарбақты ноғайдың
Бәрі дағы таң қалды,
Бір түрлі туған жан болды.
Төрт жасына келгенде,
Бес қаруды сайлады
Жасыл оқтай ойнады
Әр талайды ойлады.
Алты жасқа келгенде,
Ерте мінген атынан
Кешке дейін түспеді,
Ердің ісіп істеді.
Жеті жасқа келгенде,
Жеке жұртын күзетті.
Ноғайлының үш кентін
Түгелімен түзетті.
Езу тартпай ұл өсті,
Абыройлы қыз өсті.

Ғарып пенен міскіндер
Панасында күнелтті.
Сегіз жасқа келгенде,
Секіріп ат мінгендей,
Балдағы алтын ақ болат
Аш беліне ілгендей.
Алты қырлы ақ сүңгі
Оң қолына алғандай,
Ел шетіне жау келсе,
Айқай-сүрен салғандай.
Ноғайлының үш жұрты,
Бәрі бұған таң қалды-ай! [85,108].

Бұл сияқты бейнелеулер «Алпамыс батыр» жырының барлық нұсқаларында, «Қобыланды батыр» жырының Сүйіншәлі Жаңбыршин, Н.Байғанин айтқан варианттарында, «Шора батыр», «Бөген батыр» эпостарында жақсы берілген. Бұл дәстүр реалды сипаты басым тарихи жырларда да өз жалғасын тапты [95].

Шешендер сөздерінде өмір жасын бейнелеудің небір көркем үлгілері бар. Кете бидің Алаша Тоғанас биге айтқан сөзінде өмірбаяндық та, ғұмырнамалық та сипаттар бар. Шешен мұнда өз-өзін асқақтата көрсетеді. Көпшілік үшін үлгі тұтарлық тәрбиелік мән үшін шешендер мұндай өз-өзін көтермелеуді көркемдік тәсіл ретінде қолданған.

Уа, шырағым, Тоғанас,
Отызымда орда бұздым,
Қырықтарда қырқар болдым,
Елуімде елендеген жүйрік аттай болдым,
Алпысымда ал пері болдым.
Сексенімде серпер болдым,
Тоқсанымда топтан торай шалдырмадым.
Жүзге жасым келіп қалды,
Мына қасымда отырған
Тоқалымның көңілін қалдырмадым [67,493], –

дейді шешен. Дәл осындай сөздерді Мамай би [67,137], Жетес билер [36,240-241] де айтты деп баяндайды халық аңызы. Мұнда би-шешендер өздерінің кәрілікке бой алдырмағандарын мақтан тұтса, Шәңкі шешен де өз-өзін көтермелей көрсеткенмен, кәріліктен жеңілгенін мойындайды:

Он жаста асық ойнадым
Қызығына тоймадым,
Балалардың асығын ұтып қоймадым...
Жиырмаға келдім,
Мәуесі түскен бәйтеректей бойладым,
Онда да балалықты қоймадым.
Жиырма беске келдім,
Жақсы іске сүйіндім,
Жаман іске күйіндім,
Дұшпаным қарсы келгенде,
Ақ сұңқардай шүйілдім.
Отызға келдім, қыран бүркітке алдырмадым,
Құмай тазыға шалдырмадым,
Қатар құрбымның көңілін қалдырмадым.
Қырыққа жеттім – арғымақтай аңқылдадым,
Тау қырандай шаңқылдадым,
Ақ алмастай жарқылдадым,
Дариядай сарқылмадым.
Биік төбенің басына шықтым,
Алды-артымды тегіс көрдім.
Алпысқа жеттім, алты тарау жолға түстім,
Жетпіске келдім, жеңілгенімді білдім,
Жетегіне ердім, дегеніне көндім,
Билікті бала-шағаға бердім,
Сексенге келдім, алдым биік тау екен,
Оң жағым жанған от,
Сол жағым аққан су екен.

Міне, тоқсанға келдім, енді бір аяқ
Асты төкпей-шашпай ішу мұн екен [68,177].

Бұл шешендердің сөздерінде ұқсас жолдар, сөздер, ұйкастар, формулалық түрлері кездесетінін көру қиын емес. Бұдан ғұмырнамалық және өмірбаяндық өлеңдердің шешендік сөздерде де дәстүрге айналғанын көруге болады.

Кемелдену кезеңдері ретінде берілетін жас ерекшелігін жырлаудың хикметтер мен батырлар жырында елеулі айырмашылығы бар. Ол хикметте бірінші жақтан баяндалып, автор өзін-өзі бейнелесе, батырлар жырында үшінші жақтан баяндалады. Қожа Ахмет Ясауидің өз өмірін бейнелеуі Еуропа әдебиетінде қалыптасқан автобиографиялық шығармалардан да айырмашылығы көп. Автобиографиялық шығармаларда автор өз өміріне көбірек көңіл бөлсе, мемуарларда дәуір шындығына, автордың өз заманындағы белгілі адамдар мен оқиғаларға баса назар аударылады [96]. Ал сөз болып отырған хикметтерде бұның екеуі де өте әлсіз сипатта көрінеді. Әсіресе, мұнда заман шындығынан хабар беретін жолдар жоққа тән. Ал өз өміріне назар аудару жайы да хикметте мүлде басқа сипатта. Эстетикалық қабылдауға арналған кейінгі жазба әдебиеттегі автобиографиялық шығармаларда автор өзін идеалдандырып көрсетуге талпынса, хикметтерде мұндай мақсат жоқ. Мұнда керісінше сөйлеуші өзін барынша төменшіктетіп көрсетеді.

Отуз иети иашқа кирдим, ойғанмадим,
Инсар қылыб Алла меһри толғанмидим,
Сахар уақтида зары қылыб иңранмидим,
Тоба қылдым хужам қабул қылды, достлар
Отуз саккиз иашқы кирдим, ғумрим өти,
Иғламай му, өлер уақтым иауық ети.
Ажал келиб пиманасын маңа тутти,
Билмай қалдым ғумрым ахир болды, достлар.
Отуз токиз иашқа кирдим, қылдым хасрат,
Уә, дариға, ути ғумырым, қане тағат,

Тағатликлар хақ қашида хош-сағадат,
Қызыл иузим тағат қылмай солды, достлар.
Сач уа сақал көб ақарды, көңлим қара,
Руз, махшар рахим етмисиң халим табан.
Сеңа ғаян ғамалсизмин: көбдур кунаһ,

Жамла малак иазуқларим билди, достлар [29,142], – деген жолдар ұлы шайықтың өзін барынша күнәһар сезінуінен хабар беріп тұр. Дегенмен хикметтердегі «Дуниядаги курт уа кушлар қылды салам» [29,138]; Тоқуз ай, тоқуз кунда иерга туштим, Тоқуз сағат туралмадим кукка учтым. Ғарыш уа курси паясинибарыб куштым» [29,134], Он бешимда хор уа ғилман қаршу келди, Башын уриб, қол қаушириб, тағзим қылды» [29,137], – деген тәрізді жолдар автордың өз-өзін дәріптеуіндей көрінеді, бірақ, шын мәнінде, олай емес. Бірақ бұл шындықтың сыры тереңде. Мұнда ұлы шайық өзі куә болған рухани сырларды ашып отыр. Және ол мұның бәрін Жаратушыдан келген сый ретінде көрсетіп, кез келген адамның Хақ жолында қалтқысыз қызмет етуі арқылы осындай сырларға қаныға алатындығын көрсеткен. Бұл – хикметтердің ғибраттық қырына қатысты шындық. Шешендердің де өз-өзін дәріптей бейнелеуі хикметтердегі осындай жолдардан алынған үлгі болуы ғажап емес.

Шешендердің ғұмырнамалық сөздерінде кәрілік қасіреті баса айтылады. Бұл тақырып, әсіресе, Айсерке шешен сөзінде айқынырақ көрінген.

Елу ердің жасы,
Алпыс сұмдықтың басы,
Жетпіс оттың қасы,
Сексен жоқтың қасы.
Тоқсанға келгенде торғайдайсың,
Көшкенде көлігінді зорға айдайсың.
Қатын-бала тілінді қайырған соң,
Отырып от басында ойбайлайсың [32,56-57], –

дейді мұнда. Шешендер адамның кәріліктен тартар азабына көбірек көңіл бөлсе, оның да хикметтермен байланысы жоқ деуге болмайды. Мұндай тақырып Қожа Ахмет Ясауи ғұмырнамасында да кездеседі. Мысалы,

Құл Қожа Ахмад, ғафлат бирла ғумрин ути,

Уа хасрата тиздин, куздин куат кети,

Уа уилта надаматни уақты ути,

Ғамал қылмай каруан болиб көчтим мана [29,132], –

деген хикмет жолдары ғапылдықпен келген кәріліктің қиындығын көрсетіп тұр. Әрине, Ясауи хикметіндегі кәрілік қасіреті хикметтердің жалпы идеясымен тығыз байланыста берілген. Мұнда кәрілік тақырыбы жалаң түрде алынбайды. Мұндағы қиындық адамның Жаратушысын ұмытып, өмірін ғапылдықпен өткізуінің нәтижесі сипатында беріледі. Ал шешендік сөздер үнемі нақты өмір шындығына қатысты айтылғандықтан, ондағы рухани өзектің дәл хикметтердегідей көрінбейтіні анық. Дегенмен шешендік сөздердің де астарында Құдай алдындағы жауапкершіліктің жататыны күмәнсіз.

Ясауидің ғұмырнамалақ хикметтері әрі тақырыптық, әрі образдық ерекшелігімен көрінгенімен, қазіргі жазба әдебиеттегі автор образына жақындамайтын жақтары көп. Қазіргі әдебиеттегі автор өз-өзін бейнелеген жағдайда, оны оқырманға таныстыру мақсатында негізгі монологты соған бағыттап отырса, Ясауи де ғұмырнамасында «достар» деген қаратпа сөз арқылы және екінші жақтан сөйлеуімен оқырманға бағыштай сөйлейді. Кейде «Заты ұлық қожам» деп Жаратушысын дәріптеп, Оған жалбарынса, енді бір тұстарда өз-өзімен сырласқан кейіпте көрінеді. Бұдан Ясауи ғұмырнамасында оның жалпы хикметтеріндегідей адресаттың жиі алмасып отыратынын байқаймыз. Бұл – хикметтердің басты көркемдік ерекшеліктерінің бірі. Оқырманға бағыштаған автор сөзін монолог сипатында қарастырар болсақ, қазіргі зерттеушілер монологтың *қарата сөйлеген және оңашаланған*

деп аталатын түрлері барын айтып жүр. Мұның алғашқысы адресатқа белсенді түрде ықпал еткенімен, одан бір сәттік болса да ілікпе сөзді, жауап қайтаруды талап етпейді. Мұнда сөйлеуші ғана белсенді болады да, қалғанының бәрі тыңдаушы болып қала береді. Мұндай монологтың адресаты белгілі бір адам немесе белгілі бір топ, тіпті жалпы көпшілік қауым болуы мүмкін. Ал оңашаланған монолог – адамның өз-өзімен қалған кезінде немесе қоршаған ортадан психологиялық тұрғыда оқшауланған кездегі сөйлеуі [97]. Ясауи ғұмырнамасында бұның екеуі де бар. Дегенмен соңғысының басым түсіп жататын кездері көп. Ю.М.Лотман оңашаланған монологта көрініс табатын қатынасты *автокоммуникация* деп атаған. Автокоммуникация негізінде «Мен-Мен» жағдайы жатады деп көрсетеді. Ғалымның айтуы бойынша, бұл қатынас түрі Шығыс мәдениетінде жетекші орында болады. Ал Еуропа мәдениеті саналы және белсенді түрде «Мен-Ол» жүйесіне ұмтылады [98]. Демек Ясауи ғұмырнамасындағы рухани тұлға мен қазіргі автобиографиялық шығармалардағы лирикалық кейіпкердің арасындағы айырмашылықтың мәдени маңызы бар. Қазіргі әдебиетте автордың өз тағдырын арқау еткен тақырыптың түрін «экзистенциальдық» деп атайды [97,48]. Экзистенция – әдебиет пен өнердегі экзистенциализм ағымының адам тұлғасын белгілейтін негізгі ұғымдарының бірі. Экзистенциалистердің пікірі бойынша, экзистенция адам «Менінің» орталығы, өзегі ретінде көрінеді, соның нәтижесінде соңғысы жай ғана жекелеген эмприкалық индивид және «ойлаушы ақыл» ретінде, яғни жалпыға (жалпы адамзаттық) ортақ қасиеттермен емес, қайталанбас дара тұлға ретінде көрінеді [99]. Демек мұнда жеке адамның артықшылықтарын көрсетуге деген ұмтылыстың болатыны айқын. Ал хикметтерде сөйлеушінің өз-өзін идеалдандыруға тырысуы жоқ екенін жоғарыда айттық. Мұнда автор өз-өзін бейнелеу барысында өмірлік мәселелерге келгенде,

өзін барынша қор тұтады, күнәһар сезінеді, ал рухани сырлар әлеміндегі қарапайым адам мүмкіндігінен жоғары тұратын әрекеттерін өз басының емес, Құдайдың кереметі сипатында береді. Хикметте бейнеленген кереметтік қасиеттердің дәріптеуге қатысы жоқ екенін осыдан білеміз. Бұл қасиеттерге өз еңбегінің арқасында кез келген адамның ие болуы мүмкін екенін түпкі ой арқылы аңғартатын хикмет авторы онда өз-өзін дәріптеудің мүлде жоқтығын сөзсіз пайымдатады.

Батырлар жырындағы ғұмырнамада дәріптеу басым. Бірақ бұған шығыстық мәдениетте де жол беріледі. Өйткені мұндағы бейнелеуші мен бейнеленуші мүлде басқа адамдар. Шығыс мәдениетінде өзгені өзінен жоғары қою, өзгені дәріптеу, дұрыс іс. Бұл принцип Ясауи мәдениетінде де бар. Ол – Ясауи тариқаты әдебінің бірінен саналады [14,139]. Дегенмен қаһармандық жырларда әр жас кезіндегі кемелдену үдерісін бейнелей отырып, кейіпкердің мінін көрсететін кездері де бар. Онда да біржақты сынап-мінеу арқылы емес, оның жақсы жақтарын да көрсете отырып, келеңсіз жақтарын бетіне басады. Мұндай бейнелеулер жырлаушы атынан емес, басқа бір кейіпкер аузымен, екінші жақтан жырланады. Оны «Ер Тарғын» жырынан кездестіреміз. Ер Тарғынға жар болуды қалап, онымен бірге өз елінен қашып бара жатқан Ақжүністің соңынан қуып жетіп, оны айырып алмақ болған Қарт Қожақты Ақжүніс сөзбен тоқтатады. Оның бес жасынан бастап, алпыс беске дейінгі өмірін тізіп шығып, көрсеткен ерліктерін, елге тигізген пайдасын көтермелей жырлап, сөзінің соңын кінә арта отырып түйіндейді:

Алпыс беске келгенде,
Сақал мұртың қуарып,
Бойға біткен тамырдың
Бәрі бірдей суалып,
Алайын деп тұрмысың,
Мені көріп қуанып?

Өлтірсең де тимеймін,
Теңдік берсең сүймеймін,
Бұрын батыр болсаң да,
Сенің басың бұл күнде
Жерде жатқан ку тезек [83,118].

Бейнеленуші тұлғаға сын айтуы тұрғысынан бұл образдар хикметтегі бейнеге біршама жақындайды. Ақжүністің бұл сөзіндегі сын туралы Р.Бердібай: «Ең алдымен Ақжүніс өзінің көркін, жастығын сипаттап өтеді. Ақжүністің бұдан кейінгі сөздері Қарт Қожакты мінездеуге арналған. Мұнда ол батырдың даңқты өмір жолын тізе келіп, «өмірден сыбағанды алып болдың, ендігің арсыздық» деген түйінге тіреледі» [95,122]. – дейді. Дегенмен кейіпкерлер аузынан айтылатын ғұмырнамалардың көбінде дәріптеу басым түсіп жатады. Мысалы, «Қарасай-Қази» жырының Мүстежеп Ахметұлы нұсқасында Қарасай мен Қазидың досы Махамбеттің сөзі арқылы басқа бір кейіпкер Әділ былай дәріптеледі:

«Және кім бар»? десеңіз,
Он бір жаста хан болған,
Қаранғыда шам болған,
Әмір тілеп Қырымнан
Бес жасында белсенген,
Өскен сайын түрленген,
Алты жаста оқ атып,
Жасынан өзі үйреніп,
Дұшпанына оқ атып,
Қайраты асып желденген.
Сегіз жасқа келгенде,
Үстіне дұшпан келмеген,
Тоғыз жасқа келгенде,
Қырымның жұртын билеген.
Қырық мың әскер қамданған
Он бір жасар Әділ бар [100].

Ғұмырнамалық хикметтер мен фольклорлық туындыларда 8 жасқа да айрықша мән беріледі. Хикметте Ясауи 7 жасында Арыстан бабадан аманат-құрма алып, 8 жасында хикмет иесі болады. Ғұмырнамада 8 жас кемелдіктің келелі бір кезеңіндей жырланады.

Секизимда секиз иандин иол ачылды,

Хикмет айт деб башларимға нур сачилды [29,136], – дейді ол туралы ұлы шайық. Ал батырлық жырларда да осы 8 жасқа көп мән беріледі. Көп жырларда бас қаһарман осы жасында алғашқы ерлік жасайды. Мысалы, «Ер Сайын» жырында осы жаста батыр әкесіне қорлық көрсеткен тоқсан құлды қырады [85,108-112], «Ер Қосай» жырында бас қаһарман үйленіп, жауға аттанады [83,72].

Үңіле қарайтын болсақ, ғұмырнамалық хикметтер және қазақ батырлық жырлары мен шешендік сөздеріндегі адамның өмір жасын бейнелеудің ортақ сипаттары мол екенін көреміз. Нақтылап айтар болсақ, сырттай қарағанда, олардағы өз-өзін дәріптеу сияқты көрінетін артықша қасиеттерді баяндау, шындығында, ғибрат үшін айтылған, көпшілікті ізгілікке шақыру мәніндегі көркемдік тәсіл болып табылады. Бұлардағы әрбір жас кезіндегі кемелдену Жаратушыға және халыққа қызмет етудің нәтижесі сипатында көрінеді. Ал мұндай қызметтен тыс қалудың салдарынан кәрілік қасіреті туындайтыны да ескертіліп отырады. Ақындық поэзия ерекшеліктерін зерттеген Т.Тебегенов ондағы ғұмырнамалық-өмірбаяндық өлеңдерге қатысты: «Ақындар поэзиясында психологиялық сыршылдық сарынмен басым жырланатын кезең – кәрілік. Кәрілік кезеңнің физиологиялық-психологиялық қалпын бейнелеуде ақындар көбінесе бұған дейінгі өмір белестерін сағынышпен еске алады» [101], – дейді. Сондай-ақ ол бұл құбылыстың ақындар шығармашылығында дәстүрге айналуында Қожа Ахмет Ясауидің орны ерекше екенін көрсетеді. «Ақындардың жас шамасы кезеңдерін қамти жырлауында мынадай ерекшеліктер

саралана байқалады: біріншісі – Қожа Ахмет Ясауи және оның сопылық поэзия дәстүрімен адамның жас кезеңдерін Мұхаммед пайғамбардың алшыс үш жас мөлшерімен өлшеп, бақи сапарын мойынсұна жырлау; екіншісі – қазақтың XVIII-XX ғ.ғ. ақындар поэзиясында Қорқыт Ата дәстүрінің ізімен фәниді қимай, өлімге еріксіз мойынсұна жырлау» [101,23], – дейді ол. Шынында да, қазақтың авторлы ауыз әдебиетінде де, фольклорында да Қожа Ахмет Ясауи қолданған көркемдік тәсілдер мен бейнелердің дені берік дәстүр болып орнығып қалды.

Халық ауыз әдебиетінде тақырыптық және образдық даралығымен жанрлық сипат алған шығармалар тобының дені Қожа Ахмет Ясауи тұтынған немесе негізін қалаған көркемдік дәстүрлермен тығыз байланысты. Солардың қатарында *мақтау* және *даттау* өлеңдерін айтуға болады. Бұл шығармалар тобын да жанр ретінде қарастырған Х.Досмұхамедұлы, А.Байтұрсыновтар болатын. Х.Досмұхамедұлы: «Халық поэзиясында мақтау жырлары (одалар) айрықша орын алады. Әдетте жеке адамның, тұтас ру мен ұлыстың батырлығы, байлығы, даналығы, әділдігі, күш-қайраты, ерлік қажыры және басқа қасиеттері мадақталады. Дәл осылайша қаршыға сұңқар, тазы, алдаспан, найза, т.б. да марапатталады. Әсіресе, ата жұрт, жеке бір сай, өзен, тау, теңіз, арық және басқалар жиі макталып, оларда табиғаттың небір әсем көріністері сипатталады» [78,19], – дейді. Сөйтіп бұл өлеңнің түрлерін («а) жеке адамды мақтау, ә) тұтас руды атаны (ата жұртты не белгілі бір жерді), б) қандай да бір оқиғаны, затты жануарды, т.б. мақтау» [78,34] деп жіктеген. Мадақ айту, дәріптеу Ясауи хикметтерінде Жаратушыдан кейін Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбарға бағышталатыны, оның қазақ фольклорындағы жоқтау жырларымен мазмұндық байланыстылығы алдыңғы тарауда айтылды. Сондай-ақ Ясауи төрт шардиярға, әулиелерге де мадақ арнаған. Шығыс ақындары мен ғалымдарының еңбектерін зерттеп жүрген И.Жеменей өз зерттеуінде Шейх Ахмет Таразидің «Фонун әл-бәләге» («Көркем

сөз өнері») атты еңбегінің «Өлең түрлеріндегі бастапқы стиль» деген тарауында мақтау түрлерін жіктеп көрсеткенін айтады. «Аталмыш еңбектің өлең түрлерінің тарауында мадақтың төрт түрін анықтайды. Онда егер Ұлы Тәңірі мадақталса, оны «тауһид»; Мұхаммед Мұстафа (с.ғ.с.) сипатталса – н'эт», тәңірі құзырына жалбарынса – мінәжат», Рашедин халифаларын (тура жолдағы халифалар: Әбу Бәкір, Омар, Осман, Әли әзіреттері) мақтаса, оны «мәнакеб», не «мәнқәбәт» дейді. Ал, патшалар, әмірлер мен уәзірлерді мақтап, өлеңіне өзек етсе – «мәдһ», «медһәт» немесе «тәмәддоһ» деп атайды. Өлген адамды еске алар болса – «мәрсие» делінеді. Біреуді қарғыс айтып лағнат қылса, «һәжв» не «мәзәммәт» дейді. Ал, қалжыңдап мазақ қылған болса, оны «мұтайбе» деп атайды» [102]. Мәмлүктер дәуіріндегі қыпшақ тілді ақындар шығармашылығын зерттеген А.Әлібекұлы Шығыс әдебиетіндегі мақтауларды қасыйда жанрының бір түрі деп көрсетеді және мақтаудың (мадхия) Аллаға, Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбарға, әулие-әнбиелерге, билік иелеріне арналған түрлерін атайды [103]. Қожа Ахмет Ясауиде А.Әлібекұлы атап өткен мадақ түрлерінің ішінде билік иелеріне айтылғандары ғана кездеспейді деуге болады. Бұл – Ясауи хикметтерінің сарай айналасындағыларға емес, қарапайым халыққа бағышталғанының тағы бір дәлелі.

Мақтаулар мен жоқтаулардың сабақтасып жүретін қасиеті қазақ фольклорында ғана емес, Шығыс әдебиетінде де бар құбылыс екенін мәрсияны (жоқтау) мақтаудың бір түрі ретінде көрсеткен жоғарыдағы жіктеуден де аңғару қиын емес. «Түркі әдебиетінде қасыйда жанрының толығып, жан-жақты қалыптасуы XIV ғасырдың еншісіне тиеді. Дей тұрғанмен, мадхия мен мәрсия қасыйданың бір түрі екенін ескерсек, түркі фольклоры мен әдебиетіндегі мадақ пен жоқтау жырларын Орхон-Енисей тас жазбаларынан, Махмуд Қашқаридың «Диуани луғати-т-түркинен», Жүсіп Баласағұнның «Құтадғу білігінен», Ахмет Иүгінекидің «Хибатул хақайқынан», Ахмет Иасауидің «Диуани

хикметінен» көруге болады» [103,135], – дейді А.Әлібекұлы. Қожа Ахмет Ясауидің Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбарды мақтаған 51-хикметіндегі: «Бабасини атасы ирди Һашим, Ешитканда акадур кузда иашим» [29,207], төрт шардиярдың бірі – Омарға арнаған 53- хикметіндегі: «Мискин Ахмад, қылғыл иад, қылғыл ғажизинни бунияд, Шаяд рухы қылғай шад, ғадалатлиг Ғумар дур» [29,211], – деген жолдардан және Әзіреті Әлиге арналған 55-хикметіндегі: «Рахмет қылғай Бир уа Бар, һар не қылса ерки бар, Қожа Ахмадга мадаткар шер худа Ғали дур» [29,213], – деген жолдардан қазақ жоқтауларында бар дәстүр ізін байқаймыз. Бұл жолдардың алғашқысынан дүниеден өткен адамға қатысты өз қайғысын білдіруді, кейінгі екеуінен жоқтау соңының жұбатуға ұласып, өз-өзіне басу айту мен дұға-тілек бағыштауды аңғарамыз. Бұның бәрі қазақ жоқтауларында бар сипаттар. Бұл туралы Қазақтың отбасы ғұрыптық фольклорын зерттеген К.Ісләмжанұлы: «Дәстүрлі жоқтаулардың соңы өлген адамға жақсылық тілеумен, ақыры өзіне өзі сабыр айтып, жиналған жұрттан рұқсат сұрап барып түйінделеді» [104], – дейді. Бұдан Ясауидің түркі даласында ғасырлар бойы желісі үзілмей келген жоқтау жанрының көркемдік тәсілдерін пайдаланғанын көреміз. Мұндай мәндегі жыр жолдары қазақ жоқтауларында тұрақты клишеге айналған [105].

Ясауи хикметтерінде тікелей жоқтаумен байланысты туған образдар да бар. Мысалы, Қазан басылымындағы 67-хикметінде «Күні-түні тынбай бір сәт жоқтау айтты» [106], – деп, жоқтау айту дәстүріне тағдырға қарсылық ретінде шошына қарамағандығын көрсетеді. Ол:

Аналары дал болып қалды қайран,
Гүл жүздері запырандай сарғайған,
Уай, құлыным, ботам, деумен ах ұрған,

Жаға жыртып, шаштарын жұлды, көргін [106,129], – деп те жырлайды. Бұл сурет көне замандағы жоқтау айту кезіндегі іс-әрекетті көзге елестетеді. «Боздағым» жинағын

құрастырушы Т.Арынов осы жинаққа жазған «Өлгендер туралы өлмес мұралар» атты алғы сөзінде бұл туралы: «Сонау көне замандарда, бергі көне түркі кезінің өзінде (V-VIII ғ.) түркі тайпалары өлген адамға қатты қайғырып, «өлген адамның тумалары шашын жұлып, бетін тырнап, құлағын кесіп, өздерін қорлайтын» әдет болған. Оның мәнісі: «Өлген жақсы адамның артында қалып, онсыз сүрген өмірде не мән бар?» – деп караудан шыққан» [80,12], – дейді. Қожа Ахмет Ясауидің осы іс-әрекеттерді салқынқандылықпен бейнелеуі оның бұған қалыпты жағдай ретінде қарағанын және көне дәстүрлерді құрметтегенін білдіреді. Жоқтаушы адамның жоқтау айту әрекетін бейнелейтін мұндай жолдар тұрақтылыққа ие болып, формулаға да айналған. Тұрмыс-салт жырларын зерттеген Б.Уахатов зерттеу еңбегінде осындай формулалық жолдар туралы айта келіп: «Мысалы, жоқтауда бұрынғы дәстүр бойынша айтылып келе жатқан жаттамалы жолдардың да, бір-біріне мотиві, ұйқасы, сөз байлығы, бейнелі, образды суреттері ортақ формулалардың да көптеген көріністері бар. Айталық:

Қара бір шашым жаяйын,
Жаяйын да жылайын!
Кінәлі бармақ, жез тырнақ,
Күнінде қанға бояйын.
Албыраған ақша бет,
Сүйегіне таяйын. –

Деген сияқты жесір қалған әйелдің шашын жайып жоқтау айтуы, өз денесінен қан шығарып, бетін жыртуы көне замандардан сақталып келе жатқан поэтикалық өрнектер» [105,133-134], – дейді. Эпикалық туындылардағы жоқтауларда да осы формула әрдайым қолданылады. «Ер Сайын» жырында мерт болған батырды жоқтаған Аюбике:

Алмадай болған қызыл бет,
Тырнақпенен соярмын.

Мөлдіреген екі көз,

Жылауменен оярмын [52,131], –

дейді. Мұндай формулалық жолдардың Қожа Ахмет Ясауиге дейінгі жоқтауларда да болғандығы күмәнсіз. Демек хикметтегі жоқтау кезіндегі халді елестететін бейнелер мен тұрақты тіркестер – сол көркемдік дәстүрді үлгі студия көрінісі.

«Диуани хикметтегі» мақтаулар мен қазақ фольклорындағы жоқтаулардың арасындағы туыстық тақырыптық аяда көрінгендіктен де, біз мұны нысанның мазмұндық аспектісінде, алдыңғы тарауда қарастырған болатынбыз. Ал қазақ фольклорындағы мақтаулар хикметтермен тек тақырыптық тұрғыда ғана емес, образдық жағынан да байланысады. Мақтау, мадақ мазмұндағы хикметтерді Ясауи шәкірттері де жалғастырды. Олар Қожа Ахмет Ясауидің пайғамбарды мақтаған ізімен өз ұстаздарын дәріптеді. Бұған Сүлеймен Бақырғани шығарған деп айтылып жүрген хикметті мысал етуге болады.

Ысқақ баба ұрығы

Ибраһим шайхы құлыны,

Машайықтар ұлығы –

Шайхы Ахмет Иассауи [107], –

деп басталатын бұл хикметтің ізгілікті дәріптеуді, көпке үлгі студия дәстүрге айналдырудағы маңызы зор болды.

Қазақ ауыз әдебиеті мен фольклорындағы мақтаулардың жоқтаумен тамырластығы айқын. Фольклортанушы Е.Тұрсынов мадақ өлеңдерін жоқтаулардан да бұрын туған деп көрсетіп, ол екеуінің шығу негізі бір екенін айтқан. Ол өлген адамды еске алуға арналған көне ырымдық әрекеттерде аруақтың көңілін көтеру мақсаты барлығына назар аударып келіп, «Осыған қарағанда, аруақтарға арнап айтылған өлеңдер **жоқтау түрінде емес, мадақтау түрінде айтылған болса керек**» [108], – дейді. Мақтауларда да жоқтаулардағыдай дәріптелуші тұлғаның халыққа, елге сіңірген еңбегі басты орында жырланады.

Тіпті Х.Досмұхамедұлы көрсеткен жан-жануарлар туралы мақтауларда да осы мақсаттың елеулі орны бар. Мысалы, «Көкжендет» деп аталатын алғыр қыран жөніндегі мақтауда:

Көк жендет, канды балақ шіркін кәрі,

Болар ма көк жендеттей құстың бәрі.

Ауылды құс етіне кәні қылған

Шіркіннің, не қылайын, өтті зары! [109], –

деп құстың да көпшілікке тигізген пайдасына артықша мән беріледі. Бұл – алдыңғы тарауда айтылған Ясауи хикметтеріндегі «топырақ болу» идеясымен тығыз астасып жатқан дүниетанымдық ұстынның бірі. Бірақ соңғы ғасырлардағы мақтау өлеңдері күнкөріс көзіне айналу салдарынан әуелгі касиетінен айырыла бастағаны да шындық. Бұл туралы Х.Досмұхамедұлы: «Мақтау жырлары бұрынғы кезде шын мәнінде еңбегі сіңген, лайықты адамдарға бағышталса, ал кейін мақтаушыға сый-сияпат беру дәстүрі бұндай одалардың мәнін түсіріп, сый, лауазым, қошамет алу үшін небір жалған сөздер айтылып отырды» [78,20], – десе, А.Байтұрсынов: «Көбінің мақтауы орынсыз келеді» [85,440], – деп қысқа қайырады. Лайықты адамдарға бағышталған мақтаулардың ізгілікті үлгі етуі, көпке жариялауы жағынан хикметтер мазмұнына жақын екені күмәнсіз.

Мақтауға қарама-қарсы мәнде шығарылатын *даттаулардың* да семантикасы, түпкі ойы хикметтерден алшақ кетпейді. А.Байтұрсынов бұл өлең-жырлардың ерекшелігі туралы: «Сөгу, жамандау, айыбын, мінін айту – бәрінің жалпы аты даттау болады. Даттау табына бір адамның басындағы мінін айтқан сөз де кіреді, бүтін елдің, халықтың басындағы мінін айтқан сөз де кіреді. Діндар дәуірдегі даттауда көпті даттағандар көбінесе шарият жолына шалығын айтып даттаған. Адам басын даттағанда, әдейі мақсатпен, күйініп даттаған. Үйіне кондырмаған, қонакасы оңды бермеген сияқты ұсақ себептерден реніш етіп даттаған [85,440], – дейді. Қожа Ахмет Ясауиде

жалған сопыларды, рия жасаушыларды даттау А.Байтұрсынов айтқан «шариғат жолына шалығын» әшкерелеген даттауларға жақын болса, үйіне қондырмауға, қонақасыны дұрыс бермегенге байланысты туған даттаулардың да хикметтермен байланыстылығы күшті деуге болады. Өйткені «бар мағынасы – Құран» болып саналатын хикметтердің Құранның «Әли Гимран» сүресінің 180, «Ниса» сүресінің 37, «Мұхаммед» сүресінің 38, «Хадид» сүресінің 24, «Табағун» сүресінің 16, «Ләил» сүресінің 8- аяттарында айтылған сарандық туралы үкімдерден шалғай жатуы мүмкін емес. Оның үстіне, халыққа ас берудің мәнінің күштілігіне хикметтерде де ерекше назар аударылады. Бұл жөнінде Н.К.Зейбек былай дейді: «Йасауи жолында дүниеге құл болу да, өндіруді, еңбек етуді қойып, тіленші болу да атымен жоқ.

*«Суфи болмай қайтсін, үйде қылатын ісі жоқ,
Сопылық жолға түсер, халыққа берер асы жоқ.
Ах-ух дегенмен, көзінде тамшы жасы жоқ,
Суфи монтаны «әулиесің», бірақ еш мұсылман
болмадың».*

Яғни, адамзат алдымен еңбек етіп, өндіреді, халыққа ас береді. Сосын халыққа риякерлік жасамайды. Алла үшін, Алла жолында болады. Йасауи жолының өкілі, үлкен ұстаз Жүніс Әмре де бұл де туралы:

*«Еңбек ет, табыс тап, же, жегіз!
Жарлының көңілін тап, ұшыртып қиял атын!
Мың қағбадан да артық – деңіз
Бір көңілге жасаған зияратың». [13,42].*

– дейді. Ясауи жолындағы тарикат әдебінің бірі – қонақ күту [14,139].

Мақтау және даттау жырлары да өмірбаяндық, ғұмырнамалық өлеңдер сияқты халық акындарының көпшілігінде кездеседі. Мақтаулар жоқтау жырларымен тамырлас болғандықтан,

өте ерте замандардан желісі үзілмей келді. Ал даттаулар отаршылдық қоғамның ұлттық құндылықтарға нұқсан тигізе бастаған кезі – XIX ғасырдың орта тұсынан бастап кең өрістей бастады. Солай болуы заңды да. Өйткені бұл кезде даттауға нысан болардың әлеуметтік және психологиялық дерттер қаулап кеткен еді.

Дұрыс қонақ күтпеудің, қонақасы бермеудің даттаулардың кең көлемдегі нысанына айналатын жөні бар. Бұл іс, бір қарағанда, жеке адамның еркіндегі шаруа көрінгенімен, шын мәнінде, олай емес. Бұл, біріншіден, Құран бұйрығы мен сүндетке қарсы келу болса, екіншіден, сопылық ілімде ғасырлар бойы қалыптасқан жәуанмәртлік ұстанымын мансұқ ету болып табылады. Сопылық ілімді зерттеп жүрген М.Мырзахметұлы жәуанмәртлік жайында былай дейді: «Бұл сөздің этимологиясы жағынан қарастырғанда екі түрлі пікір таласы бар. Бірі – Будаговтың сөздігінде жәуанмәртлік парсы тіліндегі «мырза, жас жігіт» деген ұғымды беретін сөз делінген. Екіншісі әзірбайжан ғалымы, академик Шералиевтің зерттеуі бойынша жәуанмәртлік сөзі көне түркі тіліндегі «жомарт» сөзінен бастау алатын, мағынасы жағынан қазақ тіліндегі жомарт сөзімен төркіндес ұғымды білдіреді. Жәуанмәртлік – төркініне ой жіберсек, бұл тым ерте замандардан бермен қарай біртіндеп қалыптасып келе жатқан мұсылмандық шығыстағы ахлақ іліміне жатады» [110]. Исламның ең асыл мәнін Қожа Ахмет Ясаудің сопылық жолы, нақтырақ айтқанда, ясауия тариқатының принциптері мен әдеби арқылы және «Диуани хикмет» арқылы қабылдаған қазақтар жомарттықты өшпес дәстүрге айналдырды, сараңдықты қоғамдық дерт ретінде қабылдап, оны дер кезінде жоюды әдетке айналдырды. Сондықтан сараңдықты сын тезіне алмаған қазақ халық ақыны кемде-кем. Шешендік сөздерде де даттаулар аз емес. Соның бір-екі мысалын бере кетейік. Мысалы Шағырай шешен:

Бар-жоғына қарамас,
Анық жомарт ер кісі.
Өз үйінде салғыртсу,
Сараңдықтың белгісі [69,182], –
деп сараңдықтың жалпы белгілері туралы айтса, Асаубай шешен өзі дұрыс қонақасы көрмеген үйдің иесіне айтқан сөзінде жомарттық пен сараңдықтың өмірлік мәніне үңіледі:

Айдың бүгін ортасы,
Сары майға сараңдық қылсаң
Жок па еді оның тортасы?
Келмейін дегенде келтіріп,
Көрмейін дегенді көрсеткен
Сен жаман иттің арқасы,
Ер жігіт ер басымен не көрмейді,
Қатыны жақсы жігіт түзде өлмейді.
Үйіне қолы ашықтың қонақ келсе,
Қайғырып жоқ болса да күйзелмейді.
Кедейліктен кейістік көрген жігіт
Қырық жыл бай болса да түзелмейді.
Пайдасыз кім сақтайды байдың басын,
Арыстан кезер дәйім таудың тасын,
Шарапаты жақсының тиер көпке,
Ит-тағы асырайды қара басын.
Құс баласы Қырымға қарайды,
Ит баласы жырымға қарайды.
Әкесі қонағасы бермегеннің
Әкесінің ырымына қарайды [67,291].

Шешендер жайындағы әңгімелерде сараң үй иелерін даттау бата бермейтінін айтқан кейіске, көбіне, теріс батаға ұласып кетіп отырады. Мұндай теріс батаның жүзеге асып, сараң адамның немесе ауылдың қиындыққа ұшырағаны да әңгімеленеді. Мысалы, Асаубай шешен туралы бір әңгімеде

осындай жағдай баяндалады: «Асаубай ел аралап жүріп, Қауыл, Дауыл, Қурай, Қытай деген төрт ата ауылға кездеседі. Елдегі тәуір үй дегеннің бәріне кіріп, тауы шағылған Асаубай:

Қауылсың, Дауылсың,
Бір тайпалы қауымсың.
Қашаннан құдай соққан ауылсың,
Қурайсың, Қытайсың,
Алдағы жыл доңыз болса
Осы қыстан қалмай жұтайсың, –

депті.

Сол жылы доңызда қыс қатты болып, әлгі елдің жұртта тігерге тұяғы қалмай малдары қырылыпты деседі» [67,286-287]. Мұндай даттаулар Жапалак шешеннің [69,117], Бұзаубай шешеннің [67,170-171], Әлпейін мен Ермағамбет шешеннің [67,177-178], Асаубай шешеннің [67,285-288], Шағырай шешеннің [67,348], Қозғамбек шешеннің [67,366], Әлдебек бидің [68,204-205] сөздерінде кездеседі.

Айтылған жайттарға көңіл бөле отырып, Қожа Ахмет Ясауи өз хикметтерінде өмірлік мәселелерге қатысты ой-толғамдарды тым аз айтқандығын, олардың бірер жолдан аспайтындығын, бірақ сол барынша сараң түрде айтылған мәселелерге қазақ халқының өзгеше мән бергендігін, сөйтіп ол мазмұнның ұлттық фольклорда тақырыптық және образдық тұрғыда дәстүрге айналғанын көреміз.

«Диуани хикмет» пен қазақ фольклорының арасындағы байланыстың бір түрі жанрлық ерекшеліктерді көркем тәсіл ретінде пайдаланудан көрінеді. Бұл тұрғыда Қожа Ахмет Ясауидің фольклор жанрларынан *айтыс үлгісін* пайдаланғанын көреміз. Оның бейіш пен тозақты айтыстырған хикметі көпке мәлім.

Беиш, тозах талашур, талашмақта баян бар,
Дозах айтур: мен артық, менде фирғаун һаман бар.

Бешишт айтур: ни дерсин, сузни билмай айтурсин,
Фирғаун һаман сенда дур, менда Иусуб Кинған бар
[29,206], –

деп басталатын Стамбул басылымындағы бұл 50 хикметте одан әрі тозақ өзінде бақыл, залым құлдар, тарса, жуһидтар, мұнафиқтар мен бейнамаздар және олардың күнәсінә лайықты жаза түрлері бар екенін айтса, бейіш өзінде пайғамбарлар мен момын құлдар, ғалымдар мен зікір етушілер және оларға көрсетілетін сый-сияпат түрлері бар екенін айтып мақтанады.

Бұл хикмет:

Бешишт айтур: мен артық, дидар курмак менда бар,
Дидарини курсатурға рахим атлиғ рахман бар.
Дозах анда тик турди, бешишт ғузирини айтди,
Кул Қожа Ахмад не билди, билдиргучи иаздан бар
[29,207], –

деп аяқталады.

Көшпелі өмір салтын ұстанған халықтардың көпшілігінде өлең сөзбен сайысу дәстүрлері жақсы сақталған. Әсіресе, бұл үрдіс қазақтарда бүгінгі күнге дейін желісін үзбей жалғасып келді. Қазақ фольклорында айтыс жанрының ерекше өркендегендігін және оның басқа жанрлардан анағұрлым өміршең екендігін өмірдің өзі дәлелдеп отыр. Алайда қазақ айтыстарының шығу төркініне зер салар болсақ, XVIII ғасырдан арыға бару қиын. Өйткені бұдан бұрынғы кезеңдердегі қазақ өмірінен айтыс туралы нақты деректер таба алмаймыз. XVIII ғасырдың өзінде оның мысалы санаулы ғана. Бұл кезде ол Шал ақын шығармашылығынан ғана орын алған. Ал Ақтамбердінің «Уа, Қарт Бөгембай!» деп басталатын арнауы мен оған жауап ретінде айтқан Үмбетейдің «Ей, Ақтамберді, Қабанбай!» деген толғауын айтыс үлгісі деп қарастыруға келмейді. Себебі мұнда сөз шеберлігімен, тапқырлықпен күш сынасудың белгісі жоқ, тек жырауларға тән өмір қажеттілігіне қарай сөйлеу ғана бар. Қазақ айтыстарының кең қанат жайған тұсы XIX ғасыр

екенін мойындау керек. Бірақ айтысты бергі ғасырлардың ғана жемісі десек, тағы да қателескен болар едік. Түркі тайпалары арасында айтыстың болғандығы туралы деректер көне қытай жазбаларында сақталып қалған. Белгілі қазақ тарихшысы Н.Мыңжан: «Тайпин Хуаниұжи» жинағында: «Түріктер бие сүтінен жасалған қымызды ішіп қызып алған соң, ән шырқап, бір-бірімен өлең айтысады» деп жазылған. Біз бұдан қазақ өмірінің барлық саласына кең жайылып, күні бүгінге дейін жалғасып келе жатқан ақындар айтысының мұнан мың жыл бұрынғы батыс түрік қағандығы дәуірінен бері келе жатқан дағдылы дәстүр екендігін байқаймыз» [25,116], – деген болатын. Демек бұл деректер қазақ айтысының көне түркілік мәдениеттің қайта жаңғырған түрлерінің бірі екендігін көрсетеді. Бұған қатысты М.Жармұхамедұлы да: «(...) М.Қашқаридың «Диуани лұғат-ат-түрк», Ж.Баласағұнның «Құтты білігіндегі», Қожа Ахмет Иасауидің «Диуани хикметіндегі» мысал үлгісіндегі айтыстар түрік тектес халықтарға ортақ жазба әдебиетіміздегі сол айтыстың ерте кезден-ақ ел-жұртпен сіңісті болып бірге жасап келе жатқан көне жанр екенін аңғартады» [111], – деген ой айтады.

Жалпы алғанда, айтыс жанрының фольклор мен әдебиетке ортақ сипаты мол. Оның ұжымдық, синкреттілік қасиетінің басымдығы, дәстүрге бағыныштылығы – фольклорлық белгілері болса, оны тудырушылардың, яғни авторларының, пайда болған мезгілі мен мекенінің анықтығы әдебиетке тән нышандар екені кәміл. Яғни айтыс – ұжымдық және дара шығармашылықтың қасиеттері қатар көрінетін импровизациялық өнер. Бірақ мұнда дара шығармашылықтың үлесі көп болғанымен, ол өзіндік еркіндікте емес, айтыс өнерінің шарттарына бағынышты болады. Сол себепті ол фольклор жанры ретінде қарастыруға лайық. Айтыстың көне түркілерде болып, кейін ұмытылып, ұзақ уақыт, бірнеше ғасырлық үзілістен соң, қазақ фольклорында қайта жалғастық табуының өзіндік себептері де жоқ емес. Өйткені

айтыс – сауықнамалық жанр. Ол ел ішінде бейбітшілік орнап, елдің бос уақытын өткізуге қажет сахналық өнер түрлеріне деген сұраныс пайда болған кезде ғана дамиды. XVIII ғасырдан бұрынғы қазақ тарихындағы аласапыран соғыстар, қиын-қыстау кезеңдер айтыстың дамуына мүмкіндік бермеген болатын. Бірақ тарихи дамудың ұзақ сонар көшінде ел ішінде тыныштық орнап, сауық-сайран көбейген тұстарда ол дүркін-дүркін дамып отырды. Сондай тұстарда айтыс өнері дара шығармашылық иелеріне әсер етіп, авторлы ауыз әдебиеті мен жазба әдебиетте өз ізін қалдырды. Ол, ең алдымен, айтыс үлгісінде шығарылған өлеңдерден көрінеді. Жекелеген авторлар айтыстың әсерімен шығарған мұндай өлеңдердің кейбірі ұзақ уақыттар өткен соң, әуелгі шығарушылары ұмыт болып, қайтадан фольклордың, яғни ұжымдық шығармашылықтың үлесіне кетті. Мұның мысалын Махмұт Қашқаридің «Диуани лұғат ат-түрік» жинағындағы «Жаз бен қыстың айтысынан» көреміз. Аталған жинақ XI ғасырда жазылса, «Жаз бен қыстың айтысы» одан кемінде екі ғасырдай бұрын шығарылған деуге болады. Себебі М.Қашқари бұл шығарманы өз жинағына енгізген кезде оның авторы ұмыт болып, фольклорлық мұраға айналған. Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметіндегі» бейіш пен тозақтың айтысы да көне түркілердің айтысу дәстүріне еліктеуден туғаны аңғарылып тұрады. Мұнда да айтыс өнеріне тән қарсыласты сөзден ұту, уәжбен тоқтатудың көзделетіні бірден көзге түседі. «Диуани хикметте» айтыс үлгісінің кездесуі де көп ойларға жетелейді. Дәстүрлі айтыстардағы секілді Жұмақ пен Тозақ өздерінің артықшылықтары мен бойындағы бар қасиеттерін тізбелеп, кезегімен қарсыласына мін таға, айыптай сөйлейді. Ұтымды уәж, бұлтартпас дәлелдермен бір-біріне кінә тағу арқылы жеңіске жетуді көздейді. Сөзі ұтымды болған Жұмақ жеңіске жетеді. Мұндай айтысу тәсілдері М.Қашқаридың «Диуани лұғатындағы» Қыс пен Жаздың айтысында да бар екенін білеміз. Олай болса, көшпелі түрік тайпаларында, оның ішінде

қазақ ұлтын құраған ұлыстарда айтыстың ертеден қалыптасқан іргелі жанр екенін де анық аңғарамыз» [112], – дейді айтыс жанрын және Қ.А.Ясауи шығармашылығын қатар зерттеген М.Жармұхамедұлы. Алайда бұл екі «Диуанда» да «айтыс» деген атау айтылмайды. М.Қашқари оны «ұрыс» (тоқуш) деп берсе, Қ.А.Ясауи «талас» (талаш) деп атаған. Дегенмен бұл атаулар мазмұндық жағынан «айтыс» терминінен алыс кетпейді. С.Мұқановтың: «Айтыс» – «айт» етістігінен туған зат есім. Өз мағынасымен алғанда, «айтыс» екі кісінің сөйлеуі. Бұлай сөйлесу қазақ тұрмысында қара сөз түрінде де болған. «Пәлен шешен мен түген шешен айтысыпты» деген сөз қазақ арасында көп ұшырасады: «Айтыс» кейде «талас» мағынасында қолданылып, біреу мен біреу таласса, жанжалдасса «пәленше мен түгенше айтысып қалыпты» – деп те айтады» [35,151], – деп түсіндіруі осыны көрсетіп тұр.

Айтыс жанрының пайда болуы мен дамуына тән басты ерекшелік – бастапқы кезде бірнеше (көбінесе екі) ақынның өмірде сөз таластыруы түрінде болып, кейіннен оны, көбіне, жеңілген ақынның халық арасында жырлап таратуы, одан соң жыршылардың олардан жаттап алып, кейінгіге жеткізуі болса, айтыс түріндегі өлеңдерді әуел бастан-ақ жекелеген ақындар шығаратыны анық. Сондықтан мұны айтыс дегеннен гөрі, «өлең» деп атаған дұрыс. Бірақ бұл өлеңдердің басты ерекшелігі – айтысқа тән көркемдік тәсілдердің және диалог формасының пайдаланылуы. Бұл өлеңдерде, көбіне, айтысушының бірі – автордың өзі. Ал онымен айтысушы етіп көрсететін екінші кейіпкер жан-жануар немесе тұтынатын зат, кейде аруақ болып келеді. Мұның өмірде болған айтыс емес екенін де танытатын белгілері осылар. *Айтыс үлгісіндегі өлең-жырлар* алғашқы кездерде шынайы, салмақты мәселелер төңірегінде шығарылған тәрізді. Мұны М.Қашқари, Қ.А.Ясауи жинақтарындағы айтыс үлгісіндегі шығармалардан көреміз. «Жаз бен қыстың айтысында» айтушы тіршілік болмысы айқын көрінетін жазды

жеңген етіп көрсетсе, Ясауи хикметінде Алланың дидарын көретін орын болғандықтан да, бейішке үстемдік бергізеді. Бірінде – көшпелілер тіршілігі үшін пайдалы жайттарға назар аударылса, екіншісінде – мұсылманның ең басты мақсаты Жаратушының дидарымен жолығу екенін ұғындыру үшін айтыс өнеріндегі тәсілдер шебер пайдаланылған.

Қожа Ахмет Ясауидің шәкірті Сүлеймен Бақырғани де ұстазының ізімен айтыс үлгісіндегі үш хикмет жазды. Оның «Бақырған кітабы» деп аталатын хикметтер жинағындағы «Жұмақ пен Тамұқтың айтысы» сопы-ақынның Шығыс әдебиетіндегі өзі ғашық болған туындысына еліктеп шығарма жазу дәстүрін үлгі тұтқанын көрсетеді. Автор атынан сөйлейтін кейіпкердің ібіліспен айтысы, Нәпсі мен Рухтың айтысы туралы шығармалары Ясауи үлгісін дамытудың көрінісі болмақ. Бұл хикметтерде де жақсылық жеңіске жетіп отырады [113].

Айтыс үлгісіндегі өлеңдердің көне түріне жататын «Ақбала мен Боздақ», «Аймаңдай мен Бабас» атты туындыларда өлі мен тірінің айтысы бейнеленеді. Шығарушысы ұмытылып, фольклорға айналған бұл өлеңдерде өздерін өлім айырған жастардың бір-біріне деген ғашықтық, қимастық сезімдері, өмірдің өткіншілігі, баянсыздығы, қабірдегі өмір жайы баяндалады. Демек мұнда да өз тұсындағы аса ірі әлеуметтік-философиялық, мистикалық мәселелер өзек етілген. «Ақбала мен Боздақ», «Аймаңдай мен Бабас» өлеңдерінің ертеректе дүниеге келгендігін кейіпкерлер есімінің көнелігі ғана емес, ондағы ескі ұғым-түсініктер де көрсетіп тұр. «Айталық, «Ақбала мен Боздақ» айтысындағы Ақбаламен бірге қойылған бейіт ішіндегі «алтын-күмісті тұл тақия» мен кейінірек қыз шешесі әкеліп қоюға тиісті қос қарқара жайлы әңгіме, сондай-ақ жігіттің қыз қабірі басында «өлеңмен бата қылу» салты да («Жебей көр, Ақбала қыз, мені есіркеп, басына бата қылдым өлең айтып») сол көне дәуірдің сенім-нанымы мен әдет-ғұрпын танытса керек» [114], – дейді М.Жармұхамедұлы бұл жайында.

Ел аузында және кейбір ғылыми әдебиеттерде «өлі мен тірінің айтысы» немесе «аруакпен айтыс», «өлікпен сөйлесу» деп аталатын бұл өлеңдердегі ескі танымды көп жағдайда шаманизммен, ең ескі наным-сенімдермен байланыстырушылық жиі орын алып келді. Мысалы, Х.Досмұхамедұлы: «Ө л і к п е н с ө й л е с у д е (переговори с душами умерших) шамасы бақсылық әдебиетпен байланысты болса керек» [78,25], – дейді. Алайда мұндағы көне танымның сопылық дүниетаныммен, әсіресе, Ясауи хикметтерінде бейнеленген өлі мен тірінің арасындағы қатынас жайымен де сабақтасатындығы ескерілмей жүр. Қожа Ахмет Ясауидің хикметтерінде: «Аруахимдин мадат тилаб уқиң зинһар» [29,162], «Жамла базрак (әулиелер – Б.К.) иғлыб менға инғам берди» [29,139], «Жамла базрак иғлыб дуния қойдырдылар» [29,140], – деген сияқты аруақ пен өмірдегі адамның байланысын танытатын жолдар жеткілікті. Айтыс үлгісіндегі өлеңдерде Қ.А.Ясауи дәстүрінің орны үлкен екенін осыдан-ақ аңғаруға болады.

Алғашында ірі мәселелер сөз болған айтыс үлгісіндегі өлеңдер дами келе, тақырыптық ауқымын кеңейтті, әзіл-қалжыңның үлесі артып, ойындық сипаты күшейді. «Бірде өз атынан, бірде қабірдегі жары атынан сөйлеген Боздақ та, Аймандай да іштегі қайғы-қасірет, мұң-зары мен «алдарынан кес-кестеп көлденең тұрған, ата жолына» деген наразылықтарын айтуда ұтымды әдіс – диалог үлгісін әдейі таңдап алған. Өз тыңдаушысына әсер-сезімі айрықша бұл топтағы нұсқалар әдебиетімізде мысал жанрына ұқсас тәрбиелік мәні мол жаңа сипатты айтыс үлгісінің («Ат пен иесі», «Домбыра мен ақын», «Бұзау мен әйел» «Бай мен қасқыр» т.б.) туып қалыптасуына жол салды» [114,33], – деген М.Жармұхамедұлының пікірі осы өлең түрінің даму жайынан хабар беріп тұр.

Айтыс үлгісіндегі өлең-жырлардың жанраралық байланысы өте күшті. Ол айтыспен тікелей астасып жатуымен бірге, өзге де әдеби-фольклорлық жанрлардың көптеген сипаттарын

өз бойына жинақтады. Ол өзінің тарихи дамуы барысында өзге жанрлардың өркендеуіне, дамуына ықпал етті, өзінің де олардан алған көркемдік әдіс-тәсілдері мол болды. Әрине, кейіпкері жан-жануар немесе зат түрінде көрінетін өлеңдердің мысал жанрына ұқсауы заңды. Мұнда мысал жанрындағыдай аллегориялық тәсіл кең түрде қолданылады. Махмұт Қашқари жинаған «Жаз бен қыстың айтысында» қазіргі жазба әдебиеттегі табиғат лирикасына тән ерекшеліктер тұнып тұр. Осының мысалы ретінде Ә.Құрышжанұлының аудармасы бойынша шығармадан үзінді бере кетейік:

Аспан асты жасыл-ды,
Тұман оған қосылды,
Айғыр бие жосылды,
Оқыранып әр үйір.

Қырда майса асықты,
Қу шөптерді басыпты,
Көлдер толып, тасыпты,
Сиыр, бұқа мәңіресті.

Құтырыпты құландар,
Арқар, киік – бұл аңдар,
Лек-лек болып сылаңдар,
Жайлауына бет алып [51,316-317].

Бұл жолдардан Абайдың «Жаз» өлеңімен етене жақын үндестік сезіледі.

Айтыс үлгісіндегі өлең-жырлар қазақ әдебиетіндегі ерекше дәстүрлердің бірі болып қалыптасып, оны кейінгі ақындар да құлшыныспен жалғастырды. Мұндай өлең-жырлар Майлықожа Сұлтанқожаұлының, Сүйінбай Аронұлының, Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлының шығармашылығында кездеседі. М.Ж.Көпейұлы осындай бір өлеңінде өзін тырнамен айтыстыру арқылы имандылық жайын тілге тиек етеді [115]. Келесі бір өлеңінде

ақын қарғамен айтысуды бейнелейді. Мұнда да дүниеге алданып, иманнан айырылып қалмау жайы уағыздалады [115,220-223]. Алғашқысында тырна-кейіпкер бір тоты құстың ешкімге ұстатпаймын деп тәкаппарлыққа салынып, Құдайдың қаһарына ұшырап, балалар құрған торға қалай түсіп қалғанын білмей, соған өкінгені туралы тәмсілді баяндаса, кейінгісінде қарға-кейіпкер өз қауымының өлексе жеп жүріп, Нұх (ғ.с.) пайғамбардың тапсырмасын ұмытып, сол себепті қарғысқа ұшырағанын жырлайды. Екі мысалдан да дүниенің тұтқынында қалып, Құдайдың қаһарына ұшырап қалма деген ғибрат туады. Бұл өлеңдерде Қожа Ахмет Ясауи дәстүрінің ізі бар деуге болады. Айтыс үлгісін пайдаланудың үлесі Сұлтанмахмұт Торайғыров шығармашылығында да қомақты. Оның «Айтыс», «Таныстыру» атты «поэма» деп бағаланып жүрген атакты шығармалары осы топқа жатады. Мұның алғашқысында қала ақыны мен дала ақыны айтысса [116], соңғысында оқыған қазақ пен оқымаған қазақ өзара сұхбаттасып, Алашорда азаматтарына баға береді [116,146-164]. Бұл екі шығарманың алғашқысы айтыс үлгісінде екені анық. Өйткені мұнда екі ақынның бір-бірін жеңуге тырысқаны бейнеленеді, екеуі де өзінің артықшылықтарын көрсетіп, қарсыласының кемшілігін бетіне басады. Сыр бойы ақындық мектебінің жазба айтыстарын зерттеген Л.М.Әбдіхалықова осы қатарда Ш.Құдайбердіұлының «Жайлаудың баласымен айтысқаны», М.Дулатұлының «Қаракүс һәм адам», Ж.Басығариннің «Ғылым мен надандықтың айтысқаны» туындыларын да атайды [117]. Бұдан біз бергі замандарға жақындаған сайын айтыс үлгісіндегі өлең-жырларда автор бейнесінің айқынырақ көріне бастағанын байқаймыз. Сондай-ақ бұл тәсілмен жазылған туындылар уақыт алға жылжыған сайын жанрлық синкретизмін күшейтіп, көркемдік құралдарды пайдалану ауқымын кеңейте түскен.

Айтыс үлгісіндегі өлеңдер айтыскер ақындар шығармашылығынан да ауқымды орын алды. Олар Кенес

дәуірінде шыққан түрлі жинақтарға еніп, «мысал айтыс» деп аталды. 1965 жылы жарық көрген «Айтыс» жинағының 2-томында [118] және 1966 жылы жарияланған 3-томында [119] осы мысал айтысының үлгілері берілген. 2-томда «Қарашекпен мен қасқыр», «Көкқұтан мен шымшық», «Жұманазар мен домбыра», «Тоқты мен қасқыр», «Темірбай жырау мен сиыр», «Бабақбай мен қасқыр», «Салпық пен ат», «Ыдырыс пен тайлақ»; 3-томда «Есмақан мен Оразгүл», «Бай мен бәйбіше», «Торыайғыр мен Телпекбай», «Әшім мен ақ тұсақ», «Төрт түлік», «Шашубай мен Қасқыр», «Ат пен трактор», «Саяділ мен әйелі және қызы», «Қасқыр мен қой», «Бабас пен қасқыр», «Бай мен қойшы», «Еңбекші мен жалқау» атты мысал айтыстары енген. Бұл шығармаларды «айтыс» деп атаудың тым шартты екені өз-өзінен түсінікті. Бұлардың көпшілігі жазбаша түрде дүниеге келген авторлы шығармалар екені белгілі. Жоғарыдағы айтыс жинақтарының түсініктерінен сөз болып отырған туындылардың әрқайсысының шығарушылары бар екенін көреміз және олардың көбі – Т.Ізтілеуов, Шораяқтың Омары, Біржан сал, Шашубай, С.Керімбаев сияқты көпке танымал ақындар. «Мысал – жазба айтыстың бір саласы. Сыр бойы шайырларының жазба айтыс өнерінде мысал айтысты туғызу арқылы жасалатын шығармаларының көркемдігі де, деңгейі де, тіпті маңыздылығы да биіктен көрінеді. Ақындар өмірдегі оқиға жаңалықтарды мысал етіп жеткізіп отырады. Әсіресе, өз заманының кереғар болмысын, кертартпа әрекеттерін ақындық болжамын салыстырмалы тұрғыда табиғатпен үндестіре отырып, болмаса қарапайым тіршілікпен шендестіре отырып жырлайды, қоршаған құбылыспен диалог құрады, сол арқылы өз армандарын жеткізеді» [117,15] – дейді Л.М.Әбдіхалықова. Қазіргі белгілі айтыс ақыны әрі жазба айтыстарды зерттеуші Б.Шойбеков мысал айтыстарының жазбаша ғана емес, ауызша туған түрлері де аз емес екенін айтып, оны арнайы зерттеу керектігі туралы мәселе көтереді [120]. «Мысал айтыстары»

деп аталған шығармалардың көбі Қожа Ахмет Ясауи ілімінің ықпалы күшті Сыр сұлейлерінің шығармашылығынан орын алуы тегін емес.

Жоғарыда айтып өткеніміздей, бергі заманға жақындаған сайын айтыс үлгісіндегі өлеңдерде юмор мен сатираның күшейе түскенінің нақты дәлеліндей болып, сөз болған «Айтыс» жинағының 2-томындағыдан Кеңес дәуірінде дүниеге келген 3-томындағы мысал айтыстарында юмор мен сатираның салмағы арта түскен. Бұл туралы жинақты құрастырушылар: «Төртінші бөлімдегі ақындардың мысал айтыстарында хайуанаттарды айтыстыру арқылы өндірістегі олқылықты, адам мінезіндегі кемшілікті мысқылдап мінейді. Мысал түріндегі айтыстың тілі юмор мен сатираға құрылған» [119,7], – дейді. «Диуани хикметте» юмор мен сатира айқын көрінбегенімен, ондағы сыншылдық көзқарастың кейінгі сатирашыларға ықпалы тигені сөзсіз. Х.Сүйіншәлиевтің: «Мысалы, тәжіктің ХІХ ғасырда жасаған даңқты ақыны Һайрат Ұсауи шығармаларының сыншылдығын жоғары бағалап, өзінің сатира жазудағы ұстазы Ұсауи болғанын ескерткен» [8,116], – деген дерегінен осы ақиқат көрінеді.

А.Әлібекұлы айтыс үлгісін пайдаланудың Сайф Сараида да бар екенін айтып, ақынның «Байлық пен жарлылықтың пікірталасы» атты шығармасын соның мысалы етіп көрсетеді. Сөйтіп оны Шығыс әдебиетінде бар *муназара* жанрына жатқызады [103,161]. Бірақ көне түркі ақындарының айтыс үлгісіндегі өлеңдері «пікірталасы» дегенді білдіретін муназарадан гөрі дала тіршілігімен біте қайнасқан айтыстардың ерекшелігін көбірек еске түсіреді. Әсіресе, Ясауидің «Бейіш пен тозақтың айтысында» қарсыластың мысын басу үшін өз-өзін көтермелей суреттейтін айтысқа тән сипат бірден көзге түседі. Оның үстіне, хикметтерінің ауызша тарауын да көздеген ұлы шайықтың фольклорлық тәсілдерді көбірек қолдануға тырысқаны көп күмән туғызбайды.

Айтыс үлгісіндегі өлең-жырларды жанр немесе жанрлық түр деп ұғынған дұрыс емес. Бұл топтағы туындылар жанрлық ерекшелігі жағынан әркелкі. Олардың бірі – өлең, бірі – баллада, бірі – мысал, бірі – діни-рухани туынды, яғни хикмет, бірі – поэма болып кете береді. Енді бірінде олардың бірнешеуінің сипаттары қатар көрінеді. Осылармен бірге фольклордағы айтыстың ерекшеліктері қатар көрінген кезде, оның жанрлық синкретизмі әбден қоюлана түсетіні айтпай-ақ түсінікті. Демек бұл шығармалардағы айтыс үлгісін ақынның өмір шындығының кейбір тұстарына оқырман назарын көбірек аудару және шығарманың эмоциялық әсерлілігін күшейту үшін пайдаланған көркемдік тәсілі деп есептеген жөн. Мұнда ойындық сипат басым. Сол себепті әзіл-қалжың көп қолданылады. Тілсіз мақұлықтар мен заттармен айтысу дегеннің өзі-ақ еріксіз күлкі шақыратыны анық. Дегенмен әу баста бұл топтағы шығармаларға Сүлеймен (ғ.с.) пайғамбардың жан-жануарлардың тілін білгені сияқты діни нанымдардың негіз салуы мүмкін екенін ешкім жоққа шығармайды. Айтыс үлгісіндегі өлең-жырлар – фольклор мен әдебиеттің өзара ықпалдастығының, байланысының жарқын мысалы. Сондай-ақ ол – қазақ фольклоры мен әдебиетіне тән өзгеше әрі көнеден келе жатқан дара дәстүрлердің бірі. Бұл дәстүрдің бірден кең қанат жаюына Қожа Ахмет Ясауидің айтыс үлгісіндегі хикметінің аса зор ықпал еткені күмәнсіз.

Болжау сөздердің де «Диуани хикметпен» байланысы бар. «Болжал әдебиеттің негізгі мазмұны қазақ халқының болашақ баянсыз тағдыр-талайы болып табылады: жер тозады, жайлау тарылады, ауа райы, табиғат қаталданады, адамдар кедейленеді, мінез-құлдық өзгереді, жаман ғадеттер молаяды, бір сөзбен айтқанда, қазақ елі мен жері өзгеріп, азып-тозады. Аталған ауыр күндердің хақтығын болжай отырып, халық өз басындағы жаман ғадет, қасиеттерден арылмаса бұдан шығар жолдың жоқтығын, болашақта құлдық пен құру күтіп тұрғанын жырлайды» [78,22],

– дейді Х.Досмұхамедұлы. Стамбул басылымындағы 28- хикмет ақыр заман тақырыбына арналған.

Аулиялар еткан уағда келди болғай,
Қияматни куни иауиқ болды, достлар.
Ғақил куллар болғаныны билди болғай,
Халик илдан мешир, шафғат кетти достлар.

Улуғ, кишик иаранлардин адеб кетти,
Қыз уа жуан, зағифлардин хаия кетти.
«Ал-хаиа минал-иман» деб Расул айтди,

Хаиасыз қауым ғажайблар болды, достлар [29,176], – деп басталатын бұл хикмет Ясауидің өз заманы туралы айтып тұрғанындай көрінеді. Шынында да, жедел өткен шақ формасында баяндалған оқиға оқырманға қазір болып жатқандай әсер етеді де, ол автор уақытымен бірігіп кетеді. Бірақ ақырзаман тақырыбы әрдайым болашақ уақытпен байланыстырылатынын білетін оқырман оны болжау сипатында да қабылдайтыны күмәнсіз. «Диуани хикметтің» Ташкент басылымына басқа да қолжазба түрінде жеткен хикметтерін қосып тәржімалап, бастырған Тұрсынәлі Айнабекұлы өз сөзінде Искақхан Жұнайдулла қожа ұлының «Мирас-ибрат» деген Ферғана тарихына арналған кітабында Қожа Ахмет Ясауидің орыс әскерінің сегіз жүз жылдан соң Түркістанды қоршап алатынын дәл болжап кеткені айтылған дейді [121]. Ясауидің «Факрнамасында» да ақырзаманда болатын қиындықтар туралы баяндалады [122].

Болжау өлеңдері көп кездесетін зар заман поэзиясын зерттеген Б.Омарұлы осыған қатысты мынадай ой айтады: «Қожа Ахмет те, Сүлеймен (Бақырғаниді айтып отыр – Б.Қ.) де дінсіздіктен шошынады. Таным-түйсігі терең, ілімі қағидаларға жетік екі ойшыл ортақ сарынмен ой толғайды. Өздерінің құнсыз деп таныған дәуірін ақырзаманға балайтын олар қауіп-кәтерді, зардап-залалды келешектен де күтеді. Осы шақтағы және келер

шақтағы «ақырзаман» ұғымын осылай екі ыңғайда таныту үрдісі кейін зар заман поэзиясына ауысты» [123]. Біздіңше, Қожа Ахмет Ясауидің ақырзаман мәселесін өз заманындағы шындық сияқты жырлауын көркемдік тәсіл сипатында қабылдаған дұрыс сияқты. Автор сол арқылы ақырзаман сипаттарының имандылық әлсіреген барлық заманда да белгі беретінін сезіндірген. Сондай-ақ осы хикметті оқыған оқырман жүрек көзі ашылған әулиенің уақыттық алшақтықты аттап өтіп, кейінгі заманғы қауыммен бірге қайғырып отырғанындай әсер алады. Ясауи өзі көтерген ақырзаман мәселесінің болашақпен байланысты екенін хикметте де аңғартады. Бұл хикметтің соңғы шумағында ұлы шайық өз бейнесін сомдап, оны өткен шақпен біріктіреді, өзі кейінгі ұрпақпен бірге тұрып, өткен заманға және сол замандағы әсиет айтып тұрған өз тұлғасына баға бергендей әсер қалдырады. Сол арқылы мұндағы уақыттың көркемдік қызмет атқарып тұрғаны сезіледі.

Хиямат кун иауиқ иетти, қалғаны иок,

Қул Ахмадни айтқан сузин иалғани иок.

Уз узига бир насихат қылғаны иок,

Насихитын халыққа айтыб кетти, достлар [29,177], – дейді мұнда. Соңғы шумақтағы өткен шақ формасындағы сөйлеу үлгісі бұл хикметтің болашақ жайында айтылғандығынан хабар беріп тұрса, бұл шығарманың да болжау түрінде екенін түсіну қиын емес. Бұдан басқа осы басылымдағы 24, 31, 63-хикметтерде де ақырзаман жайы аз-кем айтылады.

Қазақ фольклорында шешендік сөздердің ішінде болжау сөздер көп кездеседі. Және олардың дені ақырзаман тақырыбымен байланысты болып келеді. Жоғарыда келтірілген Ясауи хикметіндегідей, шешендік сөздерде де болашақта болатын барлық жамандықтың туу себебі адамдардың иманнан азуынан деп көрсетіледі және оның көрінісі ретінде арсыздық пен ұяттан безудің етек алуы суреттеледі. Тайжан бидің XVIII

ғасырдың соңында 80 жастан асқан шағында ақырзаман жайында айтқан сөзінен осы ақиқат танылады:

Әйелі тәуірдің шаруасы түзеледі,
Әйелі нашардың шаруасы күйзеледі.
Көйлекті шолақ, дамбалды қысқа киеді,
Борбайы көрініп жүреді.
Адам азғанда ар-ұят қалмайды,
Атаның тілін бала алмайды,
Құдай сабыр бермесе, оны түзеп болмайды [124].

Рухани ілім иесі болған би-шешендер болашақ жайын дәл болжай білді. Мысалы, шекті Мөңке бидің:

Заманақыр боларда,
Жер тақыр болар,
Халқы пақыр болар.
Балалары жетім болар,
Әйелдері жесір болар,
«Ә» десе «мә» дейтін кесір болар...
Кигенін сірісінен басады,
Аяғын қымтаудан қашады.
Атасының асы емес, келін түсірген той емес,
Бозбала мен қыз бас қосқан жиын болады,
Мұның өзі жасы ұлғайған адамға қиын болады...
...Ақылың болса сөз тыңда,
Ұлылар не деп толғайды.
Жалп-жалп еткен жапалақ,
Шоқысыз жерге қонбайды.
«Азамат» деген жігіттің,
Дәулеті тайса басынан
Аруағы болмайды.
Дәулет берсе құдайым,
Киген тоныңды түлкі етер...
Дәулет кетсе қолыңнан,
Түлкі кисең, күлкі етер [125], –

деген сияқты сөздері болашақта болатын келеңсіздіктерді егжей-тегжейлі көрсеткен. Бұл шешендік сөздер Ясауидің ақырзаман жайындағы хикметтеріне имансыздық салдарынан туған жамандық түрлерін бейнелеуі жағынан, яғни нысан ортақтығынан ғана емес, бейнелеу субъектісі тұрғысынан да өте жақын тұр. Олардағы сөйлеуші тұлғаның уақыт пен кеңістік кедергісіне карамай, бәрін көріп-білуші, кереметтік қасиеті ұқсас сипатта бейнеленеді. Сопы Аллаярдың «Сәбат-ул ажизин» шығармасына түсінік ретінде жазған Тажүддин Жалшықұлдың «Рисала-и азиза» атты кітабында Қожа Ахмет Ясауидің ақырзаман кезінде шығатын дін бұзушыларды дәл сипаттап көрсеткен «Нәжату-з зәкирин» және «Танбиху-з залин» деген еңбектері болған деп көрсетеді [126]. Алайда кейінгі зерттеушілер «Танбиху-з залинді» ясауия тарикатының өкілі, Бұхарадан шыққан шайық Құдайдадтың XVIII ғасырдың екінші жартысында жазған шығармасы дейді [45,66]. Біздіңше, Құдайдад шайық аталмыш еңбегін ұстазына еліктеп жазған болуы керек. Сопы Аллаярдың «Сәбат-ул ажизинінің» осы тұсын еркін тәржімелеген ақын, аудармашы С.Нұржанның аудармасын бере кетейік:

... Тағы бір топ көрсетіп жүр қарасын,
Аты – мүмін, нәпсі жеңген санасын.
Жиып алып кілең жуанмойынды,
Барады улап байтағымның баласын.
Жүрегі – тас, көзі мұздай, кеуде – нас,
Сөйте тұра болғысы бар елге бас.
Шариғаттың үкімдерін бұрмалап,
Қай кезде де Құдай сүйген ерге қас.
Ол залымдар қандай жолды тұтады? –
Айтады оны «Танбихуззалин» кітабы.
Түзу жолды таппастай боп адасқан,
Оларға жат – діннің таза жұпары.

«Жетіп жатыр қаңғырған мен санды ұрған,
Адаспасын арттан өнген балдырған» –
Деген оймен, олар жайлы шын сөзді
Құл Қожа Ахмет Ясауи қалдырған [127].

Осы жолдардан Қожа Ахмет Ясауидің де болашақ жайын тәптіштеп бейнелеген «Фақырнамадан» басқа да шығармалары болғандығын білеміз. «Диуани хикметтегі» және би-шешендердің болжау сөздеріндегі ақырзаман тақырыбының ортақ сипаттарының мол болу себебі олардың авторларының рухани ілім иесі болғандығынан деп есептейміз. Ал бұл тақырыптың дәстүрге айналуында Қожа Ахмет Ясауидің орны орасан зор. Жүрек көзі ашық, хикмет иесінің болашақты болжау мүмкіндігі бола тұра, ақырзаман тақырыбын қозғамауы да мүмкін. Бірақ би-шешендер өздерінің алдында келешек келеңсіздіктерін көрсетіп, келер ұрпақты одан сақтандыратын сөздер қалдырған Қожа Ахмет Ясауидей үлгі тұтар ұлы тұлға болғандықтан, оның ізімен болжау сөздерін шығарған. Болжау сөздер фольклор жанрын тудырушы әрі таратушы би-шешендер аузынан ғана емес, ақын-жыраулар тарапынан да көптеп шығарылды. Асан қайғы, Бұқар жырау, Шортанбай, Мұрат Мөңкеұлы, Ақтан Керейұлы, Албан Асан сияқты майталман ақын-жырауларда да ақырзаман жайын қозғаған өлең-жырлар, толғаулар бар. Бірақ біз фольклор мәселесіне ғана қатысты мәселелерді көтеріп отырғандықтан, ақын-жыраулар шығармашылығына тоқталмаймыз.

Қазақ фольклорындағы *мінәжат* үлгілерінің қалыптасуына да хикметтердің тигізген әсері аз емес. «Діндар дәуір мұнды, зарлы сөздеріне мінәжат деп ат қойған. Әуелінде мінәжат деп ғұламалардың құдайға айтқан зары, арызы, налысы айтылған. Бара-бара зарлық мұндық мағынасына айналып, зарлық өлең сияқты сөздер де мінәжат деп аталатын болған» [85,438], – дейді А.Байтұрсынов. Бұдан мінәжат өлеңдерін ең басты айқындайтын нәрсе – шығарманың Құдайға бағышталғанын білдіретін қаратпа

сөздер екенін көреміз. А.Байтұрсынов бұған да назар аударған: «(...) мінәжат түріндегі сөз әман құдайға айтылатын сөз емес, басын ғана құдайға қаратып айтып, ар жағы әншейін мұң сөзі болатыны; мінәжаттың басын алып тастаса, басқасы мұң толғау, зарлау» [85,439]. Бұл тұрғыдан келгенде, Қожа Ахмет Ясауидің «Мунажат би дарған қазі ал-Жалла-Жалала» деп аталатын хикметінен гөрі, басқа хикметтерінің басым бөлігінің мінәжаттық қасиеті басым болып шығады. Ясауи «Бірім және Барым», «Заты ұлық қожам», «Мәулім», «Пәруардигар» т.б. Құдай сипаттарын білдіретін қаратпа сөздердің көмегімен көп хикметтерін жалынушылық, жалбарынушылық мазмұнға көмкереді. Сол арқылы ол Жаратушыға жалбарынудың, Оған қалай ұнаудың үлгісін көрсетеді. Халық арасына кең түрде тараған хикметтердің бұл қасиеті фольклорлық шығармаларға өз әсерін тигізіп, жаңа мазмұндық өң берген.

Құдайға қарата сөйлеу жағынан қазақ фольклорындағы бата жанры мінәжатқа жақын тұрады. Бірақ олардың елеулі айырмашылығы бар. Батаның басты ерекшелігі – нақты бір мақсатта Құдайдан тілек тілеу. Ол тілекті ел, ру басы ақсақалдарының қызметіне риза болғанына немесе өздерінің өтінішіне байланысты жастарға, ұстаздың шәкіртіне, қонақтың үй иесіне, дастарханға, ауыл ақсақалының жолаушы шыққандарға бағыштауы мүмкін. Тілек тілеу мінәжатта да бар. Бірақ мұнда эмоциялық реңк күшті болады, Құдайға мұң шағу, барынша жалбарыну басым. И.Жеменей: «Мінәжат – арабтың «мұнажат» деген сөзінен шыққан. Парсы әдебиетінде бес мағынасы бар: 1. Біреумен сырласу, сыбырласу; 2. Алламен сырласу; 3. Біреудің ішкі ойын ұғыну; 4. Сырласу; 5. Алладан тілеу» [102,110], – дейді. Осында көрсетілген барлық қасиеттер мінәжаттың өзіндік ерекшеліктері болып табылмақ. Мінәжаттың батадан айырмашылығы – ол тек өмірлік қажеттіліктерге байланысты тілек тілеу ғана емес, Құдайға құлшылық ету түрі екендігінде. Сондай-ақ ондағы зарлы, мұңды пафос, тілек тілеушінің ішкі

сырын жайып салуы, жалпы эмоциялық реңкінің басымдығы да оны батадан ерекшелейді. Мінәжаттағы ішкі сырды жаю, көбінесе, өз күнәларын әшкерелеумен, өз-өзін қор тұтумен байланысып жатады. Х.Сүйіншәлиевтің Ясауи туралы: «Ол оқушысынан ешнәрсе жасырмайтын сияқты» [8,114], – деуінде осы шындық жатыр деуге болады. Батада тілек тілеушінің жеке басына қатысты жағдай, оның көңіл-күйі, арман-аңсары, тағдыры айқын болмайды да, мінәжатта ол барынша жарқырай көрінеді. Сондай-ақ мінәжат бата сияқты нақты бір өмірлік жағдайға (дастарханға, ішілген асқа, жолаушының жол жүруіне т.с.с.) тәуелді түрде атқарылмайды, оны тілек тілеуші кез келген жағдайда айтуы мүмкін. Және де мінәжат бата тәрізді көпшілік арасында емес, түпкі мағынасы айтып тұрғандай, Құдаймен оңашада сырласу үлгісінде дүниеге келеді. Дегенмен Құдайға қарата сөйлеу, тілек тілеу жағынан бата жанры мінәжатқа барынша жақын тұрады. Сондықтан да болар, И.Жеменей мінәжат пен бата-тілектің туыстығын көбірек сөз еткен [102,117-120].

Қазақ фольклорындағы мінәжаттың барлық сыр-сипатымен көрінетін шығармалар жеке түрде емес, эпикалық туындылар ішінен орын алады. Қазақ эпосы үлгілерінде жыршы сөзі мен кейіпкерлер сөздерінің мінәжат түрінде келетіндері жиі ұшырасады. Жыршылардың көбі эпикалық туындыларды айтуды, көбіне Құдайға сиынудан, жалбарынудан бастайды. Мысалы, Ерғали Есенжолов жинаған «Қисса Көрұғылы» жыры:

Айла мәдет жаппар хақ,
Сөйлесін деп біздерге
Беріп еді тіл мен жақ.
Бір қиссаны аяқтап,
Тамам етіп кетейін
Жар болса егер аруақ [128], –

деп басталады. Жырлаушы сөздерінің ішінде әр кез Құдайдан жәрдем тілеген сиыну сөздері кездесіп отырады. Дегенмен

мінәжаттық мәндегі кейіпкерлер сөздері жырлаушы сөзінен көбірек. Әсіресе, діни мазмұн айқынырақ көрінетін «Алпамыс батыр», «Мұнлық-Зарлық» жырларында мұндай мазмұндағы кейіпкер сөздері жиі бой көрсетеді. Әдетте, мұндай сөздер кейіпкерлер баласыздық зарын тартқанда, ата-анасынан, туған-туысынан айырылғанда, ғашығына жете алмаған кездерде, жау қолында кіріптарлықта жүргенде, тілегіне жете алмаған кездерде т.с.с. қиналыс кездерінде айтылады. Мысалы, «Алпамыс батыр» жырының С.Аққожаев жырлаған нұсқасында баласыздық зарын тартып, әбден қасірет шеккен Байбөрінің Құдайға жалбарынған сәті былай беріледі:

Құбылаға бас беріп,
Екі көзге жас беріп,
Байбөрі хаққа налынды:
– Алмадың, құдай, жанымды.
Бір баланың жоғынан
Ағайын жейді малымды.
Айналайын атыңнан
Жаратқан жалғыз, құдайым.
Бір баланың жоғынан
Зорлық қылды маңайым.
Әкім қыла сөйлейді
Баласы көп ағайын.
Көретін күнің болар ма
Көзімнің жасын, құдайым!
Сүйегім кетті жасық боп,
Достым кетті қашық боп.
Көретін көзім көр болды,
Бір перзентке ашық боп.
Аққан жасым тыя алмай
Перзенттің дағы өтеді.
Баласы жоқ адамның,
Әркімге ақы кетеді.

Байбөрі кубас деген сөз,
Сүйегімнен өтеді.
Жаратқан жаппар құдай-ай,
Перзентке зар қып қойғанша,
Жаратпасаң нетеді?! [84,88].

Әрине, мұндағы тілек пен хикметтердегі тілектің жөні бөлек. Ясауи Құдайдан оның ризалығын, дидарын және өзіне ғашықтық хал беруін сұраса, эпостық жыр кейіпкерлері перзент немесе өзінің жоғалтқан ата-ана, туысын, өзінің ғашығын тілейді. Бірақ оларға ортақ сипаттар мол. Олардағы тілек тілеушінің ғашықтық халі ең басты ұқсастық. Жоғарыдағы мысалда «Бір перзентке асық боп» деген жолдан көп сыр аңғаруға болады. Сол себепті олардың сұраған тілегі баталарға қарағанда эмоциялық бояуға барынша қанық. Олар Құдайдан сұраған нәрсесін бар жан-тәнімен, үздіге тілейді. Тіпті кей тұстарда торығу, түңілу нышаны да сезіліп отырады. Бірақ ешқашан өз тілегенінен күдер үзбейді. Бұл – алдыңғы тарауда сөз болған Ясауи жолындағы қауіп-рижа мақамымен байланысты туған бейне.

Эпикалық кейіпкерлер мінәжатында да Ясауи хикметтеріндегідей Жаратушыны қаншалықты дәріптеген сайын, өзін соншалықты төменшіктетіп көрсету басты орында болады. Келтірілген мысалдағы «Сүйегім кетті жасық боп, Достым кетті қашық боп, Көретін көзім көр болды» деген сияқты жолдар өз-өзін түкке тұрғысыз етіп көрсетудің дәлелі бола алады. Мұның бәрі Ясауи хикметтерінен үлгі етіп алынған көңіл-күй типі екені көп күмән туғыза қоймайды. Себебі, осы тектес көңіл-күй типтері хикметтерде мол және ол типтер көне түркі әдебиеті мұраларында дәл хикметтердегідей көп кездесе бермейді. Өз мақсат-мұратына жету жолында тартқан азабы мен қиындығын көлденең тарта отырып, Жаратушыға жалбарыну хикметтерде өте әсерлі берілген.

Илик еки иашта кечдим ханмандин,
Ханманим не курингай балки жандин.

Баш тасаддик, жан тасаддик һам имандин,
Бир уа Барым, дидарынны курармин му? [29,145], –
дегендей шумақтар хикметтерде аз емес.

Екі шығармашылықтағы образ жайы сөз болғандықтан, осы тұста ескере кететін бір мәселе бар. Ол – Ясауи хикметтеріндегі кейіпкер мәселесі. Зерттеушілердің көбі оны «лирикалық кейіпкер» деп атап жүр. Бұл мәселені әлі де тереңірек қарастыру керек. Өйткені хикметтерде қазіргі лирикаға тән лиризм, әр түрлі көңіл-күй типтері, медитациялық бастау, экспрессиялық әсер, ең бастысы, поэзия үлгісінде жазылуы сияқты белгі-қасиеттер мол болғанымен, оны лирикаға толық жатқызбайтын ерекшеліктері де одан кем емес. Оның ең бастылары: хикметтер қазіргі лирика сияқты эстетикалық қабылдау үшін шығарылмаған және мұнда лирикадағыдай реалды автор мен шығармадағы бейненің (лирикада – лирикалық кейіпкер) арасындағы елеулі айырмашылық жоқ. Сол себепті хикметтердегі бейнені әрдайым «лирикалық кейіпкер» деп атаудың жөні келе бермейді. Әдебиет теорияшысы С.Н.Бройтман мұндай канондық жанрлардағы автор бейнеленуші емес, бейнелеуші, сомдалушы емес, сомдаушы екенін тілге тиек ете отырып, «Сондықтан өзінің де, өзгенің де образын сомдауы мүмкін екендігіне қарамастан, ол *образ емес*. Бірақ автор образы мен тудырушы-автор – мүлдем бөлек феномендер. Тудырушы статусында автор өз шығармасына қатысты тек оның ішінде ғана қалып қоя алмайды: ол оған қатысты сыртқы өмірлік тұрғыны әрдайым ұстануы керек» [129], – дейді. Онда мұндай канондық жанрлардағы басты бейнені қалай атаймыз деген сауалдың туындары сөзсіз. Бұған жауапты автордың өмірлік тұлғасы мен оның шығармадағы бейнесінің арақатынасын сөз еткен еңбектерден іздеген дұрыс. В.Е.Хализев осы мәселені А.С.Пушкин шығармашылығына қатысты қарастырған орыс философы С.Л.Франктың «Көркем шығармашылықтың негізінде жеке өмірдің эмприкалық тәжірибесі емес, рухани тәжірибе жатады», – деген сөзін

келтіре отырып, шығармадан танылатын автордың реалды автормен бір емес, бірақ олар бір-бірімен тығыз байланысты, реалды автор мен автор бейнесін бір-бірімен байланыстыратын рухани тұлға деп есептейтін көзқарастың да өзіндік орны бар екенін айтады [97,65]. Сөйтіп осы концепцияларды негізге ала отырып, Ясауи хикметтерінен танылатын бейнені, ретіне қарай, «рухани тұлға» деп атаған дұрыс сияқты. Өйткені бұл жерде көркем ойдан шығарудың үлесі мүлдем аз. Ал хикметтердегі медитация уақыттық айырмашылықтың ғана жемісі болуы мүмкін. Яғни Ясауи хикметтердегі көңіл-күйді сол сәтінде ғана емес, бір кезде өзі басынан кешірген ахуалды қайта есіне алып бейнелеуі мүмкін. Бірақ мұнда ойдан шығарудың мардымсыз, тек еске түсірудің ғана басты орында болатынын ұғыну қиын емес. Осыған орай, біз көп жағдайда «рухани тұлға» атауын қолдануды жөн көрдік. Сондай-ақ «автор бейнесі» атауын да қатар қолданған дұрыс сияқты. Өйткені кейбір хикметтерде автор өз-өзін сырттай бақылаушы, өз-өзіне баға беруші ретінде көрінеді. Сөз жоқ, мұндай сәттерде шығармашылықтың көркемдік қызметі белсенді болады.

Ясауи хикметтерінде де қазақ фольклорындағы эпос кейіпкерлерінің мінәжаттық сөздерінде де рухани тұлға мен сөйлеуші кейіпкердің бастан кешкен қиындықтарын айтуы – соны Жаратушы ескерер ме екен, соның өтеуі ретінде сұрағанын берер ме екен деген үмітінің де көрінісі. «Алпамыс батырдағы»:

Күдіреті күшті құдайым,

Бір өзіңе жылайым.

Өзімнің итім құтырып,

Өзімді келіп қапқан соң,

Бұған не айла қылайын [84,68], –

деген Жәдігердің сөзінен Құдайдың ұлылығын дәріптеп және өзінің шарасыздығына шағына отырып тілек тілеу үлгісін көреміз. Мұндай мінәжат түрлері эпикалық туындыларда көп кездеседі. Мұндай мінәжат кейде пірлерден медет тілеуге де

ұласып кетіп отырады. Оның себептерін алдыңғы тарауда айтқандықтан, бұл мәселеге қайта соғудың жөні жоқ деп санаймыз. Құдайды дәріптеу Ясауи жолындағы зікірмен де тығыз байланысты. «Алпамыс батыр» жырында мінәжатпен бірге зікір үлгісінің де қатар көрінетін кездері бар. Мысалы, жырдың Ж.Шайхысыламұлы жариялаған нұсқасында, [84,75], С.Аққожаев вариантында «Әу-һалам, ау-һай» [84,176], А.Байтұрсынұлы вариантында «Алла, һу», «Иә, һу, һалам, иа, һу-ай» [84,272-273] – деген зікір формулалары кездеседі. Бұның бәрі – Ясауи жолында қолданылған зікір үлгілері. Бұл туралы Ф.Көпірілі былай дейді: «Зікірі миншари» деп те аталатын бұл зікір салу әдісі жайында Мұхаммед Гаус былай дейді; «Зікірі миншаридің» жолы – екі қолын мықынына қойып, терең тыныс алып, «Ха» деуі керек. Содан кейін тынысын ішінен (қарнынан) төменгі жақтан шығарып, терең тыныс алып бар күшімен қатты «хай» деуі керек және осылайша қайталануы керек. Бір ағаш ұстасы ағаш тактайдың үстінен арамен қандай дауыс шығаратын болса, зікір салушы адам да жүрегі түзеліп, тазару үшін зікірді жүрек тұсынан шығаруы қажет. Кейбір шайқылар «зікірі миншариді» «Ху, Хай» сөздерімен салады, ал кейбіреулері «Аллаһ» сөзімен салады» [14,150]. Байқағанымыздай, Ясауи жолындағы зікірде Құдайдың Ху, Хай есімдері жиі айтылатын болса, бұл есімдер «Алпамыс батырда» да бас қаһарман аузынан айтылып тұр (тек «Алпамыс батыр» басылымында Хай есімі «һай» түрінде берілген). «Алпамыс батыр» жырында зікір формулаларының мінәжат сөздерімен қатар берілуі эпостағы мінәжаттық мазмұнға Ясауи хикметтерінің тікелей әсері болғанынан хабар береді. «Диуани хикметтін» Стамбул басылымындағы 33-хикметте «Жан уа дилда хайй зикирини айтың, достлар» деген редиф түріндегі жол бастан-аяқ қайталанып отырады [29,183-185].

Қожа Ахмет Ясауидің көптеген хикметтерінде мінәжаттық сипат басым болса, жоғарыда айтылған «Мунажат би дарғаһ

кази ал-Жалла-Жалала» деп аталатын хикметі атында «мінәжат» сөзі болғанымен, онда жалбарыну мен күйіп-жанған тілектен гөрі салқынқандылықпен айтылған үгіт-насихат басым. Сондықтан да ол мінәжаттан гөрі хикметтердің құндылығын дәріптесен мадаққа және А.Байтұрсынов: «Насихат деген – ақыл, үгіт мағынасындағы сөз, діндар дәуірдегі үгіт өлендерді шығарушылар насихат деп атаған. Діндар дәуірде насихат айтушылар насихатын шариғат жолына тіреп айтқан» [85,437], – деп көрсеткен насихат сөздеріне жақын. Бұл хикметтің өзге жолдары мадаққа жақын болса, 25-43-жолдар аралығында насихаттық ерекшеліктер көбірек көзге түседі. Сондықтан да зерттеуші А.Ахметбек бұл хикмет туралы: «Мінәжат» – негізінен бір тақырып айналасына құрылған нақыл сөздердің жиынтығы. Әр қос тармақ бүтін «Мінәжаттың» құрамдас бөлігі ретінде және де жеке дара қолдану мүмкіншілігі бар нақыл сөз ретінде өз мазмұнын тапқан» [73,85-86], – деген болса керек. А.Ахметбектің «Мінәжаттың» ішкі бөліктерінің дербестігі туралы пікірінен халық *термелеріне* тән сипатты көреміз. Терменің жанрлық ерекшелігі туралы айтқан Б.Ақмұқанованың тұжырымдарында да терменің өзіндік мазмұндық дербестігі бар бөліктерден тұратыны туралы айтылған. Ол термеде өмірдің әр түрлі мәселелері қамтылып, мұндай дербес бөліктердің өзінен басқа афоризмдермен біріктірілетіні, сөйтіп өзара байланыс орнайтыны туралы айта келіп, «Сондықтан *терме* ауызекі сөйлеуде бөлек қолдануға болатын бөлімдерге оңай жіктеледі. Бірақ ол басқа бөлімдердің мазмұнына нұқсан келтірмейді, олар өз алдына өмір сүре алады. *Терменің* мұндай жеке бөлімдерінің мағыналық тәуелсіздігі оларды жаңадан толықтырып отыруға мүмкіндік береді» [130], – дейді. Бұл тұрғыдан қарағанда, Ясауи «Мінажаты» мен халық термелерінің өте жақындығы жүзеге шығады. Бірақ термелер мен Ясауи «Мінажатының» өлен құрылысы, ұйқасы сай келмейді. А.Ахметбек «Мінәжаттың» ұйқасы бәйіт үлгісінде жазылған дейді [73,84]. Терме жанрын

арнайы зерттеген С.Медеубекұлы өзіне дейінгі зерттеушілердің бұл жанр туралы айтқан пікірлеріне шолу жасай келіп, солардың айтқандарына ортақ бір көзқарасты: «Терме – сан алуан пікірді, ниетті білдіретін, сарындас мақамдармен орындалатын, тақырыбы ұқсас қысқа-қысқа жыр желілерінің жиынтығы», – деп көрсетеді [131]. Сондай-ақ ол терменің түп-тамырының Қожа Ахмет Ясауиге де қатыстылығын атап өтіп [131,5], оның кейбір хикметтерінде термеге тән сипаттар бар екеніне мысал келтіреді [131,22]. Бұдан Ясауи «Мінәжаты» мен халық термелерінің өте жақындығы жүзеге шығады. Бірақ термелер мен Ясауи «Мінәжатының» өлең құрылысы, ұйқасы сай келмейді. А.Ахметбек «Мінәжаттың» ұйқасы бәйіт үлгісінде жазылған дейді [73,84].

Насихат өлеңдердің А.Байтұрсынов көрсеткен діни мазмұнымен бірге, өмірлік жайттарды қамтитын кездері аз емес. Ол туралы Х.Досмұхамедұлы айтып өткен. «Насихат (нравоучительная) поэзиясында қазақтардың дүние, тіршілік туралы таным-түсінігі, не жақсы, не жаман, не дұрыс, не бұрыс дегендер көрінеді. Бұл өлеңдерде таулардың, өзендердің, аттардың т.б. жақсы не жаман екені аллегориялық тұрғыдан жиі жырланады. Жақсы әйел, тәрбиелі ұл, көргенді қыз, келін, бай, батыр, кедей, т.б. бойында қандай қасиеттер болуы керектігі осы насихат өлеңдерде көрінеді. Мұнда үлгілі қасиет-мінездер: мырзалық, мейірімділік, ұқыптылық, т.б. марапатталып, ал жаман, зиянды жеркенішті құлық-әдеттер: зинакорлық, ұрлық, өтірік, кекшілдік, тасжүректік, сараңдық, қонақты күтпеушілік, т.б. сыналып, сақтандырылады» [78,23], – дейді ол. Жақсы мен жаманның аражігін ашып көрсететін дидактикалық халық шығармаларының бәрі Ясауи «Мінәжатының» ықпалымен туды десек, біржақтылық болар еді. Алайда мұндай мазмұндағы өлең-жырлардың «Диуани хикмет» мазмұнымен тығыз байланыстылығы – шындық. Өйткені халық жырларындағы жақсы мен жаманның негізінде имандылық пен имансыздықтың,

халыққа, адамға пайдасы немесе зияны тиюдің жататыны күмәнсіз. Бұл – хикметтер беретін ғибраттың ең бастысы. Зерттеуші Б.Әбжеттін: «XIX ғасырдан бастап ауыз әдебиеті мен жазба әдебиеті ерекше қарқынмен дамыды. Қиссашыл ақындар мен жырауларымыз ислам мәдениетін жырлау арқылы ауыз әдебиетін байытса, сал-серілер, ақын-жыраулар, жазба әдебиет ақындарының барлығы хикмет жанрынан бастау алып, ел ішінде ғибраттық өлеңдер жазумен мәшһүр болды. Адал мен арамды, жақсы мен жаманды өлеңге қосып термелеп айту арқылы халықты жамандық жолдан сақтандырып отырды» [132], – дегені осыған байланысты айтылғаны ақиқат.

Халықэпосы қаһармандарының мінәжат сөздерінде өздерінің тартқан азабы мен қасіреті лирикаға тән сипатта бейнеленсе, осы бейненің эпикалық түрде де берілетін кездері бар. Яғни халық эпосында Құдайдан тілек тілеген кейіпкерлердің өз ниеттеріне жету жолындағы қиындығы сөз түрінде де, іс-әрекет түрінде де беріледі. Мұның алғашқысының қандай жағдайларда көрініс беретіні жоғарыда айтылды. Ал соңғысы бір ғана жағдайда, яғни баласыз ата-ананың Құдайдан перзент тілеп, әулие-әнбиелер қабірін зиярат етуге шыққан азапты сапарына байланысты бейнеленеді. Бұның да «Диуани хикметпен» байланысы бар. Ясауи Құдай жолына бел буып, сапарға шыққан дәруіштің жол азабын, көрген қиындығын кейде бірінші жақтан, кейде үшінші жақтан да баяндайды. Бірақ, жоғарыда айтып өткеніміздей, бұл да осы дүниеде болған жағдайдың көрінісі болғандықтан, автор оны өте сараң түрде баяндайды. «Андин соңра шуллар кезиб қияһ иедим» [29,132], «Баябанлар кезиб узимни уала қылдым» [29,144], «Тушек, иастук ташдин қылдым, чектим михнат» [29,149], «Сармаст болыб ел уа халиқдин таниб кечдим» [29,152], «Расуа болыб, иоллар кезиб иурдим мана» [29,157], – деген жолдарда дәруіш қиындығы өз атынан айтылса,

Иол устида олтуриб иолни сурган даруишлар,

Ғукбидин хабар иштиб иолға кирган даруишлар.

Ғасалари илкінда, һиммат қори белинда,
Изим иади тилинда, «Алла» диган даруишлар.
Харкалари кир чафан, қуңлида иуз миң ғаян,

Билиңиз: ики жаһан кузга илмас даруишлар [29,199], – деген шумақтарда оны үшінші жақтан баяндайды. Қаһармандық жырлардағы перзентсіз ата-ана бейнесін сомдаудың кейбір сәттерінде хикметтердегі осы суреттеулердің үлгі етіп алынғаны айқын аңғарылады.

Батырлық жырлардағы зарыққан ата-ана әулие-әнбиелерге тілектерін орындату үшін өздері де сол әулиелерге іс-әрекеттерімен жақындай түседі. Олар дүние істерін тастап, есепсіз көп мал-мүлкін қалдырып, кезбелік өмірге бел буады, яғни белгілі бір дәрежеде сопылық жолға түседі. Мысалы, «Шора батыр» жырының Ә.Сариев арқылы жеткен нұсқасында Құдайдан бала тілеп сапарға шыққан Нәрікбай мен Құлқаныстың қиналысы былай беріледі:

Инеліктей ілініп,
Инедей шөпке сүрініп,
Аяғынан әл кетіп,
Табаны тасқа тілініп,
Жіңішкерді шөптей боп,
Еттері қашып, сылынып,
Ауқат жерге әлі жоқ,
Аш күзендей бүгіліп.
Тәрк қылды дүниені
Ғаріп жаннан түңіліп.
Ортасында бір есек
Шаршағанда мініліп,
Қай жерде жаяу жүреді
Етегін белге түрініп.
Әуре болды ғаріптер
Әулие қоймай қыдырып.

Киімдері тозып кірледі,
Етегін шеңгел сыдырып [133].

Осы сарын «Алпамыс батыр», «Ақжонасұлы Ер Кенес» жырларында кең көлемде берілген. Мұндай перзентсіздік азабын тартып, қиындық көрген эпостағы ата-ана сол қиындыққа өз еркімен баруымен және ол қиындықтың өз тілегіне жетудің өтеуі болса деген үмітке иек артуымен, сондай-ақ тілегім қабыл болмай қалмас па екен деген қауіптен де арылмауымен Ясауи хикметтеріндегі *дәруіштер бейнесін* еске түсіреді. Хикметтер мен халық эпостарындағы осы екі бейненің ұқсастығы кездейсоқ емес. Перзентсіз ата-ананың тартқан зардабы жөніндегі эпикалық сарын хикметтердегі дәруіштер бейнесі мен өмірдегі дәруіштер іс-әрекетінің үлгісінде туған деп сеніммен айтуға болады.

Қазақ қаһармандық жырларындағы кең көлемде және «Диуани хикметте» барынша шағын түрде бейнеленген жол қиындығы мен сапар азабы да ортақ көркемдік тәсілмен берілген. Ол – көркем кеңістікті тел оппозициялы ұғымдармен өрнектеп, сол арқылы тыңдаушыға жол қиындығын сезіндіру. Қазақ эпостануында осы көркемдік тәсілді алғаш рет назарға алған Ш.Ыбыраев бұл туралы былай дейді: «Эпостағы тел ұғымға лайық бірыңғай жинақтаушылық байқалып тұр. Бұл ұғымның тұрақты формуласы:

Асқар-асқар белдерден,

Айдын шалқар көлдерден, –

яғни, биік пен ойпаң, тау мен өзен, т.б. сияқты тел оппозициялы /бинарная оппозиция/ ұғымдарды өрелестіру арқылы толық мағлұмат, бүтін түсінік қалыптасады. Ұзақ жолда бұлар кезектесіп отыруы керек, жол бірыңғай көлмен аяқталса оның ұзақтығына күмән туады. Ал өмірде тау мен көлдің, биік пен ойпанның кездесуі түрлі ретпен /саны, кезегі бойынша/ келе беруі мүмкін ғой. Гәп сонда, қырық күншілік жолды бір күнде жүріп келе жатқан батырдың жолы олай тәптіштеліп

отырмайды» [134]. Батырлық жырларда жол қиындығының тел оппозициялы ұғымдармен өрнектелуі тек батырдың жауға аттануына қатысты ғана емес, перзентсіздік зарын тартқан ата-ана сапарына да байланысты қолданылады. Мысалы, «Алпамыс батырдағы»:

Кедергі болып кездескен,
Тоғайлар шөбі болды жау.
Байсынның қалды өзені
Жайқалған гүлдеп бақша-бау.
Қоштасып өскен жерімен
Келтір деп құдай есен-сау.
Не жазира шөлменен,
Асусыз асқар Алатау.
Жолшыбай қалып баратыр,
Не жазық жер мен небір тау [84,194], –
деген мысал – осының айғағы. «Диуани хикметтегі»:
Илик бирда чуллар кезиб, киаһ иедим,

Тағлар чықыб, тағат қылыб, кузим ойдым [29,145], – деген жолдарда жоғарыда айтылған көркемдік тәсілдің елеулі көрінісі бар. Әрине, Қожа Ахмет Ясауи үшін эстетикалық әсері күшті көркем бейне жасаудың басты орында тұрмасы белгілі, сондықтан қиялдан туғызуға, ойдан шығаруға барынша күш салудың қажеттігі де аз. Өйткені оның түпкі әрі басты мақсаты – оқырманға эстетикалық әсер беру емес, оны исламның асыл мәніне жеткізу. Сол себепті эстетикалық әсерді күшейтетін көркемдік тәсілдер оның хикметтерінде барынша сараң түрде беріледі. Қалай дегенмен де, оның пайдаланған көркемдік әдіс-тәсілдері мен бейнелеу құралдарындағы фольклорлық туындылармен осы тектес ортақтықты кездейсоқтық деуге келмейді.

«Диуани хикмет» пен қазақ қаһармандық жырларына ортақ толыққанды бір бейне – *әулие-пірлер, аруақ, Қызыр-Илияс, Ғайып ерен қырық шілтендер бейнесі*. «Диуани хикметте» әулиелер,

аруақ жайлы алдыңғы тарауда айтылған: «Барча аруақ игилиб келгай мубаракга»; «Аруахимдин мадат тилаб укин зинһар»; «Он алтымда барша аруақ улеш берди»; «Андин соңра барча аруақ берди салам»; «Бир иашымда аруах меңа улуш берди», – деген жолдар бар. Бұдан басқа «Андин сунра барча аруақ хазир болғай» [29,194], – деген жолдар мен «Иашың сачиб, маңа сиғныб, белиң бағла» [29,155], – деген мағынада өзінен медет тілеуге шақыратын тармақтар да кездеседі. Сондай-ақ «Диуани хикметте» Қызыр туралы: «Қайда барсам Қызырбабам меңа һамраһ» [29,134]; «Қайда барсам Хызыр бабам хазир болды» [29,138]; «Отуз бирда Хызыр бабам мәй ичурди» [29,141]; «Шоуқ шарабын ичкан қылур дуня талақ, Қизир бабам келиб аңа берур сабак» [29,224]; Әуиелер аруағы мен шілтендер туралы: «Ғаусыл-Ғияс мәй ичирди, тойдым мана» [29,138] «Уч иашымда чилтан келиб халим сурди» [29,134]; «Шилтан бирлан шараб ичтим, һамраһ болдым» [29,141], – деген сияқты сөздер ұшырасып отырады. Қазақ қаһармандық жырларында әулие-пірлер, аруақ батырларға үнемі қысылғанда, қиналғанда жәрдемге келеді. Бұл тұрғыда олардың қызметі хикметтегі сипатына ұқсайды. Қазақ қаһармандық эпосында ғайыптан келетін бұл жәрдемшілер, қолдаушылар көзге көрінбейтін бейнеде суреттеледі. Жырда олардың көрсеткен жәрдемін бас қаһарман сезінгені айтылғанымен, нақты көзбен көргені баяндалмайды.

Әулие-пірлер, Қызыр-Ілияс, Ғайып ерен қырық шілтен жәрдемі тылсым күйде бейнеленеді. Олар бас қаһарманның жаумен жекпе-жегінде жаудың атқан оғын сауыттан өткізбей ұстап қалады, батырдың жаумен соғысында оның денесіне қару дарытпайды, т.с.с. Бірақ соның бәрін не жаудың, не батырдың көзімен көргені айтылмайды. Сондай-ақ мұндай қолдаушылық пен жәрдемді қазақ жыршылары өте қысқа баяндайды. Сол арқылы олар аруақ жәрдемінің сопылық жолдағы сырмен байланыстылығын ұғындырады. «Сыр – рухтың рухы,

әулиелерден басқалар сезіне алмайтын сопылық сезім-танымдар. Сыр көңілдегі нәзік перде» [34,312]. «Диуани хикметте» де әулилер аруағымен және Қызырмен, шілтендермен арадағы қатынас барынша шағын түрде, тұспал сөздермен берілетіні жоғарыдағы мысалдардан белгілі. Демек қазақ қаһармандық жырларында бұл бейнелер «Диуани хикметке» барынша ұқсас үлгіде сомдалған. Мұндай тылсым жәрдемшілер бейнесі өзге халықтардың да қаһармандық жырларында бар. Бірақ олар, дәл қазақ эпосындағыдай, «Диуани хикметтегі» бейнеге жақын емес. Тіпті туыстас халықтардың батырлық жырларындағы осы тектес бейнелердің де «Диуани хикметтен» елеулі алшақтығы бар. Сөзіміз дәлелді болу үшін бірер мысал келтіре кетейік. Мысалы, «Шора батыр» жырының қарақалпақтардағы Жанназар жырау жырлаған вариантында Шора өзінің пірлерімен тартысқа түседі. Ол Көзі қатты Көзбанбет деген жауының көзі тип, астындағы аты мертігіп, бір күмбезді ғимаратқа келіп, көзі ұйқыға кетіп жатқанда, пірі қалендер кейіпінде келіп қайыр сұрайды. Пірлері мұны батырды сынау үшін жасаған болып шығады. Шора оған ешқандай дүние-мүлкінің жоқ екенін айтып, керек болса басымды ал деген рәуіште жауап береді. Сөйтіп өзі қалендерден нан, су сұрайды. Қалендер оған өзінің пірі екенін айтып, жөн сілтейді, батасын береді [135]. Дәл осыған ұқсас эпизодты «Алпамыс батырдың» өзбек және қарақалпақ нұсқаларының көпшілігінен де кездестіреміз. Оларда Алпамыстың намысын қорғап, Байшұбармен бәйгіге қатыспақ болып, сәтсіздікке ұшыраған Қаражанды Қызыр келіп құтқарады. Бәйге басталар алдында Қаражанның қалың ұйқыға кеткенін пайдаланып, қалмақтар оның қол-аяғын байлап тастайды. Алпамыстың пірлеріне жалбарынып, көмек сұраған Қаражанға Қызыр келіп, оны сынап көреді. Сыннан өткен Қаражанға олар жәрдем береді. Бір қызығы, осы сарын тілі, діні бөлек өзге халықтар эпосында да кездеседі. Орыс былиналарында отыз жыл сал болып, төсек тартып жатқан батырға бір ақсақал келіп, қвас

немесе сыра сұраған кезде, батырдың оған сұрағанын бергісі келетінін, бірақ жүре алмайтынын айтқан кезде, ақсақалдың кереметімен батырдың бір сәтте жүріп кеткені жөніндегі эпизодты С.Қасқабасов өз еңбегінде келтіріп өтеді [136]. Бұның жоғарыдағы өзбек, қарақалпақ эпостарындағы бейнемен ұқсастығын аңғарамыз. Сондай-ақ өзбек, қарақалпақ эпосында батырдың пірлері адами әрекеттер көрсетеді: байлаулы жатқан батырдың қол-аяғын шешеді, атын баптайды т.с.с. Осы орайда, мұндай эпизод «Алпамыс батырдың» қазақ басылымында да бар ғой деген ой тууы заңды. Солайы солай, бірақ қазақ басылымындағы осы эпизодтың да, түптеп келгенде, қарақалпақ нұсқасынан енгенін ескерсек, жағдай өз-өзінен түсінікті болмақ.

1922 жылы Ә.Диваев Ташкент қаласында 7 бөлімнен тұратын «Батырлар» атты қазақ қаһармандық жырларының жинағын жариялайды. Осы топтаманың 4 бөліміне қарақалпақ бақшысы (жыршысы) Жиёмұрат Бекмұхамедұлынан жазылып алған «Алпамыс батыр» жырының нұсқасы кіреді. Әлі ұлттық республикалар құрылып болмаған кезде, көп ұлттардың атауы бұрмаланып айтылатын тұста (мысалы, қазақтар осы кезде «қырғыз-қазақтар» деп аталатын) қарақалпақ вариантының қазақ нұсқасы ретінде жарияланып кету себебін түсінуге болады. Кейіннен С.Мұқанов осы қарақалпақ вариантын Ж.Шайхысыламұлы жариялаған қазақ вариантымен біріктіріп, өзі жариялаған жинаққа [137] бір нұсқа сипатында енгізеді. Жоғарыдағы сөз болған эпизод қазақ басылымдарына осылайша «сіңіп» кетті. Енді осы эпизодты бере кетейік: *«Қаражан қысылғаннан осы сөздерді айтып тұрған екен. Сол кезде құлағына бір дауыс келді. Бұл не екен деп тыңдап қалса, гайыптан «алла» деген дауыс шығады. Құлағын салыңқырап тұрса, басында сәлдесі бар қызыр зенде келді. Қаражанның қасына келді, оған Қаражан ізетпен сәлем берді. Сәлемін Ғалайық қабыл алды. Сол жерде жеті кәміл пірлері Қаражанның байлаулы қолын шешті, әбден байлаулы көп*

тұрған Қаражан шұқырда жатқан шұбарға барып, ұстап, оны шұқырдан суырып алды. Сол жерде кәміл пірлері бата берді» [84,30].

Пірдің қолдауы жөніндегі сарын қазақ эпостарында мұндай сипатта берілмейді. Қолдаушы пірлерді адами әрекет үстінде көрсету, тіпті драмалық тартысқа түсіру (қолдау қажет пе деген мақсатта батырды сынап көру т.с.с.), ең бастысы, пірлердің батырды қолдауын көрнекі, көзге көрінетін іс-әрекет түрінде баяндау қазақ эпосына жат. Қазақ қаһармандық эпосындағы бұл сарынның өзге халықтардағыдан, тіпті туыстас халықтардағыдан өзгеше сипатта берілуінің ең басты себебі оның Ясауи ілімімен байланыстылығында деп ойлаймыз. Тарихшы З.Жандарбек Алтын Орда мен Әмір Темір империясы туралы айта келіп, «Одан кейінгі кезеңде түркі халықтарының тағдырын Темір дәуірінде дүниеге келген нақшбанийа тариқаты мен йасауийа тариқаты арасындағы күрес айқындады. Абсолюттік билікке ұмтылған Шыңғысхан ұрпақтарының нақшбандийа тариқатына қолдау көрсетіп, йасауийа тариқатына қарсы шығуы, сол арқылы билер институтын ыдырату жолындағы әрекеттері түркі халықтарының одан ары этникалық жіктелуіне әкелді. Нәтижесінде Өзбек ұлысы үшке бөлінді. Қазақ хандығы, Шайбанилер мемлекеті, Ноғай Ордасы сияқты мемлекеттер дүниеге келді. Йасауи жолына, ата-баба жолына адал, өзгенің рухани ықпалын қабылдамай, өзінің дәстүрлі мәдениетін сақтап қалған халық қана қазақ атанып, өз мемлекетін құрды» [57,240-241], – дейді. Ясауи ілімін зерттеушілердің бірі Б.Бабаджанов та Мәуреннахрда XVI ғасырдан кейін нақшбандияның ықпалы күшейе бастағанын жазады [138]. 1596 жылдар шамасында Еділ бойынан Түркістанға қоныс аударып келген қарақалпақтардың Мәуреннахрға дәл осы кезде (XVI ғ.) түп көтеріле көшкендігін айғақтайтын деректер бар [139]. Нақышпандияның әсері күшті ортаға қарай қоныс аударғанына қарағанда, қарақалпақтарға осы ағымның ықпалы тиген болуы керек.

Қарақалпақ қаһармандық жырларында метафизикалық ұғымдардың көбін нақтыландырып, көрнекі әрекет үстінде бейнелеу жиі көзге түседі. Мысал келтіріп өтейік: Өтенияз жырау айтқан «Ер Шора» жырында Шораның жауы Көзбембет жаралы күйінде пірлері алып кеткен Шораның қайда екенін өзінің Латиманат Нары нұр құдайынан от жағып сұрайды. Сол сәтте оттың ішінен әзәзіл шайтан шығып, «Шораны өз күдіретіммен жоқ еттім» дейді. Көзбембет «біздің құдай күшті» деп мәз болады [140]. Ал қазақ қаһармандық жырларында шайтанды адам ойына, құлқына әсер етуші күш сипатында ғана:

Батырлар қылды намысты.

Әуелі тәуір сөйлесіп,

Артынан шайтан жабысты,

Шайтан емес немене?

Ырғай сапты сүңгімен,

Ырғай, ырғай салысты [77,68], –

деген сипатта жедел әрі тұспалды түрде ғана баяндап өтеді. Бұл үзіндідегі «жабысты» деген бір ғана сөз шайтанның әрекетін бейнелеп тұрған сияқты көрінгенімен, онда нақтылықтан гөрі тұспал басым. «Диуани хикметте» де шайтанға, періштеге қатысты баяндаулар, суреттеулер тұспал арқылы беріледі. Қазақ қаһармандық жырлары бұның да кез келген адам ұғына бермейтін сыр екенін символикалық сөздер арқылы аңғартады. Қалай дегенде де, батырды қолдаушы пірлердің де, адамға тек қана зиян жасаушы зұлым күштердің де әрекетін ұзаққа созып баяндау, оларды эпос қаһармандарымен тікелей, материалдық қарым-қатынасқа, драмалық тартысқа түсіріп бейнелеу қазақ эпосында жоққа тән. Әрине, көршілес халықтардан ауысып келген «Көрұғылы», «Мұңлық-Зарлық» сияқты жырларда, діни қисса-дастандардың көбінде бұл принцип сақтала бермейді. Оның себебі түсінікті де.

Өзбектерде де, қарақалпақтарда да Ясауи мәдениетінің орны елеулі болғанымен, нақышпандия тариқатының да күшті

әсері тигендіктен, олардың қазақтардан елеулі дүниетанымдық айырмашылығы пайда болған. Әрине, бұл жерде отырықшы өмір салтының да орны бар екенін ескеру керек. Бұл халықтардың қаһармандық жырларындағы батырды қолдаушы әулие-пірлер бейнесіндегі өзгешеліктің те осындай себептерден туғаны күмәнсіз.

Қазақ қаһармандық жырларында Ясауи жолының өкілдері үнемі аруақ бейнесінде ғана берілмейді. Батырлық жырлардың сопылық жолдың тірі өкілдерін де кейіпкер ететін кездері аз емес. Бұл, әсіресе, Сыпыра жырау бейнесінен анық байқалады. Қазіргі кезде Сыпыра жырауды өмірде болған нақты тұлға ретінде әдебиет тарихында қарастырып жүр. Бір кезде Ә.Марғұланның Ибн Баттута жазбасында айтылған Сарайшықтағы дана қартты Сыпыра деп болжағаны да [141] шындықтан алыс емес. Бірақ батырлық жырларда бұл бейненің жалпылық сипат алғаны рас. «Едіге» жырынан кандидаттық диссертация қорғаған Е.Мағауиннің: «Жырда Сыпыра тарихи тұлға емес, тарихтың тірі куәсі ретінде көрінеді» [142], – дегені осыған орай айтылған. Сыпыра – ноғайлы топтамасындағы бірнеше қаһармандық жырға ортақ эпикалық бейне. Ол туралы жырларда бірде «Бір жүз сексен жасаған» делінсе, бірде «Үш жүз сексен жасаған» деп айтылады. Бұл – ерекше рухани миссия жүктелгендіктен, ұзақ жасайтын, соған байланысты ислам әлемінде «му’аммарун» деп аталатын адамдар туралы хикаялардың үлгісінде жасалған образ. Мұның жарқын сәулесін Ясауи жөніндегі хикаялардағы Арыстан бап бейнесінен көре аламыз. Арыстан бап туралы аңыздардың мазмұны Қожа Ахмет Ясауидің өз хикметтерімен де көп сәйкес келеді. Халық аузындағы әнгімелерде және Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінде оның ұстазы Арыстан бап (Арслан баба) – Мұхаммед (с.а.у) пайғамбарымыздың аманат ретінде тапсырған құрмасын ұзақ ғұмыр кешіп, аманат иесі болған жас Ахметке тапсырушы рухани тұлға. Көптеген зерттеушілер Арслан бабаның 340 жас жасағанын шындыққа жатқыза алмай,

мұны қиялдан туған мәлімет деп есептейді. Алайда жергілікті халықтар бұны қалтқысыз шындық деп санаған. Отырар (қазіргі Шәуілдір) жерінде Арыстан баптың кесенесінің болуы және Қ.А.Ясауидің өзінің:

Иети иашда Арсланбабам излаб табти,
Һар сыр көриб парда бирла букуб иабти.
«Билхамдиллаһи» көрдим деди изим өбти,

Ол сабабдин алтмыш учда кирдим иерга [29,135],— деп жазуы осы сенімнің берік сақталуына негіз болды. Арыстан баптың айрықша ұзақ жасауының себебін халық аузындағы аңыз былай түсіндіреді: «Бірде Меккеде Мұхаммед [с.а.у.] пайғамбар халықты жинап: «Менің өмірім жетер емес. Менен төрт жүз жылдан кейін түркі елінен ізбасарым дүниеге келеді. Соған кім мына аманатты тапсырады?», – дейді. Сонда ортаға Арыстан бап шығып: «Мен тапсырар едім, егер ғұмырым жетсе», – депті. Ол кезде Арыстан бап үш жүз жаста еді. Сонда Мұхаммед [с.а.у.] Алламен тілдесіп, «Ғұмырынды созуға рұқсат берді», – деп жауап беріпті» [143,45]. Қазақ эпосындағы Сыпыраға да айрықша міндет жүктелген. Ол – түркі бірлестіктеріне басшы болған қағандарға жөн көрсету.

Жырдағы Сыпыра жырау бейнесінің Ясауи іліміне қатыстылығы Арыстан бапқа ұқсастығы жөнінен ғана емес, оның есіміне де байланысты аңғарылады. Егер Сыпыра жырау өмірлік тұлға болса, бұл есім оның лақап атына лайық екені байқалады. Өйткені бұл ат өткен дәуірлерде рухани ілім иелеріне берілген. Бұл туралы деректер Сафи ад-дин Орын Қойлақының «Насаб-намасында» кездеседі. Бұл еңбекті жариялаушы З.Жандарбек пен Ә.Муминовтар осы жөнінде былай дейді: «Насаб-намада» айтылатын «сүфра» және «сүфрадарлік» терминдерінің өзі екі жақты мағынаға ие болып отыр. Біріншісі, араб елдеріндегі аңыз бойынша Мұхаммад ибн ал-Ханафиядан қалған «сары орамал» кімде болса, имамдық соған өтеді деген аңызға

байланысты болса, екіншісі «сүфрадарлік» термині қазіргі түркі халықтарының әдет-ғұрпында қалыптасқан, кісі қайтыс болғаннан кейін берілетін жетісі, қырқы, жылы, әруақтарға арнап құдайы беру сияқты жол-жоралғылардың пайда болуына, көне түркі халықтарының діни сенімдері мен исламның әдет-ғұрыптарының синтезделуіне тікелей әсер еткен сияқты» [89,7]. Әрине, жыраудың лақап есіміне қатыстысы – атаудың зерттеушілер көрсеткен алғашқы мағынасы. Бұл атаудың Ясауи хикметтерімен де байланысы бар.

Һу халқасы қурилди, ай, даруишлар, келиңлар,

Хақ суфрасы йайилди, андин улуш алиңлар [29,202], – деген хикмет жолдарындағы «суфра» сөзі қазақша «дастархан» мағынасында айтылған. Хикметтегі бұл тұспал сөздің Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың: «Жаннаттың бақшасының қасынан өтіп бара жатсаңдар, тамақтаныңдар» деп алқа зікірге мегзеп айтқан хадисінен алынғаны даусыз. Сыпыра жыраудың есімі де хал ілімінің иесі екенін танытатын лақап атау екенін осыдан білуге болады. Оны жыр да куәландырады. Ол «Сұп аяқты, сұп бөрікті, Сыпыра сынды сұп жырау» [142,14] деп суреттеледі. Мұндағы «сұп» сөзі – «сопы» сөзінің фонетикалық варианты. Бұл атау жырлардан тыс та айтылады. Ноғайлар Сыпыра есімін «Сопбаслы», ал қарақалпақтар «Шөпбаслы» деген қосалқы атпен қосарлап айтады. Кейбір қарақалпақ зерттеушілерінің «Шөпбаслы» атын, халықтық этимологияға сүйене отырып, жыраудың басының шағын болуына байланысты шыққан деп болжауы дұрыс емес. Бұл атаулар төркінінің «сұп бөріктіден» шығатыны даусыз. Демек бұл жыраудың үнемі сопыларға тән киіммен жүретіндігінен, өзі де осы жолдың өкілі екендігінен хабар береді.

Батырлық жырдағы Сыпыра жырау – хал ілімінің қорғаушысы. Ясауи ілімі бойынша, рухани кемелдену жолына түскен тәуекел иесі біз жоғарыда тоқталып өткен төрт түрлі шартты берік ұстануы керек. Осылардың бірі сақталмаса,

өзгелерінің де бүтін болуы неғайбыл. Жырлардағы Сыпыра осы шарт бойынша, ханға бой ұсынуды бірінші орынға қояды. Ол сондықтан да өзі көрген атақты хандардың бәрінен де артық санаған батырларды (Едіге, Тарғын т.б.) амалсыздан өлтіруге кеңес береді, жеке тұлғаны қаншама қадірлесе де, ел бақытын одан артық қояды. Бірақ жырларда оның көздегені жүзеге аспай қалады. «Едігенің» Шоқан нұсқасында Сыпыраның жағы түсіп өлуі – Тоқтамыс билігінде қоғамды бақытқа жеткізетін хал ілімінің тоқтағанын көрсетеді. Бұл өлімнің рәміздік мәні бар екенін Е.Мағауин де дұрыс аңғарған. «Өткен тарих куәсі Сыпыраның жағы түсіп өлуі – жүз сексен бес (үш жүз сексен) жыл бойы сән-салтанат құрып, берік ірге тепкен ұлыстың да жарық күні батуының символы» [142,90], – дейді ол.

Қазақ қаһармандық жырларындағы бас қаһарман образының сомдалуында да шәкірттерінің шығармалары арқылы халық ұғымында қалыптасқан Ясауидің өз бейнесінің әсері бар. Жоғарыда айтылған Сүлеймен Бақырғани шығарған делінетін хикметте Ясауидің лашын, сұңқар ұстағаны айтылады. Онда:

Қаршыға сұңқар қолында,

Сансыз мүрит соңында,

Бір Алла ғана ойында –

Шайхы Ахмет Иассауи [107,144] –

деп жырланады. Кейбір зерттеушілер мұны Ясауидің шұғылданған кәсібі деп көрсеткісі келеді. Біздіңше, бұл хикметтегі қыран құс тура мағынада емес, рәміздік мәнде жұмсалып тұр. Оны рухани күрес құралының рәмізі деуге негіз бар. Өйткені қыран құс туралы халықтық ұғымдардың, көбіне, жаугершілікпен байланысты екенін аңғару қиын емес. Марко Поло жазбасында Құбылай ханның 500 ақ сұңқары және басқа да алғыр құстары болғаны, оған он мың құсбегі ұстағаны баяндалады. Жошының да үш мың бүркітшісі болған. Абылай хан да 500 бүркіт, 300 қаршыға мен сұңқарды иеленген. Хан-сұлтандардың сансыз көп құс ұстауын тек қана саятшылықпен

байланыстыру қисынсыз. Соншама мол құсты бір мезгілде саятшылыққа алып шығу да мүмкін емес. Бұл жердегі мәселе құстың киелі саналғанында, ол жаманшылықты жолатпайды деген мистикада. Бұған халқымыздың «Бүркіт бір сілкінсе, мың пәле кетеді» (автордың жеке мұрағатынан) деген мақалы дәлел бола алады. Халықтық таным бойынша, қыран құс жаманшылықты қуушы ғана емес, жақсылық әкелуші деп те саналған. Бұл айғақтар хандардың сансыз көп қыран ұстауының бейбіт заманда елге құт әкеледі, жаугершілік кездерде қарсы жақтың бақсы-шамандарының магиялық әрекетіне тосқауыл болады деген түсініктен туған дәстүр екенін білдіреді. Сопылық жолдағы рухани күрес құралы – зікір. Ол туралы қазақ ақындарының шығармаларынан мысалдар келтірген болатынбыз. Осы дүниетанымдық байланысты ескере отырып, Сүлеймен Бақырғани өз ұстазын қыран құс ұстаушы етіп бейнелегенде, оның зікір иесі екенін тұспалдаған деп айта аламыз. Дәл осы түсінікке орай, бұрын қолына құс ұстаған тұлға жауынгер ретінде сипатталатын болған. Мұның жарқын мысалын «Шора батыр» жырынан көре аламыз. Бұл жырдың Мұхамбетнәжіп Әлиакбарұлы жариялаған вариантында Қазанды жаудан құтқаруға бара жатқан Шораның қолында сұңқар ұстауы кездейсоқтық емес. Бұл тұс:

Шора аттанып келеді,
Ақтанкері астында,
Құлыншақ батыр қасында.
Шора арыстан сол уақыт,
Тек он екі жасында,
Оқалы бөркі басында,
Ақ сұңқары қолында [133,34] –

деп жырланады. Оған жолда кездескен Мақтым сұлу да жөн сұрап, сауал қойғанда:

Оң қолыңа, шырағым,
Ақ сұңқардан құс алып,

Оқалы бөркің басында,
Арыстаным жөнің айта кет.
Мен бір біліп қалайын,

Қай сапарға барасың? [133,34] –

деп, батырдың құс ұстағанына көңіл бөледі. Шораның сұңқар ұстаған бейнесі бұл жырдың ноғай, қырымтатар варианттарында да бар. Жаумен соғысқа аттанған батырдың қару-жарақ емес, қыран құс ұстауы бұл бейненің рәміздік сипатын білдіреді. Бұдан қаһармандық жырлардың бас қаһарманының сомдалуына тигізген Ясауи бейнесінің айқын ықпалын көреміз.

«Диуани хикметтің» қазақ фольклорындағы тың жанрлардың пайда болуына да ықпалы тиюі мүмкін. Соның қатарында *діни және хикаялық дастандарды атамақ* ләзім. Қожа Ахмет Ясауи хикметтерін тақырыптық жүйе бойынша жіктеген А.И.Пылёв оның ішінде сопылық эпос бар деп көрсетеді [144]. Ал А.Әбдірәсілқызы Ясауидің «Ғұмырнамасы», Мансұр ал-Халлаж туралы, Миғраж туралы, Баба Машын туралы хикметтері дастан жанрының қалыптасуының ерте кезеңдеріне тән ерекшеліктерді танытатындығына зер салады. Қазақ фольклорында осы тақырыптардағы діни дастандардың болуы бұл пікірдің растығын көрсетеді. Сондай-ақ ол осы хикметтердің фольклордағы діни, ғашықтық, дастандардың кеңінен өрістеуіне әсер еткендігін айтады [93,96-97]. Осы қатарда Ясауидің Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбарға, төрт шардиярға айтқан мадақ-хикметтерінің де діни дастандардың көптеп дүниеге келуіне себеп болғандығы күмәнсіз. Бірақ бұл мәселені арнайы зерттемей тұрып, кесімді пікір айту қиын.

«Диуани хикмет» пен қазақ фольклорының үлгілері ауызша қатар өмір сүру нәтижесінде бір-біріне жанрлық, образдық, көркемдік тәсіл тұрғысында ықпал етіп отырды. Әсіресе, бұл үдеріс, көбіне, бір бағытта – хикметтерден қазақ фольклорына қарай жүріп отырды. Өйткені халық авторлы туындыны өзгертуді қиянатпен бір деп қарайды. Оның үстіне,

әулиелер сұлтаны деп есептелетін тұлғаның шығармасы көздің қарашығындай сақталатыны анық. Ал өзгермеген туындының сыртқы ықпалға да түспесі белгілі. Бірақ қазақ фольклорының басты ерекшеліктерін танытатын жанрлар, образдар, көркемдік тәсілдердің көне түркілік формаларын пайдаланғандықтан да, хикметтерге өзге емес, қазақ фольклорының ықпалы көбірек болғандай әсер туғызады. Бұл тұста Ясауидің айтыс үлгісін, жоқтаудың кейбір көркемдік тәсілдерін және өмірбаяндық, ғұмырнамалық баяндауларды пайдаланғандығын айтса болады.

Ясауи хикметтерінің әсерімен қазақ фольклорында көркемдік дәстүрлер мен кейбір жанрлық түрлер қалыптасты. Бұл қатарда айтыс үлгісіндегі өлең-жырларды, мысал айтыстарды, ғұмырнамалық суреттеулерді айтпақ ләзім. Қазақ фольклорындағы жанр деуге келмейтін, бірақ кейбір жанрлық сипаттарға да ие бола бастаған, тақырыптық тұрғыда топтасатын мақтау, даттау, өсиет, болжау, насихат сөздерінің мазмұны мен көркемдік тәсілдері «Диуани хикметпен» тікелей қабысып жатады. Олардың дәстүрге айналуында да «Диуани хикметтің» орны үлкен екені осыдан байқалады. Қисса-дастан, терме жанрларының өркендеуіне хикметтердің өте күшті ықпал еткенін аңғару да қиын емес.

Кейбір хикметтердің мазмұны мен бейнелеген әрекет түрлері фольклорлық эпостардағы жекелеген образдардың қалыптасуына септігі тиген. Хикметтердегі және эпикалық кейіпкерлердің кейбір сөздеріндегі мінәжаттық мазмұн, хикметтегі дәруіштер бейнесінің эпостағы перзентсіз ата-ананың қиындық көруімен ұқсастығы – осының дәлелі. «Диуани хикметтегі» әулиелер, Қызыр баба, шілтендер бейнесіне және басқа да метафизикалық образдарға олардың қазақ эпостарындағы сыңарлары өте жақын. Оған осы бейнелерді өзге халықтардағы осы тектес эпикалық образдармен салыстыру арқылы көз жеткізе аламыз. Осының барлығы Ясауи хикметтері мен қазақ фольклоры арасындағы етене туыстықты танытады.

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ТУРАЛЫ ҚАЗАҚ АҢЫЗ-ӘПСАНАЛАРЫ. ҚАЗАҚ ХАЛЫҚ ПРОЗАСЫНДАҒЫ ЖӘНЕ «ДИУАНИ ХИКМЕТТЕГІ» ЯСАУИ БЕЙНЕСІ

Тарихта болған, белгілі тарихи тұлғалар жайындағы аңыз-әпсаналар, хикаялар көп. Әсіресе, «Түркі әлемінің темірқазығы», «Әулиелердің сұлтаны» сияқты аса жоғары мәртебелі аттарға ие болған Қожа Ахмет Ясауи жайындағы халық прозасының түрлері ол кісі өмірде болған заманнан бастап, бүгінгі күнге дейін желісі үзілмей айтылып келген. Қожа Ахмет Ясауидің өзі бүкіл түркі халықтарына ортақ киелі тұлға болғандықтан, бұл шығармалар исламды қабылдаған түркі халықтары арасында кең тараған. Дегенмен Қожа Ахмет Ясауидің өзі өмір сүрген орта болғандықтан, қазақ даласында айтылған аңыздардың мазмұны бай және тарихи сипаты мол. Бұл – Қожа Ахмет Ясауи тұлғасының осы ортада аса қастерленетіндігімен де байланысты. Қазақтар оны «Мәдинәда – Мұхамбет, Түркістанда – Қожа Ахмет» деп дәріптеп, Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың тікелей мұрагері етіп көрсеткен.

Ясауи жайындағы қазақ аңыздары, ең алдымен, тарихилығымен құнды демек ләзім. Бұл аңыздардың бірсыпырасын жариялаған Ш.Керімтегі: «Қысқасы, Қожа Ахмет жайлы хикаяттар фольклорлық мұра ғана емес, ұлы ақын ғұмырнамасын зерттеудегі бағалы дерек көзі. Өйткені, Яссауи, оның өскен ортасы туралы хабардар ететін жазба ескерткіштер тым мардымсыз. Сондықтан ел арасында аталған ауызша әңгімелерді жинап, қолда бар деректермен салыстыра отырып, тарихи мәлімет ретінде кәдеге жаратқан жөн» [145], – дейді.

Қожа Ахмет Ясауи есіміне қатысты халық прозасы үлгілерін зерттеу жайы да кейінгі кезге дейін кешеуілдеп келді. Ю.Новицкий, М.Ф.Көпірілі, З.Л.Гордлевский, М.Е.Массон, С.Т.Толстов, М.Бродовский, А.Хорошхин, Ж.Аймауытов,

Ә.Марғұлан, Ә.Қоныратбаев, Ә.Кекілбаев сияқты әдебиетші-ғалымдар, зерттеушілер өз еңбектерінде бұл аңыздар жөнінде жол-жөнекей айтып өткен. Кеңестік дәуірде бұл аңыз-әңгімелерді арнайы түрде жинаудың, жариялаудың және зерттеудің мүмкіндігі аз болды. Атеистік бағытта жүргізілген іс-шаралар бұған жол бере қойған жоқ. Бұл аңыздарға қарсы үгіт-насихат кеңестік кезеңнің ақырына дейін жалғасып келді. Философия ғылымдарының кандидаты, дінтанушы Ю.Петраштың 1984 жылы «Наука и религия» журналының тапсырмасымен арнайы Түркістанға келіп, атеистік бағытта жазылған мақаласы [146] – соның бір дәлелі. Алайда атеистік бағытта жазылған еңбектердің де кейбір пайдалы жақтары болды. Осы орайда, осы жолдардың авторы құрастырған «Қожа Ахмет Ясауи есімімен байланысты аңыз, эпсана, хикаялар» атты жинаққа [143] енген аңыздардың көбі О.Дастановтың 1967 жылы жарық көрген атеистік көзқараспен жазылған кітабында [147] жарияланғанын айтып өткен жөн. Осы аңыздарды сақтап қалу – автордың көздеген басты мақсаттарының бірі болуы ықтимал. Аталмыш шығармаларды топтап жариялау, ол жөнінде пікір айту тәуелсіздік кезеңінде бой көрсете бастады. Ш.Керімтегінің, К.Сәрсеннің [148] жариялаған осы тақырыптағы аңыз-әңгімелер топтамасын, А.К.Дүйсенбінің 2002 жылы қорғалған кандидаттық диссертациясында [149] Ясауи есіміне қатысты әңгімелердің де зерттеу нысанына айналуын осының мысалы ретінде айтуға тұрарлық.

Қожа Ахмет Ясауи жайындағы халық прозасының түрлері көпшілікке барынша танымал және тұрақты сюжет құраған. XVI ғасырдан кейін хатқа түсе бастаған бұл аңыздауларда Қожа Ахмет Ясауидің рухани ілімді терең меңгергендігі, халықты иманға ұйыту үшін көптеген кереметтер көрсеткені айтылады. Аталмыш әңгімелер жанрлық-стадиялық жағынан әркелкі. Дегенмен бұл туындылардың аңыздық сипаты басым. Өйткені

олардағы ғажайып оқиғалардың көбін кейіннен қосылған халық қиялының жемісі деп қарауға болмайды. Халық бұл таң қаларлық оқиғаларды әулиенің өзі көзі тірісінде көрсеткен кереметтері деп санаған және соған қалтқысыз сенген. Шындығында да, бұл аңыздардағы кереметтік элементтерді сол замандардан келе жатыр деуге болады. Өйткені олар ертерек хатқа түскен аңыздарда да бар және түрлі түркі халықтарының арасында бір-біріне ұқсас мәнде айтылады. Алайда бұл әңгімелерде халық қиялының үлесі мүлде жоқ деп айтуға болмайды. Мысалы, А.Хорошхиннің «Орта Азия халықтары» атты еңбегінде айтылатын Ақман мен Қараман жайлы аңызда итке айналған Қараманның күніне бір қызды жеп отыруы, қауымның оның талабын орындауға мәжбүр болуы [150] – бұрыннан бар ертегілік сарын. Біз бұл ертегілік сипат ала бастаған аңызды қазақшаға аударып, жоғарыда айтылған жинаққа енгіздік. Толық түсінікті болу үшін оның мазмұнын бере кетейік: *«Күндердің бір күні Қожа Ахмет Ясауидің жылқысының үйірінен бір тұлпар жоғалыпты. Мұриттер қанша сұрастырса да, аттың дерегі табылмапты. Қазіреті Ясауи әулие емес пе, тұлпарды Ақман мен Қараман деген жігіттердің ұрлаганы айнадан көргендей, аян болып тұрған екен. Олар бұрын да елдің малын ұрлап, бәрін безер қылған екен. Қожа Ахмет Ясауи өзінің күмәнін сол жігіттер тұратын ауылдың ақсақалдарына білдіргенде, Ақман мен Қараман: «Әулие бізді жсаман атқа таңу үшін жала жауып жатыр!», – деп, күнәларын мойындарына алудың орнына екіжүзділік қылыпты. Содан кейін олар Ясауиден өш алуды ойластыра бастайды. Бір күні түнде ел аяғы басылып, жұрт тәтті ұйқыға кеткенде өздерінің бір сиырын сойып, оның етін жасырынып барып, әулиенің ауласына тастап кетеді. Ертелеп таң атқаннан кейін: «Ойбай, сиырымызды ұрлап кетті!», – деп айғай-шу көтеріп, ақсақалдарға арыз айта барады. Ақсақалдар қан ізімен барса, тұп-тура Ахмет Ясауидің үйіне тіреледі. Кереметпен барша сыр-құпиялардан*

хабардар болып отырған Қожжа Ахмет Ясауи ел-жұрттың алдына шығып, дұға үшін қолын көтеріп:

– Илаһи амин, егер де кімде-кім күнәһар болса, Құдай тағала оны итке айналдырсын! – деп дұға қылыпты.

Сол сәтте әлгі екі жігіт бір домалап, бірі – ақ, екіншісі – қара итке айналып, өздері сойып тастап кеткен етті таласып-тартысып жей бастапты. Адамдар бұл кереметті көріп қайран қалып тұрғанда, итке айналған Ақман мен Қараман өздерінің қауымын алдарына салып қуа бастапты. Адамдар иттерден құтылу үшін Хорезм жаққа қарай қаша бастапты. Сыр бойында бір аңшы жігіт ол иттердің бірін атып өлтіріпті. Оқ тиіп өлген Ақман екен, Қараман болса қауымының соңынан қуып кетіпті. Қожжа Ахмет Ясауи мұриттерінен:

– Екі ит те өлді ме? – деп сұраған екен.

– Ия, біреуін қарамұртты аңшы өлтірді, екіншісі болса өз қауымын талап кетті, – деп жауап беріпті.

Сонда Қожжа Ахмет Ясауи:

– Осы жерді соған бердім, аты да қарамұрт болсын, – деген екен. Қарамұрт ауылы Ақман өлтірілген жерде пайда болған екен дейді.

Қараман болса, қашып бара жатқан қауымының жолдарын кесіп шығып, әр күні ертелеп бір қыздан беріп тұруларын талап етіпті. Қалған адамдар амалсыз Қараманның талабын орындауға мәжбүр болады. Әр күні таңда ұлысының бір қызын қол-аяғын байлап, тау етегін мекен қылған жауыз иттің алдына алып келетін болыпты. Бұл қауымның ішінде ағалы-қарындасты ата-анасыз жетімектер бар екен. Бір күні сол жігіттің қарындасына кезек келіпті. Ол ақсақалдардың алдына барып, қарындасының итке жем болғанын қаламайтынын, Қараманды өлтіруге бел байлағанын айтып, ақ бата сұрапты. Ол қарындасын белгіленген жерде қалдырып, өзі иттің жолын аңдып тұрыпты. Бір кезде Қараманның ұлығаны естіліпті. Жігіт қараса, ит өз олжасына қарай жүгіріп бара жатыр

екен. Сонда жігіт екі оқпен Қараманды өлтіріп, өз қауымын жауыз иттің зұлымдығынан құтқарыпты. Хиуа жолындағы Көпекті деген жерде осы оқиғалар болып өткен дейді» [143,75-77]. Бұл әңгімеден ертегілік сарын қомақты орын алғанымен, оның айтушы мен тыңдаушы арасында шындық ретінде айтылып, шындық ретінде қабылдануы салдарынан біржола ертегіге айналып кетпейтіні анық. Аңызға осындай кереметтік элементтердің араласуы оны халық прозасының басқа бір жанрына бейімдейді. Сондай-ақ Әзірет Сұлтанның Қағбаға ақ маямен ұшып баруын көне халықтық танымнан туған деп айтуға болады. Бұл туралы Ә.Марғұлан: «Қожа Ахмет Ясауи жас күнін Сайрамда, әкесі Ибраимнің үйінде өткізді. Ол кезде Түркістан қаласы көтеріліп, Сырдария мен Арқа қазақтары саудамен сонда көп жиналатын. Қожа Ахмет оларға үлгі айту үшін Сайрамнан Түркістанға келеді. Ол кісінің Түркістанға келгенін ескі қазақ тайпалары (қыпшақ, қоңырат) аса жақсы көріп, Арал теңізінің бойындағы ұлыстар оған арнап құстай ұшатын жүйрік Ақ мая әкеліп тартады. Аңыз бойынша, Ясауи таң намазын Түркістанда оқып, Ақ маясымен ұшып барып кешкі намазды Меккеде оқитын болған» [151], – дейді. Рухани ілімнің күшімен Қағбаға ұшып барып, намаз оқу жайлы түсінік сопылық ілімде болғанымен, бұл кереметті нақты бір затқа (бұл жерде түйеге) тәуелді етіп көрсету жоқ. Ал осы ғажайып істі түйемен байланыстыру өте ерте замандардан келе жатқан көне түркілік наным-сенімнен бастау алған халық қиялының қоспасы екені анық. Сондықтан мұндай әңгімелерді әпсанаға жатқызған жөн. Өйткені халық қиялының әлгіндей үлесі бұл әңгімелердегі діни мазмұнды көмескілендіреді. Бұл – әпсанаға тән сипаттың ең бастысы. Халық прозасының білгірі С.Қасқабасов ғажайып оқиғалар баяндалатын әңгімелердің дінге қатыссызында әпсаналық, ал діни мазмұндағыларында хикаяттық сипат басым екенін айтады [152]. Ал ертеректе хатқа түскен аңыздарда кітаби стильдің ерекшеліктері байқалады. Мұндай әңгімелерді, көне

дәстүр бойынша, «хикая» деп есептеген жөн деп білеміз. Бұл аңыздарда тарихи анахронизмнің де іздері жоқ емес. Мәселен, жоғарыда айтылған жинаққа енген бір аңызда Оқшы ата мен Ясауиді бір заманда өмір сүрген етіп көрсеткен [143,81]. Бұл – тарихи алмастырудың белгісі болуы ғажап емес.

Әйтсе де, жоғарыда айтып өткеніміздей, Әзірет Сұлтан туралы қазақ аңыз-эпсаналарында тарихи шындық белгілері көбірек. Бұл, біріншіден, осы шығармалардың Ясауи жолын ұстанған ғұламалардың еңбектерінде кездесетін аңыздармен сюжеттік туыстығы мен мазмұндық жақындығынан көрінсе, екіншіден, бұларда дәуір шындығын танытатын ерекшеліктердің мол болуынан және солармен байланысты заттық айғақтардың да біршама сақталып қалуынан байқалады. Бұл туралы жұмысымыздың екінші тарауында да айтқанбыз. Сондай-ақ олардың өзара мазмұндық сабақтастығы да кездейсоқтық емес. Мысалы, бір-бірінен бөлек айтылған Зеңгі бабаға қатысты екі аңызда осындай байланыс бар. Оның бірінде Зеңгі бабаның Қожа Ахмет Ясауиге нағашы болып келетіні айтылса, екіншісінде Зеңгі бабаның жасы кіші бола тұра, Әзірет Сұлтанға «перзентім» деп сөйлейтіні баяндалады. Осы аңыздарды бере кетейік. Бірінші аңыз: *«Зеңгі баба Қожа Ахмет Ясауидің нағашысы екен. Зеңгіні туған күні Қожа Ахметтің етегіне салады. Сонда болашақ әулие Зеңгі баба кереметімен сөйлесіп, «Е, баба, менің жүзімді көргеніңіз үшін көрімдігіне не бересіз?», – депті (...). «Қалағаныңды ал, нағашы», – дейді ол. «Олай болса, – депті (...) Зеңгі-баба, – бір кезде сіздің басыңызға үлкен ғимарат салынбақ екен. Сол өзіңізге дайындалған кірпіштен әуелі менің басыма үй тұрғыздырсаңыз екен. Бұған Қожа Ахмет Ясауи келісіпті (...).» [143,84].* Екінші аңыз: *«Құл Қожа Ахмет Ясауидің төрт атасын білмейтін адам қыбылаға күмәндар болады. Яғни ол кісі қыбыланы танымайды деп саналады. Қожа Ахметтің әкесі – Ибраһим шайық, атасы – Лияс шайық, бабасы – Махмұт шайық, арғы бабасы – Әбтахар шайық.*

Зеңгі баба Құл Қожжа Ахмет Ясауиге «перзент» деп сөйлейтін көрінеді. (...) Бірде ол екеуі дидарласып отырғанда, өзі қап-қара Зеңгі бабаның аппақ тістерін көріп, Қожжа Ахметтің ернін күлкі қытықтап, езу тартыпты. Сонда баба:

– Перзент, неге күлдің? – деп, сұрапты.

– Тісіңізге күлдім, – дейді Әзірет Сұлтан. Зеңгі табан астынан:

– Тісімнің көрімдігіне не бересің? – дегенде, оған Қожжа Ахмет:

– Әуелі жайды сізге, онан кейін бізге салсын, – депті.

(...) Әмір Темір Әзірет Сұлтанның күмбез-мазарын жаңадан көтеруге кіріскенде, күндіз адам бойы көтерсе, онысы түнде құлап, азанда қирап жатыпты. Содан жеті-сегіз ғұламасын жиып:

– Осы неге құлайды? Сіздер түнде қарап, соны байқаңыздар, – деп, тапсырады. Олар таза тәғарат алып, Алла тағалаға мінәжат етіп, қарауылдап отырады. Сонда түн ішінде бір көк өгіз келіп, дуалға сүйкеніп, бәрін құлатып кетеді. Бұл болған жайды Темірге баян етеді. Сол уақытта тарихта өткен адамдардың сырына қанық кісілер жиналып келіп:

– Ілгеріде Қожжа Ахметтің өзі Зеңгі бабаға: «Әуелі жайды сізге, онан кейін бізге салсын», – деген екен. Алғаш Зеңгінің басына күмбез-мазар салынбайынша, Әзірет Сұлтанның кесенесі тұрмайды, – дейді.

Әмір Темір адамдары Зеңгі бабаға жай тұрғызып, онан кейін Әзірет Сұлтанға ауысады.

Бұл күнде Ташкент облысының Жаңажол ауданындағы Зеңгі бабаның күмбез-мазары тұр» [143,84-85]. Екінші аңызда Зеңгі бабаның жасы кіші бола тұра, Қожжа Ахмет Ясауиге «перзентім» деп сөйлеуі – қазақ арасында қазірге дейін сақталып қалған нағашы мен жиеннің әзілдесіп-қалжыңдасатын халықтың ескі әдетінен хабар беретін эпизод. Бұл аңызда Зеңгінің Ясауиге нағашы екені тікелей айтылмаса да, осы әзіл арқылы ол

тыңдаушыға оңай түсінікті болып тұр. Осы ақиқаттың мүлдем басқа жерде, басқа уақытта, басқа айтушыдан жазылып алынған бірінші аңызбен сәйкес келуі – тек олардың тарихи негізі бір болғанда ғана пайда болатын құбылыс.

Осы аңызда Зеңгі бабаның Ясауиден бұл екеуі қайтыс болғаннан кейін, қабірлерінің басына орнататын кесенені бірінші өзіне салдыру керектігі туралы уәде алғаны айтылған. Осы мағынадағы бір аңыздарда Зеңгі бабаның орнына Арыстанбап айтылады. Біздіңше, бұл әңгіме әуел баста Зеңгі бабаға қатысты айтылса керек. Салынып жатқан құрылысты құлатушы көк өгіз бейнесінен осы сырды аңғаруға болады. Өйткені Зеңгі баба халық аузында «сиырдың пірі» деп айтылады. Ә.Марғұлан өз еңбегінде мысал етіп келтірген, кереметтік элементтері аз, реалды ерекшелігі басым бір аңызда да қарапайым халық өздерінің шаруашылығына көп пайдасы тигені үшін Қожа Ахметтен бұрын Зеңгі бабаға ғимарат салуды Әмір Темірден талап еткені де [151] осы ойды қуаттай түседі. Сондай-ақ Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлының мына сөзі де осыған саяды: «Шаһынша әулие (бұл жерде Әмір Темірді айтып отыр – Б.Қ.) хазірет сұлтан Әлғарифин қожа Ахмет Иасауидің үстіне күмбез салдырған. Ташкентте «Зеңгіата» – деген әулиенің үстіне күмбез салдырған. Сонда ол екі күмбездің кірпішін Сауран деген жерден құйдырған» [153].

Қожа Ахмет Ясауи туралы қазақ аңыздарының көне жазбалардағы аңыздармен жақындығы да бірден көзге түседі. Әсіресе, Ясауи жолының айқын өкілі Хазинидің «Жауаһир-ул Абрар мин Амуаж-ил Ихар», Ысмайыл Қазықұртидың ұлы Ысқақ қожаның XIV ғасырда жазылған «Хадиқат ал-арифин» атты еңбектеріндегі мәліметтермен қазақ аңыздарының байланысы күшті. М.Ф.Көпірілі Хазинидің жоғарыда аталған еңбегінде Ясауи жайындағы аңыздардың түркістандық варианттары қамтылғанына көңіл бөледі [14,80]. Оның есесіне, қазақ аңыздарының өзге түркі халықтарындағы Ясауи

жайындағы әңгімелермен мүлдем байланыспайтын тұстары жеткілікті. Мәселен, татарлар арасында тараған бір аңызда түркілердің шайды алғаш пайдалануын Қожа Ахмет Ясауи есімімен байланыстырады. Онда шай ішіп, шаршауын басқан әулиенің: «Алла қиямет қайымға дейін осыдан айырмасын», – деп дұға қылғаны айтылады [14,64]. Ал бұл ХХ ғасырдың басына дейін шайға жатырқаушылық танытқан қазақ дүниетанымымен мүлдем үйлеспейді. Бұл туралы Әбубәкір Кердері:

Тар шалбар, бешпент шықты қынамалы,

Жігітке шапан киген ұнамады.

Сары жез самауыры тағы шықты,

Машина шүмегі бар бұрамалы.

Төсектен ерте тұрып бас ауырса

Бөтен ем шайдан басқа сұрамады.

Сол болды ауруының жаққан емі,

Халықтың бәрекелді тапқан емі [154], –

деп жырлаған. Қазақ ақын-жыраулары шайдың өзіне тәуелді ететін, яғни «бас ауыртатын» қасиетінен шошынғаны байқалады. Бұл түсінікте адамның тек Жаратушыға ғана тәуелді болуы керектігі жөніндегі Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінің басты идеясымен сабақтастық бар. Сондай-ақ адамға тәннің рахатын ғана сыйлайтын, яғни нәпсінің қалауы болып саналатын ішімдіктерді насихаттау сопылар өмірінің шындығына да жанаспайды. Бұндай мысалдар қазақ аңыздарында жоққа тән. Бұдан Ясауи жайлы қазақ аңыздарының ақиқатқа барынша жақындығын аңғара түсеміз.

Қожа Ахмет Ясауи өміріне қатысты тарихи деректер тым аз және ол деректердің дені аңыздық сипат алған. Оларда қарама-қайшылықтар да аз емес. Мұндай қарама-қайшылықтың болуы кейінгі сопылық қауымдастықтар арасындағы тартыспен байланысты деп есептеген жөн. Ол қауымдастықтар әулиелер сұлтанының беделін пайдаланбақ ниетпен оны өз силсалаларына қатысты етіп көрсеткісі келген немесе өздерін

онымен генеологиялық жағынан байланыстыруға тырысқан. Тіпті Ясауи өміріне қатысты кейбір күмәнді айғақтар ғылыми айналымға әбден еніп, бүгінгі қоғамдық пікірден берік орын алған. Мәселен, Қ.А.Ясауидің Юсуф ал-Хамаданиге шәкірт болғандығы жөнінде ясауитану саласына қатысты бұрынғы әдебиеттердің бәрінде дерлік жазылды. Осындай қалыптасқан пікір бойынша, Қожа Ахмет Ясауи – Юсуф ал-Хамаданидің төрт шәкіртінің үшіншісі. Түркістанға қайта оралған соң, ол орталығы Бұхарада немесе Самарқандта болған әл-Хамадани бауырластығынан бас тартты делінеді. Сөйтіп өзінің шәкірттерін әл-Хамаданидің келесі бір шәкірті, әуелі хожағания, кейіннен нақышпандия тариқаттары өз дәстүрлерінің негізін қалаушы етіп көрсеткен Абд ал-Халық әл-Ғыждуаниге тапсырған деп айтылады. Осыған қатысты аңыздың Түркияда жарық көрген «Ислам ғалымдарының энциклопедиясынан» алып, қазақшаға С.Сахабат аударған нұсқасын бере кетейік: *«Қадым заманнан ұлылардың шәкірттікке не байлығына, не көркіне қызықпай білімқұмар, дарынды, көңілі таза балаларды таңдағаны тектен-тек емес.*

Түркі мағнауиятының атасы Жүсіп Хамаданидың атышулы даңқы алысқа жетті. Олар – Қожа Абдулла Барақи, Қожа Хасан Андақи, Қожа Ахмет Йасауи мен Әбділхадық Ғыждуани еді. Бұлардың қайбірі де дінге құлай берілген, зор кереметімен, пірінің еңбегін жалғастырған жанкешті қарекетімен жаһанға мәшһүр жандар. Қожа Ахмет Йасыға келіп, аты дүрілдеп тұрған шағында бір топ мүридтерін ертіп, Мекке-Мәдине сапарына аттанады.

Қажыға ниет қойғандардың жолы Ғыждуан шаһары арқылы өтеді екен. Мұнда келген соң Қожа Ахмет байырғы досы Әбділхалықты көре кетпекті жән санап, досының үйіне түседі. Ғұламалар арасындағы жарасты сұхбат қыза келе меймандардың мақсатын білгісі келген Әбділхалық сөз арасында:

– Ғазиз пірәдарлар, жол болсын! – деп сұрап қалады.

– Алла нәсіп етсе біздер Мекке мен Мәдинедегі мүбәрак жайларды зиярат қылсақ деген үміттеміз, – дейді түркістандықтар. Сонда Әбділхалық досының бетіне қарап:

– Сонша жерге әуре болмай-ақ осында шақырта салмайсыздар ма? – депті. Меймандар болса:

– Егер, пірәдар, сол құдіретке жеткен болсаңыз шақырып берсеңіз екен, – дейді.

Жаббар иеме жалбарған Әбділхалық жүзін алақанмен сүртіп, меймандардың көзін жұма тұруын сұранды. Және һамду сана айтты және жалбарды...

Көздерін ашқанда әммесі Қағбаны көрді. Олар бұл кереметке мақтау айтысты. Ғазиз жайлардың әрбірін қалауынша зиярат етісті. Тағы бір көзді жұмып-ашқанынша Қағба бұл жерден ғайып болды.

Дітіне жеткен зияратшыларды ертіп Қожса Ахмет Түркістанға қайтпақ болады. Тату достар қоштасарда қимастықпен көздеріне жас алысады.

Біраз жерге ұзаған Қожса Ахмет соңына қайырылып қараса, бірде-бір шәкірті ермей қалыпты. Олардың әлгінде Әбділхалыққа таңырқасып: «Міне, пір деп, уәли деп мұны айтса болады», – деп сыбырласқанын естіп те қалған еді.

Шаһардан жеке шығып, біраз ұзаған соң құлап қалған дуалға мініп алып демін басады, азырақ ойға да беріледі. Сол пәйітте жедел шешімге келді.

Өзі мініп отырған дуалын шыбықпен салып қалған Қожса Ахмет «шуу жануар» дегені сол екен, дуал жүріп кетеді. Жалғыз дуал емес, мүридтері Әбділхалықпен бірге қалған мешіттің әулісіне де жан біткендей қозғалақтай бастады. Жапа-тармағай Қожса Ахметтің соңынан жүсірген жұрт дереу жалынады:

– Тоқтаңыз пірім, біз күнәһарды кешіріңіз, тоқтаңыз...

Дуалдан қарғып түскен Қожә Ахмет пірәдарларымен қоштасып Түркістанға кетеді. Ұзағаннан соң өзінің пірәдарларына ілесіп келе жатқан Әбділхалықтың шәкірттері де бар екен. Оларды сол жерде тоқтатып, Әбділхалықтың дәрегейінде қалу керектігін айтты.

Қожә Ахмет Йасыға жеке қайтты» [155]. Бұл аңызда сопылық қауымдастықтары арасындағы саяси тартыстардың ізі барын байқау қиын емес. Біріншіден, болмашы себептермен кереметкөрсетуге құмарлық, соларқылы өзұлылығын дәлелдемек болу – Ясауи жолына жат. «Имам Раббани «Мектубат» атты кітабында ұлы әулиелердің керемет көрсетуден қашқандығын, кереметтің еріксіз жасалатындықтарын (курсив біздікі – Б.Қ.) және кереметке көңіл аудармау керектігін (курсив тағы да біздікі) атап өтеді. (...) Сопылық жолы тауларды төңкеріп тастау, тырна болып ұша алатын күшке ие болу үшін емес адамды жамандықтан сақтандырып, жақсылыққа бастайтын жол ретінде құнды» [13,71], – дейді Н.К.Зейбек. Осы орайда Рәбия Басриге қатысты мына әңгімені де келтіре кеткен жөн сияқты: «Бірде Хасан (Басри – Б.Қ.) өзінің атағын шығаруға құмартып келе жатып, әулиелердің алқасында отырған Рәбияны көреді де, оған келіп былай дейді: «Рәбия, кел, бұл жиынды қалдырып, өзеннің ортасына барып отырайық және рухани сұхбатымызды сол жерде жалғастырайық». Ол бұны басқалардың алдында өзінің газжайып қабілетін (су бетімен жүретін Иса (ғ.с.) пайғамбар сияқты) көрсету үшін айтты. Рәбия оны ойынан қайтармақ болып былай деді: «Хасан, сен мақтанқұмарлығыңды қой. Егер сенің, әулиелердің жалпы мәжілісін тастап кететіндей, өнерің соншалықты күшті болатын болса, бізге неге ауада қалқып тұрып сұхбаттаспаққа?». Рәбия бұл ұсынысты мұндай қабілет өзінде бар да, Хасанда жоқ болғаны үшін айтты. Ол (Хасан – Б.Қ.) осы кезде өзін кінәлі сезінді. Рәбия айтты: «Мынаны біл, сен істеймін деген нәрсені балық та жасай алады, ал мен ұсынған істі шыбын да атқара алады. Ақиқат бұл бәсеке мен

қабілеттен әрдайым жоғары. Шын кереметті сабырлық пен құлшылықтан ізде» [22,51-52]. Бұл хикая да сопылық жолдағы кереметтің мәнін ашатын мазмұнға ие. Бұдан хақиқат жолындағылардың керемет көрсетуден өзін барынша қашық ұстайтыны ұғынылады. Ал жоғарыда баяндалып өткен Абд ал-Халық әл-Ғыждуани есімімен байланысты аңыздағы ол көрсетті делінген кереметтің айрықша қажеттіліктен тумағаны, яғни еріксіз жасалмағаны және оған Ясауи шәкірттерінің өзгеше көңіл аударғаны бұл айтылған принциптерге қайшы келіп тұр. Бұл – бір, екіншіден, мұнда Абд ал-Халық әл-Ғыждуанидің рухани дәрежесінің Ясауиден жоғары деп көрсетуге тырысушылық байқалады. Бұл да құтуб-ул ақтаб сияқты ең биік рухани дәрежеге жеткен Ясауи өмірінің шындығына сәйкес келмейді. Үшіншіден, қазақ аңыздары Қағбаны орнынан қозғаушылардың қатарында Абд ал-Халық әл-Ғыждуаниді атамайды. «Бұрынғы Ресей империясының территориясындағы ислам» атты энциклопедиялық сөздікте жоғарыдағы сияқты аңыздардың шындыққа қайшы екенін жазады. Онда Ахмет Ясауиді Юсуф әл-Хамаданиге шәкірт болды деген версияның күмәнділігі Ахмет Ясауидің өзіндік сопылық дәстүрлерді қалыптастырушы екенін мойындамау пиғылының сезілетіндігімен ғана емес, сонымен бірге, мәліметтердің хронологиялық қайшылығынан да көрінетіні айтылған. Әл-Хамаданидің 1140 жылы қайтыс болғаны анық. Олай болса, әл-Ғыждуани мен Қожа Ахмет Ясауи XIII ғасырдың басында көз жұмған болып шығады. Бұл версияның нақышпандиялық еңбектерден ғана орын алуы да күмәнді күшейте түсетініне көңіл аударды [156].

Қожа Ахмет Ясауи жайындағы қазақ аңыздарына сопылар қауымдастығы арасындағы саяси тартыстардың салқыны көп тие қоймаған. Анадолы жеріндегі бекташия сопылық қауымдастығының ясауия тариқатымен байланысы жөніндегі аңыз-әңгімелері қазақ арасында мүлдем айтылмаған. XV ғасырдағы бекташиялық деректерде Қажы Бекташтың Ахмет

Ясауиге шәкірт болғаны, ол екеуінің қарым-қатынасы жөнінде баяндайтын аңыздардың бар екені белгілі. Бұл аңыздар «Кунхул Ахбар», «Әулие Шелеби саяхатнамасы» және Қажы Бекташ уәлидің шәкірттері тарапынан жазылған «Уәлаятнама» деп аталатын кітаптарда кездеседі. Бірақ бұл аңыздарда тарихи шындықтың саяси мақсатта бұрмаланғаны анық байқалады. Ясауи жолын зерттеуші Д.Деуис бұл туралы: «Шынында да, XV ғасырдың соңында жазылған деп саналатын бекташиялық мәнбелерде Қажы Бекташты Ахмет Ясауидің шәкірті деп дәлелдейтін аңыздар сақталған, оларда екі әулиенің өзара қарым-қатынасы және Ахмет Ясауидің өзі жайында бірқатар назар аударарлық әңгімелер бар. Бірақ бұл аңыздар Қажы Бекташтың Ясауиге тәуелсіз екенін және оның одан артықшылықтары бар екенін бекітуге айқын бағытталған», – дейді [156,37]. Д.Деуис пікірінің негізсіз емес екенін көрсету үшін, осы аңыздардың «Уәлаятнамадан» алынған біреуін Ф.Көпірілі баяндауында бере кетейік: «(...) Ахмет Ясауи бүкіл Қорасанның уәлиі (әкімі) және 99000 шәкірттің шайқысы болады. Бірақ Бадахшан өлкесі бүтіндей кәпірлердің қолында болып, олар ислам елдеріне үнемі шабуыл жасап отырады. Ақырында бұған ызаланып, Хайдар қол астындағы 5000 батырымен соғысқа аттанады. Бірақ ол Аллаһ есімін еске алмағаны үшін бұл әскер қырғынға ұшырайды. Хайдар тұтқынға түседі. Қорасан халқы Бадахшан кәпірлерінен көп жапа шегеді. Ақырында келіп Ахмет Ясауиге жалбарынады. Сол-ақ екен теккенің есігінің алдында Қажы Бекташ Уәли көрінеді. Ішке кіріп, шайқыға сәлем береді, табалдырығына бетін тақайды. Қожса Ахмет «Міне өлкенің иесі келді» деп қуанды. Тамақтан соң Қожса Ахмет болған нәрселерді айтып береді. Бекташ Уәли сол-ақ екен шаптың кейпіне кіріп, ұшып кетеді. Қожса Ахметтің шәкірттері оның бұл Шыплақ Абдалға (Жалаңаш жындыға) көрсеткен ілтипатына ашуланып, теккені тастап кетеді. Қажы Бекташ болса бір мезетте Хайдарды тұтқындықтан босатып, әкесіне

табыс етеді. Бұдан кейін барлық дәруіштер оның ұлылығын мойындайды» [14,74]. Бұл аңыздан Қожа Ахмет Ясауи мен оның шәкірттері атқара алмаған істі бір сәтте атқарған Қажы Бекташтың «артықшылығын» көрсету ниеті, шынында да, анық байқалады. Оның үстіне, алдыңғы әл-Ғыждуани туралы аңыздағыдай, мұнда да Ясауидің шәкірттері ұстазын болмашы себеппен тастап кеткені баяндалған. Ал бұл – «шайқысынан басқа ешкімді жоғары санамай, тек соған ғана шексіз (абсолютті түрде) тәсілім (берілуі) болуы керек» [14,136], – деген Ясауи жолындағы қағидаға мүлде қайшы. Ф.Көпірілі: «Бекташилер халық арасынан негізінен бар аңыздарды ала отырып, арасына Қажы Бекташ Уәлиді де қосып жіберген» [14,81-82], – дейді. Бұл – халықтық аңыздарды саяси тұрғыда редакциялаудың көрінісі.

Қожа Ахмет Ясауи туралы өзге халықтардағы аңыздарда да сол халықтардың Ясауи жолына қатынасы туралы тарихи шындықтың кейбір елестері бар. Мәселен, жұмысымыздың алдыңғы тарауында қарақалпақтардың Мәуреннахрға нақышпандия ықпалымен қоныс аударуы мүмкін екені айтылды. Қарақалпақтардың Түркістаннан түп көтеріле көшуінің Қожа Ахмет Ясауиге қандай да бір қатысы бар екенін көрсететін мынадай бір қарақалпақ аңызы бар: *«Қарақалпақтар жаугершілікте босып келе жатып, Қожа Ахмет Ясауидің мазарына кідірген және қалмақтардың шапқыншылығынан құтқару үшін медет сұраған. Қандай халықтың да әйтеуір бір ақымағы болады ғой. Ертеңіне таңертең бір ақымақ біреу Ясауидің шымылдығын ұрлапты. Жасы үлкендер сезіп қалып, ол адамды мазар алдында өлімге үкім еткен. Бірақ солай болса да «қарақалпақтар Қожа Ахмет Ясауидің шымылдығын ұрлаған» деген атағы тарап кетіпті деп айтады»*. Қарақалпақстанның Кегейлі ауданының Энгельс атындағы совхозының тұрғыны Дәулетмұрат деген қариядан жазып алынған бұл аңыз қарақалпақ әдебиеттанушысы К.Мәмбетовтің зерттеуінде жарияланған

[157]. Осы аңыздың ізі Бердақ жырлаған қарақалпақ шежіресінде де бар. Онда:

Кәндур Түркістан әжеп жай,
Он урыу аш, Қоңырат бай.
Шымылдық урлапты Қытай,
Пирден қарғыш алған екен [139,70], –

делінеді.

Бұл аңыз тіпті қазақтар арасында да белгілі болған сияқты. Тағы да қарақалпақтар арасында айтылған Кеңес дәуірі кезіндегі болған бір оқиға туралы әңгімеден осы шындық көрінеді: *«Қарақалпақтың халық ақыны Тілеуберген Жұмамұратов Түркістанда болған бір дүбірлі мерекеге келеді. Әзірет Сұлтан кесенесіне зиярат етіп жүріп, жергілікті қазақтармен сөйлеседі. Олар Тілеубергеннің тіліндегі сәл өзгешелікті байқап, «кіші жүз емессің бе?» деп сұрайды. «Жоқ, мен – қарақалпақпын», – деп жауап берген Тілеубергенге олар: «Е, баяғы Әзірет Сұлтан бабамыздың масаханасын ұрлап қашқан қарақалпақсың ба?!» – деп тарпа бас салады. Сонда ол:*

*Бұл гәпің рас яки жалған шығар,
Һәр халықта бір жаман болған шығар.
Тикарында пешехананы қазақ ұрлап,
Жаласы қарақалпаққа қалған шығар, –*

деп табанда суырып жауап береді. Сөзден тосылып қалған қазақтар сол мерекеге келген қазақтың бір ақынын (бір әңгімеде Сырбай Мәуленов делінеді) тауып алып, болған жайды баяндайды. Ол ақын есе қайтару үшін Тілеубергенді іздеп тауып, оған қарсы кездескен кезде мына сөзді айтқан екен:

*Осы ма ақынымыз – Тілеуберген,
Өзі де адам екен жүдеу келген,
Бетіне қарап тұрсаң мүсәпір зой,
Бір аяғы біріне тіреу берген.*

Аяғын сылтып басатын Тілеуберген қапелімде сөз таба алмай қалыпты (автордың жеке мұрағатынан, информатор –

филология ғылымдарының кандидаты К.Хамидуллаев). Осы әңгімеге қарағанда, қарақалпақтардың Қожа Ахмет Ясауиге жазықты болып көшкендігін қазақтар да айтқан сияқты. Бірақ бұл сюжет қазақтарда бертінде ұмытыла бастаса керек. Әзірет Сұлтанның шымылдығын (масаханасын) ұрлау туралы аңыздан тарихи анохронизм байқалады. Қарақалпақтардың Түркістаннан жаппай қоныс аударуы XVI ғасырдағы оқиға болса, оны XII ғасырда өмір сүрген Қожа Ахмет Ясауимен байланыстырудан осыны көреміз. Бұл жердегі әңгіме Ясауидің өзіне емес, оның іліміне нұқсан келтіруден туған болса керек. «Шымылдық» сөзі «перденің» синонимі ретінде айтылады. Ал Ясауи ілімінде «перде», «дастархан» («суфра»), «тәж» сияқты т.б. сөздер символикалық мәнге ие. «Перде» сөзі хикметтерде де көп қолданылады. Сопылық ілімдегі перде – Құдаймен арадағы сырды жасырушы зат. Демек аңыздағы перденің (шымылдықтың) ұрлануы – құпия сырды жария етіп қоюды, сол арқылы ладуні ілімге зиян келтіруді білдірсе керек.

Жоғарыда айтылғандай, саяси қоспалары жоққа тән қазақ аңыздарының мазмұны Қожа Ахмет Ясауидің өз хикметтерімен де көп сәйкес келеді. Халық аузындағы әңгімелерде және Қ.А.Ясауи хикметтерінде оның ұстазы Арслан баба (Арыстан бап) деп көрсетіледі. Қ.А.Ясауиге аманат ретінде берілген құрманы тура мағынасында емес, рухани ілімнің нышаны іспетті қабылдау керек. Түрік ғалымы, профессор, доктор Мұстафа Таһрали: «(...) «құрма» рәмізін Арслан баба арқылы Хз. Пайғамбардан тікелей аманат болып келіп, өзіне берілген «рухани құндылық» деп ұғыну керек. Өйткені бұл «құрма» «Еки аламнан кечиб маст қылғанына» қарай, кәдуілгі құрма емес. Құрани кәрімде айтылған «құрма» сөзінің сопылар қолданған «ишари» (символдық) мағынасын ой елегінен өткізсек, мұны «илаһи мағрифат пен хақиқаттар», «жүрек түкпіріндегі, рухани халдер, илаһи сипаттардың көрінуі, олардың мадақталуы және руханият жемісі түріндегі сый, перделердің ашылуы, тазару

және ішкі әлемдегі халдер» деп ұғыну керек», – дейді [158]. М.Таһрали мысалға алған тармақтар Қазақстан Республикасы Ұлттық кітапхана қорынан алынып, 2002 жылы жарық көрген хикметтер жинағында кездеседі. Мұнда:

Ағзим ачдим салдылар, хурма мени қылды маст,

Ики ғаламдин кечиб уаллаһ болдым хақпараст [159], –

деп жырланады.

Діни танымда рухани-ладуни ілімнің Жаратушыдан және бір мезетте берілетіні туралы жұмыстың алғашқы тарауында айтылған болатын. Қ.А.Ясауи хикметтерінің бірінде өзінің рухын Мұхаммед (с.а.у.) пайғамбардың миғражда көргенін баян етеді. Енді бір хикметінде пайғамбардан уағыз естігенін жазса, енді бірде «Уч иашымда Чилтен бақып шараб берді», – дейді. Кейбір деректерде 657 жылы дүниеден өткен деп айтылатын Салман ал-Фарисиді Арслан баба деп есептейтін болсақ, Ясауидің онымен кездесуін материалистік пайымдау арқылы емес, жоғарыдағыдай рухани түсінік тұрғысында қабылдау керек болады.

Турт иашымда хақ Мұстафа берди хурма,

Иол курсатдим иолға кирди неча камраһ.

Кайда барсам Қызырбабам меңа һамраһ,

Ол сабабдин алтмыш учда кирдим иерга [29,134-135], –

деп, өзінің Қызыр атадан сабақ алғанын, рухының «тәнге кірмей тұрып кәметке толғанын» хақиқат деп білетін сопылар шайығының осыдан кейін ұстаз іздеуі, әл-Хамаданидан дәріс алуы, шындығында да, көкейге қона бермейді.

Әзірет Сұлтан хақындағы қазақ аңыздарының деректілігі де мол. Бұған қатысты бірінші тарауда Мәшһүр-Жүсіп Көпеев жазбасында сақталған «Көп қорқытады, терең батырады» деген мақалдың шығуы жайлы аңыздан мысалдар келтірген болатынбыз. Ал Қожа Ахмет Ясауиді ұры етіп көрсеткісі келіп, жала жауып, сол себепті әулиенің киесі ұрып, итке айналып кеткен Ақман мен Қараман жайындағы кереметтік оқиғаларға

толы аңызда да тарихи деректілік бар. Аталмыш аңыз түркі халықтарының арасында кең тараған. Бұл әңгіме түркімендерге, қарақалпақтарға және өзбектерге де барынша танымал болған. Алтын Орда ыдыраған тұстардағы сырдариялық оғыздардың Ақман мен Қараман деген басшыларының аттары башқұрттардың шежірелік аңыздарында айтылуы да қызық жайт [160]. Ақман мен Қараманның тарихи тұлға екендігін Ясауи хикметтеріне кейіннен қосылған шығармалар да айқындей түседі. 2002 жылы жарық көрген жинақтағы 12-хикметте бұл шындық:

Маламатдин май ичкан дидариға бати-а,
Пир қолидан май ичкан хақ нуриға бати-а.
Ақман бирлан Қараман суруб ичкан көб дауран,
Тухмат қилиб атаға Асат суратлик боли-а.
Ибраһимға шак қылған, күб-ианыб кул болған,
Инанмасаң келиб бақ, куриб, билиб айди-а.
Шайтан иолиға кирган Қожа Ахмадга таш атқан,
Тахта Ассиратында дамдар болыб иати-а [159,57], –

деп баяндалады. Осы хикметтен Ақман мен Қараманның итке айналу туралы аңыздық сарынның ертерек айтылған вариантын аңғарамыз. Мұнда олар ит емес, арыстан сияқты (асад) кейіпке енгені айтылып тұр.

Жоғарыда баяндалған Ақман мен Қараман туралы аңызда олардың итке айналып, өз қауымын қуып кеткені айтылғанымен, ол қауымның аты аталмайды. Бірақ бұл аңыздың басқа варианттарында ол қауым Сури (Сүйірі) деп айтылады. Тарихи дерек бойынша, Сури – тайпа аты емес, елді мекеннің аты. Ол осы аңыздардан да аңғарылады. Сури тұрғындарының Қожа Ахмет Ясауиге қорлық көрсетпек болып қаншама рет қарау әрекетке барғанын баяндайтын аңыз нұсқалары көп. Олардың енді біреулерінде, керісінше, Ақман мен Қараманның аты аталмайды, бірақ жалпы суриліктерге кінә артылады. *«Ясы өңіріндегі Сури (...) қалашығының халқы ясылықтарға деген дұшпандықтарын, әсіресе, Қожаның тікелей өзіне бағыттап, үдете түскен еді.*

Қожа Ахмет Ясауидің атақ-даңқы шартарапқа жайылған сайын олар ашуға булығып, зығырдандары қайнайтын. Ақыры соңында оған «ұры» деген жала жауып, кінәлау үшін жоспар құрады. Бір сиырды мүшелеп сойып, жасырын түрде теккенің ішіне апарып тастайды. Жазғытұрым болғандықтан, шәкірттер уақыттарын тыста өткізетін. Ертесі күні таңертең сиырларын іздеуді сылтауратып Сури халқы ертелемін теккенің алдына жиналады да жоқтарын шайқы отырған ішкеріден іздестіргілері келетінін айтады. Қожа Ахмет Ясауи бұл екі жүзділерге үн қатып: «Кіріңдер, иттер, кіріңдер», – дейді. Кіреді, бірақ Алланың хикметімен сол сәтте бір-бір итке айналып, мүшелеп әкеп тастаған өз сиырларының етін жей бастайды. Сырттан бұл оқиғаны тамашалап тұрған жолдастары мына көріністен қатты шошынады. Шайқы әлгілерді қайтадан адамға айналдырады, бірақ бұл жамандықтарының естелігі ретінде құйрықтарын мәңгі-бақи қалдырады. Бұл құйрық қан арқылы барлық ұрпақтарына беріледі» [143,72]. Сури халқының Қожа Ахмет Ясауиге жасаған қиянаты шектен асып, оның баласын өлтіруге дейін барады. Және осы аңыздарда да олардың қарғыстан итке айналғаны немесе ит сияқты құйрық шығатыны баяндалады. Енді бір аңызда Ясауидің оларға жақсылық жасағаны әңгімеленеді: «Сури халқы қаншама таяқ жегендеріне қарамастан, Қожамен жауласуын қоймайды. Қожаның Ибраһим деген бір ұлы және бір тамаша аты болады. Бір күні оның «Кім де кім ұлымның өлім хабарын естіртсе, соған атымды беремін», – деген сөзі Сури халқының құлағына жетеді. Күндердің бір күнінде Шаһзада Ибраһимді бір ағаштың түбінде ұйықтап жатқан жерінен басын кесіп алып, оны бір сүлгіге орап, Қожаның алдына әкеліп тастайды. Қожа олардан «Бұл не?» – деп сұрайды. Жаңа піскен қауын әкелгендерін айтады. Қожа істің мән-жайын түсініп, іші өртені отырып бәрібір атын береді және соңынан қан дауы болып, араларында мәңгі-бақи дұшпандық қалмасын деп

өлтірген адамға қызын да береді...» [143,36]. Бұл аңыздың да деректік негізінің барлығы ұлы шайықтың перзентінің қаза тапқан жерінің нақты көрсетілуінен белгілі болып тұр. Бұл жер бүгінгі күнге дейін қастерленіп, оған қазір ескерткіш-тақта қойылған. Ол қазіргі Түркістан қаласындағы І.Жансүгіров көшесінің №15 үйінің жанында.

Ясауи хикметіндегі:

«Матки қулли, матки қулли» айтди Расул.

Ай, Кул Ахмад, бу хадисни қылғыл қабул.

Суйри халкы қабул қылмай болды малул,

Жаһил халкы пир кадирини качан билур? [29,216], –

деген жолдардан айтылмыш аңыздардың ақиқатқа құрылғанын түсінеміз. Бұл хикметті қазақшалағандар Суйридi «Сирия халқы» деп дұрыс аудармаған [29,102]. Сури (Сүйірі) – XVI ғасырға дейінгі тарихи деректерде бар Түркістан маңындағы елді мекен. Бұл туралы тарихшы М. Қожа: «Хафиз Таныштың «Шараф-наме-и шахи» атты тарихи шығармасында Абдолла ханның Түркістан қамалын қоршап, аса сақтықпен қолдан келген амалдарын жасап басып алу жөнінде пәрмен беріп, Қараспан қаласына жиналған бұқаралық әскердің осы бұйрықтарды орындау мақсатында 1582 жылы 29 мамыр күні Түркістан бағытында жорыққа шыққаны мәлім. Олар Түркістан маңындағы Сури /Сүйір болуы ықтимал/ деген жерге келіп тоқтайды» [161], – дейді.

Қазақ аңыздарындағы Қожа Ахмет Ясауи образы оның «Диуани хикметтегі» бейнесіне өте жақын. Бұл образдар бір-біріне әрекет түрімен де, сөзімен де, дүниетанымдық ерекшеліктерімен де барынша бір-бірімен өзгеше үйлесім табады. Әсіресе, алғашқы тарауымызда Мәшһүр-Жүсіп Көпеев қолжазбасынан алынып баяндалған Ясауидің өз шәкірттерімен мақалдарды ойлап шығарғаны туралы аңыздан бұл жақындық өзгеше көрінеді. Бұл аңыздың деректік негізінің, тарихилығының айқындығын бірнеше рет айтып өткен болатынбыз. Аталған

образдар жақындығы осы ойды одан әрі бекіте түспек. Аңыздағы: «*Ан қазіретіміз Мұхаммед ғалайхиссалам миграж ашып барғанда, Құдай тағаланың құдіретімен тоқсан тоғыз мың сөз сөйлескен екен. Отыз үш мың шарият, отыз үш мың тариқат, отыз үш мың хақиқат – соның бәрі бір кітапта болмайды, бәрі бір жерден табылмайды. Сіздер баршаңыз бір жерде отырып, бас-басыңызға бір ауыз сөзден сөз айтыңыздар, кейінгі заманға жәдігер болып қаларлық болсын. Сол Құдай тағаланың құдіретімен Мұхаммед Пайғамбармен сөйлескен сөзін пендеде білуші жоқ. Бірақ сіздердің сөздеріңіз сол сөздің көлеңкесі сықылданып, жұрт аузында қалсын*», – деп Қожа Ахмет Ясауи айтты деген сөз дәл осы мазмұнда «Миратул Қулубте» де айтылады. «Хз. Пайғамбарымыз (с.ғ.с.) миграж түні Алла тағаламен «тікелей» тоқсан мың тақырыпта сөйлесті. Оның отыз мыңы шарият бойынша, отыз мыңы да тариқат және қалған отыз мыңы хақиқатпен байланысты болатын» [33,16], – дейді онда. Көріп отырғанымыздай, бұл жерде Қожа Ахмет Ясауи айтты деген сөз аңыз бен шайқының өз еңбегінде бір мазмұнда беріліп тұр.

Осы аңыздағы Қожа Ахмет Ясауидің өзі шығарды деп баяндалатын «*Шаруа көшсе байиды, дәруіш кешсе байиды*», «*Уақытсыз ерден, бақытсыз ұрғашы артық*» деген екі мақал да дүниетаным, тілдік қолданыс тұрғысында «Диуани хикметке» барынша жақын тұр. Алғашқы мақалда «кешсе», «байиды» деген сөздер арқылы эллипсис тәсілі шебер қолданылған. Мұнда «кешседен» бұрын «Бір Алладан басқаның бәрінен», «дүни-мүліктен» деген, «байидының» алдында «рухани» деген ұғымдар түсіріліп айтылып тұр. Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметте» де көп қолданған көркемдік тәсілінің бірі – осы эллипсис болатын. «ЭЛЛИПСИС (грекше elleipsis = өткізіп жіберу, түсіп қалу) [риторика] – айтылатын ақпаратын молдығынан, айтпаса да түсінікті болатын, ойша толықтырып алуға келетін сөйлем мүшелерін сөйлеу кезінде көркемдік-

мәнерлеушілік мақсатта түсіріп айту» [96,549]. «Мысалы, «Мен игирма төртка кирдим хақдин ирак» [29,139] дегенде «жырақтан» («ирак») кейін «қалдым» сөзінің; «Кеча намаз, кундузлари сайым болдым» [29,148] дегенде «намаз» сөзінен кейін «оқып» сөзінің; «Иашым алтмыш учка иетти, бир кунча иок» [29,152] дегенде «бір күндей» («бир кунча») сөзінен кейін «болған» сөзінің; «Уч иуз мулла иғылыб битти куб риуаят» дегенде «жиылыптан» («иғылыб») кейін «келген соң» сөзінің түсіріліп айтылуымен эллипсис тәсілінің шебер қолданылғаны аян. Мұндай мысалдарды «Диуани хикметтен» көптеп келтіруге болады. Талданып отырған мақалдың эллипсиске байлығы – Қожа Ахмет Ясауи стиліне тән ерекшелік. Қазіргі тілімізде «[дүниеден] баз кешу», «жаннан кешу» сияқты тұрақты тіркес құрамында ғана, тым сирек қолданылатын «кешу» («кешсе») сөзінің де «Диуани хикмет» ықпалымен тұрақтағанын аңғару қиын емес. Себебі бұл сөз «Диуани хикметте» де осы тұрақты тіркестердің мәнінде қолданылады. «Жандин кечмай ғашық сырыны билса болмас» [29,214], «Жандин кечкан чин ғашықлар ғириан болур» [29,215], «Жандин кечиб иалғуз хақни жанға қоштым» [29,156], сондай-ақ жоғарыда мысал еткен «Илик еки иашта кечдим ханмандин, Ханманим не курунгай балки жандин» [29,145], – деген сөздерден осы шындық танылады.

Аңызда айтылған екінші мақалда да Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымын танытарлық сипат бар. Мұндағы «ер» сөзі қазіргі кездегі кең қолданыс тапқан жыныстық ерекшелікті білдіретін атау немесе «батыр», «ержүрек» мағынасында емес, «Құдайдың дидарын талап етуші адам» мәнінде қолданылып тұр. Н.Нұртазина түркілердегі «Ер» ұғымының исламды қабылдағаннан кейін рухани мәнге ие болғанына көңіл бөледі [16,36]. Бұл шындықтың сырын Рәбия Басри туралы аңыздардан да көре аламыз. Сондай аңыздардың бірінде Құдайдың дидарын талап етушілер ғана «ер» деп аталатыны айтылады [22,48]. Ол хақындағы тағы бір аңызда ол өзіне тұрмысқа шығуды ұсынған

Хасан Басриден түпкі мақсатын сұрағанда, ол «мақсатым – жәннат» деп жауап береді. Рәбия сонда: «Дүниені талап етуші – қатын, ақыратті талап еткендер – қызтеке, Алланың дидарын талап еткендер – ер», – деп жауап береді [127,76-77]. Қожа Ахмет Ясауи де осы мағынада: «Құл Қожа Ахмад, ер болмасаң улған яхшы» [29,145], – деп жырлайды. Ал аңыздағы «Уақытсыз ерден бақытсыз ұрғашы артық» деген мақалдың мәні, біздің ойымызша, Құдайдың дидарын талап етуші адам дін хақиқаты жайылған заманда ғана бағаланады, одан басқа кездегі қоғамда мұндай жан түсіну мен қолдауға ие болуы былай тұрсын, жұртшылық тарапынан тек қарсылыққа душар болады дегенді білдірсе керек. Ясауи жолының көрнекті өкілінің бірі Ш.Құдайбердіұлының:

Мұндай елде тұрғанша,
Бұл сағымды қуғанша,
Еркін тілді бұғанша,
Жеткізсе нетті қазамды [162], –

деуі сөз болып отырған мақалмен мазмұндас сияқты. Осы мақалда да Ясауи қаламына тән тағы бір өзгешелік көрінеді. Ол – тармақ ішінде көрінетін ішкі ұйқас. Бұл мақалдағы ішкі ұйқас *уақытсыз* және *бақытсыз* сөздерімен жасалып тұр. Хикметтерде ішкі ұйқас өте көп қолданылады. Сөзіміз дәлелді болуы үшін нақты мысалдар келтіріп, ұйқас түрлерін курсив ақылы көрсете кетейік: «Жафа *тартиб* яратқанға болды *кариб*» [29,129], «Мадинаға Расул *барыб* болды *ғариб*» [29,129], «Кузи *иашлық*, халикки *башлық*, кади калал» [29,133], «Хакни *табқан* узи *пинһан*, сузи пинһан» [29,134], «Халим *хараб*, бағрим *кабаб*, көзим *праб*» [29,140], «Закир болыб, шакир болыб, хақны табтым» [29,151], «Яман ишим, қылмышларим хазир болса» [29,159], т.с.с. Өзбек әдебиеттанушысы, филология ғылымдарының докторы Эргаш Рустамов: «Кейбір хикметтерді ғажайып ішкі ұйқастар әуенге бөлеп, әуезді етіп тұрады. Бұл да халықтың ауызша шығармашылығына тән» [163], – дейді.

Бұл аңызда айтылған екі мақалдың мазмұны мен стилі «Диуани хикмет» авторының дүниетанымы мен көркемдік құралдарды қолдану ерекшеліктеріне етене жақын. Осы жағынан да, бұл аңыздың тарихи шындыққа қатыстылығы барынша айқындала түседі.

Аңыздарда бұдан басқа да Ясауи айтты дейтін сөздердің бәрі хикмет мазмұнымен үйлеседі. Мысалы, «Жақыным – Шам халқы, Жақынымның алысы – Сүйір халқы», «Мен мүриттерімді ниязынан танымын», «Пірдің кереметтілігі таудай болса, мүридтердің ықыласы тарыдай болса да, тарыдай ықыласқа таудай керемет қылмайды. Егер мүридтің ықыласы таудай болса, пірдің кереметі тарыдай болса, тарыдай керемет таудай ықыласқа гауһар қылады», – деген тәрізді ұлағатты сөздер Қожа Ахмет Ясауиге телініп аңыздалған [143,98]. Осының ішіндегі «Мен мүридтерімді ниязынан танымын» деген бір ауыз сөз фольклордың терме жанрындағы «Кімді неден танисың?» деген сұраққа жауап беретін тақырыптың дәстүрге айналуына да түрткі болғаны көп күмән туғыза қоймайды.

Тек ой мен сезім, психология тұрғысында ғана емес, кейпкер әрекеті жөнінен де «Диуани хикметтегі» автор бейнесі мен Ясауидің аңыздық бейнесінің ортақ тұстары көп. Өз хикметтерінде жамандыққа жақсылықпен жауап беруді насихаттаған ұлы шайықтың өзінің бұл істі шегіне жеткізе атқаратыны күмәнсіз. Жоғарыдағы Сури халқының шайыққа жасаған қиянаты туралы аңыздағы оның ұлын өлтіргендерге қызын беруі туралы оқиға бүгінгі оқырманды сендіре қоймауы мүмкін. Тіпті қазіргі тыңдаушы мен оқушы бұл істің дұрыстығын іштей мансұқ етуі де ықтимал. Оның тарихилығы да осыдан айқындала түседі. Аңызда бейнелеген Әзірет Сұлтанның бұл әрекеті – қазіргі заман адамына түсініксіз болғанымен, Ясауи заманы үшін, оның өзі үшін әбден орынды іс. Өйткені жамандыққа жақсылық жасау – Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың сүндеті. Ол туралы Ясауи:

Иаманлыққа иақшылық караматлығ Мухаммад,
Тауфик берган залымға жалаллатлығ Мухаммад
[29,173], –

дейді. Оның үстіне, аңыздағы бұл әрекет ел бірлігі мен тыныштығы үшін атқарылды деп баяндалады. Бұл да Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымына тән. Аңызда баяндалатын осы оқиғаның кейінгі заман тыңдаушысын иландыру мүмкіндігі аз болғанымен, оның тарихи шындық болуы мүмкін екендігін өзбек ғалымы И.Хаққул да жазады. «Халық сүйіп, құрметті етіп көрсеткен, өзі де басқаларды құрметтеген Ясауи қазіретке телінген бұндай оқиғаның ықтималдығы аз», – дейді А.Жабажиұғлы. Ондай болғанда Хазини және басқа жазушылар осы оқиғаны жазып қалдырмас еді. Бұл – бірінші. Екіншіден, ұлын өлтірген әлдекімге өзінің сүйікті атын сыйға тарту және онымен қоймай, қызын беру ақылға сыймас іс болса да, осы оқиға Ахмет Ясауи тұлғасының өте жоғары мақамға көтерілгендігін көрсету мақсатында әңгіме етілген. Хазинидің «қан дауы болып, араларында мәңгі-бақи кек пен дұшпандық қалмағай» деген сөздерді келтіруі де бекер емес. Шынында да, Ясауи сияқты анық ариф және мүршидтер үшін өшпенділік, кек пен дұшпандық өлімнен де қорқынышты және апатты жағдай. Міне, сол үшін Фаридуддин Аттар «Мантиқут-тайр» дастанында Түркістан пірі өміріндегі бұл қанды оқиғаны баян етіп, төмендегі жолдарды тізген еді:

Дод аз худ **пири Туркистон** хабар.

Гуфт: «Ман ду чиз дорам дусттар.

Он яке асбест аблақ гомзан,

В-он дегар худ нест жуз фарзанди,

Гар хабар ёбамзи марги ин писар,

Асб мебинам ки хаст ин хар ду чиз,

Чун ду бут дар дидаи жонам азиз.

То насузиву насози жонам азиз.

То насузиву насози хамчу шамъ,

Дам мазан аз покбози пеши жамъ...

(Мазмұны: Түркістан пірі, өзінен хабар беріп деді: Менің дос тұтып, өте қадірлейтін екі нәрсем бар: бірі, жүйрік тұлпар атым, екіншісі, сүйікті перзентім. Егер ұлымның өлген хабарын естісем, бұның шүкіранасы үшін атымды тарту етемін. Өйткені бұл екі нәрсе әзиз жанымның көзіндегі екі пұт еді. Егер сен шамға ұксап күймесең, нұр таратпасаң, көпшілік құзырындағы тазалыққа құмарлықтан әсте дәм татпағын).

Бұл тәмсілдердің астарында ең сүйікті нәрселер, тіпті перзент те адам мен Құдай арасындағы ышық пен жақындыққа мүлде кедергі болмауы керек, сонда ғана нағыз тазалыққа жетуі мүмкін деген мазмұн жасырынған», – дейді И.Хаққул [164]. Шындығында, Хазини мен Аттардың мәліметтерінде бір-бірін толықтырушы айғақтардың болуына қарағанда, бұл оқиғаның тарихи негізі барлығына күмән аз.

Кейінгі замандағылардың аталмыш оқиғаны дұрыс қабылдай алмауынан, осы аңыз көп өңдеуге түсіп, оның бірнеше версиясы пайда болған. Әзірет Сұлтанның суриліктерді қарғауы, сол қарғыстан олардың итке айналып кетуі туралы сюжетті ең кейінгі өңдеу деуге тұрарлық. Себебі бұл айтылып өткен жамандыққа жақсылық принципіне қарама-қайшы. Бұл версия алдыңғы аңызды жоққа шығарарлықтай мәнге ие болған. Бұның кейінгі өңдеу екенін білдіретін аралық версия да сақталған. Онда суриліктерді қарғайтын Ясауи емес, басқа біреу. Аңыздың осы тұсынан үзінді бере кетейік: *«Арық суына таласып, баласы Ибраһимді арық басында бауыздайды. «Бұл әулие болса баласын тірілтіп алар», – деп, бір үлкен табытқа салып, бетін жауып, бұркеп қазірет отырған жайға алып келеді. «Бұл не?» деп сұрағанда (әңгелек) «шафша» дейді. «Шафша» деп қауынның ерте пісетін кішкенесін айтады, сонда қазірет: «Жетілмей, еркін піспей ұрған екенсің», – дейді. Басқа ешнәрсе*

демейді. Сонда қасында тұрған бір сопы шыдай алмай айтқан екен: «Қауының алма болсын, тарың жұлма болсын, ұлын мақау болсын, қызың сақау болсын, құйрығыңа дүм шықсын, әшкерә болсын бұл ісің, жасырсаң – жүрек бауырың езіліп өлсін, қолыңнан кетпен кетпесін, көтің жерге тимесін», деген екен, сол айтқаны айнымай болды. Сүйір деген арықтың орны бар, суы жоқ. Қауын ексе – алмадай болды, тары ексе – оруға келмейді, құйрығына ешкі құйрығындай дүм шығады, жерге отыра алмайды. Осы айыбын жасырмаса қатын-баласы өледі, жасырса – кешікпей өкпе бауыры езіліп өледі. Шайтан сөзіне ерген, Қожә Ахметке тас атқан Тахташары астында жатады» [143,34-35]. Келесі бір аңызда Қожә Ахмет Ясауидің ағасы Садыр ата Ибраһимнің басын алып келген суриліктерді (бұл аңызда Қарасүйір) шауып тастамақ болған кезде оны тоқтатып, қылыш жұмсауға тыйым салғаны үшін ол Әзіретке ренжіп, Қойлақы жаққа кетіп қалған дейді [143,35]. Бұл да «Диуани хикметтегі» автор бейнесінің көзқарасымен үйлесімді әрекет. «[Қожә Ахмет Ясауи] (...) тіпті «жалаң аяқ, жалаң бас, жыртық шапан киіп жүреді екен, көшеде жүрген көрінген бала-шаға қожә Ахметті жынды деп қуалап сабайды екен, ол сонда да «қолдарың ауырып қалды-ау», – деп оларды қайта мүсіркейді екен» [143,50], – деген аңызда да жамандықты жақсылықпен жою жолы көрсетілген. Қожә Ахмет Ясауидің жамандықпен күресінің бұл үлгісі оның түпкі мақсатынан туындайтынын көрсететін тағы мынадай аңыз бар: «Бірде Қожә Ахметтің әкесі былай депті: «Е, балам, екі қошқардың басы бір қазанға сыймайды дегендей енді бұл жерден не сен, не мен кетуім керек» депті. Сонда Қожә Ахмет тұрып: «Сіз жасыңыз келген кісісіз, мен жаспын, мен кетемін», деп Ясы қаласына орналасыпты. Арада біраз уақыт өткен соң ата-анасына сәлем берейін деп Сайрам қаласына келгенде, әке-шешесі: «Е, қарағым, қайда болдың, қай жерден қоныс таптың» деп сұрапты. Сонда, ол Ясы қаласын, яғни кейіннен өзіне ғимарат

салынған жерді атапты. «Балам, сен ол жердің халқымен сұхбаттастың ба? Не байқадың?» – деген Ибраһим шайыққа Ахмет: «Иә, ата, сұхбаттастым. Ол жердің халқы арқаңнан қағып тұрады, аяғынан шалып тұрады. Соны біле тұра неге қоныс тептің дерсіз, жақсыны жолға салу оңай, жаманды да жолға салып көрейін» деген екен».

Қазақ аңыздарының көне тарихи нұсқасы деуге тұрарлық Хазинидің «Жауаһир-ул Абрар мин Амуаж-ил Ихарындағы» әңгімелердің бас қаһарманы әрекетінің де «Диуани хикметте» суреттелетін іс-қимылдармен орайласатын кездері баршылық. Сондай аңыздардың бірінде ұлы шайықтың зікір ғибадаты суреттеледі. «Қожжа Ахмет Ясауи сонау кішкентай күнінен бері Пайғамбардың сүннетін берік ұстанатын. Сондықтан алыс үш жасына келер-келмес Әзіреті Пайғамбар 63 жасында мынау фәни дүниеден көшкені үшін Қожжа Ахмет Ясауи де сүннетті берік ұстағандығынан жер астына түспекші болады. Теккенің (дәруіш, сопылардың жиналатын жері) бір жағынан құдық қаздырып, баспалақпен түсетіндей етіп жасайды. Жол ашып, шикі кірпіштен кішкене бөлме жасайды. Әзіреті Илияс пен Әзіреті Қызырдың да қолдауымен жүздеген жылдар бойы бұл құрылыс бұзылмай сақталған. Ахмет Ясауи ол жерден бір шұқыр (қабір сияқты) қазып, сол жерді мекендейді. Қабірді еске түсіретін осы тар жерде Аллаға зікір еткен кезде, тізелері кеудесіне үйкеле-үйкеле тесіліп қалған екен» [14,53]. Ясауи жолындағы жария (жахр) және ара зікірлері дене қимылдарымен бірге атқарылады. Бұл қимылдар да жүрек тазалығына қызмет етеді. Оның әрбірі оң қабақтың ұшынан жүректің түп жағын нысанаға алып, ұрудың ишарасын жасаған қимылмен аяқталып отырады. Ясауи жолына тән бұл дәстүр Балмағамбет Балқыбайұлы шығармашылығында айқын көрініс тапқан.

Пенденің ұқсар ділі қара тасқа,
Тесетін зат жоқ деме, тасты басқа.

Зікір – қайла, тас – ділге ұрсаң қатты,
Муафиқ болса ділің ықыласқа.
Өлімнің келетінін ойға сақтап,
Толар көзің мөлтілдеп ыстық жасқа.
Оннан тарт, ла иллаһа ил алланы,
Астына ұр, сол емшектің, бұл дұғаны.
Қалыптан тыншы кетіп шықса ханнас,
Ойға алар тәфсір керек, мәддұғаны [165], –

дейді ақын бұл туралы. Осынау санаулы жыр жолдарында Құдайды ұмыту салдарынан адам жүрегінің тасқа айналатыны; ол барлық қатыгездіктің, жауыздықтың себепкері болатыны; Құдайды еске алу, яғни зікір ету арқылы тас жүректің жібіп, жұмсарып, мейірімге, толатыны; зікір амалдарын барлық шарттарымен, дене қимылдарының ишарасымен (Ясауи жолында оның «чор зарба», «ду зарба» деп аталатын түрлері бар) дұрыс орындағанда, адамды үнемі азғырып, жүректе отыратын, Құранда «ханнас» деп аталатын шайтанның жүректі тастай қашатыны сияқты ясауия тариқатында үнемі ескерілетін ақиқаттар көрініс тапқан. Зікір ғибадатын өте күшті шабытпен орындаған кезде, дәруішгердің киімдерінің тесіліп қалуы әбден мүмкін ақиқат. Қожа Ахмет Ясауи де: «Сахар туриб чар дараб уриб кузин уйди» [29,166], «Зикрин айтиб чар дараб уриб сахар турса» [29,195], «Жар дараб уриб дарияларың ташиб кетди» [29,159], «Сахарларда джар дараб урмақ ани иши» [29,222], – деп, зікір кезіндегі басты төрт тарапқа (*чор зарба* немесе «Диуани хикмет» басылымы бойынша *чар дараб, жар дараб, джар дараб*) бұлғап, ишарамен атқарылатын дене қимылын [45,227] зор шабытпен жырлайды.

Дегенмен Қожа Ахмет Ясауидің аңыздық тұлғасы хикметтердегі автор бейнесімен әрдайым үйлесім тауып отырады десек те біржақты кеткен болар едік. Мәселен, «Алла тағала Қожа Ахметтің тақуалығына риза болып, оған тағы қосымша өмір сыйлапты. Бірақ пайғамбар жасынан асқан

әулие: «Бұл дүниенің ендігі жарығы маған артық», – деп күн сәулесі түспейтін жер асты қылуатке кіріп біраз ғұмыр кешкен» [143,58], – деп баяндалатын әңгімелер хикметтердегі «Алтмыш учда нада келди, кул, иерга кир» [29,147], «Иер астиға кирдим, дослар, би ихтияр» [29,150], – деген авторлық түсіндірулердің мазмұнымен мүлде үйлеспеді. Сондай-ақ ғашықтық пен дүние тәркілікті әсте шатастыруға болмайды. Қожа Ахмет Ясауидің қылуатке түсуінің ең басты себебі – дүние тәркілік емес, ғашықтық, яғни Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбарға және Аллаға деген ғашықтық. Түрік профессоры, доктор Исмаил Яқыт: «Ясауи өзі үлгі еткен Қз. Пайғамбарға ессіз ғашық және оған деген шексіз махаббатқа ие. Оның 63 жасқа келгенде жер астына түсуі және қалған өмірін сонда өткізуі Пайғамбарға деген ғашықтықтың тарихта басқа бір баламасы болмаған үлгісі» [166], – дейді. Қожа Ахмет Ясауидің өзі де «Дегдар болма, ғабид болма, ғашық болғын» [13,104], – деп жырлайды. Мұндағы «дегдар» деп аударылған «захид» деген сөздің мағынасы – дүниеге мән бермейтін, одан қашып жүретін адам» [33,54] дегенді білдірсе, абид (ғабид) дегеніміз – Құдайдан шын қорқатын адам. Ал ғашық – шектен шыққан махаббат, сүйіспеншілік дегенді білдіреді [33,55], яғни Құдайға ғашық адам. Ғашық захид пен абид сияқты дүниеден қашпайды, дүниеге де Құдайға деген махаббаттың тұғыры ретінде құрметпен қарайды, бірақ оған ешқашан жүрегімен берілмейді. И.Яқыт Қожа Ахмет Ясауи сияқты ұлы шайықтардың захидті – саудагерге, абидті – құлға балағанынан да хабар береді. «Дәл Мәулана Жалаладдин Руми сияқты Ясауи да одан көп бұрын ғашықтардың тағатын ең мақұл ғибадат деп білген (үш түрлі ғибадат бар: саудагердің, құлдың және ғашықтың. Саудагер жәннат үшін дүниеде қазына (бұл жерде сауап туралы айтып отырғаны белгілі) жинамақ болып ғибадат етеді. Құл жаһаннамнан қорыққанынан ғибадат етеді. Ғашық Алланы талап еткендіктен, оны жаннатқа кіргізеді

ме, жоқ әлде жаһаннамға тастайды ма, оған қарамай, Алла үшін ғибадат етеді» [166,72]

Жоғарыда мысал етілген Қожа Ахмет Ясауидің 63 жастан кейін қылуатке түсуін дүние тәркілікпен (захидтік) байланыстырып, қате интерпретацияға құрылған аңыздардың да өзіндік пайда болу себептері бар. Ол себеп фольклор жанрларының айтушыларымен байланысты. Фольклордың кейбір жанрларын (мәселен, эпикалық жырлар, ән өлеңдері, бақсы сарыны т.с.с.) тек маманданған орындаушылар ғана орындаса, көптеген жанрларды, соның қатарында халық прозасы түрлерін қарапайым халық, жалпы көпшілік те айта береді. Демек аңызды интеллектуалдық деңгейі оншалықты жоғары емес адамдар да тарата беруі мүмкін. Сол себепті терең ой жүгіртпеген адам мәніне жете алмайтын сопылық ілімнің шарттары мен қағидалары, принциптері, сопылардың іс-әрекеттері туралы қате пайымдаулар, субъективті интерпретациялар туындауы әбден ықтимал. Және бергі замандарға жақындаған сайын немесе, басқаша айтқанда, аңыз туған дәуірден алыстаған сайын халық этимологиясындағы қате көзқарастардың арта түсері даусыз.

Қазақ аңыз-эпсаналарындағы Қожа Ахмет Ясауи бейнесі мен «Диуани хикметтегі» автор образы сана-сезім, ой-пиғыл, сөз мазмұны мен мәнері, әрекет пен оның түпкі мақсаты жөнінен бір-бірімен етене жақын. Бұл – халықтың Ясауи ілімін және еңбектерінің мазмұнын терең түсінгендігін танытады. Бірақ ұлы шайықтың 63 жастан кейінгі өмірін қылуатте өткізгенін дүние тәркілікпен байланыстыру сияқты Ясауи көзқарасынан алшақ кеткен версиялар да бар. Мұндай алжасу халықтың Ясауи ілімінен алшақтай бастаған кейінгі ғасырлардағы өңдеудің нәтижесінде туғаны күмәнсіз. Қожа Ахмет Ясауи туралы қазақ аңыздары тарихилығымен, деректілігімен және шайықтың өз шығармаларымен, ең бастысы, «Диуани хикметпен» тығыз байланыстылығымен ерекшеленеді.

ТІЛДІК ҚОЛДАНЫС ПЕН ӨЛЕҢ ҚҰРЫЛЫСЫНДАҒЫ ТУЫСТЫҚ

Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметінің» дала өмірімен біте қайнасқан ортаға бағышталып жазылғаны күмән туғызбайды. Негізгі тіршілік көзі мал шаруашылығы болған түркілер үшін жыл он екі ай мектеп-медресе қабырғасында жаппай діни білім алу мүмкіндігі бола қоймайды. Алайда бұл ортада осы олқылықтың орнын толтырарлық құндылықтар да болды. Олар – халықтың салт-дәстүрі, әдет-ғұрпы мен ауыз әдебиеті. Әсіресе, ауызша поэзия кезкелген ақпарат, хабарлар таратуда таптырмас құрал болды. Осы жағынан алғанда, ол қазіргі баспасөздің қызметін атқарған еді. Ясауи хикметтерінен автор ойша елестеткен адресат-оқырманның қарапайым көпшілік екенін аңғару қиын емес. Бұл – хикмет тілінің барынша қарапайым болуына және оның ауызша поэзия талаптарымен үйлесім табуына ықпал еткен басты фактор. Өйткені халықтық талғам мен таным аясында қалыптасып, әбден тұрақтанған ауызекі өлең үлгісі ғана жұртшылық арасына кең тарауға бейім болатыны ақиқат. Қ.А.Ясауи өз хикметтерін жазарда бұл шындықты ескермеуі мүмкін емес. Демек, хикметтерді далалық поэзия үлгісімен салыстырудың, сөйтіп олардың өзара дәстүрлі сабақтастығын зерттеудің қажеттігі мол.

Осы тұста біз сөз еткелі отырған мәселенің күрделілігі қылаң береді. Ол қиындық, ең алдымен «дәстүр» және «жаңашылдық» категорияларының бір-бірімен қатар жүретін тел ұғымдар екендігінен туындайды. Осы екеуін бір-біріңсіз қарастыру мүмкін емес. Былайша айтқанда, «әдебиеттегі дәстүр мен жаңашылдық дегеніміз – әдеби процестегі біреуден алып пайдалануды және жаңаруды, ондағы мұра болып қалған мен қайта жасалғанның ара қатынасын білдіретін ұғым» [167]. Мұндай жағдайда сөз болып отырған әдеби дәстүр қандай жаңалықтың негізінде пайда болған еді деген сұрақ

туындайды. Ал Ясауи хикметтерінен де, фольклор үлгілерінен де жаңалық нышандарын табу оңай шаруа емес. Өйткені ол екеуі де дәстүрлілігі басым шығармашылық жемісі. Тек сопылық поэзияға ғана емес, сонымен бірге, Ясауи өмір сүрген кездегі жалпы өнерге тепе-теңдік эстетикасы тән болатын. Бұл эстетика кездейсоқтық пен өзгешелік модусынан бас тартумен ерекшеленеді [10,155]. Ал сопылық өнерде бұл сипат барынша күшейді. Сопылық поэзиядағы көркем ойлау жүйесі стереотипті: ондағы тақырыптар шектеулі, мотивтері шаблонды, поэтикалық айшықтаулар, символ мен метафора тұрақты. Бұлай болудың өзіндік себептері де бар. Ю.М.Лотманның мына пікірі осының ең негізгісін білдіреді деуге лайық: «Егер қазіргі өнер ешкімге ұқсамау, қайталанбас даралық, өзіндік ерекшелік көркем шығарманың жетістігі болып саналады деген көзқарастан бастау алса, орта ғасырлық эстетика даралық атаулыны күнәһарлықтың, тәкаппарлық танытудың белгісі деп есептеді, сөйтіп ежелден келе жатқан «құдайлық шабыт үлгілеріне» адал болу талап етілді» [168]. Дәстүр аясынан шықпауға тырысушылық ауыз әдебиетіне де тән. Сонда біз салыстырып отырған екі шығармашылық үлгісінде де көркемдік дәстүр басым болғандықтан, бұл мәселені өзара ықпалдасу аясында қалыптастырудың өзі – қиын іс. Дегенмен уақыттық тұрғыдан қарағанда, дәстүрлілік жағынан белгілі бір ауыз-түйістердің жасалған тұстарын біршама ажыратуға болатын сияқты.

Сондай-ақ хикметтердегі тілдік қолданыстардың барлығы дерлік Қожа Ахмет Ясауи қаламына тән болмауы мүмкін екендігі де – осы мәселені қарастырудағы қиындықтардың бірі. Көп зерттеушілер «Диуани хикметте» Ясауи шәкірттері мен оның жолын қуушылардың жасаған өзгерістері мен қосқан үлесінің барлығын айтып жүр. Сондай-ақ кейінгі көшірушілердің де өз бетінше «түзетулер» жасауы мүмкін екенін ешкім жоққа шығара алмайды. Мысалы, Н.М.Маллаев хикметтердің ауыздан-ауызға өтіп, кітаптан-кітапқа көшкендігін, сол себепті

оның тілі ХІІ ғасырдағы калпын сақтап қала алмағанын айтады [72,154-б.] «Диуани хикметтің» бірнеше нұсқаларының пайда болуы, олардың арасындағы айырмашылықтың туындауы хикметтердің хатқа түскенге дейін ғана емес, одан кейін де ауызша айтылуына және қайта-қайта көшірілуіне қатысты деуге болады. Бұл туралы түрік профессоры М.А.Жушан: «Әлбетте, бұл хикметтер жиналды, «Диуани хикмет» деп аталатын кітап түріндегі, қолжазбалар түріндегі сипатқа ие болды, бірнеше рет баспадан шықты. Бірақ жазбаша және баспа түріндегі «Диуани хикметтердің» көптеген айырмашылықтары бары байқалады. Неге бұлай?.. Өйткені қасиетті Ахмет Ясауи қазіретіміз мүмкіндігінше хикметтерді жеткізді, айтты, жазды. Олар кейіннен жиналды. Әр түрлі топтамалар бар. Ауыздан ауызға көшіп, жатқа айтылды. Мүриттер өз мәжілістерінде: «Қазіретіміз осы хикметті айт деп бұйырды» – деп, хикмет оқуды дәстүрге айналдырды, теккелерде оқыла-оқыла оған түр жағынан да, мағыналық жағынан да басқа кісілерге тән сөздер еніп кетті» [169], – дейді. Осы жағдайға қатысты Н.Келімбетов те: «Ақын Орта Азиядан бастап, Еділ жағалауына дейінгі ұлан-ғайыр өлкеде көшіп-қонып жүрген түркі тайпаларының бәріне де түсінікті болатындай ауызекі сөйлеу тілінде жырланғаны дау тудырмайды. Бірақ бертін келе жинақты көшірушілер оған өз тарапынан көптеген араб-парсы сөздерін қосып жіберген сияқты. Бұл өлең жинағының алғашқы түп нұсқасы сақталмаған» [7,72-75], – дейді. Солай бола тұра, хикметтердегі тілдік құралдардың автор қаламына тән түрлерін анықтаудың реті бар. Біз «Диуани хикметтің» барлық нұсқаларына ортақ тілдік құралдарды ғана таңдап алуға тырыстық. Және бұл құралдардың дені авторға тән екені көп күмән туғызбайтын хикметтерден алынды. Ал хикметтердің кейінгі өңдеушілер мен көшірушілер қаламынан туғандары да Ясауи дүниетанымынан алшақ кетпейді. Доктор Едһем Жебежиоглы: «Замандар алмасуында хикметтердің бір бөлігі жоғалып, қосымшалар қосылғанымен, олардағы

мағына мен рух тұтастығы сақталып қалған» [170], – дегені шындыққа жақын. Кейінгі өзгеріс ендірушілердің өздерінің ұлы ұстаздарының дүниетанымынан, тіпті тілдік қолданыстарынан алшақ кетпеуге барынша тырысқаны байқалады. Жас зерттеуші Т.Қыдыр кейінгі замандардағы хикмет жазушылардың өз туындыларын шайыққа, ұстазға жасалатын рабита халінде шығаратынын айтады. «Сопылық дүниетанымындағы рабита амалы шәкірттің ұстазы секілді жүріп-тұруға, сол секілді амал етуге, ондағы бар жақсы қасиеттердің өзінде де болуын тілеуге итермелейді. Яғни ұстазға еліктеушілік, соған барынша ұқсау, шайқы секілді өмір салтын ұстану, сол секілді дем алу, ұстазы негізін қалаған өлшем мен стильде қалам тербеу шәкірт үшін басты арман. Сол үшін де мүршидтің етегінен тұтқан мүриттің ұстазының стилімен қалам тербеуі, керек жерде өзі шығарма жазып, пірдің тахаллусын беруін бүгінгі әдебиеттану өлшемімен қарағанда қисынға келмейді дегенімізде де, сопылық дүниетанымдағы басты ерекшелік деп ұққанымыз жөн» [171], – дейді ол. Бұдан аңғаратынымыз – Ясауи қаламына тән хикметтер мен кейіннен қосылған хикметтердің стильдік тұрғыда көп айырмашылығы болмайтыны, болған жағдайда да, ол өзгешеліктердің қалам тербеуші мүриттің өз қалауымен емес, еркінен тыс жүзеге асатындығы. Бұл жағдайлар қазіргі күнде хикметтердің қайсысы автор қаламына тән екенін айқындауға барынша қиындық туғызып отыр.

Қожа Ахмет Ясауидің өз хикметтерін ауызша поэзия дәстүріне бейімдеп шығарғанын танытатын поэтикалық форманың – бірі дыбыс үндестігі. Хикметтерде ассонанс пен аллитерацияның *көлбеу* және *тік* түрлері аз кездеспейді. Дыбыстық негізде жасалған көркем тәсілдердің жазба әдебиеттен гөрі ауыз әдебиетінде жиі қолданылатын жөні бар. «Халық өлеңінде және халық акындары өлеңінде дыбыс әуезі әнмен мінездес, онымен біте қайнасқан. Сөз өнері әу баста есту мүшесіне байланысты дамып өркендеген. Соған сәйкес өлең

тармақтары тепе-тең, нақпа-нақ түсіп, тәртіпті түзіліс пайда болған (әуезділіктің өзі ырғақтылықта). Мұның арқасында өлеңнің дыбысталу жүйесі әсем әуенмен көмкерілген. Демек, әуелде өлең шығарудың негізгі әдіс-амалы ауызша айту болса, ауызша айтылған өлеңді белгілі бір өлшемге салып реттеуші – есту мүшесі» [172], – деген С.Негимов пікірі халықтық поэзияның негізгі ерекшелігінің пайда болу себебін көрсетіп тұр. Өлең әуезділігін арттырудағы ассонанс пен аллитерацияның орны өлшеусіз. Хикмет жолдарында «Токузимда *толғанмадим тоғри иолға*» [29,136], – дегендей аллитерация мен «Отиз иашда отун қылыб куйдирдилар» [29,140], – деген сияқты ассонанс түрлері жиі көзге түседі.

«Диуани хикмет» пен қазақ фольклорына ортақ тұрақты тіркестер, фразеологизмдер де көп. Олар сөйлеу тілімізде әбден орныққан, қазіргі күнде де кең қолданыста деуге болады. Бұлардың дені бізге жазба әдебиетіміздің тарихында алғаш рет «Диуанихикметте» кездесетіндіктен, көшпелі орта үшін асатаныс емес, жана, сопылық ілімді насихаттау қажеттілігінен туған, сол кез үшін тың тілдік қолданыс түрлері болуы ғажап емес. Осы фразеологизмдердің тың ойлар мен түсініктерді жеткізу, рухани әлемге қатысты абстракт ұғымдарды нақтыландырып беру үшін туғаны айқын аңғарылып тұрады. Олай болса, бұлардың басым бөлігі бірінші рет Қожа Ахмет Ясауи қаламынан тууы мүмкін деген болжам өз-өзінен пайда болады. Бұл мәселеге академик Р.Сыздыкова көбірек назар аударған болатын. Ол: «Әсіресе, мұндағы бейнелі фразеологизмдердің жалғасы қазіргі қазақ тілінен де молынан көрінуі, бір жағынан, жалпыхалықтық тілдің негізгі қоры тұрақты екендігін, екіншіден, қазақтың өте ертеден бастау алатын ақын-жыраулар поэзиясының, шешендік сөздерінің көркем элементтерінің бір бөлігі суфизм поэзиясымен де ұштасып жатқандығын байкатады. Әсіресе, *ғауһар сөз, қыл көпірден өту, бас ұру, қол қусыру, қол қусырып дұға қылу, көз жасын ағызу, белін бекем байлау, жақсы жолға*

*кіру, тау мен тасқа басын ұру, жан беру, хақ үмбеті, сұхбат қылу, нұрға бату, екі дүние, бүкіл ғалам (қамуғ 'аләм), жаннан кешу (безу), михнат тарту, дозақ отына кую, фәни дүние, зар еңіреу, жол көрсету, (сопылық дін жолын), хақ бұйрығы, махшар күні, жалғыз хақ, бір құдай, дария болып тасу, отқа күймей пісу, жалбарынып көз жасын шашу, шайтан азғырды, өзін пірге тапсыру, пірге қол беру, қолын алу, хақтан қорқу, ғашық болу (сопыларда тек хаққа ғашық болу), ғашық дерті, ғашық оты, ал қазақ тілінде жалпы жақсы көру, ынтық болу, пәнде болу, (хаққа) арыз ету, жапан кезу (йазы кез-, бийабан кез-), әзірейілге жарлық келді, дүр(рі) гауһар сияқты тіркестер, біздің байқауымызша, негізінен сопылық әдебиетпен келгендер сияқты және олардың дені сөйлеу тілінде қалыптасып үлгерген, себебі алғашқы кезеңдерде (ғасырларда) суфизм ағымы халық арасында негізінен ауызша айту арқылы насихатталған деген пікір шындыққа саяды» [48,102-103], – дейді. Сондай-ақ Р.Сыздықова хикметтерде *қара йүз, йүз мың, баш ұр, башға түш, башқа ал, башын қой, қол ач, қол ал, қол тұт, қол қушур, қолұм ач, көксұм теш, мойын сұн, йүрек йалға, йүрек дагла, көзгә сұрт, жандын кеч, йолдын аз, йолға кір, йолда қал, йолға сал, йол тұт, қан йығла, қанлар йұт, қанға бат, қара жер, сарығ йүз, қызыл йүз, қара йүз, тофрағ қылу, қолым жайып жүрегімді дауаласам, басын жарып қанға бояу, сөз қату, жан таласу, жанын қинау, үміт ету, қанатын қайыру, ноқта салмай міну, қолұн ачу, елкін ачу, йақа тұтұб йалбару, хақны біл, хақдын қорұқ, тоғры йүр, йол йүр, йол көрсәт, йахшыларны хак-и пайын сұрмә қылмай, айағ басқан ізін көзгә сүрүрмән, һәр бір басқан ізләріні көзгә сүрсәм, йүз мың түрлік, тілләрімні йүз мың тілсәм, мың бір атың сөзләб тұрсам, отун қылып күйдірділәр, жан беру, дүнийа қой, құрұқ қал, тізәм бүктім, йүз мың йаша, қанат қақыб сияқты фразеологизмдер барын атап көрсеткен [48,99-102]. Осы тұрақты тіркестердің басым бөлігі қазіргі тілімізде де белсенді қолданыста екені дәлелдеуді**

қажет ете қоймайды. Сондықтан бұл тіркестердің негізінде «Диуани хикмет» пен қазақ фольклорының байланысын көрсете қою қиын. Өйткені бұл тіркестер қазақ фольклорына хикметтерден тікелей емес, ауызекі сөйлеу тілімізден келуі ықтимал. Сондықтан бізге сөйлеу тілімізде сирек, тіпті тым аз қолданылатын хикметтердегі фразеологизмдерді теріп алу керек. Ондай тіркестер аз емес. Соның бірнешеуін көрсете кетейік: *медет қылу* (Мадат қылыб, илким тутуб алды, достлар [29,141]), *түн қату* (Иол тапай деб башим бирла тунлар қаттым [29,142]), *нәпсісі өлу* (Нафис ултурмай таслим фана болмадилар [29,186]), *нағра тарту* (Ғалам хамма султаным деб нағра тартты [29,148]), *назар қылу* (Парту салыб Алла узи назар қылды [29,154]), *фікір қылу* (Ата-ана, қарыдаш қаян кетти, фикир қыл [29,153]), *тағат қылу* (Кеча иатмай тағат қылсаң, хош даулатым [29,150]), *нұрға бату* (Уммат деди ич оташым нурға батты [29,149]), *бел байлау* (Белин баглаб хақ ғишқыны махкам тути [29,153]), *қан жұту* (Қанлар иутиб Алла дедим, рахим айлади [29,151]), *тәрк ету* (Харам, шубха тарк етибан, иурак дағла [29,153]), *Бір уа Бар* (Бір уа Барым, дидарыңны курармин му? [29,145]), *үміт тұту* (Рахматиндин умит тутуб келдим мана [29,158]), *берік тұту* (Алтмыш учда суннатларин махкам тутуб [29,170]), *бәле жауу* (Турлик бала халық устига иағди, достлар [29,177]), *оң солына қарау* (Алла дибан неч бакмадин уң уа солға [29,167]), *бауыры кую* (Ғишқ утиға бағри куюб фарияд айтар [29,192]), *дидар көру* («Уашуқа» деб дидарини курдим мана [29,167]), *өзінен кету* (Уздан кетмай рақс уа самағ урмақ хата [29,188]), *қадам қою* («Алббидаһ» деб иер астиға кадам қойдым [29,148]), *мұрат табу* (Хизмат қылған ахир мурад табар, достлар [29,191]), *раушан қылу* (Алла нури қабир ичини раушан қилғай [29,194]), *лап ұру* (Дағуа қылыб ишанлиғини лафин урмас [29,196]), *дария болып тасу* (Андин суңра дария болыб ташдим, достлар [29,198]), *хақ жолына кіру* (Хақ иолиға кирганлар, хақ дидарин курмишлар [29,202]),

ақты қара қылу (Ақни қара қылғанлар: ол тамуғқа кимишлар [29,202]), *қайғы жеу* (Ахиретни ғазабидин қайғу иегил [29,191]), *ақылға еру* (Ғақил ирсаң иаранларға хизмат қылғыл «Ғақил ирсаң иаранларға хизмат қылғыл» [29,136]), *расуа болу* (Желмасам расуа болып болыб халиқлар ара) [29,197]; *хадден асу* (Фасық уа фажур тули ташиб хаддин ашты, [29,160]). Бұларға жоғарыда бірнеше рет сөз болған *топырақ болу, жаннан кешу, жаны кую* сияқты тұрақты тіркестерді қосуға болады. Міне, осы тіркестердің фольклорлық туындыларда көрініс табуынан дәлелдер келтірсек, екі шығармашылық арасындағы байланыстың тағы бір қыры ашылмақ. Осы фразеологизмдердің дені қазақ фольклорында кең түрде пайдаланылады.

Фольклорлық шығармалардағы осы тіркестер орын алған жолдардан мысалдар келтірейік: «*Һәрқашан медет қылсын Тәңірім сізге*» [173]; «*Құдай-а шаһзадаға медет қыл*» деп» [173,156]; «*Медет қыл – деді – Жалғыз Бір уа Барым*» [173,189]; «*Әулие пірлер медет қып*» [18,114]: «*Бір уа Бар құдіретімен патша қылды*» [173,272]; «*Рахым етпес Бір уа Бар*» [173,274]; «*Кешіргей фазылы бірлән Бір уа Бар*» [173,287]; «*Құдауанда падышаһым, Бір уа Барым*» [174], «*Бір уа Бар рахматымен жәрдем беріп*» [174,115], «*Алла ғаләм Бір уа Бар*» [175]; «*Сақта, – деп, – өзін, Бір уа Бар*» [175,223]; «*Ғибадат, тағат қылушы ең*» [80,148]; «*Толықсып жырақ тұрды нұрға батып*» [173,59]; «*Нұрға батты сүйегім*» [173,70]; «*Толықсып сары майдай нұрға батқан*» [176]; «*Бөленіп нұрға малынып*» [86,208]; «*Уа және Жағыпар ғазыны құшақтап назар қылды*» [177]; «*Құдайым саған назар қылған, – деді*» [178]; «*Көзін Бахтиярға назар қылды*» [177,149]; «*Дұға деп назар қылған сізге көзі*» [178,220]; *Жасында тағат қылмай жолдан азды* [173,288]; «*Тағат қылып жалынар ол Мәулаға*» [178,19]; «*Әділ жаннан баз кешпей*» [100,182]; «*Тұрады казды ұстап жаннан кешіп*» [52,64]; «*Алланың ризасына жаннан кешкен*» [179]; «*Жылады екенмін деп жан кешеді*» [180]; Қазірде шыбын *жаннан кешпек* болды»

[181]; «Ант бұзар қандай адам жаннан кешкен» [182]; «Пара алып неткен адам жаннан кешкен» [182,207]; «Соған таман түн қатты» [52,255]; «Түн қатып жортуылда көрген қой ма?» [67,151]; «Ұйқы көрмей түн қатты» [83,172]; «Дария судай тасады» [52,246]; «Көңілі дариядай тасыды енді» [173,65]; «Дариядай болып тасады» [84,31]; «Дариядай Құлтай тасады» [84,167]; «Мысалы дариядай көңілі тасып» [83,46]; «Ақ істі пара берсе қарайтасың» [67,404]; «Ақты қара қылмас-ты» [183]; «Тәуекелге бел байлап» [83,15], [184]; «Белді бекем байлай көр» [184,119]; «Қайғысын жастың жемес пе?» [80,145]; «Уайым-қайғы жемеңіз» [185], [186]; «Қайғыланып қан жұттым» [184,51]; «Қайғыменен қан жұтып» [77,17;48]; «Біздей келіні қан жұтты» [80,54]; «Қайғымен қан боп жұтылды» [80,133]; «Қара қошкыл қан жұтып» [185,166]; «Қасіретінен шүршіт, қалмақ қан жұтты» [36,176]; «Өтірікшінің жаны күйер» [187]; «Көзі жасты келді досың жаны күйген» [182,196]; «Ақылын болса ақылға ер» [66,46]; «Лап ұрғаннан жоқ еді» [175,207]; «Аузынан жалын шығады, Бір перзент деп лап ұрса» [133,85]; «Лап ұрып мақтанудан біздер аулақ» [180,168]; «Мұны айтып ләп ұрғанда ұғылы келді» [181,263]; «Танып жүргін, е, балам, Оңың менен солыңды» [85,142]; «Қарадым оңды солыма» [188]; «Аспаннан алпыс түрлі жауса пәле» [88,285]; «Бұ сөзден қасірет шегіп қапаланбас [173,230]; «Көп қасірет шегерім» [173,282]; «Қартайып жалғыз жүрміз қасірет шегіп» [180,43]; «Ғашығым үшін қасірет шегіп қайғылы» [180,118]; «Ол патша қасірет шексе уәзір ұғылы» [181,120]; «Күні-түні шегеді қасіретін» [181,316]; «Неше күн, неше түндер қасірет шекті» [189]; «Қанша қасірет шеккенмен» [189,25]; «Қасірет шегіп, қан жұтып» [189,95]; «Бітірген қасірет шегіп нұрлы ажарын» [189,149]; «Тапты батыр мұратты» [190]; «Ол етікші, энеки, мұрат тапты» [181,197]; «Бел байлап, бір талапқа қадам басты» [191]; «Барабан, нағра тартып әскер жүрді» [177,56]; «Нағра тартса жер-көкті тітірентті» [177,69]; «Нағыра тартып маған

қарап тігілді» [191,28]; «*Назға тартып* сала Рүстем» [191,27]; «*Раушан* болып нұр шашып» [189,71]; Кәмелет *раушан болды* бізге халық» [189,144]; «*Раушан болды* көңіліміз» [175,268]. «Күн шығып қалған екен *раушан болып*» [192]; «*Раушан* істің қалай *болғандарын*» [193]; Көрінген *раушан болып* ол тұспа-тұс» [193,156]; «Сүйегім *топырақ болып* жатты жүз жыл» [194]; «Басылып *топырақ болып* болдым жайда» [194,212]; «Жүз отыз жыл *топырақ боп* көрдім қорлық» [194,213]; «*Расуа болды* халіміз» [189,94]; «*Расуа болдың* неше жыл» [189,138]; «Ғаламға *рәсуа болдың* менің үшін» [189,152]. «Көңілі жүйткіп *хәдден асып*» [128,65]. Мұндай мысалдарды тағы да келтіре беруге болады. Осы фразеологизмдердің фольклорлық туындыларда кең қолданыс тапқанын көрсету үшін осы мысалдар да жеткілікті сияқты. *Лап ұру* тіркесіне назар аударар болсақ, оның тілімізге ертерек енгендігін ауызекі сөйлеу тіліне лайықты *лепіру* деген фонетикалық вариантының пайда болғанынан көре аламыз. Қ.Жұбанов пен Ж.Жолаев хикметтегі осы тіркесті «лепіру» деп аударған [49,7]. Бірақ фольклорлық шығармаларда халықтық сөйлеу тіліндегі вариант емес, дәл хикметтегі нұсқасының пайдаланылуы – бұл шығармаларға тигізген «Диуани хикметтің» тікелей әсері болғандығына дәлел. Және де бұл тіркестердің діни және хикаялық дастандарда көбірек кездесуі осы жанрлардың қалыптасуында Ясауи хикметтерінің ықпалы күшті болғандығы жөніндегі алдыңғы тарауда айтқан пікірімізді қуаттап отыр.

«Диуани хикмет» пен қазақ фольклорына ортақ тұрақты теңеу, эпитет, метафоралар да аз емес. Бірақ бұл мәселе біршама жақсы қарастырылғандықтан, біз бұл тұста аялдауды жөн көрмедік. Қ.Жұбанов пен Ж.Жолаев [49,16], Р.Сыздықова [48,99-103], М.Жармұхамедұлы [4,103-107], Н.Келімбетов [92,260], А.Ахметбек [73,104-105], А.Әбдірәсілқызы [93,227-230] зерттеулерінде хикметтердің тілдік көріктеу құралдарының халықтық сипат алғанын нақты дәлелдерменен көрсетеді.

Осы орайда, хикметтердегі адресатты есепке алып отырудың да көркемдік мәселелерін шешуге көп жеңілдік беретін жол екенін айта кеткен жөн. Ұлы сопының жаратқан Иесіне жалбарынған хикметтері бұрынғы сопылық поэзия үрдісімен үндесіп жатғы заңды. Ал күнәһар пенделерге, дәруіштерге т.б. нақты тұлғаларға арналған шумақтарда сопылық термин-атаулардың азырақ қолданылуы да түсінікті. Оның есесіне, мұндай туындылар халықтық дүниетаным мен тұрмыс-тіршілік көріністерін молырақ бейнелеуге мүмкіндік алады. Осы тектес хикметтердің халықтық поэзияға жақын болмағы да заңды. Осындай хикметтерде халық фольклорына тән формулалық түрлері де байқалады. Мысалы,

Қул Қожа Ахмад, хақ хизматида жан бермаса,

Деххан ирмас кетман шапиб нан бермаса.

Ачилмағай гул ғунчаси нам болмаса,

Нечук ғилаж итаримни билмам, достлар [29,179], –

деген шумақтың екінші және үшінші тармағы фольклорлық тілдік формулаларды еске түсіреді. Жыр жолдарындағы негізгі айтылып отырған ойдан мағыналық, мазмұндық жағынан оқшауланып тұру. – тілдік формулалардың басты ерекшелігі [195]. Сондай-ақ мағыналық дербестігі бар жолдарды қолданып отыру – кара өлеңдердің де басты белгілерінің бірі. Қазақтың кара өлеңін фольклорлық жанр ретінде қарастырған Б.Уахатов оның 8 ерекшелігінің қатарында осы белгісін де: «Әр шумақтың алдыңғыбірнеекіжолынегізгіайтыларойментікелейбайланысты болмайды, сырт тұрады» [196], – деп атап өтеді. А.Сейдімбеков болса, осы пікірдің «байланысты болмайды» деген тұсына келіспеушілік білдіріп, «Қара өлеңдердегі ой-тұжырым көбінесе дедуктивті формада, яғни силлогизм тәсілімен айтылады. Мұндайда өлеңнің алғашқы екі жолындағы ой дәстүрлі ұғым жүйесі бойынша екінші бір ойдың образдық, символдық, емеуріндік айғағы немесе шендестірілген постулаттық негізі болып отырады да, сол ой-айғақ өлеңнің үшінші және төртінші

жолында айтылар тоқ етер түйін идеяға қызмет етіп отырады» [87,67], – дейді. Жоғарыда айтылған хикмет жолдарының да негізгі оймен осылайша байланысып тұрғаны күмәнсіз. Бірақ мұндағы образдық салыстыру қарама-қарсы, яғни шендестірілген мәнде емес, қатар қойып, салыстырған түрде болып отыр, демек мұны параллелизм сипатында қарастырмақ ләзім. А.Н.Веселовский параллелизмнің екінші сыңары түсіріліп берілсе, оның символдық мәнге ие болатынын айтқан [197]. Сөз болып отырған хикметтегі фольклор формуласын еске түсіретін жолдардың, әсіресе, «Ачилмағай гул гунчаси нам болмаса» деген жолдың, жеке-дара алып қарағанда, символға жақындығы көп. Ал осы хикметтегі қайтсем Алла ризалығын табамын деген мазмұнмен байланыста қарар болсақ, оның параллелизмдік жүк арқалағанын ұғынамыз. Бұның қай-қайсы да фольклор поэтикасын еске түсіретіні анық.

Осы хикметтегі «Баябанда иалғуз қаздик нале қылсам» деген жолдағы образдың да фольклорлық сипаты мол. Мұндағы *шөл дала (баябан)*, *қаз*, көңіл-күйдегі *нала* бейнесі халық эпостарында бір-бірімен тығыз байланыста беріледі. Көптеген халық жырларында қиындыққа түскен бас қаһарман туған-туыстарына *қаз* арқылы сәлем жолдайды. Оның ертегілік негізі айқын. Сөз болған хикметтегі образдар, әсіресе, «Қыз Жібек» жырында бір-бірімен сабақтасқан тұтастықта беріледі. Бекежанның жасырынып атқан оғынан *далада* қалған Төлеген көңілдегі *наласын қаздарға* айтып, еліне сәлем жолдайды [198]. Жоғарыдағы хикмет жолындағы тілдік образдар осы мазмұнға тікелей қатысты болмағанымен, олардың ассоциация құрап, бір-бірімен тығыз байланыста берілуі жөнінен өзара жақындықтары бар. «Қыз Жібек» жырындағы

Шыкканда елден Төлеген,
Алты қаз ұшқан төбеден.
Қособа екен қонары,
Су ішерге шөлдеген.

Есін жиып қараса,
Даусынан үркіп мылтықтың,
Қона алмай жерге жүр екен.
Мұңын шағып қаздарға,
Сондағы айтқан сөзі екен [198,166-167] –

деген жолдарда біз курсивпен көрсеткен сөздер аталмыш сөздік образдармен туыс. *Жалғыз қазды* аяныш туғызушы бейне сипатында қолдану – көне түркілердің эстетикалық талғамына сай туған шығармашылық әрекет екенін М.Қашқари жинағындағы «Жалғыз қаздың үні шықпас» [38,272], – деген мақалға қарап болжауға болады.

«Диуани хикмет» пен қазақ фольклоры туындыларындағы мұндай ұқсас мәндегі тілдік құралдар дүниетанымдық тұрғыда байланысады. Бұған байланысты қазіргі тіл білімінде «концепт» ұғымы қолдануда. «*Концепт – сөз мағынасы, ұғым, сөздің ішкі формасы, семасы*, т.б. терминдермен бара-бар емес. Себебі концепт жеке-дара сөз аясында емес, белгілі **бір танымды айқындайтын «сөздер қоры» (тірек сөздер) арқылы, кейде үлкен-кішілі мәтіндер көлемінде танылады**» [199] – дейді осы мәселені зерттеген Б.Нұрдәулетова. Жоғарыда келтірілген тілдік бейнелер концептуалдық мәнге ие. Мұндай концептілер тілдік құралдардың барлық үлгісінде көріне береді.

Хикметтер қазақтың қара өлеңдерімен тұрақты эпитеттер тұрғысында да туыстасады. Қара өлеңдерде *дүние* ұғымы, көбінесе, *баяны жоқ* деген эпитетпен айқындалып отырады. Мысалы, «Өтіп дәурен барады баяны жоқ» [87,166], «Өтіп дүние барады баяны жоқ», «Қарап тұрсам бұл дүние баяны жоқ» [88,286], – деген жолдар қара өлеңдердің тұрақты формуларының қатарынан орын алады. Дәл осы қолданыс Ясауиде де жиі ұшырайды. Атап көрсетер болсақ, «Ай, иаранлар, бу дунияда иок фарағат» [29,149], «Ей, му’минлар, бу дунияни паяни иок» [29,171]; «Ушбу дуния бибаян, кузга илмас даруишлар» [29,1198].

Қазақ фольклорындағы символикалық мәндегі дүниетанымдық концептілердің де хикметтермен ортақтығы аз емес. Мәселен, халық шығармалары мен этнографиясында *жүрген ізге шыққан гүл, шөп* адамның соңында қалдыратын жақсылықтарының символы ретінде өрнектеледі. Бұл, әсіресе, алғыс-қарғыстардан айқынырақ көрінеді. «Қадамыңа гүл бітсін» [200], «Жолыңа гүл бітсін» [200,206] деген алғыстар мен «Жүрген жеріңе шөп шықпасын» [200,214], «Басқан ізіңе шөп шықпайды» [200,97] деген қарғыстардан осыны білеміз. Ясауи де осы айтылған алғысты хикметінде тілек түрінде берген. «Гуллар унсин һар басқан излариннан» [29,215], – дейді ол. Бұл тұста шайықтың көне түркі фольклорындағы дәстүрлі тілдік қолданысты пайдаланғаны анық. Сөз болып отырған дүниетанымдық түсініктің өте ерте замандардан келе жатқанын осыған қатысы бар ырым-жоралғылар да дәлелдейді. «Қазақ баласы көк шөпті жұлмайды. Ағаш бүрлерін үзбейді. Көк шыбықты сындырмайды. Өйткені жас өндірің бәрі бақыттын бастамасы, барлық тірліктің қайнар көзі. Көк жұлсаң көктей орыласың, қарғыс атады деп ырымдалады» [201]. Халық танымында көк шөп пен гүл жақсылықтың ишарасы болса, қурай мен жуа – жамандықтың символы. Бұны «Орныңа қуыс [жалғыз] қурай» [200,420], «Жолыңа жуа шықсын [бітсін]» [200,206] деген қарғыстардан білуге болады. Мұндай көне танымдармен байланысты ұғым-түсініктердің көбі көркем әдебиеттегі дәстүрлі тілдік құралдардың қалыптасуына ықпал еткен. Ол дәстүр тіпті қазіргі әдебиетімізде де жалғастық табуда. Бұл туралы Ж.Әскербекқызы: «Ағашты, өсімдіктерді, шөпті киелі санаған мифтік таным кейінгі дәуірлерде поэтикалық мән иеленген метафоралардың қайнар көзі болды» [202], – дейді.

«Диуани хикметте» «Турт аяғлиғ шобин ат бир кун сена иетар-а» [29,153], – деп табытты «ағаш ат» деген сөзбен баламалауы көне түркілік дүниетаныммен байланысты екеніне дәлелдер жеткілікті. Өйткені дәл осы қолданыс Жүсіп

Баласағұнидің «Құтадғу білігінде» де бар. Бұл шығарманы зерттеген өзбек ғалымы Б.Тухлиев дәл осы мәселеге назар аударған: «ХІ ғасырда өмір сүрген түркі халықтарын жылқысыз елестету қиын. «Ат» метафорасының жиі қолданылуы – осы шындықтың көркем әдебиеттегі көрінісі. Сондықтан ақын (Жүсіп Баласағұни – Б.Қ.) тағдырды да «ат» метафорасымен бейнелейді:

1373. Анасинда туғса атанса ати,

Мусафир булуб мұнда удлак ати.

Анасынан туып, қойылса аты,

Жолаушы болып, тағдырдың атына мінді.

Сонымен бірге, ат табытқа ұқсастырылады:

1413. Яйилмаз йурига кевалдин тушуб,

Эгарсиз йиғач мунгу мунглуғ булуб.

Қолдағы жүйрік жорғадан түсіп,

Мұнданып мінер ерсіз ағашқа.

Бұл бәйіттегі эгарсиз йиғач (ат)-ерсіз ағаш (ат) деген метафора, яғни табыттың метафоралық бейнесін діни әдебиеттен алынған деуге болады, өйткені осы образ діни әдебиетте өте жиі кездеседі. Соның ішінде ол сәл кейінірек басқаша вариантта Ахмет Ясауиде кездеседі:

Ота-она, қариндош қаён, кети, фикр қыл,

Турт оёкли чубин от бир кун санга етаро (...)

Ата-ана, туған-туыс қайда кетті, пікір қыл,

Төрт аяқты ат бір күн саған да жетер.

Шығарманың көптеген метафоралары негізгі күнкөрісі мал шаруашылығы болған халықтың өмірінен алынғандығынан куәлік береді» [203]. «Ағаш ат» баламасының түркілерде өте ерте замандардан қолданылып келе жатқандығы ұлттық энциклопедияда да айтылады: «**АҒАШ АТ** – Қазақстанның оңт.-батыс өңірлерінде, қарақалпақтарда қайтыс болған кісіні көгеретін табыт. Ғалымдар мұны ежелгі көшпенділердің – сақ, ғұн, түркі, қыпшақ, т.б. тайпалардың қайтыс болған адам

о дүниеге ат мініп барады деген нанымға байланысты атымен жерлеу ғұрпының өзгерген түрі деп пайымдайды. Қазақтың: «сөйлеп қал тіршілікте, қызыл тілім, жаны жоқ ағаш атқа мінбей тұрып», – деген мәтелі осы салттан шыққан» [204] Ежелден мал шаруашылығымен айналысқан халықтың ауыз әдебиетінде тілдік құралдардың мал атауларымен байланысты болатыны түсінікті. Қ.Жұбанов пен Ж.Жолаевтың осыған қатысты пікірін біз жоғарыда келтіріп өткен болатынбыз. Махмұт Қашқаридың «Диуан-и лұғат-ат түрк» жинағында да мал атаулары, әсіресе, жылқыға қатысты сөздер мен сөз тіркестері көп [205]. К.Ісләмжанұлы азалау жырларындағы жылқы рәмізінің көбіне өлімге байланысты қолданылатына көңіл бөледі. «Мәселен, жылқы бейнесінің аза жырларындағы символикалық реңкі сәл басқашалау. Әрине мұнда да жылқы – жол жүрудің, сапардың символы. Бірақ онда о дүниеге аттанатын адамның сапары тура айтылмайды. Дәстүрлі дүниетанымда әбден қалыптасқан жылқы бейнесі адамның қайтпас сапарға аттанғанын астармен бедерлейді:

Онан соң намаз бесінді,

Белбеуден тұлпар шешілді, –

деген жолдар – өлімнің хабары» [104,288] – дейді ол. Бұдан Ясауидің «ағаш ат» рәміздік қолданысын көне түркілердің фольклорында қалыптасқан дәстүрлі бейнеден алғанын байқаймыз. Бірақ қазақтар кейін бұл образдың Ж.Баласағұни қолданғандай «ерсіз ат» деген сияқты басқа варианттарын емес, Қожа Ахмет Ясауи қолданған «ағаш ат» нұсқасын орнықтырғанын хикметтердің тікелей әсерінен деп білген жөн.

«Мойынға бұршак (пота) салу» деген тұрақты тіркес те көне түркілік наным-сеніммен байланысты туғаны күмәнсіз. Бұл тіркес «Шора батыр» жырының Ә.Сариев арқылы жеткен бір вариантында «Ерлі байлы екеуі, Мойнына бота салады» [133,115], – деген үлгіде кездеседі. Ясауи хикметінде де осы тіркес қолданылған. «Бойниға салған пота Абабакир Сидык

дур» [29,210], – дейді. Осы тіркеске байланысты халықтық ырым да бар. Ұзақ жылдар бойы қазақтың ұлттық этнографиялық материалдын жинаумен, жариялаумен жүйелі түрде айналысып жүрген жазушы С.Кенжеахметұлы бұл туралы былай дейді: «Баласыз адамдардың мойнына көгеннің бұршағын салып құдайдан ұрпақ тілеуі ертеден келе жатқан әдет. Бұл тағдырға мойынұсынып, тәңірге шын беріліп, оның барлық әміріне көнудің және ақ тілек тілеудің белгісі. Мұндай тілек әсіресе ертедегі жырларда жиі кездеседі» [206], – дейді. Сопылардың өз еркін тәңірінің еркіне толық ұсынудың белгісі болып саналатын мойынға пота (бұршақ) салу белгілі бір тілекке жетудің жолында өз-өзін пида етудің белгісі ретінде дәстүрге айналған сияқты. Академик Р.Сыздықова «потаның» фонетикалық бір варианты «бута» деген мағынасын «ыдыс» (сосуд) деп аударған [48,494]

Ясауи хикметтері мен қазақ фольклорының тығыз байланысын көрсететін көркемдік пішіннің бір түрі – өлең ырғағы. Сол себепті хикметтердің халық поэзиясымен туыстығын талдауға тырысқан зерттеушілердің дені оның өлең құрылысына баса назар аударған. Ал ырғақ – өлеңді өлең ететін басты элемент. Өлең ырғағының уақыттық кідірістермен айқындалатын түпкі қасиеті ауызша айтуда нақтырақ көрінеді. «Өлең ырғағы сөздің мәнерлілігін арттыру үшін және тыңдарман мен оқырманға эстетикалық әсер беру үшін шығарылатындықтан, өлеңдік ырғақтың бірліктерінің қайталануы тыңдау үшін оңай қабылдануы тиіс» [207], – деген С.В.Калачеваның сөзінің осы мәселеге тікелей қатысы бар. Мұндай заңдылықтарды ескерген кезде, ауызша айтуға да бейімдеп шығарылған хикметтердің фольклорлық поэзиямен туыстық қатынасының күшті болатыны оп-оңай түсінікті болмақ. Оның, әсіресе, қазақ поэзиясымен үндестігі мен үйлестігінің мол болу себептері аз емес. Орта Азияда кең тараған екі ірі сопылық тариқаттың бірі – нақышпандия жөнінде қарапайым қазақтың көп біле бермеуі, Әзірет Сұлтан кесенесінің Қазақ хандығының пантеонына

айналуы сияқты жайттар хикметтердің қазақтардың арасына кедергісіз тарауына көп септігін тигізгені анық. Ауызша мәдениеттің басымдығы Ясауи хикметтерінің бұл ортада көбірек жатқа айтылуына ықпал еткен. «Өлең өлшемі ретінде көрінетін ұлттық, яғни халық әдебиетінен алынған элемент болса, дәл солай әлеуметтік ортада тұрақты болып қалды. Яғни заманның ағымынан (тенденциясынан) бір сәт те ажырамады. Өйткені халық әдебиеті XII ғасырдан осы уақытқа дейін тұрақты болып қалғандықтан «Диуани хикмет» бір тұрғыдан алғанда да халықтың талғамына жат болмады. Оның талғамына сәйкес келіп отырды. Әсіресе, классикалық иран әдебиетіне жат дала халқы, қырғыз-қазақтар және қыпшақтар арасында киелілігі тұрғысынан да дәл сондай күшті өміршеңдік көрсетті» [14,228], – дейді Ф.Көпірілі. Зерттеуші бұл жерде «қырғыз-қазақтар» деп қазақтарды айтып отырғаны анық. Ф.Көпірілінің осы еңбегі жарық көрген 1918 жылы ұлтымыздың осылай аталғаны белгілі. Тіпті ұлтымыздың аяулы перзенттерінің бірі М.Тынышпаевтың 1925 жылы жарық көрген еңбегінде [208] де халқымыз осылай деп аталған болатын.

Хикметтердің қазақ өлеңімен ырғақтық етенелігін зерттеушілердің көбірек тілге тиек ететіндей жөні бар екенін аңғардық. «Хикметтер құрылысы жайындағы йасауитанудағы алғашқы байсалды талдау, тиянақты тұжырым иесі – түрік ғалымы М.Ф.Көпрүлү. Йасауи хикметтерінің денін 7 және 12 буынды өлеңдер құрайтынын, аталмыш түрлердің көне түркілік ауыз әдебиетінен тамыр тартатынын, сопы ақын хикметтерінен бірынғай араб-парсы поэзиясының әсерін іздей беру жаңсақтық екенін ғалым өз зерттеуінде түйіндеп айтқан болатын. М.Ф.Көпрүлү талдауларымен ғасырға жуық уақыттан бері таныс түрік ғылымында да, аталмыш зерттеу еңбегі соңғы онжылдықта толық аударылып, ғылыми айналымға түскен отандық ғылымда да ғалым пікірлерін дамытып, талдауларын жалғастыруға, осы бағытта түбегейлі ізденістер

жасауға деген талпыныстар байқалмады» [93,150], – деген А.Әбдірәсілқызының пікірі ұшқарылау айтылған деп ойлаймыз. Әрине, бұл мәселеде атқарылар шаруа көп, бірақ хикметтердің ырғақтық жайы оның өзге мәселелерінен көбірек зерттелгені шындық. Ф.Көпіріліден басқа хикметтердің өлеңдік өлшемі туралы Ж.Құдайбергенов пен Ж.Жолаев [49,27], Р.Сыздықова [48,178-184], М.Жармұхамедұлы [4,92-93], А.Ахметбектер [73,88-98] құнды пікірлер айтты. Осы жолдардың авторы да еңбегіміздің осы тарауына негіз болған мақалаларында [209] бұл мәселенің зәру тұстары жайында бірқатар ұсыныстар айтқан еді. Тіпті Ф.Көпірілінің өзі Ясауи хикметтері ырғағының қазақ поэзиясына жақындығын қазақ ғалымдары арқылы, нақтырақ айтқанда, Қ.Жұбановтан естіп-білген болуы мүмкін. Қ.Жұбанов пен Ж.Жолаевтың Қожа Ахмет Ясауи жайындағы мақаласын журналға дайындап ұсынған Есет Жұбанов Қ.Жұбановтың Ленинградта жүріп, Ф.Көпірілімен хат жазысқанын айтады [49,4].

Ясауи хикметтерінің ырғақтық өлшемі туралы сөз қозғаушылардың бәрі дерлік оның халықтық поэзиямен ұқсастығына тоқталған. Енді осы ұқсастықтың сырына тереңірек үңілу қажет. Халық поэзиясының пішінін сөз еткенде, біз тек фольклорлық туындыны ғана есепке алып қоймай, ауыз әдебиеті өкілдерінің шығармашылығын да есепке алмағымыз ләзім. Осы тұста қазақ әдебиеттануында соңғы он жылдықтарда жаңаша мән беріле бастаған «ауыз әдебиеті» атауына назар аудара кетуді жөн көрдік. Бұл термин осы кезде фольклорлық шығармаларды емес, авторы белгілі, бірақ ауызша дәстүр ізімен пайда болып, ауызша тараған туындыларды белгілейді. Бұл мәселеге Б.Абылқасымов [210], С.Қаскабасов [211] сияқты белгілі фольклортанушылар назар аударған. Дүниеге келген мезгілі мен мекені анық болғандықтан, фольклорлық шығармалардай емес, авторлы ауыз әдебиеті үлгілерін уақыттық аяда қарастыру мүмкін. Ал бұл мүмкіндік Ясауи

өзіне дейінгі ауызша поэзиядан не алды және кейінгі ақындар шығармашылығына не берді деген сұраққа жауап беруге жол ашады. Өйткені авторлы ауыз әдебиеті туындылары халық шығармаларынан мазмұндық тұрғыдан окшауланғанымен, пішіндік тұрғыдан одан алшақ кете қоймайды.

Бірақ бір өкініштісі – Қ.А.Ясауиге дейінгі дәуірдегі авторлы ауыз әдебиетінің үлгісі мынау дейтін туынды жоқтың қасы. Дегенмен сол кезеңдерден бізге жеткен некен-саяқ шығармалардың ішінде авторлы поэзияның нышандарын танытатындары да бар. Л.Ю.Тугушева VIII-XIII ғасырлар арасында пайда болған туынды деп жариялаған «Біліг білің, я бегім» деп басталатын жыр үлгісінің кейінгі жыраулар толғауларымен барынша ұқсастығы бірден байқалады.

Білік білің я бегім,
Білік сеңе еш болур.
Білік білген ол ерке
Бір күн дәулет түш болур.
Білігліг ер, біліне,
Таш құрсанса қаш болур.
Біліксіздің ианынға,
Алтын қойса таш болур [212], –

деп жырланатын бұл жырда жыраулар поэзиясымен үндестік анық байқалады.

Л.Ю.Тугушева бұл шығарманы ислам дінін қабылдаған ортада шығарылған деп көрсетеді. Ал ол осы жырмен бірге жариялаған исламды қабылдамаған түркілер поэзиясының ырғақтық бірізділікке түспегенін көрсетеді. Осы дерек және басқа да осыған ұқсас мәліметтер түркілердің өлең өлшемінің симметриялы қалыпқа келуі өзімен бірге метрикалық өлшемді ала келген Құранның ықпалынан болуы мүмкін деген ой туғызады. Осы орайда әдебиеттанудағы Білге қаған, Күлтегін ескерткіштерін поэзияға жатқызу керек пе, жоқ әлде прозаға жатқызамыз ба деген талас-тартысы [213] еске алуға тура

келеді. Ислам дініндегі түркілер мен исламды қабылдамаған түркілер поэзиясын жіті салыстырар болсақ, көне түркі жазба ескерткіштерінің поэзия туындысы екеніне көзіміз жетер еді. Егер осылай тереңірек үнілер болсақ, алтай тілдік тобына жататын түркілердің поэзиясында силлабикалық өлшемнің қатаң тәртібі жоққа тән екенін көреміз. Олардың поэзиясындағы кідірістерді өлең ырғағы мен тармақтары емес, айтушы демінің қаншалықты жерге дейін жететіндігі айқындайды. Саха поэзиясын зерттеуші Г.М.Васильев саха өлеңін қара сөзден айырып алудың қиын екенін айтады [214]. Саха өлеңі аллитерациялық-интонациялық поэзияға жатса, көне түркі жазба ескерткіштерінен де осы сипат көрінеді. Бір қызығы, саха поэзиясында Орхон Енесей ескерткіштеріндегі көптеген көркемдік құралдар мен формулалық тіркестер, түйдектер көп бұзылмай сақталған. Сөзіміз дәлелді болуы үшін осыған Г.М.Васильев келтірген мысалдан бірнешеуін бере кетейік:

Көне түркі жазбаларында:

Башлығың йүкiнтүрмiс
Тiзлiгiг сөкүрмiс.

Түн ұдымадым,
Күнтүз олурмадым.

Үзе теңрi басмасар,
Асра йер тiлiнмесер.

Қаның субча йүгiртi,
Соңүкiң тағча йатды,
Бегiлiг уры оғлың кул болты,
Сiлiк қыз оғлың күң болты.

Саха фольклорында:

Бастаағы үнтердибит,
Сүһүөхтээги сүгүрүттүбүт.

Түүн утуйбатым,
Күнус олорботум.

Үөһээ таңара баттаабатағына,
Аллара сир тэлэллибетэҕине

Хааның уулуу сүүрүгүртэ,
Унуоғуң хайалыы сыта,
Бөгө уол оғолоруң кулут
буолта,
Кэрэ кыыс оғолорун кулут
буолта.[215]

Бұл мысалдардан исламды қабылдамаған және оның әсері тимеген сахалардың көне түркілік өлең жүйесінің көп ерекшеліктерін сақтап қалғанын көреміз.

Бұдан исламға дейінгі ескі наным өкілдері болып саналатын бақсылардың әуел бастағы сарындарының саха поэзиясындағыдай аллитерациялық, интонациялық өлшеммен айтылғанын аңғарамыз. Демек ислам діні оны қабылдаған халықтардағы бақсыларға да, олардың сарынына да әсер етіп, кейінгі он ғасыр ішінде сарындар силлабикалық үлгіде айтылатын болған. Бірақ қазақтардағы бақсы сарынының көне мазмұны көп өзгере қоймаған сияқты. Бақсылар сарынындағы:

Арық атқа қамшы ойнар,

Жыртық үйде тамшы ойнар,

Көбік қарда түлкі ойнар [216], –

деген сияқты шығармаға айрықша мағына үстемейтін формулалық қайталаулардан осы шындық байқалады. Соңғы ғасырларда ислам дінінің әсерімен өнер атаулының философиялық мазмұны күшейді. Бұрынғы бақсылар сарынындағы жындарды шектен тыс әсірелей дәріптеу үлгілерінің қажеттігі кеміді. Яғни, образ-бейнелердің көркем шарттылыққа құрылған түрлерінен гөрі өмірге ұқсас формаларының қолданысы артты. Біздің ойымызша, Ясауи өз хикметтерін жазарда өзіне дейін ислами негізде қалыптасып үлгерген осындай поэзиялық үлгілер дәстүрін пайдаланған. Әрине мұндай әбден қалыптасқан көркемдік пішінді пайдалану үшін оны жастайынан бойына сіңірудің қажет екені белгілі. Эргаш Рустамов: «Бұл пішіндегі поэзия (хикмет пішінін айтып отыр – Б.Қ.) тек халықтың ауызша шығармашылығына тән. Тек Ахмет Ясауи сияқты өз халқын сүйген, қарапайым халық ішінде ұзақ уақыттар кезіп, оның ауызша шығармашылығын өзіне сіңдіріп жіберген тұлға ғана мұндай көркемдігі жоғары хикметтерді жаза алады» [163,33] – дейді. Қожа Ахмет Ясауи хикметтері осылайша қалыптасқан

көркемдік дәстүрді бұрынғыдан берік орнықтырып, оны кейінгі әдеби дамуда өрнек етіп қалдырды.

Қожа Ахмет Ясауидің кейінгі ауыз әдебиетіне тигізген ықпалы қазақ ғалымдары тарапынан біршама айтылғанын, бірақ соңғы жылдарға дейін бұл сабақтастық шығармалардың мазмұндық жағынан ғана қаралып келгенін кіріспемізде атап өткен болатынбыз. Филология ғылымдарының докторы Темірғали Есембековтің: «Қазақ әдебиетінің тарихында А.Ясауи кезеңдік әдебиет өкілі деп танылады, оның хикметтерінің тек идеялық-тақырыптық сапасы ғана басты зерттеу арнасына айналған» [217], – деуінің негізсіз емес екені анық. Ал мазмұндық ұқсастықтың кездейсоқ пайда болуы да ықтимал. Сондықтан көркемдік дәстүр мәселесін шығарма мазмұнынан емес, пішінінен іздегеніміз дұрыс. Хикметтердің ауыз әдебиетімен байланысының пішіндік дәлелдемелерін көрсеткен еңбектерге біршама тоқталып өттік. Бірақ бұл мәселеде әлі де тереңдете зерттейтін тұстар жеткілікті. Тағы бір ескерерлік жайт, Ясауи хикметтерінің мазмұны өзінен бұрынғы халық поэзиясынан мүлдем өзге сипат алғандығы. Ол ұлы сопының өз ілімін насихаттауымен, уағыздауымен байланысты болатын. Сонда біз сөз етіп отырған екі шығармашылық түрінің дәстүр арнасында тоғысатын тұстарын көрсету шығарманың пішіндік қалыбына байланысты болуы керек.

Ясауи хикметтері мен халық поэзиясы үндестігінің пішіндік жағы, ең алдымен, өлең өлшемдерінен аңғарылады. Ұлы сопы шығармашылығын зерттеген ғалым Д.Кенжетай да бұл ерекшелікке дұрыс зер салған. «Исламнан бұрын да түркілердің сөз өнері, өлең-жырын кобыздың сүйемелдеуінде айтатын озандар өнері мен әдебиеті болғаны анық. Бірақ исламнан және Ясауиден бұрын түркілердегі әдебиет хикмет үлгісіндегі мазмұнға жеткен жоқ. Өйткені, хикмет сөздік өрнегі және өзіндік шарттары жағынан ислам мәдениетіне қатысты еді. (...) Осылайша, дәстүрлі түркі өлеңіне діни және сопылық түсініктер

алғаш рет Қожа Ахмет Ясауи тарапынан келді» [218], – дейді ол.

Қожа Ахмет Ясауидің өзінен бұрынғы түркі әдебиетінен алған көркемдік тәжірибесі жөнінде пікір айтқысы келген ғалымдардың көбінің өлең өлшемі жөніндегі әңгімеден көп ұзай қоймауы заңды. Бұл мәселеге М.Ф.Көпірілінің кеңірек тоқталғаны рас. «Ахмет Ясауи ислам ілімдерін және иран әдебиетін жақсы білетін еді. Оқып білім алғанда және діни бір тариқатқа кіргенде исламдық және ирандық пікір, көзқарастардың ықпалында болғандықтан бұрынғы ұлы парсы ақындарының сопылық шығармаларын өте жақсы білетін. Бірақ исламды шын жүректен, әйтсе де ұшқары, үстірт қабылдаған (зерттеушінің бұл жерде түркілердің шарифат заңдарына аса мән бермегенін айтып отырғаны анық – Б.Қ.), өз ұлтының мәдениетін сақтаудан айнымаған түркілерге үн қату керек болғандықтан ырықсыз олардың талғамына, сенімдеріне қарайлау, мағынасын түсінетіндей қарапайым тіл мен ұйқасқа жақын өлең өлшемімен үн қату қажет еді» [14,204], – дейді ол (цитатадағы сөздерді курсивпен берген біз – Б.Қ.). М.Ф.Көпірілі ұлы сопының халықтық өлең өлшемін ырықсыз, еріксіз түрде қолданғанын дәл тауып айтқан. Шынында да, өлең өлшемінің негізі болып табылатын ырғақ түрлерін таңдау ақынның шабытты шақтарында, көбінесе, логикалық процедурадан тыс жүзеге асатын шығармашылық әрекеттердің бірі деуге болады. Әрине, мұндайда автор өзіне бұрыннан үйреншікті үлгіні қалып етіп алары сөзсіз. Өлең өлшемін ақынның саналы түрде өрнектейтін сәттері де аз болмайды. Бірақ ол дәстүрлілік жетекші орында болатын шығармашылықта емес, оқырманның эстетикалық қабылдауын алдыңғы кезекке шығаратын кейінгі заманның өнер түрлеріне көбірек тән. Осы жағдайларды есепке алсақ, Ясауи хикметтерінің ислам философиясы аясында және өзіне дейін қалыптасып үлгерген өлең өлшеміне сай жазылғанына көзіміз жете түседі.

Өлең ырғағының көп жағдайда ырықсыз түрде жүзеге асуының да өзіндік себептері бар. Ырғақтың басты көркемдік қызметі бейнелеушілік емес, мәнерлеушілік болып табылады. Сондықтан өлең өлшемін таңдау дегеннің өзі үнемі ойлануды талап ете бермейді, көбіне автор еркінен тыс та іске асып жатады. Шығармашылық қызметтегі авторлық саналылық пен стихиялылықты көркемдік дәстүрге қатыстылығы тұрғысынан таразылар болсақ, соңғысының басым түсері күмәнсіз. Өйткені кезкелген жаңашылдық автордың теориялық сана-сезімге деген ұмтылысынан туындап жатады. Ал шығармашылықтағы ырықсыз құбылыстар үйреншікті дағдылар негізінде, рефлексивті түрде жүріп отырады. Осы жерде Ясауи хикметтері мен қазақ қара өлеңдеріндегі айрықша ұқсас белгінің табиғилығы көзге түседі. Ол – 11-12 буынды өлең ырғағындағы соңғы бунақтың 4 буыннан тұратын түрі.

Өлең өлшемінде соңғы бунақтың орны ерекше болады: ол өлеңнің негізгі ұйқастарын қамтиды және ырғақтағы үйлесімділік пен әуезділікті сақтауда шешуші орында болады. Сондықтан да оны әдебиет теориясының білгірі А. Байтұрсынұлы «бунақтың таңдамалы орны» деп атаған. Сөйтіп: «Таңдамалы орны берілмесе, өлең өлең болмай шығады» [85,387], – дейді. Өлең ырғағының ерекшелігінде халықтық талғам мен танымды танытатын сипаттар мол болса, ондағы таңдамалы (соңғы) бунақтың маңыздылығы тіпті бөлек. Соңғы бунақтың маңыздылығына кейінгі зерттеушілер де көңіл бөлген. Мысалы, бұл туралы өлең теорияшысы З.Ахметов: «Аякқы ұйқастың өлеңнің ырғақтық құрылымында мәнді ролі бар» [219], – дейді.

11-12 буынды өлеңдегі бунақтың таңдамалы орнының 4 буыннан тұруы Ясауи хикметтерінен өзге сопылар-шығармаларында жоққа тән болуы және қазақ қара өлеңінен өзге түркі халықтары фольклорында мүлдем аз кездесуі көп сырды аңғартып тұр. Қазақ қара өлеңінің көшпелі ортада, табиғи жолмен пайда болуы ақиқат екенін білсек және жеке адам

еркінен тыс мұндай процестің уақытты араға салып қайталанып отыратынын ескерсек, Ясауи хикметтерінің де таза далалық поэзияның дәстүрлі өлшемін үлгі еткеніне көз жеткізу қиын болмайды. Ал Орта Азиядағы түркі халықтары фольклорындағы 11-12 буынды өлеңдердің «таңдамалы бунағының» 3 буынды болып келуі жазба әдебиеттің, оның арғы жағында тұрған араб, парсы поэзиясының әсері деуге болады. Осы орайда халықтың өзі қандай әдеби түрді поэзия деп санағандығын да қаперге алу қажет. Бұл мәселеге жігі назар аударар болсақ, қазақтардың тек екі пішіндегі: 7-8 буынды жыр түріндегі және 11-12 буынды қара өлең түріндегі шығарманы ғана поэзиялық үлгі ретінде бағалағандығын аңғарамыз. Ал тақпақтар, шешендік сөздер, мақал-мәтелдер, жұмбақ-жаңылтпаш т.б. бұлардан өзге буын санымен келетін ырғақты, ұйқасты фольклорлық туындыларды халық поэзия ретінде бағаламаған. Сондықтан да оларға «сөз» деген баламаны қосақтап отырған (шешендік сөз, нақыл сөз, мақал сөз т.б.). Қазіргі өлеңтану ғылымына тән қағида тұрғысынан қарағанда, бұларды да поэзияға жатқызуға болғанымен, халық оларды қара сөз үлгісі деп түсінген. 1945 жылы баспаға дайындалып, бірақ түрлі саяси жағдайларға байланысты жарық көрмей қалған «Қазақ әдебиеті тарихының» батырлар жыры жөніндегі тарауын жазған Қ.Жұмалиев тап осы жағдайға қатысты: «Қазақта он буынды өлең жоқ. Он буынды өлең қазақтың құлағына өлең болып естілмейді» [220], – депті. Туыстас түркі халықтарының ауыз әдебиетінде де көп кездесетін 11-12 буынды өлең түрлеріндегі «таңдамалы бунақ» 3 буындық ерекшелігімен көзге түседі. Қазақ халық поэзиясының құрамына кейінгі ғасырларда енген мұндай өлең түрін Ә.Қоңыратбаевтың «түрікпен күйі» деп атауы [221] бұл үлгінің түркімен, өзбек халықтары сөз өнерінен кең орын алғандығымен байланысты екені даусыз. Қазақ қара өлеңінің жазба әдебиет ықпалымен емес, таза ауыз әдебиетінің өз дамуы барысында түзілгендігі ақиқат. Олай болса, соңғы бунағы 4 буынды қара өлең – нағыз

көшпелі өмір салты туғызған көркемдік түр. Ал Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінде кең қолданылған бұл өлең өлшемі ұлы шайықтың далалық поэзияның көркемдік дәстүрінен терең нәр алғандығын танытады.

Қазақ халқына тұрмыс-тіршілігі, салт-санасы, әдет-ғұрпы барынша жақын қарақалпақтар мен ноғайлар поэзиясында да қара өлең өлшеміндегі ырғақ түрі сақтала қоймаған. Бірақ оларда соңғы бунағы 3 буын болып келетін 7-8 буынды жыр үлгісі жақсы сақталған. Алайда оларда 7-8 буынды өлең үлгісінің казактарда жоқ басқа түрі де бар. Мәселен, «Алпамыс батыр» жырының қарақалпақ Өгіз жырау айтқан вариантындағы:

Еткен иси // хаққа жақты,
Үсти-үстине // дабыл қақты,
Қалмақлардың // қызыл қаны,
Көшелерде // сарлап ақты [222], –

деген жолдар да 7-8 буынды. Бірақ оның қазақ жырларынан басты айырмашылығы ырғақтық сипатында. Біз бұл үзіндіні ырғақ бойынша бөліп көрсеттік. Көріп отырғанымыздай, мұндағы соңғы бунақ 4 буынды. Қарақалпақтар бұл өлең үлгісін «қосық» деп атайды. Ал қазақтың 7-8 буынды жыры үнемі 3 буынмен аяқталады. Қазақтың жыр үлгісі өзінің шығу дәуірі жөнінен қарақалпақ қосығынан көне. Мұны әріге бармай-ақ қарақалпақ поэзиясының өзінен де аңғаруға болады. XVII ғасырға дейінгі қарақалпақ жырауларының ешбірінде бұл форма жоқ, одан бергі дәуірлердегі шайырлар шығармашылығынан біртіндеп орын ала бастаған. Осыдан бұның жазба әдебиет, нақтырақ айтқанда, Шығыс поэзиясының әсерінен пайда болған өлшем екені байқалады. Қарақалпақ фольклортанушысы Қ.Мақсетовтің: «Қарақалпақ халық қосықтарының құрылысында ритмикасында, рифмасында қоңсылас түрік семьялас халықтарға ортақ көп белгілерді ұшыратуға болады» [223], – деген пікіріне осы шындық негіз болса керек. Қарақалпақ қосығының бұдан басқа, 11-12 буынды түрі де бар. Оның табиғаты қазақтың қара өлеңінен

басқаша. Қосықтың бұл түрінің ырғақтық кескіні, көбінесе, 4 – 4 – 3 түрінде келсе, қара өлеңдікі 4 – 3 – 4 немесе 3 – 4 – 4, я болмаса 4 – 4 – 4 түрінде болады. Байқағанымыздай, қосықтағы «тандаулы бунақ» – 3, қара өлеңдікі – 4. Осы тұрғыдан келгенде, қазақтың қара өлеңі де, 7-8 буынды жыр үлгісі де ырғақтық суреті жағынан «Диуани хикметке» барынша жақын тұр.

Бұл тұста біз хикметтерді қазақ мәдениетіне біржақты жақындатып, өзге түркі халықтарынан алыстатудан аулақпыз. Мұндағы мақсатымыз – хикметтердің далалық поэзиямен, фольклорлық лирикамен туыстығын бізге дейін айтқан ғалымдар пікірін мақұлдай отырып, оны нақты дәлелдермен бекіту. Бұл жерде қазақ қара өлеңі бізге айғақ ретінде қызмет етіп отыр. Өйткені ауыз әдебиетінің бесігі – көшпелі тіршілік десек, қазақ халқының негізін құраған ру-тайпалар Ясауи заманынан күні кешеге дейін сол өмір салтынан қол үзген жоқ. Демек, сол замандағы ауызша әдеби құндылықтардың желісін үзбей жалғастырып келуге мүмкіндігі бар орта да осы. Осындай себептерге орай, «Диуани хикмет» пен қазақ фольклорындағы өлең түрлерінің ырғақтық ерекшеліктері жеке адам (сондай-ақ автордың да) еркінен тыс, табиғи түрде егіздің сыңарындай ұқсас болып шыққан. Ал автордың саналы, мақсатты әрекетінің жемісі болып табылатын образдылық түрлерінен мұндай сабақтастық іздеу өнімсіз іс болар еді. Себебі басты нысаны, мақсаты өзгеше сопылық поэзия бұл тұрғыда тұрмыс-тіршілікпен байланысты халық лирикасынан бөлек болары сөзсіз. Ясауи хикметтеріндегі 7-8 буынды жыр жолдарына жақын ырғақтар да дәл осындай құбылыс нәтижесі деуге болады. Оның жыраулар поэзиясымен байланысатын жақтары көп. Т.Есембековтің: «Жеке хикметтерді толғау жанрына жақындата қарастырудың да реті бар, сөйтіп олардың авторын қазақтың сөз өнеріндегі жоталы да жетекші үрдіс – жыраулар поэзиясымен типологиялық тұрғыда байланыстырып зерттеу өзі сұранып тұрғандай» [227,49], – деген пікірі де елеулі бақылаудың нәтижесінде туғандығы байқалады.

Осы тұста қазақ халқы өлең деп қабылдаған жоғарыдағы екі поэзиялық пішіннің ауыз әдебиетінен алған орны мен үлесінің барлық дәуірде бірдей сипат алып отырмағандығына да назар аударып өткен жөн.

Қара өлең үлгісіндегі поэзиядан 7-8 буынды жыр үлгісіндегі поэзияның көне екенін өлең табиғатын зерттеген ғалымдардың көбі айтып жүр. Бірақ, біздіңше, көшпелі түркілердің шығармашылық табиғатына тән бұл екі поэзиялық пішіннің екеуі әр түрлі жағдайда дамиды. Мәселен, 7-8 буынды жыр түрін дамытушы ең басты фактор – аласапыран соғыстар және соған лайықты қалыптасқан халықтың жауынгерлік рухы. Ал, 11-12 буынды өлең түрі бейбіт заманда дүниеге көбірек келеді. Сондықтан да батырлықты, ерлікті жырлайтын батырлар жыры, елді Отан қорғауға үндейтін жыраулар поэзиясы әрдайым 7-8 буынды жыр түрінде, ал, қарапайым тіршілікті өзек ететін фольклордағы романдық эпос үлгілері, жеке бастың көңіл-күйін бейнелейтін лирикалық туындылар 11-12 буынды өлең түрінде болып келеді. Осы екі пішіннің табиғатын жақсы сезінген С.Сейфуллин «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» жырындағы 11-12 буынды өлең үлгісі жөнінде айта келіп, былай деген екен: «Әңгіме өлеңдердің сөз қалауы, сөз тізімдері, өлеңнің жалпы сарыны, күйі – жаугершілік замандікіндей емес, кебенек ішінде бұйығып жатқан маркау, мақау, бейбіт, жалқау, меніреу жатқан замандікі сияқты. Жаугершілік замандағы өлең-жырлардың сарын-күйі жауға қарсы шыққан жалтылдаған жауынгер батырдың суретін сездірсе, «Қозы Көрпеш-Баян сұлу» өлеңінің сарын-күйі ырғалып көшіп, манаурап қонған қоңыр тымақты көшпелінің суретін сездіргендей болады» [224]. С.Мұқанов та дәл осындай пікір айтқан [225]. Қазақ хандығы құрылғаннан бергі тарихи кезең аясында алып қарағанда, бұл поэзиялық пішіндердің даму ерекшелігінің осы сипаты айқын көрінді. 11-12 буынды қара өлең XVIII ғасырдың аяқ кезінен бастап ауыз әдебиетінде кең етек ала бастады. Ш.Уәлиханов қазақ

арасында бұл өлең өлшемiнiң пайда болуын татар поэзиясының ықпалынан болды деп түсiндiредi [226]. Бiрақ, бiздiң ойымызша, бұл түрдiң өркендеуi сыртқы әсерден гөрi халықтың тарихи-әлеуметтiк жағдай өзгерiсi нәтижесiнде, табиғи жолмен жүзеге асқан. Қазақ хандығы құрылғаннан бергi кезеңде қара өлең түрiне тән ырғақтық өлшем қазақ поэзиясында XVIII ғасырдан кейiн дамыса, одан арғы кезеңде Қожа Ахмет Ясауи тұсындағы халықтық поэзияда белсендi қолданыста болғаны күмәнсiз. Ясауи дәуiрi де халықтың жаугершiлiктен толық қол үзбеген кезi болатын. Бұл кездегi түркi поэзиясында 7-8 буынды жыр түрiнiң басым болғандығын Е.Тұрсынов атап өтедi [227].

Хикметтердiң жаугершiлiк етек алған заманда туғандығымен ғана емес, оның түпкi мазмұнының да күреспен сабақтас болуына байланысты онда 7-8 буынды жыр түрi кең орын алған. «Таңдаулы бунағы» 3 буындық бұл поэзиялық үлгi өзiнiң жедел айтылуымен күрес, соғыс қимылымен үндеседi. Музыкатанушы А.Е.Байғаскина жыр үлгiсiнiң жедел айтылуға бейiм екенiн көрсеткен [228]. Сондықтан да болар, Қожа Ахмет Ясауи хикметтерiнiң жауынгерлiк рухпен байланысын айтқан зерттеушiлер бар. Мысалы, Т.Есембеков Ясауи хикметтерiнде қаһармандық сарынның болуы әбден заңды екенiне мегзей отырып, одан әрi: «Өйткенi әрбiр пендеден өз бойындағы азамат атаулыға тән жауларын жену, яғни ынсап пен ындынның айқасын қанағатшылдық тақуалық, аскеттiк пайдасына шешу батырға тән күш-жiгердi талап ететiнi сөзсiз» [217,49], – дейдi. Ясауитанушы Д.Кенжетай да осымен орайлас ой айтады: «Йасауи көшпелiнiң рухындағы жауынгерлiк, күрескерлiк қуатты қиын әрi негiзгi күреске бағыттауға тырысады» [34,105]. Ясауи хикметтерiнде шайтан және нәпсiмен күресте соғыс, ұрыс сипатында бейнеленедi. Бұған мысал ретiнде «Лашкар тузаб шайтан бирла мен уриштим», «Ғиммат берсан шум нафсимга урсам табар», – деген сияқты жоғарыда мысал етiлген жолдармен бiрге, «Құл Қожа Ахмад, нафсини тифтим,

нафсини тифтим» [29,147], «Дуния ғақыбы харам қылыб, ианчиб тебтим» [29,151], «Ит нафсини улдирур, кизил иузин сулдирур» [29,200], «Рузи қылды ғазазилни тутиб миндим, Ланкар туриб белин басыб ианыштым мана» [29,132] деген тармақтарды айтса болады. Бұл жолдардың Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың «үлкен соғыс» деп атаған күресін сопылардың рухани даму жолындағы күрес деп ұғынатындығына [45,40-41] байланысты туғаны анық.

Қарақалпақ қосығы түріндегі, соңғы буыны 4 болып келетін үлгі ауызша айтылуда жеделдіктен айырылады, соңғы бунақ айту екпінін едәуір баяулатады. Бұл – бір. Екіншіден, 7-8 буынды жырдың ырғағы «Лә илаһа Илла Аллах» (Мұндағы «лә» деген сөз созылыңқы айтылғандықтан, екі буынның орнына жүреді) деген калиманың буын санымен де үйлеседі. Өйткені екеуінде де соңғы бунақ 3 буынды. Осы ырғақтық сәйкестік зікір алқасында Ясауи хикметтерінің үнемі калимамен қиындықсыз, кедергісіз бірге айтылуына қолайлы жағдай туғызған. Бұл – қазақ күйлері мен жырларының калиманың буындық өлшеміне орай қалыптасқанын көрсетеді. Е.А.Байғасқина қазақ музыкасының ырғақтық түзілімі «бармақ» өлшемінен туындайтынын айтқан [228,19-20]. Ал бармақ – Ясауи хикметтерінің негізі. Қазақ жыры мен күйінің бір өлшемде шығарылғанын өмірдің өзі дәлелдеп отыр. Қазіргі қазақ музыка өнерінде жыраулар поэзиясының үлгілері де, Ясауи хикметтері де халық күйлерінің әуенімен сахналарда орындалып жүргені көпшілікке мәлім. Ал қосық түріндегі өлең күй өлшеміне сәйкес келмес еді. Қ.Жұбанов пен Ж.Жолаевтің хикметтерді «әндетіп айтуға көнеді» [49,25], – деуінің сыры да осында деп ойлаймыз. Сондай-ақ 7-8 буынды жыр зікір кезіндегі дене қимылымен де үйлеседі. Өйткені оң қабақтың ұшынан жүректің түбін нысанаға алып ұрудың ишарасын жасаған қимыл екі бунақтан тұратын жырды талап етеді. Оның бір бунағы оң қабаққа, ал екінші бунағы жүректен төменгі (сол емшектің асты) нүктеге жасалған ишара-қимылмен

сәйкестендіріледі. Бірақ жырдың екі бунақтан тұруы ғана жеткіліксіз. Зікір қимылдарымен үйлесуі үшін, бұған қоса, оның жедел айтылуы да шарт. 7-8 буынды қазақ жыры осы талаптардың бәріне жауап береді.

Кейбір хикметтер өзінің тармағының буын саны 7 және таңдаулы бунағының 3 буынды болуымен ғана емес, композициялық және мәнерлеушілік сипаттағы кейбір көркемдік құралдары жағынан да толғауларға жақын тұрады. Мәселен, кейбір жарияланымдарда 7-8 буынды егіз жолдары бір қатарда беріліп жүрген хикметтердің әрбір жолын екіге бөліп жазар болсақ, сыртқы пішіні кәдуілгі толғауға ұқсас дүние болып шығады. Стамбул нұсқасындағы 23-хикметті осылай берсек, төмендегідей көріністе болады.

Он саккиз миң ғаламға

Саруар болған Мухаммад.

Отыз уч миң асхабға

Раһбар болған Мухаммад.

Иаланғач, ачликқа

Қанағатлығы Мухаммад.

Ғаси жафа умматға

Шафағатлығы Мухаммад [29,172-173],

немесе 44-хикметтегі:

Он саккиз миң ғаламға

Хайран болған ғашиклар.

Табмай мағшуғ сурағин

Сарсан болған ғашиклар [29,200], –

деген сияқты хикмет жолдарының жыраулар толғауымен үндестігі тек өлең өлшемімен ғана емес, құрылымдық сипатынан және айшықтау мен ажарлаудан (бұлар да мәнерлеушілік қызметі басым көркемдік тәсілдер) да көрініп тұр. Сондықтан да болар, Қ.Жұмалиев пен Ж.Жолаев жоғарыда біз сөз еткен мақаласында хикметтерді «толғау» деп атаған. Хикметтердегі

және жыраулар толғауларындағы риторикалық қайталаулардың сипаты Шығыс поэзиясындағы редифтерден сәл басқашарак. Бұлардағы риторикалық қайталау шығармадағы негізгі мазмұнның түп қазығы тәрізді. Осы хикметтердегі айтылған өзгешеліктер кейінгі акын-жыраулар шығармаларында озық үлгі ретінде қабылданды. Келтірілген хикметтерді Қашаған Күржіманұлының «Есқали сұпыға айтқаны» деген туындысымен салыстырып-ақ бұған көз жеткізуге болады. Домбырасын «шайтанның қу ағашы» деп даттаған Есқалиға акын былай дейді:

Қорыққанда жалғызға
Қорған болған қу ағаш.
Бұтақтары бүгіліп,
Қарның ашып келгенде
Жүрегіңді жалғауға
Нәсіп болған бұл ағаш.
Пайғамбарлар туғанда,
Бесік болған бұл ағаш.
Ибрагим Қағба салғанда,
Есік болған бұл ағаш.
Мұнаралы әр жерде
Мешіт болған бұл ағаш [154,92].

Мұнда тіпті пішіндік ұқсастық қана емес, мазмұндық жақындық та айқын аңғарылады. Қ.Күржіманұлының ағашты бұлай мақтауының дәл осы мазмұнда «Қорқыт ата кітабында» да кездесетіні көп ойға жетелейді. «Қорқыт ата кітабының» «Салор Қазан үйінің шабылғаны туралы әңгіменің баяны» атты бөлімінде кәпірлер кесім шығарып, дарға асқалы жатқан кезде Ораздың айтқан сөзі ретінде берілген бұл өлеңді Б.Ысқақов пен Ш.Ыбыраев былай аударған:

Ағаш, ағаш десем, ренжіме, сен, ағаш,
Мекке менен Мединенің қақпасы – ағаш.

Мұса қаламының асасы – ағаш,
Ағынды сулардың көпірі – ағаш.
Тұңғық теңіздердің кемесі – ағаш.
Ерлердің шаһары Әли дүлдүлінің ері – ағаш,
Зұлпұхардың қыны мен сабы – ағаш,
Қасен мен Құсайынның бесігі – ағаш.

Қыңыр еркек пен шайпау қатын қорқар ағаш [229].

Фольклортанушы Е.Тұрсынов Қорқыт есімімен байланысты бұл жырлардың өлең құрылысының бергі замандарға тән екенін дұрыс көрсеткен [227]. Сонда Қашағанның ағашқа арналған мадақ жырының мазмұны «Қорқыт ата кітабындағы» өлеңнің шыққан кезеңімен замандас та, ал пішін жағынан одан әлдеқайда көне болып шығады. Осы ақиқатқа үңілсек, Қашаған көне жырды жаңа жағдайға орай түрлендіріп жырлауы әбден ықтимал екендігін көреміз. Жоғарыдағы хикметтерде пайғамбарға және сопылық жолда жүргендерге, ал Қашағанда Құдайдың адамдарға берген көп нығметінің бірі – ағашқа мадақ айту шығарма өзегі болып тұр. Осы келтірілген айғақтар қазақ халық поэзиясындағы негізгі өлшем болып саналатын қара өлең мен жыр ырғағының Ясауи заманындағы ауызша поэзияда жетекші орында болғанын аңғаруға болады. Түрік ғалымы, профессор, доктор Ариф Ерсойдың: «Диуани хикмет» Орта Азияда халық сүйген және кең қолданылған (4+3=7) және (4+4+4=12) ырғақ үлгісінде жазылған және онда ұйқастың халықтық дәстүріне сай «жартылай ұйқас» пен «редиф» қолданылған» [230], – дегені де осы шындықпен байланысты екені анық.

Жалпы алғанда, 12 және 7-8 буынды Ясауи хикметтері бармақ уәзінінің талаптарына сай жазылғаны айқын аңғарылады. Бірақ кейбір хикметтерде буын санының ала-құлалылығы да көзге түседі. Мысалы, жоғарыда келтірілген 23-хикметпен әуездес 20-хикмет осыған дәлел бола алады:

Башимға тушиб нағра саудаи, Мухаммад.

Мен аны учун куида шидаи, Мухаммад.

Ким уммати дүр «Хамду уа сана» тинмаин айтур,
Пака Самада қыл мени расуаи, Мухаммад [29,167-168].

Осы хикмет өлеңдік өлшемімен ғана емес, парсы сөздерінің көп болуымен де ерекшеленіп тұр. Бұл – хикметтердің қайсысы авторға тиесілі, қайсысы кейінгі қоспа деген сауалды анықтауға септігін тигізе алатын белгі-қасиеттің бірі. Ясауи хикметтерінің біраз бөлігі кейінгі авторлар тарапынан жазылған деген пікір ясауитанушылар тарапынан жиі айтылып келе жатыр. Олардың кейбірін жоғарыда келтіріп өттік. Жоғарыдағы мысалдағыдай хикметтерге араб-парсы сөздерінің көптеп енуінің екі түрлі себебі болуы мүмкін. Оның бірі – араб-парсы поэзиясына еліктеген кейінгі көшірушілер қосқан қоспа, екіншісі – Қожа Ахмет Ясауидің өзі өз заманындағы дәстүрге де бір мезгіл үн қосып, оны аруз өлшемімен жазған. Түркі поэзиясында аруз өлшемін пайдаланушылар бұл өлшемдегі ырғақ негізін құрайтын буындар созылыққы және қысқа болып бөлінетіндіктен, оған түркі тілінің табиғаты сай келмейтіндіктен, араб-парсы сөздерін барынша мол пайдаланған. Осы мәселені жас зерттеуші А.Әбдірәсілқызы біршама қарастырып, Ясауидің аруз өлшемімен жазылған хикметтері бар екенін айтқан [93,208-218]. Алайда ол өзі арузбен жазылған деп айтқысы келген хикметтердің араб жазуындағы мәтінін беріп, оның ырғақтық кескінін шартты белгілер арқылы көрсетпегендіктен, бұл жөніндегі күдік біржола сейілмейтіні белгілі. Біздіңше, болжамымыздың алғашқысы шындыққа жақын сияқты. Сөз болған 20-хикметтегі ұйқастың әлсіздігі, ырғақтың не бармақ өлшеміне, не арузға толық сәйкес келмейтіндігі бұл хикметтің Ясауидің жазу стилімен көп үйлеспейтіндігін көрсетеді. Осы жайға қатысты Н.М.Малпаев: «Ахмад» яки «Ахмади» есімімен айтылған бірқатар өлеңдер, проф. А.К.Боровков дәлелдегендей, Ахмет Ясауи өлеңдері болмай, бәлкі осы есімдегі басқа ақынның өлеңдері болуы мүмкін. «Ахмад» яки «Ахмади» есімімен айтылған көпшілік өлеңдердің аруз өлшемінде болуы

(Ясауи хикметтері негізінен бармақ өлшемі), олардың тіл және тәсіл тұрғысында XV ғасыр әдебиетіне жақын тұруы соны көрсетеді» [72,155 б.], – деген болатын.

Хикметтердің арузға қатыстылығын зерттеуді арнайы қолға алмайынша, ол туралы кесімді пікір айту қиын. Қалай болғанда да аруздың түркі тілінде жазылған поэзиядан тек жазу түрінде ғана орын алатыны белгілі. Оның ауызша айтылуда жойылатыны түркі тілінің табиғатынан шығатынын жоғарыда айттық. XI ғасырдағы түркі тілді поэзиядағы аруз мәселесін зерттеген И.В.Стеблеваның еңбегінде [231] негізгі мысалдарын Жүсіп Баласағұнидің «Құтадғу білігінен» алынуы кездейсоқтық емес. Өзбек зерттеушілері де түркі арузының мысалын «Құтадғу біліктен» алған. Б.Тухлиев зерттеуінде осы шығарманың көркемдік жүйесіндегі басты орында аруз өлшемі тұратыны көрсетілген [203]. Ж.Баласағұни бұл шығармасын түркі тілінде жазғанымен, онда диуан әдебиетінің дәстүрі басым екендігін, сарай қызметкерлеріне арналғандығын, шығарма басындағы патшаға мадақтан-ақ [232] білуге болады. Мұндай мысал Ахмет Югнекидің «Ақиқат сыйынан» да [233] табылады. «Құтадғу білік» пен «Ақиқат сыйының» өлең құрылысындағы ұқсастық та осыны аңғартады. Сондықтан да олар диуан әдебиетінің ең басты ерекшелігі болып табылатын аруздан да бас тарта алмаған, бірақ мұндағы аруз, айтып өткеніміздей, жазу түрінде ғана көрініс тапқан. Диуан әдебиетінің жарқын мысалын біз Низамидің қазақшаға аударылған «Жеті ару» дастанынан [234] көре аламыз. Ал «Диуани хикметте» диуан әдебиеті дәстүрлерінің нышаны байқалмайды және мұнда аруздың жазу түріндегі үлгісі де айқын көрінбегендіктен, бұл тұрғыдағы ізденістер өнімді нәтиже береді деп айта алмаймыз.

Хикметтердің өлең құрылысы бойынша, ұйқас түрлері ғана қазақ халық поэзиясымен көп сәйкес келе бермейді. Мұндағы басым орын алған *аааб* түріндегі ұйқастың түп негізі араб-парсы поэзиясынан келгендігі білінеді. Ортағасырлық түркілердің

классикалық поэзиясына тән бұл ұйқас түрі аруздың «ромал-и-мусаддас-и максур» дейтін өлшемінен туындаған [235]. Бұл ұйқас өрнегінің Ясауиге дейінгі түркі халық ауыз әдебиетіне жақсы ықпал еткенін Махмұт Қашқаридің «Диуан-и лұғат-ат түрігіндегі» мысалдардан-ақ көре аламыз. Ал қазақ халық поэзиясындағы ұйқастың тұрақты түрі – кара өлең ұйқасы Ясауи дәуірі поэзиясында жетекші орынға шықпағанымен, хикметтерде оның сирек те болса кездесетін кездері бар. Әдетте мұндай ұйқастық құрылым хикметтердің алғашқы шумақтарында кездеседі. Мысалы,

Иа, достлар, кулақ салың айдығумға.
Ол сабабдин алтмыш учта кирдим иерга.
Миграж узра хақ Мустафа рухым курди,
Ол сабабдин алтмыш учта кирдим иерга [29,133].

* * *

Хош ғайыбдин нада келди кулағымға,
Ол сабабдин хаққа сиғныб келдим мана.
Жамла базрак иглиб менға инғам берди,
Ол сабабдин хаққа сиғныб келдим мана [29,138-139].

* * *

Худауанда, мени салғыл уз иолыңа,
Афси илкида һарыб ада болдым мана.
Фасық уа фажур тули ташиб хаддин ашты,
Ғарқаб болыб ғысян ичра қалдым мана [29,160].

Қазақтың кара өлеңдерінде сирек те болса кездесетін, төрт тармақтың соңы түгел ұйқасып келетін түріне ұқсас хикмет шумақтары да бар. Мысалы,

Ғишқ иолида фана болай, хақ бир уа бар,
Һар не қылсаң ғашық қылғыл, паруардигар.
Илким ачиб дуа қылай изим жаббар,
Һар не қылсаң ғашық қылғыл, паруардигар [29,175].

* * *

Дидарини талаб қылсаң, ай, закирлар,
Жандин кчиб халқа ичра кургун дидар,
Шауқиң била Алла айтыб болғил дидар,
Тун уйкисин харам айлаб болғил бидар [29,203].

Осыдан қара өлең ұйқасының негізін қалаушы Қожа Ахмет Ясауи болуы да мүмкін екені туралы ой туары сөзсіз.

Өлең ырғағы тұрғысында Ясауи хикметтері қазақ халық поэзиясына өте жақын. Сондай-ақ осы екі поэзия үлгісінде тілдік бейнелеу құралдарының да ортақтығы көбірек көзге түседі. Хикметтерде көшпелі тіршілік бейнесін берерлік, қазақ поэзиясының ерекшелігін танытарлық тілдік образдар да жеткілікті. Қ.Жұбанов пен Ж.Жолаев: «Ботадай аңырап қалған боздайды олар» деген бейнелі сөзбен ұл, қыздарына «қозым», «ботам», «құлыным» деп тіл қатуларына, ат берулеріне қарағанда, ол кездегі Хожа Ахмет елінің күн көрісінің негізі ауыл шаруашылығы, мал өсіру болғаны байқалады» [49,16], – дейді. Өзбек әдебиеттанушысы Эргаш Рустамов та осыған ұқсас ой айтады. «Орхон жазуларындағы тіл, көркем өрнек, сөз қолданысы Шымкент, Сайрам, түркістандықтарға тән ауызша сөйлесу ерекшеліктері, көшпелілер өмірі, этнографиясына тән бояулармен түрленіп тұрады...» [163, 34 б.], – дейді ол. Р.Сыздықова хикметтер тілінің морфологиялық тұлғаларының ішінде есімше мен көсемшеде, үстеулерде, сондай-ақ фразеологизмдерде қыпшақтық элементтің басым екенін жазады [48,189-192]. К.Тәжікова мен Ш.Шағатаевалардың пікірі бұл айтылғандарды толықтыра түседі. «Кітаптан («Диуани хикметтен» – Б.К.) Орта Азиялық қалалардың мәуелі бақтарындағы алуан жемістер мен райхан гүлдерінен гөрі даладағы қызғалдақ пен қымыздық иісі аңқиды. Отырықшы тайпалардың кәсіби тілінен гөрі, көшпенді жұрттың тұрмысына тән сөздер мольірақ ұшырасады. Мәселен, «Құлын», «Гүл», «Қызыл», «Қаршыға», «Сұңқар», «Лашын», «аға, іні», «мал-мүлік», «шейід», «бөрік», «сақал-шаш», «ата-баба», тағы да

басқа көптеген сөздер тек мағыналық жағынан да емес, сонымен қатар олардың айтылуы мен жазылуы жағынан да қазіргі қазақ тілінде де осы күйде айтылып, жазылатынын ескерсек, шындыққа бір табан жақындай түсеміз» [236], – дейді олар. Содан болса керек, туыстас халықтардан шыққан ғалымдардың өзі Қожа Ахмет Ясауиді қазақ ақыны деп айтқан кездері бар. Осыған қатысты Х.Сүйіншәлиев былай дейді: «Татар зиялылары да Ясауиді жақсы білген. Әсіресе, мұсылманша оқығандары акын сөздеріне ерекше назар салған. Олардың ішінде Ахметті дана ғұлама санағандары да болған. Кейбірі – Ахмет Ясауидей данышпан адамды туғызған қазақ халқына рақмет айтуға тиіспіз деген. Сөйтіп, олар Ахметті қазақ санаған. Мұндай пікірлерді біз «Шора» журналынан кездестірдік» [8,116].

Ясауи хикметтерінің көркемдік әлемінде дала суретінің, көшпелілер тіршілігінің бояуы басым екені оның тілдік құралдарынан айқынырақ көзге шалынады. Олардың кейбірі көне түркілер дүниетанымына тән түсініктерден, наным-сенім мен ырымдардан, ескі жоралғылардан туындайды. Көшпелі тіршілікке байланысты болғандықтан, олар қазақ фольклорында да жақсы сақталып қалған. Бұлар хикметтермен түркілік дүниетанымдық түбірінің бірлігімен сабақтастық танытады. Хикметтерден фольклорға тән формулалық нышандардың аңғарылуы да оның ауызша айтуға бейімдеп шығарылғанын айғақтай түспек. Көркемдік байланыс мәселесін дәстүрлілік негізде қарастырғанда, шығарманың мәнерлеушілік қызметтегі көркемдік тәсілдерін басты назарда ұстау ұтымды тәсіл болмақ. Ал бұл тәсіл хикметтердің ауыз әдебиетімен туыстасатын тұстарын нақтырақ анықтап бере алады. Әсіресе, хикметтердің қазақ фольклорымен ырғақтық туыстығын кешенді түрде зерттеудің қолға алынуы қажет-ақ. Бұған психология, музыкатану мамандары да атсалысар болса, бұл мәселелерде әлі де көптеген қызықты жайттардың сыры ашылуы мүмкін.

ҚОРЫТЫНДЫ

Қожа Ахмет Ясауидің қазақ мәдениетіндегі орны өлшеусіз. Ұлттық дүниетанымымыздың қалыптасуында Ясауидің халықхикмет ілімі жетекші рөл атқарған болса, оның «Диуани хикмет» жинағы осы ілімді таратудағы ең басты құрал болды. Сондықтан да ол халық арасында кие-қасиеті күшті қымбат қазына ретінде қастерленіп келді. «Диуани хикмет» қазақтар арасында жазбаша да, ауызша да тарады. Әйтсе де, соңғысы басымырақ болды. Әрбір отбасындағы жандардың хикметтерді белгілі дәрежеде жатқа білуі Қожа Ахмет Ясауидің халық жүрегінің төрінен орын алуына жол ашты.

Ясауи шығармаларының, әсіресе, «Диуани хикметтің» қазақ фольклорына күшті ықпал ететін себебі – халыққа ол үйреткен хал ілімінің кең тарауына тікелей қатысты. Бұл ілімнің жедел өркендеуі Қожа Ахмет Ясауидің өз рухани дәрежесіне көбірек байланысты. «Құтб-ул ақтаб» деп аталатын ол жеткен әулиеліктің биік дәрежесі оны бүкіл ислам әлемінің кие тұтуына себеп болды. Сондай-ақ көшпелілер өркениетінің бесігі болған қазақ даласында рухани ілімнің кең әрі көп кедергісіз тарауына қолайлы жағдайлар жеткілікті еді. Рухани ілімді игеруге кедергісі көп материалдық игіліктерге тәуелді болудың қаупі бұл ортада анағұрлым аз болатын. Сондай-ақ ауызша мәдениеттің индивидуализмге бой алдырмауға тигізетін септігі мол еді. Соның арқасында көшпелілерде әулиелерді, дана тұлғаларды құрметтеу, басшылықты соларға сеніп тапсыру игі дәстүр ретінде қалыптасты. Әрбір қазақ руының өздерінің билері мен жетекші-пірлерінің болуы сол дәстүрдің заңды жалғастығы еді. Осыған байланысты, рухани ілім өркендеген дәуірлерде көшпелі түркілерде ел басшылығына, билікке осы ілімді меңгерген тұлғалар сайланды, көпшілік қауым оларға риясыз бағынды. Олар ойдан шығарылған заңдардан гөрі рухани деңгейі биік тұлғалардың шешімдері мен үкімдерін

басшылыққа көбірек алды. Соның аркасында бұл ортада діни догматизм де етек жая қойған жоқ. Көшпелілер өркениетінде рухани ілім өкілдерінің орны ерекше болды. Тарихи дамудың әр кезеңінде осы ортадан шығып отырған рухани тұлғалардың ой-пікірінің, көзқарасының ортақтығы – олардың бір ілім, яғни ладуни ілім өкілдері екендігінің айғағы. Бір сөзбен айтқанда, көшпелілер әлемінде рухани ілім дәстүрлілік пен қолайлылық жағдайында кең қанат жайды.

Елдің рухани ахуалын бақылап отырған қазақ би-шешендерінің дені Ясауи жолының өкілдері болатын. Олар көптеген фольклор жанрларының тудырушылары мен таратушылары болды. «Диуани хикмет» пен қазақ фольклорының жанрлары Ясауи үйреткен хал ілімінің өркендеуіне, көп жағдайда, қатар қызмет етті. Ясауи шығармалары хал ілімінің ішкі мазмұнына бойлатса, фольклор туындылары осы ілімнің қоғамға қатысты жағына баса назар аударды. «Диуани хикметтің» бұл ортада жазбашадан гөрі ауызша көбірек таралуы оның фольклормен өзара ықпалдастығын одан әрі күшейтті. Сопылық дәстүрдегі зікір ғибадатының да бұл ықпалдастыққа тигізген септігі аз болған жоқ.

«Диуани хикмет» пен қазақ фольклорының мазмұндық, контекстік байланысы фольклордағы дидактикалық жанрлардан көбірек көрінеді. Олардың тақырыптық байланыстары жіті бақылауыз байқала да бермейді. Бұл – екі шығармашылық түріндегі нысанның, адресаттың, ой мен сезім қатынасының бөлектігінен туындайтын құбылыс. Дегенмен олардағы тақырып ортақтығы да тым аз емес. Олардағы адамсүйгіштік, кішіпейілдік сияқты антропологиялық тақырыптар солардың дәлелі. Ал фольклорлық дидактиканың сопылық мақамдармен, Ясауи жолындағы мақан, заман, ихуан, рабт-и сұлтан сияқты шарттармен сабақтасатындары олардың «Диуани хикметпен» контекстік туыстығын айқындайды. Тек мақал-мәтелдер, нақыл

және шешендік сөздер, термелер ғана емес, мұндай байланыс жоқтаулар мен батырлық жырлардан, кара өлеңдерден де аз байқалмайды.

Негізгі нысаны Жаратушы және рухани әлем болғандықтан, хикметтерде өмірлік, тұрмыс-тіршілікке қатысты мәселелер тым аз айтылады. Бірақ қарапайым халық хикметтерге аса құрметпен қарағандықтан, осы аз айтылған жайттарға да мұқият зер салған. Соның нәтижесінде, бұл мәселелер фольклордағы дәстүрлі тақырыпқа айналып, олар жанрлық сипат ала бастаған. А.Байтұрсынов, Х.Досмұхамедұлы сияқты фольклортанушылар оларды жеке жанр ретінде қарастырған. Мақтау, дақтау, болжау, насихат сөздердің дәстүрге айналуында хикметтердің ықпалы күшті екені анық. Ал ғұмырнамалық, өмірбаяндық тақырыптар көне түркі фольклоры мен әдебиетінде бұрыннан бар болғанымен, оның қазақ фольклорында ерекше өркендеуіне ғұмырнамалық хикметтердің күшті әсер еткені даусыз. Қожа Ахмет Ясауидің кейінгі қазақ фольклорында кең қанат жайған көне түркі фольклорындағы жанрлық белгілерді, көркем тәсілдерді, бейнелерді пайдалануы хикметтерді фольклорлық поэтикаға барынша жақындата түскен. Ясауидің айтыс үлгісінде хикмет жазуы, жоқтаудың кейбір композициялық құралдарын пайдалануы, дербес ойды білдіретін дидактика түрлерін термеге тән үлгіде біріктіруі, бейнеленуші тұлғаның жол қиындығын сезіндіру үшін тел оппозициялы ұғымдарды көркемдік тәсіл сипатында жұмсауы – соның жарқын мысалы. Хикметтердің мінәжаттық мазмұны фольклордағы бата жанрына және халық эпостарындағы жырлаушы мен кейіпкерлердің жалбарыну сөздеріне үлгі ретінде қызмет еткен. Алайда сөйлеуші тұлғаның рухани деңгейіне байланысты олардың елеулі айырмашылығы да бар. Ол фольклордағы аруақтан медет тілеу монологтарынан көрінеді. Алайда тілектің бұл түрінің де хикметтер мазмұнымен байланысы бар.

Хикметтер мен қазақ фольклорында бейне сабақтастығы да мол. Халық эпостарындағы бала тілеп, әулие-әнбиелерді іздеп шыққан перзентсіз ата-ана бейнесі мен олардың тартқан азабы хикметтердегі дәруіштерді еске түсіреді. Екі шығармашылық түріндегі Қызыр-Ілияс, пірлер және метафизикалық бейнелер сомдалуы жағынан бір-біріне өте жақын. Бұл, бірінші кезекте олардың сыр түрінде бейнеленуінен байқалады. Қазақ қаһармандық жырларындағы бас кейіпкерлер образының сомдалуында хикметтер арқылы қалыптасқан халық санасындағы Арыстан бап, Қожа Ахмет Ясауи бейнелерінің кейбір тұстары үлгі етілгені де байқалады. Сюжетті хикметтердің қазақ фольклорындағы діни және хикаялық дастандардың тууына тигізген ықпалы күшті.

Қазақ фольклорында Қожа Ахмет Ясауидің өз бейнесі де сомдалған. Ол халық прозасы түріндегі шығармалардан орын алған. Бұл бейнелердің хикметтердегі автор бейнесін негізге алып жасалғаны әрдайым сезіліп тұрады. Мұны кейіпкер әрекеті мен сөзінен, сөйлеу мәнерінен, дүниетанымдық ерекшеліктерінен көре аламыз. Бұл аңыздардың деректілігі мен тарихилығының күштілігі, өзара мазмұндық байланысының айқынырақ көрінуі осымен де байланысты. Дегенмен бұл аңыздарға Ясауи ілімінен алшақтай түскен кейінгі замандардағы кейбір қате пайымдаулардың да әсері болғаны шындық. Сонда да болса, Ясауи есімімен байланысты қазақ аңыздарында саяси тартыстардың әсер-ықпалы аз.

Хикметтердің тілдік қолданысы мен ырғақтық өлшемі қазақ фольклорына етене жақын. Бұл, әсіресе, фразеологизмдер мен концептуалдық мәні бар эпитет, метафора, символ түрлерінен және өлең ырғағындағы бунақтың “таңдаулы” орнынан анық көзге түседі. Хикметтер мен қазақ фольклорындағы 7-8 буынды өлең өлшемінің жауынгерлік рухқа қатыстылығы, оның Ясауи жолындағы зікір ғибадатының қимылдарымен үйлесімділігі,

ең бастысы, «лә илаһа илла Аллах» калимасымен ырғақтық сәйкестігі және бейнелеу құралдарында көшпелілер өмірі мен дала суретінің басымдығы – олардың мазмұндық-пішіндік туыстығының қалтқысыз дәлелі.

Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметі» мен қазақ фольклоры арасындағы байланысты шығарманың мазмұндық және пішіндік қырларының әрбіріне қатысты етіп ашуға тырыстық. Алайда бұл мәселеде біздің назарымыздан тыс қалған нәрсе жоқ деп айта алмаймыз. Оның үстіне, Ясауи шығармашылығының құндылықтық қабаттары бір ғана ғылым саласы тұрғысында толыққанды ашылуы мүмкін емес. Сондықтан осы мәселелердің зерттелу тарихына да ешқашан нүкте қойылмайды. «Түркі-ислам дүниесінің ең киелі кітабына айналған «Хикметтердің» қадір-қасиетін жүздеген жылдарда ешбір зерттеуші түгел анықтадым деген емес. Демек бұл кітап түркі халықтарының, соның ішінде қазақ халқының рухани кәдесіне жарайтын, «өмір оқулығы» болып қала беретіні кәміл» [237], – дейді Р.Бердібай. Біздің бұл еңбегіміз болашақтағы іргелі зерттеулерге септігі тиер деген үміттеміз.

Пайдаланылган әдебиеттер тізімі

1. *Назарбаев Н.* Тарих толқынында. – Алматы: Атамұра, 1999, 279-б.
2. *Бертельс Е.* Литература народов Средней Азии. // Новый мир. Июль, 1939, с. 264.
3. *Бердібаев Р.* Ғасырлар толғауы. – Алматы:,1977, 41-42-б.
4. *Жармұхамедов М.* Қожа Ахмет Йасауи және Түркістан. – Алматы: Ғылым, 1999, 111-124-б.
5. *Мырзахметұлы М.* Суфизм және қазақ әдебиеті // Түркістан тарихы мен мәдениеті. – Түркістан: Қ.А.Йасауи атындағы халықаралық қазақ-түрік университетінің баспасы, 2000, 93-112-б.
6. *Абуов А.* Мировоззрение Ходжа Ахмета Яссави. – Алматы: 1997. с.151-167.
7. *Келімбетов Н.* Ежелгі түркі поэзиясы және қазақ әдебиетіндегі дәстүр жалғастығы. А., 1998, 72-75-б.
8. *Сүйіншәлиев Х.* VIII-XVIII ғасырлардағы қазақ әдебиеті. – Алматы: Мектеп, 1989, 113-115-б.
9. *Жармұхамедұлы М.* Айтыс жанрының тегі мен дамуы. – Алматы: Мұраттас, 2001, 20-б.
10. *Джавелидзе Э.Д.* У истоков турецкой литературы II. Юнус Эмре. – Тбилиси: Мецниереба, 1985.
11. *Кшибеков Д.* Кочевое общество: генезис, развитие, упадок. – Алма-Ата: Наука, 1984, с. 93.
12. *Саъдий А.* Ахмад Яссавий // Яссавий ким эди? (Мақолалар ва «Хикматлардан» парчалар). Туплаб нашрга тайёрловчи ва сузбоши муаллифи Б.Дусқораев. – Тошкент: Абдулла Қодрий номидаги халқ мероси нашриёти, 1994, 16-б.
13. *Зейбек Н.К.* Қожа Ахмет Йасауи жолы және таңдамалы хикметтер / аударған Д.К.Тұрсынбайұлы. – Анкара: Бойут-Тан, 2003, 51-б.

14. *Көпрулу М.Ф.* Қожа Ахмет Ясауи танымы мен тағылымы. Зерттеулер / баспаға дайындаған – К.Коч. – Шымкент: 1999, 196-б.

15. *Osman Turer.* Hoca Ahmed Yesevi'nin Turk-Islam Tarihindeki yeri ve tasavvufi sahsiyeti // Ahmed-i Yesevi: hayani-eserleri-fikirleri-tesirleri. Istanbul: Sena Nesriyat ve Ticaret a.s. 1996, 236-б.

16. *Нуртазина Н.Д.* Ислам в истории средневекового Казахстана (историко-культурологическое исследование): Монография. – Алматы: «Фараб», 2000, С.207

17. *Лотман Ю.* Мәдениеттер типологиясы // Әлем. Альманах. – Алматы: Жазушы, 1991, 246-247-б.

18. *Диваев Ә.* Тарту. Халық қазынасы / құрастырған, алғы сөзін жазған Ф.Оразаева. – Алматы: Ана тілі, 1992, 218-219-б.

19. *Егеубай А.* Махұт Қашқари. «Диуани луғат-ит-түрк» (XI) // Махмұт Қашқари. Түрік тілінің сөздігі: (Диуани луға-ит-түрік): 3 томдық шығармалар жинағы / қазақ тіліне аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А.Егеубай. – Алматы: ХАНТ, 1997, 7-б.

20. *Байжумин Ж.* История рождения, жизни и смерти пастуха Авеля. Арийский лексикон. – Алматы: ТОО «Типография оперативной печати», 2009.

21. *Өтенияз С.* Аттила (ғылыми зерттеу). – Алматы: Арыс, 2000, 154-б.

22. *Фарид ад-дин Аттар.* Тазкират ал-аулийа, или Рассказы о святых. Перевод Ольги Васильевой. – Москва: САМПО, 2005, с. 23.

23. *Гумилев Л.Н.* От Руси до России: Очерки этнической истории. – Москва: Айрис-пресс, 2004, 124-125-б.

24. *Хан Шыңғыс // Байболұлы Қ.* Еңсегей бойлы Ер Есім. Дастандар / құраст.филология ғылымдарының докторы, профессор, Төле би қорының президенті Сәрсенбі Дәуітұлы. – Алматы: «Жалын баспасы ЖШС, 2005, 10-13-б.

25. *Мыңжан Н.* Қазақтың көне тарихы / дайындаған М.Қани. – Алматы: Жалын, 1994, 152-153-б.

26. *Шәмшетдинова С.* М.Қашғарлының «Деуаны луғат-ит түрк» мийнетіндегі этнонимлер // Национальный фольклор народов Центральной Азии и проблемы духовного обновления общества: материалы международной научно-практической конференции. – Нукус, 27-28 ноября, 2008 г. – Нукус: 2008, 189-б.

27. *Комилов Н.* Тасаввуф. Иккинчи китоб. Тавхид асрори. – Тошкент: Фафур Фулом номидаги Адабиёт ва санъат хамда «Узбекистон» нашриётлари, 1999, 84-б.

28. *Көпейұлы М.Ж.* Шығармалары. 9-т. – Павлодар: «Эко», 2006, 327-б.

29. *Иасауи Қожа Ахмет.* Диуани хикмет (Даналық кітабы). Жинақты баспаға әзірлеп, қазақшаға аударғандар: *М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітұлы, М.Шафиғи.* – Алматы: «Мұраттас» ғылыми-зерттеу және баспа орталығы, 1993, 184-б.

30. Ислам: Қысқаша анықтамалық / ауд. *Қ.Тұтыбаев, О.Жолдыбаев, Е.Естаев.* – Алматы: Қазақстан, 1988, 130-б.

31. *Сейфуллин С.* Шығармалар. 6-т. – Алматы: ҚМКӘБ, 1964, 265-б.

32. Шешендік сөздер (Құраст. алғы сөзі мен түсініктерін жазған *Б.Адамбаев*). – Алматы: Отау, 1992, 23-б.

33. *Әзірет Сұлтан Қожа Ахмет Йасауи.* Көңілдің айнасы (Мират-ул кулуб). Дайындаған: Досай Кенжетай Тұрсынбайұлы. – Анкара: Билиг, 2000, 15-16-б.

34. *Кенжетай Д.* Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы. – Түркістан, Тұран, 2004, 163-164-б.

35. *Мұқанов С.* Таңдамалы шығармалар: 16 томдық. 15-т. Халық мұрасы. Тарихи-этнографиялық шолу. Әдеби портреттер. – Алматы: Жазушы, 1979, 62-б.

36. *Төрешұлов Н., Қазбеков М.* Қазақтың би-шешендері. 1, 2 кітап. – Алматы: Жалын, 1993, 124-б.

37. *Дәдебаев Ж.* Атыңнан айналайын Әулие ата: тарихи-филологиялық зерттеулер. – Алматы: Қазақ университеті, 1998, 113-114-б.

38. Әдеби жәдігерлер. Жиырма томдық. Көне дәуірдегі әдеби ескерткіштер / құраст. *Ш.Ахметұлы, А.Әлібекұлы, Н.Базылхан, С.Қорабай, Қ.Орынғали, Қ.Сартқожаұлы*). 1-т. – Алматы: «Таймас» баспа үйі, 2007, 170-171-б.

39. *Әміров Р., Әмірова Ж.* Көне жазба ескерткіштері. – Алматы: Рауан, 1995, 44-б.

40. Абай әзілдері / құрастырғандар: *С.Қорабаев, А.Бисенғалиева*. – Алматы: Ғылым, 1995, 9-10-б.

41. *Құнанбайұлы А.* Шығармаларының екі томдық толық жинағы. Т.2: Өлеңдер мен аудармалар. – Алматы: Жазушы, 2002, 13-14-б.

42. *Ыбраев Ш.* Қазақ фольклористикасы: кеше, бүгін, ертең // Әлем: Альманах: Өлеңдер очерктер, әңгімелер. – Алматы: Жазушы, 1991, 94-б.

43. Тіл таңбалы адайдың ақындары / құраст. *Жетібай Жылқышыұлы*. – Ақтау: 2012.

44. *Ақтан Керейұлы.* Ақтанның ұстазы Абдолла казіретке айтқаны // Көне күннің жыр күмбезі / құраст. *Б.Нұрдәулетова*. – Алматы: Жазушы, 2007, 193-б.

45. Собрание фетв по обоснованию зикра джахр и сама / сост.: *Б.М.Бабаджанов, С.А.Мухаммадаминов*; отв. ред. *А.К.Муминов*; введение, подготовка оригинального текста, приложения и указатели: *Б.М.Бабаджанов, С.А.Мухаммадаминов*. – Алматы: Дайк-Пресс, 2008, с.25.

46. *Шайх Худайдад ибн Таш-Мухаммад ал-Бухари.* Бустан ул-Муhibбин / түпнұсканы баспаға дайындағандар: *Б.М.Бабаджанов, М.Т.Кадырова*. – Түркістан: Тұран, 2006, 30-б.

47. *Кенжетай Д.* Йасауи мәдениеті және кеңестік идеологиялық көзқарас // Тұран-Түркістан: тарихи-мәдени сабақтастық мәселелері. Ежелгі дәуір және ортағасырлар.

Түркістан археологиялық экспедициясының 10 жылдығына арналған халықаралық ғылыми конференция материалдары. Түркістан, 23-24 қараша, 2006 жыл. – Түркістан: 2006, 175-176-б.

48. *Сыздықова Р.* Ясауи «хикметтерінің» тілі. – Алматы: Сөздік-словарь, 2004, 24-б.

49. *Жұбанов Қ., Жолаев Ж.* Хожа Ахмет Яссауи // Жұлдыз, №8, 1999, 25-б.

50. *Массон М.Е.* Қожа Ахмет Ясауи кесенесі. Сәрсен Бек Сахабаттың ықшамдалған тәржімесі. – Шымкент: Жібек жолы, 2000, 22-б.

51. *Құрышжанұлы Ә.* Ескі түркі жазба ескерткіштері. – Алматы: Қайнар, 2001, 412-б.

52. Ел қазынасы – ескі сөз (*В.В.Радлов* жинаған қазақ фольклорының үлгілері). – Алматы: Ғылым, 1994, 12-б.

53. *Бердібай Р.* Бес томдық шығармалар жинағы. Кәусар бұлақ. Екінші том. – Алматы: Қазығұрт, 2005, 348-б.

54. Қожа Ахмет Ясауи өсиеттері / құраст. *Т.С.Байтас.* – Шымкент: Жібек жолы, 2000.

55. Ой қазына / құраст. *Ж.Әлқожаұлы.* – Алматы: 2009, 82-85-б.

56. *Дәуітұлы С.* «Диуани хикмет» хақында. – Алматы: Қазақстан, 1998, 26-27-б.

57. *Жандарбек З.* Ясауи жолы және қазақ қоғамы. Ғылыми зерттеу. – Алматы: Ел-шежіре, 2006, 45-б.

58. *Ювалы А.* Шыңғысхан және оның ұлдары. – Түркістан: Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ, 2003, 15-16-б.

59. Большая советская энциклопедия. Т. 24. – Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1976, с.402.

60. *Шекен Ж.* «Құпия шежіредегі» мақал-мәтелдер мен шешендік сөздердің қолданысы // Әдебиеттанудың өзекті мәселелері: Академик Серік Қирабаевтың 75 жылдығына арналған жинақ. – Алматы: «Комплекс» баспасы, 2002, 259-б.

61. *Адамбаев Б.* Халық даналығы. – Алматы: Мектеп, 1976, 23 б.

62. *Әлімбаев М.* Өрнекті сөз – ортақ қазына. – Алматы: Қазақстан, 1967, 158-б.

63. *Нұрғали Р.* Жеті томдық шығармалар жинағы. Т. 7. Қазақтың 10000 мақал-мәтелі. – Астана: Фолиант, 2006, 554-б.

64. Қазақтың мақалдары мен мәтелдері / жинап, құрастырған *Ө.Тұрманжанов*. Толықтырылып төртінші рет басылуы. – Алматы: Білім, 2004, 16-б.

65. Қазақ мақал-мәтелдері. Құрастырған *Ж.Малайсарин*. – Алматы: Ана тілі, 2006, 6-б.

66. Қазақтың мақал-мәтелдері. Құрастырған *А.Нысаналин*. – Алматы: ҚАЗАқпарат, 2004, 36-б.

67. Сөз тапқанға қолқа жоқ: Күлдіргі әңгімелер, шешендік сөздер, толғау-термелер / ел аузынан жинағандар: *А.Бейсенғалиева, С.Әбілғазин, С.Қарамендин*. – Алматы: Жазушы, 1988, 299-б.

68. Шешендік шиырлары: Шешендік сөздер, нақылдар мен толғаулар жинағы / құраст. *І.Есхожин*. – Алматы: Қайнар, 1993, 159-160-б.

69. Ел аузынан: шешендік сөздер, ақындық толғамдар, аңыз әңгімелер / құраст. *Б.Адамбаев, Т.Жарқымбекова*). – Алматы: Жазушы, 1989, 37-б.

70. *Mustafa Kara. Yeseviye'nin temel kitabı "Cevahiri'l-Ebrar min emvacı'l-Bihar" // Ahmed-i Yesevi: hayani-eserleri-fikirleri-tesirleri. Istanbul: Sena Nesriyat ve Ticaret a.s. 1996, 264-265 s.*

71. *Борисов В.М.* Русско-арабский словарь. – Москва: Сам Интернешнл, 1993, с. 974.

72. *Маллаев Н.М.* Узбек адабиёти тарихи. Биринчи китоб (XVII асргача). Қайта ишланган учинчи нашри. Университетларнинг филология факультетлари ҳамда педагогика институтларининг тил ва адабиёт факультетлари учун дарслик. Ташкент: «Уқитувчи» нашриёти, 1976, 154-155-б.

73. *Ахметбек А. Қожа Ахмет Иассауи. Көмекші оқу құралы.* – Алматы: Санат, 1998, 85-б.
74. Бабалар сөзі: Жүз томдық. Қазақтың мақал-мәтелдері / құрастырып, баспаға дайындағандар *Қ.Алпысбаева* (жауапты шығарушы), *Т.Әлібеков, Н.Елесбай.* 66 т. – Алматы: Фолиант, 2010, 232-б.
75. *Мәшһүр-Жүсіп.* Көп томдық шығармалар жинағы. 5 т. – Алматы: Алаш, 2001, 71-б.
76. *Әділбаева Ш.* Хадис – ғұрпымыз, сүннет – салтымыз. – Астана: «Издательство АСТ Полиграф» ЖШС, 2011, 109-110-б.
77. Қазақ халық әдебиеті: Көп томдық. Батырлар жыры / құрастырып, алғы сөзін, түсініктерін жазған *О.Нұрмағамбетова.* 1-т. – Алматы: Жазушы, 1986, 101-б.
78. *Досмұхамедұлы Х.* Аламан / құрастырушылыр, алғы сөзін және түсініктемелерін жазғандар – *Ғ.Әнесов, А.Мектепов, Ш.Керімов.* – Алматы: Ана тілі, 1991, 18-б.
79. Қожа Ахмет Йасауи кесенесі. Mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi / құрастырушылар *Ә.Қ.Муминов, С.Моллақанағатұлы, Б.Қорғанбек, М.Ж.Садықбеков, Ж.М.Нұрбеков.* – Алматы: «Эффект» ЖШС, 2009, 137-б.
80. Боздағым (қазақтың жоқтау жырлары). Құраст. *Т.Арынов.* – Алматы: Жазушы, 1990, 69-б.
81. *Әуезов М.* Жиырма томдық шығармалар жинағы. Мақалалар, зерттеулер. 17-т. – Алматы: Жазушы, 1985, 171-б.
82. *Өтебеков Б.* Қазақ диаспорасының тілі (Ауғанстан, Иран қазақтарының тілінен жиналған материалдар бойынша). – Алматы: Білім, 2000, 131-б.
83. Қазақ халық әдебиеті: Көп томдық. Батырлар жыры / құрастырып, түсініктерін жазған *М.Ғұмарова.* 3-т. – Алматы: Жазушы, 1987, 7-б.
84. Қазақ халық әдебиеті: Көп томдық. Батырлар жыры / жауапты шығарушы *А.Айдашев.* 2-т. – Алматы: Жазушы, 1986, 94-б.

85. *Байтұрсынов А.* Ақ жол: Өлеңдер мен тәржімелер, публ. мақалалар және әдеби зерттеу / құраст. Р.Нұрғалиев. – Алматы: Жалын, 1991, 103-б.

86. Ақ бата: Бата сөздер / құраст. *С.Негимов.* – Алматы: Жазушы, 1992, 18-б.

87. Мың бір маржан (Қара өлең табиғаты). Ғылыми түсініктемесін жазып, қара өлең нұсқаларын жинап, құраст. *А.Сейдімбеков.* – Алматы: Өнер, 1989, 143-б.

88. Қара өлең: (Толықтырылып, басылуы) / ел ішінен жазып алып құраст. *О.Асқар.* – Алматы: Жалын, 1997. 407-б.

89. Сафи ад-дин Орын Қойлақы. Насаб-нама / баспаға дайындағандар – *Ә.Муминов, З.Жандарбек.* – Түркістан: 1992.

90. Ясауи тағылымы. Ғылыми мақалалар мен жаңа деректер жинағы. – Түркістан: «Мұра» баспагерлік шағын кәсіпорыны, 1996, 144-б.

91. *Жүсібәлиев А.* Егер қырғыздар келешекте қазақтармен бірігеміз дейтін болса, Ясауиді пір тұтып қосылады // Үш қиян. 20 қыркүйек, 2007.

92. *Келімбетов Н.* Ежелгі әдеби жәдігерліктер. – Астана: Фолиант, 2004, 265-б.

93. *Әбдірәсілқызы А.* Қожа Ахмет Йасауидің ақындық әлемі (монография). – Алматы: «КИЕ» лингвоелтану инновациялық орталығы, 2007, 96-б. 75.19-24-б.

94. *Бердібай Р.* Эпос – ел қазынасы. – Алматы: Рауан, 1995, 307-308-б.

95. *Бердібаев Р.* Қазақ эпосы (жанрлық және стадиялық мәселелер). – Алматы: Ғылым, 1892, 216-217-б.

96. *Борев Ю.Б.* Эстетика. Теория литературы: Энциклопедический словарь терминов. – Москва: ООО «Издательство Астрель»: «Издательство АСТ», 2003, с. 236.

97. *Хализев В.Е.* Теория литературы. Учебник. 2-е изд. – Москва: Высшая школа, 2000, с. 198-199.

98. *Лотман Ю.М.* Избранные статьи: в 3 томах. Т.1. – Таллин: 1993, с. 89.
99. *Философский словарь* / под. ред. *И.Т.Фролова*. 4-е изд. – Москва: –Политиздат, 1980, с. 422.
100. *Бабалар сөзі. Батырлар жыры* / томның ғылыми түсініктерін жазып, баспаға дайындаған *С.Сәкенов*. 41 т. – Астана: Фолиант, 2007, 269-б.
101. *Тебегенов Т.С.* Ақындық поэзиядағы фольклор мен әдебиет дәстүрі (Әдеби процесс. Авторлық поэзия. Ақындық өнер психологиясы). Докт. дисс. авторефераты. – Алматы: 2002, 22-23-б.
102. *Жеменей И.* «Тарих-и Рашиди» еңбегінің әдеби әлемі. – Алматы: «Полиграфкомбинат» ЖШС, 2009, 99-б.
103. *Әлібекұлы А.* Мәмлүктер билігі кезіндегі түркі-қыпшақ әдебиеті (дамуы, әдеби өкілдері, өлең өлшемі). Монография. – Алматы: Арда, 2008, 134-135-б.
104. *Кенжехан Ісләмжанұлы (Матыжанов).* Қазақтың отбасы фольклоры. Монография. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2007, 210-б.
105. *Уахатов Б.* Қазақтың тұрмыс-салт жырларының типологиясы. – Алматы: Ғылым. 1983, 134-б.
106. *Иассауи Қожа Ахмет. Хикметтер* / жалпы ред. басқарған және алғы сөзді жазған *М.Қ.Әбусейітова: қазақшалаған Ә.М.Ибатов, З.Жандарбек, А.Ш.Нұрманова*; түсініктемесі *З.Жандарбектікі*. – Алматы: Дайк-Пресс, 2000, 83-б.
107. *Иассауи Қожа Ахмет. Хикметтер* / аударған және түсініктерін жазған *Ә.Жәмішұлы*. – Алматы: Өнер, 1995, 144-б.
108. *Тұрсыное Е.* Тарихи жыр, өлеңдердің тегі мен дамуы // *Қазақ тарихи жырларының мәселелері* / жауапты ред. *Р.Бердібаев*. – Алматы: Ғылым, 1979, 44-б.
109. *Уахатов Б.* Алтын бастау. – Алматы: Рауан, 1993, 15-б.
110. *Мырзахметұлы М.* Түркістан Тараз арасы... – Астана: Білге, 2002, 57-б.

111. *Жармұхамедұлы М.* Қазақ поэзиясындағы айтыс жанры: тегі мен дамуы. Докт. дисс. авторефераты. – Алматы: 2001, 11-б.
112. *Жармұхамедұлы М.* Алғы сөз // Иасауи Қожа Ахмет. Диуани хикмет (Ақыл кітабы). Жинақты баспаға әзірлеп, қазақшаға аударғандар: *М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітұлы, М.Шафиғи.* – Алматы: «Мұраттас» ғылыми-зерттеу және баспа орталығы, 1993, 14-б.
113. *Мәтбек Н.Қ.* Сүлеймен Бақырғанидің (Хакім Ата) әдеби мұрасы. Канд. дисс. авторефераты. – Алматы: 2005, 11-12 б.
114. *Жармұхамедов М.* Айтыстың даму жолдары. – Алматы: Ғылым, 1976, 33-б.
115. *Көпейұлы М.Ж.* Көп томдық шығармалар жинағы. 4-т. – Алматы: Алаш, 2005, 214-220-б.
116. *Торайғыров С.* Екі томдық шығармалар жинағы. 1-т. – Алматы: Ғылым, 1993, 210-239-б.
117. *Әбдіхалықова Л.М.* Сыр сүлейлерінің жазба айтысы. Канд. дисс. авторефераты. – Астана: 2004, 10-б.
118. Айтыс / құраст. *Ш.Ахметов, Б.Ысқақов, М.Байділдаев.* 2-т. – Алматы: Жазушы, 1965, 596-631-б.
119. Айтыс / құраст. *Ш.Ахметов, Б.Ысқақов, К.Сейдеханов.* 3-т. – Алматы: Жазушы, 1966, 553-607-б.
120. *Шойбеков Б.* Мысал түріндегі жазба айтыс // Қазіргі заманғы түркология ғылымының өзекті мәселелері және алдағы міндеттері: I халықаралық түркология конгресінің материалдары. – Түркістан: Қ.А.Ясауи атындағы ХҚТУ баспаханасы, 2003, 300-б.
121. *Қожа Ахмет Иассауи.* Диуани хикмет – даналық кітабы (алғы сөзін жазып, қазақшаға аударған Тұрсынәлі Айнабекұлы Сейіт Әлі әулеті). – Шымкент: Ғасыр-Ш, 2001, 256-257-б.
122. *Фақрнома // Яссавий А.Х.* Девони хикмат. – Тошкент: Фафур Ғулом номидаги Нашриёт-матбаа бирлашмаси, 1992, 8-б.
123. *Омарұлы Б.* Зар заман поэзиясы. Генезис, типология поэтика. – Алматы: Білім, 2000, 78-б.

124. *Құрбанқожа С.* Адамзат апат алдында! // «Қожа Ахмет Ясауи мұрасы мен ілімінің зерттелу мәселелері» атты халықаралық конференция материалдары. – Алматы: Арыс, 2008, 31-б.

125. *Мөңке / құраст. Ж.Асанов.* – Алматы: Ел-шежіре, 2006, 146-б.

126. Сопы Аллаяр. «Сәбатул ажизин» және Тәжүддин Жалшықұлдың «Рисалаи азиза» кітаптары / Аударған *З.Оразбай.* – Шымкент: Ғасыр-Ш, 2007, 213-216-б.

127. Әулиелер әуезі. – Алматы: Эффект, 2009, 64-б.

128. Қазақ халық әдебиеті: Көп томдық. Батырлар жыры / құраст. *М.Ғұмарова, Ж.Әбішев.* 4 т. – Алматы: Жазушы, 1989, 123-б.

129. Теория литературы: Учеб.пособие для студ. филол. фак. высш. учеб. заведений: в 2 т. / Под ред. *Н.Д.Тамарченко.* – Т. 2: *Бройтман С.Н.* Историческая поэтика. – Москва: Издательский центр «Академия», 2004, с. 132.

130. *Акмуқанова Б.* Терме, шешендик сөздер // История казахской литературы. Т. 1. Казахский фольклор. Под ред. проф. *Н.С.Смирновой.* –Алма-Ата, Наука, 1968, с.154.

131. *Медеубекұлы С.* Ақыл. Нақыл. Өсиет. Көмекші оқу құралы. – Алматы: Санат, 1996, 16 б.

132. *Әбжет Б.* Қожа Ахмет Ясауидің қазақ ауыз әдебиетін қалыптастырудағы рөлі // «Қожа Ахмет Ясауи мұралары мен ілімінің зерттелу мәселелері» атты ғылыми-практикалық конференция материалдарының жинағы. – Алматы: Арыс, 2008, 78-б.

133. Бабалар сөзі: Көп томдық. Шора батыр / томды құрастырып, ғылыми түсініктерін жазған *Б.Қорғанбеков.* 7 т. – Астана: Фолиант, 2002, 235-236-б.

134. *Ыбыраев Ш.* Эпос әлемі. Қазақтың батырлық жырының поэтикасы. – Алматы: Ғылым, 1993, 126-127-б.

135. Ер Шора // Өзбекстан Ғылым академиясы Қарақалпақ бөлімінің ғылыми кітапханасының қолжазбалар фонды, Р-139, инв. № 34648, 6-16-б.

136. Қасқабасов С. Ертекепен эпостың сюжеттік типологиясы // Қазақ фольклорының типологиясы. – Түркістан: Тұран, 2009, 281-б.

137. Батырлар жыры. – Алматы: Қазақстан көркем әдебиет баспасы, 1939.

138. Бабаджанов Б. Ясавийа и накшбандийа в Мавреннахре: из истории взаимоотношений (сер. XV-XVI вв.) // Ясауи тағылымы. Ғылыми мақалалар мен жаңа деректер жинағы. – Түркістан: «Мұра» баспагерлік шағын кәсіпорыны, 1996, 84-89-б.

139. Мәмбетов К. Қарақалпақтар шежиреси. – Нөкіс: Билим, 1993, 34-б.

140. Ер Шора // Өзбекстан Ғылым академиясы Қарақалпақ бөлімінің ғылыми кітапханасының қолжазбалар фонды, Р-139, инв. № 26104, 6-16-б.

141. Маргулан А. О носителях древней поэтической культуры казахского народа // Ауэзову. Сборник статей к его шестидесятилетию. – Алма-Ата: 1959, с. 75.

142. Мағауин Е. Ел қамын жеген Едіге. Жыр мәтіні және зерттеу. – Алматы: Атамұра, 1996, 71-б.

143. Қожа Ахмет Ясауи есімімен байланысты аңыз, эпсана, хикаялар / құрастырып, алғы сөзін, түсініктерін жазған, баспаға дайындаған Б.Қорғанбеков. – Алматы: Эффект, 2009, 45-б.

144. Пылёв А.И. Ходжа Ахмад Ясави: суфийский поэт, его эпоха и творчество. – Алматы: Атамұра, 1997, с. 48.

145. Керімтегі Ш. Қожа Ахмет туралы хикаяттар // Жалын, 1996, № 5-6, 231-б.

146. Петраш Ю. Легенда и правда об Ахмета Ясави // Южный Казахстан. 8июнь, 1984.

147. *Дастанов О.* «Әулиелі» жерлер туралы шындық. – Алматы: Қазақстан, 1967.

148. *Сәрсен К.* Қожа Ахмет туралы әпсаналар // Қазақстан – Zaman, 2002, 27 желтоқсан.

149. *Дүйсенбі А.* «Оңтүстік Қазақстанның аңыздары мен әпсаналары (Отырар-Қаратау аймағы бойынша). Канд. дисс. – Түркістан: 2002.

150. *Хорошихин А.* Народы Средней Азии // Туркестанский сборник. – Ташкент: 1900, с. 328.

151. *Марғұлан Ә.* Ежелгі жыр, аңыздар. – Алматы: Жазушы, 1985, 52-б.

152. *Қасқабасов С.* Қазақтың халық прозасы. – Алматы: Ғылым, 1984, 151-б.

153. *Көпейұлы М.Ж.* Шығармалары. 8 т. – Алматы: «Ел-шежіре», 2008, 82-б.

154. Ай, заман-ай, заман-ай... (Бес ғасыр жырлайды): 2 томдық / құраст. *М.Мағауин, М.Байділдаев.* 2-т. – Алматы: Жазушы, 1991, 271-б.

155. Түркістанда – Құл Қожа Ахмет. Жинақ / құраст. *Т.Байтас.* – Шымкент: Жібек жолы, 2000, 17-18-б.

156. Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 4. – Москва: Восточная литература, 2003, с. 10.

157. *Мәмбетов К.* Әйемги қарақалпақ әдебияты (қарақалпақ әдебиятының кәлиплесиу жоллары). – Нөкис: Қарақалпақстан, 1976, 43-б.

158. *Mustafa Tahrali.* Ahmed Yesevi'nin Divan-I Hikmet'inde Dini-Tasavvufi unsurlar // Ahmed-i Yesevi: hayani-eserleri-fikirleri-tesirleri. Istanbul: Sena Nesriyat ve Ticaret a.s. 1996, 421 s.

159. Иасауи Ахмет. Хикмет Хазірет Сұлтан Қожа Ахмет Иасауи (жинақты басп.дайындағандар: *М.Жармұхамедұлы, М.Шафиғи, Ж.Кәріева.*) – Алматы: Жалын, 2002, 177-б.

160. *Күзеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселение. – Москва: 1974, с. 183-184, 308.

161. *Қожа М.* Қазақ хандығы дәуіріндегі Яссы-Түркістан қаласы // Түркістан тарихы мен мәдениеті. Ғылыми мақалалар жинағы. – Түркістан: Қ.А.Ясауи ат. ХҚТУ баспасы, 2000, 26-27-б.

162. *Шәкәрім.* Иманым / құраст. *Б.Байғалиев, Е.Қасейінұлы.* – Алматы: Арыс, 2000, 105-б.

163. *Рустамов Э.* Ахмад Яссавий хикматларида тарих ва ҳаёт садоси // Хожа Ахмад Яссавий: ҳаёти, ижоди, анъаналари: тупловчи ва нашрга тайёрловчилар *И.Хаққул, Н.Хасан ва Азиза Бектош*; мас. мух. *С.Рафиъиддин.* – Тошкент: Узбекистон Ёзувчилар уюшмаси Адабиёт жамғармаси нашриёти, 2001, 33-б.

164. *Хаққул И.* Яссавийшунослик: утмиш, бугун ва истикбол // Хожа Ахмад Яссавий: ҳаёти, ижоди, анъаналари: тупловчи ва нашрга тайёрловчилар *И.Хаққул, Н.Хасан ва Азиза Бектош*; мас. мух. *С.Рафиъиддин.* – Тошкент: Узбекистон Ёзувчилар уюшмаси Адабиёт жамғармаси нашриёти, 2001, 10-11-б.

165. *Балқыбайұлы Б.* Екі томдық шығармалар жинағы. II том. Хадис-назым / құрастырып, баспаға дайындаған, алғы сөзін жазған – *Қ.Игісін.* – Алматы: Алаш, 2005, 135-136-б.

166. *Ismail Yakit.* Носа Ahmed-i Yesevi ve Turk Dusunce Tarihindeki yeri // Ahmed-i Yesevi: hayani-eserleri-fikirleri-tesirleri. Istanbul: Sena Nesriyat ve Ticaret a.s. 1996, 75 s.

167. Литературный энциклопедический словарь. – Москва: Просвещение, 1987, с.443.

168. *Лотман Ю.М.* Структура художественного текста. – Москва: 1970, с.156.

169. *Cosan M.E.* Ahmed-i Yesevi Hazretleri // Ahmed-i Yesevi: hayani-eserleri-fikirleri-tesirleri. Istanbul: Sena Nesriyat ve Ticaret a.s. 1996, 32 s.

170. *Cebecioglu E.* Hoca Ahmed Yesevi ve Tasavvufi anlayisi // Ahmed-i Yesevi: hayani-eserleri-fikirleri-tesirleri. Istanbul: Sena Nesriyat ve Ticaret a.s. 1996, 153 s.

171. *Қыдыр Т.* Сопылық әдебиеттегі автор мәселесі (Ясауи, Нәсими және Емре шығармашылығы негізінде) // «Қожа Ахмет Ясауи мұрасы мен ілімінің зерттелу мәселелері» атты халықаралық конференция. – Алматы: Арыс, 2008, 57-б.

172. *Негимов С.* Өлең өрімі. – Алматы: Ғылым, 1980, 79-б.

173. Бабалар сөзі. Діни дастандар / томды құрастырып, ғылыми қосымшасын дайындағандар: *Б.Әбжет, Б.Әзібаева, Ж.Рақышева* (жауапты шығарушы). 11 т. – Астана: Фолиант, 2005, 155-б.

174. Бабалар сөзі. Ғашықтық дастандар / томды құрастырып, ғылыми қосымшасын дайындағандар: *Б.Әзібаева, П.Әуесбаева* (жауапты шығарушы), *Ж.Рақышева*. 18-т. – Астана: Фолиант, 2005, 114 б.

175. Бабалар сөзі. Діни дастандар / томды құрастырып, ғылыми қосымшасын дайындағандар: *Б.Әзібаева, Т.Әкімова, М.Жұмаділова, П.Әуесбаева* (жауапты шығарушы). 12-т. – Астана: Фолиант, 2005, 209-б.

176. Бабалар сөзі. Ғашықтық дастандар / томды құрастырып, ғылыми қосымшасын дайындаған: *Б.Әзібаева*. 17-т. – Астана: Фолиант, 2005, 245-б.

177. Бабалар сөзі. Діни дастандар / томды құрастырып, ғылыми қосымшасын дайындағандар: *Қ.Алтысбаева* (жауапты шығарушы), *Т.Әлбек, П.Әуесбаева, С.Қосан*. 13-т. – Астана: Фолиант, 2004, 35-б.

178. Бабалар сөзі. Діни дастандар / томды құрастырып, ғылыми қосымшасын дайындағандар: *Қ.Алтысбаева, П.Әуесбаева* (жауапты шығарушы), *С.Қосан*. 14-т. – Астана: Фолиант, 2005, 71-б.

179. Бабалар сөзі. Діни дастандар / томды құрастырып, ғылыми қосымшасын дайындағандар: *Б.Әзібаева, Б.Әбжет,*

М.Жұмаділова, А.Ақан (жауапты шығарушы).16-т. – Астана: Фолиант, 2005, 11-б.

180. Бабалар сөзі. Хикаялық дастандар / томды құрастырып, ғылыми қосымшасын дайындағандар: *А.Ақан, Б.Әзібаева, Т.Тұрлықожаева* (жауапты шығарушы). 7-т. – Астана: Фолиант, 2004, 159-б.

181. Бабалар сөзі. Хикаялық дастандар / томды құрастырып, ғылыми қосымшасын дайындағандар: *Б.Әзібаева, Ж.Рақышева* (жауапты шығарушы).8-т. – Астана: Фолиант, 2004, 177-б.

182. Бабалар сөзі. Діни дастандар / томды құрастырып, ғылыми қосымшасын дайындағандар: *Қ.Алпысбаева, П.Әуесбаева*. 10-т. – Астана: Фолиант, 2004, 194 б.

183. Бабалар сөзі. Хикаялық дастандар / томды құрастырып, ғылыми қосымшасын дайындаған: *Б.Әзібаева*. 3-т. – Астана: Фолиант, 2004, 206-б.

184. Батырлар жыры. 4 т. – Алматы: Жазушы, 2007, 41-б.

185. Сүйіншіден – көңіл айтуға дейін / құраст. *Н.Төреқұл*. – Алматы: Қазақстан, 1998, 62-б.

186. Беташар: Той-томалақ кітабы / құрастырып, алғы сөзін жазған *Жақау Дәуренбеков*. – Алматы: Өнер, 1991, 29-б.

187. Қазақ мақал-мәтелдері / құраст. *Ж.Дәуренбеков*. – Алматы: Ана тілі, 2001, 28-б.

188. Бабалар сөзі. Батырлар жыры / томды ғылыми түсініктемелерін жазып, баспаға дайындағандар: *С.Қосан, Б.Тұрлымбеков* (жауапты шығарушы). 38-т. – Астана: Фолиант, 2006, 10-б.

189. Бабалар сөзі. Ғашықтық дастандар / томды құрастырып, ғылыми қосымшасын дайындағандар: *Қ.Алпысбаева, Б.Әзібаева, Ж.Салтақова* (жауапты шығарушы).19-т. – Астана: Фолиант, 2005, 24-б.

190. Бабалар сөзі. Батырлар жыры / томды құрастырып, ғылыми қосымшасын дайындағандар: *Қ.Алпысбаева* (жауапты шығарушы), *П.Әуесбаева*. 39-т. – Астана: Фолиант, 2006, 112-б.

191. Бабалар сөзі. Батырлар жыры / томды құрастырып, ғылыми қосымшасын дайындағандар: *С.Қосан, Т.Әкімова* (жауапты шығарушы). 47-т. – Астана: Фолиант, 2008, 115-б.

192. Бабалар сөзі. Хикаялық дастандар / томды құрастырып, ғылыми қосымшасын дайындаған: *Б.Әзібаева*. 4 т. – Астана: Фолиант, 2004, 71-б.

193. Бабалар сөзі. Хикаялық дастандар / томды құрастырып, ғылыми қосымшасын дайындаған: *Б.Әзібаева*. 1-т. – Астана: Фолиант, 2004, 117-б.

194. Бабалар сөзі. Хикаялық дастандар / томды құрастырып, ғылыми қосымшасын дайындаған: *Б.Әзібаева*. 5-т. – Астана: Фолиант, 2004, 212-б.

195. *Лорд А.Б.* Сказитель. Пер. с англ. и коммент. *Ю.А.Клейнера и Г.А.Левинтона*. Послесл. *Б.Н.Путилова*. Статьи *А.И.Зайцева, Ю.А.Клейнера*. Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994, с. 69.

196. *Уахатов Б.* Қазақтың халық өлеңдері. Алматы: Ғылым, 1974, 235-б.

197. *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика / вступ. ст. *И.К.Горского*; сост., коммент. *В.В.Мочаловой*. – Москва: Высшая школа, 1989, с. 116.

198. Бабалар сөзі: Ғашықтық дастандар / томды жүйелеп, ғылыми қосымшасын дайындаған: *С.Қосан, Қ.Алпысбаева* (жауапты шығарушы), *О.Егеубаев*. 26-т. – Астана: Фолиант, 2006, 165-169-б.

199. *Нұрдаулетова Б.* Жыраулар поэтикасындағы дүниенің концептуалдық бейнесі (батыс жыраулық мектебі). Монография. – Астана: Нұра-Астана, 2008, 98-б.

200. *Кеңесбаев І.К.* Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі. – Алматы: Ғылым, 1977, 303-б.

201. Ой-таным. Айына бір рет шығатын республикалық журнал. 12 маусым, 2008, 22-б.

202. *Әскербекқызы Ж.* Даңғыл. Ғылыми көпшілік басылым. – Алматы: Арыс, 2007, 69-б.
203. *Тухлиев Б.* Вопросы поэтики «Кутадгу билиг» Юсуфа Хас Хаджиба. – Ташкент: МЧЖ «Аср-Матбуот», 2004, с. 91-92.
204. Қазақстан. Ұлттық энциклопедия / бас ред. *Ә. Нысанбаев.* – Алматы: «Қазақ энциклопедиясы» бас редакциясы, 1998, 84-б.
205. *Бейсенова М.* М. Қашқари сөздігіндегі төрт түлік атауларының қазіргі қазақ тілінде көрініс табуы. Монография. – Шымкент: Нұрлы бейне, 2005, 26-б.
206. *Кенжеахметұлы С.* Жеті қазына. Жиған-терген. – Алматы: 2007, 6-б.
207. *Калачева С.В.* Стих и ритм. (О закономерностях стихосложения). – Москва: Знание, 1978, с. 11.
208. *Тынышпаев М.* Материалы к истории киргиз-казакского народа. – Ташкент: Восточное отделение Киргизского государственного издательства, 1925.
209. *Қорғанбеков Б.* Қ.А. Ясауи хикметтерінің және қазақ халық поэзиясының ырғақтық туыстығы // «Қазақстан 10 жыл ішінде: экономикалық білім және ғылымның өзекті мәселелері» халықаралық ғылыми-теориялық конференциясы тезистері. – Түркістан: ХҚТУ, 2001, 172-173-б.; *сонікі.* «Диуани хикмет» және ауызша әдеби дәстүр // Иасауи жолы, 2004, №1, 106-113 б.; *тағы да сонікі.* Түркі халықтары қаһармандық эпосының тілін зерттеудің өзекті мәселелері // Қазіргі заманғы түркология: теориясы, практикасы және алдағы міндеттері. Екі том. (II халықаралық түркология конгресінің материалдары, 6-9 қазан, 2004 ж.). 2-т. – Түркістан: Тұран, 2006, 156-157-б.
210. *Абылқасымов Б.* «Фольклор», «Ауыз әдебиеті» ұғымдары туралы // Фольклор шындығы. – Алматы: Ғылым, 1990, 169-178-б.
211. *Қасқабасов С.* Жаназық. Әр жылғы зерттеулер. – Астана: Аударма, 2002, 500-б.

212. *Тугушева Л.Ю.* Поэтические памятники древних уйгуров // Тюркологический сборник – 1972. – Москва: 1973, с. 252.

213. *Келімбетов Н.* Қазақ әдебиетінің ежелгі дәуірі. – Алматы: Мектеп, 1986, 29-б.

214. *Васильев Г.М.* Якутское стихосложение. – Якутск: Якуткнигоиздат, 1965, с. 36.

215. *Васильев Г.М.* Живой родник (об устной поэзии якутов). – Якутск: Якуткнигоиздат, 1973, с. 34-36.

216. *Әуезов М.* Әдебиет тарихы. – Алматы: Ана тілі, 1991, 39-б.

217. *Есембеков Т.* Қожа Ахмет Ясауи поэзиясын зерттеудің кейбір қағидалары // Ясауи тағылымы. Ғылыми мақалалар мен жаңа деректер жинағы. – Түркістан: «Мұра» баспагерлік шағын кәсіпорыны, 1996, 52-б.

218. *Kenjetay D.* Носа Ahmet Yesevinin Ahlak Felsefesi. Ankara: 2003, 69-70 s.

219. *Ахметов З.* Казахское стихосложение (проблемы развития стиха в дореволюционной и современной поэзии). – Алма-Ата: Наука, 1964, с. 110.

220. Қазақ әдебиетінің тарихы. I-т., II -бөлім // ОҒК. 2 Д., 427-б.

221. *Қоңыратбаев Ә.* Қазақ эпосы және түркология. – Алматы: 1987, 137-139-б.

222. Қарақалпақ фольклоры. Бес томлық. I том. Алпамыс, Қоблан дәстанлары. – Нөкис: Қарақалпақстан, 1995, 38-б.

223. *Мақсетов Қ.* Қарақалпақ қахарманлық дәстанларының поэтикасы. – Ташкент: 1965, 331-б.

224. *Сейфоллаұлы С.* Қазақ әдебиеті. I кітап. – Қызылорда: 1932, 225-226-б.

225. *Мұқанов С.* Өсу жолдарымыз. – Алматы: 1960, 122-б.

226. *Валиханов Ч.Ч.* Собр.соч. в 5-ти томах. Т.1. – Алма-Ата: Изд. АН Каз ССР, 1961, с. 200.

227. *Тұрсынов Е.* Тарихи жыр, өлеңдердің тегі мен дамуы. // Қазақ тарихи жырларының мәселелері. А., 1979, 47-б.

228. *Байгаскина А.Е.* Ритмика казахской традиционной песни. – Алматы: 2003, с, 62.

229. Қорқыт Ата: энциклопедиялық жинақ / бас редактор *Ә.Нысанбаев.* – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1999, 140-б.

230. *Arif Ersoy.* Носа Ahmed Yesevi'nin sosyal yapilanmaya yonelik yaklasimlari // Ahmed-i Yesevi: hayani-eserleri-fikirleri-tesirleri. Istanbul: Sena Nesriyat ve Ticaret a.s. 1996, 95 s.

231. *Стеблева И.В.* Развитие тюркских поэтических форм в XI веке. – Москва: Наука, 1971.

232. *Баласағұн Ж.* Құтты білік / көне түркі тілінен аударған А.Егеубаев. – Алматы: Жазушы, 1986.

233. *Йүгнеки А.* Ақиқат сыйы. – Алматы: Ғылым, 1985.

234. *Низами.* Жеті ару. Поэма. Аударған Қ.Бекхожин. – Алматы: 1980.

235. Әдебиеттану терминдерінің сөздігі / құрастырушылар: *З.Ахметов, Т.Шаңбаев.* – Алматы: Ана тілі, 1996, 207-б.

236. *Тәжікова К., Шағатаева Ш.* Қожа Ахмет Яссауи // Қазақ Жоғары оқу орындары студенттеріне арналған оқу құралы. – Алматы: Білім, 1994, 145-б.

237. *Бердібай Р.* Жұлдыздар жарығы. – Алматы: Білім, 2000, 12-13-б.

МАЗМҰНЫ

Д.Кенжетай. Алғы сөз.....	3
Кіріспе	7
Рухани және шығармашылық байланыстың далалық негіздері.....	13
Дүниетанымдық және мазмұндық байланыс.....	44
Жанрлық түбірлестік және көркем бейне салаластығы ...	92
Қожа Ахмет Ясауи туралы қазақ аңыз-әпсаналары.	
Қазақ халық прозасындағы және «Диуани хикметтегі» Ясауи бейнесі.....	157
Тілдік қолданыс пен өлең құрылысындағы туыстық	189
Қорытынды	228
Пайдаланылған әдебиеттер тізімі	233

Болат ҚОРҒАНБЕКОВ

**ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИДІҢ
«ДИУАНИ ХИКМЕТ»
ЖӘНЕ ҚАЗАҚ ФОЛЬКЛОРЫ
(қазақ тілінде)**

«Сарыарқа» баспасында өңделіп басылған.

Бас директор Қ. Әлиев

Редакторы М. Дәдікбай

Техникалық редакторы Г. Максуринa

Компьютерде беттеген Н. Степанец

Басуға 29.05.2012 ж. қол қойылды. Пішімі 60x84 1/16. Қағазы офсеттік.
Қаріп түрі KZ Times N.R. Басылымы офсеттік. Шартты баспа табағы 16.
Таралымы 500 дана. Тапсырыс № 32.



Астана қаласы, Көкарал көшесі, 2

тел.: 8 (7172) 527411, 52-74-62

e-mail: saryarcka@rambler.ru

Қорғанбеков Болат Сағынбекұлы



Фольклортанушы, филология ғылымдарының кандидаты.

1964 жылы Қызылорда облысының Жаңақорған ауданына қарасты Төменарық ауылында дүниеге келген. С.М. Киров атындағы Қазақ мемлекеттік университетінің филология факультетін бітірген. Желтоқсан көтерілісіне қатысқан. 1991 жылы Алматы қалалық Атқару комитетінің жанынан құрылған Тіл үйрету орталығында қазақ тілінің оқытушысы болды. 1991-92 жылдары Қазақстан Республикасы Ұлттық ғылым академиясының М.О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институтының қолжазба бөлімінде қызмет атқарды. 1992-99 жылдары Өзбекстан республикасындағы Ғ.Ғұлам атындағы Гүлістан мемлекеттік университетінде оқытушы, аға оқытушы, деканның орынбасары, кафедра менгерушісі болып қызметтер атқарды. 1999-2008 жылдары Қ.А. Яссауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінде, 2008-10 жылдары Халықаралық қазақ-түрік университетінің Шымкент бөлімінде, 2010-11 жылдары Халықаралық гуманитарлы-техникалық университетте қызмет істеді. Қазіргі кезде «Сырдария» университетінде қазақ әдебиетінен дәріс береді.

Болат Қорғанбеков 1998 жылы ҚР ҰҒА жанындағы диссертациялық кеңесте «Шора батыр» эпосы және оның ұлттық варианттары (генезис, тұтастану, тарихилық мәселелері) деген тақырыпта кандидаттық диссертация қорғады. «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы аясында «Бабалар сөзі» атты сериямен шығарылып жатқан қазақ фольклоры көптомдығының 2002 жылғы 7-томын, 2006 жылғы 45-томын құрастырып, алғы сөзін, ғылыми түсініктерін жазды. Сондай-ақ 2009 жылы «Қожа Ахмет Ясауи есімімен байланысты аңыз, эпсана, хикаялар» атты жинақ дайындап, оның да кіріспесі мен ғылыми түсініктерін жазып, баспадан шығарды. 2007 жылы біріккен авторлықта (А.Исина, К.Костармен бірге) түрік тіліндегі «Kazak Edebiyatı I. Kazak Folkloru ve Sovyet Dönemi Öncesi Kazak Edebiyatı» және «Kazak Edebiyatı II. Sovyet Dönemi ve Bağımsızlıktan Sonfaki Kazak Edebiyatı» деген кітаптарын Стамбул қаласындағы «Kültür Sanat Yaıncılık» баспасынан жарыққа шығарды. 2009 жылы жарық көрген «Қожа Ахмет Ясауи кесенесі» атты альбомның кіріспесін жазды. 2011 жылы Астанадағы «Нұра-Астана» баспасынан осы монографияның алғашқы нұсқасын шығарды. 70-ке жуық ғылыми мақаланың авторы.