

HOCA AHMET YESEVİ'NİN MANEVİ MİRASI

Mustafa Eren | Askar Turganbaev | Nevzat Şimşek | Aidarbek Amirbek



**HOCA AHMET YESEVİ’NİN
MANEVİ MİRASI
ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИДІҢ
РУХАНИ МҰРАСЫ**

Mustafa Eren
Askar Turganbaev
Nevzat Şimşek
Aidarbek Amirbek

Hoca Ahmet Yesevi'nin Manevi Mirası

Editörler:

Mustafa Eren, Askar Turganbaev, Nevzat Şimşek, Aidarbek Amirbek.

Avrasya Araştırma Enstitüsü Kitapları №6

ISBN 978-601-7805-10-4

Avrasya Araştırma Enstitüsü tarafından basılmıştır.
Adresi: Almalı ауданы, Mametova көşесі 48, 050004, Алматы, Қазақстан.
Tel.: +7 (727) 279 97 94 Faks: +7 (727) 279 24 26
www.eurasian-research.org e-mail: info@eurasian-research.org

© Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Avrasya Araştırma Enstitüsü (ERI), 2017.

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Avrasya Araştırma Enstitüsüne aittir. Enstitünün yazılı izni olmadan, tanıtım amaçlı toplam bir sayfayı geçmeyecek alıntılar hariç olmak üzere, hiçbir şekilde kitabın tümü veya bir kısmı herhangi bir ortamda yayınlanamaz ve çoğaltılamaz.

Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Avrasya Araştırma Enstitüsü tarafından dağıtılmıştır.

«Leader Offset Printing» şirketi tarafından Kazakistan'ın Алматы şehrinde basılmıştır.

Birinci Baskı: Eylül 2017, Алматы.

Makalelerde ifade edilen görüşler yazarların kendi görüşleri olup, Enstitü'nün yayın politikasını yansıtmamaktadır.

ІÇİNDEKİLER
МАЗМҰНЫ

БӨЛҰМ 1. НОСА АНМЕТ YESEVİ НАККІНАДАКІ АРАШТИРМАЛАРИН
КАПСАМ VE МАНИYETİ
1-ТАРАУ. ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ТУРАЛЫ ЗЕРТТЕУЛЕРДІН
АУҚЫМЫ ЖӘНЕ СИПАТЫ

Yesevilik Arařtırmalarında Kaynak Sorunu ve Bazı Mühim Kaynak Eserlerin Tanıtımı
PROF. DR. NECDET TOSUN
Қ.А.Ясауи зерттеулеріне қатысты әдебиеттердің тапшылығы мәселесі
және кейбір маңызды еңбектердің әдебиеттерімен таныстыру
ПРОФЕССОР ДОКТОР (PHD) НЕЖДЕТ ТОСУН 19

Ясауи мұрасын зерттеп, зерделеудегі бүгінгі өзекті мәселелері
Ф.Ф.К., ДОЦЕНТ ТӨРӘЛІ ҚЫДЫР
Yesevi Mirasının Arařtırılmasında Günümüz Güncel Sorunları
DOÇ. DR. TÖRALİ KIDIR 41

Yesevilik Arařtırmalarının Bazı Meseleleri Üzerine
DOÇ. DR. NODİRHON HASANOV
Қ.А.Ясауи зерттеулеріне қатысты кейбір мәселелер жайлы
ДОЦЕНТ ДОКТОР (PHD) НОДИРХОН ХАСАНОВ 49

Қ.А.Ясауидің шығармаларын оқытудағы түйінді мәселелер
Ф.Ф.К., ПРОФЕССОР ҰЛБАЛА АЛЖАНБАЕВА
Hoca Ahmet Yesevi Eserlerinin Okutulmasında Temel Sorunlar
PROF. DR. ULBALA ALZHANBAEVA 55

Қ.А.Ясауи кесенесінің шет елдерде сақталатын артефактілері және құжаттары
мәселесі Т.Ғ.Д., ПРОФЕССОР ӘШІРБЕК МҰМИНОВ,
Т.Ғ.Д., ПРОФЕССОР ҚОЖА МҰХТАР БАХАДЫРҰЛЫ
Yesevi Türbesine Yönelik Kazakistan Dışındaki Ülkelerde Muhafaza
Edilen Eserler ve Belgeler Hakkında
PROF. DR. AŞIRBEK MÜMINOV, PROF. DR. KOZHA MUHTAR BAHADIRULY 65

БӨЛҰМ 2. АНМЕТ YESEVİ DÜŞÜNCESİNİN ETKİLERİ VE ÖNEMİ
2-ТАРАУ. ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ПІКІРЛЕРІНІН ЫҚПАЛЫ ЖӘНЕ МАҢЫЗЫ

Құдайберген Жұбановтың Қожа Ахмет Ясауиді тануы
Ф.Ф.Д., ПРОФЕССОР АЛТАЙ ТАЙЖАНОВ
Kudaybergen Jumanov'un Hoca Ahmet Yesevi'yi Tanıması
PROF. DR. ALTAY TAYZHANOV 77

Қ.А.Ясауи шығармашылығының қазақ әдебиетіне әсері
Ф.Ф.К., ДОЦЕНТ АҚБОТА АХМЕТБЕКОВА
Hoca Ahmet Yesevi Eserlerinin Kazak Edebiyatına Etkisi
DOÇ. DR. AKBOTA AKHMETBEKOVA 95

Қожа Ахмет Ясауидің қазақ зиялыларына ықпалы: Шәкәрім Құдайбердіұлы мысалында T.F.K., ДОЦЕНТ ҚЫМБАТ ҚАРАТЫШҚАНОВА Hoca Ahmet Yesevi'nin Kazak Aydınlarına Etkisi: Şakarım Kudaiberdiuly Örneği DOÇ. DR. KIMBAT KARATIŞKANOVA	111
---	-----

Қ.А.Ясауидің Түркі халықтарының тарихи тағдырындағы рөлі T.F.K., ДОЦЕНТ ЗІКІРИЯ ЖАНДАРБЕК Hoca Ahmet Yesevi'nin Türk Halklarının Tarihi Kaderindeki Rölü DOÇ. DR. ZİKİRİYA JANDARBEK	121
---	-----

Ясауи дәстүрінің түркі халықтары руханиятындағы орны T.F.K., ДОЦЕНТ ЕРКЕ ҚАРТАБАЕВА Hoca Ahmet Yesevi Geleneğinin Türk Halkları Maneviyatındaki Yeri DOÇ. DR. ERKE KARTABAYEVA	133
---	-----

Түркі-мұсылмандық мәдениетінің генезисі және Ясауи заманы T.F.D., ПРОФЕССОР НАЗИРА НҰРТАЗИНА Türk-Müslüman Kültürünün Oluşumu ve Yesevi Dönemi PROF. DR. NAZIRA NURTAZINA	145
--	-----

Қожа Ахмет Ясауидің фәлсафасы және түркі-мұсылман өркениеттілігінің дамуындағы рөлі Ф.Ғ.К., ЕРКІН БАЙДАРОВ, PHD АЙДАРБЕК АМИРБЕК Hoca Ahmet Yesevi'nin Felsefesi ve Türk-Müslüman Medeniyeti'nin Gelişimindeki Rolü DR. ERKİN BAYDAROV, DR. AIDARBEK AMIRBEK	155
---	-----

BÖLÜM 3. AHMET YESEVİ DÜŞÜNCESİNİN EVRENSELLİĞİ VE DEĞERLER SİSTEMİ

3-ТАРАУ. ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ПІКІРЛЕРІНІҢ ӘМБЕБАПТЫЛЫҒЫ ЖӘНЕ ҚҰНДЫЛЫҚТАР ЖҮЙЕСІ

Hoca Ahmet Yesevî Modern Düşünceye Ne Söyler? PROF. DR. CELAL TÜRER Қ.А.Ясауидің бүгінгі ұрпаққа айтары ПРОФЕССОР ДОКТОР (PHD) ЖЕЛАЛ ТҮРЕР	165
---	-----

Сопылық ағым және ізгілік үрдістерінің шығыстық үлгілері Ф.Ғ.Д., ПРОФЕССОР АЙНА ҚАБЫЛОВА Tasavvuf Akımı ve İyilik Geleneğinin Doğru Örnekleri PROF. DR. AYNA KABILOVA	175
--	-----

Идея совершенного человека в суфийской философии Сулеймена Бакыргани и Ахмеда Ясави Ф.Ф.К., ПРОФЕССОР АЛЕНА БАЛТАБАЕВА Süleyman Bakırgani ve Hoca Ahmet Yesevi'nin Tasavvuf Felsefesinde Kamil İnsan Fikirleri PROF. DR. ALYONA BALTABAYEVA	185
Ясауи тарихи-мәдени мұрасының рухани-адамгершілік мазмұны АМАНЖОЛ МЕЙІРМАНОВ Yesevi Tarihi ve Medeni Mirasının Manevi ile İnsani Özeti AMANZHOL MEYIRMANOV	203
Түркілік филофиялық ойдағы құндылықтар мәселесі Ф.Ф.Д., ПРОФЕССОР СЕРІК НҰРМҰРАТОВ Türk Felsefi Düşüncesinde Değerler Sorunu PROF. DR. SERİK NURMURATOV	215
Ценности добродетельной жизни: Ходжа Ахмед Ясави и Абу Наср Аль-Фараби Ф.Ф.Д., ПРОФЕССОР ҒАЛИЯ ҚҰРМАНҒАЛИЕВА Erdemli Hayatın Değerleri: Hoca Ahmet Yesevi ve Abu Nasır Al-Farabi Örnekleri PROF. DR. ĞALİYA KURMANĖALIYEVA	225
Құлқожо Ахмет Ясавинин оқуусундағы этикалық баалуулуктар Ф.Ф.К., ДОЦЕНТ ГҰЛНҰР ДЫЙКАНБАЕВА Hoca Ahmet Yesevi'nin Etik Değerleri DOÇ. DR. GULNUR DYİCANBAEVA	235
Doğru ve Batı Arasında Yesevi Hımanizmi YRD. DOÇ. DR. MUSTAFA EREN Шығыс пен Батыс арасында Ясауи гуманизмі PHD, Д.М.А. МҰСТАФА ЕРЕН	241

МАҚАЛА АВТОРЛАРЫ / MAKALE YAZARLARI

Алтай Тайжанов – Ф.ғ.д., профессор, Марат Оспанов атындағы Батыс Қазақстан мемлекеттік медицина университеті, Әлеуметтік ғылымдар кафедрасы, Қазақстан Республикасы.

Prof. Dr. Altay Tayzhanov – Marat Ospanov Batı Kazakistan Devlet Tıp Üniversitesi, Sosyal Bilimler Bölümü, Kazakistan Cumhuriyeti.

Ақбота Ахметбекова - Ф.ғ.к., доцент, Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Таяу, Орта Шығыс және Оңтүстік Азия кафедрасы, Қазақстан Республикасы.

Doç. Dr. Akbota Akhmetbekova - Al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi, Orta Doğu ve Güney Asya Bölümü, Kazakistan Cumhuriyeti.

Айна Қабылова – Ф.ғ.д., профессор, Л.Н.Гумилев атындағы Еуразия ұлттық университеті, Дінтану кафедрасы, Қазақстан Республикасы.

Prof. Dr. Ayna Kabilova – Lev Gumilyev Avrasya Milli Üniversitesi, İlahiyat Bölümü, Kazakistan Cumhuriyeti.

Айдарбек Амирбек – PhD, Қ.А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Еуразия ғылыми-зерттеу институты, Қазақстан Республикасы.

Dr. Aidarbek Amirbek – H.A.Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Avrasya Araştırma Enstitüsü, Kazakistan Cumhuriyeti.

Алена Балтабаева – Ф.ғ.к., профессор, Қ.А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Қоғамдық ғылымдар кафедрасы, Қазақстан Республикасы.

Prof. Dr. Alyona Baltabayeva - H.A.Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Bölümü, Kazakistan Cumhuriyeti.

Аманжол Мейірманов – ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Қазақстан Республикасы.

Amanzhol Meyirmanov - Bilim ve Eğitim Bakanlığı Bilim Komitesi, Felsefe, Siyaset Bilimi ve İlahiyat Enstitüsü, Kazakistan Cumhuriyeti.

Әшірбек Мүминов – Т.ғ.д., профессор, Ислам ынтымақтастық ұйымы жанындағы «Исламдық тарих, мәдениет және өнерді зерттеудің ғылыми орталығы» (IRCICA, OIC), Қазақстан Республикасы.

Prof. Dr. Aşirbek Müminov – İslam İşbirliği Örgütü bünyesindeki “İslam Tarihini, Kültürünü ve Sanatını Araştırma Bilimsel Merkezi”, Kazakistan Cumhuriyeti.

Гулнур Дыйканбаева - Ф.ғ.к., доцент, Қырғызстан Ұлттық ғылымдар академиясы Философия және саясаттану институты, Қырғызстан Республикасы.

Doç. Dr. Gulnur Dyikanbayeva – Kırgızistan Milli Bilimler Akademisi, Felsefe ve Siyaset Bilimi Enstitüsü, Kırgızistan Cumhuriyeti.

Ғалия Құрманғалиева – Ф.ғ.д., доцент, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және дінтану институты, Қазақстан Республикасы.

Doç. Dr. Ğaliya Kurmanğaliyeva - Bilim ve Eđitim Bakanlıđı Bilim Komitesi, Felsefe, Siyaset Bilimi ve İlahiyat Enstitüsü, Kazakistan Cumhuriyeti.

Еркін Байдаров - Ф.ғ.к., ҚР БҒМ ҒК Р.Б.Сүлейменов атындағы Шығыстану институты, Қазақстан Республикасы.

Dr. Erkin Baydarov - Bilim ve Eđitim Bakanlıđı Bilim Komitesi, R.B.Süleymenov Şarkiyat Enstitüsü, Kazakistan Cumhuriyeti.

Ерке Қартабаева – Т.ғ.к., доцент, Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті, Дүниежүзі тарихы, тарихнама және деректану кафедрасы, Қазақстан Республикасы.

Doç. Dr. Erke Kartabayeva - Al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi, Dünya Tarihi, Tarih Yazımı ve Tarihi Kaynaklar Bölümü, Kazakistan Cumhuriyeti.

Желал Түрер - Профессор доктор (PhD), Анкара университеті, Дінтану факультеті, Түркия Республикасы.

Prof. Dr. Celal Türer - Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye Cumhuriyeti.

Зікірия Жандарбек – Т.ғ.к., доцент, Қ.А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Дінтану кафедрасы, Қазақстан Республикасы.

Doç. Dr. Zikiriya Zhandarbek - H.A.Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, İlahiyat Bölümü, Kazakistan Cumhuriyeti.

Қожа Мұхтар Бахадырұлы – Т.ғ.д., профессор, Қ.А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Дінтану кафедрасы, Қазақстан Республикасы.

Prof. Dr. Kozha Muhtar Bahadıruly - H.A.Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Kazakistan Cumhuriyeti.

Қымбат Қаратышқанова – Т.ғ.к., доцент, Қ.А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Дінтану кафедрасы, Қазақстан Республикасы.

Doç. Dr. Kımbat Karatışkanova - H.A.Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, İlahiyat Bölümü, Kazakistan Cumhuriyeti.

Мұстафа Ерен – PhD, д.м.а., Қ.А.Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті, Түркия Республикасы.

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Eren - H.A.Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, Türkiye Cumhuriyeti.

Назира Нұртазина – Т.ғ.д., профессор, Абай атындағы Қазақ ұлттық педагогикалық университеті, Қазақстан тарихы кафедрасы, Қазақстан Республикасы.

Prof. Dr. Nazira Nurtazina – Abay Kazak Milli Pedagoji Üniversitesi, Kazakistan Tarihi Bölümü, Kazakistan Cumhuriyeti.

Неждет Тосун – Профессор доктор (PhD), Мармара университети, Динтану факультети, Түркия Республикасы.

Prof. Dr. Necdet Tosun - Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye Cumhuriyeti.

Нодирхан Хасанов – Доцент доктор (PhD), Карабүк университети, Әдебиет факультети / Ўзбекстан ғылымдар академиясы, Ўзбек тили, әдебиети және фольклори институты, Ўзбекстан Республикасы.

Doç. Dr. Nodirkhon Khasanov - Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Özbekistan Bilimler Akademisi Özbek Dili, Edebiyatı ve Folkloru Enstitüsü, Özbekistan Cumhuriyeti.

Серік Нұрмұратов - Ф.ғ.д., профессор, ҚР БҒМ ҒК Философия, саясаттану және динтану институты, Қазақстан Республикасы.

Prof. Dr. Serik Nurmuratov - Bilim ve Eğitim Bakanlığı Bilim Komitesi, Felsefe, Siyaset Bilimi ve İlahiyat Enstitüsü, Kazakistan Cumhuriyeti.

Төрәлі Қыдыр – Ф.ғ.к., доцент, Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университети, Шығыстану факультети, Түріксой кафедрасы, Қазақстан Республикасы.

Doç. Dr. Törali Kıdır – Al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi, Şarkiyat Fakültesi, Türksoy Bölümü, Kazakistan Cumhuriyeti.

Ұлбала Алжанбаева – Ф.ғ.к., профессор, Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университети, Шығыстану факультети, Түріксой кафедрасы, Қазақстан Республикасы.

Prof. Dr. Ulbala Alzhanbayeva - Al-Farabi Kazak Milli Üniversitesi, Şarkiyat Fakültesi, Türksoy Bölümü, Kazakistan Cumhuriyeti.

SUNUŞ

Pîr-i Türkistan namıyla da meşhur olan Hoca Ahmet Yesevi, sadece Kazakistan açısından değil, aynı zamanda bütün Türk dünyasının saygıyla andığı, dini hükümlerin inceliklerine vakıf olan ve büyük bir bilim adamı olarak kabul edilen ilk büyük Türk mutasavvıfıdır. 12. Yüzyıllarda Türkistan'da yayıldıktan sonra Anadolu'ya kadar ulaşmış olan Yesevilik akımının mimarı olan Hoca Ahmet Yesevi, Türk İslam medeniyetini hatta Sünni İslam'ı da derinden etkilemiş olan bir şahsiyettir.

Yesevi Hazretleri, dönemin din ve kültür dili olan Arapça ve Farsçayı çok iyi bilmesine rağmen, halkına gerçek İslam'ı ve Kur'an-ı Kerimi ilk defa anadili Türkçe ile anlatarak, İslâm'la yeni tanışmış olan Türklerin İslam'ı iyi ve doğru tanımalarını sağlamıştır. Nitekim Altay'dan Anadolu'ya kadar uzanan geniş coğrafyada konuşulan Türkçeyi artık bir ilim, aşk, hikmet ve irfan dili hâline getirmiştir. Hoca Ahmet Yesevi, İslami kaideler çerçevesinde halkın kendi geleneklerini koruyabilmenin yollarını öğretmiş, insanın Allah'ı tanimasının yollarını daha da genişletmiştir. Bu şekilde Yesevi, başta Arap gelenekleri olmak üzere diğer İslami yorumlardan farklı olarak kendi yaşadığı kültürel referansları da dikkate alıp özgün bir İslam anlayışı ortaya koymuştur. Dolayısıyla Hoca Ahmet Yesevi'nin Türk dünyası açısından önemi, Türk kültür ve medeniyetinin İslam'ın ana ilkelere ters düşmeyen unsurlarını koruyarak İslami hükümleri yaşayabilmenin yolunu göstermesinden kaynaklanmaktadır. Bu doğrultuda tarihsel anlamda Türk devletlerinin İslam anlayışı Yesevi öncesi ve sonrası olarak ikiye ayrılabilir. Yesevi'ye kadarki Türk halklarının İslami anlayışında Arap ve Fars kültürlerinin etkilerini görmek mümkündür. Hâlbuki Hoca Ahmet Yesevi, İslam'ın Arap kültürüyle özdeş olmadığını ve Türklük geleneğinin de İslami hükümlere karşı gelmediğini, aksine Türklük geleneğinde de pekâlâ İslami hükümlerin yaşayabileceğini göstere-

АЛҒЫСӨЗ

«Түркістан пірі» деген атпен танымал болған Қожа Ахмет Ясауи тек Қазақстанда ғана емес, сондай-ақ күллі түркі әлемінде ерекше құрметке бөленіп, діни ережелердің қыр-сырын білген ұлы ғалым, алғашқы түркі сопысы болып табылады. XII ғасырда Түркістанда таралып, кейін Анадолыға дейін жеткен ілімнің негізін қалаған Қожа Ахмет Ясауи – түркі Ислам өркениетіне, тіпті сүнниттік Исламға да терең әсер еткен тұлға.

Ясауи хазреттері сол дәуірдің дін және мәдениет тілі – араб және парсы тілдерін өте керемет меңгергеніне қарамастан халқына Исламды және Құран Кәрімді алғаш рет ана тілі болған түркі тілінде түсіндіріп, Ислам дінімен енді танысқан түркі халқының дінді дұрыс түсінуіне септігін тигізді. Шынында да, Алтайдан Анадолыға дейінгі ұланғайыр иен далада қолданылған түркі тілі ғылым, сүйіспеншілік, даналық және білім тіліне айналды. Қожа Ахмет Ясауи Ислам қағидалары аясында халыққа өз дәстүрлерін сақтау жолдарын үйретіп, Алланы тану жолдарын одан әрі кеңейтті. Осылайша Ясауи өз мәдени құндылықтарын ескере отырып, басқа Ислам түсініктерінен, соның ішінде араб дәстүрлерінен өзгеше Ислам түсінігін қалыптастырды. Сондықтан, Қожа Ахмет Ясауидың түркі әлеміндегі маңызы – түркі мәдениеті мен өркениетінің Исламның негізгі қағидаларына қайшы келмейтін ұстанымдарын сақтай отырып, Ислам ережелері бойынша өмір сүру жолын көрсете білуінде. Осыған байланысты тарихи тұрғыда түркі мемлекеттерінің Ислам түсінігін Ясауиға дейін және одан кейін деп екіге бөлуге болады. Ясауиға дейінгі түркі халықтарының Ислам түсінігінде араб және парсы мәдениеттерінің әсерін көруге болады. Дегенмен, Қожа Ахмет Ясауи Исламның араб мәдениетімен бірдей емес екенін, түркі дәстүрінің Ислам ережелеріне қарсы емес

bilmiştir.

Diğer bir ifadeyle, Yesevi Hazretleri, kendi zamanında İslam'ın çizgi dışına çıkan gayr-ı Sünni akım ve yollara karşı Kuran'ı aşk, hikmet ve irfana dayalı yorumlayan ve halka gerçek İslam'ı anlatan bir büyük din âlimidir. Bu açıdan bakıldığında, İslâm inancını Türk gelenek, inanç ve yaşam tarzı ile sentezleme yolu olan Yesevilik, günümüzdeki radikal akımlara karşı gençler başta olmak üzere geniş kitlelere anlatılması ve tanıtılması önem arz etmektedir. Bu bağlamda, ilk Türk mutasavvıfı Hoca Ahmet Yesevi'nin hayatını, eserlerini, düşüncelerini halka yeniden anlatmanın ve bu alanlarda bilimsel araştırmalar yapılmasının ve teşvik edilmesinin değeri ortadadır.

Hoca Ahmet Yesevi'nin yetiştirdiği ortam, şahsiyeti, fikirleri, kısaca din, insan, tabiat, toplum ve dünya görüşü, bu görüşlerin etki alanlarına yönelik bir dizi bilimsel araştırmaları kapsayan "Hoca Ahmet Yesevi'nin Manevi Mirası" adlı bu eser, Ahmet Yesevi araştırmaları açısından literatüre değerli bir katkı sağlayacağına inanmaktayım. Burada özellikle Avrasya Araştırma Enstitüsü müdürümüz Doç. Dr. Nevzat Şimşek'e ve emeği geçen herkese üniversitemiz adına kalbi şükranlarımı sunarım.

Profesör Doktor Musa Yıldız
Mütevelli Heyet Başkanı
Hoca Ahmet Yesevi
Uluslararası Kazak Türk Üniversitesi

екенін, керісінше түркі дәстүрі мен Ислам қағидаларын ұштастыруға болатынын көрсете алды.

Басқаша айтқанда, Ясауи хазреттері – сол заманда дәстүрлі Ислам шеңберінен шығып кеткен сүнниттік емес ағымдар мен жолдарға қарсы Құранды сүйіспеншілік, даналық және білімге сүйене отырып түсіндірген ұлы ғұлама. Бұл орайда Ислам діні мен түркі дәстүрлері, наным-сенімдері мен өмір салтының ұштасуы нәтижесінде пайда болған Ясауи ілімін бүгінгі радикалды қозғалыстарға қарсы көпшілік қауымға, әсіресе жастарға түсіндірудің маңызы зор. Бұл тұрғыда, алғашқы түркі сопысы Қожа Ахмет Ясауидың өмірі, шығармашылығы және көзқарастарын халыққа жаңадан түсіндіріп, осы салаларда ғылыми зерттеулер жүргізу және мұндай бастамаларды ынталандыру өте маңызды.

Қожа Ахмет Ясауидың өскен ортасы, тұлғасы, идеялары, оның дін, адамзат, табиғат, қоғамға деген көзқарасы мен дүниетанымы, осы пікірлердің ықпал ету салаларына қатысты бірқатар ғылыми зерттеулерден тұратын «Қожа Ахмет Ясауидың рухани мұрасы» атты еңбек Ясауитану ғылымына үлкен үлес қосады деп сенемін. Бұл ретте әсіресе, Еуразия ғылыми-зерттеу институтының директоры доцент, доктор Невзат Шимшекке және осы іске атсалысқан барша азаматтарға университетіміздің атынан ризашылығымды білдіргім келеді.

Профессор, доктор Муса Йылдыз
Өкілетті кеңес төрағасы
Қожа Ахмет Ясауи атындағы
Халықаралық Қазақ-Түрік университеті

ÖNSÖZ

Modernleşmeyle birlikte ivme kazanan küreselleşme olgusunun, daha önce görülmedik bir tarzda insan hayatının hemen hemen her alanında bir takım değişim, dönüşüm ve kırılmalara yol açtığı bilinmektedir. Esasında modern dünya algısı masum bir iddia ile ortaya çıkmıştı. Modern öncesi dönemde insanın, çeşitli din, siyaset ve sosyo-kültürel etkilerle baskı altına alındığı ve yaratıcı özelliklerine ket vurulduğu iddiası hâkim bir düşünceydi. Bu nedenle metafizik, aşkınlık ve kutsallık gibi değerler modern düşüncenin insan ve toplum tasavvurunun önündeki engeller olarak görülmekteydi. Fakat sorunlara çözüm olmadığı gibi birçok başka sorunlara yol açan aşkından koparılmış ve kutsaldan arındırılmış söz konusu varlık tasavvuru, batılı düşünürler başta olmak üzere dünyanın değişik yerlerinde ciddi anlamda sorgulanmaya başlanmıştır. Bu sorgulamalarla birlikte medeniyet tartışmaları gündeme gelmiştir.

Büyük medeniyetler kendi iç dinamik ve geçmiş kodlarından hareket ederek modern insanın düşünsel ve varoluşsal savrulmalarına karşı bir takım arayışlara girdi. Özellikle son üç yüz yılda buhran diye adlandırabileceğimiz bir dönem yaşayan İslam medeniyeti, burada sayılamayacak kadar çok olan etki ve nedenlerden dolayı, modernleşme ve küreselleşme sürecinin ağır travmalarına muhatap oldu. Artık günümüzde, güneyden kuzeye, doğudan batıya İslam coğrafyasının hemen hemen her yerinde, Müslüman kitle hem kendi içinde hem de dışarıya karşı ciddi anlamda varlık mücadelesi vermektedir. Hâlbuki aynı coğrafi sınırlar içerisinde Müslüman toplumlar XIII. yüzyıla kadar hâkim bir medeniyet olarak hayatın her alanında Adam Mez'in ifadesiyle İslam Rönesansı'nı ve altın çağını yaşıyordu. Bu çağın ruhuna baktığımız zaman İslam medeniyetinin kurucu, taşıyıcı ve öğretici unsurlarının bir harmoni içerisinde hareket ettiğini görmek mümkündür. Bu dönemde tevhidi bir bütünlük içerisinde bilim-

KIPICPE

Жаңғырту үдерісімен бірге қарқындай түскен жаһандану үрдісі адамзат өмірінің әрбір саласына дерлік бұрын-соңды болмаған өзгерістер әкелді. Негізі, заманауи әлем ұғымы қарапайым көзқарастан пайда болды. Бұған дейінгі кезеңде адамға діни, саяси және әлеуметтік-мәдени тұрғыда қысым көрсетіліп, оның шығармашылық қабілеттеріне кедергі келтірілді деген тұжырым үстем болған еді. Сондықтан да метафизика, трансценденттік және киелілік сынды құндылықтар адамзат пен қоғам идеясының алдында тұрған тосқауыл болып саналатын. Бірақ мәселелерге шешім таппай басқа көптеген мәселелердің туындауына себепкер болған, сүйіспеншілік пен киеліктен жұрдай болған болмыс идеясы бүкіл әлем бойынша әсіресе батыс ойшылдарында күмән тудыра бастады. Бұған қоса, өркениет пікірталастары күн тәртібіне енді.

Ұлы өркениеттер заманауи адамның зияткерлік және экзистенциалдық тұрақсыздықтарына қарсы өзінің ішкі динамикасы мен тарихына сүйене отырып ізденістерге кірісті. Әсіресе соңғы үш жүз жылда дағдарыс кезеңін басынан кешірген ислам өркениеті түрлі себептерге байланысты жаңғырту және жаһандану үдерісінен ауыр зардап шекті. Бүгінгі таңда мұсылман қауымы ислам әлемінің барлық елдерінде дерлік өз ішінде де, әлемде де тіршілік үшін күресуде. Алайда, мұсылман елдері сол географиялық аймақта XIII ғасырға дейін үстем өркениет болып, Адам Мец айтқандай өмірдің барлық салаларында «Мұсылмандық ренессанс» пен ислам мәдениетінің алтын дәуірін бастан өткерді. Бұл дәуірдің рухын алып қарайтын болсақ, ислам өркениетінің негіз қалаушы, жеткізуші және өнегелік элементтерінің үйлесім тапқанын көруге болады. Осы кезеңде ғылымнан өнерге, философиядан медицинаға, астрономиядан физикаға, психологиядан жеке

den sanata, felsefeden tıbbā, astronomiden fiziğe, psikolojiden bireysel arınma ve gelişmeye kadar evrensel nitelikle eser ve düşünceler teşekkül etmiştir. Bir medeniyetin başarısı ve ömrü onun maddi ve manevî gelişme ve açılımları dengeli bir şekilde yürütmesine bağlıdır. İslam medeniyetinin inkişaf ettiği dönemlerde bu denge unsurunun yakalandığı görülecektir.

İslam medeniyetinin oluşum sürecinde beş büyük medeniyetle karşılaştığı ve onlarla entelektüel bir hesaplaşmaya girdiği bilinmektedir. Bu bağlamda söz konusu medeniyeti oluşturan ana unsurlardan bir tanesi İslam tefekkürünün Asya açılımıdır. İslam irfanının İslam öncesi Türk düşünce ve dünya görüşü ile mayalanması Türk-İslam sentezini doğurmuştur. Maverāünnehir ve Türkistan bölgesi olarak adlandırdığımız bu kültür havzasının en önemli figürlerinden birisi, Türk halkalarının gönül dilini ve ritmini yakalayan Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî olmuştur. Kısaca ifade etmek gerekirse Hoca Ahmet Yesevî, İslam medeniyetinin kurucu unsurlarını referans alarak yaşadığı toplumda bu unsurların taşıyıcısı ve öğreticisi olmuştur.

Son yıllarda hem ulusal hem de uluslararası alanda Ahmet Yesevi düşüncesine yönelik bir ilginin olduğu gözlemlenebilir. Bunun çeşitli sosyal, siyasal, dini ve kültürel sebepleri söz konusudur. Özellikle son yıllarda İslam dünyasında ortaya çıkan meşum gelişmeler, mezhep taassupları, tekfircilik, radikalizm, siyasi çelişki ve çekişmeler, Müslüman zihnini bir takım arayışlara sürüklemiş ve bu bağlamda kendi kültürel kodlarında var olan akıl ve gönül birlikteliğini önceleyen düşünce akımlarına yöneltmiştir. Kuzey Müslümanlığı olarak da adlandırılan bu damar, Ebu Hanife, İmam Maturidi ve Hoca Ahmet Yesevî'nin düşünce ve hikmetleriyle ile beslenerek, Anadolu irfanının özünü oluşturmıştır.

Kardeş Türk devletlerinin girişimi ile UNESCO'nun 2016 yılını, Hoca Ahmet Yesevî'nin vefatının 850. yıldönümü nedeniyle Hoca Ahmet Yesevi yılı ilan etmesiyle birlikte 18

damuға дейінгі салаларда әмбебап сипаттағы туындылар мен идеялар пайда болды. Қандай да бір өркениеттің жетістігі мен ұзақ ғұмыры оның материалдық және рухани дамуының қатар жүруіне байланысты. Ислам мәдениеті өркендеген кезеңде бұл екеуінің теңгерімі қамтамасыз етілгенін байқауға болады.

Ислам өркениеті қалыптасу үдерісінде бес ұлы өркениетке тап болғаны және олармен зияткерлік талас-тартысқа енгені белгілі. Бұл тұрғыда бұл өркениеттің қалыптасуында ислам жаңғыруының Азияға кеңеюі айрықша рөл ойнады. Ислам ілімінің исламға дейінгі түркі дүниетанымымен ұштасуы түркі-ислам синтезін алып келді. Мәуереннаһр және Түркістан аймағының ең маңызды тұлғаларының бірі – түркі халықтарының жүрегін жаулаған Түркістан пірі Қожа Ахмет Ясауи. Қысқасы, Қожа Ахмет Ясауи, ислам өркениетінің негізгі құндылықтарына сүйене отырып, өзі өмір сүрген ортада осы құндылықтарды насихаттады.

Соңғы жылдары ел ішінде де, халықаралық аренада да Ахмет Ясауи іліміне деген қызығушылықтың артқанын байқауға болады. Бұның түрлі әлеуметтік, саяси, діни және мәдени себептері бар. Әсіресе соңғы жылдары ислам әлемінде орын алып жатқан қатерлі оқиғалар, діни фанатизм, тәкфіршілдік, радикализм, саяси қайшылықтар мен қақтығыстар мұсылмандарды рухани ізденіс жасауға итермелеп, өз мәдени кодтарындағы ақыл мен жүрек бірлігін алға тартатын идеяларға әкелді. Солтүстік мұсылмандық деп те аталатын бұл тармақ Әбу Ханифа, Имам әл-Матуриди және Қожа Ахмет Ясауи пікірлері мен хикметтерін негізге алып, Анадолы ілімін қалыптастырды.

Қожа Ахмет Ясауидың қайтыс болғанына 850 жыл толуына орай бауырлас түркі мемлекеттерінің бастамасымен ЮНЕСКО деңгейінде «2016 жыл – Қожа Ахмет Ясауи жылы» деп жарияланды. 2016

Шубат 2016 tarihinde Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Avrasya Araştırma Enstitüsü, Al-Farabi Kazak Ulusal Üniversitesi TÜRKSOY Bölümü ile birlikte Hoca Ahmet Yesevi'nin Ölümünün 850. Yıldönümü Anısına “Hoca Ahmet Yesevi'nin Manevi Mirası” adında bir uluslararası çalıştay düzenlemiştir. Hoca Ahmet Yesevi mirasının önemini tekrar hatırlayıp gelecek nesillere aktarılması ve onlardan bu çalışmalarını daha ileri seviyelere taşımalarının amaçlandığı bu çalıştayda sunulan tebliğler yanı sıra Kazakistan başta olmak üzere Orta Asya ülkelerinde bu alanda çalışan önemli araştırmacıların çalışmalarının derlenmesi suretiyle hazırladığımız bu kitap hakemlik sürecinden geçirilmiş ve geniş özetleriyle birlikte iki dilde okuyucunun hizmetine sunulmuştur. Genelde Avrasya bölgesi ülkeleri özelde Türk dili konuşan ülkeler arasında, kültür, dil ve tarih vb. alanlarda ortak çalışmalar misyonuyla hareket eden Avrasya Araştırma Enstitüsünün bu kitabı yayınlamaktaki amacı, Türk kültür tarihimizin önemli şahsiyetlerinden biri olan ve anadili Türkçeyi kullanarak geniş kitleleri etkileyen ilk Türk mutasavvıfı Hoca Ahmet Yesevi'nin hayatını, eserlerini, düşüncelerini anlamak, anlatmak ve bu alanlarda yapılan araştırmalara katkıda bulunmaktır.

Hoca Ahmet Yesevi'nin kapsayıcı, birleştirici, barışçı, kardeşlik ve hoşgörü prensibini esas alan hikmet anlayışı, genelde İslam özelde Türk dünyasında yaşanan anlam krizlerine çare olabilecek potansiyeller taşımaktadır. Müslüman entelektüellerin görevi bu manevi mirası ve potansiyelleri keşfederek, onların otantik formlarını bozmadan günümüz dünyasına taşıyıp insanlığın hizmetine sunmalarıdır. Bu amaca hizmet etmesi temennisiyle hazırlanan elimizdeki “Hoca Ahmet Yesevi'nin Manevi Mirası” adlı bu eser üç bölümden oluşmaktadır. *Hoca Ahmet Yesevi Hakkındaki Araştırmaların Kapsamı ve Mahiyeti* başlığı taşıyan birinci bölümde, Yesevilik araştırmalarında kaynak sorunu ve bazı mühim kaynak eserlerin tanıtımı, Yesevilik araştırmalarında kataloglama, kaynaklara ulaşım

жылы 18 ақпанда Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті Еуразия ғылыми-зерттеу институты әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің ТҮРКСОЙ кафедрасымен бірлесе отырып, Қожа Ахмет Ясауидың қайтыс болуының 850 жылдығына арналған «Қожа Ахмет Ясауидың рухани мұрасы» атты халықаралық семинар-практикум ұйымдастырды. Қожа Ахмет Ясауидің мұрасының маңызын қайта еске түсіріп, келешек ұрпаққа жеткізу және бұл еңбектерді неғұрлым жоғары деңгейге көтеру мақсатында бұл семинар-практикумда жасалған баяндамалар мен Орта Азиядағы, әсіресе Қазақстандағы мамандардың зерттеулері жинақталған бұл кітап сараптамадан өтті және екі тілдегі қысқаша мазмұнамасымен оқырман назарына ұсынылды. Жалпы Еуразия аймағы, оның ішінде түркітілдес елдер арасында мәдениет, тіл, тарих және т.б. салаларда бірігіп ғылыми-зерттеу жұмыстарын жүргізуге бағытталған Еуразия ғылыми-зерттеу институтының бұл кітапты жариялау мақсаты – түркі мәдениеті тарихындағы маңызды тұлғалардың бірі болған және ана тілі түркі тілін қолдану арқылы ауқымды аудиторияға ықпал еткен алғашқы түркі сопысы Қожа Ахмет Ясауидың өмірін, шығармашылығын, идеяларын қоғамға кеңінен түсіндіру және осы салада жасалған зерттеулерге үлес қосу.

Қожа Ахмет Ясауидың бейбітшілік, бауырластық және төзімділік сияқты құндылықтарға негізделген хикметтері жалпы ислам діні, оның ішінде түркі әлеміндегі мағыналар дағдарысына шешім табу әлеуетіне ие. Мұсылман зиялы қауымының міндеті осы рухани мұра мен әлеуетті ашып, олардың түпнұсқа нысандарын бұзбай қазіргі адамзат өміріне әкелу. Осы мақсатқа қызмет етеді деген ниетпен әзірленген «Қожа Ахмет Ясауидің рухани мұрасы» атты кітап үш бөлімнен тұрады. *Қожа Ахмет Ясауи туралы зерттеулердің ауқымы және сипаты* атты бірін-

ve yayınlanmasında karşılaşılan sorunları inceleyen makaleler ele alındı. *Ahmet Yesevi Düşüncesinin Etkileri ve Önemi* başlıklı ikinci bölümde hem Yesevi'yi etkileyen hem de Yesevi'nin etki alanına giren düşünce, sanat, edebiyat ve tasavvuf akımlarını merkeze alan makalelere yer verildi. Üçüncü bölümde, *Ahmet Yesevi Düşüncesinin Evrenselliği ve Değerler Sistemi* başlığı altında, Yesevi geleceğinin günümüzdeki yeri ve önemine vurgu yapan makalelere öncelik verilmiştir. Türkçe, Kazakça ve Rusça makalelere yer verilerek hazırlanan bu eserde, okuyucuya genel bir perspektif sunma ve farklı dillerdeki makalelerin içeriğine vakıf olma gayesi ile her bir makalenin geniş bir özetinin diğer bir dile çevirisi de yapılmıştır.

Böyle bir eserin ortaya çıkmasında bizlere kurumsal ve kişisel anlamda her türlü desteği veren Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Mütevelli Heyet Başkanı Sayın Prof. Dr. Musa Yıldız beye şükranlarımızı sunuyoruz. Elimizdeki eserin oluşması ve olgunlaşmasına makaleleri ile katkı yapan tüm değerli hocalarımıza teşekkürü bir borç bilip, kitabımızın İslam, ilim, hikmet, insanlık ve kardeşlik yolunda hayırlara vesile olmasını Yüce Allah'tan niyaz ediyoruz.

Mustafa Eren
Askar Turganbayev
Nevzat Şimşek
Aidarbek Amirbek

ші bölümde Ясауитанудағы дереккөздер мәселесі және кейбір маңызды дереккөздерді енгізу, Ясауитануда каталогтандыру, дереккөздерге қол жеткізу және жариялау кезінде туындайтын мәселелерді зерттейтін мақалалар қарастырылды. *Қожа Ахмет Ясауи идеясының ықпалы және маңызы* атты екінші бөлімде Ясауиға ықпал еткен және оның ықпалына түскен өнер, әдебиет және суфизм ағымдарын зерттеген мақалалар ұсынылды. *Қожа Ахмет Ясауи идеясының әмбебаптылығы және құндылықтар жүйесі* атты үшінші бөлімде Ясауи дәстүрінің қазіргі жағдайы мен маңыздылығы қарастырылған мақалаларға басымдылық берілді. Түрік, қазақ және орыс тілдеріндегі мақалаларды қамтыған бұл еңбекте оқырманға жалпы көзқарас ұсынылды, бұған қоса түрлі тілдердегі мақалалардың мазмұнымен танысу мақсатында олардың қысқаша мазмұнының аудармасы жасалды.

Осындай еңбектің жарыққа шығуына қолдау көрсеткен Қожа Ахмет Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті Өкілетті Кеңес төрағасы профессор, доктор Мұса Ыылдыз мырзаға алғысымызды білдіреміз. Алдарыңыздағы еңбекті құрастыруға мақалаларын ұсынып, үлес қосқан барша ұстаздарымызға алғыс айтып, Алла Тағаладан кітабымыздың ислам, білім, даналық, адамгершілік және бауырластық жолында ізгі істерге себеп болуын тілейміз.

Мұстафа Ерен
Асқар Тұрғанбаев
Невзат Шимшек
Айдарбек Амирбек

HOCA AHMET YESEVİ'NİN MANEVİ MİRASI

Almatı, 2017

BÖLÜM I

HOCA AHMET YESEVİ HAKKINDAKİ ARAŞTIRMALARIN
KAPSAM VE MAHİYETİ
ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ТУРАЛЫ ЗЕРТТЕУЛЕРДІҢ
АУҚЫМЫ ЖӘНЕ СИПАТЫ

YESEVİLİK ARAŞTIRMALARINDA KAYNAK SORUNU VE BAZI MÜHİM KAYNAK ESERLERİN TANITIMI

Қ.А.ЯСАУИ ЗЕРТТЕУЛЕРІНЕ ҚАТЫСТЫ ӘДЕ- БИЕТТЕРДІҢ ТАПШЫЛЫҒЫ МӘСЕЛЕСІ ЖӘНЕ КЕЙБІР МАҢЫЗДЫ ЕҢБЕКТЕРДІҢ ӘДЕБИЕТТЕРІМЕН ТАНЫСТЫРУ

PROF. DR. NECDET TOSUN

ПРОФЕССОР ДОКТОР (PHD) НЕЖДЕТ ТОСУН

ÖZET

Ahmed Yesevî ve Yesevilik hakkında birçok kitap ve makale yazılmış, sempozyumlarda tebliğler sunulmuş ise de, bunlar genellikle “ikinci el kaynak” sayılabilecek çalışmalardır. Bu konuda ilmî ve derinlikli araştırma yapmak için öncelikle “birinci el kaynak” eserlere ulaşılmalıdır. Birinci el kaynaklar Ahmed Yesevî’nin kendi eserleri ile onun tâkipçileri tarafından tarih içinde yazılmış eski eserlerdir. Ahmed Yesevî ve Yesevilik hakkında en güvenilir bilgiler bu eserlerde bulunmaktadır. Bu eserler de genellikle Farsça veya Çağatay Türkçesi ile yazılmış kaynaklardır. Bunlardan bir kısmı yayınlanmış, bazıları ise henüz kütüphanelerde yazma olarak bulunmaktadır. Henüz yazma olan eserler farklı ülkelerin kütüphanelerinde dağınık vaziyette bulunduğu için bunlardan kopya almak bazen zor olmaktadır. Ayrıca bu eserlerden istifade edebilmek için Çağatay Türkçesi ve Farsça’nın iyi derecede bilinmesi şarttır. Bu tebliğde/makalede araştırmacılara kolaylık olması için Ahmed Yesevî ve Yesevilik hakkında yazılmış birinci el bazı eserler kısaca tanıtılacaktır.

Hoca Ahmed Yesevî’ye Aid veya Ona Nisbet

ТҮЙІН

Ахмет Ясауи және (Ясауилік) ілімі халқында көптеген кітаптар мен мақалалардың жарық көргені, симпозиумдарда баяндамалар ұсынылғаны белгілі, алайда бұл деректердің көпшілігі дерлік «екінші дереккөз» санатына жататын еңбектер болып саналады. Ал осы тақырып бойынша ғылыми және терең зерттеулер жүргізу үшін алдыменен «негізгі дереккөз» қолжазба/еңбектерге қол жеткізуіміз тиіс. Негізгі деректер санатына Ахмет Ясауидің өзінің еңбектері мен оның ізбасарлары тарапынан сол кезеңде қолға алынған тарихы жәдігерлер болып табылады. Аталмыш Ахмет Ясауи және (Ясауилік) ілімі жайлы тың деректер осы еңбектерден табылатындығы дау тудырмайды. Бұл еңбектер әдетте сол кезеңнің парсы немесе шағатай тілімен жазылған жұмыстар екені анық. Дегенмен бұл еңбектердің кейбір бөлігі жарияланып жатса, ал кейбір бөлігі кітапханаларда қолжазба ретінде сақталып келеді. Әлі қолжазба түрінде сақталған еңбектер түрлі елдердің кітапханаларында жүйесіз түрде болғандықтан олардың көшірмелеріне қол жеткізу біршама қиындық туғызып келеді. Сондай-ақ

Edilen Eserler Şunlardır:

1. Dîvân-ı Hikmet:

Ahmed Yesevî'nin Türkçe şiirlerini içine alan derlemenin adıdır. Bu şiirlerdeki temel konular Allah ve peygamber sevgisi, güzel ahlak, ibadetlerin önemi ve manevi boyutu, dünyanın fâniliği, sahte ve samimiysiz din adamlarına eleştiri ve zikirdir. *Dîvân-ı Hikmet* Arap, Kril ve Latin harfleriyle birçok kez yayımlanmıştır.

2. Fakr-nâme:

Ahmed Yesevî'ye nisbet edilen Türkçe mensûr bir eserdir. Fakr, dervişlik demek olup eserde bunun şartları, âdâbı, mertebeleri genellikle maddeler hâlinde anlatılmıştır. Meselâ fakrın sekiz makamı şöyle sayılır: Tevbe, ibâdet, sevgi, sabır, şükür, rızâ, zühd, âriflik. Birkaç yazma nüshası bulunan *Fakr-nâme*, Kemal Eraslan tarafından 1977'de makale şeklinde, 2016'da kitap şeklinde yayınlanmıştır.

3. Risâle der Âdâb-ı Tarikat:

Taşkent'te yazma nüshaları bulunan bu küçük Farsça eser, tarikat âdâbı ve makamları, mürid müşid ilişkileri, dervişlik, Allah'ı tanımak ve ilâhî aşk gibi konular hakkındadır. Sayfulla Mollakanagatuli tarafından Kazak Türkçesi'ne, tarafımızdan da Türkiye Türkçesine çevrilerek yayınlanmıştır (*Yesevî'nin Fakr-nâmesi ve İki Farsça Risâlesi*, Ankara: Ahmet Yesevî Üniversitesi Yayınları, 2016)

4. Risâle der Makâmât-ı Erba'în:

Ahmed Yesevî'ye nisbet edilen Farsça, yazma ve küçük bir eser olup şeriat, tarikat, marifet ve hakikattan her biri hakkında onar makam olmak üzere toplam kırk makam ve kâideyi ihtiva etmektedir. Tarafımızdan Türkçe'ye çevrilmiştir.

Ahmed Yesevî ve Yesevîlik Hakkında Bilgi Veren Diğer Bazı Kaynak Eserler ise şunlardır:

бұл еңбектерді пайдалану үшін шағатай және парсы тілдерін еркін меңгерген абзал болады. Қолға алған бұл мақалада осы салада ат терлетіп жүрген зерттеушілерге ыңғайлы болу үшін Ахмет Ясауи және Ясауилік ілімі туралы жазылған негізгі дереккөз санатына кіретін кейбір жұмыстар жайлы қысқаша түсіндірілетін болады.

Қожа Ахмет Ясауидің шығармалары немесе оның жұмыстарына жатқызатындар мыналар:

1. Диуани хикмет:

Ахмет Ясауидің түрікше өлеңдерін қамтитын алғашқы жинағының атауы болып табылады. Жинақтағы өлеңдерінің негізгі тақырыбы Алла және пайғамбарға деген махаббаты, тамаша ахлақ, ғибадат етудің маңыздылығы және рухани өзектілігі, дүниенің пәнилігі, жалған және қара ниетті діндарларға бағытталған сыни тиеу мен зікір бысым. Диуани хикмет, арап кириллица мен латын әріптерінде бірнеше рет жарияланды.

2. Пақырнама:

Ахмет Ясауидің түрік тілінде қалам тартқан проза түріндегі шығармасы. Факр/пақыр – дәруіштік ұғымы аясында қолданылып, аскетизм ретінде сомдалып, шығарма тұрғысынан алып қарағанда оның шарттары - тура жолы, мәртебелері/макамы жалпылай алғанда тарау-тарау етіп түсіндірілген. Мысалы, факрдың сегіз мәртебесінің/макалының рет-реті былай тізбектеліп көрсетілген. Әуелі тәуба, ғибадат, махаббат, сабыр, шүкір, ырза, зүхд, ариф.

Қазіргі таңда шығарманың бірнеше қолжазбасы бар. Сондай-ақ «Пақырнама» 1977 жылы көрнекті ғалым Кемал Ераслан тарапынан мақала болып жарияланған, кейіннен 2016 жылы бұл шығарма кітап етіп басылып шыққан.

1. *Sûfî Muhammed Dânişmend, Mir'âtü'l-kulûb:*

Ahmed Yesevî'nin müridi olan Sûfî Muhammed Dânişmend'in Çağatay Türkçesi ile kaleme aldığı bir eserdir. Şeriat, tarikat ve hakikat şeklinde üç bölümden oluşan eser, tasavvufî ve ahlâkî konuları Ahmed Yesevî'nin sözlerinden de alıntılar yaparak anlatmaktadır. Birkaç yazma nüshası olan eser, tarafımızdan Latin harflerine çevrilerek 1997'de makale şeklinde yayınlanmıştır.

2. *Hakîm Ata (Süleyman Bakırğanî), Bakırğan Kitabı:*

Ahmed Yesevî'nin müridlerinden Hakîm Ata'nın bazı şiirlerini ihtivâ eden Türkçe bir eserdir. Eserde bazı şâirlere ait şiirlere de rastlanır. Hakîm Ata'nın başka Türkçe ve manzum eserleri de vardır. *Bakırğan Kitabı*'nda dînî hükümler, Allah ve peygamber sevgisi, tasavvufî ahlâk konuları, dervişliğin faziletleri, dünyânın fânîliği, kıyâmet ahvâli, Hz. Peygamber'in mi'râcî, Hz. İbrahim ve İsmâil'in kıssaları gibi konularda şiirler yer alır.

3. *Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali Sığnâkî, Risâle-i Hüsâmeddin es-Sığnâkî (Menâkıb-ı Ahmed-i Yesevî)*

Hüsâmeddîn Sığnâkî'nin (ö. 711/1311) Farsça küçük bir eseri olup Ahmed Yesevî'nin menkıbelerini içermektedir. Yazma nüshası Taşkent'te olan eser tarafımızdan Farsça metni ve Türkçe tercümesiyle birlikte makale şeklinde yayınlanmıştır.

4. *Hoca İshâk b. İsmâil Ata, Hadîkatü'l-ârifin*

XIV. yüzyılda Orta Asya'da yaşayan ve Yeseviyye tarikatı şeyhi olan Hoca İshâk'ın Çağatay Türkçesi ile kaleme aldığı bir eserdir. Henüz yayınlanmamış olan eserin el yazması bazı nüshaları günümüze ulaşmıştır. Tarafımızdan bir tebliğ/makale ile tanıtılmıştır. 15 ana bölüm ve bazı alt başlıklardan oluşan

3. *Рисала дер Адабы Тариқат:*

Жазба нұсқалары Ташкентте сақталған және парсы тілінде жазылған шағын еңбек болып табылады. Еңбекте тариқаттың әдебі мен әдет-ғұрыптары және мақамдары/мәртебесі, мұрит пен мұршиттің арасындағы қарым-қатынастар, дәруіштік, Алланы тану және Аллаға деген махаббат туралы тақырыптарды қамтыған. Бұл еңбекті қазақ тіліне Сайфулла Моллақанағатұлы аударған. Ал біз өз кезегімізде Түрік тіліне аударып жарияладық. (Ясауидің Пақырнамасы және екі парсы тіліндегі рисаласы, Анкара, Ахмет Ясауи Университеті баспасы 2016ж.)

4. *Рисала дер макаматы Ербагин*

Бұл Ахмет Ясауи тарапынан парсы тілінде қалам тартқан шағын шығармасы болып саналады. Шығармада шариғат, тариқат, мағрифат және ақиқатқа тиесілі әрқайсысы он-оннан жалпы қырық мақам мен оның қағидалары берілген. Шығарманы түрік тіліне аудармасын жасап жарияладық.

Ахмет Ясауи және Ясауилік ілімі жайлы мағлұмат беретін кейбір дереккөздер

1. *Сопы Мухаммед Данишменд, Миратұль Құлуб:*

Ахмет Ясауидің ізбасар мұриті Сопы Мухаммед Данишмендтің шағатай тілінде жазған шығармасы болып табылады. Шығарма шариғат, тариқат және ақиқат түрінде үш тараудан тұрады. Әсіресе сопылық және ахлақ тақырыптарымен қатар Ахмет Ясауидің сөздері де қамтылған ең көне шығарма. Бірнеше қолжазба нұсқалы шығарма латын әріптеріне транскрипциясы жасалынып, 1997 жылы мақала етіп жарияланды.

2. *Хаким Ата (Сүлеймен Бақырған), Бақырған кітабы*

eserin ana bölümleri şunlardır: 1. Rûhlar, 2. Ameller, 3. Şeyh, 4. Mürîdin edebi, 5. Zikir, 6. Semâ' (musikî), 7. Hizmet, 8. Fakr, 9. Tasavvuf, 10. Muhabbet, 11. Ma'rîfet, 12. İbâdetler, 13. Mâlâya'nîyi (gereksiz işleri) terk etmek, 14. Makâmlar, 15. Bayram gecesinde idrâk etmek.

5. *Ali Şîr Nevâyî, Nesâyimü'l-mahabbe*

Nevâyî bu eserinde bazı Yesevî şeyhleri hakkında da bilgiler verir. *Nesâyimü'l-mahabbe*, Kemal Eraslan tarafından Latin (yeni Türk) harflerine çevrilerek yayınlanmıştır (İstanbul 1979; Ankara, TDK Yayınları, 1996).

6. *Ahmed b. Mahmûd Hazînî, Eserleri*

XVI. yüzyılda Tacikistan topraklarında doğmuş olan Ahmed b. Mahmûd Hazînî (ö. 1002/1593-4'ten sonra) Osmanlı devleti döneminde Anadolu'ya da gelmiş, yazdığı Türkçe ve Farsça eserlerde Yesevî kültürü hakkında bilgiler vermiştir.

a) *Cevâhiru'l-ibrâr min emvâci'l-bihâr:*

İlk yarısı Türkçe, ikinci yarısı Farsça olan bu eserin bilinen tek yazma nüshası İstanbul'dadır. Eserde Ahmed Yesevî ve Seyyid Mansûr başta olmak üzere bazı Yesevî şeyhlerinin söz ve menkıbeleri ile Yeseviyye usul ve âdâbı anlatılmaktadır. *Cevâhiru'l-ibrâr* Türkçe'de yayınlanmıştır.

b) *Menba'u'l-ebhâr fî riyâzi'l-ibrâr:*

Hazînî'nin Türkçe bir eseridir. Yeseviyye ve Nakşbendiyye tarikatlarının usûl ve âdâbına dâir bir eserdir. Bilinen tek yazma nüshası İstanbul'da olan eser, Mehmet Mâhur Tulum tarafından yayınlanmıştır.

c) *Huccetü'l-ibrâr:*

Hazînî'nin Yesevîlik hakkında bilgi içeren Farsça manzûm bir eseridir. Bir nüshası Paris Millî Kütüphanesi'ndedir.

d) *Câmiu'l-mürşidîn:*

Ahmet Yasauidiң мұриттерінің бірі Хаким Атаның кейбір жырларын қамтитын түрік тіліндегі еңбегі. Еңбекте өзге де ақындарға тән жырларды кездестіруге болады. Оның бұл шығармасынан басқа түрік тілінде жазылған жыр туындылары да бар. Бақырған Кітабында діни үкімдер, Аллаға және пайғамбарға деген махаббат, сопылық-ахлақ тақырыптары, дәруіштіктің ізгілігі, дүниенің пәнилігі, қиямет ахуалы, пайғамбарымыздың миғражы, Ибрахим және Исмаил пайғамбардың қыссалары секілді тақырыптарда жырлары қамтылған.

3. *Хусамеддин Хүсейн Али Сығнақи, Рисала Хусамеддин Сығнақи (Менакыбы Ахмет Ясауи - Ясауи туралы аңыз-әңгімелер)*

Хусамеддин Сығнакидің (өлген ж. 711/1311-1312) Қожа Ахмет Ясауи туралы аңыз-әңгімелер жазылған ең көне шығарма деп айтылатын парсы тілінде жазылған трактаты болып табылады. Қолжазбаның Ташкенттегі нұсқасы парсы тіліндегі мәтіні және Түрік тіліне аудармасы жасалынып, мақала етіп жарияланған болатын.

4. *Қожа Исхақ бин Исмаил Ата, Хадикатұль Арифин*

XIV ғасырда Орта Азияда өмір сүрген және Ясауи тариқатының шайхы болған Қожа Исхақтың шағатайша жазған еңбегі. Қазіргі таңда жарыланбаған шығарманың қолжазба нұсқаларына қол жеткізіп отырмыз. Шығарма бір баяндама түрінде танытылған болатын. Еңбек 15 негізгі бөлімдерден және кейбір тақырыпшалардан тұрады. Олар: 1. Рұхтар 2. Амалдар 3. шайх 4. Мүриттің әдебі 5. зікір 6. Сема (есту), 7. қызмет 8. факр 9. тасаввұф 10. махаббат 11. мағфират 12. Ғибадат 13. Қжетсіз амалдардан бас тарту 14. Мақам 15. Мереке кешін танып білу.

5. *Али Шер Науаи, Несаимұль МахаббеАли*

Yazma nüshası Almanya'nın Berlin şehrinde olan bu eser Farsça olup manzum ve mensur karışık olarak kaleme alınmıştır. 972 (1564) senesinde yazılmıştır. Bu kitapta dört tasavvuf yolu Hâcegân-Nakşbendiyye, Yeseviyye, Kübreviyye ve Aşkıyye tarikatları, kurucuları ve pirleri hakkında bilgi verilmektedir.

e) *Dîvân*: Hazîni'nin Farsça şiirlerini ihtiva eden bir eserdir. Bilinen tek nüshası Konya'dadır. Hicrî 999 (1591) senesinde tamamlanmıştır. Eser, İbrahim Kunt tarafından doktora tezi olarak hazırlanmıştır.

7. Muhammed Âlim Sıddîkî Alevî, Lemehât min nefehâtî'l-kuds

“Âlim Şeyh” diye bilinen Muhammed Âlim Sıddîkî'nin (ö. 1043/1633) Farsça bir eseridir. Birinci bölüm, cehrî zikrin câiz olduğuna dâir âyet ve hadislerden oluşmaktadır. İkinci bölümde ise Ahmed Yesevî'den başlamak üzere Yesevî silsilesindeki bazı şeyhlerin menkıbeleri anlatılır. Farsça olan *Lemehât* Taşkent ve İslamabad'da yayınlanmıştır.

8. Muhammed Şerîf Buhârî, Huccetü'z-zâkirîn li-reddi'l-münkirîn

XVII. asırda Buhara'da yaşayan Muhammed Şerîf Buhârî (ö. 1109 /1697) Farsça olarak kaleme aldığı bir eserdir. Henüz yayınlanmamıştır. *Huccetü'z-zâkirîn* bir mukaddime, üç makâle (bölüm) ve bir hâtimeden oluşur. Birinci ve ikinci makâlelerde cehrî zikrin câiz olduğuna dâir âyet, hadis ve ulemânın görüşleri nakledilir. Üçüncü makâlede ise Ahmed Yesevî'den başlayarak bazı Yesevî şeyhlerinin hayâtı ve menkıbeleri anlatılır. Eserin hâtimesinde (son kısmında) tasavvufî âdâb ve ahlâka dâir bazı mektuplar yer alır.

9. Kul Şerîf, Kissa-i İr Hubbî

Kissa-i İr Hubbî, Kul Şerîf mahlasıyla manzum eserler yazan bir şâirin eseridir. *Kissa-i İr Hubbî*, Yesevî şeyhlerinden Hakîm Ata ile Anber Ana'nın çocuklarından biri olan Hubbî Hoca'nın menkıbevi hayâtı hakkında Çağatay Türkçesi ile hikmet tarzında manzûm

Науаи бұл шығармасы арқылы Ясауи шайхтары жайлы құнды мағлұматтар береді. Аталмыш еңбек Кемал Ераслан тарапынан латын әрпіне транскрипцияланып (жаңа түрік әрібіне) жарыланған. (Станбул 1979; Анкара, ТТК Басылымдары, 1996).

6. Ахмет бин Махмуд Хазинидің шығармалары

XVI ғасырда Тәжікстанда туылған Ахмет бин Махмуд Хазини (ө. 1002/ 1593-4'тен кейін) Османлы дәуірінде Анадолы жеріне де келген екен. Түрікше және парсыша қалам тартқан шығармалары Ясауи мәдениеті жайында мағлұмат береді. Хазинидің шығармаларының кейбірі мыналар: Жауахирул әбрар мин әмуажил бихар

Алғашқы жартысы түрікше, екінші жартысы парсы тілінде жазылған еңбектің жалғыз қолжазба нұсқасы Станбулда сақталған. Еңбекте басты тақырыбы Ахмет Ясауи және Мансур Ата жайлы аңыз-әңгімелермен қатар кейбір Ясауи шайхтарының сөздері мен Ясауи ілімінің негіздері, әдебі түсіндірілген. Бұл шығарма Түркияда жарық көрген.

ә) Манбаул әбрар фи риязил әбрар

Хазинидің түрік тіліндегі еңбегі. Ясауилік және накшбандия тариқатының негіздері мен әдебін қамтитын шығарма. Станбул қаласында орналасқан жалғыз қолжазба нұсқасы Мехмет Махур Тулум тарапынан жарияланған.

б) Хужжатул әбрар

Хазиниге тиесілі бұл еңбекте Ясауилік жайлы деректер қамтылған. Шығарма парсыша шағын жыр жолымен жазылған. Еңбектің бір нұсқасы Париж Ұлттық Кітапханасында орын алған.

в) Жамиул муршидин

Еңбектің қолжазба нұсқасы Германияның Берлин қаласында орналасқан. 1564/972 жылы парсыша қалам тартылған шығар-

оларак yazılmış bir eserdir. Makale şeklinde yayınlanmıştır.

10. *Muhammed Kâsım, Makâmât-ı Seyyid Atâî*

Orta Asya'dan Hindistan'a göç eden Cemâleddin Hâce Dîvâne Seyyid Atâî'nin (ö. 1016/1607) menkıbelerini ihtivâ eden Farsça bir eser olup henüz yayınlanmamıştır.

11. *Seyyid Zinde Ali, Semerâtü'l-meşâyih*

XVIII. asırda yaşayan Seyyid Zinde Ali'nin 1680 yılında yazımını tamamladığı Farsça bir eser olup Nakşbendî, Kübrevî, Aşkî ve Yesevî şeyhleri hakkında bilgiler ihtivâ eder. Yazma nüshaları Taşkent'tedir.

12. *Nûrullah b. Ubeydullah es-Siddîk el-Hârezmî, Baba Tükles Risâlesi*

Muhtemelen XVIII. yüzyılda Çağatay Türkçesi ile yazılan bu Türkçe eserde Yesevî şeyhlerinden olup Baba Tükles diye anılan Sadr Ata vâsıtasıyla Altın Orda hükümdarı Özbek Han'ın müslüman oluşu anlatılır. Devin DeWeese tarafından Arap harfli Türkçe metni, İngilizce tercümesi ve geniş bir yorumu yayınlanmıştır.

13. *Şeyh Hudâyâd b. Taş Muhammed Buhârî, Bustânü'l-muhibbîn*

XVIII. yüzyılda Buhara'da yaşayan Yesevî şeyhi Hudâyâd'ın Türkçe olarak kaleme aldığı bu eserde 20 bâb (bölüm) ve birçok fasıl (alt başlık) vardır. Eserin Taşkent'teki iki yazma nüshası Bahtiyar M. Babacanov ve M. T. Kadırova tarafından Arap harfleriyle bilgisayarda yazılıp yayınlanmıştır (Türkistan 2006).

14. *Anonim, Risâle-i Zikr-i Sultânü'l-ârifîn*

Yazarı bilinmeyen bu küçük Türkçe eser, Yesevî dervişlerinin zikir metodu olan zikr-i erenin yapılaş tarzları hakkında önemli bilgiler ihtivâ etmektedir. Yazma nüshası Taşkent'te olan eserin Arap harfli metni, Bahtiyar Babacanov tarafından yayınlanmıştır.

ма құрылымы өлеңдер мен проза түрінде аралас күйде. Бұһл кітапта төрт тасаввуф жолы Хажеган-Нақшбандия, Ясауи. Кубревия және Ашқия тариқаттары мен олардың құрушы және пірлері жайлы мәліметтер берілген.

г) Диуан

Хазинидің парсы тілінде жазылған жырларын қамтитын еңбек болып табылады. Жалғыз нұсқасы Коня қаласында орналасқан. Шығарманың Хижри 999/1591 жылы аяқталғаны белгілі. Шығарманың зерттеу жұмыстары Ибрахим Кунт тарапынан докторлық диссертация ретінде жазылған.

7. *Мұхаммед Алим Сыддықи Алеви, Лемехат мин нефехатил кудс*

“Алим шейх” ретінде танылатын Мұхаммед Алим Сыддықидің (ө. 1043/1633) парсы тіліндегі шығармасы болып табылады. Шығарманың бірінші бөлімінде зікри жәхрдің рұхсат етілген екендігін сипаттайтын аят және хадистерді қамтиды. Ал, екінші бөлімінде Ахмет Ясауи бастап Ясауи силсиласындағы кейбір шайхтардың аңыз-әңгімелері қамтылған. Парсы тілінде жазылған шығарма Ташкент және Исламабадта жарияланған.

8. *Мұхаммед Шериф Бұхари, Хужеттуз закирин лиреддил мүнқирин*

XVII ғасырда Бұхарада өмір сүрген Мұхаммед Шериф Бұхаридің (ө. 1109 /1697) парсы тілінде жазған еңбегі. Туынды әлі де жарияланбаған. Хужеттуз закирин 1 кіріспе, 3 мақалат(тарау) және 1 хатимадан тұрады. Шығарманың бірінші және екінші бөлімінде зікри жәхрдің рұхсат етілген екендігін сипаттайтын аят, хадистердің және ғұламалардың пікірлері қамтылған. Ал, үшінші бөлім мақалатта Ахмет Ясауи бастап Ясауи силсиласындағы кейбір шайхтардың өмірбаяны мен аңыз-әңгімелері қамтылған. Қорытынды яғни соңғы бөлімде тасаввуфтық әдеп пен

15. Anonim, *Hakîm Ata Risâlesi (Menâkıb-ı Hakîm Ata; Tezkire-i Hakîm Ata)*

Ahmed Yesevî'nin müridi Hakîm Ata hakkındaki menkıbeler, Çağatay Türkçesi'yle ancak müellifi bilinmeyen bu eserde toplanmıştır. Kazan'da Arap harfleriyle, İstanbul'da Latin harfleriyle yayınlanmıştır.

16. Nesebnâmeler:

Ahmed Yesevî'nin hayatı, ataları ve takipçileri olan sonraki Yesevî mensupları hakkında bilgi veren önemli bir eser türü de nesebnâmelerdir. Bir çok yazma nesebnâme nüshası vardır. Bazıları yayınlanmıştır.

Yukarıda sayılan eserlerden yayınlanmayanların ilmi usullerle neşir ve tercümelerinin yapılması Ahmed Yesevî ile Yesevîlik tarihinin doğru bir şekilde anlaşılması için zarurîdir. □

ахлаққа тиесілі кейбір хаттар орын алған.

9. *Куль Шериф, Қыссаи ир хубби*

Қыссаи ир хубби, Куль Шериф лақап атымен және жыр жолдарын жазып жүрген бір ақынның еңбегі. Қысса Ясауи шайхтарының бірі Хаким Ата мен Анбер Ананың перзенттерінің бірі Хубби Қожаның аңыз-әңгімелі өмірі жайлы шағатайша, хикмет стилінде жазылған жыр жолдары болып саналады. Туынды мақала ретінде жарық көрген.

10. *Мұхаммед Қасым, Макаматы Сеит Атаи*

Орта Азиядан Үндістанға қоныс тепкен Жамаладдин Хаже Диуане Сеит Атаидің (ө. 1016/1607) аңыз-әңгімелерін қамтитын және парсы тілінде жазылған еңбек ретінде білінсе де, әлі күнге дейін жарыяланбаған.

11. *Сейид Зинде Али, Самаратұлы Машаих*

XVIII ғасырда өмір сүрген Али, парсыша

қалам тартқан шығармасын 1680 жылы аяқтаған. Туынды Нақшбандия, Кубревия Ашқия және Ясауи шайхтары жайлы сөз қозғайды. Қолжазбаның негізгісі Ташкент қаласында орналасқан.

12. *Нуруллах бин Убейдуллах Ас Сыдык ал-Харезми, Баба Түклес Рисаласы*

Біздің пауымдауымызға қарағанда шығарма XVIII ғасырда шағатай тілінде жазылған. Түрік тілінде жазылған шығармада Ясауи шайхтарының бірі, баршаға Баба Түклес деп танылған және Садр Атаның септігімен Алтын Орла ханы Өзбек ханның исламды қабылдап, мұсылман болғаны жайлы айтылған. Девин тарапынан шығарманың Арап әрпіндегі түрікше мәтінімен қатар ағылшын тіліндегі аудармасы мен кеңінен талқыланған.

13. *Шайх Шейх Худайдад бин Таш Мухаммед Бұхари, Бустанил Мұхиббин*

XVIII ғасырда Бұхарада өмір сүрген Ясауи шайхы, Худайдадтың түрік тілінде жазған еңбегі. Еңбек 20 баптан және бірнеше фасыл/тақырыпшалардан тұрады. Қазіргі таңда шығарманың тек екі нұсқасы Ташкент қаласында Б. Бабажанов пен М. Қадырова тарапынан арап әріптерімен компьютерде теріліп жарияланған болатын. (Түркістан 2006).

14. *Аноним, Рисалаи Зикри Султанул Арифин*

Жазушысы беймәлім, шағын ғана түрік тілінде жазылған бір еңбек. Ясауи дәруіштерінің зікір тәсілдерінің бірі зикри ерренің жасалу жолдары секілді құнды мәліметтерді қамтиды. Шығарманың Ташкент қаласындағы арап әріптерімен жазылған тек нұсқасы Б. Бабажанов тарапынан жарияланған.

15. *Аноним, Хаким Ата Рисаласы (Менакыбы Хаким Ата/ Тезкиреи Хаким Ата)*

Бұл еңбекте Ахмет Ясауидің мүриді

Хаким Ата жайлы аңыз-әңгімелер жинақталған. Шағатай тілінде жазылған туындының жазушысы беймәлім күйінде қалған. Шығарма Қазан қаласында арап әрпімен, ал Станбул қаласында латын әрпімен жарық көрген.

16. Насабнамалар

Ахмет Ясауидің өмірбаяны, аталары және ізбасарлары, сондай-ақ кейінгі жалға-

стырушылар жайлы құнды дерек болып саналады. Бірнеше қолжазба Насабнама нұсқаларына қол жеткізілген. Соның көпшілігі жарық көрген.

Жоғарыда шолып өтілген еңбектердің ішіндегі жарияланбағандарына ғылыми тұрғыда жариялануына және аударылуына қол ұшы берілсе, Ясауи және Ясауи ілімі үшін тарихи қайнар көздердің негізгісін ашу қажеттілігі туындап отыр. □

Giriş

Hoca Ahmed Yesevî'nin hayatı, düşünceleri, sonraki Yeseviyye mensupları ve Yesevîliğini târihi ile usul ve âdâbi hakkında araştırma yapmak isteyenlerin önündeki en büyük engel, konuyla ilgili kaynak eserlerin yeterince bilinmemesidir. Bilinen eserlerin de birçoğu henüz el yazması olduğu için onlara ulaşma ve kopya alma konusunda bazen bürokratik zorluklar çıkabilmektedir. Yesevîlik hakkında araştırma yapmak isteyenlere kolaylık olması için bu sahadaki temel bazı kaynak eserler aşağıda kısaca tanıtılacaktır.

A.Hoca Ahmed Yesevî'ye Aid veya Ona Nisbet Edilen Eserler:

1.Dîvân-ı Hikmet:

Ahmed Yesevî'nin Türkçe şiirlerini içine alan derlemenin adıdır. Bu şiirlerdeki temel konular Allah ve peygamber sevgisi, güzel ahlak, ibadetlerin önemi ve manevi boyutu, dünyanın fânîliği, sahte ve samimiysiz din adamlarına eleştiri ve zikirdir. Dîvân-ı Hikmet nüshaları, muhteva bakımından olduğu kadar dil bakımından da önemli farklılıklar arzeder. Bu durum, hikmetlerin farklı şahıslar tarafından derlendiğini gösterir. Bir kısmı kaybolan veya zamanla değişikliğe uğrayan hikmetler derlenirken yeni hikmetler eklenmiş, böylece ana metin kısmen aslından uzaklaşmış olabilir. Bununla birlikte, bütün hikmetlerin temelinde Ahmed Yesevî'nin inanç ve düşünceleri ile tarikatının esasları bulunur. Dîvân-ı Hikmet Arap, Kril ve Latin harfleriyle birçok kez yayımlanmıştır.

2.Fakrnâme:

Ahmed Yesevî'ye nisbet edilen Türkçe mensûr bir eserdir. Birkaç yazma nüshası bulunan *Fakrnâme*¹, *Dîvân-ı Hikmet*'in bazı Kazan ve Taşkent baskılarının başında Arap harfleriyle yayınlanmış, ayrıca Kemal Eraslan tarafından hem latin harflerine çevrilerek hem de Türkiye Türkçesi'ne uyarlanarak neşredilmiştir². Son yıllarda *Fakrnâme* üzerine Abdurrahman Güzel tarafından bir inceleme ve tahlil yayınlanmıştır³.

Fakrnâme'ye göre, Ahmed Yesevî âhir zamanda sahte âlim ve şeyhlerin ortaya çıkacağını söyledikten sonra bunları şöyle eleştirir: “*Ve ilm-i şeriat birlen amel kılmağay*”⁴. Yani: (Sahte

¹ Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü (FAŞE) Ktp., nr. 12327, vr. 1b-11b; aynı kütüphane, double fondu, nr. 5132, vr. 27b-38a.

² Kemal Eraslan, “Yesevî'nin Fakr-nâme'si”, İstanbul Ün. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, XXII (1977), s. 45-120.

³ Abdurrahman Güzel, Ahmed Yesevî'nin Fakr-nâme'si Üzerine Bir İnceleme, Ankara: Öncü Kitap, 2007.

⁴ Hoca Ahmed Yesevî, Dîvân-ı Hikmet (nşr. Kuanışbek Kârî, Galiya Kambarbekova, Rasûl İsmailzâde), Tahrân: el-Hüdâ, 2000, s. 1 (Arap harfli bölüm).

âlim ve şeyhler) dînî kurallara uymayacaklar.

Aynı eserde dervîşliğin 40 makam olduđu, bunlardan 10 tanesinin şeriatla (dînî kurallarla) ilgili olduđu ifâde edildikten sonra bu on makâm şöyle sıralanır: “*Evvel: İmân keltürmek Hak Teâlâ’nıñ birlikige ve barlıkıga ve sıfâtıga ve zâtıga. İkkinçi: Namaz okumak turur. Üçünçü: Rûze (oruç) tutmak turur. Törtünçü: Zekât bermek turur. Beşinçi: Hac tavâf kılmak turur. Altınçı: Mülâyim sözlemek turur. Yettinçi: İlim öğrenmek turur. Sekkizinçi: Hazret-i Rasûl sallallâhu aleyhi ve sellemni sünnetlerini becây keltürmek (yerine getirmek) turur. Tokuzunçu: Emr-i ma’rûfı becây keltürmek turur. Onunçu: Neyh-i münker kılmak turur*”⁵.

3.Risâle der Âdâb-ı Tarîkat:

Taşkent’te yazma nüshaları bulunan bu küçük Farsça eser⁶, tarikat âdâbı ve makamları, mürid müşrid ilişkileri, dervîşlik, Allah’ı tanımak ve ilâhî aşk gibi konular hakkındadır. Sayfulla Mollakanagatlı tarafından Kazak Türkçesi’ne tercüme edilerek Farsça yazma nüshaların tıpkı basını ile birlikte yayınlanmıştır (Almatı-Türkistan: Aziret Sultan Memlekettik Tarihi Medeni Korik Muracayı, 2012).

4.Risâle der Makâmât-ı Erba’în:

Ahmed Yesevî’ye nisbet edilen Farsça, yazma ve küçük bir eser olup şeriat, tarikat, marifet ve hakikattan her biri hakkında onar makam olmak üzere toplam kırk makam ve kâideyi ihtiva etmektedir. Şimdilik bilinen tek nüshası Türkiye’de, Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi’ndedir (nr. 1056, vr. 112a-113a).

B.Ahmed Yesevî ve Yesevîlik Hakkında Bilgi Veren Diğer Bazı Kaynak Eserler:

1.Sûfî Muhammed Dânişmend, *Mir’âtü’l-kulûb*:

Eserin yazarı Sûfî Muhammed Dânişmend Zernûkî, Ahmed Yesevî’nin önde gelen mürid ve halîfelerindendir. Yesevî’nin icâzetiyle Otrâr’a (bugünkü telaffuzu Otrar) gidip tekke kurmuş ve kırk yıl irşâdda bulunmuştur. Sûfî Muhammed Dânişmend’in kabri Otrâr’dadır⁷.

Mir’âtü’l-kulûb, Sûfî Muhammed Dânişmend’in kaleme aldığı Türkçe bir eserdir. Bu eserin İsveç’in Uppsala şehri⁸ ile Taşkent⁹ ve Almatı’da¹⁰ yazma nüshaları vardır.

Mir’âtü’l-kulûb, Ahmed Yesevî’nin tasavvufî görüşlerini derlemek gâyesiyle yazılmış bir eserdir. Ancak eserde Necmeddîn Kübrâ (ö. 618/1221) ve diğer bazı sûfililer ile müellif Sûfî Muhammed Dânişmend’in kendi görüşleri de bulunmaktadır. *Mir’âtü’l-kulûb*’de Necmeddîn Kübrâ’nın isminden sonra “rahimehullâh” ifâdesi kullanıldığına göre, eser bu zâtın vefâtından sonra yani XIII. yüzyılın ortalarına doğru kaleme alınmış olmalıdır. Bu yönüyle eser, Ahmed Yesevî’nin görüşlerini günümüze aktaran en eski eserlerden biri olarak kabul edilebilir.

Mir’âtü’l-kulûb’un Uppsala nüshası tarafımızdan hem Latin harflerine, hem de Türkiye Türk-

⁵ Hoca Ahmed Yesevî, ae, s. 6.

⁶ Taşkent’teki Biruni Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi’nde 3808, 6652 ve 9175 demirbaş numaralarıyla kayıtlı üç nüshası vardır.

⁷ bk. Mevlânâ Safiyyüddin, Neseb-nâme Tercümesi (haz. Kemal Eraslan), İstanbul 1996, s. 50-51.

⁸ Uppsala Üniversitesi Kütüphanesi’nde 472 numaralı mecmûa içinde 158b-177a varakları arasındadır. Bk. K. V. Zetterstéen, Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Uppsala, Uppsala 1930, I, 307.

⁹ Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü (Özb.FAŞE) Ktp. Süleymanov Yazmaları bölümü, nr. 3004, vr. 1b-17a; Özb. FAŞE Ktp., nr. 2851.

¹⁰ Almatı, Kazakistan Millî (Uluttuk) Ktp., nâdir eserler ve yazmalar bölümü, nr. 335 (1622-38). Bu yazma eser bir mecmua olup ilk risâlesi Ahmed Yesevî’ye nisbet edilen Fakr-nâme’dir (vr. 1b-12a). İkinci risâle Mir’âtü’l-kulûb’dur (vr. 12a-39b).

çesi'ne çevrilerek 1997'de yayınlanmıştır¹¹. Daha sonra Dosay Kencetay tarafından Kazakça'ya, Nadirhan Hasan tarafından da Özbekçe'ye çevrilip neşredilmiştir¹².

Mir'âtü'l-kulûb üç bölümden oluşmaktadır: Şeriat, tarikat ve hakikat. Birinci bölümde İslâmî ve tasavvufî ahlâk, ikinci bölümde tarikat âdâbı, üçüncü bölümde ise mârifetullah konularına temâs edilmiştir.

Birinci bölümde Sûfî Muhammed Dânişmend şöyle der: “Hangi şeyh yetmiş makamdan geçmeden şeyhlik ve önderlik iddiâsında bulunsa iddiâsı bâtıl (geçersiz) olur”.

Eserin “tarikat” hakkındaki ikinci bölümünde şu cümleler yer alır: “Keşfu'l-kubûr (kabrin içindekileri görmek) ve keşfu'l-kulûb (kalbin içindekileri görmek) tasavvuf yolunda erişilen mertebelerdendir. Bunlar (diğer makâmlardan) daha küçüktür”.

Eserin “hakikat” hakkındaki üçüncü bölümünde müellif, Hoca Ahmed Yesevî'den şu sözleri aktarır: “Âhir zamanda bizden sonra öyle şeyhler zuhûr edecek ki, Şeytan aleyhi'l-la'ne onlardan ders alacak ve onlar Şeytan'ın işini yapacaklar. Halka dost olup halk ne isterse onu yapacaklar. Mürîdlerine yol gösterip onları maksada ulaştıramayacaklar. Dış görünüşlerini süsleyip mürîdden çok hırs sâhibi olacaklar ve içleri (bâtınları) harâb olacak. Küfür ile îmânı farklı görmeyecekler, âlimleri sevmeyecek ve onlara iltifât etmeyecekler. Ehl-i Sünnet ve cemâatı düşman görüp ehl-i bidat ve dalâleti sevecekler. Kötülüklerini öne çıkarıp Hak Teâlâ'dan iyilik umacak ve şeyhlik iddiâsında bulunacaklar”.

2.Hakîm Ata (Süleyman Bakırganî), *Bakırgan Kitabı*:

Hakîm Ata, Hoca Ahmed Yesevî'nin mürîd ve halifelerinden biridir. Asıl adı Süleyman'dır. Rivâyete göre, küçüklüğünde Yesi şehrinde Kur'ân öğrenmek için arkadaşlarıyla birlikte câmiye giderken diğer çocuklar Kur'ân'ı boyunlarına astığı halde, Süleyman saygısından dolayı onu başının üzerinde taşıyordu. Bu durumu gören Ahmed Yesevî onu kendi talebeleri arasına aldı. Süleyman, zamanla Hakîm Süleyman ya da Hakîm Ata diye anılır oldu¹³.

Ahmed Yesevî onu önce medrese ilimlerinde, sonra tasavvuf ve mâneviyat yolunda yetiştirdi. Daha sonra halkı irşâd etme konusunda yetki verip bir deveye bindirdi ve devenin durduğu yerde ikâmet etmesini tavsiye etti. Deve, Bînevâ denen yerde bağırды ve çöktü. Hakîm Süleyman Ata buraya yerleşti. Devenin bağırдыğı bu yere Bakırgan (bağırان) adı verildi. O bölgenin idârecisinin adamları önce Hakîm Ata'ya mâni olmak istediyseler de, onun kerâmet ehli bir velî olduğunu anlayınca hürmet ettiler. İdâreci de kızı Anber'i Hakîm Ata'ya nikâhladı. Hakîm Ata uzun yıllar o bölgede halkı irşâd ile meşgul oldu, birçok talebe yetiştirdi ve orada vefat etti¹⁴. Vefat tarihi olarak 582 (1186)¹⁵ ve 636 (1238)¹⁶ yılları zikredilir. Kabri eski kaynakların ifâdesiyle Hârezm bölgesindeki Akkurgan'dadır. Burası bugün Özbekistan'ın Karakalpakistan özerk bölgesindeki Kongrat şehrinin Hakîm Ata köyüdür.

¹¹ Necdet Tosun, “Yesevîliğin İlk Dönemine Âid Bir Risâle: Mir'âtü'l-kulûb” İLAM Araştırma Dergisi, II/2 (1997), s. 41-85.

¹² Dosay Kencetay (hazırlayan), Kônildin Aynası (Mirat-ul kulub), Ankara, Bilig Yayınları, 2000; Nadirhan Hasan (hazırlayan), Hoca Ahmed Yesevi Divan-ı Hikmet (Yeni Bulunan Hikmetler) Sufi Muhammed Danişmend Mirat-ul-kulub (Kalpler Közgüsü), Taşkent 2004.

¹³ Bk. Karl G. Zaleman, “Legenda Pro Hakim-Ata: Hakîm Ata Risâlesi”, Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg (İzvestiya İmperatorskoy Akademii Nauk), cilt: IX, sayı: 2, (Septembre 1898), s. 107-108. Reşahât'ın bazı nüshalarında, yanlışlıkla Ahmed Yesevî'nin Hakîm Ata ve Süleyman Ata isimlerinde farklı iki halifesi olduğu kaydedilmiştir. Bk. Ali b. Hüseyin Safî, Reşahât, Taşkent 1329/1911, s. 9-10.

¹⁴ Seyyid Zinde Ali, Semerâtü'l-meşâyih, Taşkent, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 1336, vr. 99a-100b.

¹⁵ Gulâm Server Lâhûrî, Hazinetü'l-asfiyâ, Kanpur 1312/1894, I, 534; Mustafa Kara, “Hakîm Ata”, DİA, İstanbul 1997, XV, 183-184.

¹⁶ Polâtçın Dânulla Kayyumov, Tazkira-i Kayyumiy, Taşkent 1998, I, 87.

Hakîm Ata'nın “Barça yahşı biz yaman, barça buğday biz saman” (herkes iyi biz kötü, herkes buğday gibi değerli, biz saman gibi değersiziz) ve “Her geceyi Kadir bil, her gördüğünü Hızır bil!” şeklindeki sözleri meşhurdur.

Hakîm Ata'nın manzum ve Türkçe olan eserleri şunlardır: 1. *Bakırgan Kitabı*, 2. *Âhir Zaman Kitabı*¹⁷, 3. *Hazret-i Meryem Kitabı*¹⁸, 4. *Mi'râcnâme*¹⁹, 5. *Kûdeknâme*²⁰, 6. *İsmâil Kıssası*²¹, 7. *Yarım Alma Hikâyesi* (*Kıssa-i Hazret-i İmâm-ı A'zam; İmâm-ı A'zam Nu'mân b. Sâbit Kıssası*),²² 8. *Kıssa-i İmâm Hüseyin (Makteknâme)*²³.

Bakırgan Kitabı Hakîm Süleyman Ata'nın şiirleri ile daha sonra yaşamış bazı sûfî-şâirlerin şiirlerini ihtivâ eden Türkçe manzûm bir eserdir. Aslen bir derleme (antoloji) olan *Bakırgan Kitabı*'ndaki şiirlerin çoğu Hakîm Ata'ya âit olduğu için eser ona nisbet edilmektedir²⁴. İlk defa 1846'da Kazan'da Arap harfleriyle yayınlanan eser, İbrahim Hakkul ve Seyfiddin Rafiddin tarafından Özbekistan'da kril alfabesiyle neşredilmiş (Taşkent 1991), Türkiye'de Münnevver Tekcan tarafından doktora tezi olarak hazırlanmıştır²⁵. Ayrıca Önal Kaya, el yazması eserlerden topladığı Hakîm Ata'ya âit hikmetleri (şiirleri) yayınlamıştır²⁶.

Bakırgan Kitabı'nda dînî hükümler, Allah ve peygamber sevgisi, tasavvufî ahlâk konuları, dervişliğin faziletleri, dünyanın fâniliği, kıyâmet ahvâli, Hz. Peygamber'in mi'râcı, Hz. İbrahim ve İsmâil'in kıssaları, Cennet ve Cehennem'in münâzarası gibi konularda şiirler yer alır.

Bakırgan Kitabı'ndaki Hakîm Süleyman Ata'ya âit şiirlerden bazıları şunlardır:

Tesbîhin zünnâr bolur; seccâdeg murdâr bolur;

Barçası agyâr bolur; arada ışk bolmasa.

Yani: Eğer Allah ile aranda aşk olmazsa, tesbîhin papaz kemeri olur, seccâden murdar olur, hepsi yabancı olur.

Ne hoş tatlıg Hak yâdı, seher vaktı bolganda,

¹⁷ Takı Aceb Kitabı adıyla da bilinen bu eser, ilk olarak 1847'de Kazan'da basılmış, İbrahim Hakkul ve Seyfiddin Rafiddin tarafından Özbekistan'da, Münnevver Tekcan ve M. Sever tarafından Türkiye'de yayınlanmıştır. Bk. İ. Hakkul- S. Rafidin (hızr.), Süleyman Bakırganı: *Bakırgan Kitabı*, Taşkent 1991; Münnevver Tekcan, “Hakim Ata'nın Âhir Zaman Kitabı”, *Bilgi*, sayı: 37 (Bahar 2006), s. 21-55; M. Sever, Hakim Süleyman Ata (Ahmed Yesevi'nin III. Halifesi) Hikmetler ve Kıssalar, Ankara, Oba Yayınları, 2006, s. 167-172. Başkurt Türklerinden Nakşibendi şeyhi Muhammed Ali Çukuri (ö. 1889) Hakîm Ata'nın Âhir Zaman Kitabı'nı şerh etmek ve yanlış gördüğü ifâdeleri düzeltmek sûretiyle Zamm-ı Nazîr (Kazan 1889) isimli eserini meydana getirmiştir.

¹⁸ Eser 1878 ve 1896 yıllarında Kazan'da yayınlanmış, Münnevver Tekcan ve M. Sever tarafında Türkiye'de neşredilmiştir. Bk. Münnevver Tekcan, “Hazret-i Meryem Kitabı”, İstanbul Ün. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi, cilt: 32, yıl: 2004 (Bahar 2005), s. 185-216; a.mlf., Hakîm Ata'nın Hz. Meryem Kitabı, İstanbul: Beşir Kitabevi, 2008; M. Sever, age, s. 172-178.

¹⁹ *Bakırgan Kitabı*'nda sondan ikinci şiirdir. Ayrıca bk. Kemal Eraslan, “Hakim Ata ve Mi'râc-nâmesi”, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Araştırma Dergisi, Ahmet Caferoğlu Özel Sayısı, fasikül: 1, sayı: 10, s. 243-304; İ. Hakkul- S. Rafiddin, age, s. 47-57; M. Sever, age, 167-172.

²⁰ Önal Kaya, “Kul Süleymân'ın Kûdek-nâmesi”, KÖK Araştırmalar, II/2 (Güz 2000), s. 155-167. Bazı kataloglarda Kûdek-nâme, Şemseddin Özgendi'ye (Şems-i 'Âsi) nisbet edilmiştir. Bk. L. V. Dmitrieva, *Opisanie Tyurkskih Rukopisey İnstitutu Vostokovedeniya*, Moskova 1980, III, 28-29.

²¹ *Bakırgan Kitabı*'nın son şiiridir.

²² Tataristan, Kazan, Galimcan İbrahimov Dil Edebiyat ve Tarih Araştırmaları Enstitüsü Ktp., Türkçe yazmalar bölümü, nr. Kol.

²³ Liste: 1-2/2313; Kazan Devlet Üniversitesi Ktp., nr. 240T; Münnevver Tekcan, “İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Kıssası”, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 15 (Konya 2003), s. 121-168.

²⁴ Taşkent, Özbekistan Fenler Akademisi Birüni Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 9074, vr. 20b-38b; aynı Ktp., nr. 1338, vr. 12a-40b.

²⁵ St. Petersburg'daki yazma nüshaları için bk. L. V. Dmitrieva, *Opisanie Tyurkskih Rukopisey İnstitutu Vostokovedeniya*, III, 22-26. Doğu Türkistan'ın Ürümqi şehrindeki nüshası için bk. Kurbân Velî, *Uygur Özbek Tatar Kadimki Eserler Tizimlik*, Kaşgar 1989, s. 110.

²⁶ Münnevver Tekcan, Hakîm Ata ve *Bakırgan Kitabı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1997 (yayınlanmamış doktora tezi).

²⁷ Önal Kaya, “Süleyman Hakîm Ata Bakırganı ve Şiirleri”, Türk Dilleri Araştırmaları, c. 8 (Simurg Yayınları, İstanbul 1998), s. 73-209.

Baldın süçük Hû atı, seher vakti bolganda.

Bolsa köngülde hatâr, kılur sanga Hak nazar,

Tevbe kılğıl bî-haber, seher vakti bolganda.

Yani: Seher vakti olunca Hak Teâlâ'yı zikretmek ne hoş tatlıdır. Onun Hû ismi, baldan daha tatlıdır. Eğer gönülde tasa ve düşünce varsa Allah sana bakar, nazar eder. Ey gâfil! Seher vakti olunca tevbe et!

3.Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali Sıgnâkî, *Risâle-i Hüsâmeddîn es-Sıgnâkî (Menâkıb-ı Ahmed-i Yesevî)*

en-Nihâye adlı fıkıh kitabıyla bilinen ve Halep'te medfûn bulunan meşhur Hanefî fakîhi Hüsâmeddîn Sıgnâkî (ö. 711/1311), Ahmed Yesevî'nin terceme-i hâlini ve menkıbelerini bir risâlede toplamıştır. Muhtemelen hicrî VII. asrın sonlarında kaleme alınan bu risâle, Yesevîlik ile ilgili en eski eserlerden biridir. *Lemehât ve Huccetü'z-zâkirîn* gibi eserlerde Sıgnâkî'nin bu risâlesinden istifâde edilmiştir. *Risâle-i Hüsâmeddîn es-Sıgnâkî*'nin bir nüshası Taşkent'te Özbekistan Fenler Akademisi Biruni Şarkiyat Enstitüsü Kütüpnânesi'ndedir (nr. 11084, vr. 1b-3a). Farsça ve üç varak tutarında olan bu küçük risâlede, Ahmed Yesevî'nin bazı menkıbeleri anlatılır. Eserin Farsça metni ve Türkçe tercümesi tarafımızdan yayınlanmıştır²⁷.

4.Hoca İshâk b. İsmâîl Ata, *Hadîkatü'l-ârifîn*

Hoca İshâk (bazı kaynaklarda İshâk Hoca), Yesevî şeyhlerinden İsmâîl Ata'nın oğludur. XIV. yüzyılda Taşkent ile Sayrâm arasındaki İspicâb'da halkı irşâd ile meşgul olmuştur. Kabri, aynı bölgede Türbet kasabasındadır²⁸. Emîr Timur mezarının üzerine bir imâret inşa ettirmiştir²⁹.

Hoca İshâk, Yesevîlik icâzetini babası İsmâîl Ata'dan almıştır. İsmâîl Ata, hem kendi babası İbrâhim Ata'dan feyz almış, hem de Hârezm, Buhara ve Hocend'de zahîrî ve bâtinî eğitime devam edip Şeyh Maslahat Hocendî'den tasavvuf yolunda icâzet almıştır. İsmâîl Ata'nın babası İbrâhim Ata, Süksük Ata'dan icâzet ve hilâfet almıştır. Süksük Ata'nın şeyhi Sûfî Muhammed Dânişmend, onun şeyhi Hakîm Ata, Hakîm Ata'nın şeyhi de Hoca Ahmed Yesevî'dir³⁰.

Hadîkatü'l-ârifîn Hoca İshâk b. İsmâîl Ata'nın Çağatay Türkçesi ile kaleme aldığı tasavvufî bir eserdir. Henüz yayınlanmamış olan eserin el yazması bazı nüshaları günümüze ulaşmıştır³¹. XIV. yüzyılın ortalarında yazılmış olan *Hadîkatü'l-ârifîn*, hem genel anlamda tasavvuf, hem de ilk dönem Yesevî şeyhlerinin düşüncelerini günümüze aktaran en eski eserlerden biridir. Ayrıca Çağatay dili ve edebiyatının yeterince tanınmayan mühim bir ürünüdür³². Eser, tarafımızdan bir tebliğ ile tanıtılmış³³, Eshabil Bozkurt tarafından da yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır³⁴.

²⁷ Necdet Tosun, "Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı", İLAM Araştırma Dergisi, III/1 (1998), s. 73-81.

²⁸ Bu kasaba bugün Kazakistan'ın güneyinde, Çimkent ile Taşkent arasındaki Kazıgurt ilçesinin doğusunda olup Turbat diye anılmaktadır.

²⁹ Seyyid Zinde Ali, *Semerâtü'l-meşâyih*, vr. 112b.

³⁰ Bk. Hoca İshâk b. İsmâîl Ata, *Hadîkatü'l-ârifîn*, Taşkent, Özbekistan Fenler Akademisi Biruni Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 11838, vr. 118b, 119b.

³¹ a) Özbekistan Fenler Akademisi Biruni Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 11838, vr. 1b-131a (istinsah tarihi: 1255/1839); nr. 3853; nr. 11941 (114 varak, eksik); nr. 12387 (164 varak, eksik); nr. 13074/III; b) Özbekistan Fenler Akademisi Biruni Şarkiyat Enstitüsü Ktp., Süleymanov Yazmaları bölümü, nr. 3004, vr. 17b-205b (istinsah tarihi: 1252/1836); nr. 252 (94 varak, istinsah: 1103/1691, eksik). Afganistan'ın Kâbil şehrinde de bir nüshası bulunmaktadır.

³² Eser hakkında bk. H. F. Hofman, *Turkish Literature. A Bio-Bibliographical Survey*, Utrecht 1969, section III, part I, vol. 3, s. 316-318.

³³ Necdet Tosun, "XIV. Asırda Yazılmış Çağatayca Bir Yesevî Eseri: Hoca İshâk b. İsmail Ata'nın Hadîkatü'l-ârifîn'i", *Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu*, 20-21 Şubat 2010.

³⁴ Eshabil Bozkurt, *İshâk Ata'nın Hadîkatü'l-ârifîn İsimli Eseri ve Tahlili (İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)*, İstanbul, Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010 (yayınlanmamış yüksek lisans tezi).

Müellif, başta babası İsmâîl Ata olmak üzere birçok sûfînin tasavvufî konulardaki görüşlerini nakletmiştir. 15 ana bölüm (bâb) ve bazı alt başlıklardan (fasıl) oluşan eserin ana bölümleri şunlardır: 1. Rûhlar, 2. Ameller, 3. Şeyh, 4. Mürîdin edebî, 5. Zikir, 6. Semâ‘, 7. Hizmet, 8. Fakr, 9. Tasavvuf, 10. Muhabbet, 11. Ma‘rifet, 12. İbâdetler, 13. Mâlâyâ-nîyi (gereksiz işleri) terk etmek, 14. Makâmlar, 15. Bayram gecesini idrâk etmek.

Eserdeki bazı cümleler şunlardır: “Avâm halkın ikrâm ve ihsânı riya ve gösteriş için olduğundan âhirette fayda vermez”, “Şeriatın şartı elbiseyi temizlemektir, tarîkatın şartı ise canı ve gönlü temizlemektir”³⁵. İsmail Ata’ya sormuşlar: Halkı Hak Teâlâ’ya ulaştıran kaç tane yol vardır? Şöyle cevap vermiş: “Varlıktaki bütün zerrelere sayısınca yol vardır. Ama bir müslümanın rahatlatmak ve ona faydalı olmaktan daha yakın ve daha iyi bir yol yoktur”³⁶.

İsmâîl Ata’nın zikir konusunda şöyle dediği anlatılır: “Demirci demiri ateşte ısıtıp çekiçle dövdüğü gibi, mürîd de kalbini Hû zikrinin çekici ile dövüp temizlemelidir”³⁷. Yazar, her şeyhin zikir için Allah’ın isimlerinden birini tercih ettiğini, Hoca Ahmed Yesevî’nin “Allah” ve “Hû” şeklinde iki ismi mürîdlere telkîn ettiğini, İsmâîl Ata’nın ise “Hû” zikrini tercih ettiğini söyler³⁸.

Şeyh Ebu’l-Kâsım Nasrâbâdî’den nakledilen bir rivâyetin sonunda şu cümleler yer alır: “Kıyâmet günü Hz. Ebû Bekir’in amelleri bir terâziye konsa, diğer bütün insanların amelleri terâzinin diğer kefesine konsa, Hz. Ebû Bekir’in amelleri ağır gelir”³⁹. Bu rivâyetin ardından Hz. Ömer’in fazileti, tevâzuu ve insanlara hizmeti hakkında bir hikâye anlatılır. Ardından Hz. Ebû Bekir’in hicret esnâsında ve özellikle Sevr Mağarası’nda Hz. Peygamber’e olan hizmetinden övgüyle bahsedilir⁴⁰.

İsmâîl Ata’nın şu sözü de nakledilir: “Mürîd meyve vermeyen ağaca benzer, şeyh de meyve veren ağaca. Meyve vermeyen ağaçları kesip meyve verene aşkarlar, böylece o ağaç da bir süre sonra meyve verir hâle gelir”⁴¹.

Eserde verilen bilgilere göre Yesevîlik’te intisap yani mürîdliğe giriş merâsimi şöyle yapılır: Şeyh, mürîd olmak niyetiyle gelen kişinin elini tutar. Tevbe etmesini ve Allah’a yönelmesini tavsiye ederek şu tevbe virdini üç kez okur: “Estağfirullâhe’lllezî lâ ilâhe illâ Hû el-Hayye’l-Kayyûm ve es’elühû’t-tevbe”. Sonra eline bir makas alır ve: “Yâ eyyühe’lllezîne âmenû tûbû ilallâhi tevbeten nasûhâ”⁴² âyetini okur. Ardından mürîdin saçından, önce sağ, sonra sol, sonra da orta taraftan iki üçer adet kıl keser. Bu, dünyâ sevgisini gönülden kesip atmanın sembolüdür. Bunun peşinden mürîde nâfile namaz kılmasını, sürekli zikretmesini, şeyhinden izinsiz iş yapmamasını tavsiye eder⁴³.

5. Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü’l-mahabbe*

Abdurrahman Câmî’nin sûfîlerin hayat hikâyeleri ve sözlerine dâir kaleme aldığı *Nefahâtü’l-üns* isimli Farsça eserini, Ali Şîr Nevâyî (ö. 906/1501) bazen kısaltarak bazen de ilâveler yaparak *Nesâyimü’l-mahabbe min şemâyimi’l-fütüvve* adıyla Çağatay Türkçesi’ne

³⁵ Hoca İshâk, ae, vr. 14a-14b.

³⁶ Hoca İshâk, ae, vr. 31b-32a.

³⁷ Hoca İshâk, ae, vr. 52a.

³⁸ Hoca İshâk, ae, vr. 53a-53b.

³⁹ Hoca İshâk, ae, vr. 69a-b.

⁴⁰ Hoca İshâk, ae, vr. 71a-72b.

⁴¹ Hoca İshâk, ae, vr. 82a.

⁴² “Ey imân edenler! Allah’a samimî olarak tevbe edin”. Tahrîm, 66/8

⁴³ Hoca İshâk, Hadîkatü’l-ârifîn, 91b.

tercüme etmiştir. Bazı ilâveler olduğu için bu eseri yeni bir telif olarak kabul etmek gerekir. Nevâyî bu mensûr eseri 901 (1495) senesinde kaleme almıştır. *Nefahâtü'l-üns*'e yaptığı ilâveler hakkında kendisi şu satırları kaydetmiştir:

“Ve Hazret-i Şeyh Ferîdüddîn-i Attâr kuddise sirruh bitigen *Tezkiretü'l-evliyâ*'nın ba'zı ki-bâr-ı meşâyih kim *Nefahâtü'l-üns*'ga dâhil bolmaydurlar irdi, her kaysını münâsib mahalda dâhil kıldım. Ve Türk meşâyihî zikri hem azrak irdi, anı dağı Hazret-i Şeyhu'l-meşâyih Hâce Ahmed-i Yesevî rahimehümu'llahdın bu zamângaça derc kıldım. Ve Hind meşâyihî şerhi ki az mezkûr irdi, tâ mümkün bar tilep tapıp Hazret-i Kutbü'l-evliyâ Şeyh Ferîd-i Şeker-genc kaddesallâhü ervâhahümdın songgi meşâyihkaça ilhâk kıldım”.

Câmî'nin *Nefahâtü'l-üns*'ünde 601 sûfinin hayatı ele alınmış iken, bu rakam Nevâyî'nin *Nesâyimü'l-mahabbe*'sinde 770'e çıkmıştır. Nevâyî esere eklediği Türk şeyhleri yani Yeseviyye tarikatı mensupları hakkındaki bilgileri nereden derlediği hakkında bilgi vermemiştir. Muhtemelen bunlar o dönemde halk arasında dolaşan şifâhî (sözlü) bilgilerdi. Nevâyî bu bilgileri kayda geçirmek sûretiyle Yesevîlik araştırmaları için önemli bir hizmet yapmıştır ki eserin asıl kıymeti buradan gelmektedir. Ancak Yesevî şeyhleri hakkında verdiği bilgilerin çok kısa olması günümüz araştırmacıları açısından bir şanssızlıktır. Muhtelif yazma nüshaları olan *Nesâyimü'l-mahabbe*⁴⁴, Kemal Eraslan tarafından Latin (yeni Türk) harflerine çevrilerek yayınlanmıştır (İstanbul 1979; Ankara, TDK Yayınları, 1996).

6. Ahmed b. Mahmûd Hazînî, Eserleri

Hazînî Ahmed b. Mahmûd (ö. 1002/ 1593-4'ten sonra) Hisâr (bugünkü Tacikistan'ın Duşanbe) şehrinde doğmuştur. Hicrî 996'da kaleme aldığı *Hucetü'l-ibrâr* isimli eserinde o tarihte 56 yaşında olduğunu söylediğine göre (vr. 149b), hicrî 940 (m. 1533) senesinde doğmuş olmalıdır. 12 yaşında iken Yesevî şeyhi Seyyid Mansûr'a mürid olan Hazînî, 19 yaşında irşad icâzeti almıştır. 972 (1564) senesinde Hisâr'dan önce Diyarbakır'a gelip sonra hacca giden Hazînî, hac dönüşünde Sultan Selim zamanında (974-982/1566-1574) İstanbul'a uğrayıp memleketi Hisâr'a döner. İkinci defa hacca giden Hazînî, Sultan III. Murad tahta geçince (982/1574) İstanbul'a tekrar gelir. Üç eserini bu padişah adına kaleme alır. Hicrî 1002 tarihinde kaleme aldığı *Cevâhiru'l-ibrâr*, muhtemelen son eseridir. Hazînî, Yesevîliğin yanı sıra Nakşbendiyye tarikatına da bağlanmıştır. Onun Nakşbendî yolundaki şeyhi Molla Emîn'dir⁴⁵.

a) Cevâhiru'l-ibrâr min emvâci'l-bihâr:

İlk yarısı Türkçe, ikinci yarısı Farsça olan bu eserin bilinen tek yazma nüshası İstanbul'dadır⁴⁶. Eserde Ahmed Yesevî ve Seyyid Mansûr başta olmak üzere bazı Yesevî şeyhlerinin söz ve menkıbeleri ile Yeseviyye usul ve âdâbı anlatılmaktadır. *Cevâhiru'l-ibrâr* Cihan Okuyucu tarafından önce 1995'te Kayseri'de, sonra 2014'te İstanbul'da yayınlanmıştır⁴⁷.

b) Menba'u'l-ebhâr fî riyâzi'l-ibrâr: Türkçe olan bu eserin bilinen tek nüshası İstanbul'da Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1425'te olup 1b-81b varakları arasındadır. İstanbul'da h. 995'te yazılan bu nüshada istinsâh kaydı olmadığı için müellif hattı olması muhtemeldir.

⁴⁴ Meselâ: İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp., Revan bölümü, nr. 808 (vr. 55b-174a, istinsah: Herat, hicrî 901-902); Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 4056 (vr. 52b-163a); İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., TY, nr. 4149. St. Petersburg'daki başka bir nüshası için bk. Abdullahecan Muginov, *Opisanie Uygurskikh Rukopisey Institutu Narodov Azii*, Moskova 1962, s. 97-98.

⁴⁵ Molla Emîn'in tarikat silsilesi: Bahâeddin Nakşbend, Alâeddin Attâr, Ya'kûb Çerhî, Ubeydullah Ahrâr, Muhammed Kâdî, Ahmed Kâsânî, Muhammed İslâm Cûybârî, Hâce Kelân (Hâce S'ad), Molla Emîn.

⁴⁶ İstanbul Üniversitesi Ktp, TY, nr. 3893, 112+50= 162 varak.

⁴⁷ Hazînî, *Cevâhirü'l-Ebrâr min Emvâc-ı Bihâr: İyilerin Dalgalı Denizlerden Çıkardığı İnciler* (haz. Cihan Okuyucu- Mücahit Kaçar), İstanbul 2014.

Manzûm ve mensûr karışık bir eserdir. Müellifin, akrabâ ziyâreti için Buhârâ'ya gideceğini duyan İstanbul'daki bazı âlim ve sâlih zâtlar, ayrılık elemi teskin için müelliften Yeseviyye ve Nakşbendiyye tarikatlarının usûl ve âdâbına dâir bir eser kaleme almasını istemişler, bunun üzerine bu eser yazılmıştır (vr. 7b). Kemâleddîn İknî, Şeyh Hudaydâd, Ubeydullah Ahrâr, Ahmed Yesevî, Abdülhâlik Gucdüvânî gibi önde gelen Yesevî ve Hâcegân (Nakşbendî) meşâyihinin bazı menkıbelerine yer veren müellif, bir vesîleyle eserde Mâverâünnehr'den Hicâz'a, oradan da İstanbul'a geldiğini anlatmaktadır (58a-b). *Menbau'l-ebhâr*, Samire Mahmudova tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış, Mehmet Mâhur Tulum tarafından da ilmi neşri yapılmıştır⁴⁸.

c) *Hucetü'l-ibrâr*: Farsça manzûm bir eser olup bir nüshası Paris Millî Kûphânesi'ndedir (Bibliothèque Nationale, Pers. A. F. 263, vr. 103b-173b). İstanbul'da h. 996 senesinde Sultan III. Murâd adına yazılmıştır. Eserde yazar Yesevî meşâyihinden, kendi hayatından, Şam, Mısır, Kudüs, Harem-i Şerîf ve İstanbul seyahatlarından, şeyhi Seyyid Mansûr ile ilişkilerinden bahseder. Aynı mecmûa içinde Hazîni'nin, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin başından üç beytin şerhi mâhiyetindeki *Tesellâu'l-kulûb* adında Farsça bir eseri ile (vr. 2b-84b), iki mersiyesi (vr. 85a-101a) de bulunmaktadır.

d) *Câmiu'l-mürşidîn*:

Yazma nüshası Almanya'nın Berlin şehrinde olan bu eser Farsça olup manzum ve mensur karışık olarak kaleme alınmıştır⁴⁹. 972 (1564) senesinde yazılmıştır. Bu kitapta dört tasavvuf yolu Hâcegân-Nakşbendiyye, Yeseviyye, Kübreviyye ve Aşkîyye tarikatları, kurucuları ve pîrleri hakkında bilgi verilmektedir. Eserde Ahmed Yesevî'nin menkıbeleri arasında geçen "Hum-i Işk" hikâyesinin farklı bir versiyonu da yer alır. Buradaki rivayete göre Ahmed Yesevî'nin sohbet meclisinde dervişler susayınca Yesevî, müridi Hakîm Ata'ya: "Arkadaşlarının susuzluğunu gider" demiş. O anda bir deprem olmuş ve yerden nurlu, ateş renginde bir su fışkırmış. Dervişler o sudan içmişler. Sonra Ahmed Yesevî elini suyun fışkırdığı deliğe koymuş, suyun akışı kesilmiş, o esnada bir hum (küp, ibrik, testi) peydâ olmuş. Âşık dervişler bu testiden su içtikleri için adı "hum-i Işk" yani aşk testisi diye kalmış (vr. 72a-72b). *Câmiu'l-mürşidîn*, Nâdirhan Hasan ve Seyfuddin Refiuddin tarafından bir makale ile tanıtılmıştır⁵⁰.

e) *Dîvân*: Hazîni'nin Farsça şiirlerini ihtiva eden bir eserdir. Bilinen tek nüshası Konya'dadır⁵¹. Hicrî 999 (1591) senesinde tamamlanmıştır. Kasidelerde Osmanlı sultanlarına, özellikle II. Selim ve III. Murad'a övgüler vardır. Eser, İbrahim Kunt tarafından doktora tezi olarak hazırlanmıştır⁵².

7. Muhammed Âlim Sıddîkî Alevî, *Lemehât min nefehâtî'l-kuds*

Daha ziyâde "Âlim Şeyh" diye bilinen bu zât, h. 972'de Taşkent'te doğmuş, h. 1043 (1633) senesinde Semerkand yakınlarındaki Aliâbâd'da vefât etmiştir. Babası Mü'min Şeyh, şeyhi Pîrîm Şeyh'tir. Âlim Şeyh, Aliâbâd'daki tekkesinde uzun yıllar halkı irşâd etmiş olan bir Yesevî şeyhidir. Vefâtından sonra yerine halifelerinden Hâce Abdürreşîd postnişîn olmuştur. Âlim Şeyh'in en meşhur eseri *Lemehât*'tır. Halifelerinden Hâce Fethullâh b. Abdülbâsî Azî-

⁴⁸ Hazîni, *Menbau'l-ebhâr fî ri-yâzi'l-ibrâr*: İyilerin Bahçelerindeki Suların Kaynağı (hız. Mehmet Mâhur Tulum), İstanbul 2009.

⁴⁹ Hazîni, *Câmiu'l-mürşidîn*, Berlin, Staatsbibliothek Ms. Orient Oct. 2847 (114 varak).

⁵⁰ Seyfuddin Refiuddin- Nâdirhan Hasan, "Hazîni'nin Câmiu'l-mürşidîn Adlı Eseri Hakkında", Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, sy. 12 (2004), s. 159-166.

⁵¹ Mevlana Müzesi Kütüphanesi, Müzelik Yazma Kitaplar, nr. 146 (291 varak)

⁵² İbrahim Kunt, Hazîni ve Dîvânı (İnceleme-Metin), Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002. Ayrıca bk. A.mlf., "Sultan Ahmed Hazîni'nin hayatı ve Eserleri", Tasavvuf: İlmî ve Akademik araştırma Dergisi, sy. 13 (2004), s. 265-288.

zegî *Lemehât*'a bazı ilâveler yapmış ve bu *Tekmile-i Lemehât*'ta Âlim Şeyh'in hayâtı ve menâkibelerini derlemiştir⁵³. Müridlerinden biri olan Muhammed Şerîf el-Hüseynî (ö. 1109/1697-8) *Hucetü'z-zâkirîn* adlı eserinde bu tekmileden istifâdeyle Âlim Şeyh'in menâkıbına yer vermiş, halîfelerinden de bahsetmiştir⁵⁴.

Âlim Şeyh, *Lemehât min nefahâtî'l-kuds* isimli bu eseri, Ahmed Yesevî'nin mânevî işâretiyle bir rüyâdan sonra yazmaya başlamış ve Sultan Muhammed Bahâdîr Hân'a ithâf etmiştir. Farsça olan eser iki bölümden oluşur: Dibâceden sonraki birinci bölüm, cehrî zikrin câiz olduğuna dâir âyet ve hadislerden oluşmaktadır (İslamabad 1986, s. 7-38). İkinci bölümde ise Ahmed Yesevî'den başlamak üzere Yesevî silsilesindeki bazı meşâyihın ahvâl ve menâkıbı anlatılır (s. 38-464). Ahmed Yesevî'nin anlatıldığı bölümde (s. 38-123) Sûfî Dânişmend'in ve İmâm Hüsâmeddîn Hüseyin Sıgnâkî'nin (ö. 711/1311-2) Ahmed Yesevî'nin söz ve menâkıbına dâir yazdıkları eserlerden istifâde edilmiştir (s. 38-40, 48). Muhtelif yazma nüshaları bulunan *Lemehât*⁵⁵, ilk kez Taşkent'te neşredilmiş (1327/1909), ikinci baskısı ise Muhammed Nezîr Rânchâ'nın önsöz ve fihrist ilâveleriyle İslâmâbâd'da yapılmıştır (1406/1986). *Lemehât*'ı tanıtıcı mâhiyette bazı makaleler yayınlanmıştır⁵⁶. *Lemehât*, Özbekçe'ye tercüme edilip yayınlanmıştır.

8. Muhammed Şerîf Buhârî, *Hucetü'z-zâkirîn li-reddi'l-münkirîn*

XVII. asırda Buhara'da yaşayan Muhammed Şerîf Buhârî Hüseyinî Alevî Mâverâünnehr'in meşhur Yesevî ve Nakşbendî şeyhlerinden biri olup h. 1026 (1617) senesinde doğmuştur. *Semerâtü'l-meşâyih* müellifi onun nisbesini “Şehrisebzî, Buhârî” şeklinde kaydettiğine göre Şehrisebz'de doğmuş olmalıdır. Gençliğinde farklı hocalardan dinî ilimleri öğrenmiş, Muhammed Kâsım Buhârî'den *Mışkâtü'l-mesâbih* okutma icâzeti almış, Sûfî Nâsirüddin Buhârî'nin yanında kırâat ilmine dâir *Kitâb-ı Şâtûbî*'yi okumuş, ayrıca Mevlânâ Yûsuf Karabâgî'den de bazı medrese ilimlerini tahsil etmiştir. Tasavvuf yolunda ise, önce *Lemehât* müellifi ve Yesevî şeyhi olup Âlim Şeyh diye bilinen Muhammed Âlim Sıddîkî'ye, onun vefatından sonra halîfelerinden Hoca Fethullah'a ve ardından Mevlânâ Hacı İsmâil'e intisap etmiş, Yesevilik usûl ve âdâbını iyice öğrendikten sonra Nakşbendî şeyhlerinden Mevlânâ Kemâl'e (Kemâleddin Fegânzevî Buhârî) intisap ederek Nakşbendî tarikatından da icâzet almıştır. Bunların dışında başka şeyhlerden de icâzet aldığı kaydedilmektedir⁵⁷. Buhara'da Medrese-i Zergerân'a yakın olan tekkesinde hem Yesevî, hem de Nakşbendî usûlünce irşâda devam eden Muhammed Şerîf, daha ziyâde Yesevilik yönüyle öne çıkmıştır. Abdülaziz Han b. Muhammed Han'ın ona intisap ettiği nakledilir. 1109 (1697-8) senesinde vefat eden Muhammed Şerîf Buhara'da medfundur. Kabri Hoca-i Elem-neresân türbesinin yolunda ve yakınındadır⁵⁸.

Muhammed Şerîf Buhârî bir çok eser kaleme almıştır. Bilinen eserleri şunlardır: a) *Hucetü'z-zâkirîn li-reddi'l-münkirîn*: Aşağıda bundan bahsedilecektir. b) *Tuhfetü's-sâlikîn*: Muham-

⁵³ Bu Tekmile, Menâkıbu's-Şeyh Muhammed Âlim Azîzân adıyla da bilinmekte olup bir nüshası Medîne-i Münnevver'deki Ârif Hikmet Kütüphânesi'nde bulunmaktadır (nr. 902/107).

⁵⁴ Âlim Şeyh için bk. Muhammed Şerîf, *Hucetü'z-zâkirîn*, Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 372, vr. 137b-157b; Ebû Tâhir Semerkandî, *Semerîyye* (nşr. İrec Efşâr), Tahran 1343/1965, s. 116; Nâsirüddin Buhârî, *Tuhfetü'z-zâkirîn* (nşr. Molla Muhammedî Mahdûm), Buhara 1910, s. 135; Storey, *Persian Literature*, I/2, s. 983; Ahmed Münzevî, *Fihrist-i Müsterek-i Nüşahâ-yı Hattî-yi Fârsî-yi Pâkistân, İslâmâbâd* 1990, XI, 893-4.

⁵⁵ Storey, I/2, s. 983; Semenov, SVR, Taşkent 1955, III, 354; Münzevî, XI, 893-4.

⁵⁶ Devin DeWeese, “The Yasavî Order and Persian Hagiography in Seventeenth-Century Central Asia”, *The Heritage of Sufism III: Late Classical Persianate Sufism*, Oxford 2000, s. 389-414; Nadirhan Hasan, “Âlim Şeyh ve Lemehat min nefehat il-kuds Eseri”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 18 (2007), s. 229-242.

⁵⁷ Muhammed Şerîf el-Hüseynî, *Hucetü'z-zâkirîn*, vr. 168a-b; Seyyid Zinde Ali, *Semerâtü'l-meşâyih*, vr. 235b-236a.

⁵⁸ Nâsirüddin Buhârî, *Tuhfetü'z-zâkirîn*, s. 97; Zeki Velidi Togan, “Yesevilige Dâir Bazı Yeni Mâlumât”, *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s. 525-6; Robert D. McChesney, “Bokârî Mohammad Şarîf”, *Encyclopaedia Iranica*, London 1990, IV, 331-2. Dmitrieva kataloğunda Muhammed Şerîf'in vefat tarihi 1103/1691-92 olarak kayıtlıdır. Bk. L. V. Dmitrieva, *Opisanie Tyurkskih Rukopisey Instituta Vostokovedeniya*, III, 88.

med Şerîf'in diğer bir Farsça eseri olup hem Yesevî hem de Nakşbendî tarikatlarının usûl ve âdâbını konu edinir⁵⁹. c) *Dîvân*: Süleymaniye Kütüphanesi'nde, müellifin diğer eserleriyle aynı mecmua içinde (Reşid Efendi bölümü, nr. 372) bulunan *Dîvân*, Muhammed Şerîf'in Farsça şiirlerinden oluşmaktadır. d) Gündüz ve gece evrâdına dâir bir eser: Süleymaniye Kütüphanesi'nde aynı mecmua içindedir. e) *Şerh-i Akâid-i Adudiyye* üzerine iki hâşiye. f) *Mevlevî-yi Şerîf ber-Şerh-i Mollâ*⁶⁰.

Huccetü'z-zâkirîn: Muhammed Şerîf Hüseyinî Buhârî (ö. 1109/1697-8) tarafından h. 1077'de (1666) Farsça olarak kaleme alınan *Huccetü'z-zâkirîn li-reddi'l-münkirîn*, bir mukaddime, üç makâle (bölüm) ve bir hâtimeden oluşur. Birinci ve ikinci makâlelerde cehrî zikrin câiz olduğuna dâir âyet, hadis ve ulemânın görüşleri nakledilir. Üçüncü makâlede ise Ahmed Yesevî'den başlayarak bazı Yesevî şeyhlerinin hayâtı ve menkıbeleri anlatılır (vr.90a-137b). Bu arada müellifin ilk şeyhi olan Âlim Şeyh ve onun halîfeleri de zikredilir (137b vd.). Eserin hâtimesinde tasavvufî âdâb ve ahlâka dâir bazı mektuplar yer alır (173a-203b).

Eserin bir nüshası Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 372'de, 1b-203b varakları arasındadır. Taşkent ve St. Petersburg'da da nüshaları da vardır⁶¹. Eserde nakil yapılan bazı kitaplar şunlardır: Nevevî, *Bustânü'l-ârifîn* (31a); Âlim Şeyh, *Lemehât* (18b-19a) ve risâlelerinden biri (46a, 47b); Sûfî Dânişmend, *Risâle (Ahmed Yesevî'nin menâkıbı)* (92a); Hüsâmeddîn Hüseyin Sıgnâkî, *Risâle-i Hüsâmeddîn es-Sıgnâkî (Ahmed Yesevî'nin menâkıbı)* (92a-92b, 95b, 97a); Mevlânâ Lütfullâh Türkistânî, *İsmâil Ata'nın menâkıbı* (101a, 102b); İshâk Hoca, *Hadîkatü'l-ârifîn* (100b); Hâce Fethullâh Azîzegî, *Tekmile-i Lemehât* (Âlim Şeyh'in menâkıbıdır) (157a).

Muhammed Şerîf, *Huccetü'z-zâkirîn li-reddi'l-münkirîn* (inkarcıları reddetmek için zikredenenlerin delili) adlı eserinin ilk bölümünde cehrî zikrin câiz olduğunu muhtelif tefsir, hadis ve fıkıh kitaplarından deliller getirerek ispatlamaya çalışmıştır. Muhammed Şerîf'in, eserindeki deliller arasına bir Nakşbendî mensubu olan Muhammed Pârsâ'nın cehrî zikre cevaz veren küçük risâlesini almış olması, cehrî zikre genellikle muhâlif olan âlimlere ve Nakşbendî mensuplarına cevap mâhiyetinde olmalıdır.

Huccetü'z-zâkirîn birkaç açıdan önem arz etmektedir:

1. Orta Asya tasavvufu ve tarikatları hakkında mühim anekdotlar ihtivâ etmektedir.
2. Yesevî şeyhleri ile Nakşbendî, Kübrevî, Zeynî ve Aşkî şeyhleri arasındaki olumlu ve olumsuz ilişkilere temas ederek tarikatlar tarihi ve sosyal tarih araştırmacıları için ilgi çekici malzemeler sunmaktadır.
3. Tarikat şeyhleri ile devlet yöneticileri arasındaki ilişkilere dâir târih kitaplarında bile bulunamayacak mühim detaylar veren eser, siyâsî târih araştırmacıları için de mühim bilgiler ihtivâ etmektedir.
4. Ahmed Yesevî'den başlayarak Mâverâünnehr'de yayılan Yeseviyye'nin önde gelen şeyhleri hakkında mühim bilgiler ihtivâ etmektedir. Müellif bu bilgileri derlerken bugüne ulaşmadığı anlaşılan bazı eski Yesevî kaynaklarını da kullanmıştır. Bu açıdan *Huccetü'z-zâkirîn*, Yesevî şeyhleri hakkında bilgi bulunabilecek mühim ve nâdir eserlerden biridir.

⁵⁹ Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 372, vr. 204b-246a. Farsça.

⁶⁰ Nâsiruddîn Buhârî, age, s. 97.

⁶¹ Bir nüshası Taşkent'te Biruni Şarkiyat Enstitüsü'ndedir (nr. 4164). bk. Semenov, SVR, III, 353. Diğer bir nüshası için bk. O. F. Akimuşkin ve dğr., *Persidskie i Tadciskie Rukopisi Instituta Naradov Azii an SSSR, Moskova 1964, I, 152.*

5. Eserin sonunda, müellifin oğluna gönderdiği altı tane mektup bulunmaktadır. Bu mektuplar sayesinde müellifin tasavvuf anlayışını ve düşüncelerini öğrenmek mümkündür. Mektuplardan bazıları usûl-i aşere diye bilinen sabır, kanaat, tevekkül, zikir, murâkabe, teveccüh gibi kavramlara ve tasavvuf ahlâkına dâir iken, bazıları vahdet-i vücûd ve merâtib-i vücûd gibi konulara temas etmektedir. Bu da, Yesevî şeyhlerinin tasavvuf felsefesiyle fazla ilgilenmedikleri şeklindeki tezi kısmen de olsa bertaraf etmektedir.

Huccetü’z-zâkirîn, yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır⁶².

9. Kul Şerîf, *Kıssa-i İr Hubbî*

Kıssa-i İr Hubbî, Kul Şerîf mahlasıyla manzum eserler yazan bir şâirin eseridir. Kul Şerîf’in, *Huccetü’z-zâkirîn* gibi eserlerin müellifi olan Buharalı Muhammed Şerîf Buhârî mi yoksa XVI. asırda Kazan’da yaşayan Kul Şerîf mi, ya da tamamen farklı bir kişi mi olduğu kesinlik kazanmamıştır. Kul Şerîf mahlasıyla ve Çağatay Türkçesiyle yazdığı şiirlere bazı *Dîvân-ı Hikmet* mecmûaları ile *Bakırgan Kitabı* nüshalarında ve başka mecmualarda rastlanmaktadır. Bu şiirlerden bazıları Önal Kaya tarafından yayınlanmıştır⁶³.

Kıssa-i İr Hubbî, Yesevî şeyhlerinden Hakîm Ata ile Anber Ana’nın çocuklarından biri olan Hubbî Hoca’nın menkıbevî hayatı hakkında Çağatay Türkçesi ile hikmet tarzında manzûm olarak yazılmış bir eserdir. *Kıssa-i İr Hubbî*, *Kıssa-i Sultân Hubbî* gibi isimlerle muhtelif yazma nüshaları olan eser⁶⁴, *Kıssa-i Hubbî Hoca* adıyla Kazan’da 1899’da Arap harfleriyle yayınlanmış, Önal Kaya tarafından da Latin harflerine çevrilerek neşredilmiştir⁶⁵. “İr” er ve yiğit demektir.

Eserdeki menkıbeler göre, Hakîm Ata’nın Mahmûd, Asgar ve Hubbî isimlerinde üç çocuğu vardı. Mahmûd ve Asgar tarımla meşgul olur, Hubbî ise avcılık yapardı. Hakîm Ata Hubbî’nin mâneviyâta ilgi göstermediğini düşünüp üzüldü. Annesi Anber Ana ise ona sahip çıkardı. Bir gün Hakîm Ata ile Anber Ana bu konuda tartışırken Hakîm Ata Mahmûd ve Asgar’ı çağırdı. Bu iki çocuk çok uzak mesafede bulunmalarına rağmen bir kerâmet gösterip hemen geldiler. Anber Ana da Hubbî’yi çağırdı ama Hubbî gelmedi. Bir süre sonra gelen Hubbî’ye niçin geç kaldığı sorulunca, “Batmakta olan bir gemi vardı, içindekiler mânen benden yardım istediler, onlara yardıma gittim, bu sebeple geç kaldım” dedi. Ancak bu söze babası Hakîm Ata inanmadı. Hubbî de sırtındaki halat izlerini gösterip, geminin ipini sırtıyla çektiğini söyledi. Ancak yine iknâ edemedi. Bunun üzerine “O halde bir süre bekleyin, o gemiden kurtulanlar adak yaptılar, buraya o adadıkları şeyleri hediye olarak getirecekler” dedi. Bir süre sonra dediği gibi oldu. Daha sonra Hubbî ziyafet için on sığır kestirdi. Sığırların derisine vurunca onlar canlanıp gittiler. Bu durumu gören Hakîm Ata “İki koç başı bir kazana sığmaz, birimiz başka şehre gidelim”, dedi. Hubbî Hoca gitmeye râzı oldu, gözden kayboldu, nereye gittiğini kimse bilmedi. Ahmed Yesevî de müridi Hakîm Ata’yı çağırıp bu konuda onu azarladı⁶⁶.

⁶² Abbasalî Alizadeh, Muhammed Şerîf el-Hüseynî ve Huccetü’z-zâkirîn li-reddi’l-münkirîn Adlı Eseri, İstanbul, Marmara Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

⁶³ İstanbul’da, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Efendi Manzum Eserler Bölümü, nr. 17’deki Dîvân-ı Hikmet derlemesinin 71a-79b varakları arasındaki Kul Şerîf’e ait şiirler için bk. Önal Kaya, Doğu Türk Yazı Dili ve Edebiyatı Araştırmaları I: Kul Ubeydî (XVI. yüzyıl) ve Kul Şerîf (XVII. yüzyıl), Bişkek 2003. Kul Şerîf’in dört şiiri de Bakırgan Kitabı’nda bulunmaktadır. Bk. Bakırgan Kitabı, Kazan 1301/1884, s. 30-31.

⁶⁴ Millet Ktp. Ali Emîrî Manzum Eserler Bölümü, nr. 17, vr. 69b-71a; Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, İsmail Saib bölümü, nr. 746, vr. 154a-157a; Türkmenbaşı adındaki Türkmenistan Millî Kolyazmalar Enstitüsü, nr. 26/5930, vr. 1a-4a (Kıssa-i Sultân Hubbî); Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp, nr. 9074, vr. 1b-6b (Kıssa-i İr Hubbî); aynı kütüphane, H. Süleymanov bölümü, nr. 1417 (vr. 110a-114a); aynı bölüm, nr. 2463 (vr. 29b-34a) Dmitrieva kataloğunda Kıssa-i İr Hubbî, yanlışlıkla Kıssa-i Emîrcî şeklinde yazılmıştır. Bk. L. V. Dmitrieva, age, III, 88.

⁶⁵ Önal Kaya, “Doğu Türk Yazı Dili ve Edebiyatı Araştırmaları II: Kul Şerîf’in İr Hubbî Destânı”, KÖK Araştırmalar, II/1 (Bahar 2000), s. 135-185.

⁶⁶ Bkz. Necdet Tosun, Türkistan Dervişlerinden Yadigâr, İstanbul 2011, s. 124-127.

10. Muhammed Kâsım, *Makâmât-ı Seyyid Atâi*

Orta Asya'dan Hindistan'a göç eden Cemâleddin Hâce Dîvâne Seyyid Atâi'nin (ö. 1016/1607) menkıbelerini ihtivâ eden bu Farsça eserin diğeri adı *Menâkıbu'l-ahyâr*'dır. Esere konu olan Hâce Dîvâne'nin oğlu Rıdvân lakaplı Muhammed Kâsım tarafından kaleme alınmıştır. Londra ve Rampur'dan yazma nüshaları vardır⁶⁷.

11. Seyyid Zinde Ali, *Semerâtü'l-meşâyih*

Hicrî XII. (m. XVIII. asırda) yaşayan Seyyid Zinde Ali, Yesevîlikten Nakşbendîliğe geçen Hâce Mîr Azîzân el-Hüseynî'nin oğludur. Babasının şeyhi Muhammed Cân Karamânî'dir (ö. 1050/1640). Karamânî, Muhammed Emîn Dehbîdî'den (ö. 1006/1597-8), o da babası Mahdûm-i A'zam Ahmed Kâsânî'den (ö. 949/1542) icâzet almıştır.

Semerâtü'l-meşâyih: 1091 (1680) yılında tamamlanmış Farsça bir eserdir. Nakşbendî, Kübrevî, Aşkî ve Yesevî şeyhleri hakkında bilgiler ihtivâ eder. Eserin Taşkent'teki Biruni Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'nde iki nüshası bulunmaktadır (nr. 2619, vr. 48b-598b; nr. 1336, tümü 291 varak)⁶⁸. Aynı müellifin, içinde cehrî zikri de savunan *Zînetü'l-libâs* adında bir eseri daha vardır⁶⁹.

Fahreddin Ali b. Hüseyin Safî *Reşahât-ı Aynü'l-hayât* isimli eserinin baş tarafında bazı Yesevî şeyhleri hakkında bilgi verdiği gibi, Seyyid Zinde Ali Buhârî de *Semerâtü'l-meşâyih* isimli eserinde Yesevî şeyhlerine bir bölüm ayırmıştır⁷⁰.

12. Nûrullah b. Ubeydullah es-Sıddîk el-Hârezmî, *Baba Tükles Risâlesi*

Müellifin hayatı hakkında bilgi bulunmamaktadır. Eseri yazış tarihi dikkate alınarak XVIII. yüzyılda yaşadığı, nisbesine nazaran da Hârezmli olduğu anlaşılmaktadır. Eseri yayınlayan Devin DeWeese onun muhtemelen Karakalpak Türklerinden olabileceğini söylemektedir⁷¹.

Baba Tükles Risâlesi: Çağatay Türkçesi ile yazılmış bu küçük risâlenin müellif tarafından verilmiş bir ismi yoktur. Muhtevâsını dikkate alarak *Baba Tükles Risâlesi* diye adlandırdık. Eser, 1131'de (1719) Orta Asya'da yazılmıştır. Eserin konusu Yesevî şeyhlerinden olup Baba Tükles diye de anılan Sadr Ata vâsıtasıyla Altın Orda hükümdârı Özbek Han'ın müslüman oluş hikâyesidir. Sadr Ata, Zengî Ata'nın (ö. 656/1258-9) mürid ve halîfesidir. Zengi Ata, Hakîm Ata'nın, Hakîm Ata da Ahmed Yesevî'nin mürididir.

Eserde verilen bilgiye göre, Zengî Ata, Türkler arasında İslâmiyet'i yaymak gâyesiyle müridlerinden Sadr Ata ve Seyyid Ata'yı Deşt-i Kıpçak ve Sarâyçık'a gönderir. Bu iki mürid Sarâyçık'ta yönetici olan Özbek Han'ı İslâm'a davet edince Özbek Han onlardan bir kerâmet bekler. Sadr Ata Kâbe'nin görüntüsünü Sarâyçık'a getirip Özbek Han'a gösterince Han müslüman olur ve onunla birlikte 70.000 kişi İslâm dînini kabul eder.

Eserin yazma nüshası Berlin'de olup⁷², Devin DeWeese tarafından Arap harfli Türkçe metni,

⁶⁷ Hermann Ethé, Catalogue of Persian Manuscripts in the India Office Library, London 1980, s. 268-270; Ethé 644 (IO 3100); Rampur, MS Pers Tadhkira no. 2378.

⁶⁸ bk. Semenov, SVR, I, 133, III, 353; DeWeese, "The Mashâ'ikh-i Turk and the Khojagân", s. 203-4.

⁶⁹ Semenov, age, III, 354.

⁷⁰ Seyyid Zinde Ali, *Semerâtü'l-meşâyih*, Taşkent, Özbekistan Fenler Akademisi Bîrûnî Şarkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 1336, vr. 1a-291b (özellikle Yesevîler ile ilgili bölüm: 93b-122a).

⁷¹ Devin DeWeese, Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition, Pennsylvania 1994, s. 371.

⁷² Staatsbibliothek zu Berlin- Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, MS Diez A. Quart. 14, vr. 234b-236a.

İngilizce tercümesi ve geniş bir yorumu yayınlanmıştır⁷³.

13.Şeyh Hudâydâd b. Taş Muhammed Buhârî, *Bustânü'l-muhibbîn*

Şeyh Hudâydâd XVIII. asrın başlarında doğmuştur. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmasa da, Buhara'da yaşadığı ve Yeseviyye tarikatına bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvuf silsilesi şöyledir: Ahmed Yesevî, Hakîm Ata, Zengi Ata, Sadr Ata, Elemin (İmîn) Baba, Ali Şeyh, Mevdûd Şeyh, Hâdim Şeyh, Şeyh Cemâleddin Azîzân Buhârî, Şeyh Hudâydâd Azîzân, Pîrîm Şeyh Azîzân, Muhammed Âlim Şeyh Azîzân Sıddîkî, Muhammed Şerîf Hüseyinî Buhârî, Fazlullah Azîzân, Lütfullah Azîzân, Hazret-i İştân Hudâydâd b. Taş Muhammed Azîzân Buhârî (müellif)⁷⁴.

Tuhfetü'z-zâirîn isimli eserde Şeyh Hudâydâd'ın hicrî 1215 yılında Şâh Murâd'dan altı ay sonra vefat ettiği kaydedilmişse de⁷⁵, Şâh Murâd 13 Receb 1215'te (30 Kasım 1800) vefat ettiğine göre, Şeyh Hudâydâd Muharrem 1216'da (Mayıs-Haziran 1801) vefat etmiş olmalıdır⁷⁶.

Şeyh Hudâydâd tasavvufa dâir on kadar eser kaleme almıştır. Eserlerinde genellikle cehrî zikir, raks ve semâ gibi Yesevîler'e âit ritüelleri savunma ve delillendirme yoluna gitmiştir. Bunun sebebi, Orta Asya'da o dönemde Buhara merkezli Mangıt hanlarından Daniyal Atalık (1770-1785) ve oğlu Şâh Murâd Ma'sûm Han (1785-1800) zamanında bazı âlimlerin ve Nakşbendiyye-Müceddidiyye mensuplarının, siyâsî otoriteden de destek alarak bu ritüellere sert muhâlefet göstermeleridir. Hattâ bu ritüellerin o dönemde siyâsîler tarafından yasaklandığı söylenmektedir. Şeyh Hudâydâd bu ortamda Yesevîlerin cehrî zikir gibi uygulamalarının meşrû olduğunu ispatlamak için fıkıh kitaplarından da yararlanarak tasavvufî eserler yazmış ve bir polemik edebiyatı oluşturmıştır.

Günümüze ulaşmadığı anlaşılan *Tenbih-i Dâllîn* isimli eserinde Hâcegân ve Nakşbendî şeyhleri içinde cehrî zikri uygulayan ya da câiz görenler olduğunu söyleyerek, cehrî zikre muhâlefet eden Nakşbendî-Müceddidî mensuplarını eleştirmiştir. Hudâydâd'ın en hacimli eseri Ebû Hafs Sühreverdî'nin *İrşâdü'l-mürîdîn* isimli eserine şerh olarak kaleme aldığı Arapça *Bahrü'l-ulûm*'dur⁷⁷. Bu eserin de temel konusu tasavvufî doktrin ve ritüellerin nasslar ile delillendirilmesidir⁷⁸.

Bustânü'l-muhibbîn: Şeyh Hudâydâd'ın en önemli eserlerinden biri *Bustânü'l-muhibbîn*'dir. Çağatay Türkçesi ve Arapça karışık olarak kaleme alınmış olan bu tasavvufî eser hem genel anlamda tasavvuf, hem de Yesevîlik hakkında mühim bir kaynaktır. 20 bâb ve birçok fasıldan oluşan eserdeki konu başlıklarından bazıları şunlardır: Tevbe, zühd, tecrîd, Ehl-i Sünnet itikâdî, takvâ, sabır, mücâhede, şecâat, cömertlik, fütüvvet, sıdk, faydasız ilimle uğraşmamak, mürîdin melâmetî ve kalenderî sıfatta olması, güzel ahlâk, şeyhe teslim olmak, tefvîz, sohbetin âdâbı, namazın âdâbı, halvet ve uzletin âdâbı, zikir, zikir-i erre, zikir-i cehrînin bidat olduğunu iddiâ edenlerin yanılışı, Allah sevgisi, Hâcegân tarikatının sülûkü, etvâr-ı seb'â. Eserin Taşkent'teki iki yazma nüshası⁷⁹ Bahtiyar M. Babacanov ve M. T. Kadırova tarafından Arap harfleriyle bilgisayarda yazılıp yayınlanmıştır (Türkistan 2006).

⁷³ Bk. DeWeese, age, s. 371-375 (İngilizce tercüme), s. 567-573 (Arap harfli Türkçe metin).

⁷⁴ Bu silsile için bk. Bahtiyar Babacanov ve diğerleri, Katalog Sufiyskih Proizvedeniy..., Stuttgart 2002, s. 16.

⁷⁵ Nâsirüddîn Buhârî, *Tuhfetü'z-zâirîn*, s. 96.

⁷⁶ Bk. Masudhan İsmailov, Şayh Hudâydâdning Bahr al-ulûm Asari Markaziy Asyada Tasavvuf Tarihiga Âid Muhim Manba (dissertatsiya avtoreferati), Taşkent 2006, s. 11-12.

⁷⁷ Özb. FAŞE Ktp., nr. 2406, vr. 1a-984b.

⁷⁸ Şeyh Hudâydâd hakkında bk. Bahtiyar Babacanov, "Hudaydad", İslam na Territorii Bivşey Rossiyskoy İmperii, Moskova 2003, fasikül: 4, s. 92-93; Şeyh Hudâydâd b. Taş Muhammed el-Buhârî, *Bustan ul-Muhibbin* (nşr. B. M. Babacanov-M. T. Kadırova), Türkistan 2006, s. 6-20 (nâşirlerin önsözü).

⁷⁹ Özb. FAŞE Ktp., nr. 5455, vr. 4a-224a (istinsah: 1253/1837); Özb. FAŞE Ktp., nr. 9163, (175 varak), istinsah tarihi: 1208/1794.

14. Anonim, *Risâle-i Zikr-i Sultânü'l-ârifin*

Yazarı bilinmeyen bu küçük eser, Yesevî dervişlerinin zikir metodu olan zikir-i errenin yapılış tarzları hakkında önemli bilgiler ihtivâ etmektedir. Çağatay Türkçesi'yle yazılmış olan eserde Yesevîler'in zikrinin altı türünden bahsedilir: 1. İsm-i zât zikri: "Allah" diye zikretmektir. Bu zikir, "Allah Hû, Allah Hû, Yâ Hû, Allah Hû" şeklinde de icrâ edilir. 2. İsm-i sıfat zikri: "Hay âh, Hay âh" diye zikretmektir. Bu zikir öğle namazından sonra ayakta (kıyâmî) icrâ edilir, "Hay" ve "âh" derken beş parmak yumulur. 3. Dûsere zikri: "Hay, âh, Allah, Hay, Hû" ve "Hay, Hayyen, Hû Allah; Hay, Hayyen, Hû Allah" diye zikretmektir. 4. Zikir-i Hû: "Hû, Hû, Hû Allah; Hû, Hû, Hû Allah" diye zikretmektir. 5. Zikir-i çaykun: Zikir vaktinde ritim, âhenk ve mûsikînin bir arada ve uyum içinde devam etmesi için zâkirin elinde çingirak gibi bir âleti hareket ettirmesi, çak çak diye ses çıkarmasıdır. "Hû (çaka), Hû (çaka)" diyerek zikredilir. 6. Çehâr darb: "Hay, âh âh âh, Hay, Hû; Hay, âh âh, âh, Hay, Hû" diye zikretmektir. Bu altı zikir usûlüne ek olarak bir de "zikr-i kebûter" (güvercin zikri) vardır ki "Hû, Hû" diye icrâ edilir. Yazma nüshası Taşkent'te olan eserin⁸⁰ Arap harfli metni, Bahtiyar Babacanov tarafından yayınlanmıştır⁸¹. Eserin müellifi gibi, yazılış tarihi de bilinmemektedir.

15. Anonim, *Hakîm Ata Risâlesi (Menâkıb-ı Hakîm Ata; Tezkire-i Hakîm Ata)*

Ahmed Yesevî'nin mürîdi Süleyman Hakîm Ata hakkındaki menkıbeler, Çağatay Türkçesi'yle ancak müellifi bilinmeyen bir eserde toplanmıştır. Ne zaman yazıldığı bilinmeyen ve muhtelif yazma nüshaları olan eser⁸², *Hakîm Ata Kitabı* adıyla Kazan'da 1846 ve 1901 yıllarında basılmış, ayrıca K.G. Zaleman tarafından "Legenda Pro Hakim-Ata: Hakîm Ata Risâlesi" adıyla 1898'de bir dergi içinde Arap harfleriyle metin ve Rusça tahlil şeklinde yayınlanmıştır⁸³. Eser, Eşpulat Cabbarov ve Hucamurad Cabbarov tarafından Özbekistan'da *Hakim Ata Kitabı* adıyla kril alfabesiyle yayınlanmıştır⁸⁴. Eserin yazma bir nüshası Önal Kaya tarafından *Tezkire-i Hakîm Ata: Bir Yesevî Dervişinin Menkabevî Hayatı* adıyla hem metin transkripsiyonuyla, hem de Türkiye Türkçesi'ne uyarlanarak neşredilmiştir⁸⁵. Eser, Münevver Tekcan tarafından da *Hakîm Ata Kitabı* adıyla yayınlanmıştır⁸⁶. *Hakîm Ata Risâlesi*'ndeki üç menkıbe Devin DeWeese tarafından bir makale ile analiz edilmiştir⁸⁷.

Eserde Hakîm Ata'nın çocukluğu, mânevî eğitimi, irşâd için başka bölgeye gidişi, o bölgedeki faaliyetleri ile hanımı ve çocukları hakkındaki bazı rivâyetler bulunmaktadır. Eserdeki ilk menkıbeye göre, Hoca Ahmed Yesevî ellerinde Kur'an olan bazı çocukların dinî eğitim almak için bir hocaya gittiklerini gördü. Çocuklar Kur'anlarını boyunlarına asmış ve aşağı sarkıtmış iken içlerinden bir çocuk saygısından dolayı Kur'an'ı başının üzerinde taşımaktaydı. Bu duruma sevinen Ahmed Yesevî o çocuğa: "Oğlum! Git hocandan izin al, bundan sonra sana Kur'an'ı ben öğreteyim" dedi. Çocuk izin alıp geldi. Dînî ve mânevî ilimleri Yesevî'den öğrendi. Bu çocuğun adı Süleyman'dı.

Bir gün Hızır (a.s) Ahmed Yesevî'ye misâfir oldu. Yesevî talebelerine kıra gidip odun getir-

⁸⁰ Özb. FAŞE Ktp., nr. 5455, vr. 1a-3b.

⁸¹ Bakhtiyar Babadjanov, "Une Nouvelle Source sur les Rituels de la Tariqa Yasawiyya: Le Risâla-yi Dhikr-i Sultân al-Ârifin", *Journal of the History of Sufism*, 3 (2001), s. 224-227.

⁸² Meselâ: Özb. FAŞE Ktp., nr. 1552/4, vr. 25b-36a; Özb. FAŞE Ktp., nr. 2069/5, vr. 79b-100b, istinsah: 1330/1911. Ayrıca St. Petersburg'daki yazması için bk. Abdullahcan Muginov, *Opisanie Uygurskikh Rukopisey Instituta Narodov Azii*, Moskova 1962, s. 70-71.

⁸³ Karl G. Zaleman, "Legenda Pro Hakim-Ata: Hakîm Ata Risâlesi", *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg* (Izvestiya Imperatorskoy Akademii Nauk), cilt: IX, sayı: 2, (Septembre 1898), s. 105-150.

⁸⁴ Nesef, tarihsiz.

⁸⁵ Köksav Yayınları, Ankara 2007.

⁸⁶ Münevver Tekcan (hzr.), *Hakim Ata Kitabı*, İstanbul, Beşir Kitabevi, 2007.

⁸⁷ Devin DeWeese, "Three Tales from the Central Asian Book of Hakîm Ata", *Tales of God's Friends: Islamic Hagiography in Translation* (ed. John Renard), Berkeley: University of California Press, 2009, s. 120-135.

melerini, odunlarla yemek pişireceklerini söyledi. Talebeler odun toplamaya gittiler. Ancak gelirken yolda yağmur yağmaya başladı. Talebelerin ellerindeki odunlar ıslandı. Süleyman ise odunları paltosuna sardığı için onun odunları ıslanmadı. Diğer talebelerin odunları tutuşmadı, sadece Süleyman'ın kuru odunları tutuştu. Hızır (a.s) ona ince düşünceli ve hikmetli bir iş yaptığı için Hakîm lakabını verdi. Bundan sonra o talebe Hakîm Süleyman ya da Hakîm Ata diye anılır oldu.

16.Nesebnâmeler:

Ahmed Yesevî'nin hayatı, ataları ve takipçileri olan sonraki Yesevî mensupları hakkında bilgi veren önemli bir eser türü de nesebnâmelerdir. Orta Asya'da bazı kütüphaneler ile şahısların ellerinde birçok nesebnâme nüshası bulunmaktadır. Bunlardan bazıları yayınlanmıştır. Mevlânâ Safiyyüddin Orunkoylakî'nin *Neseb-nâme Tercümesi* ile diğer bazı nesebnâmeleri ihtivâ eden *İslamizatsiya i Sakralnie Rodostlovnie v Sentralnoy Azii* isimli mecmua bunlardan birkaçıdır⁸⁸. Ayrıca Zikirîya Candarbek nesebnâmeler hakkında bir eser yayınlamıştır⁸⁹. Nesebnâme nüshalarındaki bazı bilgiler çelişkili ise de, Yesevîlik tarihi açısından önemli kaynaklardır.

Netice:

Hoca Ahmed Yesevî ile sonraki Yesevî şeyhlerinden bahseden ya da Yeseviyye tarikat usul ve âdâbını ele alan Türkçe ve Farsça bazı mühim eserler bulunmaktadır. Bunlardan az bir kısmı yayınlanmış ise de çoğu henüz yazma hâlinde kütüphanelerde durmaktadır. Bu eserlerden yayınlanmayanların ilmî usullerle neşir ve tercümelerinin yapılması Ahmed Yesevî ile Yesevîlik tarihinin doğru bir şekilde anlaşılması için zarurîdir.

Ayrıca kütüphanelerde henüz sağlıklı bir şekilde kataloglanmamış çok sayıda eser olduğu bilinmektedir. Bazı şahısların elinde şahsî yazma eserler veya nesebnâme, silsilenâme türünden belgeler de bulunabilir. Yesevîlik hakkında bilgi ihtivâ eden bu dökümanların kopyalarının alınıp Uluslararası Hoca Ahmet Yesevî Türk-Kazak Üniversitesi gibi bir kurumun kütüphanesinde toplanarak dijital ortamda araştırmacıların istifadesine sunulması Yesevîlik araştırmalarına ivme kazandıracaktır.

Bazı kaynaklarda ismi geçen ancak henüz nüshasına rastlanamayan veya kayıp durumda olan yazma eserlerin bulunması için detaylı araştırmalar yapılmalı, araştırmacılara bu konuda proje desteği sağlanmalıdır. Mesela Prof. Zeki Velidi Togan 1953 yılında İstanbul'da yayınladığı bir makalede Ferganalı Seyyid Ahmed Nasiruddin Merginânî'nin 1814 tarihinde yazdığı *Târih-i Meşâyih-i Türk* isimli eserinden bahseder. Togan'ın ifadesine göre 1932 yılına kadar İstanbul'daki Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunan bu kitap sonraları kaybolmuş olup hâlen âkıbeti meçhuldür⁹⁰. Aynı yazarın *Silsile-i Nisbet-i Meşâyih* isimli bir başka eseri Taşkent'te Biruni Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'nde ise de, bu eserin, *Târih-i Meşâyih-i Türk*'e göre çok küçük olduğu anlaşılmaktadır. Ahmed Yesevî ve Yesevîlik ile ilgili yeni kaynakların bulunması ve araştırmacıların hizmetine sunulması durumunda yeni ve doğru bilgilere ulaşma imkanı olacaktır.

⁸⁸ Mevlânâ Safiyyüddin Orunkoylakî'nin *Neseb-nâme Tercümesi* (nşr. Kemal Eraslan), İstanbul 1996; Aşirbek Muminov ve dğr. (ed.), *İslamizatsiya i Sakralnie Rodostlovnie v Sentralnoy Azii*, Almatı 2008, c. 2.

⁸⁹ Zikirîya Candarbek, *Nasab-nama Nuskaları Cene Turki Tarihi*, Almatı 2002.

⁹⁰ Z.V. Togan, "Yesevîliğe Dair Bazı Yeni Malumat", 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü 23. Armağanı, İstanbul 1953, s. 523; Nadirhan Hasan, "XVI. Yüzyıl Tasavvuf Edebiyatında Hazinî Eserlerinin Yeri", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 20, s. 506.

ЯСАУИ МҰРАСЫН ЗЕРТТЕП, ЗЕРДЕЛЕУ- ДЕГІ БҮГІНГІ ӨЗЕКТІ МӘСЕЛЕЛЕРІ YESEVİ MİRASININ ARAŞTIRILMASINDA GÜNÜMÜZ GÜNCEL SORUNLARI

Ф.Ғ.К., ДОЦЕНТ ТӨРӘЛІ ҚЫДЫР
DOÇ. DR. TÖRALİ KIDIR

ТҮЙІН

Мақалада бүгінгі ясауитанудағы өзекті мәселелердің бірі – «Диуани хикметтің» қолжазба нұсқалары туралы айтылады. «Түркістан пірі» атанған Құл Қожа Ахмет Ясауи XII ғасырда өмір сүргенімен де, бүгінде «Диуани хикметтің» ең ескі нұсқалары XVI ғасырдан арыға бармай отыр. Гуманитарлық саладағы ең басты мәселе – мәтін десек, сол мәтіннің негізінде ғылыми талдаулар мен тұжырымдар жасалады. Ал, сол мәтіннің автордың қаламына қаншалықты тиесілігін, стилдік ерекшелігін асыл мәтінсіз нақты айту қиын. Ал, «Диуани хикметтің» тіліне қатысты мәселе айту тіптен қиын. Арадағы төрт жүз жылдық «үңсіздікте» ақын қолтаңбасы өзгеріп кеткенін айту қиын. Себебі XI-XII ғасырларда дүниеге келген Махмұт Қашқаридың «Диуани луғат әт-турк», Жүсіп Баласағұнның «Құтты білік» және Ахмет Жүйнекидің «Ақиқат сыйы» секілді шығармаларында кездесетін кейбір сөздер мен фонетикалық ерекшеліктер бүгінгі «Диуани хикметке» қатысты қолжазбаларда кездеспейді. Алғашқы екі шығарма уақыт тұрғысынан бір заманда жазылғанымен де, жағрафиялық тұрғыдан екі аймақта дүниеге келді дегенімізбен де, Ахмет Жүйнекидің көне Иасы маңындағы Жүйнекте туылғандығы ақиқат. Яғни, заман мен мекен екі Ахметте (Ясауи мен

ÖZET

Makalede bugünkü Yesevi ilminin güncel sorunlardan biri olan “Divan-ı Hikmet’in” el yazılarının nüshaları dile getirilmiştir. Piri Türkistan Hoca Ahmet Yesevi 12’nci asırda hayat sürmesine rağmen, günümüzdeki Divan-ı Hikmet’in en eski nüshası 16’ncı asırla sınırlıdır.

Sosyal bilimlerin en temel sorunu metinlerle bağlantılıdır ve metinler üzerinden bilimsel analizler ile sonuçlar elde edilmektedir. Durum böyle olunca, metinlerin hangi yazarın kalemine ait olduğunu ve yazar üslubunun özelliklerinin tespiti orijinal metne ulaşmadan mümkün değildir. Divan-ı Hikmet’in diline ait sorunları dile getirmek ise daha zordur. Aradaki dört yüzyıllık süreçte geçen sessizlik döneminde yazarın kaleme aldığı metinlerin değişimiyle ilgili fikir beyan etmek hiç kolay değildir. Çünkü 11-12. asırlarda dünyaya gelen Kâşgarlı Mahmud’un “Divân Lûgat at-Türk”, Yusuf Balasagun’un “Kutadgu Bilig” ve Ahmet Yüğineki’nin “Hakikat Hediyesi” gibi eserlerde rastlanan bazı sözlerle ve fonetik özelliklere günümüz Divan-ı Hikmet el yazmalarında rastlanılmamaktadır. Evvelki iki eser zamanlama açısından aynı dönemde yazılsa dahi, coğrafi açıdan iki ayrı bölgede ortaya çıktı şeklinde ifade etmek bile, Ahmet Yüğineki’nin eski Yessi yakınlarındaki Yüğinekte doğduğu bir gerçektir. Yani

Жүйнеки) өте жақын. Осыдан-ақ асыл мәтіннің қаншалықты қажеттілігін аңғаруға болады.

Соңғы жылдары жарық көріп отырған «Диуани хикмет» кітаптарының басым бөлігі – литографиялық нұсқалардан дайындалуда. Басқа түркі тілдерін айтпағанның өзінде, қазақ тілінде «Диуани хикмет» 11 рет жарық көрді. Ғылыми, көркем аудармалардың негізгі бөлігі (90 пайызы) Қазан, Ташкент нұсқалары бойынша баспаға ұсынылуда. Сол литографиялық нұсқалардың ішіндегі ең толығы – 1904 жылғы Қазан баспасы екенін ескерсек, бұл нұсқаның өзінде де сол кездегі баспагерлер тарапынан ағат кеткен техникалық қателер де кездеседі. Өкінішке қарай, сол литографиялық кітаптардың өзі қай нұсқадан дайындалғандығы белгісіз.

Әлем кітапхана қорларында «Диуани хикметтің» бірнеше қолжазбалары сақталған. Ясауиға тиесілі хикметтердің басым бөлігі диуан. Алайда, кейбір баяздарда да «Құл Қожа Ахмет», «Ахмет Ясауи» тахаллусымен жазылған даналық сөздер де кездесіп отырады. Кейбір хикметтер бұрын еш жерде жарияланбағандығымен ерекшеленеді.

Алдағы тұрған мәселелердің бірі – әлем кітапханаларынан «Диуани хикметке» қатысты барлық қолжазбалардың каталогын жасау керек. Қазақстан, Өзбекстан, Түркіменстан, Түркия секілді түркі тілдес мемлекеттермен қатар, басқа да елдердің кітапхана қорларындағы қолжазбаларды сұрыптап, солардың ішіндегі ең ескі әрі сенімді нұсқаны – асыл мәтін табылғанша канондық мәтін ретінде ұсынылса дұрыс болар еді. Себебі бүгінде түркі елдерінде жарық көріп отырған «Диуани хикметтегі» кейбір хикметтер арасында айырмашылық басым. Тіпті кейбір хикметтерде бүтіндей бір шумақ, бунактарда түсіп қалған.

Осыдан бірнеше жыл бұрын Өзбекстан-

зaman ve mekân her iki Ahmet'te (Yesevi ve Yügineki) çok yakındır. Bundan çıkarılacak sonuç ise orijinal metinlerin ne kadar önem taşıdığıdır.

Son yıllarda yayınlanan Divan-ı Hikmet kitaplarının büyük bir bölümü litografi nüshalardan hazırlanmaktadır. Diğer Türk dillerini katmaz isek, Kazak dilinde Divan-ı Hikmet 11 defa yayınlanmıştır. Bilimsel çevirilerin asıl bölümleri (yüzde 90'ı) Kazan, Taşkent nüshaları baz alınarak baskıya sunulmuştur. Litografi nüshalarının içinde eksikliği en az olanın 1904 yılındaki Kazan yayını olduğunu dikkate alırsak, bu yayında bile dönemin yayıncıları tarafından bazı teknik hatalara yer verildiği görülür. Asıl sorun bu litografi kitaplarının kendilerinin hangi nüshayı baz alarak hazırlandıkları dahi belli değildir.

Dünya kütüphane fonlarında Divan-ı Hikmet'in birkaç nüshası saklanmıştır. Yesevi'ye ait Hikmetlerin büyük bir bölümü Divan'dır. Fakat bazı şiirlerinde "Kul Hoca Ahmet", "Ahmet Yesevi" tahallüsüyle yazdığı hikmetli sözlere rastlamak mümkündür. Bazı hikmetlerin özelliği ise hiçbir yerde yayınlanmamasından kaynaklanmaktadır.

Önümüzdeki süreçte yapılması gerekli mühim konulardan biri, dünya kütüphanelerinde bulunan Divan-ı Hikmet'e yönelik bütün el yazmalarının kataloğunun yapılmasıdır. Kazakistan, Özbekistan, Türkmenistan, Türkiye gibi Türk dili konuşan ülkeler dâhil olmak üzere diğer ülkelerdeki el yazmalarına ulaşılması ve orijinal metin bulunana kadar bunların içindeki en eski ve güvenilir el yazması nüshasının baz alınması gerektiği fikrindeyim. Çünkü bugün bile Türk dili konuşan ülkelerde yayınlanan Divan-ı Hikmet'teki bazı hikmetler arasında farklılıklar mevcuttur. Hatta bazı hikmetlerde sözlerin bile düştüğüne rastlamak mümkündür.

Bundan birkaç sene önce Özbekistan'daki Şarkiyat Enstitüsünün el yazmaları fonundaki bütün Divan-ı Hikmetin kataloğu yayınlanmıştı. İki yüze yakın el yazması seçilerek,

дағы Шығыстану институтының қолжазба қорындағы барлық «Диуани хикметтің» каталогы жарыққа шыққан болатын. Екі жүзге тарта қолжазба сұрыпталып, қысқаша аннотациясы берілген бұл игі бастама аяқсыз қалды. Осы жобаны ары қарай жалғастырып, Түркия, Қазақстан, Татарстан, Башқұртстан, Түркіменстан секілді елдердегі кітапханалардағы «Диуани хикметтің» ортақ каталогын жасаса ясауитануда атқарылған негізгі мәселелердің бірі болар еді.

Ғылымда «Диуани хикметтің» ең ескі нұсқасына қатысты түрлі пікірлер бар. Иасауи қолтаңбасын танытатын ең ескі қолжазба Иран Ислам Республикасы Мешхедте «Кудус-е Разауи» кітапханасында жатыр деген дерек бар. Санкт-Петербургтағы Шығыс қолжазбалар институтында да ескі бір нұсқа сақталғанын кезінде белгілі түркітанушылар атап өткен болатын. Ал, соңғы кездегі зерттеулерде тағы бір ескі нұсқаның Түркіменстандағы Ғылым Академиясының қорында екендігі жазылып жатыр. Осы нұсқаларды тауып, басқа нұсқаларымен салыстырып, ғылыми айналымға түсіру қажеттілігі туындайды.

Әрине, соңғы жылдары ясауитану саласында біраз жетістіктерге қол жеткіздік. Бабамыздың мұрасы филолсофиялық, тарихи, әдеби жағынан қарастырылып, ғылыми айналымға біраз еңбектер енді. Бірақ, осыдан бір ғасыр бұрын көтерілген мәселе өз шешімін тапқан жоқ. Сондай

bunlara kısaca özet verilmişti. Ne yazık ki, bu güzel adımın devamı gelmedi. Bu projeye devam edilerek Türkiye, Kazakistan, Tataristan, Başkurdistan, Türkmenistan gibi ülkelerdeki kütüphanelerde bulunan Divan-ı Hikmetin kataloğu yapılırsa, Yesevi ilimin gelişimine büyük katkılar sağlanmış olur.

İlimde Divan-ı Hikmet'in en eski nüshasına yönelik çeşitli fikirler dile getirilmiştir. Bazı bilgilere isnaden diyebiliriz ki, Yesevi el yazmasına ilişkin en eski yazılar İran İslam Cumhuriyeti Meşhet'teki "Kudus-e Razayi" kütüphanesinde saklanmaktadır. Ünlü Türkologlar St-Peterburg'daki Şarkiyat El Yazıları Enstitüsünde eski bir nüshanın saklanmakta olduğunu dile getirmişlerdi. Son dönemlerde konu ile ilgili araştırmalarda ise diğer bir eski nüshanın Türkmenistan'daki Bilim Akademisi'nin fonunda saklandığı yazılmaktadır. Bu nüshaları bulup bunları diğer nüshalarla karşılaştırıp bilimsel araştırmaya dahil etmenin önemi ortadadır.

Elbette son yıllarda Yesevi bilimi alanında azımsanmayacak başarılar elde edildi. Ecdadımızın mirası felsefe, tarih, edebiyat yönünden irdelenerek, bilim mahiyetine bürünmüş çalışmalar da mevcuttur. Fakat bundan bir asır önce dile getirilen sorunlar hâlâ çözülmüş değildir. Bu sorunların biri de ecdadımızın kendi eliyle yazdığı el yazmalarını tanıtabak orijinal metinlerin bulunması meselesidir. □

мәселенің бірі – бабамыздың қолтаңбасын танытатын асыл мәтіннің бірі дер едік. □

«Түркістанның пірі» Қожа Ахмет Ясауи мұрасының зерттеліп келе жатқанына біраз уақыт болды. XIX ғасырдың екінші жартысынан басталған ясауитану саласы XX ғасырдың соңына қарай толысып, бүгінгі күні біраз жұмыстар атқарылды деуге де негіз бар. Бүгінде Ясауи шығармашылығы әдеби, тарихи, философиялық, тілдік һәм діни тұрғыдан зерттеліп келеді. Батыс ориенталистері мен орыс шығыстанушыларының зерттеу нысанына айналған ақын шығармашылығы бертін келе түркі халықтарынан шыққан зерттеушілердің баба мұрасына деген шынайы зерделеуге жол ашты. Бұл үрдіс, әсіресе Орталық Азияны мекендеген түркі халықтарының егемендікке қол жеткізген күннен бастап арта түсті. Басқа түркі халықтарындағы ізденісті айтпағанның өзінде,

бір ғана қазақ жұртында ақынның «Диуани хикметі» он шақты рет аударылды және сол ғылыми һәм көркем тәржімалар мыңдаған тираждармен бірнеше рет жарыққа шықты [1]. Бауырлас түркі халықтарында да баба мұрасына деген қызығушылық еш толастамағанын соңғы жылдары жарық көріп жатқан ғылыми һәм танымдық еңбектерден аңғаруға болады. Себебі, Ясауи мұрасын жан-жақты зерттеп, жақыннан тану – бүгінгі ұрпақтың басты міндеті ғана емес, сонымен бірге рухани құлдырауға ұрынған мына заманда тіптен қажет дер едік. Өкінішке қарай, бүгінде Исламның заһири ілімдерін жетік білгенімізбен де, батини жағынан мүлдем қол үзіп қалғандаймыз. Бұған себепті алыстан іздемей-ақ, бүгінде Ислам әлемінде болып жатқан саяси оқиғаларды ой елегінен өткізсек де жетіп жатыр.

Ясауи мұрасы жан-жақты зерделеніп келеді дегенімізбен де, бұл салада әлі де қордаланып тұрған мәселелердің бар екендігі жасырын емес. Сондай мәселелердің бірі – «Диуани хикметтің» қолжазбаларына қатысты дер едік. Шығармашыл адамның яғни автордың қолтаңбасын танытатын қолжазбалардың болмауы – кез-келген салада тығырыққа алып келіп тірейтіні жасырын емес. Себебі, қолжазбасыз қоғамдық ғылымдарда ізденіс болмайды, яғни нысан (объект) болмаған жерде, ғылыми тұжырым жасау мүмкін емес. Ал, ежелгі әдебиет нұсқасы саналатын «Диуани хикметтің» асыл нұсқасының болмауы шығарма мәтінінің авторлығына қатысты күдік пен күмәнді бірге алып келері анық. Өткен ғасырдың басынан зерттеу нысанына айналған даналық сөздердің Ясауи қаламына қаншалықты тиесілі екендігі хақындағы ортақ пікірдің жоқтығы соны аңғартса керек [2]. Сондықтан да қолжазбаны қоғамдық ғылымдардың негізі десек те болады.

Соңғы жылдары жарық көріп жатқан «Диуани хикметтер», негізінен, екі негіз бойынша жарық көріп жатыр. Олар қолжазбалар мен тасбаспалар. Литографиялық нұсқалар XIX ғасырдың орта шенінен бастап жарық көріп, сол кездегі түркі мұсылман жұртының сұранысын қанағаттандырды. Бүгінде әлем кітапханаларының Қолжазбалар мен сирек кітаптар фондтарында сақталып жатқан «Диуани хикметтің» тасбаспа нұсқалары XIX ғасырдың ортасы мен XX ғасырдың басында Қазан, Ташкент, Стамбул, Бұхара секілді шаһарларда жарық көрген кітаптар болып табылады. Себебі кезінде мыңдаған тиражбен жарияланған даналық сөздер мұсылман әлеміне тарап кеткен. XIX ғасырдағы басқа шаһарлардағы баспаларды айтпағанның өзінде, бір ғана Қазақ шаһарында Университет пен Кәримовтер баспасы хикметтерді бірнеше рет жарыққа шығарған. Белгілі ғалым Мирфатых Закиевтің зерттеулеріне сүйенсек, 1878 жылы жарық көрген «Хәким хәзрет Султан әл-Арифин Қожа Ахмет Ясауи» деген атпен жарияланған кітап толықтырылып 1887 жылы осы атпен қайта жарияланған (алғашында 65 хикмет болса, кейінгісінде 71 хикмет). Сондай-ақ, «Диуани хикмет» деген атпен 1896, 1904, 1912 жылдары қайта жарық көрген. Алғашқы басылым 1200 тиражбен басылса, кейінгісі 6000 тиражбен басылған. Сондай-ақ, Кәримовтер баспаханасында 1901 жылы басылған хикметтер жинағы 4000 данамен жарияланса, 1905 жылы 10 000 тиражбен қайта жарық көрген. Яғни, бір ғана Қазанда он шақты рет он мыңдаған тиражбен жарияланғанын көреміз [3, 238]. Ал, сол замандарда басқа қалалардағы баспаханалар өнімдерін қоссақ, онда оқырмандар тарапынан қаншалықты сұранысқа ие болғанын аңғаруға болады. Бір ғана ӨР ҒА Шығыстану институтының литографиялық баспалар бөлімінде бірін-бірі қайталамайтын (Ташкент, Бұхара, Стамбул, Қазан) «Диуани хикметке» қатысты 33 тасбаспа кітап бар екендігі айтылады [4, 22].

Әрине, мыңдаған тиражбен жарық көрген тасбаспа кітаптардың көптеп табылатыны белгілі. Алайда бізді қатты алаңдатыныны ең ескі қолжазбалар. Себебі кітапханалар

қорларында жатқан қолжазбалардың басым бөлігі – XVIII-XIX ғасырларға тиесілі. Яғни, сол замандарда жарық көрген литографиялық нұсқалармен замандас. Ең ескі нұсқа саналып жүрген қолжазбалардың өзі XVI ғасырдан арыға бармайды. Егер Ясауи бабамыздың XII ғасырда өмір сүргенін ескерсек, онда ортадағы төрт-бес жүз жылдық «үнсіздікте» ақын мұрасы қаншалықты өзгеріске ұшырап кететінін көзге елестетудің өзі қиын. Десек те сол заманның құймақұлақтарының жүректерінде жатталған даналық сөздердің біздің заманымызға дейін жеткеніне қанағат тұтуымыз керек.

Бүгінде ең ескі нұсқа саналып жүрген Стамбул нұсқасы 1693-97 жылдары жазылған деп есептелінеді. Сондай-ақ, Самарқаннан табылған нұсқа да сол XVII ғасырға тиесілі. Кезінде Г.Залеман тарапынан аздап зерделенген бұл нұсқа бүгінде Санкт-Петербургтағы Шығыс қолжазбалар институтында сақтаулы тұр. Сондай-ақ, сол жерде «Шәжәреі тәрекімәмен» бір бумада жатқан қолжазбаны кейбір түркітанушылар XVI ғасырға жатқызған. Десек те оның қаншалықты ақиқатқа жақын екені әлі күнге нақтыланған жоқ. Ал, енді ғылым әлемін кезіп жүрген бір елес – «Диуани хикметтің» ең ескі нұсқасы (тіпті, шайыр қолтаңбасын түпнұсқа дейтіндер де бар) Мешһедтегі Имам Риза кесенесінде жатыр деген түсінік бар. Оны «елес» деп бөліп айтуымыздағы себеп – әлі күнге ақ-қарасы нақтыланған жоқ. Мешһедтегі қолжазбалар кітапханасына сұрау салғанымызда ондағы «Диуани хикметтердің» XVIII-XIX ғасырларға тиесілі деген жауап алғандай болды. Олай деуімізге себеп – арнайы ат басын бұрған ешкім жоқ. Сонда да болса сол қолжазбалардың тарихы һәм біздегі нұсқалармен ерекшелігін зерттеу – басты мәселелердің бірі. Сондай-ақ, жаңағы «елестің» қаншалықты ақиқатқа жақын екендігін анықтап білу де маңызды. Себебі мыңдаған қолжазбаларды бүгіп жатқан көне шаһардағы кітапхана қорында әлі күнге ғылыми айналымға түспек түгілі, картотекасы жасалмаған нұсқалар жатқанын ескерген де абзал.

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

Мысалы, тәжік ғалымы Файзулла Бабаев Тәжікстан Ғылым Академиясының Шығыс қолжазбалар фондында Қожа Ахметке тиесілі 4 диуанның жатқанын жазған [3, 237-238 бб.]. Бұл тек, диуан қалпында жатқаны, ал баяздар ішінде қанша даналық сөз жатқаны белгісіз. Ал, сол 4 қолжазбаның тарихы мен бүгінгі нұсқалардан ерекшелігі туралы мәлімет жоқ.

«Диуани хикметтердің» ең ескі нұсқасы XVII ғасырға тиесілі екенін атап өттік. Олар – Санкт-Петербургтағы Шығыс қолжазбалар институты мен Стамбулдағы Уафиқ паша кітапханасындағы нұсқалар болатын. XV ғасырға Зерттеуші Гөзел Амангулеваның зерттеулеріне арқа сүйесек, Түркменстанның Қолжазбалар институтында Ясауи шығармашылығына қатысты 31 қолжазбаның жатқанын алға тартқан. Ең қызығы – сонда һижри жыл санағы бойынша 911 жылы яғни 1505 жылы жазылған бір қолжазбаның барлығын алға тартқан [3, 247]. Егер осы дерекке сүйенсек, онда оның бүгінгі ғылымға белгілі ең ескі қолжазбалардың бірі екендігі ешбір талас тудырмайды.

Сондай-ақ, Ауғанстан жерінде қанша қолжазба жатқаны белгісіз. Бір кездері ғылым мен білімнің ордасы болған Балх пен Гераттағы Кітапхана қорларында, ең болмағанда көнекөз қариялардың сандықтарында сарғайып қанша хикмет жатқанын ешкім білмейді. Және де шайырлар отаны атанған Иран жеріндегі Исфahan мен Қум шаһарларындағы кітапхана қорларына атбасын арнайы бұрған ешкім жоқ. Тіпті, өздерінің генетикалық тегін Ясауиден тарататын үндістандық бауырлардың қолында баба мұрасы қаншалықты сақталғаны да белгісіз.

«Диуани хикметке» қатысты әрбір қолжазба маңызды десек, онда Ясауи мұрасына қатысты қолжазбалардың жүйелі каталогын жасау қажеттілігі алға шығады. Осы орайда Өзбекстан Республикасы Ғылым Академиясы Шығыстану институты қорындағы қолжазбаларды зерделеп, каталог түрінде кітап етіп шығарғанын ерекше атап өткен жөн. Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетіне жәрдем қорына қарасты Ясауитану ғылыми-зерттеу орталығы тарапынан қолға алынған бұл бастама, расында да, жақсы бастама болатын. Орталық Азиядағы ең бай қолжазбалар қоры саналатын Әбу Райхан Беруни атындағы Шығыстану институтының қорындағы негізгі 175 қолжазба арнайы зерттеліп, ізденушілер назарына ұсынылды [4]. Қолжазбаның тарихы, ондағы хикметтердің ерекшелігі туралы жан-жақты мәлімет берілген. Яғни, нағыз академиялық басылым деуге болады.

Бірақ, бұл дәстүрдің үзіліп қалғаны өкінішті. Өзбекстандағы Шығыстану институтынан бөлек Қазақстан, Татарстан, Башқұртстан, Тәжікстан, Түркіменстан секілді басқа да елдердің кітапхана қорларындағы Ясауи мұрасына қатысты қолжазбаларды жүйелеп, ақпараттық базасын жасау керек еді. Десек те әлі де кеш емес. ЮНЕСКО көлемінде аталып жатқан мерекені тек іс-шаралармен ғана шектеп қоймастан, осындай іргелі ғылыми ізденістерге қарай бағыттасақ, «Түркістан пірі», «Ғаріптердің сұлтаны» атанған бабамыздың алдындағы борышымыздың өтелгені болар еді.

Ең бастысы – сол дайындалған катлог негізінде академиялық бір нұсқа яғни канондық мәтін жасақтауға бір табан жақындай түсер едік. Бұл ойымызды И.Хаққұлдың: «Ясауитануда атқарылар іс аз емес. Бірақ олардың арасындағы ең негізгісі – «Диуани хикметтің» түпнегізге жақын ең сенімді нұсқасын қалыптастыру» [151, 35] яғни, – деген пікірі нақтылай түседі.

Пайдаланылған әдебиеттер:

1. Диуани хикмет (Ақыл кітабы). Баспаға дайындағандар: М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітұлы, М.Шафиғи. Алматы: Мұраттас, 1993 (Алматы, 1998; 2002; 2007. Павлодар, 2003). – 262 б.; Даналық кітабы. Құрастырып дайындаған: Ж.Әбдірашев. Шымкент, 1991. – 31 б.; Хикметтер (Даналық кітабы). Аударған: Е.Дүйсенбай. Астана: Аударма, 2002. – 112 б.; Хикметтер. Аударған: Ә.Жәмішев. Алматы: Атамаұра-Қазақстан, 1995. – 128 б.; Диуани хикмет (Даналық кітабы). Дайындағандар: Қ.Қари, Ғ.Қамбарбекова. Тегеран: Әл-Хұда, 2000. – 428 б.; Дивани хикмет. Аударған: Б.Сағындықов. Ежелгі дәуір әдебиеті: Хрестоматия. Алматы, 1991. – 113-133 бб.; Қырық хикмет. Аударған: Х.Иманжанов. Түркістан: «Әзірет Сұлтан» тарихи-мәдени қорық музейі, 1991. – 42 б.; Хикметтер. Аударғандар: Ә.Ибатов, З.Жандарбек, А.Нұрманов. Алматы: Дайк-пресс, 200. – 208 б.; Ахмет Ясауи. Диуани хикмет. Астана: Сарыарқа БҰ, 2009. – 212 б.; Ахмет Ясауи. Диуани хикмет (аударма, транскрипция, мәтін, сөздік). Түркістан: Тұран, 2010. – 400 б.

2. Көпрүлү Ф. Қожа Ахмет Ясауи танымы мен тағылымы. Шымкент (баспа көрсетілмеген), 1999. –254б.; Маллаев Н. История узбекской литературы. Ташкент: 1976. кн. 1.; Хусаинов Г. Башкирская литература XI-XVIII вв. Уфа: Ғилем, 1996. –193с.
3. Закиев М. Роль Казани в популяризации «Хикметов» Ходжа Ахмета Ясави // Ходжа Ахмет Ясави и суфийская литература Востока. Материалы Международной научной конференции (22-23 сентября 2010 года). Ашгабад, 2010. – 359 с.
4. Өз ҒА Шығыстану институтындағы Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінің қолжазба каталогы. Түркістан: Тұран, 2006. – 328 б.
5. Хаққул И. Ахмад Яссавий. Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги Адабият ва санъат нашрияти, 2001. –64с.

YESEVİLİK ARAŞTIRMALARININ BAZI MESELELERİ ÜZERİNE

Қ.А.ЯСАУИ ЗЕРТТЕУЛЕРІНЕ ҚАТЫСТЫ КЕЙБІР МӘСЕЛЕЛЕР ЖАЙЛЫ

DOÇ. DR. NODIRHON HASANOV

ДОЦЕНТ ДОКТОР (PHD) НОДИРХОН ХАСАНОВ

ÖZET

Türk-İslam dünyasının mühim simalarından olan Hoca Ahmet Yesevî hazretleri din, tasavvuf, düşünce, dil ve edebiyat alanlarında Türkler için büyük bir önem taşımaktadır. Nitekim, geçmişte kaleme alınan birçok tarihi, tasavvufî ve edebi eserlerde Ahmed Yesevî, takipçileri ve onların eserlerinden genişçe bahsedilmiştir. Bu aynı zamanda Yesevîlik araştırmalarının eski çağlardan itibaren başladığını göstermektedir. Geçtiğimiz 20.yy.da da merhum F.Köprülü “Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar” eseriyle bu konuyu edebiyat tarihi açısından ele alarak, adeta Yesevîlik araştırmalarında çıkış açmıştır. Son dönemlerde bu alanda yapılan çalışmalar ise Yesevîlik bilim dalında bazı sorunları ortaya koymaktadır. Örneğin, Yesevî ve Yesevîlik konusu tarihi kaynaklarda nasıl ve hangi yöntemlerle ele alınmakta, nasıl değerlendirilmektedir? Bilim dünyasına ışık tutmakta mıdır? Bu tür eserlerin tamamına ulaşılmış mıdır? Bu eserler tasnif edilmekte midir? Eğer tasnif edilmişse veya ediliyorsa, tasnif edilirken hangi yöntemler kullanılmıştır?

Ahmed Yesevî ve takipçilerinin fikir dünyasını yansıtan “Divan-ı Hikmet” manevi, edebi bir değer olarak yüz yıllardır nesilden nesile aktarılacak canlılığını korumuştur. Ancak Tasavvufî Türk edebiyatının seçkin bir örneği olan bu eser yeterli ölçüde açıklanıp okuyuculara iletilmekte midir? Bazı bilim adamları Hikmetlerin müellifliği konusunda farklı fikir ve düşüncelere sahiptirler. Bazıları onların

ТҮЙІН

Түрік-Ислам әлемінің маңызды тұлғаларының бірі болып табылатын Қожа Ахмет Ясауи дін, суфизм, философия, тіл және әдебиетте түркілер үшін маңызды орынға ие. Сондай-ақ, өткен ғасырларда жазылған көптеген тарихи, суфисттік және әдеби шығармаларда Қ.А.Ясауи, шәкірттері және олардың шығармалары хақында көптеген деректер келтірілген. Сонымен қатар бұл – Ясауи турасындағы зерттеулердің тамырын тереңге жіберген көне кезеңнен бастау алатындығын айқындайды. Жиырманшы ғасырда Ф.Көпрүлі «Түрік әдебиетінде алғашқы сопылар» атты шығармасында бұл мәселені әдебиет тарихы тұрғысынан зерттеп, Ясауи турасындағы зерттеулерді жаңа белеске көтерді. Соңғы кезеңдерде бұл салада жасалған зерттеулер Ясауитануға қатысты кей тың мәселелерді көтеріп те келеді.

Ясауитану мәселелері тарихи дереккөздерде қалай және қандай методикалармен зерттелген және қалай бағаланған? Олардың ғылымның дамуында үлес-салмағы қандай? Дереккөздердің барлығы анықталған ба? Шығармаларға толық талдау жүргізілген бе? Егер де талдау жасалған болса, қандай методология қолданылған?

Қожа Ахмет Ясауи мен шәкірттерінің дүниетанымының айнасы болып табылатын «Диуани Хикмет» рухани, әдеби құн-

Yesevî'ye ait olmadığını öne sürmüş, bazıları ise hikmetlerin muahhar dönemlerde takipçileri tarafından kaleme alındığını söylemiş, başka bir kesim de Hikmetlerin Yesevî'ye ait olduğunu, ama dil özelliklerinin zamanla değiştiğini ve değiştirildiğini düşünmüşlerdir.

Yesevi hikmetleri bugüne kadar Türk edebiyatının birçok sanatkârına ilham kaynağı olmuştur. Dolayısıyla “Divan-ı Hikmet”te yer alan hikmetlerin hangilerinin Yesevî'ye, hangilerinin takipçilerine ait olduğunu ayırt etmek gerekmektedir. Aynı zamanda dünyanın farklı kütüphanelerinde bulunan “Divan-ı Hikmet”in muteber nüshaları esas alınarak derleme ve karşılaştırmalı bir metin ortaya konulmalıdır. Hikmetleri doğru anlamak için “Divan-ı Hikmet”in ilmi şerh, tahlil ve telkinlerinin yapılması lazım gelmektedir. Bu işte kaynak olan Yesevîlikle ilgili eserlerin yayımlanması önemli bir konudur. Bu açıdan özellikle Farsça olan eserleri Türkçeye çevirmek işi aksamaktadır. Tasavvuf tarihinde önemli yer tutan bu eserlerde Yesevî ile ilgili farklı seviyelerde fikirler bildirilmiştir. Bu değerli görüşler bilimsel ölçüde dikkatle ve karşılaştırılarak incelenmemiştir. Hikmetlerin dil özellikleri hakkında bilim adamları tarafından farklı görüşler bildirilmiştir. Bu konuda bir sonuca varabilmek için ilk önce “Divan-ı Hikmet”i Karahanlılar dönemine ait diğer eserlerle karşılaştırmak lazım diye düşünüyoruz. Zira bu döneme ait “Atabet ül-Hakayik”, “Kutadgu Bilig”, “Divan-ı Lügat it-Türk” gibi eserlerle mukayeseli incelemek, belirlenen amaca ulaşmaya hizmet edecektir.

Ahmed Yesevî eğitim hayatının önemli bir kısmı Buhara'da geçmiş, orada her yönden yetişerek, Hacegan ekolüne dahil olmuştur. Fakat Hoca Ahmed'in Buhara'daki eğitim hayatı çalışmalarda yeterince açıklanmamaktadır. Ayrıca, Yesevî'nin takipçileriyle ilgili Orta Asya ülkelerinde zengin materyal kaynakları bulunmaktadır. Onları incelemek ve eserlerini yayımlamak konusu güncelliğini korumaktadır. Kısacası, Yesevî mirasını incelerken gün geçtikçe ardi sıra bulunan ve

дылық ретінде ғасырлар бойы ұрпақтан ұрпаққа жетіп, маңыздылын ешқашан жоғалтпаған. Бірақ, сопылық сарындағы түрік әдебиетінің жауһары саналатын бұл шығарма тиісті деңгіде зерттеліп өз оқырмандарына толыққанды жете алды ма? Кей ғалымдар Хикметтердің авторлығы туралы әртүрлі пікір айтуда. Мысалы, кей ғалымдар Хикметтердің Ясауи тарыпынан емес, әртүрлі кезеңдерде шәкірттері тарапынан жазылғанын алға тартса, кей ғалымдар Хикметтерді Қожа Ахмет Ясауидің жазғанын, бірақ уақыт өте келе хикметтердің тілдік жағынан өзгеріске ұшарағынын немесе өзгертілгенін айтуда.

Ясауи хикметтері бүгінге дейін түрік әдебиетінің көптеген тұлғаларына шабыттың қайнар көзіне айналып келген. Сондықтан да, Диуани Хикметтегі Ясауи мен шәкірттеріне тиесілі хикметтердің ара-жігін ажыратып алу қажет. Сонымен қатар, әлемнің әртүрлі кітапханаларында сақталған Диуани Хикмет нұсқаларын негізге ала отырып салыстырмалы мәтіннің жасалуы қажет. Хикметтерді дұрыс түсіну үшін Диуани Хикметке ғылыми түсіндірме мен талдау жасалуы керек. Библиография ретінде Ясауитануға қатысты шығармалардың жариялануы да өз алдына өзекті мәселе. Осы тұрғыдан алғанда парсы тіліндегі шығармалардың түрік тіліне аударлуы қолға алынуы қажет. Суфизм тарихында маңызды орын алатын бұл шығармаларда Ясауиге қатысты әртүрлі пікірлер айтылған. Бұл пікірлер мен көзқрастар ғылыми тұрғыдан мұқият түрде салыстырылып, зерттелмеген. Хикметтердің тілдік ерекшеліктері туралы да әртүрлі ғылыми тұжырымдамалар жасалған. Бұл мәселе жөнінде де ғылыми қорытындыға ұласу үшін Диуани Хикметті Қарахандықтар дәуіріндегі өзге де шығармалармен салыстыру керек деген ойдамыз. Өйткені бұл кезеңге тән «Атабетуль Хакайык», «Құтты білік», «Диуани Лугат-ит Түрік» секілді шығармаларға салыстырмалы талдау жасау, аталған мақсатымызға жету үшін пайдалы болмақ.

ilim dünyasına tanıtılan eski kaynaklara dayanarak fikir belirtmek lazımdır. Yeseviliğin yukarıda sözü edilen bir takım ana sorunlarını çözüme kavuşturmak için bu çalışmada çeşitli yöntem ve tavsiyeler sunulmuştur. □

мұралар ғылыми негізге алынуы қажет. Ясауитануға қатысты жоғарыда айтылған мәселелерді шешу үшін осы мақалада әртүрлі методологиялар мен ұсыныстар айтылған. □

Ахмет Ясауи Бұхарада білім алып, Қажыған мектебінің өкілі болған. Алай да, Қожа Ахмет Ясауидың Бұхарада білім алғаны жайлы мәселе өз деңгейінде зерттелмеген. Сондай-ақ, Орта Азия елдері Ясауи шікірттеріне қатысты материалдар мен мұраларға өте бай. Осы мұраларды зерттеу және шығармаларды жариялау – күнтәртібіндегі маңызды мәселе болып табылады. Қорыта айтқанда, Ясауи мұрасын зерттеу барысында көне тарихи

Türkistan Piri ve Arifler Sultanı Hoca Ahmet Yesevî hazretlerinin hayatı, fikirleri ve öğretisi yüz yıllardır Türklerin manevi, siyasi, sosyal ve edebi hayatını etkileye geldiği malumdur. Son dönemlerde bu alanda ister Türk dünyasında olsun, ister Batı'da olsun birçok çalışma yapıldı, neticede Yesevilik araştırmalarında epey ilerleme kaydedildi. Özellikle, 20.yüzyılın sonunda Yesevilik çalışmaları geniş çapta gelişti. Buna rağmen Yesevî ve Yesevilik dalında henüz çözülmeyen bazı sorunlar bulunmaktadır. Burada izninizle bunlardan bazı önemlileri üzerinde durmak ve Yesevilik çalışmalarının bundan sonraki aşamalarıyla ilgili bazı fikir ve hülasalarımızı belirtmek istiyoruz.

1. Bilindiği üzere, Ahmed Yesevi'nin tarihi hüviyetini gösteren kayıt ve belgelerin az olması, onun hayatı hakkında fikir sahibi olmamızı zorlaştırmaktadır. Ama son dönemlerde bulunan bazı kaynak eserlerdeki bilgiler, büyük mutasavvıfın biyografisini kısmen oluşturma imkânı vermektedir. Örneğin, son çalışmalarımızda 16.yüzyıla mensup Türkistanlı Yesevi dervişi Hazini'nin "Cevâhîr ul-ebrâr", "Câmi el-mürşidin", "Huccet ul-ebrâr", 17.yüzyılın önemli Yesevi meşâyihından Âlim Şeyh Azizan'ın "Lemehât min nefehât il-kuds", Semerkand'ın meşhur ulemasından Zinde Ali'nin "Semerât ül-meşâyih" gibi değerli eserleri bize bu konuda yardımcı olmuştur.

2. Malumunuz, Yesevî'nin fikir-düşünceleri günümüze esasen Hikmetler şeklinde ulaşmıştır. Böylece onun başlattığı Hikmet geleneği yüz yıllardır devam etmiş, sonraki nesillere bıraktığı manevi değerler canlılığını korumuştur. Tasavvufi Türk edebiyatının seçkin örneği olarak asırlardır Türklerin edebi-manevi hayatını yönlendiren bu eser farklı ülkelerde neşredilmiştir. Ama hikmetler yeterince açıklanmıyor, şerh edilmiyor? "Divan-ı hikmet" in klasik şerh geleneğine göre açıklanması, Yesevî fikirlerini yakinen anlamamıza, hikmetlerin mana derinliklerine daha da çok vakıf olmamıza yardımcı olacaktır.

3. İlimde hikmetlerin müellifliği konusunda farklı fikir ve düşünceler mevcuttur. Örneğin, bazı müsteşrikler (Gordlevski gibi) hikmetlerin Yesevi'ye ait olmadığını öne sürmüşlerdir. Bazı uzmanlara göre hikmetler daha sonraki dönemlerde onun takipçileri tarafından kaleme alınmıştır (Barthold gibi). Yine bazı araştırmacılar ise hikmetlerin Ahmed Yesevi'ye ait olduğunu, ama zamanla dörtlüklerin dil özellikleri değişime uğradığını belirtmişlerdir (F.Köprülü, A.Fıtrat, Z.V.Togan, E.Rustamov, K.Eraslan gibi). Bu konuya çözüm bulmak için bizce, Yesevî'nin yaşadığı dönemin sosyal, siyasi, kültürel ve edebi açılardan iyice araştırılması, bu şartlardan yola çıkarak hikmetlerin detaylı bir şekilde incelenmesi gerekir.

4. Yukarıdaki problemle ilişkili olarak başka bir sorun da ortaya çıkmaktadır. Bilindiği gibi hikmetleri Hoca Ahmet Yesevî'nin takipçileri derlemiş, divan haline getirmişlerdir. Yesevî'nin hikmetlerine nazireler yazmak adeta kutsî bir gelenek haline gelmiştir. Bundan dolayı hem Hikmet geleneğini devam ettirmek, hem de sonraki nesillere aktarmak için bu nüshalara diğer sûfî şairlerin şiirleri de eklenmiştir. Zamanla bu gibi nazirelerin sayısı çoğalmıştır. Maalesef onların hangileri Ahmet Yesevî'ye, hangilerinin takipçilerine ait olduğunu ayırt etmek zordur. Bu konuda da önemli adımlar atılabilir. Örneğin, neşrolunmuş divanlardaki takipçilerin hikmetleriyle Yesevî'nin hikmetleri karşılaştırılarak önemli sonuçlara varılabilir.

5. Bilindiği üzere, Ahmed Yesevî dönemin ilim ve kültür merkezi olan Buhara medresesinde Hoca Yusuf Hemedani gibi bir Hâcegan büyüğünden ders almıştır. Eğitim dönemi, hoca-talebe ilişkileri, Yesevî hayatının en önemli devreleridir. Fakat Hoca Ahmed'in Buhara'daki eğitim hayatı hakkında bilgi çok azdır. Bundan dolayı eski kaynaklara dayanarak Yesevî'nin Buhara'daki tahsil yıllarının incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz. "Cami el-mürşidin" gibi bazı kaynaklardaki menkıbevi karakter taşıyan kayıtlar bu konuda yardımcı olacaktır.

6. Şeyh Feridüddin Attar, Molla Abdurrahman Cami, Ali Şîr Nevai, Âlim Şeyh, Sufi Allahyar, Abdurrauf Fıtrat gibi birçok bilim adamı, mutasavvıf ve sanatkârlar eserlerinde Ahmed Yesevî ile ilgili değerli fikir ve görüşlerini bildirmişlerdir. Örneğin, Feridüddin Attar (13 yy.) "Mantıküt-tayr"da insanın sevdikleri bile onunla Yaradanı arasındaki aşk ve yakınlığa engel olmaması gerektiğiyle ilgili Türkistan Pirinin bir hikâyesini dile getirmiştir. Ali Şîr Nevâyî (15 yy.) "Nesayim ul-mahabbe" tezkiresinde Ahmed Yesevî'yi Türkistan mülkünün şeyh'ül-meşâyıhı, yüksek makam sahibi, kerametleri devam eden, eşliğinde şah u gedanın beklediği, Türkistan ehlinin kible-i duası olan bir zat olarak övmüştür. Sûfî Allahyar (17 yy.), Yesevî'nin bir Şeriat güneşi olduğunu, sonraki nesillere güzel bir kitap (yani "Divan-ı hikmet")i hatıra olarak miras bıraktığını ifade etmiştir. Yine bir Özbek âlimi Abdurrauf Fıtrat (20 yy.) "Yesevî'nin edebiyatta benimsediği yol, Türk halk şairlerinin tuttuğu yoldur. Onun hikmetleri; vezinde, kafiye, üslupta halk edebiyatı şairleri ile aynıdır" diye yazmıştır. Bu konuya çoğu zaman umumi bir tarzda değinilmektedir. Ama bu değerli görüşler dikkatle ve karşılaştırılarak incelenmesi gerektiği düşüncesindeyiz.

7. Ahmed Yesevî'nin şiirleri Türk edebiyatının önemli bir faslını oluşturmaktadır. Bunu mahsus inceleyerek, belirli sonuçlara ulaşmak zaruridir. Ama bu konuda yapılan araştırmaları da yeterli derecede diyemeyiz. Örneğin, Özbekistan'da, Kazakistan'da, Türkiye'de konuyla ilgili sadece birkaç çalışma yayınlanmıştır. Halbuki didaktik ve Tasavvufî Türk edebiyatının önemli kaynağı olan "Divan-ı hikmet" bugüne kadar Türk edebiyatının birçok sanatkârına ilham kaynağı olmuştur. Gerek Ahmed Yesevî olsun, gerek Hikmetler olsun onların bu yöndeki hizmetleri yeterince incelenmiyor.

8. Bugün dünyanın farklı kütüphanelerinde "Divan-ı hikmet" in çeşitli yazma ve matbu nüshaları bulunmaktadır. Bu nüshalara dayanarak yapılan "Divan-ı hikmet" neşirleri konusunda çalışmalar yavaş da olsa devam ediyor. Ama divanın izahlı/açıklamalı neşrini yayına hazırlamak gerekir. Bazılar akademik neşirden bahsetmektedirler. Divân'ın akademik neşrini yapmak şimdilik imkânsız. Ama "Divan-ı hikmet" in muteber nüshalarını esas alarak derleme ve karşılaştırmalı metni yapılabilir, bu konudaki çalışmalar da talep derecesinde değildir. Biz ilk adım olarak 2006 senesinde onlarca nüshalara dayanarak bir "Divan-ı hikmet" neşrini yayınladık.

9. Hiç şüphe yok ki, Yesevilikle ilgili kaynak eserlerin yayınlanması çok önemlidir. Bu açıdan ister Hazini olsun, ister diğer Yesevî müellifleri olsun, onların değerli eserlerini yayına hazırla-

mak, Farsça olanlarını da Türkçeye çevirmek, hikmetlerin metin incelemesinde yeni boyutlar kazandıracaktır.

10. “Divan-ı hikmet”in dili ve ifade tarzı sade ve akıcı olmakla beraber ondaki dörtlüklerin mana-mahiyetini doğru anlamak kolay değildir. Dolayısıyla Tasavvuf, Dil ve Edebiyat uzmanları ortak çalışmalarla “Divan-ı hikmet”in ilmi şerh: tahlil ve telkinlerini yapmaları lazım.

11. Yesevi’nin takipçileriyle ilgili Özbekistan’da zengin materyal kaynağı bulunmaktadır. Onlar yazmalar hazinesinde araştırmacılarını bekliyor. Ama bunlardan sadece birkaçının (Hakim Ata Süleyman Bakırgan, Übeydi, Şeyh Hudaydad, Azim Hacı İshan gibi) hikmetlerinden başkası henüz incelenmemiştir. Onları inceleyerek eserlerini yayınlamak araştırmacıların güncel konusudur.

12. Yesevi hikmetleri tetkik edilirken eserin dil hususiyetleri hakkında bazı bilim adamları tarafından farklı görüşler bildirilmektedir. “Divan-ı hikmet”in eski yazma nüshalarının bulunması tabii olarak ana problemin çözülmesini sağlar; Ama “Divan-ı hikmet”in eski nüshalarını buluncaya dek onun dil özellikleriyle ilgili kesin bir sonuca varmak şimdilik zordur. Buna rağmen eski nüshaları bulma çabalarını devam ettirmek lazım. Çünkü Yesevi hikmetlerinde tüm mesele dil konusunda çözülür. Hikmetlerin dili konusunda bir sonuca varabilmek için ilk önce “Divan-ı hikmet”i Karahanlılar dönemine ait diğer eserlerle karşılaştırmak lazım diye düşünüyoruz. Zira bu döneme ait “Atabet ül-hakayik”, “Kutadgu Bilig”, “Divan-ı lügat it-türk” gibi eserlerle mukayeseli incelemek, belirlenen amaca ulaşmaya hizmet eder. Örneğin, Ahmed Yesevi’nin:

Mahdum-ı pâkbazî, pervâz-ı şahbazî,
Sahib huruc ğazî, çün Arslan emesmu?
Mahmur aldı dil-u cân, kuydi may-ı erġuvan.
Sultan Satuk Buġra Han, pîr-ı muġan emesmu? –
mısraları ifade yönünden Kaşgarlı Mahmud’un:
Alp Er Tonga öldi mü?
Esiz acun kaldı mu?
Azlak öcün aldı mu?
Emdi cüray yırtılır, -

mısralarına benzemektedir. Hikmetlerde anlam açısından “Kutadgu bilig”le benzer öğütler de yer almaktadır. Bununla birlikte “Divan-ı hikmet”te yer alan eski arkaik kelime, ibare ve kavramların her birine özellikle önem verilmelidir. Burada yine vezin meselesi de unutulmamalıdır.

Kısacası, Yesevi mirasını incelerken gün geçtikçe ardi sıra bulunan ve ilim dünyasına tanıtılan eski kaynaklara dayanarak fikir belirtmek lazım.

Yahya Kemal Fuat Köprülü’ye ‘Ahmet Yesevi’yi derin araştırınız. Bizim milliyetimiz onda gizlidir’, diye boşuna söylememiştir. Gerçekten de Yesevi’yi bilmek, sadece milliyetimizi değil, tefekkürümüzü de yükseltilere ulaştırır, manevi şahsiyetimizi güçlendirir. Aynı zamanda Özbekistan Cumhurbaşkanı İslam Kerimov’un söylediği gibi “Hoca Ahmed Yesevi’nin faaliyetleri bilgelik ve adalet ölçüsü olarak tüm Türkistan halklarını birleştirmekte ve perçinlemektedir”⁹¹.

⁹¹ Kerimov İ. Türkistan müşterek evimizdir. -Taşkent: 1995, s.34.

Қ.А. ЯСАУИДІҢ ШЫҒАРМАЛАРЫН ОҚЫТУДАҒЫ ТҮЙІНДІ МӘСЕЛЕЛЕР

HOCA AHMET YESEVİ ESERLERİNİN OKUTULMASINDA TEMEL SORUNLAR

Ф.Ғ.К., ПРОФЕССОР ҰЛБАЛА АЛЖАНБАЕВА
PROF. DR. ULBALA ALZHANBAEVA

ТҮЙІН

Қожа Ахмет Ясауи шығармалары, оның ішінде «Диуану хикметі» XII ғасырда жазылған түркі әдебиетінің көне үлгілерінің бірі екендігі көпшілікке белгілі. Алайда осы шығарманы студенттерге оқыту барысында біраз қиындықтар туындайтынын айту керек.

Шынында да бұл кітап жалпы оқырман қауым үшін де, әсіресе түркітанушы ғалымдар мен студенттер үшін де аса құнды әрі пайдалы дүние. Алайда «Диуану хикметті» түсіну үшін жалғыз қазақ тілін жетік білу жеткіліксіз. Ол үшін оқырман философияны, ислам дінін, сопылық терминдерді және қазақ тіліне араб, парсы тілінен енген сөздердің этимологиясын білуі қажет. Еңбектегі *garip*, *пақыр*, *махшар*, *миграж*, *тариқат*, *магрифат* сияқты көптің құлағында жүрген сөздерді түсіндірудің қажеті бола қоймас, бірақ төменде келтірілген сөздерді түсіндіру үшін арнайы дайындық қажет. Мысалы, Мектеп көріп қайнап толып тастым, міне,

«*Инна фатахнаны*» оқып мағына білдім., - деген жолдардағы «Инна фатахна» деген не мағына білдіретінін көп адам біле бермейді. Бұл Құранның «Фатх» деп аталатын сүресінің бірінші аятының бастапқы сөздері. Аят «Инна фатахна ләкә фатхан мубиинан» (Сөзсіз сені ашық жеңіске ие

ÖZET

Hoca Ahmet Yesevi eserlerinin, özellikle de “Divani Hikmet”in 12. yüzyıl Türk edebiyatının en eski örneklerinden biri olduğu malumdur. Ama, bu eseri öğrencilere anlatmada bazı müşkilatların olduğunu ifade edebiliriz.

Gerçekten de, bu kitap hem genel okuyucular için, hem de türkologlar ve öğrenciler için çok değerli ve yararlıdır. Ama “Divani Hikmet”i anlamak için sadece Kazak dilinin uzmanı olmak yeterli değildir. Onun için, okuyucular felsefe, İslam, Tasavvuf terimleri ve Kazak dilindeki Arapça ve Farsça kelimelerin etimolojini bilmeleri gerekir. Eserdeki *garip*, *fakir*, *mahşer*, *mahreç*, *tarikat*, *marifet* gibi yaygın kullanılan kelimeleri açıklamaya gerek olmasa da, ancak aşağıdaki sözleri açıklayabilmek için özel formasyon gerekli olabilir.

Örneğin, “‘İnna fetehna’yı okuyup anlam sordum; Işık saldı, kendimden geçip cemal gördüm” diyen mısralardaki ‘İnna fetehna’ kelimesinin ne anlama geldiği bir çok kişi tarafından anlaşılamayabilir. Bu, Kuran’ın “Fetih” süresinin birinci ayetinin ilk kelimesidir. Ayet ‘İnna fetehna leke fethan mübina’ (Şüphesiz, Biz sana apaçık bir fetih verdik) anlamını verir. Hudeybiye antlaşmasından önce Resulullah (s.a.s.) rûyasında sahabele-riyle birlikte Mekke’ye gittiklerini ve orada umre ziyaretini yaptıklarını gördü. Ayette

қылдық) деген мағынаны білдіреді. Бұл аят Мұхаммед пайғамбардың Меккеде жеңіске жеткеніне байланысты айтылған. Яғни, бір ғана сөздің мағынасын түсіну үшін Құран сүресін, аятын және оны қай жерде кім айтқандығының тарихын білу қажет.

«Әуелден «Аласта би раббикум» деді құдай,

«Қалу бәлә» деп аруақтар қылды әуез»,
-деген жолдардағы «Аласта би раббикум», «Қалу бәлә» сөздері не мағына білдіреді?

Мұсылманнан: Қай уақыттан бері мұсылмансың?-дегенде «Алхамду лилла, *Қалу бәлә* заманынан бері»- деп жауап береді екен. «*Қалу бәлә*» заманы дегеніміз не? Алла тағала жерді жаратпас бұрын барлық адам баласының (қазіргі адамдардан бұрын болған, қазіргі адамдар, олардан кейін болатындардың да) жанын жаратты. Оларды жинап: Аласта би раббикум»? (Мен сендердің Раббыларың емеспін бе?)-деп сұрайды.

Иә, Сен біздің Раббымызсың! Саған сыынамыз, сенен көмек сұраймыз,-деп жауап береді адамдардың жандары. «*Қалу бәлә*» заманы деген Алла мен адамдардың арасында қабылданған ант уақыты. Ол келісім Мисак деп аталады. Қазақ тілінде әлмисак, әлімсақ деп айтыла береді. Араб тілінде мисак сөзінің алдына белгілілікті білдіретін(мысалы әл-Фараби) әл-артикілі қойылғанда әл-мисак болып оқылады. Ол бойынша бүкіл адам баласы рухтарының бұл дүниелік тіршілігінен бұрын рухтар әлемінде Алланың құдіретін танып, оған қайтып келетіні туралы ант беру оқиғасы. Құран Кәрімнің «Ағраф» сүресінің 172-аятында «Әл-мисак» уәдесі туралы айтылған («Мен сендердің Раббыларың емеспін бе?» – (дегенде) олар: «Әрине куәміз» деген. Қиямет күні: «Бұдан хабарымыз жоқ демендер») делінеді. Дәстүрлі қазақ қоғамындағы «Қашаннан бері мұсылмансың?» деген

Peygamberimiz Muhhamed'in Mekke'yi fet-hi konu edilmektedir. Yani bir tek kelimenin anlamı bilmek için Kur'an süresini, ayeti ve onun nerede kim tarafından söylendiği tarihini bilinmesi gerekebilir.

“Elestü birabbiküm’ demiş vakitte, Ahd eyleyip ‘kalu bela’ dedim Hakk’a” diyen misralardaki ‘Elestü birabbiküm’ ve ‘kalu bela’ kelimeleri ne anlama gelir? Müslümandan “Ne zamandan beri Müslümânız?” diye sorulduğunda, “Kâlû beladan beri Müslümanım elhamdulillah...” diye cevap verilir. ‘Kâlû bela’ zamanı hangi zamandır? “Hani Rabbin Ademoğullarından; onların bellerinden zürriyetlerini almış ve onları kendilerine şahit tutarak “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da “Evet, şahit olduk” demişlerdi. ‘Kâlû bela’ zamanı insanların Allah’a söz verdiği gündür. Bu antlaşma İslâm kültüründe “misak” olarak bilinir. Kazakçada “el-misak” veya “elimsak” denilir. Arapçadaki “misak” kelimesi, önündeki kelimeyi belirginleştiren el (ل) takısı (örneğini el-Farabi) kullanıldığında “el-misak” diye okunur. Bu anlayışa göre, tüm İnsanoglunun ruhlar âleminde Allah’ı tanıyıp ona geri döneceğine söz verdiği zamanı anlatır. Kuran Kerim’in Araf süresinin 172. ayeti “el-misak” ahdi hakkındadır. “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” dediğinde, onlar “evet, şahit olduk” demişlerdi. İşte bu kıyamet günü “Bizim bundan haberimiz yoktu” dememeniz içindir. Geleneksel Kazak toplumunda “Ne zamandan beri Müslümansınız?” diye sorulduğunda, “El-misaktan beri Müslümanım” denilmesi işte buna dayanmaktadır.

Ortaçağ Türk eserlerinin büyük kısmı yüce Allah’ı öven bir bölümle başlar. Sonra Hz. Muhammed ve sahabeler anılır ve daha sonra da ana konuya giriş yapılır. Hoca Ahmet Yesevi de eserlerinde bu geleneğe uyarak yüce Allah’ı över ve Peygamber’e tazim gösterir.

“Başıma düşüp nara-ı sevda-ı Muhammed
Ben onun için yolunda şeyda-ı Muhammed
Kim ümmeti ise durmadan hamd ve sena

сұраққа «Әлімсақтан бері мұсылманмын» деп жауап беру салты осыған негізделген.

Ортағасырлық түркі ескерткіштерінің көпшілігі Алла Тағаланы мадақтаумен басталады. Содан соң Мұхаммет пайғамбарды, оның сахабаларын жырлап, содан кейін ғана негізгі айтар ойына көшеді. Қожа Ахмет Ясауи да өз хикметтерінде Алланы ұлықтап, Пайғамбарды аса ілтипатпен жырлайды.

Есіме түссе жанымдай сүйген Мұхаммед,
Сенің жолыңа пида болам, Мұхаммед.

Үмбет болған «Хамду сананы» жатқа айтар,

Иә, Алла, жарылқай гөр, Мұхаммед.

Иә, кез-келген мұсылман баласы, тіпті қазіргі жастар да Мұхаммед пайғамбарды біледі, бірақ осы шумақтағы «Хамду сананы» біле бермеуі мүмкін. Сонымен «Хамду сана» дегеніміз не? Ол көпшілігіміз «Субханака» деп басталатынын білетін Ас-Сана дұғасы екен.

Субханака Аллахума уа бихамдик,

Уа табарака исмук, уа таала джаддук,

Уа лә илаһа ғайрук.

Араб тілінде сана-мадақтау, ризашылық білдіру деген мағынаға ие.

Хикметте тағы мынадай жолдар бар:

Хабар берер «Фа-л-иадхаку қалилан» деп,

Және айтар: «Уа-л-иабку касиран».

Бұл шумақтағы араб сөздері «Азырақ күл де, көп жыла» дегенді білдіреді. Бұл қазақ жыраулары мен Абай өлеңдерінде көп кездесетін ой. Абайдың кара сөздерінің төртінші сөзі «Әрбір байқаған адам білсе керек: күлкі өзі бір мастық екенін, әрбір мас кісіден ғafil көп өтетұғынын да, әрбір мастың сөйлеген кезінде бас ауыртатұғынын. Бұлай болғанда, күлкіге салынған кісі не шаруадан, не ақылдан, не бір ұят келерлік істен құр, ғafil көп өтізіп отырса керек...», -деп басталады.

söyler

Ya Samed eyle beni nisva-ı Muhammed”.

Belli ki, her bir Müslüman Hz.Muhhammed’i iyi bilir, ama yukarıdaki mısralardaki ‘hamd ve sena’ kelimelerini bilmemesi de mümkündür. Demek ‘hamd ve sena’ ne anlama gelir? İşte o çoğunluğumuzun ‘Sübhâneke’ ile başlanacağını bildiğimiz ‘As-sana’ duasıdır.

“Sübhânekellâhümme ve bi hamdik

ve tebârokesmük

ve teâlâ ceddük

ve lâ ilâhe ğayrük.”

Arapçada ‘sana’ övmek, şükranlarını sunmak anlamına gelir.

Nitekim ‘Hikmet’te şöyle mısralar var:

“Haber verir ‘felizehu kalilen’ diye

Yine der ‘veleyebku kesiran’ diye”.

Bu mısralardaki Arapça kelmeler ‘az gül, çok ağla’ anlamına gelir. Bu anlam Kazak uzanları ile Abay şiirlerinde de bulunmaktadır. Abay’ın 4. Nasihat Söz’ünde “Gülüşün sarhoşluğa benzemesi çoktan fark edilmiştir. Saçma gülüş özensizlik belirtisidir, ondan sarhoş insanın laklakiyatından baş ağrıdığı gibi başınız ağrır. Özensizlik yıkıma uğramaya, zihin gevşemesine ve ayıplanacak davranışlara sebep olur” denilir.

Yesevi Hikmetleri ne kadar araştırılsa bile anlamı açık olmayan bazı kelimeler Kazak okuyucularının eseri tamamen anlamalarına engel olmaktadır. Bu makalenin amacı ise, Hoca Ahmet Yesevi’nin Divan-ı Hikmeti’nin anlamının daha iyi açıklanmasına katkı yapabilmektir. □

Бұл еңбек қаншалықты зерттелгенімен, кейбір мағынасы көмескі сөздердің болуы шығарманы қазақ оқырманының толық түсінуіне әлі де кедергі келтіруде. Бұл мақаламыздың мақсаты Қожа Ахмет Иасауидің «Диуану Хикметінің» мазмұнын аша түсу. □

Қожа Ахмет Исауи шығармалары, оның ішінде «Диуану хикметі» ХІІ ғасырда жазылған түркі әдебиетінің көне үлгілерінің бірі екендігі көпшілікке белгілі. Алайда осы шығарманы студенттерге оқыту барысында біраз қиындықтар туындайтынын айту керек.

2008 жылы Алматыда жарық көрген «Әдеби жәдігерлер» сериясының алтыншы томының алғысөзінде «Диуану хикмет» аудармалары қазақ тілінде 17 рет жарық көрді. Жолма-жол аударма қағидасы сақталған, стиль біркелкілігі, кәсіби деңгейі жоғары болуымен ерекшеленген аудармасы «Әдеби жәдігерлер» сериясының алтыншы томына енді», -деп жазылады [1, 7-б.].

Шынында да бұл кітап жалпы оқырман қауым үшін де, әсіресе түркітанушы ғалымдар мен студенттер үшін де аса құнды әрі пайдалы дүние. Алайда «Диуану хикметті» түсіну үшін жалғыз қазақ тілін жетік білу жеткіліксіз. Ол үшін студент философияны, ислам дінін, сопылық терминдерді және қазақ тіліне араб, парсы тілінен енген сөздердің этимологиясын білуі қажет.

Кітаптың соңында алфавиттік тәртіпте сөздік берілген. Сөздік еңбекті түсінуді біршама жеңілдеткенмен, барлық діни және сопылық терминдерді толық қамти алмайды. Әрине, барлық бейтаныс сөздерге түсіндірме беру аудармашылардың міндетіне жатпайды. Осы жерде бар салмақ оқытушыға түсетіндігі белгілі. Әрине, *гаріп, пақыр, махшар, миграж, тариқат, мағрифат* т.б. оқырманға біршама таныс сөздерді түсіндірудің қажеті бола қоймас, бірақ төменде келтірілген сөздерді түсіндіру үшін арнайы дайындық қажет. Мысалы,

Мектеп көріп қайнап толып тастым, міне.

«*Инна фатахнаны*» оқып мағына білдім.

деген жолдардағы «Инна фатахна» деген не мағына білдіретінін көп адам біле бермейді. Құранның 48 сүресі «Фатх» деп аталады. Сол сүренің бірінші аяты «Инна фатахна ләкә фатхан мубинан» (Сөзсіз сені ашық жеңіске ие қылдық) деген мағынаны білдіреді [2, 511-б.]. Бұл аят Мұхаммед пайғамбардың Меккеде жеңіске жеткеніне байланысты айтылған.

Абдулла ибн Муғаффалдың айтуынша ол Мұхаммед пайғамбарымызды Меккені алған күні көріпті. «Ол түйенің үстінде отырып «Инна фатахна ләкә фатхан мубинан. Ли иағ-фира ләкә аллаху ма тақаддама мин занбика уа ма тааххара...» аяттарын оқып отыр екен. Даусы керемет еді»-дейді.

«Обретение двух Святынь» (Футух аль-харамайн) атты еңбекте осы аят туралы былай делінеді: Харамайн — две святыни ислама — Заповедная Мечеть в Мекке и Могила Пророка в Медине. Эта формула входит в титул королей сегодняшней Саудовской Аравии: Хранитель Двух Святынь. Футух — множественное число от фатх, что значит «открытие», «завоевание, покорение», «победа». Слово это тесно связано с коранической семантикой. «Аль-Фатх» называется сура Корана, в которой говорится о победе над мекканцами и «покорении» Пророку Мухаммаду Мекки, дарованных ему Аллахом: Инна фатахна лак фатхан мубинан («истинно Мы даровали тебе крепкую победу» [3]. Міне, көріп отырғанымыздай бір ғана сөздің мағынасын түсіну үшін Құран сүресін, аятын және оны қай жерде кім айтқандығының тарихын білу қажет.

Хикметте тағы мынадай жолдар бар:

Аллаға бар жаныммен адал болдым,

«*Фана фи Алла*» мақамына салдым міне.

Фана сөзінің араб тіліндегі мағынасы - өшу, өлу, жоғалу [4, 610-б.]. «Ислам» энциклопедиялық сөздігінде *фана* сөзінің мағынасы» адамның жеке тұлға ретінде өзін-өзі жоғалтып құдайдың құдіретіне сіңіп кетуі»- деп түсіндіріледі. Кейбір зерттеушілер *фананы* нирванамен теңестіреді.

Сопылық түсінік бойынша *фана* дегеніміз адамның сыртқы дүниеден қол үзіп, сана-сезімінен, жеке басының қасиеттерінен айрылуы. Ибн Араби *Фананың* жеті сатысы болатынын айтқан. *Фананың* ең жоғары деңгейіне жеткен кезде *фанадан* да айрылып *бақаға* өтеді. Бақа сөзінің араб тіліндегі бір мағынасы-адам баласының өлімнен кейін баратын мәңгілік тұрағы. Сопылық түсінігі- Алланы сезіну, Алланың дидарын көру дегенді білдіреді.

Ал атақты суннит діндары Ибн Таймани Ибн Арабидың Алланы *фана* күйіне түскен сопының көзімен көруге болады деген көзқарасын сынады. Ол *Фана* дегеніміз «Алладан басқа нәрсеге табынудан бас тарту»-деп түсіндіреді[5, 251-б.].

«Әуелден «Аласта би раббикум» деді құдай,

«Қалу бәлә» деп аруақтар қылды әуез»,

-деген жолдардағы «*Аласта би раббикум*», «*Қалу бәлә*» сөздері не мағына білдіреді?

Мұсылманнан: Қай уақыттан бері мұсылмансың?-дегенде «Алхамду лилла, *Қалу бәлә* заманынан бері»- деп жауап береді екен. «*Қалу бәлә*» заманы дегеніміз не? Алла тағала жерді жаратпас бұрын барлық адам баласының (қазіргі адамдардан бұрын болған, қазіргі адамдар, олардан кейін болатындардың да) жанын жаратты. Оларды жинап: Аласта би раббикум»? (Мен сендердің Раббыларың емеспін бе?)-деп сұрайды.

Иә, Сен біздің Раббымызсың! Саған сиынамыз, сенен көмек сұраймыз,-деп жауап береді адамдардың жандары. «*Қалу бәлә*» заманы деген Алла мен адамдардың арасында қабылданған ант уақыты. Ол келісім Мисақ деп аталады. Қазақ тілінде әлмисақ, әлімсақ деп айтыла береді. Араб тілінде мисақ сөзінің алдына белгілілікті білдіретін (мысалы әл-Фараби) әл-артикiлi қойылғанда әл-мисақ болып оқылады. Ол бойынша бүкіл адам баласы рухтарының бұл дүниелік тіршілігінен бұрын рухтар әлемінде Алланың құдіретін танып, оған қайтып келетіні туралы ант беру оқиғасы. Құран Кәрімнің «Ағраф» сүресінің 172-аятында «Әл-мисақ» уәдесі туралы айтылған («Мен сендердің Раббыларың емеспін бе?» – (дегенде) олар: «Әрине куәміз» деген. Қиямет күні: «Бұдан хабарымыз жоқ демейдер») делінеді. Дәстүрлі қазақ қоғамындағы «Қашаннан бері мұсылмансың?» деген сұраққа «Әлімсақтан бері мұсылманмын» деп жауап беру салты осыған негізделген. Шәкәрім Құдайбердіұлының:

«Жарға ғашық болғанымға таңданатын түк те жоқ.

Жер жаралмай тұрғанында менде асықтың нұры бар»,- деп өзінің Хаққа деген махаббатының бастауы ретінде Мисақ оқиғасын меңзеуі осыдан. Рабғузи «Қисас-ул-Әнбия» (16ғасыр) кітабында бүкіл адамзат рухы Мисақта бір бөлігі пәни дүниені қалап – кәпір, тағы біреулері пейішті қалап – мұсылман, аз ғана бөлігі хақ дидарын қа-

лаған ғашықтар болып ажыратылғанын, адамдардың өз тағдырларын өздері таңдағанын аңыз түрінде баяндайды.

Қожа Ахмет Ясауи хикметінде Мисақты адамның міндеті мен жауапкершілігінің бастауы – адамның Құдайға құлшылық етуінің мәні деп біледі. Бұл дүниенің байлығына, атақ - даңқына қол жеткізсе де, адам баласының жүрегі тыншымайтынының басты себебі осы Мисақтағы антқа байланысты. Сондықтан да адам бұл дүниелік ғиззат - құрметке қанағаттанбай, рухтар әлемінде көрген хақиқатты қалап, тынымсыз ізденіспен өтеді деген түсінік бар.

«Лә иләһа илла Алла» (Алладан басқа құдай жоқ) деген сөздегі «Иләһ» сөзі араб тілінде жалпы құдай дегенді білдіреді. Сол илаһ сөзінің алдына «әл» артикілін қою арқылы Алла сөзі жасалған. Артикль арқылы жай көп құдайдың бірі емес, теңдесі жоқ, жалғыз құдай деген мағынаға ие болған. Яғни, тек қана Алла тағалаға ғана сенемін. Алла тек Алла деп қана аталуы қажет, оны көп құдайларға теңестірудің қажеті жоқ, ширк келтірмеу керек деген мағынаны білдіреді.

«Әнә л-Хақтың» мағынасын білмес надан,

Дана керек бұл жолдарға пәк, мардан.

Ессіз Мансұр қорлықпенен болды ада,

Бір сөзбен жарандардан болды жүдә.

Халін, ділін ешкім білмес тәңірім куә,

Қан жұтып мен де куә болдым, міне.

Бұл шумақтағы «Әнә л-Хақ» нені білдіреді?, Мансұр деген кім?-деген сұрақтардың студенттер тарапынан қойылуы заңды.

Әбу Абдулла әл-Хусейн ибн Мансұр әл-Халлаж Оңтүстік Ираннан шыққан ислам діндары және мистик, сопылық өкілі. Көпшілікке Мансұр әл-Халлаж деген атпен белгілі болған. Халлаж белгілі сопы Сахла ат-Тустаридың шәкірті болды. Ұстазына еріп Басраға барады, кейін Бағдат қаласына барып атақты мистиктер Әмір әл-Макқи мен Жунәйдтардан білім алады.

Бірде зікір салу үстіндегі медитацияда ол «Ана-л-Хаққ» (Мен Хақпын(шындықпын)) деп айтып қалады. Хақ-Алланың тоқсан тоғыз атының біреуі. Сопылар оны Аллаға тіл тигізді, өзін құдаймен теңестірді деп түрмеге қамайды. Сол жерде жатып ол «Китаб ат-Тауасин» атты жалғыз кітабын жазады. Соңынан өлім жазасына кесіледі. Руми Халлаждың сөзін тақаппарлық емес, қайта Алла алдындағы мойынсұну, яғни мен жоқпын, тек Алла ғана бар,-деп айтқысы келген деп түсіндіреді. Ит-тихад және Хулул мектебінің негізін салушы да әл-Халлаж. Бұл мектептің идеологиясына үнді және христиан сопылығы әсер еткен. Олардың сенімінде «сопының бойына Алла еніп сопы Жаратқанмен бір материя болады» дейді олардың сөздерінің бірі «Әнә әл-Хақ» яғни (Мен Алламын).

Ортағасырлық түркі ескерткіштерінің көпшілігі Алла Тағаланы мадақтаумен басталады. Содан соң Мұхаммет пайғамбарды, оның сахабаларын жырлап, содан кейін ғана негізгі айтар ойына көшеді. Қожа Ахмет Ясауи да өз хикметтерінде Алланы ұлықтап, Пайғамбарды аса ілтипатпен жырлайды.

Есіме түссе жанымдай сүйген Мұхаммед,
 Сенің жолыңа пида болам, Мұхаммед.
 Үмбет болған «Хамду сананы» жатқа айтар,
 Иә, Алла, жарылқай гөр, Мұхаммед.

Иә, кез-келген мұсылман баласы, тіпті қазіргі жастар да Мұхаммед пайғамбарды біледі, бірақ осы шумақтағы «Хамду сананы» біле бермеуі мүмкін. Біз аудиторияда отырған студенттің дінтанушы немесе философ, тіпті араб тілінің маманы да емес екенін естен шығармауымыз қажет. Сонымен «Хамду сана» дегеніміз не? Ол көпшілігіміз «Субханака» деп басталатынын білетін Ас-Сана дұғасы екен.

Субханака Аллахума уа бихамдик,
 Уа табарака исмук, уа таала джаддук,
 Уа лә илаһа ғайрук
 Араб тілінде сана-мадақтау, ризашылық білдіру деген мағынаға ие.
 Зікір айтып іш сарайым таза болды.
 Қайда барсам Қызыр бабам әзір болды
 «Фазкуру-л –лаһ кәсиран» деп аят келді,
 Зікір айтып зар илеумен жүрдім, міне

-деген жолдардағы *зікір, Қызыр баба* деген сөздер де көпшілікке таныс сөздер. Алайда бұл сөздердің нақты мағынасы, әсіресе Қызыр бабаның кейде Қыдыр баба, Қызыр ата болып әртүрлі айтылатыны да студенттерге түсініксіз. Көпшілік кейде Қызыр бабаны жыл басы Наурызда келеді деген сеніммен оны орыстардың жыл басында келетін Аяз атасына да тенең жатады. Шын мәнінде ол адамдардың Аллаға деген сенімін жоғалтпауы үшін оларға дем беретін адам. Алла тағала Иса, Илияс, Ыдырыспен қатар Қызыр бабаға да мәңгілік өмір сыйлаған. Аңыз бойынша ол аралдарда өмір сүреді, аспанда ұша алады, әлемді кезіп жүреді, жыл сайын Меккеге қажылыққа барады, жұма күндері Меккенің, Мединенің және Иерусалимнің мешіттерінде намазға жығылады. Ол теңізде жүргендерге қорған болады, тіпті арнайы дұға оқып жәрдемге шақырса: өрт сөндіру, суға кеткендерді құтқару, ұрылардан сақтау, жандардың азғыруынан, жыланның уытынан сақтайды,-делінеді[5, 262-б.]. Ал қазақ халқының ұғымында Қызыр баба сәт-тілік пен бақ беруші, көбіне иман жүзді қарт түрінде бейнеленіп, өзін көзімен көру сәті түскендерге бакыт сыйлаушы ретінде суреттеледі. Яғни, күнделікті кездесетін адамдардың арасында Қыдыр-ата болуы мүмкін: ол әр түрлі кейіпте (көбіне кедей адам секілді) жүреді. Одан сый алу үшін кез келген адамға, оның әлеуметтік мансап-мәртебесі мен байлығына, киіміне, түр-әлпетіне қарамай, қонақжайлық көрсету керек (өйткені ол Қыдыр болып шығуы мүмкін). “Қырықтың бірі Қыдыр” сөзінің астарынан осындай түсініктен туындаған моральдық факторды көруге болады[6].

Ал Қыдыр және Қызыр болып айтылуының себебі араб тілінің фонетикалық ерекшелігінде. Араб тілінде дауыссыз дыбыстар жуан және жіңішке болып бөлінеді. Қыдыр сөзіндегі д дыбысы жуан. Ол дыбыс кейбір араб елдерінде айтылған кезде з дыбысы сияқты айтылады. Мысалы, араб тіліндегі **қад**и (судья) сөзі қазақ тілінде **қазы** (әділ қазылар алқасы), **афдал-абзал** болып енген.

Ал зікір сөзіне келетін болсақ, **Зікір** (арабша *еске алу, еске түсіру, жадына сақтау*) – 1) сопылық ілімде – Алла тағаланы еске алу, оны ұмытпай, үнемі ойлау. Зікір уақыт пен

мекен талғамайды, жүрекпен жасалады және тілмен айтылады. Жүректің зікірі, яғни “қалби зикр” – көңіл арқылы Алла тағаланың сипаттарының сәулесін танып білу; Алланы әрдайым еске ала отырып, оның әмірлерін терең түсіну және ұжданның түкпірінен келген қалтқысыз сезіммен оны құлай сүю. Тілмен айтылатын зікір, яғни “лisan-и зикр” – Алла сөзін немесе “Лә иллаһа иллаллаһ” тіркесін қайталап айтудан тұрады. Тарикатта сопылар жиналып, шейһ немесе пірлердің бақылауында “Аллаһ-Аллаһ”, “Һу-Һу”, “хай-хай” сияқты тіркестерді белгілі бір жүйемен қайталап отырады. Зікір дауыстап айтылатын “жаһри зикр”, үнсіз салынатын “һафи зикр” болып та бөлінеді;

2) бақсылардың сырқатты “емдеу әдістерінің” бірі. Ол үшін бақсы “жын-перілерді” шақырып, зікір салған. Зікір салу қазақ халқы арасында Қазан төңкерісіне дейін орын алып келген. Қазақ халқында бұл сөз жағымды мағынаға ие емес. Мысалы, зікір салған бақсыдай[8].

Әрбір тарикаттың өзінің айтатын зікірі бар. Мысалы: Накшибандия тарикатында «Алла» деген сөз, Шазилияда «Лә илаха илла Алла» сөзі, мұнан басқа, истиғфар және пайғамбарымызға салауат айту да қосылған. Кейбіреулері зікірге қатты кірісіп кеткен кездерінде тек «Хуа, хуа» деп те айтады. Сондай-ақ, кейбір тарикат «зікір жаһрия»-дауыстап айтылатын зікірді қабылдаса, кейбірі «зікір махфия» - «іштен айтатын зікірді», кейбірі мүлдем шариағатта көрсетілмеген зікірдің түрін қабылдайды, айқын дәлел-Исма-туллашылар.сопылардың «хулул және иттихад» - «Алланың келуі мен пендемен бірігуі» сеніміне бет алып кетуі, тарикат жолы денені қинаудан тұрады деуі сияқты исламға жат амалдары да көп, ал ондай амалдар сопылыққа үнділерден, грек философиясынан, христиандықтан енген[9].

Хабар берер «Фа-л-иадхаку қалилан» деп,

Және айтар: «Уа-л-иабку касиран» деп-

деген шумақтағы араб сөздері «Азырақ күл де, көп жыла» дегенді білдіреді. Бұл қазақ жыраулары мен Абай өлеңдерінде көп кездесетін ой. Абайдың қара сөздерінің төртінші сөзінде «Әрбір байқаған адам білсе керек: күлкі өзі бір мастық екенін, әрбір мас кісіден ғафил көп өтетұғынын да, әрбір мастың сөйлеген кезінде бас ауыртатұғынын. Бұлай болғанда, күлкіге салынған кісі не шаруадан, не ақылдан, не бір ұят келерлік істен құр, ғафил көп өткізіп отырса керек. Осындай ғафилдік көп өткізіп, өлмеген кісінің не дүниеде, не ахиретте басы бір ауырмай қалмаса керек. Әрбір уайым-қайғы ойлағыш кісі не дүние шаруасына, не ахирет шаруасына өзгеден жинақырақ болса керек. Әрбір жинақылықтың түбі кәніш болса керек. Енді олай болғанда, үнемі уайым-қайғыменен жүре аламыз ба? Үнемі күлмей жүруге жан шыдай ма екен? Жоқ, мен үнемі уайым-қайғыменен бол демеймін. Уайым-қайғысыздығыңа уайым-қайғы қыл дағы, сол уайым-қайғысыздықтан құтыларлық орынды харекет табу керек һәм қылу керек. Әрбір орынды харекет өзі де уайым-қайғыны азайтады, орынсыз күлкіменен азайтпа, орынды харекетпен азайт!»-дейді.

Міне, жоғарыда келтірген сөздер сияқты мағынасы жалпы оқырманға түсініксіз сөздер баршылық. Бұл еңбек қаншалықты зерттелгенімен, кейбір мағынасы көмескі сөздердің болуы шығарманы қазақ оқырманының толық түсінуіне әлі де кедергі келтіруде. Бұл мақаламыздың мақсаты Қожа Ахмет Ясауидің «Диуану Хикметінің» мазмұнын аша түсу.

Пайдаланған әдебиеттер

1. Әдеби жәдігерлер. 6-том. –Алматы., Таймас баспа үйі, 2008.
2. Құран Кәрім. Қазақша мағына және түсінігі. – Медине., Фаһд патшаның Құран Шәриф басым комбинаты, 1991.
3. Обретение двух Святынь. Футух аль-харамайн / Публикация рукописи XVI века из собрания Государственного Эрмитажа. Под редакцией М.Б.Пиотровского. СПб.: Государственный Эрмитаж, 2011.
4. Баранов Х. К. Арабско-русский словарь: ок. 42 000 слов.— М.: Русский язык, 1996
Ислам: ЭС, М. Наука, 1991.
5. Ислам. Энциклопедиялық анықтамалық. Алматы: “Аруна Ltd.” ЖШС, 2010

Қ.А. ЯСАУИ КЕСЕНЕСІНІҢ ШЕТ ЕЛДЕР- ДЕ САҚТАЛАТЫН АРТЕФАКТІЛЕРІ ЖӘНЕ ҚҰЖАТТАРЫ МӘСЕЛЕСІ YESEVİ TÜRBESİNE YÖNELİK KAZAKİSTAN DIŞINDAKİ ÜLKELERDE MUHAFAZA EDİLEN ESERLER VE BELGELER HAKKINDA

■ Т.Ғ.Д., ПРОФЕССОР ӘШІРБЕК МҰМИНОВ, Т.Ғ.Д., ПРОФЕССОР ҚОЖА МҰХТАР БАХАДЫРҰЛЫ
■ PROF. DR. AŞIRBEK MÜMINOV, PROF. DR. KOZHA MUHTAR BAHADIRULY

ТҮЙІН

Қожа Ахмет Ясауи кесенесі Қазақстан Республикасы Оңтүстік Қазақстан облысындағы Түркістан қаласында орналасқан. Сәулет өнерінің дара үлгісі ретінде ескерткіш ЮНЕСКО-ның «Әлемдік мұра» тізіміне алынды. Ғимараттың зәулім сұлбасы қалаға оншақты шақырым қашықтық қалғанда-ақ көріне бастайды. Түркістанның бас ескерткішінің алып және аса көрікті пішіні зияратқа келген адамды да, туристі де тәнті етеді.

Кесененің ғажап архитектурасымен қатар мұнда XIV-XV ғасырлардың шеберлері жасаған көркем дүниелер тобы: алып тайқазан, қола шырағдандар, қола лаухасы бар ту, қабіржапқыш, өрнекті есіктері сақталған.

Кесененің бетіндегі және кесенеге тиесілі заттар (инвентарь) бетіндегі жазбалар құнды дерек болып табылады. XX ғасырда Қожа Ахмет Ясауи кесенесінде сақталып келген көне бұйымдар талан-таражға түсті. 1906 жылы 11 ақпан түні ұрылардың әулие қабірханасынан шырағданның үстіңгі бөлігін жымқыруы жергілікті баспасөзде талқыға түсті. Кеңестер тұсын-

ӨЗЕТ

Hoca Ahmet Yesevi Türbesi, Kazakistan'ın Güney Kazakistan'daki Türkistan şehrinde bulunur. Örnek bir mimari olarak Türbe, UNESCO tarafından dünya tarih eseri olarak kabul görmüştür. Kente on kilometre uzaklıktan Türbe yapısı hemen dikkat çekmeye başlar. Türkistan'ın en büyük ve en güzel mimarisi olan külliye, ziyaretçi ve turistlerin ilgisini çekmektedir. Hoca Ahmet Yesevi halvetinde yapılan arkeolojik araştırmalar, onun 12. yüzyılda yapıldığını kanıtlamıştır.

Mozolenin güzel mimarisinin yanı sıra burada 14-15. yüzyılların ustaları tarafından yaratılan tunç kazan, şamdanlar, tunçtan yapılan bayrak levhası ve kapılar da vardır. Hoca Ahmet Yesevi türbesinin yanı sıra türbe etrafında birçok ortaçağ mimarisi ve arkeolojik kalıntılar bulunan Türkistan şehrinin tarihi de önemlidir. Mezar taşının etrafında tunç şamdanlar (bunların bir kısmı Timur'un türbeye hediye ettikleridir) yerleştirilmiştir.

Bazıları Hoca Ahmet Yesevi Türbesinde bulunan eserleri elde etmeye de çalışmıştır. 11 Şubat 1906 tarihinde hırsızların türbedeki şamdanın üst kısmını çalmaları yerel basında tartışılmıştı. Şu anda, Türkistan'da 14.yüzyıl-

да шырағдандардың екеуі Қожа Ахмет Ясауи кесенесінен алынып 1935 жылы Петербордағы Мемлекеттік Эрмитажға (Государственный Эрмитаж) берілді. Шырағданның бір бөлігі Францияның Париж қаласындағы Лувр мұражайында (Louvre Museum) сақтаулы.

Қабірхана есігіндегі қола пластина бетіндегі тоқылдақшалар 1959 жылы ұрланды. Тоқылдақшалардағы жазулар Санкт-Петербург қаласындағы Мемлекеттік Эрмитажда архитектор А. Гуржиенко 1905 жылы жасаған суреттерде сақталып қалған.

Ахмет Ясауи кесенесіне байланысты 1000 дана құжат Алматы қаласында сақталды. Бұл құжаттар кешені туралы баспасөзде қысқа мәліметтер ғана жарияланды. Алайда табылған құжаттардың құрамын толық сипаттау, оларды зерттеу жұмыстары жалғастырылмады. Кеңес үкіметі құлағаннан кейін бұл құжаттар зерттеушілер назарынан шығып қалды.

Алматы кешеніндегі құжаттардың бір бөлігі Қожа Ахмет Ясауи кесенесінде XIX ғасырда сақталып тұрған деген мәлімет расталды. Алматы кешеніндегі мен А.Л. Кун архивындағы сақталған бір қатар құжаттар бір-біріне сай келеді.

Ташкент қаласындағы Шығыс қолжабалары орталығы мен Орталық Мемлекеттік архивте Ясауи кесенесіне байланысты болған төрт құжат анықталып отыр.

Сонымен қатар Түркістан қаласындағы Әзрет-Сұлтан қорық музейінде 10-нан астам құжаттар бар деген мәліметтер бар.

Бірінші рет осы тарихи құжаттарды ғылыми айналымға енгізу мақсатында 2015-2017 жылдарда археографиялық экспедиция мен сапарлар атқарылды. Экспедициялар кезінде Петербордан 77 құжаттан, Ташкенттен 4 құжаттан, Алматыдағы 417 құжаттан сандық нұсқалар алынды. Құжаттардың бұл мекендерге келуі туралы

да yapılmış üç şamdan bulunmaktadır. Timur döneminde yapılmış iki şamdanın yanı sıra sonradan yapılmış iki şamdan ve üçüncüsünün parçaları bulunmaktadır. Büyük komutan Emir Timur tarafından Hoca Ahmet Yesevi türbesine hediye edilen tunç şamdanlar 14.yüzyıldan itibaren saklanan değerli yadigarlardır. Bunlar türbede ışıklandırma amaçlı kullanılmıştır. Şamdanların yüzey kısmı bitkiye benzeyen süslerle bezenmiş ve sülüs harflerle yazıtlar yazılmıştır. Aslında türbedeki şamdanların birkaçı devlet kayıtlarına geçmeden önce yurtdışından getirilmiştir.

Onların ikisi Hoca Ahmet Yesevi Türbesinden 1935 yılında alınarak St. Petersburg Ermitaj Müzesine (Devlet Ermitajı) getirilmiştir. Bir diğerinin bir parçası Fransa'nın Paris şehrindeki Louvre Müzesinde (Louvre Museum) bulunmaktadır. Bu şamdanların söz konusu ülkeleri nasıl getirildiği bilinmemektedir. Tunç plakalı balyoz üzerindeki yazıtlar St. Petersburg Ermitaj Müzesindeki mimar Gurchenko Anton'un 1905 yılında yaptığı resimlerinde yer almıştır. Çünkü bu iki balyoz 1905 yılında türbeden çalınmıştır.

Almatı'da saklanan 1000 civarındaki bu belgeler kompleksi hakkında sadece kısa bir bilgi yayınlanmıştır. Ama bulunan belgeleri üzerindeki ayrıntılı bir açıklama ve okuma devam ettirilmemiştir. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra da bu belgeler araştırmacılar tarafından dikkate alınmamıştır. Almatı'daki belgelerin bir kısmının Hoca Ahmet Yesevi Türbesinde 19. yüzyılın sonuna kadar saklandığı kanıtlanmıştır. Almatı'daki ve A.L. Kun arşivindeki birçok belge birbirlerine denk gelmektedir.

Taşkent'teki Doğu elyazmaları Merkezi ve Merkez Devlet Arşivi'nde Yesevi Türbesi'ne ilişkin dört belgenin olduğu tespit edilmiştir. Nitekim Türkistan'daki Hazret Sultan Müzesi'nde 10'dan fazla belgenin olduğu ifade edilmiştir. İlk olarak bu tarihsel belgeleri tanıtmak amacıyla 2015-2017 yıllarında arkeoloji ekspedisyenlar ve araştırmalar gerçekleştirilmiştir. Sonucunda St. Petersburg'daki 77,

мәліметтер жиналды.

Қазірде жиналған мәліметтерді өңдеу, құжаттардың сыни мәтіндерін жасау, қазақ, ағылшын және орыс тіліне аудару сияқты жұмыстар атқарылып жатыр. Мұндай жоспарлар Қазақстан тарихын терең зерттеу, өзгешілігін, автохтондық негіздерінің маңызын және ықпалдарын, әлемдік мәдениетте алатын орнын анықтау үшін маңызды. Бұл мәліметтер рухани-мәдени орталықтардың жұмыс істеуі, ресми билік пен діни ұйымдардың өзара қарым-қатынасын құру мәселелері сияқты түйінді сұрақтар шешіміндегі маңызды дерек ретінде жүреді. Археологиялық, эпиграфикалық және басқа материалдар мен документальды құжаттарды тұтас пайдалану қазақ халқының рухани дамуы мен әлеуметтік-экономикалық, идеологиялық мазмұнын терең түсінуге көмектеседі. Документальды ескерткіштер қазақ халқының тарихи-мәдени және рухани мұрасының құрамдас бөлігі болып табылады.

Қазақ халқының тарихы мен мәдениеті, тарихи-мәдени дәстүрлерді зерттеу мен насихаттауда маңызды.

Ескерткіштердің бір бөлігін тарихи-өлкетанулық білімді мұражай мен көрмелерді ұйымдастыру үшін пайдалануға болады. Бұл құжаттар кешені жоғалу қаупіне ұшырап отыр, сол себепті оларды копиялау, каталогизация жасау, әлемдік мәдени мұра ретінде сақтау маңыздылыққа ие болып отыр.

Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің құжаттары (хандардың жарлықтары, генеалогиялық құжаттар, уақф-нама, ынайат-нама, фатуалар, ресми жазбалар т.б.) қазақ халқының дәстүрлі мәдениетінің негізгі формаларының бірі ретінде жинақталып, кешенді зерттеліп, ғылыми айналымға енгізіліп жатыр. Құжаттарды кешенді зерттеуде Қазақстан тарихы мен мәдениеті бағытында түпнұсқа, документальды дереккөздерді зерттеуші жеке топ қалыптастыру

Taşkent'teki 4 ve Almatı'daki 417 belgenin dijital versiyonları alınmıştır. Bu belgelerin söz konusu yerlere nasıl getirildiği hakkında da bilgi toplanmıştır.

Şu anda toplanan belgeleri inceleme, analiz yapma, Kazakça, İngilizce ve Rusçaya çevirme gibi çalışmalar devam etmektedir. Bu çalışmalar, Kazakistan tarihini derinden araştırma, özellikleri ile otokton temellerinin önemi ve etkilerini, dünya kültüründeki rolünü belirlemek için önemlidir. Bu bilgiler manevi ve kültürel merkezlerin faaliyetleri, resmi otoriteler ile dini kuruluşlar arasında ilişkisinin kurulması gibi soruların incelenmesinde önemli ipuçları verir. Arkeolojik, epigrafik ve diğer belgelerin kullanımı, Kazak halkının manevi gelişimi ile sosyo-ekonomik, ideolojik içeriğini daha derinden anlamaya yardımcı olacaktır. Bu belgeler, Kazak halkının tarihi, kültürel ve manevi mirasının ayrılmaz bir parçasıdır. Kazak halkının tarihi ve kültürü, tarihi ve kültürel gelenekleri araştırma ve propaganda için önemlidir.

Türbenin bir kısmı yerel tarih müzesi ve sergi organizasyonları için kullanılabilir. Bir dizi belgeler kaybolma riskine maruz kalmaktadır ki, onları kopyalama, kataloglama ve dünya kültür mirası olarak korumak çok önemlidir.

Hoca Ahmet Yesevi Türbesindeki belgeler (hanların buyrukları, soy belgeleri, vakf-name, inayat-name, fetvalar, resmi kayıtlar), Kazak halkının geleneksel kültürünün temellerinden biri olarak toplanıp kapsamlı bir şekilde araştırılmaktadır. Belgelerin kapsamlı bir şekilde araştırılması için, Kazakistan tarihi ve kültürü açısından orijinal belgesel kaynakları inceleyen ayrı bir araştırma grubunu oluşturmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Grubun amacı ise yeni bulunan belgeleri dünya kültür mirasının bir parçası haline getirmektir. □

қажеттілігі бар. Топтың міндеті жаңадан ашылған ескерткіштердің әлемдік жазба мәдениетінің бөлшегіне айналдыру деп табылады. □

Қожа Ахмет Ясауи [1] кесенесі бар қазіргі Түркістан қаласы XII ғасырда Йасы деген атаумен белгілі болды. Бастапқыда бұл Сырдария аңғарында орналасқан қатардағы шаһарлардың бірі еді. Қожа Ахмет Ясауи осы елді мекенде өмір сүріп дүние салған соң Йасы қаласының мәртебесі өсі түсті. Бір қызығы Сырдария өңіріндегі қалаларда жиі болған Джамал ал-Қарши «ал-Мулхақат би-с-сурах» (1302-1303 ж. жазған) шығармасында Қожа Ахмет Ясауидің есімі мүлде аталмайды [2]. Ал XIV ғасырдың соңғы ширегінде жазылған Қожа Ысқақ ибн Исма‘ил Ата ал-Қазыкүрти ат-Түркістанидің «Хадиқат ал-‘арифин» шығармасында Қожа Ахмет Ясауи халық мойындаған тұлға ретінде көрсетіледі [3].

XIII ғасырдың басында Йасы қаласын Хорезмшахтар мемлекеті өзіне қаратты. Йасы қаласында Хорезмшах Ануштегіндік Мұхаммед ибн Текеш (1200-1220) атынан күміс теңгелер соғылды. Бұл теңгені соғу экономикалық қажеттіліктен гөрі, Йасыда танымал әулие қабірінің бары есепке алынып таза саяси, діни-идеологиялық мақсаттарды көздеген акция деп бағалаған пікір бар [4, б. 144-145].

Қожа Ахмет Ясауи кесенесі – ЮНЕСКО-ның әлемдік мұра тізімінде лайықты орын алған архитектуралық өнердің ғажап туындысы. Сәулеткерлік-декоративтік көркемделу тұрғыдан болсын, тарихи тұрғыдан болсын аса бағалы ғимараттың ерекшеліктеріне, Қожа Ахмет Ясауидың өмірбаяны мен оның рухани мұрасының рөліне тарихшылар мен географтар, саяхатшылар мен шығыстанушылар, археологтар мен сәулет өнерін танушылар назар аударып көптеген еңбектер арнады [5].

Құрылысты көп жағдайда сәулеткерлік кешен деп атайды. Шеберлер көлемі әртүрлі 35 бөлмені біртұтас кешен етіп біріктіре білген. Ғимараттың биіктігі 39 м [6, б. 39], бұл қазіргі он қабат үйдің биіктігімен пара пар.

Кесененің ғажап архитектурасымен қатар мұнда XIV–XV ғасырлардың шеберлері сомдаған аса көркем алып тайқазан, қола шырағандар, алып ту, өрнекті есіктер, қабір-жапқыш, т.б. байырғы бұйымдар сақталған.

Сәулеткерлік кешенді зерттеу барысында ұлы шайкының бұл дүниеден қайтқан уақытын айғақтайтын Қожа Ахмет Ясауидің алғашқы кесенесінен қалған құрылыс бөліктері табылды. Алғашқы кесенеден жеткен қабырға бөлігінің қалану тәсілі және оны нақыштау тәсілдері өнертанушы Л.Ю. Маньковскаяға Қожа Ахмет Ясауидің байырғы мазары XII ғасырдың екінші жартысында тұрғызылғанын анықтауға мүмкіншілік берді [7].

1994 жылғы реставрациялық жұмыстар барысында Қожа Ахмет Ясауи кесенесі төбесінен ұзын саны алпыстай үлкенді-кішілі өрнекті терракота бөліктері табылды. Олардың арасында екі деңгейде ойылған бұрыш және жалпақ қыш тақталардың бөлшектері кездеседі. Алғашқы кесенеге қатысты жинақталған мәліметтерді талдаған археолог доктор Ерболат Смағұлов келесі тұжырым жасады: Қожа Ахмет Ясауидің алғашқы кесенесі сол дәуірдегі көркемделу деңгейі аса бай және жетілген үлгідегі ғимараттар қатарында болды. Жалпы алғанда Қожа Ахмет Ясауидің алғашқы кесенесінің өрнектелуін өсімдік-геометриялық композициялардың дамыған үлгісі деуге негіз бар, бұл алдымен XII ғасырдың екінші жартысында тұрғызылған ескерткіштерге тән. Және Ахмет Ясауидің алғашқы кесенесі ең алдымен қарахандықтар дәуірінің бетке тұтар ескерткіштері – Өзгент кесенелері, Ибраһим ибн ал-Хусейн кесенесі, Самарқандағы Шах-и Зинда кешеніндегі «Д» деп белгіленген кесенеге ұқсас болған [8]. Профессор Мұхтар Қожа Қожа Ахмет Ясауи кесенесі төбесінен табылған кейбір қаптама қыштардың ішкі бетінде

құрылысшылардың ангобпен түсірген жазулары барын көрсетті [9].

1397 жылды Қожа Ахмет Ясауидің жаңа кесенесінің құрылысы басталған жыл деп санауға негіз жоқ. Себебі, Шараф ад-дин ‘Али Йазди жазып кеткен оқиғалардың куәсі болған жоқ және өз еңбегін 1425 жылы, яғни, «Әмір Темір» (1370-1405) қайтыс болған соң 20 жыл өткен соң бастаған. Тарихи мәліметтерді талдау негізінде кесене құрылысының XIV ғасырдың 90-шы жылдары басталғаны көрініп тұр. 1405 жылдың басында «Әмір Темірдің» дүние салуына орай кесененің қасбеті бітпей қалады [7]. Сонымен біздің көз алдымыздағы кесененің құрылысы 15 жыл шамасында жүрген.

Л.Ю. Маньковская кесене құрылысының келесі кезеңдерден атқарылғанын анықтады. Жаңа құрылыс жұмыстары басталмай тұрып осы жерде тұрған XII–XIV ғасырлардың кесенелері бұзылды. Құрылыстың алғашқы кезеңі 1389–1391 жылдары басталып, XIV ғасырдың 90-шы жылдарының ортасында аяқталады. Бұл жұмысты жергілікті ортаазиялық ұсталар жүргізген.

Шамамен 1397 жылы басталған құрылыстың екінші кезеңінде бас порталдың тегіс биік бөліктері, қазандық пен қабырхана күмбездері тұрғызылған, ғимараттың солтүстік-батыс бұрышындағы бөлме мешіт болып жасақталған. Ғимараттың өрнектелуі күшейтілген: бас бөлмелердің күмбездері іш жағынан сталактитармен нақышталған, көрші бөлмелер сыланған. Құрылыстың екінші кезеңінде, әсіресе, өрнектеу-нақыштау жұмыстарға Иран шеберлері қатысқан [7; 10].

Шырағдандар

Ұлы қолбасшы Әмір Темір Көреген Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне сыйлаған қола шырағдандар XIV ғасырдан сақталып келе жатқан құнды жәдігерлер. Олар кесенені жарықпен қамтамасыз ету мақсатында тұғыр ретінде қойылған. Шырағдандарды исфахандық шебер ‘Изз ад-дин ибн Тадж ад-дин қола, күміс, алтын сияқты жеті түрлі метал қоспаларынан құйған. Шырағдандардың беті өсімдік тектес ою-өрнектермен безендірілген, белдеулерінде сулус қолтаңбасымен жазылған сөздер бар. Шырағдандардың бірнешеуі ғимарат мемлекет қарауына өтпестен бұрын ұрланып шетелдерге асырылған. Оның екеуі Қожа Ахмет Ясауи кесенесінен 1935 жылы әкетіліп, Санкт-Петербургтағы Мемлекеттік Эрмитажға (Государственный Эрмитаж) түскен. Ол шырағданның биіктігі 84,5 см, тіркелінген нөмірі Икв № СА–15931 және СА–15932 [11, б. 69-70]. Және бірінің фрагменті Францияның Париж қаласындағы Лувр мұражайында (Louvre Museum) сақтаулы [12, б. 59]. Бұл шырағдандардың ол елдерге қалай апарылғаны белгісіз.

Есіктегі тоқылдақшалар

Қабірхана есігіндегі қола пластина бетіндегі тоқылдақшадағы жазулардың көшірмесі Санкт-Петербург қаласындағы Мемлекеттік Эрмитажда архитектор А. Гуржиенко 1905 жылы жасаған суреттерде сақталып қалған [13]. Өкінішке орай осы екі тоқылдақша 1959 жылы кесенеден ұрланған.

Қола пластина бетіндегі тоқылдақшадағы жазулар үш бөліктен тұрады:

«Біздің мақсат артта өрнек қалдырмақ,

Жаратылыстың баяны жоқ аңғарсақ,

Жүрегі бар асыл адам кез болса,

Дұға етсін біз бейшара сұраншақ.

Жеті жүз тоқсан тоғызыншы/1396-1397 жылы, Құдайдан ғана үмітті, міскін ‘Изз ад-дин ибн Тадж ад-дин ал-Исаги жасады. Бұл есік қуаныш үшін, әрқашан құтты болсын; достарға ашық және дұшпанға жабық болсын».

Тарихи құжаттар

Кесененің араб жазуындағы құжаттары әлі күнге дейін танымал әлемдік каталогтар мен қолжазба деректер анықтамаларына енбей отыр. Бұл кешеннен – «Түркістандағы Әзіреті Ясауи мешітіне Темірдің берген қамқорлық қағазы» («Жалованная грамота») атты жалғыз-ақ құжат зерттелініп отыр [14, б. 1-4; 15, б. 75-80; 16; 17, б. 141-147]. Ұзақ заманнан бері көптеген зерттеулерде осы жалғыз құжат пен онша маңызды емес басқа мәліметтер негізінде Қожа Ахмет Ясауи кесенесі сияқты маңызды рухани орталықты басқару әдісі мен тарихын түсінуге әрекет жасалынды [18, б. 361-368; 19, б. 121-130; 20, б. 8, 18, 29 және т.б.]. Кейінірек «Қамқорлық қағазы»-ның зерттеу нәтижелері көрінбейтін тығырыққа тіреді [21, б. 309; 22, б. 508-509].

Ахмет Ясауи кесенесі құжаттарымен байланысты 1974-1975 жылдары Түркістан қаласы мен Атабай/Қарнақ қыстағында табылған жаңа мәліметтер маңызды жаңалық болып табылады. 1000 дана шамасында болған бұл құжаттар кешені Алматы қаласына жеткізіліп сақталған және осы құжаттар кешені туралы тек қысқа мәліметтер ғана жарияланды [21, б. 309; 22, б. 508-509; 23, б. 70-73; 24; 25]. Алайда табылған құжаттардың құрамын толық сипаттау, оны оқу жалғастырылмады. Кеңес өкіметі құлағаннан кейін бұл құжаттар зерттеушілер назарынан тыс қалды. Шамасы олар кесенеге қайтарылды немесе басқа орындарға тапсырылды деген болжам бар [22, с. 524].

Кейін Алматыға апарылған құжаттардың бір бөлігі Қожа Ахмет Ясауи кесенесінде XIX ғасырда сақталып тұрған деген мәлімет расталды. Түркістан уездінің бастығы А.Г. Реймерс 1872 жылы кесенеге байланысты 77 құжаттың тарихи нұсқаларын жасатқан. Ол жұмыс шендік қызметкер А.Л. Кун (1840-1888) өтініші бойынша орындалды. Осы күндерде сол араб жазуында жасалынған құжаттардың көшірмелері Санкт-Петербурда «Шығыс қолжазбалары институтында» сақтаулы [26]. Алматы кешеніндегі мен А.Л.Кун архивындағы сақталған біртоп құжаттар бір-біріне сай келеді.

Ташкент қаласындағы Шығыс қолжабалары орталығы мен Орталық Мемлекеттік архивте Ясауи кесенесіне байланысты болған төрт құжат анықталып отыр.

Сонымен қатар Түркістан қаласындағы Әзрет-Сұлтан қорық музейінде 10-нан астам құжаттар сақтаулы деген мәліметтер бар.

Бірінші рет осы тарихи құжаттарды ғылыми айналымға енгізу мақсатында 2015-2017 жылдарда археографиялық экспедиция мен сапарлар атқарылды. Экспедициялар кезінде Петербурдан 77 құжаттан, Ташкенттен 4 құжаттан, Алматыда 417 құжаттан сандық нұсқалар алынды. Құжаттардың бұл мекендерге келуі туралы мәліметтер жиналды.

Кәзірде жиналған мәліметтерді өңдеу, құжаттардың сыни мәтіндерін жасау, қазақ, ағылшын және орыс тіліне аудару сияқты жұмыстар атқарылып жатыр. Мұндай жоспарлар Қазақстан тарихын терең зерттеу, өзгешілігін, автохтондық негіздерің маңызын және ықпалдарын, әлемдік мәдениетте алатын орнын анықтау үшін маңызды. Бұл мәліметтер рухани-мәдени орталықтардың жұмыс істеуі, ресми билік пен діни ұйымдардың өзара қарым-қатынасын құру мәселелері сияқты түйінді сұрақтарға жауап іздегенде маңызды дерек көзі болып табылады. Археологиялық, эпиграфикалық және басқа материалдар

мен деректі құжаттарды тұтас пайдалану қазақ халқының рухани дамуы мен әлеуметтік-экономикалық, идеологиялық мазмұнын терең түсінуге көмектеседі. Деректі жәдігерлер қазақ халқының тарихи-мәдени және рухани мұрасының құрамдас бөлігі болып табылады.

Қазақ халқының тарихы мен мәдениеті, тарихи-мәдени дәстүрлерді зерттеу мен насихаттауда, Қазақстан тарихы мен өлкетанулық оқу құралын жазуда жоспарланып отырған «Қожа Ахмет Ясауи кесенесі құжаттарының каталогы», «Ясауи кесенесі құжаттарының қоры: түпнұсқалардың факсимильді мәтіндері», «Ясауи кесенесі құжаттары және олардың Оңтүстік Қазақстанның әлеуметтік-рухани тарихын оқудағы маңызы» атты кітаптарды шығару аса өзекті мәселелердің бірі.

Ескерткіштердің бір бөлігін тарихи-өлкетанушылық мақсатта мұражай мен көрмелер ұйымдастыру үшін пайдалануға болады. Аталған құжаттар кешені бөлшектеніп, жоғалып кете жаздады. Сол себепті олардың көшірмелерін жасау, каталогын шығару, әлемдік мәдени мұра ретінде сақтау аса маңызды.

Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің құжаттары (хандардың жарлықтары, генеалогиялық құжаттар, уақф-нама, 'инайат-нама, фатуалар, ресми жазбалар т.б.) қазақ халқының дәстүрлі мәдениетінің негізгі формаларының бірі ретінде жинақталып, кешенді зерттеліп, ғылыми айналымға енгізіліп жатыр. Құжаттарды кешенді зерттеуде Қазақстан тарихы мен мәдениеті бағытында түпнұсқа, құжатты дереккөздерді зерттеуші жеке топ қалыптастыру қажеттілігі туындап отыр. Топтың міндеті жаңадан ашылған ескерткіштердің әлемдік жазба мәдениетінің құрамдас бөлігіне айналдыру болып табылады.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Қазіргі әдебиетте Қожа Ахмет Ясауи есімінің бөліктері әркілы жазылады (Ходжа, Ахмед, Ахмет, Ахмад). Осыған орай ескерткіш атауы да әркілы. Қазақ тілінде «Қожа Ахмет Ясауи» деп жазу қалыптасып қалғандықтан осылай берілді.
2. Джамал ал-Карши. ал-Мулхакат би-с-сурах / Отв.ред. А.К. Муминов. Введение, перевод с арабско-персидского, комментарии, текст, факсимиле Ш.Х. Вохидова, Б.А. Аминова. Алматы, 2005.
3. Hofman F. Turkish Literature: A Bio-Bibliographical Survey; Section III, Part I, Vol. III. P. 316-318. Бұл шығарманың екінші аты «Манакиб-и Исма'ил Ата». Оның сақталған нұсқаларының сипаттамасын қараңыз: Muminov A. Islam in the Syr Darya Region from the Twelfth to Fourteenth Century // Kazakhstan. Religions and Society in the History of Central Eurasia / Edited by Gian Luca Bonora, Niccolo Pianciola and Paolo Sartori. Turin-London-Venice-New York, 2009, p. 116-117.
4. Настич В.Н. Новые факты из истории монетного производства и денежного обращения в Южном Казахстане // Средневековая городская культура Казахстана и Средней Азии. Алма-Ата: Издательство «Наука» Казахской ССР, 1983, с. 143-152.
5. Соңғы толық емес библиографиялық көрсеткіште тақырып бойынша үш жүз жетпіс басылым берілген. Қараңыз: Қожа Ахмет Ясауи: библиографиялық көрсеткіш (қазақ және орыс тілдерінде) / Құрастырушылар: Н.М. Асқарбекова, А. Әбдірәсілқызы. Алғы сөзін жазған А. Әбдірәсілқызы. Ред. А. Сафуллин. Алматы: Арыс, 2008.

6. Басенов Т. Комплекс мавзолея Ахмеда Ясави. Алма-Ата, 1982; L.Iu. Mankovskaia. Towards the study of forms in Central Asian architecture at the fourteenth century: The Mausoleum of Khvaja Ahmad Yasavi. Reprinted from Iran XXIII 1985. Published by The British Institute of Persian Studies, p. 109-127.
7. Маньковская Л.Ю. Исследование архитектурного комплекса-мавзолея Ахмада Яссави в городе Туркестане и вопросы его реставрации. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. Ташкент, 1963.
8. Смагулов Е. Первый мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави // Промышленность Казахстана. 2004, №1, с. 94-96.
9. Кожам. Иасы-Түркістан тарихы. История Ясы-Туркестана. Алматы, 2000, 6-б., с. 23, суреттер 2, 3.
10. Маньковская Л.Ю. К изучению приемов среднеазиатского зодчества конца XIV в. // Искусство зодчих Узбекистана. Т. I. Ташкент: Издательство Академии наук Узбекской ССР, 1962, с. 93-142.
11. Иванов А.А. О бронзовых изделиях конца XIV в. из мавзолея Ходжа Ахмада Ясави // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье (история и культура). Москва, 1981, с. 68-84.
12. Earthy Beauty. Heavenly Art. Art of Islam. Amsterdam, 1999.
13. Мемлекеттік Эрмитаж, Шығыс бөлімі, Инв. № КС-V-375 сурет түпнұсқаның көлеміне сай жасалған. Өлшемдері: такташа – диаметр 15х15,7 см, балғаша (алқа) – 15х9,7 см, төстік – диаметр 4,2 см. Архитектор А. Гуржиенко «Орта және Шығыс Азияны зерттейтін орыс комитеті»-нің экспедициясына (Н.И. Веселовский басқарған) қатысты. Экспедиция 1905 ж. Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің және ондағы заттардың өлшемдерін алу үшін Түркістанға жіберілді (Веселовский Н.И. Экспедиция в г. Туркестан для снятия планов и зарисовки в красках местной мечети // Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. Санкт-Петербург, 1906, № 6, с. 23-26; Семенов А.А. Мечеть ходжи Ахмеда Есевичского в г. Туркестане. Результаты осмотра в ноябре 1922 г. // Известия Средне-Азиатского комитета по делам музеев, охраны памятников старины, искусства и природы (Средазкомстарис). Вып. 1. Ташкент, 1926, с. 123; Иванов А.А. О молотках на дверях усыпальницы мавзолея Ходжа Ахмада Ясеви // Эрмитажные чтения памяти В.Г. Луконина. Санкт-Петербург, 1995, с. 105-108).
14. [Остроумов Н.П. Доклад о жалованной грамоте Тимура, выданной мазару Ясави] // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии (мұнда және алда: ПТКЛА). № 2 (1897), с. 1-4, 9-11.
15. Диваев А.А. Подлинный текст жалованной грамоты, данной Тимуром Туркестанской мечети Хазрята Яссави // ПТКЛА, № 3 (1897-1898), с. 75-80.
16. [Диваев А.А. Перевод текста жалованной грамоты Тимура на русский язык] // Туркестанские ведомости, № 39, 41, 1901 год.
17. Диваев А.А. Перевод текста жалованной грамоты Тимура на русский язык // Добросмыслов А.И. Города Сыр-Дарьинской области. Казалинск, Перовск, Туркестан, Аулие-а-

та и Чимкент. Ташкент: Типо-литография А.О. Порцева, 1912, с. 141-147.

18. Гордлевский В.А. Ходжа Ахмед Ясеви // Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Москва: Издательство восточной литературы, 1962. – Том 3, с. 361-368.

19. Семенов А.А. Мечеть Ходжи Ахмеда Есевийского в г. Туркестане. Результаты осмотра в ноябре 1922 г. // Известия Средазкомстариса. Вып. 1. Ташкент, 1926, с. 121-130.

20. Нурмухаммедов Н.Б. Мавзолей Ходжи Ахмеда Ясеви. Алма-Ата: Өнер, 1980.

21. Чехович О.Д. Собрание восточных актов Академии наук Узбекистана // Исторические записки, том 26, 1948, с. 306-311.

22. Devin DeWeese «The Politics of Sacred Lineages in 19th-century Central Asia: Descent groups linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters» // *International Journal of Middle Eastern Studies*, Vol.31 (1999), p. 507-530.

23. Кумеков Б. Е., Настич В. Н., Шуховцов В. К. Письменные документы из Южного Казахстана. Предварительное сообщение // Вестник АН КазССР, № 8, 1977, с. 70-73.

24. Шуховцов В.К. Письменные документы из города Туркестана // Казахстан в эпоху феодализма. – Алматы: Наука, 1980, с. 164-176.

25. Султонов У. Ахмад Яссавий мазори вақф хўжалиги бошқарувига доир (А.Л. Кун шахсий архивидаги хужжатлар тахлили) // *History of Central Asia in Modern Medieval Studies (In Memoriam of Professor Roziya Mukminova)*. Tashkent: Yangi Nashr, 2013, p. 312-328.

26. Султанов У.А. Русский востоковед А.Л. Кун и его коллекция исторических документов мазара Ахмада Ясави // Восточный архив, № 1 (29), 2014, с. 76-83.

HOCA AHMET YESEVİ'NİN MANEVİ MİRASI

Almatı, 2017

BÖLÜM II

AHMET YESEVİ DÜŞÜNCESİNİN ETKİLERİ VE ÖNEMİ
ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ПІКІРЛЕРІНІҢ БЫҚПАЛЫ
ЖӘНЕ МАҢЫЗЫ

ҚҰДАЙБЕРГЕН ЖҰБАНОВТЫҢ ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИДІ ТАНУЫ KUDAYBERGEN JUMANOV'UN HOCA AHMET YESEVI'Yİ TANIMASI

Ф.Ғ.Д., ПРОФЕССОР АЛТАЙ ТАЙЖАНОВ
PROF. DR. ALTAY TAYZHANOV

ТҮЙІН

Біз, бұрынғы Кеңестік қоғам аясында өмір сүрген мемлекеттер, өткен ғасырдың аяғына қарай жаңа Тәуелсіз даму жолына түстік. Бірақ, бұл кезең жаһандану заманымен сәйкес келді, соған орай ұстанымдарымыз да өзгерді. Өзіміздің төл рухани мұраларымызды ғана емес, өзгелерді де тани бастадық. Сонда алдымен ұққанымыз әлем ойшылдарының айтуынша XX-XXI ғасырлардың *рухани жұтаңдану* ғасыры болып бара жатқандығы. Ал Шығыс, оның ішінде Мұсылмандық Шығыс елдерінің басты ерекшеліктері рухани ұстанымдары мен дәстүрлерін құрметтеулері болып табылады.

Олай болса, өзінің әлеуметі бойынша Мұсылмандық Шығыс елінің бір бөлігі саналатын Қазақстанның да өз жолы, бағдары болуы керек. Ол біздің ресми құжаттарымызда айқындалған – *Рухани жаңғыру жолы*. Енді бізге сол жолға түсіп, мақсатқа жетуге ұмтылыс қажет. Бақуатты болашаққа Қазақстан ешкімнің қателігін қайталамай, өз жолымен баруына әбден болады. Ол – *Иманды қоғам идеясы, Рухани жаңару саясаты, Мәңгілік Ел межемізді баянды ету жоспары*. Әңгіме заманауи дамыған елдердің ғылыми – технологиялық табыстарын ала отырып, рухани салада басқасымен қатар, өзіміздің дәстүрлі діни мәдениетімізді де қалыпта

ÖZET

Biz, eski Sovyet Birliği devletleri olarak, geçen yüzyılın sonuna doğru bağımsız bir şekilde yeni gelişim yoluna başladık. Fakat bu dönem küreselleşme sürecine denk geldiğinden dolayı pozisyonumuz da değişime uğradı. Yalnızca kendi manevi mirasımızı değil, dünya mirasını da tanımaya başladık. Bunun sonucunda anladığımız şey, dünya düşünceleri tarafından XX-XXI yüzyılların dünyanın harabeye döndüğü bir dönem olarak nitelendirilmesidir. Ancak, Doğunun, yani Doğu'daki Müslüman Devletlerin ana özellikleri, dünyanın manevi ilkeleri ile geleneklerine öncelik tanımaları olmuştur.

Bundan dolayı Doğu'daki Müslüman ülkelerden biri olan Kazakistan'ın kendi toplumuna göre, hem kendi yoluna, hem de kendi yönüne sahip olmalıdır. Bu yol ile yön, resmîyetle Manevi Gelişim Yolu olarak tanımlanmaktadır. Bizim bu yolu izleyerek hedefimize ulaşmak için gayret ve çaba göstermemiz lazım.

Bu yol haritası, İnançlı toplum düşüncesi, Manevi gelişim siyaseti, Ebedi Ülke temellerimizi sağlamlaştırma hedefinden oluşturulmaktadır. Amaç, gelişmiş ülkelerin teknoloji alanında başarılarını öğrenerek, manevi gelişmeyle beraber kendi geleneksel dini kültürümüzü de yeniden oturtmaktır. Bu Kazakistan'ın günümüzdeki yapısına uygun olmalıdır.

келтіру туралы. Ал ол Қазақстанның бүгінгі зайырлы, бекзаттық болмысына сай қалыпта болғаны жөн.

Осы тұрғыдан алғанда қазіргі ғылыми-философиялық, қоғамдық-гуманитарлық әдебиеттерде халқымыздың қоғамдық-философиялық ойлар тарихын тұтастыра қарау дәстүрінің орны бөлек. Біздің пікірімізше, бұлай қарастыру болмыстың, танымның диалектикалық процесс екендігін ғана көрсетіп қоймайды, сонымен қатар диалектикалық заңдылықтар бізді осы әдісті қолдануға итермелейді, өмірдің сатылы дамуы осыны көрсетеді. Айтылғандарды басшылыққа алып қазақ топырағында қалыптасқан, дамыған қоғамдық-философиялық ой кешу дәстүр-салтымызды бір жүйеге салып желі тартып көгендесек біздің философиялық, қоғамдық ой толғау үрдісіміздің Анахарсистер-Абайға, одан Әуезовке дейінгі желісі шығар еді. Бұл 2500 жыл, немесе 25 ғасыр уақыт. Міне, осы ұлы рухани көште, сабақтастық пен жалғастықта, өз тұтастарынан көш ілгері тұрған қазақтың дана да, дара ұлдарының бірі, Алаш зиялысы - Құдайберген Қуанұлы Жұбановтың да ізі сайрап жатыр. Әсіресе, әлеуметтік өміріміздің жанды саласы *тіл, дін* мен *діл, мәдениет* пен *өнер, қоғамдық ой* мен *дүниетанымдық* мәселелер жөнінде ол қалдырған мұралар танымдық тұрғыдан әлі толық зерделенген жоқ.

Біздің мақаламызда профессор Қ. Жұбановтың Қазақстандық қоғамдық-философиялық ойды дамытуға қосқан зор үлесін жан-жақты көрсететін еңбектерінің бірі сонау XX ғасырдың 30-жылдардарында жазылып, кезінде баспасөзде жарық көрмей қалған, сондықтан да жұбановтанушылар назарына ілінбеген мұсылмандық сопылық дәстүрдің басы, түркі әлемінің бірегей тұлғасы Қожа Ахмет Ясауиге түркі әдебиеттер тілінің танымы тұрғысынан жан-жақты мінездеме беретін - мұра хаттарын талдау арқылы аз да болса осы олқылықтың орнын толтыру бағы-

Bu асідан бaқтғымыздa бугүнкү билмсел, фelsefi, sosyal bilimler alanlarında milletimizin toplumsal felsefi düşüncelerinin tarihini birleştirerek incelemek önemlidir. Bize göre, bu şekilde incelemenin varlığı, tanımı sadece diyalektik süreç olarak değil, hayatın adım-adım gelişmesini göstermekte ve bu yöntemi diyalektik yasalar ilkelerine göre kullanılması için bizi teşvik etmektedir.

Yukarıda izah ettiklerimizi önceliğe koyarak Kazak topraklarında oluşmuş toplumsal düşünce yapımızı sistemleştirirsek, bizim toplumsal düşünme eğilimlerimizin dizisinin Anacharsis'ten başlayarak Abay ve Auezov'a kadar devam ettiği görülmektedir. Bu 2500 yıllık ya da 25 asırlık bir süreç. İşte bu milletin manevi gelişiminde, kendi çağdaşlarından ayrılan özelliklere sahip bir düşünür olarak Alaş aydını Kудaybergen Jubanov büyük bir yere sahiptir. Özellikle, dil, din ve eylem, sanat ve kültür, kamuoyu ve dünya görüşü gibi sosyal hayatımızın çeşitli alanlarında Jubanov'un bıraktığı miraslar, henüz inceleme konuları olarak ele alınmamıştır.

Yaptığımız çalışmada, Jubanov'un eserlerinden biri olan Miras Mektupları, XX. yüzyılın 30'lı yıllarında yazılmış, fakat basında yayınlanmadığından dolayı Jubanov araştırmacıları tarafından fazla dikkate alınmamıştır. Fakat Jubanov'un Kazak toplumsal düşünce gelişimine katkılarının göstergesi olan bu eser üzerine, tasavvuf geleneğinin kurucusu, Türk Dünyası'nın önemli bir şahsiyeti olan Hoca Ahmet Yesevi'nin Türk edebiyat dili alanındaki yerini araştıran geniş kapsamlı bir çalışma olarak incelemeler yapılmıştır.

Bu manevi miras sadece edebi dilbilimi çalışması değil, aynı zamanda genel dünya görüşü, etnik ve kültürel yönde yapılmış bir türevdir. Eserde, Hoca Ahmet Yesevi'nin kökeni ve büyük şahsiyet olarak ortaya çıkışı, adıyla, soyadıyla ilgili veriler, bunlarla bağlantılı olan ifadelerinin manası anlatılmaktadır. Bununla birlikte Hoca Ahmet Yesevi'nin hayalleri, düşünceleri, hakikat arayışında olma yolu, 95 şiiri içeren «Divan-ı hikmeti'nin»

тында ізденіс жасалынады.

Аталған рухани мұра тек әдеби тіл таңымы туралы еңбек емес, жалпы дүниетанымдық, этномәдениеттік бағыттағы туынды. Онда Қожа Ахмет Ясауидің жеке тұлға ретінде шығу тегі мен қалыптасуы, аты-жөніне байланысты танымдық деректер, оның есімі мен оған кірген тіркестердің мәні түсіндіріледі. Қожа Ахметтің армандарын, көзқарастарын, ақиқат пен шындықты іздеуін, «Диуани хикмәттің» жалпы мазмұнына кірген 95 – толғауы мен оның тілі туралы оқырманды хабардар етеді. Түрік жұрты мен Ислам әлемі байланыстары, бүкіл адамзаттың ұлттық және рулық-тайпалық тарихының жасалу жолдары, кейінгі заманғы тұрмыс-тіршіліктері, әдет-ғұрыптары, шаруашылығы мен болмысынан, күн-көріс тіршілігінен туындаған сөз саптау, ой толғау қисындары, т.б. сөз болады.

Проф. Қ. Жұбанов өзінің Қожа Ахмет Ясауи туралы, оның «Диуани Хикмәт» еңбегі туралы ойын былайша қорытындылайды: «Қожа Ахмет Ясауи – көп оқыған адам. Ол араб, парсы тілдерін білген. Бірқатар әдебиет, аңыздарды да білетін тәрізді. Оның «Диуани Хикмәті» өз кезіндегі Ислам дінін тұтынушы жалпы түрік елдерінде ардақты кітап болған. Өйткені, «Диуани Хикмәт» жалғыз дін дәстүрлерін ғана емес, ақыл-нақыл және жағымды әлеуметтік хұлық мінездерді де үйреткен. «Диуани Хикмәт» деген кітап атының мәнісі де «Ақлият сөздердің жинағы» деген болады. ... Тіл зерттеу үшін де, немесе, ол кездегі халқымыздың түрін зерттеу үшін де «Диуани Хикмәттен» бірқатар құнды деректер табылары даусыз».

Халқымыздың әрісі мен берісін, диалектикалық тұрғыдан ұштастыра талдаған

жазылмыш дили hakkında bilgiler sunulmaktadır. Ayrıca eser, Türk milleti ile İslam Dünyasının bağlantılarını, tüm insanlığın ulusal ve etnik tarihinin oluşma yollarını, günlük hayatı, gelenekleri, ekonomisi ile varlığından, günlük yaşam hayatıyla ilgili bilgileri de içermektedir.

Jubanov, Hoca Ahmet Yesevi ve onun «Divan-ı Hikmet» eseri ile ilgili düşüncesini şu şekilde özetlemektedir: “Hoca Ahmet Yesevi, çok bilgiliydi. O Arapça ve Farsçaya hakimdi. Birtakım edebi eserleri, rivayetleri de bilmişti. Onun «Divan-ı Hikmet» adlı eseri, müslüman Türk milletleri için büyük bir yere sahiptir. Eserin «Divani Hikmet» şeklindeki adı, «gerçek sözlerinin toplumu» anlamına gelmektedir... Dili ya da o dönemdeki milletimizi araştırmak için bu eserden çok önemli veriler elde edeceğimiz aşikârdır.”

Milletimizin tamamını diyalektik açıdan analiz eden bilim adamı Jubanov dili ve toplumu, onun geleneği ve zihniyeti ile bağlantılı olarak araştırarak Kazak topraklarında oluşan düşüncelerin gelişim süreçlerini devam ettiren önemli şahsiyetlerle ilgili temel ilkeler hakkında etnik kültürel tanım yolunu izleyerek çok kapsamlı eserler bırakmıştır. Jubanov’un eserleri, araştırma alanında yeni bir yöntemin doğmasına da yol açmıştır. □

көрнекті ғалым – профессор Құдайберген Жұбанов тіл болмысын, қоғам болмысымен, оның әдет-ғұрпымен, салт-санасымен қоса қарастыру арқылы қазақ топырағында қалыптасқан ақлиятты ой кешу үрдістерін жалғастырған ірі тұлғалар мен іргелі дәстүрлер туралы этно-мәдениеттік таным жолын ұстана отырып терең шығармалар берген. Ғалым шығармашылығының бұл саласы – алдағы уақыттарда да өз зерттеушілерін күтіп тұрған тың бағыт. □

«Қазақстан - 2050» Стратегиясында: «Біз мемлекеттілігіміздің рухани мәселелері экономикалық, материалдық мәселелерден ешбір кем бағаланбайтын даму кезеңіне келіп отырмыз» [1; 76], - делінген. Шындығында да, кез-келген мәдениеттегі қоғамдық өзгерістер саяси күш арқылы емес, сол қоғамдық дүниетаным ұстындары мен категорияларының жаңа мазмұндық сипатқа ие болуы арқылы жүзеге асатын құбылыс.

Біз, бұрынғы Кеңестік қоғам аясында өмір сүрген мемлекеттер, өткен ғасырдың аяғына қарай жаңа Тәуелсіз даму жолына түстік. Бірақ, бұл кезең жаһандану заманымен сәйкес келді, соған орай ұстанымдарымыз да өзгерді. Өзіміздің төл рухани мұраларымызды ғана емес, өзгелерді де тани бастадық. Сонда алдымен кездестіргеніміз әлем ойшылдарының айтуынша XX-XXI ғасырлардың рухани жұтандану ғасыры болып бара жатқандығы. Мысалы, неміс философы Эрих Фромм: «егер XIX ғасырда Құдай өлсе, XX ғасырда адам өлді» - деп мәлімдесе, Үнді ғұламасы Инаят Хан: «Әлем жаман дәуірден сорақы дәуірге бет алды» - деп дабыл қақса, ағылшын тарихшысы Арнольд Тойнби бұл ғасырды: «Интеллект пен «Ноу-хоу» саласында орасан зор табысқа жеткен адамзат рухани салада сәтсіздікке ұшырады» - деп бағалаған [**Қараңыз: 2**]. Атеистік Батысқа берілген бұндай бағаны ары қарай да жалғай беруге болады. Бұндай келеңсіздік қазіргі XXI ғасыр басында да жаңаша мазмұнмен жалғасуда. Бізге әлем жаңалықтары мен жетістіктерін қабылдау қажеттілік. Бірақ Батыс эксперименттерінің объектісіне айналудың, көз жұмып Батысқа ере берудің қандай қажеттілігі бар. Өзіміздің Ұлы Дала тарихында да ұрпаққа үлгі етер тұстар жеткілікті. Соның ең бастысы, ұлттың соңғы қамалы – ТІЛІ мен ДІНІ. Осылар аман болса қамал алынбайды, «біреудің қаңсығын, таңсық сезінбейміз», кез-келген көштің соңына ілеспейміз. Біздің өткен қоғамымыздың да төрт аяғынан тең басып тұрмағаны, өзіне жетерлік кемшіліктері болғанын айтуымыз керек. Бірақ, соған қарамастан, ол қоғамның бізден ИМАНЫ артық болғанын да жоққа шығара алмаймыз. Біз кешегі Кеңес заманында ұлттық Иманына балта шабылған ұлттардың біріміз, әлі де оңалып кете қойған жоқпыз. Имансыздық бүгінгі коррупцияға, мафияға, рэкете, ақша үшін адам өлтіру, суицид, педофильдік, бала сату, жезөкшелік, нашақорлық т.б. сияқты қоғамдық кеселдерге алып келді. Жоғарыдағы аты аталған және аталмаған ойшылдардың көбі «Батыстың күні батуға таяу» - деп дабыл қағуда, ендеше, көзсіз Батысқа еліктеудің, ерудің қанша қажеті бар.

Олай болса, Қазақстанның өз жолы болуы керек. Ол біздің ресми құжаттарымызда айқындалған, енді бізге сол жолға түсіп, мақсатқа жетуге ұмтылыс қажет. Бақуатты болашаққа Қазақстан ешкімнің қателігін қайталамай, өз жолымен баруына әбден болады. Ол – *Иманды қоғам идеясы, рухани жаңару саясаты, Мәңгілік Ел межесіздігі баянды ету саясаты*. Әңгіме заманауи дамыған елдердің ғылыми – технологиялық табыстарын ала отырып, рухани салада басқасымен қатар, өзіміздің дәстүрлі діни мәдениетімізді де қалыпқа келтіру туралы. Ал ол Қазақстанның бүгінгі зайырлы, бекзаттық болмысына сай қалыпта болғаны жөн. Осы тұрғыдан алғанда дін іші тұтастығына және діндер арасы татулығы мен толеранттылығына шақыратын, дініміз бен діліміздің темірқазығы Ясауи жолының Ясауи ілімінің орны бөлек. Біз осыған байланысты, кешегі зобалаңның құрбаны болған айтулы тіл маманы, профессор Қ. Жұбановтың Қазақстандық қоғамдық-философиялық ойды дамытуға қосқан зор үлесін жан-жақты көрсететін еңбектерінің бірі сонау XX ғасырдың 30-жылдардарында жазылып, сол тұстағы саясаттың салдарынан кезінде баспасөзде жарық көрмей қалған, сондықтан да жұбановтанушылар назарына ілінбеген мұсылмандық сопылық дәстүрдің басы, түркі әлемінің бірегей тұлғасы Қожа Ахмет Ясауиге түркі әдебиеттер тілінің танымы тұрғысынан жан-жақты мінездеме бе-

ретін МҰРА-ХАТТАРЫН* талдау арқылы аз да болса осы олқылықтың орнын толтыру бағытында ізденіс жасамақпыз.

Мұра-хат: 1) Қожа Ахмет Ясауи кім? 2) Қожа Ахмет Ясауидің 95-толғауы туралы; 3) Қожа Ахмет Ясауидың армандары; 4) Қожа Ахметтің әлеуметтік көзқарастары; 5) Қожа Ахметтің шындық іздеуі; 6) «Диуани хикмәттің» жалпы мазмұны мен тілі туралы бірер ауыз сөз – деген тараулардан тұрады.

Бұл рухани мұра тек әдеби тіл танымы туралы еңбек емес, жалпы дүниетанымдық, этномәдениеттік бағыттағы туынды. Онда Қожа Ахмет Ясауидің жеке тұлға ретінде шығу тегі мен қалыптасуы, аты-жөніне байланысты танымдық деректер, түрік жұрты мен ислам әлемі байланыстары, бүкіл адамзаттың ұлттық және рулық-тайпалық тарихының жасалу жолдары, кейінгі заманғы тұрмыс-тіршіліктері, әдет-ғұрыптары, шаруашылығы мен болмысынан, күн-көріс тіршілігінен туындаған сөз саптау, ой толғау қисындары, т.б. сөз болады.

Автор сөз басында Қожа Ахмет Ясауидің есіміне байланысты сөздерді саралай келіп, оқырманға: Қожа – тегі, Ясауи – меншікті мекені, өз аты Ахмет деген түсінік береді. Ал оның атына тіркескен «күл» сөзіне байланысты автор: мұндағы «күл» деген сөз «кұдайдың құлымын» дегені. Өзін «күл» деп атау, шейхтардың толғауларында жиі кездесетін жай деп ұғындырады.

Проф. Қ. Жұбановтың «Диуани хикмәттің» 9-шы және 32-ші Хикмәттерінің мазмұны туралы ой-тұжырымдары өзінің танымдық философиялық тереңдігімен ерекшеленеді және оның осы Хикмәттарында: «Ай, Ахмет күл, сен қарап отырма, қам көңілді кісінің көңілін аула, мүддесін ойла, көңіл-көзі ашық адамдар қам көңілді адамдарды шаттандырар болар... Ай, қожа нәсілді күл Ахмет, өміріңнің қаншасы қалғаны белгісіз – құдайыңа құлшылық қыл, өзіңді-өзің таны! Біле білсең, сенің негізің су мен топырақ. Сен өлесің, қайтадан топырақ боласың...» [3; 129], - деген тұстарын көрсетуі тегін емес. Бұл үзіндінің бірінші бөлігінде әрекетшіл адамның іс-қимылы болуына меңзеу ғана емес, оны адам игілігін жарату, адамдар арасындағы қайырымдылық ара – қатыстың гуманистік мазмұнын қолдау бар болса, екінші бөлігі терең гносеологиялық түсінікке, көне грек заманынан бері қойылып келе жатқан: «Біз кіміз?», «Адам» қандай ұғым?» деген сауалдарға жауап іздей отырып, өзіңді-өзің тануға, қайырымды да қанағатшыл болуға үндейді. Қ.Жұбановтың бұл жерде «біле білсең, сенің негізің су мен топырақ, сен өлсең қайтадан топырақ боласың» деген Хикмәт жолдарының дана Абайдың:

Адамзат – бүгін адам, ертең топырақ

Бүгінгі өмір жарқылдап алдар бірақ

Ертең өзің қайдасың, білемісің,

Өлмек үшін туғансың, ойла, шырақ [4; 48], - деген ойыменен астасып жатқанын да көре білгенін қарақты оқырман сезініп отырады.

Проф. Қ. Жұбанов Хикмәттегі бүгінгі ұрпақ үшін зор танымдық мәні бар «Ясса суының аралығында асыл гаухардың бір бөлшегі жатыр. Ол машаихтардың бастығы болған

*Филология ғылымдарының докторы Есет Құдайбергенұлы Жұбанов еңбектің «Ақтөбе» газетіндегі алғашқы жарияланымына берген түсінігінде «Мұра-хаттардың» ұзақ жылдар бойы проф. Қ.Жұбановпен замандас, пікірлес жерлесі, мұсылманша терең білімді адам, кейін мұғалім болған Жаңғазы Жолаевтың қолында сақталғанын және бұл мұра осы екі адамға «тел – ортақ туынды» екендігін айтады. – А.Т.

менің шайхым Ахмет...Ахметтің тұрған жері Түркістан қаласының біріндегі Ясса атты қышлақ» - деген жолдарға ерекше көңіл аударады.

Бұған қарағанда, - дейді зерттеуші, - Ясса судың аты болған болады. Мүмкін, қазіргі Сырдарияның ескі аты болса да ғажап емес... Ахметтің туған, өскен мекені Түркістан жеріндегі Ясса деген судың, немесе, қышлақтың аты болып шығады. Әрине, қазіргі тарих ғылымының ілгерілі зерттеуі арқасында, жалпы ғылым дамуы жоғарыдағы байламды дұрысқа, немесе, бұрысқа шығарар. Алайда, Қ. Жұбановтың ой-қисынындағы зор танымдық- методологиялық бағытты, үздік үлгіні жоққа шығару мүмкін емес.

Ғалымның «Қожа» сөзінің төркінін талдауы да тілдік-грамматикалық талдау шеңберінен шығып, әлеуметтік-философиялық танымға ұласуымен құнды. Ол Ахметтің нәсілдік тегі (*сүйегі*) туралы айта келіп былай дейді: «Ахметтің сүйегі – қожа. «Қожа» парсы сөзі, араб тілі бойынша төре-сүйек деген мағынаға келеді. Ол кездерде «қожа» деген атақ қауымдар арасында беделді, мақтанышты лауазым болып келген сияқты. Қожа сүйекті адамдардың, басқа әлеуметтік топтарға қарағанда артықшылығы, бірқатар жасанды праволары да болғанға ұқсайды.

Ойшыл-гуманист, өнегелілік пен кішіпейілділіктің үлгісі Құдайберген Қуанұлы жұртшылыққа Ахметтің қожа тегінен екенін түсіндіре отырып, хан бол, қожа бол, ақсүйек бол, адамгершіліктен аттама, өйткені басқа қонған бақ та, отырған тақ та, күндікше, білімділік деңгейі де салыстырмалы, ендеше «бармын деп таспа, көп білем деп өзінді өзгеден жоғары ұстама» деп ой тастайды. «Хикмәттегі»: «Ахмет, сен «мен Қожамын-ақсүйекпін – деп лепірме, мақтанба, бұл дүние – тиянақсыз нәрсе, бүгінгі қожа ертең құл, істің соңы белгісіз. Сен «мен білімдімін» - деп мақтанба, мүмкін, сенің білдім деп жүргенің шын білік емес, ұсақ-түйек шірік нәрселердің жинағы шығар» - деген жолдарды оқырман назарына ұсынады. *Автор, бұл жолдарды бүкіл түрік дүниесі әулие санаған ғұлама Қожа Ахмет Ясаудің беделін түсіру үшін емес, керісінше, басқаларға, кейінгі ұрпаққа, бүгінгі басындағы күндікше бағы мен астындағы тағының арқасында кеуделеріне нан пісіп, өз білділікке салынып жүргендер мен солардың көлеңкелеріндегілерге ескертпе ретінде келтіргендей.* Өйткені, ол кісінің сүйегі арғы тегінен жай қара халық емес, сейіт (*төре сүйек*) болатын. Бұндай адамдарда таныммен таразылау, гуманистік бағыт, адамгершілік бағдар, аристократиялық рух өте жоғары болатындығын, тек генетика ғылымы ғана емес, әлеуметтік өмір де алдақашан көрсетіп те, дәлелдеп те берген.

Аталмыш шығарманы оқи отырып, проф. Қ. Жұбановтың жалпы дін тарихына жетіктігін, оның ішінде Ислам дінінде кездесетін айтулы тұлғалар тарихы туралы терең білетіндігі мен мұсылман қауымының бас кітабы Құраннан мол хабардарлығына, мұсылман әлемінің, әдет-ғұрып, салт-сана, дәстүрлеріне де жетіктігіне тәнті боласың.

Мәселен, бұл еңбектен Араб Сейіттерінің ежелден қолданылып келе жатқан әдет-ғұрыптық салты бойынша, жай халықпен қыз алыспауы, үйленуші ұл мен қыздың нәсіп жөнінен тең болушылығы, кейінірек Әзірет әлі атына еліктеп, қазақ жерінде де туған балаларға Әли, Әлішер, Әлібек, Әлімқұл, Әлиасқар деп ат қою, балаға ат қоюдың жолын қожаларға беру, алғаш дін үйретушілердің де қожалар болғандығын білеміз.

Проф. Қ. Жұбановтың ирандықтарға алғаш дін үйретушілердің көбі Иран тілін білетін араб халықтарынан болса, біздің түркістандықтарға дін үйретушілер түрік тілін білетін көрші ирандықтардан болды, деген пікірі де зиялы қауымды елең еткізери анық. Со-

нымен, автор ойынша қожалар жергілікті халықтардан абыздар, молдалар шыққанға дейін, тіпті одан кейін де ұзақ ғасырлар бойы Ислам дінін үйретуші жасақ болып қала берді. «Қожа» аталғандар жергілікті халық арасында ерекше құрметке ие болып, олардың балаларын «Қожа» атымен байланыстырып, Қожамберді, Қожағұл, Қожалепес, Қожамжар, Қожамсейіт т.б. қоюларының мәнісі де осы себепті.

Бұларға қоса Қ. Жұбанов, «Қожа» аталатын адамдар жергілікті халықтар ішінде өте азшылық болғандықтан, олар жергілікті халықтармен сіңісіп кетіп отырғанын, жергілікті халықтармен мидай араласып, бірер ғасырдың ішінде-ақ алғашқы ұлттық белгісінен бүтіндей айрылып қалғанын жазады. Сөйтіп, «мен қожамын» дегендердің тілі де, салты да, кескін-келбеті де сол жергілікті бұқара халыққа тән сипатқа ауысып отырған.

Проф. Қ. Жұбанов дәстүрдің, әдет-ғұрыптың, салт-сананың да, ұсталған ұлттық-рулық, топтық-жіктік қалыптың да уақыт ұзаған сайын ішкі және сыртқы әсерлермен өзгерістерге ұшырап отыратын процестер екендігін диалектиканың себеп-салдар, қажеттілік ұғымдары тұрғысынан түсіндіреді. Автор, олардың «қожа» деген атағы мен бірқатар «қожалық» белгілері күн көрісі мен тұрмысы үшін күнбе-күн керекті болғандықтан біраз уақыт сақталып отырғанын, бірақ, кейін олар өз қыздарын қожа емес, жай адамдарға ерге шығармағанмен, өздеріне және ұлдарына жай адамдардан қыз алуға болатын «шариғат» (*заң*) шығарып алғанын, сонымен әкесі «қожа» болғандардың балалары да «қожа» деп аталатын болғанын дәйекті дәлелдейді. «Кейін, - дейді ғалым, - қожалардың санының артуы мұнымен де тоқталмай, олардың әлеуметтік қызметін атқарушы, қожалық дәстүрлерін орындаушы кара халықтан шыққан жергілікті дін үйретушілер де «қожа» деп аталған. Ғалым сол өткен ғасырдың 30-жылдарының өзінде қазақ жеріндегі «қожалардың» шығу, пайда болу тарихын осылайша талдай келіп, сол кезең үшін ғылыми, соны жаңалықты, ал бүгінгі жаңа тарихымыз бен жас ұрпақтарымыз үшін танымдық тұрғыдан мол құндылығы бар қортынды жасайды. Ол мынаған саяды: «Қожалар» өз алдына ұлт та емес, ұлтты құрайтын ру да емес, рудың бір бөлігі де емес, тек сол жергілікті көпшілік қауымды құраушы бірлік (*единица*) ғана. Сондықтан, Ирандағы «қожалар» ирандық, Афгандағы «қожалар» афғандық, қазіргі жағдайдағы өзбекстандық «қожалар» өзбектік, Қазақстандағы «қожалар» қазақтық бірліктер болып шығады. Ал Қожа Ахмет Ясауиді алсақ, ол қазіргі әкімшілік аймағындағы сол өз кезінің бұқара халқының Түркістан қаласының құрамында болып келген қыпшақтар мен қаңлы руларының бірінен тараған единица (*бірлік*) еді дей аламыз.

Осындай талдау мен таным методологиясын басшылыққа ала отырып, Қ. Жұбанов Шыңғыстың шығу тегі мен үрім бұтақтарының жалғастығын, бізге жеткен ұрпақтарын сөз етеді. «Тарих, әдебиет кітаптарының мағлұматтарына қарағанда – дейді зерттеуші – Шыңғысханның, оның немере, шөберелерінің маңғұл (*мангол*) екендігі айтылады да, бірақ кейінгі ұрпақтарының маңғұл екендігі айтылмайды». Осыдан кейін ол: сонда Шыңғыс ұрпақтары құрып кеткен бе? – деген риторикалық сұрақ қояды да, жауапты өзі береді. Шындығында олар көтеріле көшіп, бір жаққа ауып та кеткен жоқ, немесе өспей, із-тозы қалмай құрып та кеткен жоқ. Қайта Шыңғыс тұқымының қаулап өсуіне өз кезінде қолайлы жағдай болды. Бірақ олар да жоғарыдағы «қожалар» сияқты бірер ғасырдың ішінде-ақ өздерінің әуел бастағы нәсілдік белгілерін жоғалтып, жергілікті көпшілік қауымға сіңісіп кетті.

Ғалым бұндай жағдайлардың мұсылман әлемінен тек түрік жұртшылығына ғана тән емес, бүкіл дүйім әлем жұртшылығына, ұлттарға тән екендігін түсіндіреді. «Мәселен,

- дейді ол, - А.С. Пушкиннің әке жағынан үлкен атасы «Даниял» деген кісі орыс нәсілді емес, араб нәсілді адам еді. Бірақ осы күні А.С. Пушкинді ешкім «ол орыс емес» еді – деп айта алмайды, айтуға мүмкіндігі де жоқ. Өйткені, Пушкиннің өскен, өнген қоғамдық ортасы, оның тілі мен салт-санасы - бәрі де қалың орыс халқының болмысында жасалды. Автор осы жағдайларды баяндай келіп, қоғамтанушы, әлеуметтанушы ғалымдар үшін зор методологиялық мәні бар: «бүкіл адам баласының ұлттық, рулық тарихының жасалу жолдары да жоғарыдағы көрсетілген сипатта болады» деген тұжырым жасайды.

Ғалымның Қожа Ахмет Ясауидің туған және өлген жылдарын зерделеуі де ғылыми-тарихи тұрғыдан нанымды деректер мен сенімді сипаттарға толы. Әсіресе Қожа Ахмет Ясауидің туысы мен өмірден өткен уақыты, қанша жас жасағандығы тұрғысындағы ой-түйіндері өзінің аналитикалық ерекшелігімен құнды.

Проф. Қ. Жұбановтың қоғамдық ой мен этникалық болмысымызды, таным мен талғам ерекшеліктерімізді келер ұрпаққа таныту бағытында сіңірген еңбектерінің бір қырын біз оның Қожа Ахмет Ясауидің 95-толғауына диалектикалық талдау жасаған тұсынан анық көреміз. «Диуани хикмәтті» зерделеуде автор мынандай методологиялық қағида-ны басшылыққа алады: 1) жазба әдебиеттің барлық үлгілері бүгінгі ұрпақты сол тұстағы болмыстан хабардар етіп, қауым өмірінің тіршілігін көз алдымызға елестетеді; 2) қазіргі қазақ атанып отырған халықтың өткен заманғы тұрмыс-тіршілігін білу үшін Қазақ даласында өмір сүрген бұдан бұрынғы халықтардан қалған және олардың атақты жеке адамдарынан қалған ескі әдебиет мұраларына да үңіле қарау қажет; 3) ескі әдебиет мұрасы халықтың тарихын танытатын материал болады, бір халықтың тарихын білу үшін сол халықтың әдебиетінен қалған мұраларды жинау, сақтау, оларды тиісінше тексеру керек; 4) тексеру барысында қазіргі тіршілігімізге керекті жағын таңдап ала білген жөн.

Ғалым-зерттеуші: «Қазақстан халықтарының ескіден келе жатқан жазба мәдениет мұрасы өте аз, ал сол барының өзі де әлі тексеріліп біткен жоқ, бірқатар оқығандарымыз бізде Бұхар жыраудың толғауларынан бұрын шыққан жазба әдебиеті бар деп есептелмейді, яғни, олар қазіргі қазақ атанып отырған халықтарымыздың қазақ атанудан бұрын да өмір тіршілігінің болғанын білмейді, бірқатары біле тұрса да, ескі әдебиетті керексінбейді» [5; 299], - деп жазады.

Бұл жерде проф. Қ. Жұбанов ғылыми таным тұрғысынан қарағанда бүгінгі ұрпаққа тәлім-тәрбиелік мәні бар мәселе - халқымыздың этномәдени тарихынан туындайтын ұлт болып ұйысуымыз мәселесін көтерген. Өйткені, күні бүгінге дейін түрік дүниесіне ортақ зиялыларымыз - Қорқыт, Әл-Фараби, Қожа Ахмет Ясауи тағы басқаларын қазақ, өзбек, тәжік деп таласып жүрміз. Шындығында, олар – қазақ ұлт болып қалыптасқанға дейінгі ойшыл-даналар. Бірақ, олар, Лев Гумилев атап көрсеткендей, бүгінгі Қазақстан атанып отырған ел территориясында дүниеге келген, рухани дамуымыздың бастау бұлағында тұрған даналар, олай болса халқымыздың қазіргі өкілдері, солардың тікелей мирасқорлары. Ендеше, оларды біздің арғы тектеріміз деп қарап, олар қалдырған әдеби - мәдени, танымдық - философиялық мұраларды иеленуге құқылымыз. Қ. Жұбанов та осыған меңзеп отыр. Ал «біле тұрып керексінбейтіндерге» келер болсақ, бұл сол тұстағы Шығыстық ескінің бәрін мансұқ еткен, оны мистика, пантүрікшілдік, панисламшылдық деп түсіндірген саясат салдары. Құдайберген Қуанұлы сол жүйе ішінде өмір сүре жүріп, ерекше ыждағаттылықпен және нағыз ғалымға тән қайсарлықпен: ескі дүниеге келетін болсақ, «бізде Қожа Ахмет Ясауидің жазып қалдырған, осы күнге дейін

көпшілік арасында тарихи бағасы мен сүйкімділік беделін жоймай келе жатқан «Диуани хикмәті» бар [6; 299], - деп жазады.

Бұл еңбекті Қазақстан халықтарының ескі әдеби жазба мұрасы деп қарастырған ғалым оқырманға жазба әдебиет туралы нақтырақ мағлұмат береді. Ол жазба әдебиетті белгілі уақытта, белгілі бір адам тарапынан жазылған, белгілі бір дәуірдегі қоғамның өмір-тіршілігін көрсететін көркем сөзді шығарма деп түсіндіреді. Сонан соң, ол, Қожа Ахмет кезіндегі қауымды: «олар-қауым емес» - еді деп айтуға біздің қандай хақымыз бар? «Диуани хикмәт» бізге еш нәрсе бермейді, тексеруге тұрғысыз, өйткені, сол кездегі қауымның ешбір тұрмыс-тіршілігін, дүниеге көзқарасын бізге бейнелеп көрсетпейді – деп айта аламыз ба? - дегендей риторикалық сұрақтар қоя отырып, оларға өзі, «жөк, айта алмаймыз» - деп жағымды жауап қайырады. Өйткені, «ескісі болсын, жаңасы болсын – қандай әдебиет болса да бәрібір – ілгеріде өткен қауымның өмір тіршілігін біздің көзімізге елестетпей қоймайды». Бұларға қоса, «қандай адам болмасын өзінің туған, өскен ортасының, ондағы әлеуметтік және қоғамдық жағдайдың жемісі». Ендеше, ескі әдебиеттер сол өткен қауымның саяси құрылысын, мәдениет халін, шаруашылық күйін, дүниетану көзқарасы дәрежесін, әдет-ғұрпын, қысқасы нені жақсы, нені жек көретінін бізден жасыра алмайды.

Жеке адам, жеке адамдардан құралған қауымның өзі табиғаттың бір саласы, сол қауымның идеялық, саясаттық, экономикалық жақтары, табиғат саласындағы бір күрделі құбылыс. Олай болса, осы құбылысты туғызған себептер де нақ сол қауымның айналасындағы тұрмыстық жағдайлар... Сондықтан да біз «Диуани хикмәттің» сөзі де сол өз дәуірінің қоғамы тіршілігін суреттейді» - деп білуіміз керек – дейді проф. Қ. Жұбанов.

Сонымен бірге, «Диуани хикмәт» сөзінің мазмұнын сол өз заманының құбылыстарымен, қоғам тіршілігінің жалпы жағдайларымен байланыстыра тексерудің қажеттілігін, ол тексерістің шындыққа сай, ақиқаттан алшақ болмауын, Абайдың:

«Ақылды қара қылды қырыққа бөлмек

Әр нәрсеге өзіндей баға бермек»

- деген өлең жолдарымен береді. Өзінің осы жөнді басшылыққа алғандығы туралы ол: «тарихи әдебиеттердің деректері түрткі болып, Қожа Ахметтің «Диуани хикмәтін» тауып оқығаннан кейін, қазіргі жастарымыз үшін ол туралы бірнеше пікір айтуға мәжбүр болдым - дейді.

Ғалымның «Хикмәттің» 95-толғауына ерекше назар аудару себебі, ондағы халқымыздың рухани тарихына байланысты – тарихи, этномәдени, әдет-ғұрыптық тағы басқа деректердің мол болуында болса керек. Тарихи кітаптарда қара қытайлардың XII ғасырдың алғашқы жартысында өзен аралығындағы елдерді жаулап алғандығы айтылады. Бірақ, қалайша жаулап алғандығы, жеңілген халықтың нендей әлеуметтік күйзеліске түскендіктері сөз болмайды. Осы дәуірде өмір сүрген Қожа Ахмет Ясауидің бұл жағдайды сезбеуі және оған үн қоспауы мүмкін емес. Жауға шабылған елдің күй-жайын суреттеуге арналған Қожа Ахмет «Хикмәтінің» 95-толғауының проф. Қ. Жұбановты ерекше қызықтырып, көңілін аударуы да содан. Ғалым танымдағы герменевтикалық әдісті басшылыққа ала отырып 95-толғау мазмұны бойынша оны былайша баяндайды. XII ғасырдың алғашқы жартысында Орта Азияға Шығыс жақтан келіп, қара қытайлар Шу өзенінің аңғарында көшіп-қонып жүре бастаған. Амудария мен Сырдарияның алқабындағы өзен аралығын мекендеген отырықшы халықтың қара қытайға тәуелді болуы, тек

оларға алым төлеумен біткен... Кейін қара қытайлар бірқатар жерлерді жаулап алады. Оның ішінде Амудария мен Сырдарияның арасын мекендеген халықтарды да басып алады. Жеңілген елдің әрбір түтін басы сайын бір динар салық төленіп отырған. Бірақ, 1212 жыл шамасында Күншығыстан келген Шыңғыс ханның алғашқы қолынан жеңіліп, қара қытайлардың үкіметі құлайды.

Ғылыми зерттеу еңбекте проф. Қ. Жұбанов аталған толғаудың толық текстісін келтіре отырып, оған танымдық тұрғыдан терең талдау жасайды. Автордың пайымдауынша, қара қытайлар Түркістан елін жаулап алған, өйткені онда шапқыншылыққа ұшыраған халықтың хал-жайын суреттейді. Олар елге үлкен зәбір-жапа жасаған. Елдің ұлдарын құлдыққа, қыздарын күндікке алып, ел тұрмысын зор күйзеліске түсірген. Қолынан басқа ештеңе келмеген осы уақиғаның куәсі Қожа Ахмет оларға «*кәпір*» деген атақ беріп осы жырымен мұңын шерткен.

Елдің осындай халге душар болуының тағы бір себебін, проф. Қ. Жұбанов «сол кездегі түркістандық елдердің өзара ауыз бірлігі кем болғандықтан, қара халыққа хан-сұлтандардың қамқорлығы, ғалым-ғұламалардың мейірі түспегендіктен, соның салдарынан олардың басқыншыларға қарсылығы бытыраңқы болғандығынан» - деп түсіндіреді. Өйткені «бірлік жоқ жерде, тірлік жоқ» [7; 304].

Осы 95-толғаудан сол кездегі түркістандық халықтардың бірқатар әдет-ғұрыптары да көрініс береді. Қ.Жұбанов көңіл бөлген жырдағы сондай көріністердің бірі «намыс қысқан қайғының кезінде елдердің өз жағаларын өздері жыртып, әйелдердің қара жамылып, өз шаштарын өздері жұлатындығы». Болмаса, «тұтқынға түскен ұл-қыздардың қайғылы күйі мен мұңды зарына шыдай алмай, тас та су болып еріп кетті» - деген жолдарға байланысты ғалым-зерттеуші: «ол кездегі Түркістандық халықтың дүниетану дәрежесі әлі тотемдік, шамандық көзқарастан ары аса алмай жүргендігі байқалады» - деп тұжырымдайды. Ал жырдағы, «ботадай аңырап қалған боздайды» деген сөз бен ұл-қыздарына «қозым», «ботам», «құлыным» деп тіл қатуларына қарағанда, ол кездегі Қожа Ахмет елінің күн көрісінің негізі ауыл шаруашылығы, мал өсіру болғаны байқалады» - дейді ғалым.

Ғалымның ерекше көңіл аударған бір мәселесі, осы толғау мазмұнынан туындайтын сол кездегі адамдардың әйелге деген көзқарастарының қандай дәрежеде екендігі. Толғауда әйелдер мен қыздарға арналып жанашырлықпен «ардақталып өскен есіл сәулелерім-ай,.. жанымнан артық көрінген жан сәулелерім-ай, дінсіздердің қолына түсіп қор болдыңдар-ау» деген сияқты жолдар жиі кездеседі. Осы жайларды ескере келе зерттеуші, Қожа Ахметтің, оның тұсында болған түркістандық халықтардың, әйелге көзқарасы Октябрь төңкерісінің алдындағы қазақ ерлерінің әйелге деген көзқарасынан да, Бұқар жыраудың тұсындағы қазақ ер азаматтарының әйелге қатысты көзқарасынан да басқаша тәрізді – деп топшалайды. Біздің түсінігімізше, - дейді ғалым – «Қожа Ахмет әйелді өте ардақтайды. Оның әйелді ардақтаушылығы – адамгершілік ретінде, ұждан ретінде, сезім ретінде әйел затына аяушылық еткен ардақтау тәрізді. Жырда бұны терістейтін бөтен пікір аңғарылмайды. Бұның өзі сол XII ғасыр кезіндегі түркістандық азаматтардың – халық ерлерінің әйелдерге деген бірден-бір көзқарасын көрсетеді.

Проф. Қ. Жұбанов толғау мазмұнын Бұхар жыраудың әйелдерге арналған жыр жолдарымен салыстыра отырып, Қожа Ахметтен 600 жыл шамасындай кейін өткен Бұхар жырау шығармашылығы мен Ахмет арасындағы сабақтастықты көре біледі. Өйткені Бұхардың тұсындағы қазақ еркектерінің әйел туралы пікірлері – Ясауи тұсындағы түр-

кістандық халық ерлерінің әйел хақында түйген пікірлерімен ұқсас.

Онан әрі Октябрь төңкерісінің алдындағы қазақ поэзиясында кездесетін қазақ ерлерінің әйел затына деген көзқарастары, жас жігіттердің әйел-қыздарға айтатын ғашықтық арнауларының жалпы сарынын саралай келе, қазақ ауыз әдебиетінің бұл мәселедегі ұзын ырғасы бірімен-бірі ұласып жатқандығына көңіл бөледі. Қожа Ахметтің әйелге өмірлік жолдас ретінде семьялық көзбен қараушылығын қолдай отырып, «ертедегі ата-бабаларымыздың ескі салт, көне дәстүрлерінде әйелдерге кемсітушілік көзбен қараушылық болмаған тәрізді» - деп түйеді өз ойын.

Проф. Қ. Жұбанов оқырманды күні кешеге дейін ел ішінде қыз баланы «қонақ» деп сыйлау үлгісі болғанынан, олардың «аң байланарлық» құқы да сақталып келгенінен, сонымен бірге әйел мен еркек бір көлікке мінгесу керек болғанда, «әйелдердің жолы үлкен» деген ескіден келе жатқан ата дәстүрі бойынша көліктің алдына әйелді отырғызатын заңдылық та болғанынан хабардар етеді.

Ғалым осылардың бәрін қазіргі қазақ халқының ата-бабаларының өз бастауын сонау ежелгі Дешті қыпшақ заманынан алатын салтының жұрнағы – деп қарастырады. Ал әйелдерді ерлерден кем көрушілік Ислам дінінің күш алуымен бірге келіп, бірте-бірте қазіргі қазақ атанып отырған халықтардың салт-дәстүріне айналған. Қ. Жұбанов түсіндіруінше, Қожа Ахмет Ясауи Ислам дінін қаншама қуаттайтын адам болғанымен, «әйелдерді құрметтеу» жөнінде ата-бабаларының ескі салт-дәстүрлерін қастерлеп, одан аттап өте алмаған тәрізді. Тіпті онымен қоймай, Қожа Ахмет өзі өткізетін сопылық жиындарға ерлермен бірге жас әйелдер мен қыздарды да қатынастыратын болған.

Ғалым-зерттеуші осы еңбегінде Кеңес өкіметі ұстанған саясаттың сойылын соғушы, қоғамтанушы, әлеуметтанушы және жалпы гуманитарлық білімдер өкілдерінің ғасыр басында Қожа Ахмет сияқты зиялылар еңбегін біржақты бағалап, оны гносеологиялық талдауға баруға өрелері жетпей, «мистика» деп жариялағандарына да қарсы уәж айтып қана қоймай, ғылыми-танымдық тұрғыдан олардың қате пікірін жоққа шығарады. «Кейбіреулер, - деп жазады ғалым, - Қожа Ахметті ол кісі мистикаға салынған, шын дүниеден түгелдей қол үзген адам. Сондықтан біздің қазіргі өміріміз үшін «Диуани хикмәттің» сөзінің ешбір керегі жоқ дегісі келеді. Негізінде бұның өзі дұрыс пікір емес. Бұл Қожа Ахметті дұрыс танығандық болмайды. Сондай-ақ бұл Қожа Ахметті ғана танымағандық болып қалмайды, сонымен бірге, бұл адам қоғамының өсіп, өну тарихын түсіне алмағандық та болып табылады.

Шындығында да, қоғамдық ой тарихында сопылық әдебиет пен философияның негізін салушы есебінде аты қалған Қожа Ахмет Ясауидің «екінші дүниеге» ынта қоюының күшті екенін жасыруға болмайды. Өйткені, *құдайға шынайы сену және оны тану арқылы адамның өзін-өзі тануы – ортағасырлық мәдениеттің басты идеясы болды*. Осы кезде нағыз ақиқат боп есептелетін құдайға жүрегімен сенушілік ортағасырлық адамдардың дүниетанымы, философиялық-этикалық нормалары мен әлем туралы ғылыми түсініктер жүйесін қалыптастырды. Сопының діни өмірдегі мақсаты – зұлымдық бұғауынан құтылып, ақиқатқа (*құдайға*) оралу, әлеммен бірлікте болу. Сопылық бағыттың тағы бір ерекшелігі – нағыз ақиқатқа жету жолында моральдық-этикалық тазару, өзін-өзі бақылау мен өзін-өзі жетілдіру арқылы адамды биікке жетелейтін «жолдар» (*тарихат*). Осы екі тұжырымнан сопылық дүниетанымның қалған барлық қағидалары тармақталады.

Құдайберген Қуанұлы бұл тұрғыдағы өз ойын былайша таратады. «Әлі жетпеген ақы-

ретшіл» дегендей, өз заманының қоғам құрылысындағы теңсіздікке наразы болған, бірақ өз қолымен әлеуметтік теңдік орнатуға күші жетпеген Қожа Ахмет бұл дүниедегі өмір тіршіліктен, өмірінен көңілі суып, ақыреттен «мәңгі қызық» іздейді. Өзін де, өзіне ерген басқаларды да сол «екінші дүниедегі» мәңгі бақытқа жеткізудің жолын көксейді. «Екінші дүниедегі» мәңгі бақытқа жетудің ең төте жолы – пақыр мен міскінге, жетім мен жесірге, ел ішіндегі аздар мен әлсіздерге, мүсәфір-жолаушыларға жәрдемдесу, ешбір адам баласына қиянат-зиян жасамау, қоғам-әлеумет арасында әділетті тәртіп орнату деп түсінеді, басқаларға да солай түсіндіреді. Ол кезде бұқара халықты езушінің ең мықтысы малы, дүниесі көп байлар болғандықтан Қожа Ахмет алдымен мал жинап, бай болудан жиренеді, екі сөзінің бірінде ол: «Байлық тәкаппарлыққа жеткізеді, тәкаппарлық қара халықты езушілікке жеткізеді – деп пәлсапалық қорытынды жасап отырады. Қожа Ахметтің бұл көзқарасы - өз заманындағы алдыңғы қатарлы адамдардың дүниетану көзқарасына қайшы емес еді, қайта бұның өзі сол замандағы исламият жолын тұтқан адамдардың ең алдыңғы қатарларында ғана болатын озық идеялық көзқарас еді».

Ғалым Қожа Ахмет көзқарастары мен ұстанған бағыттарына осындай баға береді. Әрине, бүгінгі ұрпақ соңғы онжылдықтарда Қожа Ахмет туралы білімдерін молайтты, ол туралы алда да талай жазылары сөзсіз. Ал сонау XX ғасырдың 20-30 жылдарында, тап тартысы мен Шығыстық ескінің бәрін мансұқтау дәурендеп тұрған заманда оған жағымды тұрғыдан баға беру нағыз азаматтық ұстанымдағы ғалымның қолынан келетін ғана іс еді.

Сопылық дәстүр бойынша Қожа Ахмет салған «екінші дүниені», адалдықпен өмір кешетін дүниені аңсау, соған ұмтылу тек оның өз басында ғана емес, онан кейін де бірнеше ғасыр бойы жалғасқаны белгілі. Қ. Жұбанов оқырман назарын осы жайға аударып: «Бұдан 9 ғасыр бұрын өмір сүрген Қожа Ахметті былай қойғанда, XIV-XV ғасырларда жасаған Науаи мен Фзулилардың, Шайхы Сағди мен Қожа Хафиздардың жыр-толғауларында да, қара сөздерінде де мұндай діншілдік сарындар мен нақты дүниеден безушілік идеялары екі сөзінің бірінде үнемі кездесіп отырады. Бұл олардың халықаралық әдебиет қазынасына үлес қосқан ірі акын болушылықтарына ешбір нұқсан келтірмейді, келтіруі мүмкін де емес» [8; 307], - дейді. Айтылған ойын Науаи, Фзули, Сағди, Хафиз шығармаларынан үзінділер келтіре отырып тиянақтайды.

Сонымен, проф. Қ. Жұбанов пайымдауынша, Қожа Ахмет дүниетанымы сол дәуірдегі қоғамның әлеуметтік, шаруашылық, саяси құрылысымен байланысты туып, Ислам дінінің әсерімен одан әрі күрделене түскен дүниетаным. Солай болғандықтан Қожа Ахметті өз тұсындағы қоғамнан және өзінің алды-артында ғұмыр кешкен Араб Шығысындағы, Орта Азиядағы басқа акындардан бөліп алып қарауға болмайды... Әдебиет әлеміндегі ескі шығармалардың өз кезінде қоғамның өмір-тіршілігін көрсететін жақсы құрал болғанын да ұмытпау керек.

Осы еңбектегі ғалымның Қожа Ахмет Ясауидің армандары мен мұраттары туралы ойлары өзінің методологиялық ұстамдылығымен ерекшеленеді. Қожа Ахметтің қоғамдық қатынаста әділеттілікті арман еткенін баса көрсетпек ниетпен Қ. Жұбанов «Хикмәттердегі» өз заманының әлеуметтік теңсіздіктерін, соған байланысты туындаған зарлы сарын, ыза, асқақ армандар көбірек кездесетін тұстарына назар аударады.

Ғалым үшін Қожа Ахметтің жоғарыдағы жағдайларды тек көріп қоюы ғана емес, сол іске тікелей араласып, ел жағдайын өзгертуге жасаған әрекеті үлгі тұтарлық. *Ахмет ел басқарушыларды қайырымдылыққа, әділеттілікке, гуманизмге үндейді. Сол үшін де ол*

Ислам дінінде болмаған ереже-қисынды өзі ойлап шығарып, бұл пайғамбардың жолы деп халыққа қолдандырмақшы болады. Сондайлардың бірі – *жазықсыз жанның көңілін қалдырушы қатыгез пиғылды адамнан құдай безетіндігі* туралы уағызы.

Проф. Қ. Жұбанов еңбегінен біз Қожа Ахметтің өз арманын орындаудың ақиқат жолы деп адамдарға діни үгіт жүргізуді мақсұт тұтқанын, ол үгіт негізінен адамдар *«екінші дүниеге»* барғанда осы дүниедегі істеген істеріне қарай *«күнә»* - *«сауап»* тұрғысынан *«дозақтан»* немесе *«жұмақтан»* орын алуы қағидасына құрылғанын, көпшілікті діни жолмен жақсылыққа жанастырып, жамандық істерден бездірмек болғанын білеміз. Ғалым 32, 69, 70, 102, 128 Хикмәттердің мазмұнын қара сөз күйінде бере отырып оқырмандарды Қожа Ахмет армандарының негізгі бағыттарымен таныстырады:

- *«Әуелі, шайхтардың батасының қабылдығы болмады. Міне, осылардың арқасында қара халық үстіне түрлі бәле жаууда» (32-хикмәт);*
- *«Қай жерде адамдардың жиналып отырған тобын көрсем, солардың арасына барып, хал ғылымын, яғни адамгершілік ғылымын айтқым келеді. Егер менің сөзім оларға жаққандай болса, яғни оларды қызықтырғандай болса өзімді солардың арасына бергім келеді (69-хикмәт);*
- *«Қолыма достық таяғын алып, иініме ізгілік шапанын жамылып, құстарша қанаттанып, ғылым-білім бұтағына қонып алып, халық үшін жағым мүскенің сайрасам». (70-хикмәт);*
- *«Қази болған ғалым адамдар дау-жанжал құған адамдар арасынан пара-пайда алып, әділетсіздік етсе, ондай ғалымдардың орны дозақта болмақ. Кімде кім зорлықшыл болып, әділетсіз істерімен момын адамдардың көңілін қапа қылса, ренжітсе, махшиар күні о дүниеде ол қарабет болып, екі қолы арқасына байланбақ». (128-хикмәт);*
- *«Ауыл-аймақтарымызда әділ патша болса, ол патша бір момын адамнан қази сайлап, ол қази әділдікпен ауылдағы барлық адамдардың көңілін тауып, разы қылып отырған болса, қандай жақсы болған болар еді. Халықты разы қылғандықтары үшін, сондай патша мен қазылар ақыретте өлгеннен соңғы дүниеде жұмақ үйіне ие болған болар еді. (102-хикмәт).*

Осы мысалдар негізінде Қ. Жұбанов пайымдаулары төмендегідей: Қожа Ахмет жалпы адам баласы үшін ізгі ниетті әлеуметшіл, ағартушы болған; ол-аймақта әділ үкімет болуын тіледі; адам баласының бір-біріне мейірімді болуын арман етті; осы жолда өзі аянбай қызмет істеуге даяр екендігін мәлім етеді. Бұл айтылғандардың бәрі Қожа Ахметтің дүниаяу армандары еді. Зерттеуші Қожа Ахметтің әлеуметтік көзқарастарын оның асқақ армандарының жалғасы есебінде қарастырады. Қожа Ахметтің халыққа айтатын үгіті: қоғамдық-әлеуметтік тұрмыстың ең төменгі сатысында жүрген адамдарға, яғни, жетімдер мен кедейлерге жәрдемдесу, көңілдерін шаттандыру, оларды жан-тәнімен қабылдап, мейман ету, қайырымдылық көрсету т.б. Керісінше, көңілі бүтін, қарны тоқ, қайғысы жоқ, жұрт үстінен күн көретіндерден қашық болу. Ғалым-зерттеуші Қожа Ахметтің: «Қайда көңілі сынық, ренжулі адам көрсен оны есірке, қайда жол үстінде зәбірленген, сондай ренжулі адамдарды көрсен оларға жолдастық көрсет, жәрдемдес» - деген үндеу-үгіттері негізінде, сөз жоқ, Қожа Ахмет кемтаршылықтағы адамдарды қолдаған ғұлама ойшыл, оның осы гуманистік идеясы «Диуани Хикмәттің» басынан аяғына дейін

үзілмей көрініс беріп отырады» - деп қорытады.

Әрине, Қожа Ахметтің әлеуметтік көзқарастарында қайшылықтар да жоқ емес. Ойшыл творчествосының осы жағына жармасқан қайсыбіреулер оны ескілік идеяларын қуушы, ниеті бұзық адамдардың қолбасшысы етіп те көрсетпек болған. Бұл Қожа Ахмет туралы әділ таным емес. Мәселенің осы жағына көңіл бөлген Қ. Жұбанов «оның жалпы адам баласы үшін, өз халқы үшін ізгі тілекті адам болғанын теріске шығаруға тіпті де болмайды. Қоғам дамуы жөнінде пікірі бүгінгі күнменен үндеспегенімен, ол үнемі адам баласы үшін, өз халқы үшін, өзіне ерген адамдар үшін бақыт іздеген адам» - деп бағалайды.

Проф. Қ. Жұбанов Қожа Ахмет пен Асан қайғы арасындағы сабақтастықты, көзқарас тұтастығын, ұрпақ жалғастығын көруінің де танымдық тұрғыдан тәлімдік мәні бар. Мәселен, Қожа Ахмет әлеумет арасынан қоғамдық теңдікті таба алмай жүрген әлсіз кем-кетік адамдарға құдайдың құдыреті арқылы, *«теңдік әперу мәңгі бақытқа жеткізу»* деген қиялға түсіп өз төңірегіндегілерге құдайдан бақыт сұрап әперуге дейін қиялдаған адам. Ал Асан қайғы болса, қоныстан қиыншылыққа ұшыраған жалпы жұрт үшін, келер ұрпағы үшін жер бетінен жайлы орын табуды арман етеді, *«қой үстіне бозторғай жұмыртқалайтын»* жайлы қоныс – *«Жер ұйық»* - іздеп қиялданады.

Қоғам ішіндегі Қожа Ахметтің назарын аударған әлеуметтік мәселелер: теңсіздік, бұқара халықтың ауыр хәлі, зорлық-зомбылық көріп жүрген әздер т.б. Оларға Қожа Ахмет жаны ашиды, жағдайын өзгертсем дейді. Бірақ қолынан келер дәрмен жоқ. Осыған байланысты проф. Қ. Жұбанов: «Ахмет бұл дүниеде болатын қоғамдық әділеттіктен күдер үзеді, түңіледі. Әділеттілік пен рахымды ол енді адамдар арасынан емес, табиғаттан да зор бір рухани күштен, яғни құдайдан іздейді, сол табиғаттан тыс рухани күшке ғашық болады. Жалпы бұндай сарын Қожа Ахметтің өз тұстастары, сопылық бағыт ұстанған діни-пәлсапалық ой кешудің Ясалық үрдісінің ірі өкілдері Сүлеймен Бақырғани, Ахмет Игүнеки мен шығармашылықтары олармен үндес келетін Шығыс ақындарының көпшілігіне тән құбылыс. Олар рухани күш арқылы, соған сыйыну арқылы айтқанын қылдырып, өздеріне ерген басқа адамдардың да мақсатын орындамақ болады. Солардың бірі және бірегейі Қожа Ахмет өлшеулі өмір тарихында шындықты табу үшін, құдайға қол жету үшін қаншама зарланғанымен, ізденгенімен ешбір үміт, ешбір дерек таба алмайды, баяғы өмір де, баяғы қоғам құрылысы да сол қалпы ескі, көне сарынмен өтеді де жатады, мұратына жете алмайды, әлденеше түрлі жан азабына түседі, торығады.

Енді ол: адамшылық өмір – ғашықтық жолына (*құдайға құлшылық, ғашықтық – А.Т.*) кешірген өмірден басқа өмір, өмірге есеп емес. Құдайдың ісінің сырына түсінуге болмайды. Дүниедегі жақсылық істерімен бірге жамандық істердің болуына өзі бұйрық береді. Соның арқасында дүниеде, халық ішінде адам төзіп тұра алмастық бәле көп. Бұл жауыздықтардан енді қайда көшіп кетерімді біле алмадым» дейді. Қожа Ахметтің осы ойларына үлкен танымдық-философиялық мән берген ғалым-зерттеуші оны былайша саралайды:

- «Қожа Ахмет қараңғы бөлмеге кіріп алып құр жылаумен бос қарап жата берген адам емес, ол ізденген, ойшыл адам, ол – адам баласының бақыты үшін шындық жол іздеген адам;
- Ол адам баласын бақытқа жеткізерлік шынайы жолды көктен де, жерден де іздеп, таба алмаған соң тарығып, түрлі хиялға түскен. Қожа Ахмет – түптеп келгенде,

ағынан жарылатын ақкөкірек, адал адам;

- Қожа Ахмет: «адам баласы өзі аңсаған мұрат-мақсатына жету үшін, сол мақсатын алдына махаббатты қойып, ең соңғы мүмкіндігі қалғанша жан аямай шын беріліп іс істеу керек!» - деген идеяны уағыздаған адам. Бақытқа жету үшін үлкен қиыншылықтарды бастан кешіруден қорықпау керек деген батыл пікірді қолдаған адам» [9; 317].

Проф. Қ. Жұбановтың «Диуани Хикмәттің» мазмұны мен тілін талдауы да басқаларға ұқсамайтын, өзіндік бағытымен, философиялық ой - толғамдарымен, танымдық тереңдігімен, ғылыми туралығымен, ақиқатшылдығымен ерекшеленеді.

«Үстірт қарағанда, - деп жазады ғалым, - «Диуани Хикмәттің» мазмұны жалпылама бастан аяқ діни үгіт – насихат болып көрінуі ықтимал... Ал идеялық мағынасы жағынан алып қарағанда, «Диуани Хикмәттің» мазмұн құрылысын бірнеше тақырыптарға жатқызып қарауға болады».

Ғалым осы танымдық – методологиялық әдісті пайдалана отырып «Диуани Хикмәттің» жалпы мазмұнын жаңаша көзбен, диалектикалық, этико-этникалық ұстанымды басшылыққа ала отырып талдайды. Бұл тарихи-танымдық шығарманың мазмұны мен тілі туралы, кейінгі гуманитарлық және қоғам танушы ғалымдар үшін зор теориялық та, практикалық та мән-маңызы бар қорытындылар жасайды. Біріншіден, «Диуани Хикмәттің» бірқатар толғауларының таза діни сарындағы үгіт-насихат болуымен бірге, кейбіреулері діни үгіт үшін қажетті тарихи уақиғалар болып келеді; екіншіден, адамгершілікті дәріптейтін насихат түріндегі толғаулар санатына жатады; үшіншіден, кейбір толғаулар өз кезіндегі қоғамдық құрылысқа тән әлеуметтік теңсіздіктерді көрсетіп, әлеуметтік өмірге сай әділетті құрылысты аңсау, арман ету болып отырады; төртіншіден, қандай мазмұнды толғау болса да, оның келіп тоқтар жері – құдайға ғашықтық, шындыққа ұмтылу, құдайға қолын жеткізу, соның арқасында өзін, өзіне ерген қауымды сарқылмас дәулетке, бақытты тұрмысқа бастау деген өршіл идеямен суарылып отырады.

Проф. Қ. Жұбанов Ахметтің асқақ идеясы-фәни дүниедегі өзі жасаған дәуірдің әлеуметтік құрылысын жайлаған теңсіздіктен жиренуден туып, дүниеде орнауы тиіс әлеуметтік теңдіктен үміт нәтижесі және ислам дінінің «өлгеннен соң орнайтын мәңгілік дүние бар», - деп иландырушы қияли-шындығының діни позициялық көрінісі - деп түсіндіреді. Осындай асқақ армандар, өзіне ерген қауымның, өзінен кейінгі ұрпақтың ғұмырлары ұзақ болып, сарқылмас дәулетке, бақытты өмірге, тұрмысқа жеткенін армандау, соның жолын іздеу сопылық сарындағы барлық ойшылдарға ортақ іс. Олар, өліммен күресіп, кейінгі ұрпақтың өлім мен өмір диалектикасын ашуына септігі тиген Қорқыт, жел маямен ел-жер аралап, ұрпағына «қой үстіне боз торғай жұмыртқалайтын» елді мекен мен мол байлық тілеген, қамын ойлаған, келешегін болжаған көріпкел Асан қайғы, одан бергеректе өмір сүрген бір топ ақын-жыраулар тағы басқалары.

Ғалым-зерттеуші назарына іліккен Қожа Ахмет дүниетанымы мен этномәдени ерекшеліктерінің бірі, оның шығармашылығынан туындайтын қарама-қайшылықты көзқарастары. Мәселен, «қоғам арасында теңсіздік тудырады» - деп Қожа Ахмет алдымен дүние жинап, бай болудан қашады, бірақ, кедейлерге қарасатын, жетім мен жесірге жәрдем беретін байды жақсы көреді. Малдыларды сақилыққа үгіттейді, сақилықтың (*мырзалықтың*), жомарттықтың арқасында мәңгі бақытқа жетуге болады деп сендіреді.

Ғалымның сопылық пен бақсылықтың ара қатысы мен жалғастығы, ұқсастығы туралы пікірлері де жалпы танымдық-көзқарастық тұрғыдан құндылығымен ерекшеленіп қана қоймайды, ол ғасырлар қойнауынан қоңыраулатып келе жатқан қазақ халқының этномәдени дәстүр көшінен де бүгінгі ұрпақты хабардар етеді. «Сопылардың алқа жиналысы, - деп жазды ғалым, - 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 да көздейтін еді».

Автордың пайымдауынша, Қожа Ахметтің істері – ізгілікті іс, инабатты іс, адамгершілікті талпыныс. Өйткені, Қожа Ахметтің толғауларына жиналатын алқада құдайға ғашықтық сезімін білдіру, діни тәрбие арқылы қоғам арасындағы әлеуметтік қатынастарды тәртіптеу, адамдардың мінез-құлқын жөнге салу ниеттері сөз болып отырды. Сондықтан өз тұсындағы қара халыққа (*көпшілікке*) Қожа Ахметтің беделі жүріп тұрған, оның тілеулестері Үндістанда, Ауғанстанда, Қытайда, бүкіл Орта Азияда да аз болмаған.

Майталман тіл маманы Қ. Жұбанов Қожа Ахмет шығармаларының тіліне ерекше көңіл бөледі. Ғалым Қожа Ахметтің өткір тілді ақын болғанын, айтатын пікірін жай, қарапайым сөздің өзімен-ақ жер-жебіріне жеткізе алғанын мақтан тұтады. Ал Қожа Ахметтің бірқатар толғауларында кездесетін мистикалық сарындағы өлеңдерін «тыңдаушының назарын, қиялын өзіне тарту үшін, көңілін ұйытып арбау үшін, заманындағы адамдардың сана-сезіміне үндес, сәйкес келетін магиялық-сиқырлы пиғылдарды, өткір, әрі ұтымды сөздерді таңдап алуынан» деп түсіндіреді.

Ғалым түрлі себептермен, әсіресе, сол тұстағы ескі әдеби кітаптарға біржақты қарап, оны керексінбеуден «Диуани хикмәт» тілінің зерттеліп бітпегендігін жазады. Ол бұл әдеби де, мәдени мұраның Орта Азиядағы өзбек, қазақ, қарақалпақ, түркімен, қырғыз, ұйғыр сияқты түрік нәсілді жұрттар тілінде сөйлейтін халықтар үшін, әсіресе, бұлардағы тілдік-әдебиеттік тарихи жақындықты зерттейтін ғылыми орындар үшін «Хикмәттің» тілін зерттеп, танудың маңызы өте зор екендігіне күмәнданбайды.

Проф. Қ. Жұбанов «Хикмәттің тілі түркі – тілі» - деген шешімді пікір айтады және бұл пікірін тиянақты дәлелдейді. Ғалым-зерттеуші алдымен «Диуани Хикмәттің» тілі қазіргі түрік нәсілді қай ұлттың тіліне жақын; оның тіліндегі грамматикалық, лексикалық белгілеріне қарай Қожа Ахметтің ұлттық тегін анықтауға бола ма? – деген көпшілік пен зерттеушілер тарапынан туындауы мүмкін сұрақ төңірегінде ой өрбітеді. Үзілді-кесілді жауап беру мүмкін емес бұл мәселелер төңірегінде ойшыл-ғалым диалектикалық таным тұрғысынан қоғамның тарихи үрдісі мен ғылыми қисынды басшылыққа ала отырып былайша пікір білдіреді. Ол кездегі қазіргі түркі этностарын құрайтын: қазақ, өзбек, қырғыз, түрікпен, қарақалпақ ұлттары жеке ұлт емес, «түркі халқы» деген бір-ақ атақпен аталушы еді. Жеке ұлт тілдері де әлі пайда бола қойған жоқ болатын. Ежелгі заманнан келе жатқан көне түркі халқы тайпалар одақтары мен үлкен рулардан құралушы еді. ...Бұл рулардың тілдері азды-көпті жергілікті өзгешеліктеріне қарамастан бәрі «түркі тілі» деп аталушы еді. Міне, сондықтан да Қожа Ахмет «Диуани Хикмәтті» түркі тілінде жаздым дейді. «Қысқаша айтсақ, - дейді Қ. Жұбанов, - «Диуани Хикмәттің» тілі, Түркістанда Ислам діні бел алып, араб қатынастары күшейген кезде пайда болған түрік ғалымдарының стандартты, көпке ортақ тілі» [10; 321].

Ғалым-зерттеуші, сонымен бірге, «Диуани Хикмәттің» толғауларының құрылысын,

буын өлшемін талдай келіп, оны қазақ халық әдебиетімен, Абай, Сәбит Мұқанов өлеңдерінің өлшемдерімен салыстыра отырып, олардың арасындағы ұқсастықты көріп және лексемаларының, теңеу, бейнелеу әдістерінің бірдей болушылықтары негізінде «Диуани Хикмәт» қазіргі кездегі «басқа түркі халықтары тілінен гөрі қазақ тіліндегі өлең-жырларға ұқсас, қазақ тіліне жақын»- деп таниды.

Бұларға қоса, Қожа Ахметтің бір жасынан бастап алпыс үш жасына дейін өткізген өмір жолын санап толғау шертуі, өмір жасының әр кезеңінде басынан өткізген әралуан уақиғаларын айтып жырлауы қазір қазақ атанып отырған халықтардың бұрынғы-соңғы жырау-жыршылары мен акындарында да кездеседі. Осы негізді Қ.Жұбанов «бұл факті қазақ акындарының Қожа Ахметке еліктегенін», сол заманнан келе жатқан «қазақ жырауларының ескі салты екендігін көрсетеді» деген қорытынды жасайды.

Проф. Қ.Жұбановтың сол тұстағы мамандар арасындағы «Хикмәт» тілінің өзбек пен ұйғыр тілдеріне ұқсастығы туралы пікірлеріне қарай өрбіткен ой-байламдары да көңілге қонады. Ғалым – зерттеушінің пікірінше, «Хикмәттің» өзбек тіліне ұқсастығы оның лексикалық - грамматикалық жағынан ғана емес, тіпті араб, парсы сөздерін көп қолданушылығынан да емес, негізінен ондағы бірқатар, өлең өлшемдерінің өзбек халық әдебиетіндегі кейбір өлең-жырларға тән буын өлшемдеріне ұқсастығынан. «Солай бола тұра, - деп жазады ғалым, - «Диуани Хикмәттің» тілі Науайдің «Шар диуанының» тілінен едәуір басқаша сезіледі... «Шар диуанның» тіліне қарағанда «Диуани Хикмәт» тілі өзбектен гөрі қазақ тіліне өте жақынырақ... Міне, сондықтан біздің әдебиет саласындағы жазуымыздың басы осы «Диуани Хикмәттен» басталады – деп айтуға толық хақымыз бар... «Диуани Хикмәт» - Орта Азиядағы түрік жүйелі тілде сойлейтін халықтардың ортақ жазба әдебиет кітаптарының да алғашқыларының бірі десек, қателескен болмаймыз».

Әрине, ол кезде «Диуани Хикмәт» жайында жағымды пікір білдіру мүмкін емес еді. Себебі, «социалистік реализм» атты жалған қисынды табан тіреу еткен тоталитарлық мемлекет «бұратана» деп атаған халықтардың тарихын, мәдениетін, әдебиеті мен өнерін танып білу былай тұрсын, Қожа Ахмет Ясауи секілді бұқарашылдарды «сопылық жолындағы діндар, пессимист, елді өмірден түңілдіруді мақсат тұтқан сары-уайымшыл» деп ат қойып, айдар тағып, олардың атын ататпауға күш салып баққаны мәлім. Тіпті Кеңес үкіметі тарап кеткенге дейінгі кезеңде біз «Диуани Хикмәт» сынды түрік әлеміне ортақ рухани қазына бар деп айта алмай келдік.

Осындай жағдайда қазақ халқының бұрынғысы мен өткені жоқтай етіп көрсетуді басты бағыт еткен сол кездегі ресми идеологиямен қабыспайтын жоғарыдағыдай ғылыми пікір білдіру, қорытынды жасау ғалым тарапынан орасан зор жігерді, қайсарлықты, ерлікті талап ететін іс еді. Бұл жолда да проф. Қ. Жұбанов бабалар ісінен үлгі алды, өз іс-әрекеттерін де солармен ұштастырды. Әйтпесе, ол кейінгі ұрпаққа Қожа Ахмет Ясауидің араб, парсы т.б. тілдерді жақсы біле тұрып, шығармасын түрік тілінде жазғанын, өзіндей батыл адамды тудырған ата-бабаларына алғыс айтуын үлгі тұтар ма еді?!

Құдайберген Қуанұлына Қожа Ахметтің «жасық адам еместігі, ретті жерінде тайсалмайтындығы, көңіліндегісін істеп тастай беретін батыл адам болғандығы және өз тілін, әдет-ғұрып, салт-дәстүрін сүйетін отанының патриоты болғаны» ұнайды. Ғалымның өзі де ақырғы демі біткенше отанына, халқына адал қызмет еткендігі, бүгінгі қауым мен кейінгі ұрпаққа үлгі боларлықтай өмір кешкендігі, осы ұлттық үрдісіміз бен дәстүріміздің заңды жалғасындай.

Проф. Қ. Жұбанов өзінің Қожа Ахмет Ясауи туралы, оның «Диуани Хикмәт» еңбегі туралы ойын былайша қорытындылайды: «Қожа Ахмет Ясауи – көп оқыған адам. Ол араб, парсы тілдерін білген. Бірқатар әдебиет, аңыздарды да білетін тәрізді. Оның «Диуани Хикмәті» өз кезіндегі Ислам дінін тұтынушы жалпы түрік елдерінде ардақты кітап болған. Өйткені, «Диуани Хикмәт» жалғыз дін дәстүрлерін ғана емес, ақыл-нақыл және жағымды әлеуметтік хұлық мінездерді де үйреткен. «Диуани Хикмәт» деген кітап атының мәнісі де «Ақлият сөздердің жинағы» деген болады. ... Тіл зерттеу үшін де, немесе, ол кездегі халқымыздың түрін зерттеу үшін де «Диуани Хикмәттен» бірқатар құнды деректер табылары даусыз» [11; 320].

Қазіргі уақытта әлемнің көптеген ұлттары мен ұлыстар өздерінің рухани қазықтарына қайтып оралуда. Бұл тұрғыдан алғанда жоғарыда айтып кеткеніміздей Ясауи ілімінің, Ясауи жолының біз үшін орны бөлек. Ол *жолдың ұстындық негізі – шаригат, психотехникалық жүйесі – тариқат, танымдық негізі – мағрифат және ақиқаттан тұрады. «Шаригатсыз тариқатқа, мағрифатсыз ақиқатқа өтуге болмайды», - дейді Ясауи. Ясауидің төрт ұстанымы мен шарты, яғни «заман, мекен, ихуан, рабти сұлтан» қазақ мемлекеттілігінің негізгі ұйытқысы болды. Ясауи жолы фикхтың жағынан Имам ағзам Әбу Ханифаның, ақaidтық (доктриналдық) жағынан имам Матурудидің іліміне негізделген, түркі халықтары арасында кең тараған нағыз түркілік мәдениетпен сомдалған дәстүрлі мұсылмандық түсінігіміздің айнасы. Бүгінгі күні біздер үшін жетіспей жатқаны да осы. Халқымыздың әрісі мен берісін, диалектикалық тұрғыдан ұштастыра талдаған көрнекті ғалым – профессор Құдайберген Жұбанов тіл болмысын, қоғам болмысымен, оның әдет-ғұрпымен, салт-санасымен қоса қарастыру арқылы қазақ топырағында қалыптасқан ғақлиятты ой кешу үрдістерін жалғастырған ірі тұлғалар мен іргелі дәстүрлер туралы этно-мәдениеттік таным жолын ұстана отырып терең шығармалар берген. Ғалым шығармашылығының бұл саласы – алдағы уақыттарда да өз зерттеушілерін күтіп тұрған тың бағыт.*

Әдебиеттер

1. «Қазақстан – 2050» Стратегиясы: қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты. Астана, 2012. 76 бет.
2. См.: Всемирная энциклопедия. Философия XX век. Москва, 2002. с. 778; 846-847. Мусский И.А. Сто великих мыслителей. Москва, 2000. с. 662-665.
3. Қожа Ахмет Ясауи. Хикмәттер. Алматы, «Өнер», 1995. 129 бет.
4. Абай. Шығармаларының екі томдық толық жинағы. Алматы, 2005. 2-ші том. 48 бет.
5. Қ.Жұбанов. Қазақ тілі жөніндегі зерттеулер. Алматы, «Ғылым», 1999. 299 бет.
6. Бұл да сонда. 299-бет.
7. Бұл да сонда. 304-бет.
8. Бұл да сонда. 307-бет.
9. Бұл да сонда. 317-бет.
10. Бұл да сонда. 321-бет.
11. Бұл да сонда. 320 бет.

Қ.А.ЯСАУИ ШЫҒАРМАШЫЛЫ- ҒЫНЫҢ ҚАЗАҚ ӘДЕБИЕТІНЕ ӘСЕРІ HOCA AHMET YESEVI ESERLERİ- NİN KAZAK EDEBİYATINA ETKİSİ

Ф.Ғ.К., ДОЦЕНТ АҚБОТА АХМЕТБЕКОВА

DOÇ. DR. AKBOTA AKHMETBEKOVA

ТҮЙІН

Аталған мақала түркі сопылық ілімінің және сопылық поэзиясының негізін салған Қожа Ахмет Ясауи шығармашылығының қазақ әдебиетіне тигізген әсерін, осы әсердің барысында туындаған шығармалардың мазмұнын, мәнін анықтау мақсатында жазылған.

Қазақ әдебиетінің түп төркіні түркі әдебиетінен басталады. Сондықтан мираскерлік дәстүр негізінде Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінің ықпалының қазақ әдебитінде көрініс табуы заңдылық. Алайда қазақ әдебиетінде сопылық поэзия үлгісінде өлең жазған тек Шәкәрім Құдайбердіұлын ғана нақты атай аламыз. Осыған байланысты Ясауидің ақындық мектебінің ізі, ізбасарлары қайда, ықпалы неде деген сұрақтар жауабын беру мақсаты қойылды.

Осы мақсатқа жету барысында автор қазақ әдебиетінің ХҮ-XIX ғасырлардағы даму аралығын үш кезеңге бөліп қарастырды: 1) Хандық дәуірдегі қазақ әдебиетіндегі сопылық белгілер; 2) «Зар

ÖZET

Bu makale, Türk Tasavvuf ilminin kurucusu ve Tasavvuf edebiyatının temellerini oluşturan Hoca Ahmet Yesevi'nin Kazak edebiyatına olan etkisi, bu etkiden kaynaklanan eserlerin içeriği ve anlamını belirleme amacını taşımaktadır.

Kazak edebiyatının kökeni Türk literatürden başlar. Hoca Ahmet Yesevi hikmetlerinin etkisi Kazak edebiyatına yansımıştır. Fakat Kazak edebiyatında tasavvuf prensipleriyle şiir yazan tek şairin Şekarım Kudayberdioglu olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, bu çalışmanın hedefi Yesevi şiirlerinin takipçilerinin nerede olduğu, etkisinin ne kadar olduğu sorularına cevap bulmaktır.

Bu amaca ulaşabilmek için, 15-19. yüzyılları arasındaki Kazak edebiyatının gelişme dönemi üç aşamada ele alınmıştır: 1) Kazak Hanlığı dönemindeki Kazak edebiyatındaki tasavvuf işaretleri; 2) “Zor” zaman şairlerinin eserlerindeki tasavvuf bakışları; 3) 19. yüzyıldaki Kazak şairlerinin tasavvuf kavramları. Kazak edebiyatının gelişme döneminin üç aşamada ele alınması tasavvuf

заман» ақындар шығармашылығындағы сопылық таным; 3) XIX ғасырда жасаған қазақ ақындарындағы сопылық ілім ұғымдары.

Қазақ әдебиетін үш кезеңде қарастыру сопылық поэзияның ықпалының көрінісіне байланысты екенін көреміз.

Яғни хандық дәуірдегі жыраулар поэзиясының мән-мазмұны жаугершілікпен, қазақ хандығының мемлекет болып құрылуындағы саяси ахуалмен байланысты болғандықтан, поэзияда философиялық, идеялық мәселелердің барлығы мемлекеттік идеологияның бағыт-бағдарын анықтауға жұмылдырылды. Бұл идеология ислам дінімен айқындалып, оның сопылық тармағы мен ханафиттік мазхап синтезінен қалыптасқан имандылықты басшылыққа алды. Осы кезеңде Ясауи сопылығының негізінде кемелді адам үлгісі, адамгершілік пен имандылық, өмірдің мәні руханишылық тұрғыда жасалатын ақтық есеппен танылуы т.с. сияқты ислами ұстанымдар қазақы дүниетанымына, діліне бейімделе, жақындай түсіп, мұсылманшылықтың қазақы түрі қалыптасқан деп айта аламыз. Ислам дінінің қазақ даласында бекем орнығуына Ясауи ілімінің, хикметтерінің әсері зор екенін жыраулар поэзиясының тезаурусынан байқауға болады. Өйткені олардың жырларында «дидар көру», «пір», «мурид», «сопы», «шүкір», «тәуба», «ғәріп», т.б. сопылық терминдердің өз мәнінде қолданысы жыраулардың тек ислам діні ғана емес, сондай-ақ сопылық ілім тұрғысында сауатты екенін айқындайды. Алайда сопылық терминологияны құрайтын сөздер тезаурусын тек жырау поэзиясындағы сопылық белгілер деп анықтап, бұл кезеңде Ясауи шығармашылығының жанама ықпалы болған деп пайымдаймыз. Өйткені бұл сөздер сопылық мазмұнға тек ишара, аллюзия болып табылады. Осы сөздер негізінде

бақыш аңисын еткісіyledir.

Kazak Hanлығы дөнеміндеki ozanların şiirlerinin içeriği baskınlarla, Kazak Hanлығыnın devlet olarak oluşumundaki siyasi durumlarla doğrudan bağlı olduğu için, şiirlerdeki felsefi, ideolojik sorunların hepsi devletin ideolojik yönünü belirlemek için kullanılmıştır. Bu ideoloji İslam diniyle tanımlanarak, tasavvuf ve Hanefi mezhebinin temellerinden oluşan ahlak kuralları tarafından yönlendirilmiştir.

Bu dönemde, Yesevi'nin tasavvuf ilminin temelinde oluşan mükemmel insan modeli, etik ve ahlaki koşulları Kazak dünya görüşü ve diliyle uyum sağlayarak İslami prensiplere daha yakın Kazak-Türk Müslümanlığını oluşturduğu söylenebilir.

İslam'ın Kazak bozkırlarında güçlenmesine Yesevi ilminin ve hikmetlerinin büyük etkisi olduğunu ozanların şiirlerinde görebiliriz. Çünkü onların şiirlerinde “didar görmek”, “pir”, “mürid”, “sufi”, “şükür”, “tövbe”, “garip” vb. gibi sufizm terimlerin gerçek anlamlarında kullanılması, ozanların sadece İslam dini açısından değil, tasavvuf bağlamında da yetkili olduklarını kanıtlamaktadır. Ancak sufizm terimlerinin kullanımını ozan şiirlerindeki tasavvuf belgeleri olarak inceleyip Yesevi eserlerinin Kazak ozan şiirlerine etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim, Asan Kaygı, Şal gibi şairlerin şiirlerinde de Yesevi ilminin izleri bulunmaktadır.

Yesevi etkisinin ikinci dönemini “zor zaman” şiiri ile ilişkilendirmekteyiz. Yesevi hikmetlerinde eskatolojik ağıtın, yani maneviyatın zayıflayarak ahlakın kaba kuvvete yol vermesi zamanın azdırması olarak tanımlanarak, yazar eserlerinde karamsar bir tablo çizmektedir. Karamsarlığını bu ağıtı “zor zaman” şairlerinin şiirlerinde sıklıkla görülmektedir. Onların şiirleri Yesevi hikmetlerindeki eskatolojik ağıtlarla uyumlu olmasını Yesevi eserlerinin etkisi olarak değerlendirmekteyiz. Bu görüşü destekleyen başka bir neden olarak da zor zaman şiirleri-

жыраулардың өлеңдеріне сопылық мәнде интерпретация жасауға болады. Бұған қоса, Асанқайғы, Шал ақындарының поэзиясында Ясауи сарынымен үндестік бар екені айқын.

Ясауи ықпалының екінші кезеңін «зар заман» поэзиясымен байланыстырамыз. Ясауи хикметтерінде эсхатологиялық сарынның, яғни руханишылықтың әлсіреп, имандылықтың озбырлыққа жол беру үдерісін заман азғыруының көрінісі ретінде таныған ақынның шығармаларында торығушылық көрініс береді. Торығудың осы сарыны «зар заман» ақындарының өлеңдерінде басым. Олардың өлеңдері Ясауи хикметтеріндегі эсхатологиялық сарынмен үндестік тапқанын ықпалдың әсерінен деп пайымдаймыз. Бұл пайымға дем беретін тағы бір негіз – зар заман поэзиясының көрнекті өкілі Дулат Бабатайұлының сопылық символдарды қолдана отырып, астарлы мазмұнмен жазылған шағын поэмасы. Сонымен қатар «зар заман» ақындары сопылық терминологияны қолдануда, сөздерді тек сопылық мәнде қолданғаны мысалдармен көрсетіледі.

Үшінші кезеңде қарастырылатын XIX ғасыр ақындарының поэзиясында сопылықтың нышандары әлсірегенін көреміз. Мұны Ясауидің сопылық тезаурусын қолдануда көптеген қазақ ақындарының шатасуынан байқаймыз.

Алайда осы кезеңде жасаған Абай мен Шәкәрім шығармаларында Ясауи хикметтерінің ықпалы барынша көрініс берген деп тұжырымдай аламыз.

Абайдың инверсияға толы махаббат лирикасын сопылық тұрғыда талдап, интерпретация жасағанда, ерекше мазмұнға, дәлірек айтсақ, қосмәнді мазмұнға ие болатыны байқалады. Алайда Абайдың өлеңдерінде сопылық тезаурустың көрінісі бәсең. Оның өлеңдерін сопылық тұрғыда талдау барысында көптеген со-

пының танымсыз темсильсисі Дулат Бабатайұлы'нын тасаввув сөмбөллеріні кулланарак ыаздығы шіір гөстерілебілр. Буна ек оларак “зор заман” шайрлерінін тасаввув термнологісіні ве сөзле-рі савеце тасаввув аламь ічерісінде кулландықларынн өрнеклері меукуттур.

Üçüncü dönemde ise 19. yüzyıl şairlerinin şiirlerinde tasavvuf işaretlerinin azaldığını görmekteyiz. Bunu Yesevi'nin tasavvuf sözlüğünü kullanırken birçok Kazak yazarın hatalar yaptığından anlamaktayız. Bu dönemde Abay ve Şakarım'ın şiirlerinde Yesevi hikmetlerinin etkisi tam anlamıyla görünmektedir diyebiliriz.

Abay'ın çevirmelerle dolu aşk şarkı sözlerini tasavvuf bağlamında analiz ederek yorumladığımızda, özel bir içeriğinin olduğunu açıkça söyleyebilir, hatta iki anlamlı bir içeriğinin olduğunu ifade edebiliriz. Lakin Abay'ın şiirleri arasında tasavvuf sözleri azdır. Onun şiirlerini tasavvuf bağlamında analiz etme sürecinde birçok tasavvuf sözlerinin Kazakça versiyonlarında çevirmelerini kullanıldığını görmekteyiz. Demek ki tasavvuf sözlerinin Kazaklaşması sürecinin Abay ile başlayarak onun öğrencisi Şakarım ile devam ettiği şeklinde görüş bildirebiliriz. Lakin bu şiirlerin sadece tasavvuf bağlamında yorumlandıklarında bu sonuca ulaşıldığını ifade etmeliyiz. Şakarım Kудайбердиули kendi şiirlerini tasavvuf sembolleri ile doldurması sebebiyle onun eserleri Kazak tasavvuf şiirlerinin net örnekleridir. Şakarım'ın tasavvuf şairi olarak yetişmesinde İran şiirlerinin etkisinin olduğunu kabul etmek gerekir.

Seçkin Azerbaycan oyun yazarı ve düşünürü Mirza Fətali Ahundov, “Kemalüddövlə Mektubları” adlı bir eserinde halkların birbirlerinden izole bir şekilde yaşamadıklarını ifade etmiştir. Herhangi bir milletin kültürü diğer kültürlerle kesişmeden gelişemez. Kültür, diğer ulusların başarılarından zenginleştirilerek tüm insanlığına malı olmalıdır.

Halklar arasında kültürel ve manevi bağla-

пылық терминдердің қазақы нұсқасында, яғни аударыла қолданғанын танимыз. Демек сопылық тезаурустың қазақылану үдерісі Абайдан басталғанын және оның шәкірті Шәкәрімде жалғастық тапқанын тұжырымдай аламыз. Дегенмен, бұл өлеңдер тек интерпретация негізінде сопылық астар беретінін атау керек.

Ал Шәкәрім Құдайбердіұлы өзінің өлеңдерін сопылық символдармен көмкергендіктен, оның шығармаларын қазақ сопылық поэзиясының нақ үлгісі деп білеміз. Әрине Шәкәрімнің сопы ақын болып қалыптасуына парсы поэзиясының ықпалы болғанын мойындау керек, алайда сопылық поэзияны, ұғымдарды еркін түсіндіруге деген талпынысы және қазақы дүниетанымы тұрғысында қарастыруы Ясауи шығармашылығының ықпалынан деп айта аламыз. □

halkları, ulusal ideolojiye dayanarak sağlam ve kutsal ilişkilerin daha fazla güçlenmesine de dikkat etmişlerdir. Siyasi, ekonomik ve kültürel ilişkiler, yeni bir konularda ve yeni bir formatta hareket etmeye başlamıştır. Kaldırılan yasakların yerine tarihçiler, Türk dünyasının kanlı tarihinden gelen kutsal bir düşünceyi öne sürmüşlerdir. 1992 yılından itibaren yükseköğretim kurumlarının tarih bölümlerinde Türk halkları tarihinin ayrı bir ders olarak konulması, Türk düşüncesini canlandırmıştır. Birbirinden güzel tarihsel kitaplar çıkmaya başlamıştır. Bilimsel araştırmalar artarak bilimsel ilişkiler güçlendirilmiş ve tarihçiliğimiz değerli bir eserler ile zenginleştirilmiştir.

Бағмысзлыкъ ыыларында бу кону үзерине А. В.Алекперов, R.R.Cafarov, N.Mammedli, S.Ruinten, S.Sayadov, H.Aliev, A.Ahmedov, G.Azizoglu, D.Feyziev v.b. tarafından yüzlerce kitap ve makaleler yazılmış ve her birinde ciddi bir sorunlar sunulmuştur. Bu yazarların her birinin içten olması, onların

ra şiddetle ihtiyaç hissedildiği bir zamanda halk kültürü ne kadar yüksek olursa, diğer kültürler ile yaptığı iletişim o kadar yoğun olacaktır. Karşılıklı iletişim, herhangi bir ulusal kültürün daha fazla zenginleşmesi için zemin oluşturup, yeni ufuklar açacaktır.

10-11 Haziran 1997 tarihinde Kazakistan'a yaptığı resmi ziyarette Azerbaycan Milli Lideri Haydar Aliyev şöyle demişti: "... halklarımızın çok eski dönemlere dayanan kökleri hepimiz için son derece değerlidir... Hem Kazakların, hem de Azerilerin tarihi epey ağır olmuştur. Fakat bütün zorluklara, acılara ve sıkıntılara rağmen, halklarımız aynı köklere ait olduklarını hissederek büyük atalarının mirasçıları olduklarını her zaman anlamışlardır. Bizim zengin ve antik kültürümüz, eski Doğu Türki medeniyetimiz, öyle bir temel oluşturur ki, Kazakların ve Azerilerin birçok nesilleri, bu temel sayesinde ilişkileri yürüterek bize şimdi sahip olduğumuz her şeyi getirmiştir".

Sovyetler Birliği döneminde de Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin Kazakistan ve Orta Asya cumhuriyetleri ile ilişkileri üzerine çalışmalara dikkat edilmiştir. Ancak bu çalışmalar, çok ilkel olmuş ve Sovyet psikolojisinin temelinde oluşturulmuştur. Belli bir araştırmalara gelince, Türk dili konuşan cumhuriyetler sanki unutulmuş olup, birbirleri ile ilişkilerinin genişlemesi odak dışında kalmıştır. Genel çalışmalar çerçevesinde Kazakistan ve Orta Asya cumhuriyetlerine çok az yer verilmiştir. A.Bakihanov, D.Ibragimov, Z.Bunyadov, O.Efendiev, S.Aşurbeyli, M.Nematova, M.Seyfeddin, Ş.Farzaliev, V.Piriev, S.Memmedov v.b. gibi Azerbaycan tarihçilerinin eserlerinde Azerbaycan'ın Orta Asya halkları ve ülkeleri ile ilişkileri sürdürdüğü hakkında kanıtlar bulunmamaktadır.

Sovyetler Birliği'nin dağılması ile ülkede emperyalizmin zincirleri de kopmuştur. Tarihsel bağımsızlıklarını kazanan Türk kökenli Kazakistan, Orta Asya ve Azerbaycan

yıllardır sınırlı olan konuya yönelik ilgisi ve gerçeği açığa çıkarma çabası sevindiricidir.

Bilimsel araştırmalar durmadan yürütülmektedir. Bilimsel çalışmalar ise yeni umutlar ve

arzular ile yazılmaktadır. Türk dünyası yavaş yavaş bahara dönmektedir. Amaç açıklığı bizi birbirimize yaklaştırmaktadır. Biz tarihçilerin parlak bir gelecek adına emeklerini esirgemeyeceklerine inanıyoruz. □

Түркі сопылық поэзиясының негізін салған Қожа Ахмет Ясауидің туған топырағында заңдылық бойынша ясауилік ақындық мектептің орын алуы тиіс-ті. Алайда қазақ әдебиетінде сопылық поэзияға қатысты тек Шәкәрім Құдайбердіұлының ғана есімін атай аламыз. Сонда сопылық поэзияның шектелуінің себебі неде деген сұрақ туады.

Бұған жауап берудің алдында сопылық ілімнің қазақ әдебиетіндегі көріністеріне тоқталайық.

Сондықтан сопылық поэзияны қарастыруда қазақ әдебиетінің ХҮ-ХІХ ғасырлар аралығын үш топқа бөліп қарастырдық: 1) Хандық дәуірдегі қазақ әдебиетіндегі сопылық белгілер; 2) «Зар заман» ақындар шығармашылығындағы сопылық таным; 3) ХІХ ғасырда жасаған қазақ ақындарындағы сопылық ілім ұғымдары.

ХҮ-ХҮІІІ ғасырлармен белгіленетін хандық дәуірде қазақ дүниетанымының қалыптасуына сопылықтың әсері зор болды деп айта аламыз, өйткені ата-бабадан мирас болған көп жергілікті наным-сенімдер тек сопылық арқылы ислам дініне сіңген. Алайда осы дәуірдегі поэзия үлгілерін сопылық тұрғыда қарастыру өте қиын мәселе. Бұл туралы ғалым М. Мырзахметұлы былай дейді: «Қазақ хандығы тұсындағы ХҮ–ХҮІІІ ғ. қазақ поэзиясының көрнекті өкілдері шығармаларында сопылық танымның сарындары белгілі дәрежеде белгі беріп отыратыны бар. Бірақ олардан қалған әдеби мұраның жазбаша не ауызша сақталып толық жетпеуі себепті, олардың поэзиясындағы сопылық танымның белгілерін жүйеге түсіріп барып танып білудің өзі қиындық тудыруда»[1, 7-8]. Сондықтан да сол заманда жасаған қазақ ақын-жырау шығармаларында сопылық әдебиет элементтері жоқ болғанымен, діни дүниетанымның күрделілігі сопылықтың байланыстырғыш қасиетімен белгіленеді. Сопылық оқудың арқасында бұрынғы нанымдардан қалған элементтер күпір ретінде танылмай, ислами трансформацияға салынып, мұсылманшылықпен бірге жасасты. Сопылық фәлсапа ислам догмаларына тұғыр болып, көне мен жаңаны біріктіруде тігісін жатқызып, байланыстырушы ретінде ғана қызмет атқарды, ал өзі алға шықпай, қайта көлеңкеде қалуға тырысқан тәрізді. Олай дейтініміз, ақын-жыраулар тезаурусында сопылық терминдер кездеседі, бірақ олар ағартушылық функцияда, яғни ислам қағидаларын жергілікті менталитет, әдет-ғұрып тұрғысында түсіндіруші дәрежесінде көрінеді. Жыраулар поэтикасын зерттеу негізінде тілші ғалым Б.И. Нұрдіәлетова мынадай тұжырым жасайды: «Сонымен жыраулар поэтикасының концептуалдық дүние бейнесіндегі басты концептілердің бірін «шынайы адам» немесе «толық адам» (Абай) идеясы жыраулар дүниетанымының негізгі концептілік құндылығы болып табылады және де жыр мәтіндеріндегі кейбір тілдік категориялардың семантикалық аясында айқындалды. Солардың ең негізгілері – *сопы*, *иман*, *пір*, *мүрид*, *уағыз*, *зікір*, *пікір*, *шүкір*, *тоба*, *тақуа*, *нұр*, *жүрек*, *нәпсі*, *шайтан* т.б. сөздері. Аталған сөздердің мағыналық өрісі жырды шыға-

рушының (автор) және жырды тыңдаушының (қабылдаушы) белгілі бір дүниетаным деңгейіндегі ортақ білімдік аясын танытады»[2, 135]. Сопылық тезаурус пен діни-ағартушылыққа қатысты сөздердің шығу төркіні бір болғандықтан, екеуінің ара жігін ашып еш көрсете алмаймыз. Және де жыраулар бұл сөздерді ақпарат, хабарлама беруде де қолдануы мүмкін. Мұндай жағдайда бұл сөздер сопылық мәнге емес, ақпараттық мәнге ғана ие болады.

Н.Ж. Кенжеғараев өзінің «Ноғайлы дәуірі әдебиетіндегі сопылық сарын»[3, 208-214] деген мақаласында Асан Қайғы (XV ғ.) жырларындағы сопылық тезаурусқа қатысты «ғәріп», «пір», «мүрит», «нәпсі» сөздеріне негізделе отырып, бабамыздың дүниетанымын сопылық оқумен байланыстыру мақсаты көрінеді. Алайда ақын жырларының басты идеясы сопылық фәлсападан өзгеше: «Поэт ненавязчиво, исподволь предлагает образ идеального человека, по-рыцарски благородного, искреннего перед народом, пекущегося о защите Отечества, батыра, вождя, человека, отдающего дань сакральным принципам и традициям»[4, 156]. А.Жақсылықов көрсеткендей, Асан Қайғы кемелді адамды жырлағанмен, оның кемелді адамы сопылық жолдағы кемелді адамнан айырымы біршама дейміз. Асан Қайғының кемелді адамының сипаты ұжымдық дейміз, яғни оның кемелділігі қоғамның мүддесі үшін, елдің қамы үшін амал етумен белгіленеді. Егер де ол қара басының қамы үшін әрекет етсе, Асан Қайғы қаһарманы кемелділігінен ада болады. Мұнда руханишылық, адамгершілік тұрғыда сопылықтағы және Асан Қайғының кемелді адамдары ұқсас, алайда олардың көздеген мақсаттары диаметралды қарама-қарсы.

Асан Қайғыдан кейін қазақ әдебиетінде сопылық тезаурусты біршама Бұқар жырау(1668-1781) қолданған.

Бұқар жырау толғауларының тезаурусы сопылық дүниетаныммен көп байланысты. Мысалы, Бұқар жырау жырындағы «дидар көру» тіркесі оның сопылық оқу концепциясымен жақсы таныс екенін көрсетеді:

Бір құдайдың дидарын
Сен көрмесең кім көрер[5, 106].

Сопылар үшін дидар көру ең биік мәртебе болып табылады. Бұл мәртебеге жетуде адам өзінің нәпсісін жеңіп, жанын рухтандыруы қажет. Әсіресе «дидар көру» мәртебесі дүниені талақ етіп, оның қызығынан алас болумен белгіленеді:

Дидаруңни талаб қилыб йулғе кирсам
Раузы махшар дидаруңни курармін му
Нале қилыб куз йашимни зале қилсам
Жан берурде дидаруңни курармін му[6, 117-х., 91].

Ал Бұқар жырау бұл мәртебені биліктің биігіне шыққан, салтанатын паш еткен, байлыққа кенелген Абылай ханға беріп отыр. Сонда қай ісімен Абылай хан бұл дәрежеге лайық? Сән-салтанаттан басқа Бұқар жырау өз қаһарманының адамгершілік қасиеттерін де атап өтеді:

Ғәділдігін Наушаруан ғәділге жеткерген,

Жомарттығын Хатымтай жомарттан өткерген,
Күнде мейман күзетіп,
Кесекілеп ет берген,
Имандының ісіне қарап бет берген[5, 106].

Бұқар жырау бойынша, әділ болу, жомарт болу, мұсылманды қолдау сияқты қасиеттермен қоса, адам ержүрек болса, ол ең жоғары дәрежедегі ер болып табылады, яғни жырау «дидар көру» мәртебесін өз қаһарманына негізінен ел қорғаны болғаны үшін беріп отыр:

Табандасқан дұшманға
Күнінде қылыш шауып өткерген[5, 106].

Яғни Бұқар жыраудың дидар көруге лайықты кемелді адамы сопылықтағы кемелділіктен мүлдем өзгеше екенін көреміз.

Сондай-ақ Бұқар жыраудың «Сиынған пірің сарт болар, // Бір құдайға шет болар»[5, 103] деген жыр жолдары бар. «Пірі» сөзі сопылықпен байланысты, сондай-ақ жыраудың бұл сөзді тура сопылық мәнінде қолданғаны мәтіннен байқалады. Алайда контекст арқылы бұл сөздің жағымсыз мәні айқын аңғарылып тұр. Тіпті Бұқар жыраудың пірі «құдайға шет болуы» қазақтың бұл сөзбен байланысты ұғымның ұнамсыздығы біраздан қалыптасқанынан аян береді. Асан Қайғыда пірдің екі түрі бар екені байқалады:

Мүритін тауып алмаса,
Азғын болса пір ғаріп[5, 25].

Жыр жолдарынан азғын пірмен қатар азғын емес пірдің де бар екені танылады. Ал Бұқар жырауда пірдің болмысы көбіне саудагер сияқты және нәсілі сарттардан тұратыны нақтылана түскен. Демек Бұқар заманында пір сөзінің жағымсыз коннотациясы ашыла түскен деп айта аламыз. Сонда Ясауи сопы қалдырған мұраның мән-мазмұны қазақ ортасында бұрмаланған деп айта аламыз ба?

Сопылық ұғымдар трансформацияға ұшырап, өз заманына лайық өзгеріп отырғаны байқалады. Бұл өзгерістердің бағытын анықтауда Шал(Тілеуке Құлекеұлы) (1748-1819) ақынның жырларына тоқталайық. Оның шығармашылығында Ясауи хикметтерінің ықпал-әсері қатты байқалады:

Қожа Ахмет Ясауи (XI-XII ғ.)	Шал (Тілеуке Құлекеұлы) (1748-1819)
Адам ұғлы өлкучи Қара йерка киркуши Ким йахши дүр ким йаман Анде мағлум булғучи [6, 113] Қазақшасы: Адам ұлы өлуші Қара жерге кіруші Кім жақсы дүр кім жаман Анда мағлұм болушы.	Бұл дүниеден өткен соң, Шын дүниеге жеткен соң, Көтеріп көрге салған соң, Көр қараңғы болған соң, ... Кімнің жақсы, жаманын Бір жаратқан хак білер [5, 113-114]

Бейшик билиң бу дуниа барче жандин өтара Инанмағил малыңа кулларуң- дин китара Ата ана қарундаш қайа кетти фиқр қил Турт аяқли ағаш ат бір кун сеңа йетара [6, 100] Қазақшасы: Шексіз біл бұ дүние барша жан- нан өтер-ә Иланбағыл малыңа қолда- рыңнан кетер-ә Ата-ана, қарындас қайда кетті пікір қыл Төрт аяқты ағаш ат бір күн саған жетер-ә.	Жігіттер, жалған дүние бізден қалар, Бір күні ажал келіп жаныңды алар, Жан шығып, дүниеден көшкен- нен соң, Мал-мүлкің, қатын-балаң бәрі қалар [5, 148].
Наданларға иесіз сузим хаиб хикмат, Адаммын деб белин бағлар қани һиммат. Дуния учун бир бириға қылмас шафқат, Залимларға асир болыб улдим мана [7, 155]. Қазақшасы: Надандарға иесіз сөзім бос хикмет, Адаммын деп белін байлар қане жігер-ыждаһат. Дүние үшін бір біріне қылмас шапағат, Залымдарға тұтылып өлдім міне.	Жамандар тыңдамайды жақсы сөзін, Сүйресең де жақсы іске бұрмас өзін, Надандар асыл білес сутас көр- се, Гауһардай-ақ айырмас сонан көзін [5, 120]
Нафсиң сени ахир демде када қылғай, Дин аумини ғарат қылыб ада қылғай. Өлер уақитда иманиңдин жуда қылғай, Ғақил ирсаң нафис баддин болғыл безар [7, 204]. Қазақшасы: Нәпсің сені ақырғы демде кедей қылғай, Дін әуминін қиратып ада қылғай. Өлер уақытта иманыңнан жүдә қылғай, Ақылға ерсең нәпсі дене болу- дан без.	Нәпсің бір көкжал бөрідей, Иманың бағлан қозыдай, Егер тыю салмасаң Иманыңды жеп кетер [5, 113]

Бұл салыстырудан Шал ақынның Ясауи сынды сопының ой-пайымымен үндес қана емес, сонымен қатар жалпы сопылық дүниетаным қазақ жүрегіне жақын екенін көреміз. Сопылық таным қазақ қоғамындағы адами қатынастың эталоны болғаны сөзсіз.

Шал ақын өлеңдерінде сопылыққа қатысты мынадай сөздер кездеседі: «нәпсі», «пәруардігер», «тәуекел», «пір», «тәуба», «ғаріп». Бұл сөздер сопылық фәлсапаның қазақ қоғамында қай тұрғыда әсері ықпалды болғанын белгілесе керек.

«Нәпсі» сөзі «иман» ұғымымен дихотомиялық жұп құрап, адамның ішкі жан күресін белгілеуші ретінде тұрақтана түскен:

Иман – қой, ақыл – қойшы, нәпсі – бөрі,
Бөріге қой алдырмас ердің ері,
Таяқты қатты ұстап қойшы тұрса,
Жоламас ешбір пәле шайтан-пері[5, 136].

Бұл өлең жолдары бойынша, нәпсіге қарсы тұрар күш ақыл болып табылады. Сопыларда адамның ақиқат сенімі махаббатпен бекемделеді, алайда нәпсіні ауыздықтайтын ақыл деген пайым сонау Ясауиден басталады: «Ақылға ерсең ғаріптерді мейіріммен сүй»[7, 18], «Ақылды құлдар хақ жолын жадына алған» [7, 40], «Ақылға ерсең ғанибет дүр саған одан»[7, 57]. Шал ақын дискурстық тұрғыда Қожа Ахмет Ясауи негіздеген оқуды қазақыландырған деп айтуға болады. Шал ақын нәпсі мен иман қатынасын бейнелі қылып, қазаққа түсінікті тілмен жеткізген. Яғни Ясауидегі адам психикасына бойлай кіруге бағытталған, күрделі фәлсапалық мәселелердің барлық детальдерін ескере жырлаған сөз нақыштары Шал ақында жалпылама және қарабайырлау берілген. Ясауидегі жан, сезім қалтарыстары еш қалдырылмай, атталмай мән беріле суреттелсе, Шал ақын ой өзегін ғана суыра жырлаған, оның өлеңдері тоқ етерін айтуға бағытталған.

Зар заман ақындарында да сопылық сарын адам мен қоғам қатынасымен белгіленген.

Ғалым Б. Омарұлы зар заман поэзиясының генезисін анықтауда мынадай тұжырым жасайды: «Зар заман поэзиясының негізгі арқауы болып табылатын өз төңірегіндегі құбылыстарға көңіл толмаушылық, бейберекет әрекеттерді ақырзаманға телу үрдісінің бастау-бұлағы сопылық әдебиеттің ірі өкілі Қожа Ахмет Иасауидің әйгілі ақыл кітабы – «Диуани хикметтерінде» жатқаны дау тудырмайды»[8, 76]. Шынында да Ясауидің:

Ақыр заман келер кезде ақыл кетер,
Адамизат азуласар малдан бетер,
Дүние үшін иман жанын сатып кетер,
Даналарға осы сөзді айтқым келед[9, 138], -
деген және осы мәндегі хикмет жолдарының мазмұны зар заман ақындарының өлеңдерінің негізі болды деп айта аламыз.

Алайда зар заман ақындары рухани азғындаған қоғам ақырзаманға аяқ басты

деген тұжырымдары қоғам тұрғысында анықталса, Ясауи сынды сопылар азғындықты адам мен Алла қатынасымен белгілейді.

Демек Шортанбай Қанайұлының өлеңдерін сопылық әдебиетке жатқызуға болмас, алайда ғалым Б.Омарұлы көрсеткендей, зар заман әдебиетінің бастау көзі Ясауи, Бақырғани сопылардың шығармашылығымен тығыз байланыста. Бұл байланыс қоғамды сынауда көрініс тапқан:

Қожа Ахмет Ясауи (XI-XII ғ.)	Шортанбай Қанайұлы (1818-1881)
Әулиелер айтқан уәде келер болғай, Қияметтің күні жуық болды, достар. Ақылды құлдың болғанын білер болғай, Ел-жұрттан мейір, шапағат кетті, достар. Үлкен, кіші адамдардан әдеп кетті, Қыз, келіншек, нәзік жаннан ұят кетті. «Ұят барда иман бар» деп Расул айтты, Арсыз қауым бүлдіріп бітті, достар. Мұсылман мұсылманға болды қатал, Нақақ істеп хақ жұмысын бұзды батыл. Мүрит пірге жылы жүзбен болмай жақын, Ғажап сұмдық замана болды, достар. Ел, дүние, халқымызда қайырым жоқ, Патша менен уәзірлерде әділет жоқ. Дәруіштердің дұғасында қасиет жоқ, Түрлі бәле халық үстіне жауды, достар [7, 61-62].	Мынау ақыр заманда Алуан-алуан жан шықты, Арам, араз хан шықты, Қайыры жоқ бай шықты [10, 218]. Мейір кетті пендеден, Сөйтіп ердің алдынан, Ақыл сұрасаң азбассың, Көпті көрген көнеден. Қасиет кетті төреден, Ғаділдік кетті билерден, Абырой кетті әкімнен. Қайын енесі ас ішпес, Қабағын түйген келіннен. Жалғыз құдай болмаса, Енді үміт жоқ өзгеден [5, 279-280]. Күннен күнге тартылып, Заманақыр кезінде Ұл сыйламас атасын. Арам сідік болған соң, Атасы бермес батасын. Қазы, болыс қойыпты Некесіз туған шатасын. Өзі қылған өкінбес Күнінде содан тартарсың, Абақтыға жатарсың. Қыз сыйламас енесін Арттым деп егесін [5, 293].

Қарап отырсақ, Ясауи адамынан түңіліп отырса, Шортанбай ақын заманынан торығып отыр. Ясауи адамның Құдайды ұмытқанына қиналса, Шортанбай өткен кездермен қазіргі заманды салыстыра отырып, ескінің кеткеніне өкініп отыр. Сөз жоқ, қоғамды сипаттауда сопы ақынның да, зар ақынның да өлең мазмұндары ұқсас. Бірақ та екеуінің аңсары екі түрлі.

Дулат өлеңдері сопылық тақырып, идеялардың қазақ ішінде орын алғанымен, оның нақты көрінісі әр түрлі себептермен күңгірттеніп, көп перденің астында қалғанын көрсетеді.

Зар заман ақындарына жататын Әбубәкір Кердерінің (1861-1905) сопылық оқумен етене таныс екенін М. Мырзахметұлы өзінің «Ясауи ілімін жалғастырушылар» деген зерттеуінде тұжырымдап берген[1]. Әбубәкірдің мына өлең жолдарын көп оқырман түсіне бермейді:

Зор шүйінші айтамын
Мұсылман болып туғанға,
Ләппай күйіп рухым,
Аққа мойын сұнғанға[10, 374].

Немесе:

Ажал келсе бір күні,
Ләббайын деген рухың,
Уағдадан табылдың[10, 381].

Әбубәкір «ләппай» сөзін «иә» сөзінің синонимі ретінде алып, «әл-Мисак» келісіміндегі адам баласының жауабына аллюзия ретінде қолданған. Алдыңғы тарауларда айтып кеткеніміздей, Ясауи оқуы осы Құрандағы «Ә лә-сту бираббикум» аятынан көрініс беретін «әл-Мисак» келісіміне негізделеді. Осы келісімде адам Хақты жаратушы деп танып, оның әміріне мойынсұнуға уәде беріп, екі жақты келісім жасаған. Ал осы келісімнің барысы, яғни адамның рух тұрғысында өз уәдесінде тұру не тұрмауы, шынында да тек өлгеннен соң белгілі болады. Осы келісім кезінде адам рухы өзінің Жаратушы Иесінің абсолют сұлулық екенін, ақиқат жамал екенін танып ғашық болған. Сопылар өздерінің әуел бастан Хаққа ғашық екендігін осы кезбен байланыстырады. Ақын бұл ақпаратты «рухтың күй» образымен бейнелеген. Әбубәкір «күй» деген бір сөз арқылы сопылық махаббаттың мәнін жеткізе алған: мұнда махаббаттың сағынышы да, ғашықтықтан зарығу да, сүйгенін аңсау да, айрылысудан аласұру да, кездесуден шабыттану сияқты сезімдер қамтылған. Жалпы зар заман ақындарының ішінде Әбубәкір Кердері сопылықты діни догмалардан ажырата білген деген ой келеді. Мұндай тұжырым жасауға Алла мен пенде қатынасын сүйеге құрылатыны тек Әбубәкірде жанама болса да айтылады:

Аллаға сүймес құл болса,
Азаптан басы тазармас[10, 378].

...Алланың сүйер пендесін
Бұл дүниеде кім білсін[10, 381].

Назар аударатын мәселе Әбубәкір адамның ғашықтығынан гөрі Алланың құлға деген сүйіспеншілігіне мән берген. Өйткені Ясауиден келе жатқан дәстүр бойынша, адамның Хаққа ғашықтығы еш түсініктемеге не талқылауға салынбастай ақиқат не аксиома сияқты болғандай еді, ендігі толғандыра-

тын сұрақ адам Алланың сүйіспеншілігіне тұрарлық іс-әрекет істеді ме жоқ па, рухани әлемінен орын алуға лайықты болды ма жоқ па деген. Әбубәкірдің бұл өлеңдерін әр оқырман әр түрлі түсінуі мүмкін. Яғни сопылық поэзияға тән ишара, аллюзия, бір сөзге көп мән сыйғызу сияқты тәсілдер Әбубәкір поэзиясында көрініс бере бастаған деп айта аламыз.

«Зар заман» ақындарынан басқа XIX ғасыр ақындарының шығармаларындағы сопылық нышанды тану қиындай түседі.

Сопылық қазақ ішінде орын алғанымен, оның шынайы мән-мағынасы көп ұмытыла бастаған сияқты. Бұл сөзімізді дәлелдеуде Бұдабай Қабыловтың (1848-1911) мына өлең жолдарына тоқталайық:

Сақылығың бар еді

Баязит пенен Бастандай[5, 329].

«Әйекенің жоқтауы» деп аталатын өлеңде марқұмның жақсы қасиеттерінің бірі ретінде оның сақылығы, яғни жомарттығы Баязит пен Бастанға теңелген. Мұнда «Бастан» емес дұрысы «Бистами» деп айтылуы тиіс, алайда Баязит пен Бистами бір адам: «ал-Бистами, Абу Йазид (Байазид) Тайфур б.‘Иса (ум.в 875 г.) – прославленный персидский мистик, эпоним суфийского направления тайфурийа, организационно оформившегося после его смерти, родоначальник одного из основных течений мусульманского мистицизма»[11, 42]. Сондай-ақ Бистами ең алғашқы «мас болған сопы» деп есептелінеді[12, 327], яғни сопылық әдебиеттегі «шарап» өлеңдері жанрына бастама салған мистик. Бұдабай ақын араб тіліндегі **ساقی** «сақи», яғни «шарап құюшы» сөзі мен **ساخي** «сахи», яғни «жомарт» деген мағына беретін екі сөздің айырымын білмеген. Демек қазақ «жомарт» мағынасындағы «сахи» сөзін қолданып, «шарап құюшы» мағынасындағы «сақи» сөзін қолданбағанын көреміз. Осыдан барып, Баязид Бистами ел ішінде жомарттықтың үлгісі ретінде танылған. Бұл шатасулардан қазақ халқы сопылықтың шарап жанрын мүлдем қабылдамағанын білеміз. Түркі сопылық әдебиетінің ерекшелігі деген тарауда көрсеткеніміздей, Қожа Ахмет Ясауи де «шарап» сөзін абай қолданғанын айтып кеткенбіз. Ендігі ғасырлар салып, Ясауи сынды ақынның абай қолданған ұғымдары шеттетілу үдерісі негізінде мүлдем түсініксіз болып қалғанын көреміз. Бірақ та Баязид сынды сопылардың есімдерінің ел ішінде ұмытылмай қалуы сопылық оқудың, әдебиетінің қазақ поэзиясында орын алуымен белгіленеді.

Әріп Тәңірбергенов (1856-1924) иманды мұсылмандық парыздар тұрғысында емес, сопылық оқу қағидалары негізінде дәріптеген:

Ей, гапыл, иман демек, шынға нанбақ,
Шындықты нысап тұтып көңілге алмақ.
Жүректі адалдыққа анық байлап,
Тартынып арамдықтан таза қалмақ.

Ақ сүйіп, адалдықты анық білмек,
Тілмен айтып, көңілмен тұтып жүрмек.
Арамдықты шығарған жүрегіннен,
Жолына адалдықтың басты бермек[13, 224].

Мұнда «шын» ақиқаттылықты білдіріп, шынға нанбақ, Хақты тану, оның барлығына сену болып табылады. Ал ақиқатқа жету үшін, адам өз көңілін (жүрегін) рухани тазартуы тиіс. Және де Хақты тану тек махаббат арқылы жүзеге асады. Ақиқатты тану жолында адам басты қияды.

Қарап отырсақ, бұл өлеңнің интерпретациясы Қожа Ахмет Ясауи өлеңдерінің интерпретацияларына сәйкес. Әріп ақын Ясауидің айтқанын XIX ғасырдағы қазақтың санасына, түсінігіне лайықтап берген. Бұл лайықтауда «жалпының орнына жалқыны немесе керісінше қолдану» тәсілі [14, 237] болған мегзеу (синекдоха) қолданылып, жалпылауға жол берілген. Мысалы, «бас бермек» адалдық үшін *жанын пида ету* деген мағына береді. Сонымен қатар бұл предикатты *ақылынан(басынан) айрылу* деп те түсінуге болады. Жалпы келгенде, бұл тіркесті ақын *өмірін қию* деген мағынада қолданған. «Тілмен айту» деген сөзді *зікір айту, мадақ айту, мінәжат айту, дұға айту* деп те түсінуге болады. Ақын бұл нақтылаудан қашып, бұл сөздің мәнін белгілеуде әр оқырманға өз қалауын жасауға ерік берген. Сондай-ақ мегзеудің кері түрі де қолданған: «адалдық» Хақ ұғымын беріп тұр. Яғни Хақтың автор тұрғысында негізгі белгісі *адалдық* болып табылады, осы белгісі арқылы Хақ ұғымы берілген.

Сонда Әріп Тәңірбергенов «Ғұзыр қып қалыбыңды тұт назарға» деген өлеңіне сопылық қағидалардың біразын сыйдырып тастаған. Әрине көп сопылық мәселелер жалпылама сипат алып, бүге-шегесі сырт қалған.

Әріп ақын шығармаларынан сопы бабамыз Ясауи хикметтерінің ықпалын анық тануға болады:

Өлімнің жанды затқа болмағы хақ,
Өлімге өлшеулі дем арналған шақ.
Тірлікті босқа өткізбей ғапылатпен,
Өлімді ойлау керек осынан-ақ.

Ойнама, жанды мақұлық, өлімменен,
Айырар туып өскен жеріңменен.
Ал достым, адалдықтың мақамын тап,
Таныс бол өлмей тұрып көріңменен.

Өлімнен бұрын өлмек қамын ойла,
Санаулы аз өмірді босқа жойма.
Қабырға түлкі ішекпен ешкім кірмес,
Жағасыз ақ көйлекті пішер бойға [13, 224].

Ақынның өлеңдерінде сопылық сарын фәлсапалық лирика түрінде көрініп, өзіндік сипатымен айшықтана бастаған. Оның поэзиясындағы сопылық нышандар Ясауи үлгісінде көрініс берген. Алайда тарихи, әлеуметтік жағдайларға байланысты Әріп Тәңірбергеновтың өлеңдеріндегі сопылық идеялардың орнын ағартушылық ой-пайымдар алмастырып кеткен.

Көп ақындар XIX ғасырдың аяғында сопылықты руханишылықтың көрінісі деп, мұсылманшылықтың биік үлгісі ретінде ғана қабылдаған. Сондықтан

да «Іші арам, сырты сопы баз молданың»[15, 119] деп жырлаған Құлан Алдабергенұлы (1863-1934) тәрізді ақындар молда мен сопыны айыра бермеген. Бұл ақындардың білместігінен емес, дінбасылардың өздерінің беделі үшін, пайда үшін сопылықты ат үсті біліп, өздерін сопылыққа жанастыру әрекеттерінен деп білеміз. Соған қарағанда, сонау Ясауиден келе жатқан дәстүр негізінде сопылар ел ішінде сыйлы, қадірлі болғандығы байқалады. Тек сопысымақтардың кесірінен, замана ағым себептерінен сопылық оқу тоқыраушылыққа ұрынғанын сопылық поэзияның елеске айналып, сопылық нақыштардың көмескі тартуынан байқаймыз.

Сонымен, ХУ-ХІХ ғасырлардағы акын-жыраулар шығармаларында сопылық сарын белгілерін барынша кездестіруге болады. Бұл кезеңде сопылық сарын төрт түрде көрініс береді:

- 1) Сопылық сарын тек өлең мазмұны арқылы танылуға бейім. Көбіне сопылық идеялар сопылық атаулармен аталмай, «пантомимикалық», яғни қимыл-амалдарды суреттеу, ахуалды сипаттауға негізделген. Бұл бағыттағы жырлар сопылық поэзияның мистикасын белгілейтін ишара, жұмбақты, астарлы сөз және бірнеше интерпретацияға жол беретіндей мазмұнға құрылды.
- 2) Ағартушылық бағыттағы ақындар тек сопылық тезауруспен ғана шектелмей, сопылық мотивтерді де қолдануға талап еткені байқалады. Алайда өлеңдер мәні сопылық идеяларға кереғар болып келеді. Негізінен Қожа Ахмет Ясауиден келе жатқан сыншылдығын үлгі тұтып, қоғамдағы рухани кертартпалыққа жол берген дінбасы мен сопысымақтарды сынау, шенеуде көрініс берген.
- 3) Кейбір ақындар сопылық мәнді сөздерді түсінбей, өзіндік мән бере, тек поэтикалық дәстүр тұрғысында қолданған.
- 4) Негізінен сопылық тезаурус, мотивтерді қазақыландыру үдерісіне бастама жасау ХІХ ғасыр ақындарының шығармашылықтарында байқалады. Бұл сопылық поэзияны жаңаша жырлап, сопылық идеяларды жаңғырту, заманына лайықтау мақсатымен байланысты. Осы үдерісті жалғастыру Абай Құнанбайұлының еншісіне тиген.

Пайдаланған әдебиеттер

1. Мырзахметұлы М. Түркістанда туған ойлар. – Алматы: Санат, 1998. – 368 б.
2. Нұрдәулетова Б. Жыраулар поэтикасындағы дүниенің концептуалдық бейнесі (Батыс жыраулық мектебі). – Астана: Нұра-Астана, 2008. – 432 б.
3. Кенжеғараев Н.Ж. Ноғайлы дәуірі әдебиетіндегі сопылық сарын//«Ал-таистика және түркологиядағы кешенді зерттеудің өзекті мәселелері» халықаралық конгресс материалдары. 2-бөлім. 17-20 маусым, Көкшетау, 2009 – 472 б.
4. Жаксылыков А.Ж. Образы, мотивы и идеи с религиозной содержательностью в произведениях казахской литературы. Типология, эстетика, генезис. – Алматы: Қазақ университеті, 1999.
5. Бес ғасыр жырлайды: 2 томдық. /Құрастыр. М.Мағауин, М.Байділдаев. – Алматы: Жазушы, 1989. Т.1. – 384 б., суретті.
6. Қожа Ахмет Йасауи. Диуани Хикмет. – Қазан, 1901.
7. Иасауи Қожа Ахмет. Диуани хикмет (Ақыл кітабы). – Алматы, 1993.
8. Омарұлы Б. Зар заман поэзиясы. Генезис, типология, поэтика. – Алматы: Білім, 2000. – 368 б.
9. Қожа Ахмет Яссауи. Хикметтер. – Алматы, 2000. – 299 б.
10. Жеті ғасыр жырлайды: екі томдық /Құрастырған Дүйсенбайұлы Е./ – Алматы: Жазушы, 2008. 1-том. – 400 б.
11. Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 315 с.: ил.
12. Фильштинский И.М. История арабской литературы X-XV вв. М.: Наука, 1991.
13. Бес ғасыр жырлайды: ХҮ ғасырдан ХХ ғасырдың бас кезіне дейінгі қазақ акын-жырауларының шығармалары. 2 томдық. /ҚазССР Ғылым акад. М.О.Әуезов атындағы әдебиет және өнер ин-ты, Құрастыр.: М.Мағауин, М.Байділдаев. – Алматы: Жазушы, 1989. Т.2. – 496 б., суретті.
14. Қабдолов З. Сөз өнері (Әдебиет теориясының негіздері). Жоғары оқу орындарына арналған оқулық. Өңделіп, толықтырылған екінші басылымы. – Алматы: Мектеп, 1976. – 374 б.
15. Бес ғасыр жырлайды: ХҮ ғасырдан ХХ ғасырдың бас кезіне дейінгі қазақ акын-жырауларының шығармалары. Үш томдық. /Жауапты шығарушы М.Байділдаев. Алматы: Жазушы, 1984. – (Қазақ ССР Ғылым академиясы М.О.Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты). Т.3. /Құраст. М. Байділдаев, М. Мағауин. 1985. – 352 б.

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИДІҢ ҚАЗАҚ ЗИЯЛЫЛАРЫНА ЫҚПАЛЫ: ШӘКӘРІМ ҚҰДАЙБЕРДІҰЛЫ МЫСАЛЫНДА

HOCA AHMET YESEVI'NİN KAZAK AYDINLARINA ETKİSİ: ŞAKARİM KUDAİBERDİULY ÖRNEĞİ

T.F.K., ДОЦЕНТ ҚЫМБАТ ҚАРАТЫШҚАНОВА
DOÇ. DR. KIMBAT KARATIŞKANOVA

ТҮЙІН

Мақалада сопылық танымның биік шыңына жеткен сопы-ойшыл, ақын Қожа Ахмет Ясауидің дүниеге көзқарасы негізінде тұрған мистикалық білім ерекшелігі мен оның негізгі элементтерінің қазақ ойшылдары шығармашылығында көрініс беруі басты тақырып ретінде нысанаға алынған. Осы тақырыпты ашу мақсатында тасаууф (жол) деп танылған сопылықтың теориялық және практикалық жақтары, таным әдістері (ма'рифат) мен ұғым-түсініктерді мейлінше ауқымды қарастыру, осы негізде қазақ шығармашылығының рухын айқындау міндеттері қойылды. Сопылық таным арнайы құрылымға негізделген білім қоры болғандықтан, онда білінгеннен гөрі білінбейтін жасырын мән мен сипат бары сопы-ойшылдар көзқарастарымен айқындалды. Сол себептен сопылық танымды жаттанды рационалды және эмпирикалық білімнен гөрі мейлінше белсенді және іштей тәртібі бар білім деп қарау қолға алынды. Сопылықтың білім емес, таным, марифат, илхам, мистикалық білім деп сипатталатыны да осылайша нақтыланды. Сопылықтағы татып көру, яғни «дерт-

ÖZET

Çalışma, tasavvufun en yüksek seviyesine ulaşmış olan düşünür Hoca Ahmet Yesevi'nin dünyaya bakış açısı temelinde mistik ilimlerin ve bunların ana unsurlarının Kazak düşünürlerinin eserlerine yansımaları üzerinde yapılmıştır.

Makalede, tasavvuf (yol-yöntem) olarak tanımlanmış olan Süfiliğin hem teorik, hem de pratik yönleriyle birlikte tanıtılması, yöntemlerinin (marifetlerinin), kavramlarının kapsamlı şekilde araştırılması hedeflenmektedir. Tasavvuf kavramı kendi mantıksal kurgusuna dayanmakta olan ilim olması nedeniyle, ezoterik değer ve özelliğe sahip olan mistik düşünürlerin görüşleriyle tanımlanmaktadır.

Bu nedenle tasavvuf kavramı rasyonel ve ampirik olarak değerlendirilmekten ziyade aktif ve iç yapıya sahip olan bir bilim olarak incelenmiştir. Çalışmada, süfiliğin tanımı, marifet, ilham ve mistik bilim gibi özellikler dikkate alınarak konu ele alınmıştır. Sufizmde teoriden ziyade tatmak, “dertli olmak” yani olayın yaşanmasının önemi, bu yolun özelleştirilmesi, böylece diğer bilimden bir

ті болу», білім жолында жүргеннен гөрі халді бастан кешірудің маңыздылығы да бұл таным жолын ерекшелейтіндігі және осылайша ашық білімнен жоғары тұратындығы тұжырымдалды. Қожа Ахмет Ясауидің өзі хикметтерінде «дүние малын күйттеген» ғылым-білім жолындағы ғалым жағдайын «есіл өмірі зая кетті» деп бағалаған. Сопы ойшылдың ойынша, шаригат қағидаларын берік ұстанған адам дүниеден биік тұрып, «зинхар тұтып», яғни бос сөйлеуден қашқақтап, «аят-хадис» басшылығында ғана дұрыс жолда бола алатындығына баса назар аударылған.

Сопылық ілімі бастан кешіру арқылы, ұғымдар, жасырын рәміздер мен нұсқаутенеулер көмегімен білінетіндігі сопылық дүниетанымын түбегейлі білу, ол туралы теориялық білім құрудың күрделі де қиын екендігін байқатады. Дегенмен, қолда бар сопылық терминдер сөздіктерін пайдаланып, сопылық әдебиеттің көрнекті ескерткіштерін зерттеуге әрекет жасау керектігі нақтыланған. Мазмұндық тұрғыда, сопылық ұғым-түсініктерді мынадай екі бөлімге бөліп қарастыру дұрыстығы көрсетіледі: 1. хәлдер мен мақамдар (ахуал, мақамат); 2. техникалық терминдер (истилахат). Мәні мен қалыптасу жолына қарай сопылық ұғымдар хәл немесе мақам болады. Сопылық ілімінің басты қағидасы құдаймен сұхбат құра білу, осыдан келіп құдайға жол табу. Мақалада сопылық бағыттағы классикалық ойшылдардың шығармаларында бұл қағида түрлі тәсілдермен жүзеге асырылғандығына нұсқалады. IXғ. алғашқы жартысынан бастап-ақ барлық дерлік сопылық шығармаларда мақам мен хәл ұғымдары қолданылғандығы, бағдаттық, басралық, хорасандық сопылық мектептерде көбіне сопының ішкі өміріне көп көңіл бөлінгендігі, хәлдер (көп.т. «ахуал») мен мақамдар (көп.т. «мақамат») жан-жақты қарастырылғандығы сипатталған. Мұсылмандық өркениет кеңістігінде дәстүрлі түрде сопылық терминологияға бұл ұғымдарды

үст seviyede olması durumu tespit edilmiştir. Yesevi hikmetlerinde “malın peşinde olan” bilim adamı “hayatını boşu boşuna geçirmiş” bir insan olarak değerlendirilmektedir. Düşünüre göre, şariat prensiplerine sık sıkıya bağlı yaşayan insan yalnızca “Ayet ile Hadiseler” ışığında doğru yolu izleyebilmektedir.

Tasavvuf kavramlarının gizli ritüelleri ve tariflerinin yardımıyla hayata geçirilmesi suretiyle bu yolun öğrenilmesi, bu kavramla ilgili teorik bilgi oluşturanın çok zor olduğunu da göstermektedir. Fakat elimizdeki tasavvuf terimleri sözlüğünü kullanarak, tasavvuf edebiyatının eserlerini inceleme gereği ortaya çıkmıştır. Çalışma içeriğine göre, tasavvuf kavramlarını iki bölümde incelemek mümkündür. 1. Haller ve makamlar, 2. Teknik terimler (İstilahat). Önemi ve oluşum yoluna göre tasavvuf kavramları hal veya makamdan oluşur. Bu yolun temel prensibi, Allah ile irtibat kurabilmek, Allah’a ulaşmaktır. Çalışmada tasavvuftaki klasik düşüncülerin eserlerinde bu prensiplerin farklı yöntemlerle uygulandığı belirtilmiştir. 9. yüzyılın ilk yarısından itibaren bütün tasavvuf eserlerinde makam ve hal kavramlarının kullanıldığı, Bağdat, Horasan şehirlerindeki tasavvuf okullarında genellikle tasavvuf hayatı daha dikkatli ele alınarak, haller ve makamların geniş kapsamlı bir şekilde incelendiği görülmektedir. Bu kavramlar, Müslüman uygarlığında geleneksel bir şekilde Sufi terminolojisine ilk kez Zünnün-ı Mısır tarafından tanıtılmıştır (245/859 yy.). Yani, hal ve makam terimlerinin fikir sahibi bu tasavvuf düşünüdür. Kalabazide (9. yüzyıl tasavvufu) 17 makamın açıklamasını yapmışsa da, Hoca Ahmet Yesevi 40 makamın açıklamasını yapmıştır. Ortaçağ’dan bugüne kadar düşüncülerin eserlerinde yer almış bu kavramların devamlı şekilde kullanılması sonucunda hiç şüphesiz ortada büyük bir etkileşimin olduğundan söz edilebilir.

Kazak aydını, şair Şekarım Kudayberdioğlu, eserlerinde yer alan tasavvuf prensiplerinin temel manalarını ortaya koymuştur. Düşünür, cennet için ibadet etmediğini, “cennet benim

алғаш енгізген Зун Нун Мысри есептеледі (245/859 өл. ж.). Яғни, хал-мақамдық терминология қолданысынан ой-пікір иесінің сопы ойшыл екендігін айқын аңғара беруге болады деген сөз. Калабазиде (9 ғ. сопы ойшылы) бұл мақамдардың 17 сипаттамасы берілсе, Қожа Ахмет Ясауи 40 мақам сипаттамасын қалдырған. Ортағасырлардан бастап қазіргі күніміздегі зиялы ойшылдардың шығармашылығында қолданылған бұл ұғымдардың орын алуы сабақтастық жалғасын баяндайды, яғни әсерленудің сөзсіз барын байқатады.

Қазақ зиялысы, сопы-ақыны Шәкәрім Құдайбердіұлы өлең-шығармаларында қолданған сопылық орамдардың астыртын мағынасы барына тікелей нұсқаған. Ойшыл сопы болғандығын, жәннат үшін ғибадат жасамайтынын, «бейіс маған мұз бен қар» деп, мас екенін, яғни «адами әлемнен құтылу мен ажырау мақамында» тұрып айтылған сөздер екенін байқатады. Мақалада ойшылдың қолданған ұғымдарының сопылық ой астарында айнылғандығына қатысты мысалдар берілді.

Қожа Ахмет Ясауиге дейін және кейінгі ислам өркениеті кеңістігінде кеңінен таралған сопылық ілімі еш үзіліссіз жалғасын тауып келе жатқанындығын сопылық категориялар тұрғысынан сараптап қарағанда, барлық дерлік қазақ ақын-жыраулардың, ойшылдардың шығармашылығының сопылық танымға қатыстылығына көз жеткізуге болады. Қазақ ойшылдық мектебінің ірі өкілі Шәкәрім Құдай-

ішін *buz ve kardır*” diyerek “dünyadan ayrılma ve kurtulmak makamı”na ilişkin yazmıştır. Çalışmada, düşünürün kullanmış olduğu kavramlar tasavvuf düşüncesinde örnek olarak verilmiştir.

Hoca Ahmet Yesevi öncesi ve sonrası İslam Dünyasında yayılmış tasavvufun hiç kesintisiz devam ettiğine dair yapılan çalışmalara bakıldığında, bütün Kazak şairlerin, düşünürlerin eserlerinin tasavvufa ilişkin olduğu görülmektedir. Buna Kazak düşünce okulunun temsilcisi Şekarım Kudayberdioglu örnek olarak verilebilir. Tasavvuf ilkeleri ve yöntemlerine dayanan Kazak şairi ve düşünürünün bıraktığı mirasın derin bir şekilde çözümlemesi gerekir. Bugüne kadar Kazak düşünce mirası yalnızca edebi açıdan incelenmiştir. Elbette, bilimsel bir araştırma için bu yeterli değildir. Klasik tasavvuf eserlerinin incelenmesiyle birlikte kavramların tanımlanmasından sonra bu çözümlemeye başlanabilir diye düşünmekteyiz. □

бердіұлынан мұның айқын мысалын байқауға болады. Сопылық ұстанымдарына, ұғым-тәсілдеріне арқа сүйеген қазақ ақыны мен ойшылы мұрасы терең талдауды керек ететіні анық. Осы күнге дейін қазақ ойшылдық мұрасы әдеби таным тұрғысынан қаралып, бір жақты ғана зерттелді. Ғылыми таным үшін бұл, әрине, жеткіліксіз. Бұған классикалық сопылық туындылар талданып, сопылық ұғымдар айқындалып алып барып кіріскен дұрыс деп ойлаймыз. □

Сопылық (тасаууф) дегенде біз Ислам дүниесінде сопы (мутасаууф) деп танылған тұлғалардың пікірлері мен көзқарастарын ойға аламыз. Мұхасибі, Ғазали, Ибн Араби, Қожа Ахмет Ясауи сынды ойшылдар басты тұлғалар саналады. Бұл сопылар бірдей ұқсас көзқарасты ұстанған дей алмаймыз. Алайда Тәңірді зауқ пен хал жолымен таныған ахлі тасаууф мейлінше жүйелі негізі бар танымға ие болғанында күмән жоқ. Хал арқылы танымға негізделген жүйені алғаш сопылардан Калабази, Күшейри сынды сопы ойшылдар еңбектерінде сипаттап кеткен. Көп жағдайда олар сопылықтағы таным жолының хал ілімімен байланыстылығын алға тартып, бұл сопылықты дұрыс түсінуге кедергі болғанын айтқан. Бұл тұрасында әл-Ғазали былай деп кеткен: «Сопылық тақырыбында ислам әлемінде үш түрлі пікір бар: 1). Кейбіреулер сопылықты түгелімен терістейді.

Олардың пікірінше, исламда сопылық жоқ. Ол сырттан енген ағымдар әсерімен пайда болған. 2). Кейбіреулер сопылық дегенде жасырынуға көшіп, шариғатқа лайық емес пікірлер айтып, лайықсыз әрекеттер жасайды. 3). Үшінші пікір – орта жол. Бұлар сопылықты жоғары ислам моралі деп түсінеді; жамандықтардан арылу; жақсы және көркем мінезге бөлену; рухани түрде құдайға жақындау үшін тырысу» [1, s.100]. Әл-Ғазали үшінші жолды көрсетуі арқылы бір-біріне қарсы алғашқы екі жолды терістейді. Яғни, сопылықты терістеу де, оны бұрмалау да дұрыс еместігі үшінші жолмен дәлелденеді. Үшінші жолға назар аударсақ, ислам моралі деуімен әл-Ғазали сопылық жолды рухани кемелдену барысы деп көрсетеді.

Бұдан шығатыны, сопылық таным арнайы құрылымға негізделген білім қоры болып табылады, алайда онда білінгеннен гөрі білінбейтін жасырын мән мен сипат бары айқындалады. Сол себептен сопылық таным жаттанды рационалды және эмпирикалық білімнен гөрі мейлінше белсенді және іштей тәртібі бар білім. Сопылықтың білім емес, таным, мариғат, илхам, мистикалық білім деп сипатталатыны да содан. Сондай-ақ сопылықтағы татып көру, яғни білім жолында жүргеннен гөрі халді бастан кешірудің маңыздылығы да бұл таным жолын ерекшелейді және білімнен жоғары қояды. Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінде дүние малын күйттеген ғылым-білім жолындағы ғалым жағдайын есіл өмірі зая кетті деп бағалаған:

Ессіз ғалым бойсұнбай жолда қалар,
Оқып ұқпай дүние малын қолға алар.
Менмендіктен есіл өмірін зая қылар,
Жан мен ділде хақ зікірін айтқын, достар [2, 69 бет].

«Пақырнамада» Қожа Ахмет Ясауи мүршид-мүрид қызметі туралы айтқанда ислам қағидаларының, яғни шариғат маңыздылығын баса көрсетеді: «Кімде кім дәруіштік дағуасын қылса, әуелі Хақтың әміріне мойынсұнып, шариғат әмірімен бірге болғай уә батыл істерден, бидғат істерден өзін тыйғай» [18, 96.]. Сопы ойшылдың ойынша, шариғат қағидаларын берік ұстанған адам дүниеден биік тұрып, зинхар тұтып, яғни бос сөйлеуден қашқақтап, «аят-хадис» басшылығында ғана дұрыс жолда бола алады:

«Құл Қожа Ахмет дүние көрсең аулақ қашқыл,
Зікір айтып тариқаттың жолын ашқыл.
Аят, хадис сөзіменен алтын шашқыл,
Жарандардан дүр мен гәуһар алғым келер» [2, 112 б.].

Қожа Ахмет Ясауи түсінігінде «дүние әлемі» ұғымы оған мүлде қарама-қарсы ұғымдармен ашып түсіндіріледі; олар: ғашықтық, махаббат, гаухар, зарын тербеу.

«Ғашық болсаң көз жасыңды теуіп жүргіл,
Баязиттей дүние қызығын теуіп жүргіл.
Әдхам сипат тақ пен бақтан қашып жүргіл,
Тілек берсең дүние қызығын тепкім келер» [2, 111 б.] -
«Уақытша әлемде өліп бітеді бәрі де,
Мәнсіз заттар құлдығына сатылма ештеңеге де.
Бұл әлемде мәнді деп рухты ғана есепте,
Өйткені ол берілмейді затқа тән өзгеріске», [3, с.9] -

деген Омар Хайям түсіндіруіндегі «әлем» ұғымы діни философия ауқымында қарастырылып тұр. Омар Хайям ұғымға зат және оның қасиеті тұрғысынан келіп баға береді. Демек, Омар Хайяма кеңістік пен уақытқа бағыну заттың болуының мәні.

Келтірілген мысалдар сопылық ілімін бастан кешіру арқылы, ұғымдар, жасырын рәміздер мен нұсқаутеңеулер көмегімен білінетіндігін көрсетіп тұр. Бұл сопылық дүниетанымын түбегейлі білу, ол туралы теориялық білім құрудың күрделі де қиын екендігін байқатады. Дегенмен, қолда бар сопылық терминдер сөздіктерін пайдаланып, сопылық әдебиеттің көрнекті ескерткіштерін зерттеуге әрекет жасау керек.

Мазмұндық тұрғыда, сопылық ұғым-түсініктерді мынадай екі бөлімге бөліп қарастырған жөн: 1). халдер мен мақамдар (ахуал, мақамат); 2). техникалық терминдер (истилахат). Мәні мен қалыптасу жолына қарай сопылық ұғымдар хал немесе мақам болады. Сопылық ілімінің басты қағидасы құдаймен сұхбат құра білу, осыдан келіп құдайға жол табу. Сопылық бағыттағы көптеген ойшылдардың шығармаларында бұл қағида түрлі тәсілдермен жүзеге асырылған. IXғ. алғашқы жартысынан бастап-ақ барлық дерлік сопылық шығармаларда мақам мен хал ұғымдары қолданылды. Бағдаттық, басралық, хорасандық сопылық мектептерде көбіне сопының ішкі өміріне көп көңіл бөлінді, халдер (көп.т. «ахуал») мен мақамдар (көп.т. «мақамат») жан-жақты сипатталды. Мұсылмандық өркениет кеңістігінде дәстүрлі түрде сопылық терминологияға бұл ұғымдарды алғаш енгізген Зун Нун Мысири есептеледі (245/859 өл. ж.). Яғни, хал-мақамдық терминология қолданысынан ой-пікір иесінің сопы ойшыл екендігін айқын аңғара беруге болады деген сөз. Қалабазиде (9 ғ. сопы ойшылы) бұл мақамдардың 17 сипаттама берілген [4]. Тіпті мақамдардан бастап халдерді баяндауға өтетін әдеби тәсіл сопылық шығармалардың көпшілігінде сақталған. Өз кезегінде сопылық мақамдар мен халдер баяндалған жолдардың иесі сопы ойшыл деп ұғуға әбден болады. Ортағасырлардан бастап қазіргі күніміздегі ойшылдардың шығармашылығында қолданылған бұл ұғымдардың орын алуы осы сабақтастықты баяндайды, яғни әсерленудің сөзсіз бағын байқатады.

Қожа Ахмет Ясауиге дейін келіп, одан бізге жеткен сопылыққа тән бейнелі көркемдік тәсілдің қазақ ойшылдарының шығармашылығында көрініс табуы, Қожа Ахмет Ясауидің түркі халықтары арасында сопылық ілім қағидаларын сақтауға, оны насихаттарында қолданғандығымен тікелей байланысты. «Сан ғасырларға созылған Қожа Ахмет Ясауидің сопылық дүниетанымы мен сопылық поэзияның классикалық деңгейіне көтерілген ақындық дәстүрін жалғастырып дамытушы сопы ақындар XX ғасыр басына дейін жетті... Ендігі күн тәртібіндегі күрделі де қиын мәселенің бірі – қазақ таным мен сопылық поэзия нышандарының белгісін танып білу мәселесі көтеріліп отыр» [5,5-6 бб.] – деген ғалым М.Мырзахметұлы қазақ ойшылдарының шығармаларында кең жайылған сопылық метафоралық бейне-образдарды зерттеу керек екендігін және бұл сөзсіз классикалық сопылық поэзия деңгейін аңғартып тұрғанын айтады.

Қожа Ахмет Ясауи «Диуани Хикметте» қолданған сопылық мақамдар мен халдерге бірнеше мысалдар бере кетейік. Сопылықта бұлтартпас алғашқы мақам - тәубе. Тәубе қылған мен тәубесізді сипаттап, айырмасын берген Қожа Ахмет Ясауи ғашықтардың алғашқы мақамын хикметтерде былай береді:

Тәуба қылып хақты тапқан ғашықтарға,

Ұжмақ ішінде төрт арықша шәрбәті бар.

Тәуба қылмай хақтан тайған ғапылдарға,

Тар лахатта қатты азап, қасіреті бар [2, 90б.], деген

Қожа Ахмет Ясауи сопылықтың тәубе мақамын баяндап тұр, яғни күнәдан туындайтын тәубе емес, сопының ғашықтық жолға түсуінің алғашқы мақамы осы екендігін баяндайды. Сопылықта нәпсі тілектерімен күрес, түрлі құмарлықтан бас тарту тәубеге келу деп аталады. Тәубе - жүректің Алладан басқа барлық нәрседен, тіпті өз болмысынан бас тартуы.

Рухани алаңда сопылардың көзқарасы бойынша, ғашықтық пен махаббат – сопылықтың маңызды хәлі. Қожа Ахмет Ясауи хикметтерде махаббат хәліндегі ғашықтық жағдайын, сүйіктінің «шарабын» ішкендегі хәлін, дуаналық мақамын ашып көрсетеді:

«Шауқ шарабын ичкан қилур дуниа талақ,

Хызыр бабам килиб анка берур сабақ.

Дуниа тайфық килиб юргил юзмиң талақ» [2,69б.]

Хикметтердегі хақ дидарын көруден артқан шауққобалжу мен жүректің нұрлануы жазылған жолдарды сопы ақынның ішкі сыры деп айта аламыз:

«Йа йаранлар бу сөз ештиб шауқум артты,

Уммат деди ич оташим нурға батты.

Пирду салыб дидарын хақ курсатти,

Мустафаға матам тутуб кирдим мана» [2,112б.]

«Шарап», «шарап ішуші» мен «шарап сатушы» ұғымдары хикметтерде «сақи» деген ұғыммен де берілген. «Сақидың» тілдік мағынасы «шарап беруші», «сатушы» дегенге келеді. Сопылық терминологияда, «сақи» деп айкындық пен мейірімділіктің қайнар көзі, яғни құдай субстанциясы айтылады [6,45б.]. «Хикмет» жолдарында бұл турасында мыналар айтылады:

«Отуз учте сақи булұб мей ушладим,

Жам шараб құлға алиб туя ичтим» [2,15б.];

«Ушбу сырны билмаған жаһил киши,

Даруишларни қадрини қачан билур,

Тил учиди умматмин деб дағуа кылур,

Мұстафани қадрини қачан билур» [2,126б.]

деген хикмет жолдарында Қожа Ахмет Ясауи «сыр» деп келтірген ұғым ақыл тұрғысынан құпия есептелетін құдай әмір мағынасында айтылған. «Сыр» ұғымының тілдік мағынасы - «жабылған, жасырын нәрсе» дегенге келеді. Сопылықта бұл ұғыммен құдай мен құлдары арасында жасырын қалған хәлдер аталады. Сыр болмысын рух болмысымен беретіндер бар. Біздің пікірімізше, сыр - рухтан да пәк, таза құбылыс. Себебі, рухтар - махаббат орны болса, жүректер – марифат, таным орны, сырлар – көру, бақылау орны. Сырдың сырын оны тек қана құдай білетінін сопылар былай жеткізген: «Сыр - бұл білген нәрсең. Сырдың сыры – құдайдан басқа игере алмайтын білім» [7, s.535].

«Сыр» – сопылықта басты ұғымдардың бірі. Мистикалық астарға ие болған бұл ілім сопылар арасында да сұрақтар туғызған. Е.Э.Бертельс еңбегінде бұл ұғым турасында мынадай ой түйінін келтіреді: «Сыр туралы ілім - сопылықта мейлінше күңгірт тақырыптардың бірі және оған берілген анықтамалар әдетте өте шашыраңқы. Алғашқыда

сыр деп сопының жүрегінде сақтайтын, тіке мағынасы «құпия» деп түсінілген ілім болуы мүмкін, яғни танымдарын құпия ұстау мағынасына келеді. Соңынан сыр терминдік мағынаға ие бола бастайды да, онымен түбіне жүрек (қалб) иегерінің өзі жете бермейтін сырды мақтағыш жүректің сол бөлігін атай бастайды» [8, с.171].

Ғашық тақуалардың ғашықтығының тағы бір рухани нәтижесі - мас болу. «Маст» ұғымының, яғни мас болу деп, сопылықтағы мағыналылыққа ұмтылған жүректің шоғырлануының дүниелік көрінісін атаған. Ғашықтардың бұл хәлін Қожа Ахмет Ясауи хикметінде қолдану мақсатын, құдай махаббат шарабын ішіп мас болғаннан басқаны көзге ілмейтін рухани сатыны түсіндіру деп айта аламыз.

«Ғашық куллар бу дунияни кузга илмас,

Дуния ғишқин заһид куллар тилга алмас.

Кеча-кундуз маст уа хайран узга келмас,

Дидар тилаб, куксин тешиб налан қылу» [2,596.]:

Қазақтың біртуар ақыны, ойшыл Абай Құнанбайұлы ізін басқан, өмірде өзінің жол тапқанын «Бақытсыз жүрегім, жалындап жанып тұр» деумен берген Шәкәрім Құдайбердіұлы өз дәуірінің озық ойлы адам екенін байқатқан. Абайдан ерекшелігі сол, Шәкәрім Абайдың ішкі болмысын, даралығын мойындап, сопы екенін, терең іденісте екенін ашық айтқан:

«Ақыл-ес сұрама дуана сорлыңнан,

Менде ақыл тұра ма, байқасаң порымнан.

Жан-тәнім еркінде не қылсаң да,

Өзіңсің аямай әурелеп қор қылған» [9,326.].

«Еркінен айрылған» Шәкәрімнің өзіне дейінгі, өз заманының философиялық мұрасын ерінбей әдеби, ғылыми, т.б. мұралардан жалықпай іздестіргендегі мақсаты құдайды тану, ақиқатқа жету талаптары. Мәселен, Шәкәрім Құдайбердіұлының әдеби мұрасын сараптаған ғалым Р.Сыздыкова оның жетістігін былай деп сомдайды: «Шәкәрімнен, Абай сияқты, образдар дүниесін теңеу, шендестіру арқылы беруде де жасалу моделі бұрынғы болғанымен, күтпеген соны қолданыстарды табамыз» [10,555б.].

Шәкәрім Құдайбердіұлы шығармашылығынан оның ақындық емес, ойшылдық болмысы көрінеді:

«Күн батты жоғалды, Нұрыңнан ұялып,

Жұлдыз бен ай қалды, Сәулеңнен нәр алып.

Жеті қарақшы айналып, Сені іздеп жүр,

Бәрі де Сені ойлап, мас болып сандалып», [9,96.] –

деген жолдардан *Нұр*, *Сәуле*, *Сен* деген сопылыққа тән астарлы ұғымдарды қолданған Шәкәрім Құдайбердіұлы ой, ізденіс адамы екенін байкатады. Сопылық терминдер сөздігінде «нурул ануар» - *нұрлардың нұры* деп, «болмыстың қайнар көзі ретінде ақиқат субстанциясын» айтады. Құдайды, хақиқатты *Нұр*, *Сәуле* ұғымдарымен теңеп берген Шәкәрім Құдайбердіұлы, Оған ынтызар ғашық болған күн, жұлдыз, ай, барлығының өмір сүру мәнін Оған ұмтылыстан, Оны ойлап мас болудан көреді. Бұл сопылық философиясындағы уахдат ал-вужуд (болмыс бірлігі) концепциясымен Шәкәрім Құдай-

бердіұлының таныс болғандығын байқатады. Құдайдың нұрымен бар болатын бүкіл ғалам әр сәтте, әр қозғалысында Онымен, яғни құдаймен бірге, бір болуға ұмтылады.

«Көңілде сәулемсің көздегі нұрым-ау,

Ақылды астыртын ұрлаған Ұрым-ау.

Өмір бойы өргеніп жүргенімше,

Не өлтір, не өлтірт. Осы шын сырым-ау», [9,326.] -

деген ойшылдан көңіл адамының, сопылық ынтызарлық хәлі көрініп, бұл сырдың түп мәнінде құдайға деген махаббат философиясын көреміз. Құдай нұрына ғашық болып, «ғашық шарабынан» татуды армандаған ойшыл ақын «сыр шарабын ішкен ғашық өзін білмес» жағдайында екенін тынбай жырлаған. «Негізінен алғанда, ясауи ілімінің мәні мен мақсаты, өзіндік әдісі шынайы ғашықтыққа негізделген. Шынайы ғашықтық кемел сұқбаттың жүзеге асуына ықпал ететін ең басты үндестік, себеп» [11,236.] - деуімен Д.Кенжетай Қожа Ахмет Ясауи ілімінің табиғи сарынының мәнін ашықтап көрсетіп тұр, ал бұл, сөзсіз, Шәкәрім Құдайбердіұлының шығармаларының өн бойында жырға қосылған.

Шәкәрім Құдайбердіұлы өлең-шығармаларында қолданған сопылық орамдардың астыртын мағынасы барына тікелей нұсқаған. Бұл оның «Бейісте бар сұлу жар» деген өлеңінде айқын көрінген. Ойшыл сопы болғандығын, жәннат үшін ғибадат жасамайтынын, «бейіс маған мұз бен қар» деп, *мас* екенін, яғни «адами әлемнен құтылу мен ажырау мақамында» тұрып айтылған сөздер екенін баса айтады :

Қызына асық болмаса,

Мастықпен көңіл толмаса,

Көкейіме қонбаса,

Бейісің маған мұз бен қар.

Молдеке-ау, олай емес қой,

Қыз сүйіп жеміс жемес қой.

Мысалмен айтқан кеңес қой,

Тәпсіреуге миың тар.

От емес қой тозақ та,

Дүние ісі жоқ о жақта.

Барамыз ғой қонаққа,

Сонда анықтап байқалар [12, 343].

«Жарымды жаным сүйді, сүйе алмай тәнім күйді» атты өлеңінде ойшыл ақын толық сопылық жанрды қолданған деуге болады. Сопылық терминер сөздігінде *шаш* (бұрым) Зулаф ұғымымен берілген, оның мағынасы «абсолюттік сұлулық бірлігінің айқын болуына себепші болатын сұлулық эманациялары мен құдіреттің сипаты» делінген. Тағы бір шаш деп ауарылатын ұғым «Муи» деп «ахиреттік құдайылық мәннің сыртқы кел-

беті» анықтамасы берілген. Сөздікте *қас* деп аударылатын «Әбру» терминіне «шариғат пен тариқаттың тура жолынан сопының ауытқуы, яғни мақамның кетіп, сүйіктінің көз тастауын қалап, қадалған ғашықта бақылау (мүшәхада) халінің ашылуы» анықтама берілген. *Кірпік* деп аударылатын «Тир миркан» терминіне «сопының қайырымды ісі арқылы жүзеге асатын құдайылық мейірімді көзқарасты айтады. Бұл – бақыт жебесі» деген анықтама берілген [6, 35]:

Нұрына күн нұры жетпес,
Қасы – жай, кірпігі – оқ реттес.
Көңілден суреті кетпес,
Жүзі – сиқыр, шашы – тұзақ [12, 295] .

Арақ – ақыл, мастық – ой, жар – хақиқат
Жан – нәпсі, шатақ – иман, дін – қиянат.
Маскүнем, әйел сүйгіш, дінсіз ғой деп,
Сырын білмей сыртымнан қылма ғайбат
Хақиқаттан басқаға бас ұрмаймын,
Дәлелсізге нанам деп болмаймын мат [12, 376].

Жардың шашы сансыз көп
Ол санауға келмей тұр.
Анық нұры осы деп,
Өркім бір тал ұстап жүр [12, 378].

«Бейісте бар сұлу жар» өлеңінде Шәкәрім Құдайбердіұлы кәусарды тенеп айтқан *шарап* сөзімен дүниелікке жат құбылысты, құдайға ғашықтықтың жоғары деңгейін сипаттайды. Сөздікте *шарап* деп аударылған «хамр» ұғымына «ғашықтық жоғарылығын және эманация көзесінің жиынтығын айтады. Ол біріккен образдарды, сондай-ақ азат болуды терістейді және құптамайды. Егер *шарап* жәннат болса, онда көзенің қуры (тазалануға арналған ыдыстағы су) мас қылады» деп анықтама берілген [6, 41]. Осы сопылық халді татқанын білдірген ойшыл бұл ұғымдардың тікелей мағыналарының арам екендігін айтып түсініспеушіліктің алдын алады:

Кәусарың рахат бермесе,
Мас қылмай ішті кернесе,
Хорды асық боп көрмесе,
Несін мақтап қылдың зар?

Кәусары болса шараптай,
Хор қызы болса қарақтай.
Қоймас па еді жаратпай
Бейіске ондай арам нәр [12, 343].

Қорыта келе, Қожа Ахмет Ясауиге дейін және кейінгі ислам өркениеті кеңістігінде кеңінен таралған сопылық философиясы еш үзіліссіз жалғасын тауып келе жатқанындығын сопылық категориялар тұрғысынан сараптап қарағанда, барлық дерлік қазақ акын-жыраулардың, ойшылдардың сопылық танымға қатыстылығынан көз жеткізуге болады. Қазақ ойшылдық мектебінің ірі өкілі Шәкәрім Құдайбердіұлынан мұның айқын мысалын байқауға болады. Сопылық философиясының ұстанымдарына, ұғым-тәсілдеріне арқа сүйеген қазақ акыны мен ойшылы мұрасы терең талдауды керек ететіні анық. Осы күнге дейін қазақ ойшылдық мұрасы әдеби таным тұрғысынан қаралып, бір жақты ғана зерттелді. Ғылыми таным үшін бұл, әрине, жеткіліксіз. Бұған классикалық сопылық туындылар талданып, сопылық ұғымдар айқындалып алып барып кіріскен дұрыс деп ойлаймыз.

ПАЙДАЛАНҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. Huccetul-Islam Imam Gazali. Ihiyau Ulumid-Din. Terc. Eden A.Serdaroglu. Ankara: Bedir Yayınevi, 1999.- 1056 s.
2. Ясауи Қожа Ахмет. Диуани Хикмет (Ақыл кітабы). Аударғандар: М.Жармұхамедұлы, С.Дәуітұлы, М.Шафиғи.-Алматы: «Мұраттас» ғылыми-зерттеу және баспа орталығы 1993 ж., 262 бет.
3. Омар Хайям. Рубаи /Пер. С фарси.— М.: ООО Издательский дом «Летопись-М», 2000.- 463 с
4. Омар Хайям. Рубаи /Пер. С фарси.— М.: ООО Издательский дом «Летопись-М», 2000.- 463 с.
5. Мырзахметұлы М. Түркістанда туған ойлар.— Алматы: Санат, 1998.- 368 б.
6. «Мират-и Ушшақ» атты сопылық терминдер сөздігі. Аударған Қ.Қаратышқанова.—Түркістан: Тұран, 2006, 60 бет.
7. Sefik Can. Mevlana. Hayati.Sahsiyeti. Fikirleri. Istambul, 1997.- 567 s.
8. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература.- Москва: Наука, 1965.- 524 с.
9. Құдайбердіұлы Шәкәрім. Жолсыз жаза. Өлеңдер мен поэмалар. /Құраст. М.Мағауин. Алматы: Жалын, 1988. — 256 б.
10. Сыздықова Р. Абай және қазақтың ұлттық әдеби тілі. Алматы: Арыс. 2004. — 616 б.
11. Кенжетай Д. Ясауитану мәселелері //Ясауи жолы.- 2004. №1, қазан, қараша, желтоқсан.
12. Құдайбердіұлы Шаһкәрім Шығармаларының үш томдық жинағы. Қажыма, ойым, қажыма. Өлеңдер. Бірінші том. Алматы: Халықаралық Абай клубы, 2008. -408 бет.

Қ.А.ЯСАУИДІҢ ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫНЫҢ ТАРИХИ ТАҒДЫРЫНДАҒЫ РӨЛІ HOCA AHMET YESEVİ'NİN TÜRK HALKLARININ TARİHİ KADERİNDEKİ RÖLÜ

T.F.K., ДОЦЕНТ ЗІКІРІЯ ЖАНДАРБЕК
DOÇ. DR. ZİKİRİYA JANDARBEK

ТҮЙІН

Қожа Ахмет Ясауидің түркі тарихындағы орны әлі толық айқындалмағандығы жалпы ғылыми көпшілікке белгілі. Олай дейтініміз Қожа Ахмет Ясауидің өміріне қатысты көптеген тарихи деректердің нақты болмауы, бірнеше нұсқада келуі зерттеушілердің түрлі тұжырымдар жасауына ықпал етуде. Мысалы, бір ғана туған жылына қатысты деректердің өзі бірнеше нұсқада кездеседі. Солардың ішінде қайсы дұрыс, қайсысы бұрыс деген сұраққа жауап берудің өзі оңай емес. Немесе, Жүсіп Хамадани Қожа Ахмет Ясауиге ұстаз болды ма? Болмады ма?- деген жай сұрақтардың өзіне жауап беруде ғылым әлі бір тоқтамға келген жоқ. Олай болатын себебі, бізге жеткен тарихи деректердің барлығы дерлік нақшбандийа тариқаты өкілдері тарапынан жазылған шығармалар немесе солардың ықпалымен жазылған шығармалар. Бұл шығармалардағы деректерге сүйенетін болсақ, онда Ясауи жолы парсы мәдениеті ықпалымен қалыптасты деген тұжырымға келуге мәжбүрміз. Өкінішке орай, қазіргі күнге дейін қалыптасып, орныққан ғылыми пікірлер осы деректер негізінде жасалып отыр. Ал,

ÖZET

Hoca Ahmet Yesevi'nin Türk tarihindeki yerinin belirlenmesi konusu tam anlamıyla açıklığa çıkarılmadığı bilim çevresi tarafından kabul edilmektedir. Nitekim Hoca Ahmet Yesevi'nin hayatına yönelik yapılan birçok tarihi çalışmanın net olmayışı ve birçok nüshanın var olması araştırmacıların farklı sonuçları dile getirmesine yol açmıştır. Örneğin, Hoca Ahmet Yesevi'nin doğduğu yıla yönelik çalışmaların bile birkaç nüshada olduğu bilinen bir gerçektir. Bunların hangisi yanlış ya da hangisi doğru olduğuna yönelik kesin cevap vermek kolay değildir. Ayrıca, “Yusuf Hamadani Hoca Ahmet Yesevi'ye öğretmen oldu mu? olmadı mı?” gibi kolay sorulara ortak bilimsel cevap dahi verilmemiştir. Böyle olmasının sebebi ise bize ulaşmış tarihi çalışmaların çoğuna yakınının Nakşibendi tarikati temsilcileri tarafından yazılan eserler ya da onların etkisiyle kaleme alınan çalışmalar olmasıdır. Bu eserlere atıf yapacak olur isek, Yesevi yolunun Fars kültürünün etkisiyle şekillendiği gibi bir sonuca varmak durumunda kalacağız. Maalesef, günümüze kadar oluşmuş bilimsel fikirlerin bu eserlerin etkisinde kaldığı söylenebilir.

соңғы отыз жыл шамасында Түркістан өңірі мен Орта Азия республикаларынан табылып жатқан ясауи тарихатының тарихы болып табылатын «Насаб-нама» нұсқаларындағы тарихи деректер мүлде басқа тарихи шындықтың барлығын алға тартады. «Насаб-нама» нұсқаларындағы деректерде Қожа Ахмет Ясауи 1103 жылы да, 1097 жылы да туылған емес, 1040 жылдар шамасында дүниеге келген. Және бұл «Диуани Хикметтегі» дерекке сай келеді. Қожа Ахмет Ясауи өзінің хикметтерінде жүз жиырма беске келгендігін баяндайды. Ол кісінің 1166/67 жылы қайтыс болғандығы тарихи шындық екендігі толық дәлелденген. Олай болса, «Насаб-нама» нұсқаларындағы деректер тарихи шындыққа жақын. Сондай-ақ, Жүсіп Хамадани туралы «Насаб-намаларда» бір ауыз сөз жоқ. «Хикметтерде» де айтылмайды. Демек, Жүсіп Хамаданидің Қожа Ахмет Ясауиге ұстаз болуы күмәнді. Бұл тек Қожа Ахмет Ясауидің өміріне қатысты сәйкессіздіктер. Ал, Ясауидің ілімі мен тарихатының ерекшеліктеріне қатысты қазірге дейінгі қалыптасқан ғылыми тұжырымдар Ясауи жолының ерекшеліктерін толық айқындай алмайды. Керісінше, Ясауи жолының ерекшеліктерін мүлде жоққа шығарады десек, артық айтқандық емес. Өйткені, қазіргі зерттеулер Ясауи жолын араб жерінде қалыптасқан шариғат шеңберінде қарастырады. Ясауи жолының ол шариғат шеңберіне сыймайтынын, тек Ханафи мазхабы шеңберінде қарастыру қажеттігін, нақтырақ айтар болсақ, Абу Ханифаның «Китабу-л Алим уа-л Мутаалим» атты шығармасында негізделіп, қалыптастырылған жол (мазхаб) негізінде қарастыру қажеттігін көпшілік зерттеушілер ескере бермейді. Бұл өз кезегінде Ясауи қалыптастырған түркінің рухани, мәдени болмысының ерекшеліктерінің қандай болғандығын анықтауға мүмкіндік бермейтіні ескерілмейді. Бұл бағыттағы осы күнге дейін жүргізілген Қожа Ахмет Ясауиге қатысты зерттеулер Ясауидің түркі тарихындағы ролін анықтауға емес,

Son 30 yıl içerisinde Türkistan ve Orta Asya Cumhuriyetlerinden bulunan ve Yesevi tarikatinin tarihi olarak anılan “Nasab-nama” nüshalarındaki tarihi eserler tamamen farklı tarihi gerçeklerin varlığından bahseder. “Nasab-nama” nüshalarındaki belgelere göre Hoca Ahmet Yesevi 1103 ya da 1097 yıllarında değil, 1040 yıllarında dünyaya gelmiştir ve bu yıl Divan-ı Hikmet’teki bilgilere uygun gelmektedir. Hoca Ahmet Yesevi kendi hikmetlerinde 125’e geldiğini beyan etmişti. Yesevi’nin 1166/67 yıllarında vefat ettiği tarihi gerçek olarak ispat edilmiştir. Bu bağlamda “Nasab-nama” nüshalarındaki belgelerin tarihi gerçeklere yakın olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Yusuf Hamadani’den Nasab-namalarda hiçbir söz edilmemiştir. Hikmetlerde de hiçbir şey söylenmemiştir. Bu demektir ki, Yusuf Hamadani’nin Hoca Ahmet Yesevi’ye hocalık yaptığına şüphe ile bakılabilir. Bu durum, Hoca Ahmet Yesevi’nin hayatına yönelik belirsizliklerdendir.

Yesevi bilimi ve tarikatinin özelliklerine yönelik günümüze kadar şekillenmiş bilimsel araştırmaların sonuçlarının, Yesevi yolunun özelliklerini tam anlamıyla açıklığa kavuşturduğu söylenemez. Daha doğrusu, Yesevi yolunun özelliklerinin olmadığını bile dile getirenler söz konusudur. Çünkü günümüzdeki araştırmalar Yesevi yolunu Arap topraklarında yapılmış şeriat çerçevesinde ele alırlar. Birçok araştırmacı Yesevi yolunun şeriat kapsamının ötesinde, daha doğrusu Hanefi mezhebi kapsamında, yani Ebu Hanife’nin “Kitabul Alim ual Mutaalim” isimli çalışmasında yapılandırılmış yol (mezhep) kapsamında araştırmak gerektiğini dikkate almamaktadır. Böyle bir durumda da, Yesevi’nin Türklük manevi, medeni kimliğinin özelliklerinin nasıl olduğunu açıklamak mümkün olmamaktadır.

Günümüze kadar Hoca Ahmet Yesevi’ye ilişkin yapılan araştırmalar Yesevi’nin Türk tarihindeki rolününün açıklanmasına değil, aksine, daha çok uzaklaştırılmasına sebebiyet vermiştir. Bundan dolayı, Yesevi’yi tanımak ve onun Türk tarihindeki rolünü yeniden göz-

керісінше, одан ары көмескілендіре түсуге қызмет етіп келеді. Сондықтан Ясауиді танудың, оның түркі тарихындағы ролін айқындаудың жаңа бағытын қалыптастыру қажеттігі туындап отыр. Бұл мақалада Ясауи жолын зерттеуде осы ұстанымдар ескеріліп, түркілік дүниетаным шеңберінде қарастыру мақсаты қойылды. Мысалы, шарифатты тек араб дәстүршілдігі шеңберінде емес, кең көлемде қарастыру мақсаты қойылып, түркінің көнеден келе жатқан әдет-ғұрып, салт-дәстүрінің Ясауи жолы шеңберінде қалай қайтадан қолданысқа енгендігі, осының негізінде түркілердің көнеден келе жатқан рухани, мәдени ерекшеліктері қайтадан қалпына келтірілгендігі анықталды. Сонымен қатар, Қожа Ахмет Ясауидің діндегі Иманның орнын анықтап, Иманды бар ғибадаттың алдына шығарғандығы жан-жақты қарастырылды. Бұл түркілерге Иман Исламда өзге халықтармен бір болып, шарифатта өзіндік салт-дәстүрлік ерекшелігін сақтауға мүмкіндік бергендігі анықталды. Ясауидің түркілердің діни танымына енгізген тағы бір ерекшелігі түркілер арасына рухқа қатысты салт-дәстүрлерді қалыптастыруы болды. Мысалы, кісі қайтыс болғанда кісінің жетісін беруі, қыркын беруі, жүзін беруі, жылын беруі рухқа қатысты, рухтың қозғалысына қатысты қалыптасқан дәстүрлер еді. Мұны өз заманында Қожа Ахмет Ясауи адам рухының қабаттарына қатысты айқындаған болатын. Қазіргі кезеңде бұл дәстүрлердің рухтың қозғалысына қатысты қалыптасқандығын кванттық физика ғылымы дәлелдеп отыр. Қорыта айтқанда, оқушы назарына ұсынылып отырған бұл мақалада Қожа Ахмет

ден geçirecek yeni çalışmaların yapılmasına ihtiyaç hissedilmektedir. Bu makalede ifade edilen görüş baz alınarak, Türklük dünya görüşleri kapsamında inceleme hedeflenmiştir. Örneğin, şeriati sadece Arap geleneği kapsamında değil, daha geniş kapsamda ele alma hedefi koyulup, Türklerin eski dönemden beri devam eden gelenekleri, örf ve adetleri Yesevi yolu üzerinden hayata geçirildiği ve böylece Türklük medeniyetinin yeniden yapılandırıldığının altı çizilmiştir. Ayrıca Yesevi'nin dindeki iman mefhumunun yerini tespit ederek, imanı ön plana çıkarttığına vurgu yapılmıştır. Böylece Türk halkında iman, diğer Müslüman halklarla aynı, şeriatta kendine has örf ve adetleri koruyarak imanı devam ettirebileceğini göstermiştir. Yesevi'nin Türk halklarının dini anlayışına katkı sağlayan diğer bir özelliği ise Türk halkı arasında kendi maneviyatına bağlı kalarak değerleri ve gelenekleri oluşturmayı öğretmiştir. Örneğin, bir şahıs vefat ettiğinde 7 gün sonra ve 40 ile 100 gün sonra vefat edenin adına yemek verilmesidir. Bu tam anlamıyla halkın kendi maneviyatına bağlı kalarak değerlerini ve geleneklerini oluşturmaz. Hoca Ahmet Yesevi kendi zamanında bunu maneviyatın merhaleleri kapsamında açıklamış idi. Günümüzde ise bu geleneğin manevi hareketliliğe bağlı olarak yapılandığını kuantum fiziği ispat etmiştir. Sonuç olarak, bu makalede Hoca Ahmet Yesevi'nin manevi mirasının araştırılmasında yeni bir görüşün geliştirilmesi gerektiği ortaya konulmuştur. □

Ясауидің рухани мұрасын зерттеудің жаңа бағыты ұсынылып отыр. □

Қожа Ахмет Ясауи сынды Ұлы ғұламаның түркі халықтары тарихи тағдырындағы орнын замандастарымыз әлі толық бағалай алмай келеді. Қожа Ахмет Ясауи түркі халықтарының дәстүрлі мәдениеті мен тілін қалай қайтарып берді? Қожа Ахмет Ясауиден кейін түркі мәдениетінің дамып, жаңа сатыға көтерілуі астарында қандай себептер жатыр? Орта ғасырларда түркі мәдениетінің қайтадан құлдырап, Евразия кеңістігіндегі түркі мемлекеттерінің ыдырап, өзгелердің қоластына түсу себептері мен Ясауи жолының қу-

атының әлсіреу арасында қандай сабақтастық бар?- деген сұрақтарға әлі ғылым өз жауабын бере алған жоқ. Оған бірнеше себеп бар: Біріншісі, Ясауи бабамыздың соңында қалған рухани мұрасының толық бізге дейін толық жетпеуі және жеткен рухани мұрасының түрлі өзгерістерге ұшырауы; екіншісі, Қожа Ахмет Ясауидің өміріне, ұстаздарына қатысты деректердің әртүрлі болуы және көпшілік деректердің басқа тариқат өкілдері тарапынан жазылған деректер болуы; үшіншісі, ясауийа тариқатының XVII-ғасырда өмір сүруін тоқтатылу себептерінің ашылмай қалуы. Міне осы сұрақтарға ретімен жауап берілетін болса, онда Ясауи жолының түркі халықтарының тарихи тағдырындағы орнын толық айқындауға мүмкіндік алған болар едік. Біз бұл мақала шеңберінде Қожа Ахмет Ясауидің түркі халықтарының дәстүрі мен мәдениетін қалай қайтарып бергендігі туралы мәселені қозғамақпыз. Ол үшін алдымен X-XII-ғасырларда Түркістандағы діни-рухани ахуалға қысқаша талдау жасауымызға тура келеді.

Түрік халықтарының 766/67 жылдары ислам дінін қабылдауы түріктердің жаңа сатыға көтерілуіне ықпалын тигізді. Түріктер арасында ғылым мен мәдениет жылдам қарқынмен дамыды. Түріктер арасынан жүздеген ғалымдар шықты. Олар ғылымның барлық саласында ірі жаңалықтарды дүниеге келтірді. Бұл жалпы ислам мәдениеті мен ғылымына қосылған қомақты үлес болғанымен, мұның есесіне түрік халқының өзінің төл мәдениеті мен дәстүрі күн санап өше бастады. Әсіресе, рухани, мәдени салада бұл үдеріс өте жылдам жүрді. Ол кездегі түсінік бойынша ислам дінін қабылдау араб болу дегенді білдіретін. Мысалы, 728 жылы Бұхара қаласының шонжарлары арабтардың сол кездегі Мауараннахрдағы өкілі Ашрасқа мұсылмандық насихаттың пәрменділігі арқасында көптеген түркістандықтардың араб болғандығын хабарлайды.⁹²

Түркілер ислам дінін арабтардан тікелей қабылдаған жоқ. Түркі халықтарына ислам діні парсы тілі арқылы келді. Өйткені, ханафилердің басшылығымен көптеген діни, методологиялық маңызы бар кітаптардың араб тілінен парсы тіліне аударылуы ислам дінінің Орталық Азия халықтарына парсы тілі арқылы таралуына ықпал етті. Бұл өз кезегінде ислам дінін қабылдаған халықтардың парсылануына әкелді.⁹³ Ислам дінін қабылдаған түркі халықтары өздерінің дәстүрлі мәдениеті мен әдет-ғұрып, салт-дәстүрінен ажырап, толық парсылануға бет алды. Оған дәлелді ұзақтан іздемей-ақ, түркі ғұламалары тарапынан жазылған кітаптар ішінде XI-ғасыр ортасына дейін бірде-бір не діни, не ғылыми, не әдеби шығарманың жазылмауынан көруге болады. Тек, Жүсіп Баласағұнидың «Құтты білік» атты еңбегі түрік тілінде жазылған алғашқы шығарма болды.⁹⁴ Одан кейін Махмуд Қашқаридің «Диуан луғат ат-Түрік» еңбегі мен Ахмед Йүгнекидың «Ибат ал-Хака'ик» атты еңбектері дүниеге келді. Бұл шығармаларды түркі халықтарының қауіпті шепке жақындағанын білдіретін сол дәуір зиялыларының жанайқайы десе болады.

Түркі халықтары өзінің тілін, дәстүрлі мәдениетін, әдет-ғұрып, салт-дәстүрін жоғалтып қойған жоқ. Солармен бірге, көнеден келе жатқан түрік мемлекеттігінің қалыптасқан жүйесін де өзгертуге мәжбүр болды. Оған түрік халықтарының ішкі қоғамдық қатынастарын реттейтін жүйенің шариғат үкімдерімен алмастырылуы тікелей ықпал етті. Бұл біртіндеп түркілік әдет-ғұрып, салт-дәстүрдің қолданыстан шығарылуына әкелді. Көнеден келе жатқан некелік қатынас өзгертіліп, экзогамдық қатынастар эндогамдық қатынаспен алмастырылды. Рулас, қандас адамдар арасындағы некелік қатынастар осы кезге

⁹² Бартольд В.В. Сочинения. Т.2. ч.1. –Москва: 1963. С.456.

⁹³ Муминов А.К. Роль и место ханафийских "улама" в жизни городов Центрального Мавераннахра (II-VII/VIII-XIII вв.). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. –Ташкент: Ташкентский Исламский университет, 2003. с.23.

⁹⁴ Бартольд В.В. Сочинения. Т.2, ч.1. Москва: Издательство восточной литературы, 1963. с. 127.

дейін сақталып келген рулық, тайпалық жүйелердің ыдырауына әкелді. Рулық, тайпалық жүйе түркі мемлекеттігінің басшысы – ханды осы рулық, тайпалық жүйе басшылары сайлап қоятын. Хан әркезде мемлекеттік мәселелерді осы ру, тайпа басшыларымен кеңесе отырып шешетін және әр ру, тайпа ерікті әскер шығарып, мемлекет қауіпсіздігін қамтамасыз етуге тиіс болатын. Мысалы, Түргеш қағанына келген араб елшісінің Түргештердің қағанымен болған әңгімеден түркі мемлекеттігінің жүйесін көруге болады. Ол оқиға Йакуттың «Муджам ал-Булдан» атты шығармасында былайша баяндалады: «Қаған мені шақырып алып, - Саған не керек? – деп сұрады. Мен, оны мақтай отырып, оның адасып жүргенін, исламды қабылдау керектігін айттым. Қаған менен – «Ислам деген не?» – деді. Мен оған ислам дінінің талаптары мен қағидалары туралы айттым. Сонымен бірге, нені істеуге болады, қай нәрсені істеуге тиым салынғаны туралы әңгімеледім. Оған қоса діннің міндеттері мен мінәжат жасау жолдарын баяндадым. Одан кейін қаған – «Мұсылмандар кімдер?» - деп сұрақ қойды. Мен «Олар қалалардың халқы. Олардың ішінде моншашылар, тігіншілер, етікшілер бар» - деп жауап бердім. Одан кейін Қаған маған бірнеше күн күте тұруды бұйырды.

Бірде қаған атқа отырып, жолға шықты. Оның қасына әрқайсысының қолында туы бар он кісі еріп жүрді. Ол маған өзімен бірге жүруімді талап етті. Көп ұзамай қалың ағаш қоршаған төбеге жеттік. Күн шығысымен, он кісінің біреуіне туды көтеруді бұйырды. Ту көтерілісімен, тудың астына он мың кісі сап құрып тұра қалды. Олардың басшысы хан алдына шықты... Он ту көтерілгенде басынан аяғына дейін қаруланған жүз мың кісі дайын тұрды.⁹⁵ Осы қысқа үзіндінің өзі түркілік мемлекеттік жүйенің қандай болғандығын аңғартады.

Ислам дінін қабылдаған түркілерде рулық, тайпалық жүйе ыдыраған соң, мемлекетті басқарудың түркілік жүйесі де ыдырады. Хан билігі бұрынғыдай бүкіл қоғам өкілдері тікелей араласа алатын коллективтік билік жүйесі болудан қалып, орнына жеке билеушінің абсолюттік билігіне негізделген, мемлекетті басқару жүйесі келді. Бұл мемлекетті басқарудың парсылық жүйесі еді.⁹⁶ Мысалы, газнауилік билеуші Сұлтан Махмудтың әскері сатып алынған құлдар мен жалдамалы әскерден тұрды. Ол үшін қол астындағы халық салық төлеуші ғана болуы керек, ешқандай патриотизмнің қажеті жоқ деп есептеді. Ол тіпті Балық қаласына Қарахандықтар шабуыл жасағанда оларға қарсы соғысқан қала халқына «Сендерге соғыстың не керегі бар? Сендердің қарсылық көрсеткендеріңнің нәтижесінде қала қирады. Менің табыс тауып тұрған қаншама мүлкім қирады», - деп қатты кейіді.⁹⁷ Бұл мысалдан екі билеушінің, Сулық қаған мен түбі түрік болса да парсылық мәдениетті қабылдаған Махмуд сұлтан екеуінің мемлекетті басқару жүйесі әртүрлі екендігін көруге болады.

Ислам дінін қабылдаған Қарахандық билеушілерде де Махмуд сұлтан басындағы жағдай қайталанды. Жалпы XII-ғасыр қарсаңында ислам дінін қабылдаған түркі мемлекеттері: Қарахандықтар, Селжүктер, Хорезм мемлекеттері түгелімен тоқырауға ұшырады. Бұған бір жағынан түркілердің дәстүрлі мәдениетін жоғалтуы себеп болса, екінші жағынан бүкіл ислам әлемін жайлаған саяси, рухани тоқыраушылықпен тікелей байланысты байланысты болды. Оның себебі, Ислам әлемінде бұл кезеңде араб дәстүршілдігінің, басқаша айтқанда, ахл ал-сунна уа-жамаға бағытының ықпалы үстем болуымен байланысты еді. Дінді ақылмен емес, тек нақыл арқылы тануға тиіспіз деген принципті ұстанған бұл бағыт өкілдері дінді догмаға айналдырды. Бұл үдеріс Ислам әлемінде

⁹⁵ Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Летопись трехтысячелетий. – Алматы: «Рауан», 1992. -375 с.

⁹⁶ Бартольд В.В. Сочинения. Т.1. – Москва: 1963. с. 353.

⁹⁷ Сонда.

ғылым мен білімнің тоқырауына әкелді. Қоғам азғындады. Дәстүрлі мәдениеті мен мемлекеттік жүйесінен айырылған, оның үстіне ислам дінінің мұндай тоқырауға ұшырауы ислам дінін қабылдаған түркі халықтарын рухани, мәдени дағдарысқа ұшыратты. Сол кездегі түркі қоғамының қалыптасқан бейнесін Қожа Ахмед Ясауи былайша суреттейді:

Ораза, намаз, иман, ислам қолдан кетті.

Күннен күн бетер деген хадис жетті.

Пайғамбар айтқандарды келіп жетті,

Бұл дүниені қараңғылық басты достар.

Ғалымдар бар ілімін малға сатты,

Біліп көріп, өздерін отқа атты.

Өзі амал қылмай, халыққа ілім үйретті.

Дүние үшін діндерін сатты көргін.

Ұстаз, дінсіз құлдар болды хакім,

Менмендік дүкенін ашып болды залым.

Халық ішінде қор болды дәруіш ғалым,

Көпшілігі халықтың кәпір болды, көргін.

Дінсіз, ұстаздарға еш қауіп жоқ.

Дүние малын жиып, еш тояры жоқ.

Ұшып, қонып, өлімнен еш хабары жоқ.

Ол жанның діні дүние болды көргін.⁹⁸

Түркістан түріктерінде мұндай рухани ахуалдың қалыптасуы түркілердің арабтану үдерісімен қатар жүрді. Егерде бұл Исламдағы рухани тоқырау мен түріктердегі арабтану үдерісін тоқтатпайтын болса, онда Ислам дінінің дін ретінде, түркілердің халық ретінде жер бетінен жойылу ықтималдығы бар еді. Осындай қиын кезеңде Ислам дінін тоқыраудан алып шығып, қайтадан құдіретті рухани күшке айналдырған, ислам дінін қабылдаған халықтардың жаппай арабтану үдерісін тоқтатқан, әр халықтың ислам дінінде бола тұрып, өзінің дәстүрі мен мәдениетін сақтап қалу мүмкін екендігін Ислам әлемі халықтарына дәлелдеп берген Қожа Ахмет Ясауи болатын. Ол бұл жолды қалай тапты? Кімдерге арқа сүйеді? - деген заңды сұрақ туындайды. Ендігі кезекте сол сұрақтарға кезегімен жауап беріп көрелік.

Қожа Ахмет Ясауи алдымен Абу Ханифа Нұғман бин Сабит еңбектеріне арқа сүйеді. Әсіресе, Абу Ханифаның дін мен шарифаттың аражігін ашып көрсетуіне баса ден қойды. Ол түркі халықтарының рухани-мәдени болмысының өзгеруіне ықпал еткен араб дәстүріне негізделген ислам шарифаты екендігін түсіне білді. Абу Ханифа болса, Құран

⁹⁸ Қожа Ахмет Ясауи. Хикметтер. Алматы: «Дайк-Пресс», 2000.

аяттарына сүйене отырып, дін мен шариғаттың, иман мен амалдың арасындағы айырмашылықты ашып көрсеткен болатын. Ендігі кезекте шариғаттың мәні мен мазмұнын ашып көрсетелік.

Шариғат – Тәңірлік тәртіп. Ұлы Жаратушы он сегіз мың ғаламды жаратқанда белгілі бір заңдылықтарға бағындырып жаратқанын ешкім жоққа шығара алмайды. Бүкіл күн, жер, жұлдыздар әлемі сол заңдылықпен қозғалып тұр. Олардың ешбірінің өзіне белгіленіп берілген траекториядан ауытқуға қақысы жоқ. Егерде олар өз бағыттарынан ауытқыр болса, мына әлемнің өмір сүруі мүмкін еместігі айтпаса да түсінікті. Сол сияқты жер бетін мекен еткен сансыз мақұлуқаттың да белгілі заңдылықтарға бағына отырып, өмір сүретінін белгілі. Әрбір адамның өзі бір әлем екеніне, олардың әр бірінің өзіндік ерекшелігі барлығына, әрбір адам бойындағы миллиарддаған клеткалардың белгілі бір заңдылықпен қызмет атқаратынына да онша мән бере бермейміз. Дүниедегі бірде-бір жаратылыс Тәңірдің белгілеп берген тәртібінен тыс өмір сүре алмайды. Демек, бүкіл он сегіз мың ғалам Алла Тағаланың белгілеп берген заңы-тәртібімен өмір сүреді. Осы заңдылықтар жүйесі-шариғат адамзат қоғамына да тиесілі екендігі және әр халықтың өзіне тән ылайықты ерекшелігі барлығы Құран аяттарында нақты көрсетілген. Мысалы, «Маида» сүресінің «Сендерден әрбір ұлт үшін (жеке) шариғат және жол жасап қойдық. Егер Алла қаласа еді, барлығыңды бір үммет жасар еді» 18-аятында Алла Тағаланың әр ұлтқа өзіне ылайық шариғат және жол бергенін көрсетіп тұр. Және әрбір халыққа жеке-жеке пайғамбар жіберілгендігі бір емес, бірнеше Құран аяттарында көрсетілген. «Әр үммет үшін бір ескертуші болған еді» [35/24], «Әр қоғамның бір жетекшісі бар еді» [13/7], «Соңыра біз бірінен соң бірін пайғамбарларымызды жібердік» [23/44], «Ол халықтарға өздерінен бір елші жіберілген болатын» [62/2]. Міне осы аяттарда көрсетілген басты мәселе – жер бетіндегі бар халыққа пайғамбарлар жіберіліп, солар арқылы, әр қоғамның өзіне ылайықты тәртібін-шариғатын, салт-дәстүрін Алла Тағаланың Өзі қалыптатырғандығын көруімізге болады. Жалпы бұл мәселе «Хужрат» сүресінің он үшінші аятында да «Ей, адамдар, расында біз сендерді бір еркек (Адам) және бір әйелден (Хауадан) жараттық және де бір-біріңмен танысуларың үшін сендерді халықтар мен ру-тайпалар етіп қойдық» деп айтылған Алла Тағаланың арнайы ескертуінен, Өзі жаратқан әрбір халыққа меншіктеп берген ерекшелігінен бас тартуға болмайтынын көруімізге болады. Абу Ханифа халықтар арасындағы мұндай ерекшеліктердің болуын заңды деп біледі және шәкіртіне бұл мәсені былайша түсіндіреді: «Яғни Алла Тағаланың дінін өзгерту туралы сөз қозғаудың өзі артық. Дін ешқашан өзгермеді, басқа халге келтірілмеді және өзгертілмеді. Шариғаттар болса, өзгерді. Себебі, қаншама зат кейбір адамдар үшін адал болса, Алла Тағала оларды басқа адамдар үшін арам етті. Сансыз заттар бар, оларды қолдану үшін адамдарға әмір етті. Ал, бағзы адамдарға оларды қолдануға тыйым салды. Демек, шариғаттар көп және бір-бірінен айырмашылықтары бар. Шариғатты орындау – парыз. Мұнымен пара-пар мәселе – Алланың әмір еткенін, барлық үкімдерін орындау, қабыл етпегендерінен бас тарту, Алланың қалауына сай келеді. Алла Тағаланың әмір еткендерін тәрік етіп, тыйым салған нәрселерін жасаған адам Алла Тағаланың дінін тәрік еткен болар еді және кәпір болар еді. Алла мүминдерге парыз амалдарын тек дінді қабыл еткеннен кейін ғана парыз етті.»⁹⁹ Демек, Алла Тағаланың әрбір халыққа берген заңы-шариғаты, әдет-ғұрып, салт-дәстүрі киелі, қасиетті құндылық. Олардан бас тарту Алла Тағаланың Өзі берген шариғатынан, нығметтерінен, дінінен бас тарту болған болар еді.

Қожа Ахмет Ясауи бабамыз осы мәселелерді тереңінен тани білді және өзіне дейінгі қол-

⁹⁹ Abdüluahap Öztürk. İmam-ı Abu hanife'nin hayatı// İmam-ı Azam Abu Hanife Eserleri. İstanbul: Millat, 55-57 ss.

данылып келген араб қоғамында қалыптасқан шариғат үкімдерінен бас тартып, түркінің көнеден келе жатқан салт-дәстүр, әдет-ғұрыпын қайтадан қалпына келтіруге күш салды. Ол өзі салған жолдың дұрыстығын дәлелдеу мақсатында «Фатава-и танбих» «Пәтуалар көрсеткіші» атты еңбегін жазды. Осы еңбекте түркілердің әдет-ғұрып, салт-дәстүрінің Исламға қайшы еместігін дәлелдеген болуы керек. Ол осылай өзінің ұстанған бағытының дұрыстығын дәлелдеу жолында бар өмірін сарп етті. Бауыр еті жалғыз баласын өлтіргенде де алған бағытынан қайтқан жоқ. Осы қайсарлығы үшін Қожа Ахмет Ясауиді Түркістан халқы отыз жыл бойы көшелерде таспен атқылағаны, қорлағаны жазба деректерде баяндалады.¹⁰⁰ Сол Ұлы тұлғаның осы жанқиярлық еңбегінің арқасында қазіргі түркі халықтарының дәстүрі мен мәдениеті тарих сахнасында қалуға мүмкіндік алды.

Алайда, Қожа Ахмет Ясауи араб шариғатынан-араб дәстүршілдігінен бас тартқанымен, Ислам дінінен бас тартқан жоқ. Иманға қатысты Исламның бес парызын алды. Олар: Иман, намаз, ораза, зекет, хажылық. Осы бес негізге сүйене отырып, халықтың иман-сенімін қалпына келтіру жолында қолынан келгенінің бәрін жасады. Ол Абу Ханифа сияқты Иманды бар ғибадаттың алдына шығарды. Абу Ханифа былай деген болатын: «Егерде түрлі діндердегі бұл парыздар иман болса, бұларды орындамайынша, оларды мұсылман демес еді. Алайда, Алла Тағала иманды бұл амалдардан үстін (жоғары) қылды және оны мына аяттарда баян етті: «Иман етіп, жақсы амалды тапқандар.» [Ниса, 4/122] «Кім шынымен жүзін бұрып, Аллаға мойын ұсынса, оның Алланың қасында сыйы бар.» [Бақара, 2/112.] «Кім де кім мүмин болған халында ақыретті ойласа, сол үшін амал етсе, әрекеті Алланың әміріне сай болар.» [Исра, 17/19]. Абу Ханифаның осы тұжырымдарына талдау жасаған түрік ғалымы А.Өзтүрік, «Алла Тағала осылай иманды амалдан айырды. Сондықтан мүминдер Аллаға иман келтіргені үшін намаз оқыр, зекет берер, ораза тұтар, хажыға барар, Алланы зікір етер. Олай болмаса, намаздарынан, зекеттерінен, оразаларынан және қажылықтарынан басқасы Аллаға иман ету емес.»¹⁰¹ деген тұжырым жасайды. Қожа Ахмет Ясауи де осы ұстанымда болғандығына оның қаламынан шыққан хикметтері дәлел бола алады. Оның:

Хикмет бірлән әууал адам дін бар айлады,

Он сегіз мың камуғ алам кайран ерур.

«Қалу бала» деген құлдар үлес алды.

Сакут еткен құлдар діні ойран болур.

Хақ тағала иман ата (сыйлады) қылды бізга,

Аууал Мұстафа расулы айды бізга.

Друд етсак қууат берар дінімізга,

Йоқ ерса, қылғанларым ойран ерур¹⁰²;

- деген хикметтері иманның адамзат қоғамындағы ролінің қаншалықты маңызды екендігін, иман болмаған жерде адам баласының адам ретінде өмір сүруі мүмкін еместігін, адамзат қоғамының ойран болатынын ескертеді. Жалпы, Қожа Ахмет Ясауи иман-сенім-

¹⁰⁰ Абу Салам қожа ибн Файзаллах қатиб жазбасы. Түркістан қаласының бұрынғы имамы марқұм Абд ал-Қадыр қаридың жеке кітапханасынан алынған.

¹⁰¹ Abdüluahap Öztürk. İmam-ı Abu hanife'nin hayatı// İmam-ı Azam Abu Hanife Eserleri. İstanbul: Millat, 55-57 ss.

¹⁰² Қожа Ахмет Ясауи. Диуани хикмет.

де Абу Ханифа мен Имам Матуриди жолында болғандығына шек келтіруге болмайды. Оған дәлел ретінде «Хикметтерден» қаншама мысал келтіруге болады және Ясауи жолы негізінде қалыптасқан қазақ халқының дәстүрлі діни танымы Абу Ханифа мен Имам Матуриди көзқрастарымен толық сәйкес келетініне қарап-ақ, бұл ұлы тұлғалар арасында тығыз байланыс болғандығына көз жеткіземіз.

Ханафи мазхабы осылай түріктер арасына кеңінен тарала бастады. Қожа Ахмет Ясауи Абу Ханифа жолымен қоса, Имам Матуридидің ақидасын, оның Алланы тану жолын толығымен қабылдады және оны дамыта отырып, халық санасына құя білді. Имам Матуридидің ақылды құрал ете отырып, Алланың хикметтерінің сырын ашқан «Китабу-т Таухид» кітабындағы барлық танымды Қожа Ахмет Ясауи де қайталады деп айтуға негіз бар. Ол біріншіден, - Қожа Ахмет Ясауи кітабының «Диуани хикмет» аталуы, бұл кітаптың да мақсаты Алланың даналығын таныту, сезіндіру болғандығын көрсетеді. XII ғасырдан кейін Қожа Ахмет Ясауидің рухани мұрасы арқылы Ислам негіздерімен таныс болған түрік жұртының Имам Матуридидің де рухани мұрасымен Қожа Ахмет Ясауи шығармалары арқылы таныс болғандығы анық. Алайда, Ясауи «Хикметтерінің» бізге толық жетпеуі бұл сабақтастықты толық ашып көрсетуге мүмкіндік бермей отыр. Соған қарамастан

Қожа Ахмет Ясауи өзінің Иман мен Исламды қайта қалпына келтіру жолындағы ұмтылысында шарифат шеңберімен шектеліп қалған жоқ. Ол өзіне дейін жинақталған сопылық ілім тәжірибелерін жинақтап, сопылық ілімді жетілдіре отырып, сопылықты тариқат дәрежесіне, үлкен доктрина деңгейіне көтерді. Қожа Ахмет Ясауиге дейін сопылық жеке тұлғалардың немесе белгілі шайхтың айналасына шоғырланған топтың рухани жетілу тәжірибесі болса, Ясауи оны жалпы қоғамның иман-сеніміне айналдыра білді. Бұл адам баласының таным аясын кеңейтті. Ясауиге дейін Абу Ханифа, Имам Матуриди Алланы тануда нақыл мен ақылды, сезім мүшелерін құрал етсе, Қожа Ахмет Ясауи бұлардың қатарына рух әлемінің мекені-жүректен амал етуді қосты. Ол өзінің «Мират ал-Қулуб» атты еңбегінде «Шарифат сырт ағзалармен амал ету болса, тариқат – «қалб-жүректен», яғни көңілмен амал ету деген сөз, ал хақиқат дегеніңіз – сырмен (жүректің түбіндегі субстанция, көңіл) амал ету болып табылады, - дейді.¹⁰³ Ал, жүректі амал еттіретін жол - біреу. Ол – Алланың зікірі. Ясауи зікір ғибадаты туралы былай дейді:

Алла жады нұрын кімге тарту қылса,

Қу нәпсі, мемендікпен қалады екен.

Пенде егер, зікірші болып, Алла десе,

Басқан көңіл татын ашар екен.

«Фэзкуруни эзкуркум» есітіп нада.

Зікірін айтып, әмірін ұстап мушаһада,

Кіріп көрге, тартып түрлі мужаһада,

Ғашық жандар сыр шарабын ішер екен¹⁰⁴.

Осы зікір ғибадаты жүрек көзін ашты, иманнан ажыраған халықты иманға қайтарды. Ол

¹⁰³ Кенжетай Д. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы. –Алматы: «Арыс» баспасы, 2008. 239 б.

¹⁰⁴ Қожа Ахмет Ясауи. Диуани Хикмет, 105 б.

да Абу Ханифа сияқты иманды бар ғибадаттың алдына шығарды. Ол иман туралы айтқан мына Хикметі иманның маңызының діндегі орны қаншалықты екендігін көрсетеді:

Хикмет бірлән әууал адам дін бар айлады,

Он сегіз мың қамуғ алам қайран ерур.

«Қалу бала» деген құлдар үлес алды.

Сакут еткен құлдар діні ойран болур.

Хақ тағала иман ата (сыйлады) қылды бізга,

Аууал Мұстафа расулы айды бізге.

Друд етсак қууат берар дінімізга,

Йоқ ерса, қылғанларым ойран ерур¹⁰⁵.

Иман болмаса, дін де жоқ. Дінді ақылмен емес, жүрекпен қабылдау қажет. Олай болмаған жағдайда иман кәміл болмайды. Қазақ халқының иман-сенімі Ясауидің осы ұстанымы негізінде қалыптасты. Иманды бәрінен жоғары бағалады. Қазақта «Малым жанымның садағасы, жаным арымның садағасы» деген аталы сөз бар. Демек, қазақ үшін иман малынан да, жанынан да артық. Ал, Абай болса:

Алла деген сөз жеңіл,

Аллаға ауыз жол емес.

Ынталы жүрек, шын көңіл,

Өзгесі Хаққа қол емес,¹⁰⁶-дейді.

Немесе

Ақылмен ойлап білген сөз

Бойыңа жұқпас сырғанар.

Ынталы жүрек білген сөз

Бар тамырды қуалар.¹⁰⁷

Бұл жолдар қазақ халқының не нәрсе болса да, жүрекпен қабылдайтынын білдіреді. Демек, қазақ халқының діни дүниетанымы тариқат жолы арқылы қалыптасқандығын көрсетеді.

Мысалы, рух, әруах, әулие туралы түсініктер негізінде де Ясауи дүниетанымы жатқанын аңғару қиын емес. Қожа Ахмет Ясауи әулиелер туралы былай дейді:

Шын ғашықтар дәйім тірі өлген емес,

Әруақтары жер астына кірген емес.

Заһид, абид бұл мағынаны білген емес,

¹⁰⁵ Қожа Ахмет Ясауи. Диуани Хикмет. –Қазан: 1904. 99 б.

¹⁰⁶ Абай Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық жинағы. Т.2. –Алматы: «Жазушы», 2005. 13 б.

¹⁰⁷ Абай Құнанбайұлы. Шығармаларының екі томдық жинағы. Т.2. –Алматы: Жазушы, 2005. 21 б.

Шын ғашықтар халайықтың Қызыры болар¹⁰⁸.

Немесе

Алла үшін жанын берген зая қалмас,

Екі әлем оған бостан, әркез өлмес.

Шын ғашықтың сыры құпия халық білмес,

Көз жасын куә қылып жүрер болар¹⁰⁹.

Ясауидің бұл Хикметтері әулиелер туралы Құран Кәрімнің «Юнус» сүресінің «Алланың достарына еш қауіп-қатер жоқ, әрі олар қайғырмайды», - деген алпыс екінші аятымен мағыналас екендігін көруге болады. Сондай-ақ, Ясауи Хикметтерінде әулиелердің Алламен байланыса алатыны туралы да айтылады:

Хақ уәсіліне жетейін десең зары қылғын,

Зікірін айтып, жарандарға жары бергін.

Жапа тартып, жарандардан үлес алғын,

Үлес алмай дидарын көрер ме екен?¹¹⁰

Бұл Хикмет те әулиелердің Алла мен адам арасын байланыстыра алатын қуаты барлығын көсетіп тұр. Ал бұған Құран Кәрімнің «Маида» сүресінің отыз бесінші аятында «Ей, иман келтіргендер! Алладан қорқындар және оған жақын болатын жолды іздендер және оның жолында күресіндер, сонда, әрине құтыласындар», - дейді. Олай болса, қазақ халқының көне дәуірлерден бері жыр-дастандарында жырланып келген, әлі күнге дейін жалғасып келе жатқан әулиелерге зиарат жасау, олардан жәрдем сұрауы Исламға қайшы келмейді.

Ясауи ілімін философиялық тұрғыдан зерттеген Досай Кенжетай Ясауидің «кемел адам» тұжырымдасына талдау жасай отырып: «Өзін өзі тану» ұстанымы өзінің ішкі әлемінің жеті қырын анықтап, тереңдеп тану арқылы адамның Аллаға ашылуын мақсат етсе, «Өлмес бұрын өл» ұстанымы – адамның моральдық-этикалық және сопылық рухани-тәжірибелік талаптар шеңберінде тәрбиеленіп, Алланың сипаттарымен сомдалуына негізделген. Бұл екі ұстаным бірін-бірі толықтырып тұратын теориялық және тәжірибелік қырлар емес, екеуі біртұтас. Ясауи ілімінде осы тұтастықтың мәні «йақин», яғни абсолюттік таным категориясы арқылы ашылған¹¹¹» - дейді және бұл абсолюттік танымның жеті сатыдан тұратынын айтады. Олар: исм-ул-йақин, расм-ул йақин, 'илм-ул йақин, 'айн-ул йақин, хаққ-ул йақин, хақиқат-ул хаққ-ил йақин, Аллаһ-ул хаққ-л йақин.¹¹² Бұл қабаттардың әрқайсысы он мың пердеден тұратынын, барлығы жетпіс мың перде барлығын, сол жетпіс мың пердеден өткен адамның әулиелік дәрежеге көтерілітінін Ясауи бабамыз өзінің «Пақыр-нама» атты шығармасында жазған болатын. Осы танымдық қабаттарды қазіргі күні кванттық физиканың сұйық денелерді зерттейтін саласы адам рухының(жанының) да қабаттары екендігін дәлелдеп отыр. Сол жеті нәзік қабаттан тұратын адам жанын былай атайды: 1.Эфирлі дене. 2. Астральді дене. 3.Ментальді дене.

¹⁰⁸ Қожа Ахмет Ясауи. Диуани Хикмет. 166 бет

¹⁰⁹ Сонда, , 171 б.

¹¹⁰ Қожа Ахмет Ясауи. Диуани Хикмет. 142 б.

¹¹¹ Д.Кенжетай. Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы., 235.

¹¹² Сонда, 236.

4. Каузальді дене. 5. Интуитивті дене. 6. Аспан денесі. 7. Тәж дене.¹¹³ Осы нәзік жеті қабаттан тұратын денелердің адамның жаны мен тәні ажырағаннан кейінгі қозғалысын былайша сипаттайды. Эфирлі дене – адам қайтыс болған күннен кейін тоғызыншы күні өледі. Астральді дене – адам қайтыс болған соң қырқыншы күні өледі. Ментальды дене адам қайтыс болғаннан кейін тоқсаныншы күні өледі¹¹⁴ Егерде біз осы кванттық физика ғылымының ашқан жаңалықтарын қазақ халқының қайтыс болған кісіні өнелтуге қатысты әдет-ғұрыптарымен салыстыра қарайтын болсақ, онда екеуінің арасында тікелей сабақтастық барлығын көруімізге болады. Қайтыс болған кісінің жетісі беріледі, қырқы беріледі, одан кейін жүзі беріледі, жылы беріледі. Демек, қазақ халқының әдет-ғұрыптары қайтыс болған кісінің рухының қозғалысын негізге алып, олардың қозғалысына байланысты рухтың әр қабатымен қоштасу рәсмін өткізеді. Мұның өзі қазақ халқының рух-әруахқа қатысты салт-дәстүрлерінің қиялдан шығарылмағандығын, діни негізі барлығын және ислам діні негіздерімен сабақтастықта қалыптасқандығын көрсетеді. Бұларға қоса қазіргі күні қолданыста бар, бірақ себебі белгісіз қаншама қазақтың әдет-ғұрыптары бар. Мысалы, жаңа туылған нәрестені қырқыннан шығару, бейсенбі, жұма сайын әруақтарға арналып жеті нан берілуі, тағы сондай ғұрыптардың да осы рухтың қозғалысына байланысты қалыптасқан айтуымызға болады. Бұл Ясауи негізін салған тариқат жолының аясы тым кең, танымы терең, ғылыми негізі болғандығынан, екі дүниенің ісінен хабары болғандығын көрсетеді. Бұл мысалдар қазақ халқының діни дүниетанымы мен исламдық салт-дәстүрлері тек шариғат шеңберімен шектелмейтінін, тариқат жолы арқылы да қалыптасқандығын көрсетеді. Сол себепті, шариғат шеңберінде ғана білім алып, халық алдына шығып жүрген имамдардың қазақ халқының дәстүрлі діни танымы мен әдет-ғұрып, салт-дәстүрлерінің түпкі мәнін түсіне алмауы заңды құбылыс. Өйткені, ол имамның оған білімі де, өресі де жетпейді.

Түрік халықтарының исламдық діни таным негіздерін қалыптастырған осы үш ұлы тұлғаның тарихта атқарған қызметтері осындай. Абу Ханифа дін мен шариғаттың, Иман мен Исламның араларын нақтылап көрсетіп берді. Имам Матуриди болса, Алланы танту үшін нақыл мен ақылды, сезім жүйесін қоса отырып, Алланың даналығын танытты. Ал, Қожа Ахмет Ясауи болса, Абу Ханифа мен Имам Матуридидің салған жолдарын пайдалана отырып, дін мен шариғат арасындағы ерекшеліктің ішкі мазмұнын ашып, әр халықтың араб дәстүршілдігін қабылдамай-ақ, өзінің салт-дәстүрі мен әдет-ғұрыпын сақтап қалу мүмкіндігін көрсетіп берді. Ол нақыл мен ақылға, сезім жүйесіне жүректі қосты. Сөйтіп, адам баласының Алланы тану мүмкіндігін одан ары кеңейтті. Ислам әлемі өз дамуының жаңа сатысына қадам басты. Абу Ханифа мен Имам Матуриди жолы Ясауидің сопылықты тариқат дәрежесіне көтергеннен кейін кеңінен таралды. Өйткені, Ислам әлемі халықтары ислам дінінде бола тұрып та, әр халық өзінің дәстүрлі мәдениетін сақтап қалуы мүмкіндігі бар екендігіне көз жеткізген болатын. Қожа Ахмет Ясауи ислам дініндегі Иманға қатысты бес парызды алып, шариғатты-қоғамдық қатынастарды реттеу жолын толығымен түріктердің көнеден келе жатқан дәстүріне берді. Өйткені, бұл ұзақ ғасырлар бойына сынақтан өткен, түрік қоғамының өзіндік ерекшелігін сақтауға мүмкіндік беретін жол еді. Одан кейінгі кезеңде бұл жолды Ислам тарихында «Мұхаммедтің діні, Ахметтің жолы»¹¹⁵ дейтін болды. Қожа Ахмет Ясауидің бұл тәжірбесінен өзге халықтардың өкілдері де үлгі алып, жеке тариқаттар құрып, өз халықтарының рухани-мәдени болмыстарын қайтадан қалпына келтіре бастады. Бұл бір түрік халқының ғана емес, бүкіл ислам дінін қабылдаған халықтардың өзінің тілі мен дәстүрлерін қайта қалпына келтіріп, рухани тәуелсіздігін қалпына келтіруге мүмкіндік берді.

¹¹³ Аширов А. Экология сознания. –Түркістан: «Тұран», 2007. 25-27 бб

¹¹⁴ Сонда.

¹¹⁵ Рашид ад-дин. Т.1. кн. 2. 1952. С. 1847

ЯСАУИ ДӘСТҮРІНІҢ ТҮРКІ ХАЛЫҚТАРЫ РУХАНИЯТЫНДАҒЫ ОРНЫ

HOCA AHMET YESEVİ GELENEĞİNİN TÜRK HALKLARI MANEVİYATINDAKİ YERİ

T.F.K., ДОЦЕНТ ЕРКЕ ҚАРТАБАЕВА
DOÇ. DR. ERKE KARTABAYEVA

ТҮЙІН

Мақалада түркі халықтарының рухани болмысының негізгі көздерінің бірі ретінде, түркілік сопылықтың негізін қалаушы Қожа Ахмет Ясауи ілімінің ерекшеліктері қарастырылады. Автор ең алдымен Ясауи ілімінің қалыптасуына ықпал еткен тарихи-объективті факторларды анықтауға тырысады. Мұндай факторлардың қатарында, алдымен, Ясауи өмір сүрген тарихи кезеңнің ерекшеліктері, оның Ясауидің дүниетанымына ықпалы қарастырылады. Ясауи өмір сүрген дәуірдегі ислам дінінде орын алған дағдарыстық жағдайларға, сондай-ақ осы кезеңдегі мұсылман елдерінің дамуындағы керағар құбылыстарға талдау жасалады, осы факторлардың сопылықтың қалыптасуына ықпалы талданады. Мақала авторы, Ясауидің сопылық дүниетанымы қоғам өмірінде орын алған кертартпа құбылыстармен күресте пісіп-жетілген деген қорытынды жасайды.

Ясауи ілімінің қалыптасуына үлкен дәрежеде ықпал еткен келесі маңызды фактор, автордың тұжырымы бойынша түркі халықтарының дәстүрлі дүниетанымы болып табылады. Ерте дәуірлерден - ақ

ÖZET

Makalede Türk halklarının manevi varlığının ana kaynaklarından biri olarak, Türk tasavvuf anlayışının kurucusu Hoca Ahmet Yesevî ilminin özellikleri değerlendirilmiştir. Özellikle Hoca Ahmet Yesevî ilminin oluşumuna etki eden tarihsel ve nesnel faktörler incelenmiştir. Bu faktörlerin arasında öncelikle Yesevî'nin yaşadığı dönemin tarihsel özellikleri ve Yesevî'nin dünya görüşüne etkileri değerlendirilmiştir. Yesevî'nin yaşadığı dönemde İslâm âleminde ortaya çıkan fikrî durgunluğun yanı sıra, bu dönemde Müslüman ülkelerinin gelişmesindeki olumsuz faktörler analiz edilerek söz konusu faktörlerin tasavvufun oluşumuna etkileri ele alınmıştır. Yesevî'nin tasavvufî dünya görüşü, toplum yaşamındaki olumsuzluklarla mücadele sürecinde olgunlaştığı savunulmuştur.

Makalede Yesevî ilminin oluşmasına büyük ölçüde katkıda bulunan en önemli faktörlerden biri olarak Türk halklarının geleneksel bir dünya görüşü olduğuna dikkat çekilmiştir. Eski Türk dünya görüşünün temelinde tek tanrılı inanç, animizm, göçebe yaşam biçiminden ortaya çıkan hayatın olumsuzlukları ile ilgili kavram ve maneviyatı maddi

қалыптасқан түркілік дүниетанымның негізінде монотеистік идеяның бастаулары бар тәңірі діні, аруақтарға сиыну, көшпелі өмір салтынан туындайтын тіршіліктің жалғандығы туралы, руханиятты материалдық құндылықтардан жоғары қоятын базалық түсініктер жатқандығы көрсетіледі. Әрине, түркілерге тән бұл ізгі қасиеттер сол, алғашқы қалыптасқан уақытындағыдай таза, кіршіксіз күйінде сақталды деуге болмайды, бұлай десек, біз өркениеттілік заңдылықтарына, жалпы, дүниедегінің бәрі үнемі өзгеріп тұратындығын негіздейтін диалектика заңына қарсы келген болар едік. Алайда көшпелі өмір салтымен байланысты динамизм, сондай-ақ дүниеден өткен ата-баба аруақтарын құрмет тұту негізінде қалыптасқан ұрпақ сабақтастығы дәстүрлері түркілердің рухани ізгі қасиеттерін жекелеген тұлғалар арқылы болса да, ұрпақтан-ұрпаққа жалғастырып отырған. Атап айтқанда, ежелгі дәуірдегі грек философтарының көзқарастарының қалыптасуына ықпал еткен данагөй бабамыз Анахарсисти, одан бері қарай, орта ғасырларда екінші ұстаз атанған әл-Фарабиден бастап, Жүсіп Баласағұни, Махмұт Қашқари, Ахмет Йүгүнеки, сондай-ақ Қожа Ахмет Ясауиді де осы түркілердің рухани ортасы қалыптастырған болатын. Мақалада сопылықтың түркілік мектебі түркі-ислам синтезі негізінде қалыптасқандығы деректер негізінде талданады.

Мақалада сондай-ақ Ясауи ілімінің мәні талданады. Мұнда мақала авторы Ясауидің хикметтерін, сондай-ақ оның рисаласын талдау арқылы Ясауи ілімінің ерекшеліктерін анықтауға тырысады. Бұл ерекшеліктерге, ең алдымен, Ясауи ілімінде тариқаттың міндетті түрде шарифаттан бастау алатындығы, ал тариқаттың шарифаттан ерекшелігі неде дегенде, ол тек сол шарифат талаптарын көңілмен, ден қою арқылы, шын ықыласпен орындауды талап етуде екендігін көрсетеді. Ясауидің өз шығармасында жаратқанға

дегерлерден үстүн қойан темел дүшүнцелерін yer aldığı деđerlendirilmiştir. Elbette Türklerin sahip olduđu bu iyi hasletlerin eskiden beri devam edip deđişime uğramadan aynen kaldığını söylersek, medeniyetin özelliklerine, genel olarak sürekli deđişen bir manevi dünya gerçeđine aykırı olabilir. Ancak, göçebe yaşam tarzındaki dinamizm, yani atalarının ruhlarına saygı gösterme temelinde oluşan nesnelerin sürekliliđi ilkesi, Türklerin manevi niteliklerini kuşaktan kuşađa devam ettirmiştir. Özel olarak, antik çağdaki Yunan filozoflarının görüşlerini etkileyen bilge atası Anaharsis'i, Ortaçağ'daki ikinci öğretmen el-Farabi'den sonra Yusuf Balasaguni, Mahmut Kaşğari, Ahmet Yüğüneki'lerin yanısıra, Hoca Ahmet Yesevi'nin Türklerin manevi ortamını oluşturduđunun altı çizilmiştir.

Ayrıca, makalede Yeseviliđin anlamı incelenmiştir. Yazar tarafından Yesevi hikmetleri ve risaleleri analiz edilerek, Yesevi ilminin özellikleri belirlenmeye çalışılmıştır. Bu özellikler her şeyden önce Yesevilikte tarikatın kesinlikle şeriatтан çıktıđını, tarikatın şeriatтан farkının ise şeriat taleplerini bütün kalbiyle, tüm içtenliđiyle, en samimi duygularıyla yapmayı talep etmesi olduđuna vurgu yapılmıştır. Yesevi'nin kendi eserlerinde Allah'a münacatı, itaat ve tasavvufi görüşleri Türk dilinde deđerlendirdiđine dikkat edilmiştir. Hoca Ahmet Yesevi'nin oluşturduđu tasavvuf tarikatı Arap-Fars maneviyatının etkisini kırarak geleneksel Türk maneviyatının tekrar canlanmasına sebebiyet teşkil etmiştir.

Yukarıda ifade edilen konuların analizinde medeniyeti araştıran metodoloji kullanılmıştır. Bilimsel araştırma yöntemleri olarak ise karşılaştırmalı analiz, analiz, sentez, indüktif ve dedüktif yöntemler kullanılmıştır. □

деген сүйіспеншілікті, мойынсұнушылықпен сопылықты түрік тілінде уағыздағандығына назар аударылады. Қожа Ахмет Ясауи қалыптастырған сопылық жолдың, араб-парсылардың ықпалымен ұмыт

бола бастаған дәстүрлі түркі мәдениетін қайтадан қалпына келтіруге мүмкіндік бергендігі анықталады. Автор аталған мәселелерді талдауда өркениеттік зерттеу методологиясын қолданды. Мақала-

да, сондай-ақ ғылыми зерттеудің жалпы әдіс-тәсілдері – объективтілік, ғылымилық, салыстырмалы талдау, анализ, синтез, индукция және дедукция тәсілдері қолданыс тапты. □

Жаппай ғаламдық дағдарысты бастан кешіріп отырған қазіргі таңда руханият мәселесі ең бір өткір де өзекті мәселеге айналып отыр. XX ғасырдағы француз ұлтының көрнекті өкілдерінің бірі, мемлекет және қоғам қайраткері, мәдениеттанушы әрі философ А.Мальро: «XXI ғасыр руханият ғасыры болады немесе ол мүлде болмайды» - деп көрсеткен екен [1, 35]. Шынында да, қазіргі техногенді өркениет жағдайындағы адамзат құндылықтарының барынша өзгеруі адам рухының негіздерін шайқалту қаупін туғызып отыр. Нәпсінің шырмауынан шыға алмай, өз өмірін зорлық-зомбылық, қастандық пен құрту-жоюға бағыштағандардың саны күн санап көбеюде. Қалыптасып отырған дағдарыстан шығу мүмкін бе? Әлде, болашаққа бұрынғы, шектеулі күйімізде, шешілмей қалған міндеттерімізбен және мәселелерімізбен қадам баса береміз бе? Бүгінгі күні әрқайсымыз сезініп отырған ғаламдық дағдарыс бір нәрсені айқын көрсетіп отыр – бұл ең алдымен адам руханың дағдарысы, сондықтан да рухани дағдарыстан шықпайынша, яғни рух тазалығына қол жеткізбейінше қоғамның басқа салаларындағы дағдарыстан шығу мүмкін емес.

Руханияттың шынайы бастауы дін екендігінде күмән жоқ. Алайда қазіргі діндер адамның рухын тәрбиелеумен айналысудың орнына, көп жағдайда руханияттан мүлде алыс мәселелермен айналысып кеткендей ой туғызады. Соңғы кезде қаптап кеткен әр түрлі секталарды былай қойғанда, дәстүрлі діндердің өзі, бір қоғамда өмір сүріп жатқан жекелеген адамдар мен бүтіндей ұлттарды бір-бірінен алшақтататын, тіпті қарсы қоятын, әсіре ұлтшылдық немесе әсіре конфессияшылдық сияқты және басқа да, көбіне, саяси бағыттағы мәселелермен айналысуды өздерінің басты міндетіне айналдырып алған сыңайлы. Қазақстанның негізгі халқы ұстанатын ислам дінінің өз ішінде де шынайы руханияттан гөрі, жалған діншілдік, ұраншылдық, өзі ұстанатын дін ғана ең дұрыс деп санайтын төзімсіздік және басқа да жағымсыз сипаттағы құбылыстар байқалады. Мұндай «діншілдер» халқымыз ғасырлар бойы ұстанып келген, бірыңғай исламдық бағдар болып табылатын Әбу Ханифа тармағына жат қағидаларды жастардың санасына сіңіруге тырысуда. Кейде, сол, исламды уағыздап жүрген мұсылмансымақтардың әрекеті исламға, шынайы ислами қағидаларға, исламның қайнар бұлағы болып табылатын Құран мен Пайғамбар сүннетіне мүлде үйлеспейді десек артық айтпаймыз.

Ал ислам дінінің біздің жеріміздегі мыңжылдық тарихы жергілікті халық арасында орныққан ханафиттік мазхабтың өміршендігін көрсетіп отыр. Аталмыш мазхабтың рухани тәжірибесі ұлттық мәдениетке құрметпен қарайды. Бұл тәжірибенің негізінде төзімділік, ашықтық пен икемделгіштік жатыр. Қазіргі таңда Қазақстан қоғамында орын алып отырған діни төзімділік, дінаралық келісім жағдайы, дәл осы ханафи мазхабымен байланысты қалыптасқан халқымыздың діни тәжірибесі деуге толық негіз бар. Сонымен бірге, діни толеранттылық және дінді саясиландырудан аулақ болу, дінді тек руханияттың қайнар көзі ретінде қарастыру дәстүрін, ханафи мазхабының одан әрі, рухани тұрғыдан жетіле түсуі негізінде қалыптасқан сопылықпен байланыстыру керек.

Жалпы, Қожа Ахмет Ясауи негізін қалаған түркілік сопылық дәстүр ұлттық руханиятымыздың қайнар бұлағы десек қателеспейміз. Қазақ ұлтының рухани болмысы мен Ясауи руханияты ажырағысыз бірлікте деп қарастыру керек. Сондықтан ясауи дәстүрлерінен бөліп алу ұлттық рухани кемтарлыққа апармай қоймайды. Осы орайда соңғы жылдары Орталық Азияның діни дамуына қатысты жазылып жатқан ғылыми ізденістердегі сопылықты радикалды діни топтар қатарында қарастыруды ғылыми сауатсыздық деп бағалау керек. Бұл сауатсыздықтың тек ғылым үшін ғана емес, халқымыздың болашағы үшін зор қаупі бар. Бұл жерде әңгіме, соңғы кезде елімізде өрістеп отырған әртүрлі «сопылық» секталар туралы емес, тарихи түрде қалыптасып, өмір сүрген Ясауи дәстүрі туралы болып отыр.

Сопылықтың түркілік мектебінің қалыптасуы, әрине, бүкіл түркі халқы арасында Әзірет Сұлтан атанған, атақты шайқы Қожа Ахмет Ясауидің атымен байланысты екені даусыз. Алайда, отандық тарихнамада ясауи мұрасын жан-жақты зерттеу тек тәуелсіздік алған уақыттан бастап ғана қолға алына бастады. 90-жылдардан бері қарай асыл қазынамыз – «Диуани хикметтің» бірнеше жаңа басылымдары жарық көрді [2;3]. Қ.А.Ясауи мұрасы бірқатар отандық тарихи, философиялық және филологиялық зерттеулердің нысанына айналды [4-8]. Алайда Ясауи мұрасы толығымен, жіті зерттеліп болды деп айту қиын. Атақты жерлесіміздің сопылық бағыттағы қызметін, оның түркі халықтарының дүниетанымының, рухани болмысының қалыптасуындағы орнын тереңінен танып-білу үшін әлі де көп ізденістер керек.

Ең алдымен, Ясауи ілімінің қалыптасуына ықпал еткен тарихи-объективті факторларды анықтау қажет. Мұндай факторлардың қатарындағы ең маңыздысы, әрине, ислам діні екені даусыз. Алайда, Ясауи өмір сүрген XII ғасырда ислам дінінде белгілі бір тоқыраушылық, кері кету құбылыстары орын алып жатқан болатын. Тарихи зерттеудің өркениеттік теориясы тұрғысынан алғанда, бұл тарихи дамудың заңды кезеңі; кез келген өркениет қалыптасу, даму, құлдырау кезеңдерінен өтетін болса, VII ғ. қалыптасқан ислам діні, IX-X ғғ. өзінің шарықтау шегіне жетіп, одан кейінгі уақытта бірте-бірте құлдырай бастаған болатын. Исламдағы құлдырау, тоқыраушылық біртұтас исламның көптеген бағыттарға бөлініп кетуінен, ортодоксалды исламның көбіне, біржақты ойлайтын, фанатик, дүмше-молдалардың қолында қалып қоюынан, ерте исламға тән болған еркін ойшылдықтың осы кезде қудалауға ұшырап, соқыр сенімнің, діни төзімсіздіктің белең алуынан, дінбасыларының дүниеқоңыздыққа белшесінен батуынан және т.б. кері құбылыстардан көрініс тапты. Ясауидің сопылық дүниетанымы дәл осы кері құбылыстармен күресте пісіп-жетілді.

Ясауи іліміне ықпал еткен келесі маңызды фактор – дәстүрлі түркілік дүниетаным. Ерте дәуірлерден-ақ қалыптасқан түркілік дүниетанымның негізінде біркұдай идеясының бастаулары дамыған тәңірі діні, аруақтарға сиыну, көшпелі өмір салтынан туындайтын тіршіліктің жалғандығы, руханилықты материалдық құндылықтардан жоғары қоятын базалық түсініктер жатты. Әрине, түркілерге тән бұл ізгі қасиеттер де сол, алғашқы қалыптасқан уақытындағыдай таза, кіршіксіз күйінде сақталды деуге болмайды, бұлай десек, біз өркениеттілік заңдылықтарына, жалпы, дүниедегінің бәрі үнемі өзгеріп тұратындығын негіздейтін диалектика заңына қарсы келген болар едік. Алайда көшпелі өмір салтымен байланысты динамизм, сондай-ақ дүниеден өткен ата-баба аруақтарын құрмет тұту негізінде қалыптасқан ұрпақ сабақтастығы дәстүрлері түркілердің рухани ізгі қасиеттерін жекелеген тұлғалар арқылы болса да, ұрпақтан-ұрпаққа жалғастырып отырды. Атап айтқанда, ежелгі дәуірдегі грек философтарының көзқарастарының қалып-

тасуына ықпал еткен данагөй бабамыз Анахарсисти, одан бері қарай, орта ғасырларда екінші ұстаз атанған әл-Фарабиден бастап, Жүсіп Баласағұни, Махмұт Қашқари, Ахмет Игүнеки, сондай-ақ Қожа Ахмет Ясауиді де осы түркілердің рухани ортасы қалыптастырған болатын.

Ең ақырында, Ясауи ілімінің қалыптасуына ықпал еткен негізгі факторлардың бірі, әрине ол өмір сүрген тарихи кезең, яғни XI ғ. аяғы – XII ғасырдағы Түркістан өлкесіндегі саяси-әлеуметтік ахуал. Тарихи тұрғыдан алғанда бұл өзіндік бір аласапыран, қым-қуыт кезең болған еді. Бүкіл мұсылман әлемін біріктірген Халифат ыдырап, Орталық Азия, Мәуереннаһр аймағының өз ішінде билік жолындағы талас-тартыс, бір әулетті келесі әулет ауыстырып жатқан саяси тұрақсыздық жағдайы орын алды. Атап айтқанда, алғаш Халифаттың ыдырауы тұсында Хорасан мен Мәуереннаһрдағы билікті қолына алған Саманилерді (олардың билігіне Қазақстанның оңтүстік аймақтары да қараған болатын), кейінірек Қарахандар алмастырды. XI ғ. басында Сыр бойынан үдере көшкен селжүктер, Мәуереннаһр жерінде тұрақтай алмай, ары қарай Хорасан жеріне өтіп, осындағы билеуші әулет - Ғазнауилермен болған күресте бірте-бірте Хорасаннан бастап, Кіші Азияға дейінгі аймақта созылып жатқан ұлан-ғайыр империяның негізін қалаған болатын. Алайда империя ішкі талас-тартыстардың кесірінен көп ұзамай ыдырап, империяның орнында құрылған Хорезмшахтар мемлекеті өз билігін Мәуереннаһр, және онымен жапсарлас жатқан Түркістан аумағына да таратты. Хорезмшахтар билігі де ұзаққа созылмай, аймақты бастапқыда қарақытайлар, артынша монғолдар жаулап алғаны тарихтан белгілі. Міне, осындай аумалы-төкпелі, аласапыран заман сол дәуірде өмір сүрген адамдардың санасына ықпал етпей қоймайтын еді. Ясауи де өз заманының бел баласы болды. Оның көзқарастарындағы эсхотологиялық сарын, яғни ақыр заманның таяп қалғандығын сезіну көңіл-күйлері, сол өзі өмір сүрген дәуірдің осындай кері құбылыстарының ықпалымен қалыптасса керек. Сонымен, Ясауи ілімі жоғарыда көрсетілген тарихи-объективті алғышарттармен дайындалды.

Ендігі кезекте Ясауидің сопылық ілімінің тікелей өзіне тоқталып, оның ішкі мәнін ашуға тырысып көрейік. Ауыз әдебиетінде және хикметтердің өзінде орын алған дәстүр бойынша Ахмет Ясауидің діни қызметі ол дүниеге келмей тұрып-ақ, алдын ала анықталған Алланың жазуы еді. Мұхаммед пайғамбар өзінің атақты миграж түнінде болашақ Ясауидің рухын көріп және оны өзінің рухани ізбасары деп тағайындап, өмірге келгеннен кейін түркілер арасында исламды уағыздауға бата берген.

Ясауидің сопылық іліміндегі маңызды ерекшеліктердің бірі оның ең алдымен шарифатқа негізделетіндігін байқаймыз. Сопылықтың кейбір әсіре шеткері мектептерінде шарифатқа менсінбеушілікпен қарау, оның маңызын төмендету үрдістері орын алатындықтан бұл ерекшелікті баса көрсеткіміз келеді. Бұл тұрасында «Хикметтерде»:

Шарифатсыз тариқатқа кіргендердің

Шайтан келіп иманын алады екен...

Сондай-ақ:

Шарифат – дүр ғашықтар әфсанасы,

Болмаса асып туған нақ данасы, -

Басқаның тариқатқа жоқ таласы,

Бұл сырға ғаршы үстінде қандым міне» [5, 66]

деген жолдар айғақтайды. Сонымен бірге, Ясауи бабамыздың бізге дейін жеткен келесі бір еңбегі - «Фаһрнама» рисаласында Ясауи бабамыз шариғаттың тариқатқа апаратын негізгі жол екендігін көрсете отырып, шариғаттың он шартын көрсетіп береді, бұл 1) Алланың Бірлігі мен Мұхамедтің елшілігін тану, осыған сену; 2) намаз; 3) ораза; 4) қажылық; 5) зекет; 6) жылы сөзді, кішіпейіл, қарапайым болу; 7) дінді пайғамбар жолына сай ұстау; 8) жақсылықты жаю; 9) жамандықты тыю; 10) білім-ғылым табу [9, 69]. Көпшілік мұсылмандар шариғаттың тек бес шартын басшылыққа алатындығы белгілі. Ясауидің шариғат шарттарын онға жеткізуі, біріншіден, оның шариғат жөніндегі танымының кеңдігін көрсетсе, екіншіден оның көпшілік байқай бермейтін дүниелерге мән беріп, олардың адамның рухани тәрбиесіндегі маңыздылығын түсінуінен туындаса керек. Сонымен бірге бұл, Ясауи ілімінде ынтызарлық, ыждаһаттылық, яғни Алланы танудағы ерекше ықыластылық қасиеттерінің дәріптелетіндігінің де айғағы бола алады. Ясауидің пікірінше, шариғаттың талаптарын толық орындамайынша тариқатқа аяқ басуға болмайды:

Әркім түссе тариқаттың жолына,

Әуелі қадамды шариғатқа қою керек,

Шариғаттың істерін ада қылып,

Одан кейін бұл дағуаны қылу керек

Шариғаттан сүрінбей өткен жолшыларға, яғни дәруіштерге Ясауи тариқаттың 10 мақамын көрсетеді, Фаһрнамада жіктелген бұл мақамдар мыналар: 1) тәубаға келу; 2) пірге қол беру; 3) Алладан қорқу; 4) Үміт (Алланың рахымынан қол үзбеу); 5) Уәзипасын орындау (пірдің тапсырмалары); 6) Пірдің айтқандарын екі етпей орындау; 7) Пірдің рұхсатымен сөз сөйлеу; 8) Насихат тыңдау; 9) Дүниені санадан, ойдан шығарып, Аллаға көңілмен жақындау; 10) Дүниеден сақтанып, тек қана Аллаға берілу [9, 70]. Ясауидің сопылық ілімінің негіздерін түсіну осы он мақамды жіктеу арқылы іске асса керек. Айта кететін жағдай, Ясауи көрсетіп отырған сопылық жолдың талаптарында шариғат шарттарына қосылып отырған талаптар көп емес, мұндай талаптарға тек пірдің орнын анықтаумен байланысты мақамдарды ғана жатқызуға болады. Ал сонда тариқат жолының шариғаттан ерекшелігі неде дегенде, ол тек сол шариғат талаптарын көңілмен, ден қою арқылы, шын ықыласпен орындауды талап ету екендігін көреміз. Дәл осы мәселе, яғни ықыластылық, риясыздық Хикметтердің өн бойында көрініс тауып отырады:

Ей талапкер, ықылас керек, ғашық болсаң,

Жаннан кешіп, мехнат тартып садық болсаң,

Одан кейін Тәңірдің құзырына лайық болсаң,

Лайық болмай, Оның дидарын көре алмайсың!

Ықылас – дін үшін жасаған істеріңнің барлығын мақтан үшін емес, риясыз Алла үшін жасау деген сөз. Әр істі жаныңдай сүйіп, сүйсініп істеуің керек. Бірақ, істеген жақсылығың, қызметің үшін адамдардан ештеңе дәмептеуің керек. Ықыласқа қарама-қарсы құбылыс – риякерлік. «Жақсы екен десін, діндар екен десін» деп халыққа жағыну, олардың көзіне түсуден туған мақтанның ең төменгі дәрежесі. Риякерлік адам үшін ең үлкен қауіп. Өзін діндар десін деп, монтаны сопы болып жүрген, намазынан, оразасынан, тәспісінен, зікірінен, қылығынан, киімінен, әрекетінен діндар болып көрінген риякерлердің халі шынайы діндарлыққа жат. Мұндайларды Ясауи «жалған сопы» деп атап,

оларды өз хикметтерінде ерекше сынға алады:

Жаннан кешпей «Ху, Ху» деудің бәрі жалған,

Бұл арсыздан жөн сұрама жолда қалған.

Пір қызметін өтейміз, дәруішпіз дер,

Арам, мәкрүһ білмейді, дорбасын толтырып жейді

Көзінде жас жоқ, зікір алқасына кірер,

Сырты дәруіш, ақыреттен қорықпайды,

Істегені жаман іс, арамнан еш үрікпейді.

Рия тәспісі қолында, көзінде жас жоқ.

Жалған шайх жарамсыз бірдеңелерді оқып алып, өзін халыққа шайхпын деп танытады. Шайхтықты күнкөріс көзіне айналдырады. Ясауи Фаһрнама еңбегінде жалған шайхтар жайлы: «Олар (жалған шайхтар) мүриттерінен дәме қылады... Егер мүриттері оған сый-сияпат бермесе «Мен де бизар, Алла да бизар», - деп айқайлап ұрысады», - деп сынға алса, ал«Хикметтерде» жалған шайхтардың нәпсіқұмарлығы одан да бетер масқараланады:

Суфи болғансып, нәпсіңмен әр дем есікке қарайсың,

Сияпат алып келді ме деп келген кісіге қарайсың

Алланың лағнетін мойныға әр дем тағасың,

Суфи-сипат болдың, бірақ еш мұсылман болмадың.

Сопылық жолда Ясауи әркез өзіңе сақ болуды, нәпсінің құрған тұзағына түсіп қалмау үшін, әрдайым өзіңнің шынайы талап-тілектеріңді екшеп отыруыңның қажеттігін түсіндіреді. Сопының басты мақсаты - Алламен қауышу болса, сопылық жолға түскендердің ең үлкен қаупі осы негізгі мақсатынан адасу. Өйткені адамның нәпсісі әрдайым оны мақсатынан тайдыруға дайын тұрады. Жолға түскендердің халықтың мақтауына еріп, Хақтан ажырап қалу қаупі бар. Осы құбылыс өзіндік сын – маламат түсінігінің негізі болып табылады. Маламат – адамның өзін төмен санауы, халықтың оны даттауы мен масқаралап әжуалауын қалауды білдіреді. Яғни, маламат адамның өзін басқалардан артық санап, менмендікке салынып кетпеуін қадағалауының негізгі тәсілі. Діндарлығымен өз-өзіне мақтанып, менмендікке салыну өте қауіпті нәрсе, сондықтан да Ясауи ең алдымен өзін осындай қауіптен сақтандырады:

Құл Қожа Ахмет жамандардың жаманы Сен,

Барша бидай, ел тұтпайтын сабаны Сен.

Жолдан азған күнаһарлардың наданы Сен,

Келіңіздер закир құлдар зікір айтайық.

Маламат өте қиын іс, бірақ сопылардың жолындағы бұл кедергіні Аллаға деген шексіз махаббат арқылы жеңуге болады:

Шын көңілмен тағат қыл, Алла білсін,

Халық ішінде бейшара бол, әлем күлсін.

Топырақ сипат, қор көрін, нәпсің өлсін,

Жәрдем етсең, нәпсімді жеңіп, жыласам мен.

Ясауидің сопылық ілімі өз кезінде «Хал ілімі» деп те аталған екен. Мұның мағынасы адамның жан-дүниесінің, рухының кіршіксіз, таза, Аллаға деген ерекше махаббатқа толы халіне жеткізетін ілім дегенді білдірсе керек. Бабамыздың өз ілімін осылай атағаны оның ең мықты шәкірттерінің бірі Сүлеймен Бақырғанидың (Хакім ата) өз ұстазына арнаған мына арнауынан көрінеді:

Басса таулар шегінген,

Бақса Қағба көрінген.

Хал ілімі берілген

Шайхым Ахмет Ясауи.

Асыл еді нәсілі,

Білмес адам пасығы,

Хактың ғана ғашығы

Шайхым Ахмет Ясауи.

Заманында кеңінен қанат жайған Ясауидің «хал ілімінің» шарапатынан елімізде түрме, жетімдер үйі, қарттар үйі, маскүнемдік, нашақорлық, зинақорлық секілді және басқа азғындық атаулының ешбірі болмаған [10, 88]. Ясауи сопылығының негізінде жатқан осы хал ілімін ұстану арқылы, әрбір жеке адам бақытқа жетіп, әлемде «қой үстінде бозторғай жұмыртқалайтын» жұмақ заман орнайды деген үмітпен өмір сүреді әрбір түркі текті мұсылман. Ең бастысы, түркі текті халықтар үшін нәпсінің әр түрлі азғыруларымен күрестің бұдан озық тәсілі әзірге ойлап табыла қоймағандығын мойындауымыз керек.

Ясауи өз шығармасында «түрік тілінде жаратқанға деген сүйіспеншілікті, мойынсұнушылық пен сопылықты уағыздады» [2, 485]. Қожа Ахмет Ясауи қалыптастырған сопылық жол, араб-парсылардың ықпалымен ұмыт бола бастаған дәстүрлі түркі мәдениетін қайтадан қалпына келтіруге мүмкіндік берді. Ең бастысы ол дін ілімін түркі тілінде сөйлетті. Оған Ясауи хикметтеріндегі мына жолдар дәлел бола алады:

«Қоштамайды ғалымдар біздің айтқан түркіні.

Білгендерден есіткіл, ашар көңіл мүлкінің,

Аят, хадис мағнасы түркі болса муафик (жақсы),

Мағынасына жеткендер жерге қояр бөрігін»

Дін тілі түркіше сөйлеген соң, жалпы ғылым, білім, әдебиет, мәдениет тілі қайтадан түркілене бастады. Кезінде шарифат жолы аясына сыймай қолданыстан шығарылған түркілердің әдет-ғұрып, салт-дәстүрі тариқат жолы үкімімен қайта қолданысқа енді. Осы кезден бастап түркі халықтарында тариқат жолы үстемдік ете бастады. Қазіргі қазақ халқының әдет-ғұрып, салт-дәстүрінің негіздері осы Ясауи жолының тарих сахнасына шығуымен қалыптасты десек артық айтпаймыз [6, 35-36].

Ясауидің сопылық ілімінің халық арасында таралуы ол қалыптастырған тариқат арқылы іске асырылды. Жалпы, мұсылман әлемінде ең алғаш қалыптасқан үш тариқаттың бірі ясауиия тариқаты болғандығы белгілі. «Нағыз мағынадағы тариқаттар, яғни теккесі, завиясы бар, шейхтер мен мүриттер арасында қалыптасқан қарым-қатынастары бар тариқаттар хижраның VI-VII ғғ. (б.ж.с. XII-XIII ғғ) пайда болды. Бағдатта Абдулқадыр Гейлани, Басрада Ахмад Рифаи, Түркістанда Ахмет Ясауи алғашқы тариқаттардың негізін қалаушылар болды» [11, 206].

Кез келген сопылық тариқаттың, соның ішінде Орталық Азия тариқаттарының басты ерекшелігі зікір болып табылады. Зікір – Алланың көркем есімдерін еске алу, алайда жай ғана еске алу емес, Алланың көркем сипаттарын жүреппен қабылдап, түсініп, Аллаға деген сүйіспеншілік арқылы жүректі ояту, тазалауды іске асырудың тәсілі. Ясауиияда зікірдің «жахрийа», яғни жария түрі қолданылды. Жахрийа атауы «зікір-и-арра» атауымен қатар тариқаттың негізгі атауына айналды, яғни ясауиия атауымен бірге қолданылып, керек болса, оны бірте-бірте ығыстырып та шығарды. XVIII-XIX ғғ. межесінде Орта Азиядағы сопылық тариқаттар қолданылатын зікір түріне қарай хафийа (хафи, яғни «үнсіз», «жасырын») және жажрийа («жария», «жауысты») деп атала бастайды. Жария зікір тек ясауиия тариқатына ғана тән құбылыс деп көрсетуге болмайды, ол Орталық Азиядағы басқа да бірқатар тариқаттарда кездеседі, алайда жария зікірге жататын ара зікірі ясауиия тариқатында қалыптасқан зікір түрі екендігі даусыз. Бұны Қ.А.Ясауидің хикметтерінен де байқаймыз. Ясауидің ізбасарлары ғасырлар бойы бұл зікір түрін дамытып, одан өзіндік бір түркі халықтарына ортақ өнер түрі өсіп шықты деуге болады. Зерттеуші Б.Бабаджанов кеңес дәуіріндегі Өзбекстандағы сопылық іздерін зерттей отырып, Наурыз мерекесі кезінде жергілікті халық арасында 12-15 адамнан тұратын топтың әулиелердің мазары басында жиналып, зікір салумен айналысып отырғандығы жайында айтады. Ол, сондай-ақ зікіршілердің сопы-әулиелер туралы төрт жолдан тұратын өлең шумақтарын дауыстап, әнге қосып айтатындығын (мысалы, «Мансур нололоры», яғни «Мансұр зары» өлеңін), және рәсімге қатысушылардың бірқатары экстаз жағдайына дейін жетіп отырғанын көрсетеді. Алайда рәсімге қатысқан бір кісіден сұрағанда, ол сопылық жөнінде ештеңе білмейтін болып шыққан [12]. Бұдан түсінетініміз сопылық дәстүрлер, соның ішінде жария зікір халықтың діліне терең сіңіп, оның рухани болмысына, дәстүріне айналып кеткендігі.

Ара зікірінің ерекшелігі барынша көнелігі және ерекше дыбыстық әсерлілігі, яғни тамақты ғырылдатып, қырнап айту, экстаздық би және бірқатар басқа да ерекшеліктері болды. Түрік ғалымы Ф.Көпрулу ара зікірінің шығуын көшпелі түркі-монғол тайпаларындағы шамандық дәстүрлермен байланыстыратын тезис ұсынды [13, 24]. Бұл идеяны кеңес этнографтары мен шығыстанушылары (В.А.Гордлевский, О.А.Сухарева, А.К.Боровков және т.б.), сондай-ақ батысеуропалық зерттеушілер (Ирен Меликов және т.б.) де қолдайды.

Ясауиия тариқатының басқа сопылық тариқаттардан екінші бір ерекшелігі – Ясауидің мәжілістерінде, алқа зікірлерінде әйелдер мен ер адамдардың бірге отырғандығы. Кезінде бұған қарсы болған басқа аймақтардың тариқаттары әулие әрі ғұлама Баба Машынды осы өрескел әдетке діни тұрғыдан тиым салу үшін Түркістанға аттандырған екен. Бұл жөнінде ақын Жүсіп Бейзауидің екі шумақ өлеңі сақталған:

«Есітіпті Баба Мачин сол заманда

Ахмет деген шайх шықты деп Түркістанда.

Бірге сұхбат қылады екен қыз бен еркек,
Деп тиым салуға Түркістанға келді достар.

Келді де көреді сол машайықты,
Сенбісің ей шайх аздырушы адамдарды.

Ия азғын да, адасқан да менмін, білгін,

Деп, Әзірет оған жауап берді достар» [9, 34]

Баба Машын өз күші мен біліміне, кереметіне сеніп Ахмет Ясауидің алдына шығып, оған үгіт-насихат бере бастайды. Хикаяның аяғында Баба Машын жағдайды егжей-тегжей түсініп, кейіннен өз қылығының ағаттығын мойындайды. Баба Машын Ахмет Ясауидің қол беріп, оның шәкірті болады, яғни тариқатына кіреді және осыдан кейін оның сопылық жолдағы кемелдігі арта түседі [9, 34]. Ясауиия тариқатындағы әйелдерге қатысты осындай кең көзқарастың шығу төркініне келсек, мұны тек түркілік дәстүрлермен ғана түсіндіре салуға болмайды. Әйелдің қоғамдағы орнын өз дәрежесінде түсіну ислам дінінің негізінде жатқанын көрсетуіміз керек. Бұған Құран аяттары мен Мұхаммед пайғамбардың көптеген хадистері айғақ бола алады. Алайда әйелді қолдан келгенше төмендетуді дәстүрге айналдырған араб, иран қоғамдарында исламның бұл ұстанымы өзіне жол сала алмай, бірте-бірте ұмыт қалдырылған болатын. Дәл осы, мұсылмандықтың өзегінде жатқан ақиқатты, Қ.А. Ясауи және оның жолын ұстанушылар қалпына келтірді. Бұған әрине, көшпелі түркі қоғамындағы әйел еркіндігі үрдістері де өз ықпалын тигізді. Жалпы, ислам көшпелі түркілерге тән барлық оң қасиеттердің одан әрі дамуына және оны бекітуге ықпал еткен зор фактор болды. Ясауиия сопыларының күш-жігерімен түркілер арасында орныққан осы дәстүр қазақ халқы арасында әлі күнге жалғасын тауып отыруы Ясауи жолының халықтың рухани болмысындағы орны жөнінен хабар берсе керек.

Ясауиия жолының өзіндік елеулі ерекшеліктерінің қатарына тариқат шайқыларының, ең алдымен Қожа Ахмет Ясауидің өзінің негізгі міндеті ретінде «жеке басының құтылуын» ғана емес (ортодоксалды дінде «жеке басының құтылуы» түсінігі жеке адамның тозақтан құтылуы, жұмаққа түсуі мағынасында қолданылса, сопылықта рухани жетілу практикасы арқылы Алланы тану, Алламен қауышуды білдіреді – Е.Қ.), қоғамның жетілуін, халықтың тәрбиесін қоюы деп көрсетуге болады. Бұған тариқат дәруіштерінің қызметіне талдау жасау арқылы көз жеткіземіз. Әзірет Сұлтанның көзі тірісінде оның шәкірттері қатарында 12 мың сұлтан мен 99 мың жай халықтың болғаны белгілі. Ясауи өз шәкірттерін түркі дүниесінің бар тарапына аттандырады. Өзінің немересі Ахмет сопыны Шығысқа, Қаялық қаласына, хакім Ата Сүлеймен Бақырғаниды Үргенішке, Сопы Мұхаммед Данышманд Зарнауқиды Отырар қаласына аттандырған [6, 46]. Ясауиия сопылары түркі дүниесінің барлық тараптарында халықты сопылыққа баулыды, исламның шынайы мәйегінен сусындатты. Олардың миссионерлік қызметіне табыс әкелген басты жағдай жергілікті халықтың мәдени мұрасын, дүниетанымын, қабылдау ерекшеліктерін ескеріп отырғандығы болатын. Жергілікті халықты исламдандырудың Ясауи ұсынған формасы түркі халықтарының ұлттық мәдениетінің жойылуына емес, керісінше, оның одан әрі гүлденіп, дамуына ықпал етті. Мамандардың көрсетуі бойынша сопылық дәстүр қазақ халқының фольклорына, музыка, би, сәулет өнерінің дамуына, сондай-ақ бай да түпнұсқа мәдениетіміздің басқа да салаларына зор ықпал етті [14, 17].

Яғни, ясауия сопылығы түркі халықтарының ежелден қалыптасқан ізгі қасиеттерінің одан әрі ашылуына, жетілуіне ықпал етті.

Түркілердің исламды формалды емес, оның өзегін қабылдауының, яғни исламды иман деп түсінуінің негізінде осы ясауи дәстүрі жатса керек. Ал ясауи дәстүрінің негізінде түркілік рухани дәстүрлер жатыр. Қожа Ахмет Ясауидің сопылық көзқарастарының қалыптасуына араб және парсы елдерінде тараған классикалық сопылық дәстүрлер жүйесінің әсерін жоққа шығаруға болмайды. Сонымен бірге, сопылықпен қатар оның дүниетанымда ежелгі түркі тайпаларының әлемді түсіну, болмысты тану талпыныстары да синтезделген. Олай болмаған жағдайда Ясауи хикметтерінің халықтың ділінен тиісті орын алуы да мүмкін емес еді. Ясауи және оның шәкірттері түркілердің озық дәстүрлерін исламның мәйегімен сусындатып, оны одан әрі жетілдіре отырып, халыққа қайтарып берді. Сондықтан да ислам (сопылық) халықтың рухани болмысынан ажырағысыз, бір бүтінге айналды. Ясауи тариқаты қызметінің қысқа болуының бір себебі де осында жатса керек, өйткені тек жалған сопылар ғана өз қызметінің өміршен болуына мүдделі, өйткені олардың мақсаты халықты тәрбиелеу емес, неғұрлым көбірек пайда табу ғана.

Сонымен, Ясауидің сопылық жолының тарихи маңызы түркі халықтарының, соның ішінде ең алдымен ясауи дәстүрлерін берік ұстанған қазақ халқының рухани болмысының қалыптасып, дамуында аса зор рөл атқаруы болып табылады. Қожа Ахмет Ясауидің түркілер арасында исламды таратушы, адамгершілікті уағыздаушы ретіндегі қызметін асыра бағалау мүмкін емес. Ислам енді ғана тамыр жібере бастаған түркі тайпалары Ясауиді өздерінің рухани басшысы ретінде мойындап, оны ерекше құрметпен «ата» деп атап кетті. Қожа Ахмет бабамыз өз тариқатын қалыптастырып, шәкірт тәрбиелеумен айналысқан Яссы қаласы далаға мұсылмандық пен жаңа өркениетті таратушы басты рухани-мәдени орталыққа айналды. Кейінірек Түркістан атауын алған Ясы қаласы түркілердің тек саяси орталығы ғана емес, басты рухани орталығы ретінде «екінші Мекке» деп аталып кетті.

1. *Қараңыз: Саттаров Ф.Ф.* Религия как форма духовности. // Материалы международной научно-практической конференции «Новые религиозные движения в Евразии». - Астана, 2010.
2. *Қожа Ахмет Ясауи.* Диуани хикмет (Ақыл кітабы) / Ред. М.Жармұхамедұлы және басқалар. – Алматы, 1993.
3. *Қожа Ахмет Ясауи.* Хикмет жинақ. – Алматы, 1998.
4. *Абуов А.П.* Мировоззрение Ходжа Ахмета Ясави. – Алматы: Институт философии МН-АН РК, 1997. - 196 с.
5. *Ахметбек А.* Қожа Ахмет Ясауи. – Алматы: «Санат», 1998. – 112 б.
6. *Жандарбек З.* Ясауи жолы және қазақ қоғамы. Ғылыми зерттеу. – Алматы: «Ел-шежіре», 2006. – 256 б.
7. *Муминов Ә.* Ясауи бастаулары // Ясауи тағлымы. – Түркістан: Мұра, 1996. – 22-30 бб.

8. *Дастанов О. Әзірет Сұлтан.*-Алматы: Б.ж.,1993.-157 б.
9. *Намық Кемал Зейбек. Қожа Ахмет Ясауи жолы және таңдамалы хикметтер.* – Анкара: «Бойут-Таң», 2003. – 255 б.
10. *Жүнісбаев Ұ. Ладуни ғылым // Қожа Ахмет Ясауи мұрасы мен ілімінің зерттелу мәселелері. Халықаралық конференция. 29 қыркүйек – 1 қазан 2008 ж. Түркістан қаласы.* – Алматы, 2008.
11. *Бабаджанов Б. Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане.* - Ташкент,1998.
12. *Джумаев А. Зикр в теории и практике Яссави и яссавийя // Тамыр.* -2001. № 2.
13. *Жандарбек З. Ясауи жолы және қазақ тарихы. Ғылыми зерттеу.* – Алматы: «Елшежіре», 2006. – 256 б.
14. *Собрание фетв по обоснованию зикра джахр и сама'. Введение, подготовка оригинального текста, приложения и указатели Б.М. Бабаджанова, С.А. Мухаммадаминова. // Отв.ред. А.К. Муминов.* – Алматы, Ташкент: «Дайк-Пресс», 2008. – 284 с.

ТҮРКІ-МҰСЫЛМАНДЫҚ МӘДЕНИЕТІНІҢ ГЕНЕЗИСІ ЖӘНЕ ЯСАУИ ЗАМАНЫ TÜRK-MÜSLÜMAN KÜLTÜRÜNÜN OLUŞUMU VE YESEVİ DÖNEMİ

Т.Ф.Д., ПРОФЕССОР НАЗИРА НҰРТАЗИНА
PROF. DR. NAZIRA NURTAZINA

ТҮЙІН

Орталық Азия түркілері арасында ислам VIII - XIV ғғ. аралығында тарады, ең маңызды тарихи кезеңге X ғ. екінші жартысынан XIII ғ. бас кезіне дейін жалғасқан Қарахан дәуірі жатады. Осы тарихи дәуірді «Ясауи заманы», «Ясауи эрасы» деп атауға болады. Түркілер исламды ерікті түрде қабылдады, ислам жергілікті халықтарға мәдени прогресс, өркениеттік нормалар әкелді. Ханафи ғұламалары мен сопы шейхтары аркасында түркілердің исламдануы процесі арабтану формасына енген жоқ. Орталық Азияның IX-XII ғғ.-дағы тарихы дәстүрлі исламның толеранттылығына, сол замандағы ханафи ғалымдарының даналығына куә болады. Классикалық дәуірде ислам дінін тарату ешқашан «арабтандыруды» көздеген жоқ немесе ислам дінін қабылдау «арабтану», яғни діндарлықтың Таяу Шығысқа тән формалары мен дәстүрлерін еш қарсылықсыз қабылдау ұғымын берген емес. Бұл мәселеде біз мұсылман әлеміне арабтардан өзге – исламның ерте дәуірінде «аджам» деп атаған ұлттардың өзіндік бейнесі мен теңдігін сақтауға өз құқықтарын дәлелдеп, сақтай алған ирандықтар мен түркілердің сол заманғы рухани көсемдеріне борыштармыз. Осы

ÖZET

İslam dini, Orta Asya Türkleri arasında 9-14. yüzyıllarda yayılmıştır ki, en önemli tarihsel dönem de 10. yüzyılın ikinci yarısından 13. yüzyılın başına kadar süren Karahanlı dönemi olmuştur. Bu tarihi dönem “Yesevi zamanı”, “Yesevi dönemi” olarak ta adlandırılabilir. Türkler İslamı gönüllü olarak kabul etmişlerdir. İslam dini yerel halkta kültürel ilerleme ve uygarlık normlarını sağlamıştır. Hanefi âlimleri ve Tasavvuf şeyhlerinin sayesinde Türklerin İslamlaşmasında Araplaşma sürecine girilmemiştir. Klasik dönemde İslam’ı yayma çabalarında “Araplaştırma hedefi olmamış veya İslam’ı kabul etme “Araplaşma” yani dindarlığını Ortadoğu’ya ait karakteristik formları ve geleneklerini itirazsız kabul etme anlamına gelmemiştir.

Bu bağlamda, İslam dünyasında Araplar hariç İslam’ın erken döneminde “Acem” olarak adlandırılan ulusların kendi özellikleri ve eşitliklerini muhafaza etmesini sağladıkları için o dönemdeki İranlı ve Türk manevi liderlerine borçlu kalmaktayız. Bu manevi tartışmaların temelinde Sünni İslam’ın Hanefi mezhebi yer almıştır. Kültürel rönesans, şehirlerin sayısının artışı ve müslümanlaşması, Türklerin manevi liderleri ve Müslüman yönetici hanedanlarının oluşmasıyla ortaya

пiкiрталастардың негiзiнде сүннизмнiң ханафи мазһабы қалыптасқан болатын. Мәдени ренессанс қалалар санының өсуi мен олардың мұсылмандық сипатынан, түркiлердiң өз рухани элитасы мен мұсылман билеушi әулеттерiнiң пайда болуынан көрiнiс тапты. Ортағасырлардағы түркi элитасы көптiлдiлiктi, мәдениеттер сұхбатын үйрене және дүниетанымын кеңейте отырып әрдайым өз этникалық бейнесiн сақтап қалды, өз тiлiн және көне дәстүрлерiн құрмет тұтты. Ислам дәуiрiнде түркiлердiң ешқайсысы еш аумақта өз тiлiн жоғалтпаған. Керiсiнше, түркiлер өз қатарынан энциклопедист ғалымдарды, дарынды қолбасшыларды шығара отырып бiртұтас ислам өркениетiнен өзiне лайықты орнын алды. IX ғасырдан-ақ бастап саяси және әскери күш ретiнде түркiлердiң беделi арта түстi. Кейiннен қуатты Селжүк мемлекетi, Осман империясының құрылуымен байланысты ислам әлемiн «түркiлендiру» процестерi белсендi жүрдi. Алғашқы кезеңдерде түркi көшпендiлерi арасында дiн уағыздаушылары ретiнде келген тасаууф (сопылық) өкiлдерi, көпшiлiгi Мәуараннаһр мен Хорасаннан шыққан ғалымдардың аты кең танылды. Саманилер мемлекетiнiң астанасы Бұхара қаласы ғасырлар бойы Орталық Азиядағы оқу-ағарту орталығы болды, онда үлгiлi медреселер ашылып, дiни мамандар дайындалды. Өркендей дамыған бұл мемлекеттен ортағасырлық ғылымның жарық жұлдыздары әл-Бируни, әл-Хорезми, әл-Бухари, әл-Матуриди және т.б. шықты. Түркi әлемiнде исламның таралуының алғашқы кезеңiне тән ерекшелiк – дiннiң әр түрлi iлiмдер мен әл-Харис ибн Сурайдж есiмiмен байланысты мұржия, Әбу Муслим, Ысхақ бабпен байланысты қайсания-мұбаййидия, карамита-исмаилия, ханафийа, шафиййа және т.б. тектес дiни-саяси топтар формасында енуi болды. Алайда X ғ. басына қарай ханафи бағытындағы сүнниiлiк ислам басымдыққа ие бола бастады. Көп ұзамай аймақта ханафи теологиясының дамыған

қылмысты. Ортағасыр Түрк элитерi çok dilliliği, kültürlerarası diyalogu öğrenerek dünya görüşlerini genişletmiş, etnik yapısını korumuş ve ana dillerine ve eski geleneklerine saygı göstermiştir. İslamiyet döneminde hiç bir Türk ulusu kendi dillerini kaybetmemiştir. Aksine Türkler, kendi ortalarından çıkan hezârfenler ve yetenekli komutanlarıyla İslâm medeniyeti içinde önemli bir yer edinmişlerdir. 9 yüzyıldan itibaren siyasi ve askeri güç olarak Türklerin itibarı artmıştır. Daha sonra, güçlü Selçuklu devleti ve Osmanlı İmparatorluğunun kurulması sebebiyle İslam dünyasında “Türkleştirme” süreci aktif olarak gerçekleşmiştir. İlk dönemde Türk Göçebeler arasında hatipler şeklinde gelen Tasavvuf temsilcileri, Maverâünnehirli ve Horasanlı din alimlerinin isimleri çok tanınmıştır. Samânilerin başkenti Buhara yüzyıllardır Orta Asya’daki eğitim merkezi olmuş, orada model medreseler açılmış ve dini uzmanları yetiştirilmiştir. Hızla gelişen bu ülkede Ortaçağ bilginleri sayılan Bîrûnî, Hârizmî, Buhari, Mâtürîdî vs. gibi bilim adamları ortaya çıkmıştır. Türk dünyasında İslam’ın yayılmasının ilk aşamasındaki özellikler çeşitli mezheplerin, yani el-Hâris ibn Surayc ismiyle bağlı olan Mürcie, Ebû Müslim Horasânî ve Baba İshak ismiyle bağlı olan Keysanilik, Karmatilik ve İsmailiye, Hanefi, Şafi gibi dini ve siyasi grupların yayılmasıdır. Fakat 10. yüzyılın başlarında Hanefi mezhebindeki Sünni İslam baskın hale geldi. Çok geçmeden bölgedeki Hanefi teolojinin gelişmiş merkezleri ortaya çıkmıştır. Samani âlimleri ve sofileri Türk bozkırlarında İslam’ı yaymaya çalışmışlardır. 11-12. yüzyıllarda Türk Dünyasından Abu Nasir Muhammed El-Farabi at-Türki, Hoca Ahmet Yesevi, Mahmut Kaşgari, Yusuf Has Hacib gibi büyük bilim adamları ve düşünürler ortaya çıkmıştır.

Yesevi fenomeni üzerinde durmak gerekmektedir. Çünkü Orta Asya’daki yerel halkın dini ve manevi gelenekleri, yani geleneksel İslam, bu büyük düşünürün adı ve miras ile gelişmiştir. Hoca Ahmet Yesevi, Türk halklarının ruhani anlamda lideri ve bölgesel İslam’ın

орталықтары пайда болды. Саманилер мемлекетінің ғалымдары мен сопылары түркі даласына ислам ақиқатын насихаттауға барып тұрды. Ал XI-XII ғғ.-да түркі дүниесі ислам әлеміне Әбу Наср Мухаммад әл-Фараби ат-Түркі, Қожа Ахмет Ясауи, Махмұд Қашғари, Йусуф Баласағұни сынды ұлы ғалымдар мен ойшылдарды берді. Ясауи феномені, яғни қайталанбайтын рухани құбылыс жайлы мәселе қозғау орынды. Осыдан былай Орталық Азияда жергілікті халықтың діни-рухани дәстүрі, яғни дәстүрлі ислам осы ұлы тұлғаның есімі және мұрасымен байланысты дамыды. Қожа Ахмет Ясауи түркі жұртының рухани көсемі мен діни «патриархына», аймақтық исламның символына айналды. Бұл тарихи дәуір араб және парсы дәстүрлерінен бөлек дербес түркі-мұсылмандық дәстүрінің қалыптасуымен, исламды қолдаушы түркі ғалымдары және әулеттерінің тууымен белгілі. Бізге толық жетпеген деректердің өзі бойынша Оңтүстік Қазақстаннан шыққан «әл-Фараби», «әл-Баласағұни», «әл-Женди», «ат-Тарази» және т.б. ныспылы ғалым, ойшыл, сопылардың саны ондап саналады. Ұлы «Шығыс Аристотелі» Әбу Насыр әл-Фарабимен «аттас» Әбу Ибраһим Ысхақ әл-Фараби, Ысмаил әл-Жауһари әл-Фараби, Әлам әд-дин әл-Жауһари, Бұрһан әд-дин Ахмат әл-Фараби, Әбу-л-Қасым әл-Фараби, Қауам әд-дин әл-Фараби және т.б. есімдері белгілі. Әбу Насыр әл-Фарабидің замандасы болған Әбу Ибраһим Исхақ әл-Фараби мен оның шәкірті Ысмаил әл-Жауһари әл-Фараби өздері түркі даласынан шыға тұрып классикалық араб ғылымының тарихында ерекше ғылыми негізі бар, араб тілінің бірегей түсіндірме сөздіктерін құрастырып қалдырды. Сопы-ақын Ахмед Йүгнеки болса өзінің «Һибату-л-хақаик» поэмасында даналық пен тақуалықты уағыздады. Ортағасырлық Таразда туған ғалымдар арасында ханафилік ислам теологиясы саласында теңдессіз еңбек жазып қалдырған Һибатулла ат-Тарази тұлғасы дараланады. Исламның

sembolü haline gelmiştir. Bu tarihi dönemde Arap ve Fars geleneklerinden başka, bir Türk-Müslüman geleneği oluşmuş, İslam'ı destekleyen Türk bilim adamları ve klanları ortaya çıkmıştır. Var olan verilere göre, sadece Güney Kazakistan'dan çıkan "el-Farabi", "el-Balasaguni", "el-Cendi", "at-Tarazi" vb. gibi bilim adamı, düşünür ve sofilerin sayısı onlarca olmuştur.

“Doğu’nun Aristosu” Ebû Nasir el-Farabi ile aynı adı taşıyan Ebû İbrahim İshak el-Farabi, İsmail el-Cevherî el-Farabi, Alam ad-Din el-Cevherî, Burhan ad-Din Ahmet el-Farabi, Ebû-l-Kasim el-Farabi, Kavam ad-Din el-Farabi vb. isimler de tespit edilmiştir. Ebû Nasir Farabi’nin çağdaşı Ebû İbrahim İshâk el-Farabi ve onun talebesi İsmail el-Cevherî el-Farabi Türk bozkırlarından çıkmalarına rağmen, Arap bilim tarihinde önemli bir yeri olan Arap dili sözlüklerini hazırlamışlardır. Tasavvuf şairi Edip Ahmet Yükeki ise Atabetü’l Hakayik adlı eserinde bilgelik ve doğruluğu anlatmıştır. Ortaçağın Tarazlı bilim adamları arasında Hanefi İslami çizgisinde büyük eser yazan İbatulla el-Tarazi çok önemli alimlerden biridir. İslam’ın Türkler arasında yayılmasının en hızlı dönemi 10. yüzyılın ikinci yarısına denk gelmiştir. Aslında, Karahanlı dönemi veya Yesevi dönemi denebilecek dini Rönesans döneminde, Cetisu ve Güney Kazakistanlıların islamlaşma süreci tamamlanmıştır; nitekim Kazakistan bozkırlarında yaşayan Oğuz-Kıpçak ulusları da büyük oranda İslam’ı kabul etmişlerdir. 10-12. yüzyıllarda Kazak bozkırlarında yaşayan göçebe Türkler arasında İslam’ın yayılması sırasında, Sufilerin manevi dernekleri, yani Tarikatlar kilit rol oynamışlardır. Diğer bir taraftan ise, manevi değerleri olan bu faaliyetlerin devlet desteği olmadan başarılı olması söz konusu değildi. Dolayısıyla İslam vaizlerine yerel siyasi elit ve Türk iktidar aileleri tarafından ciddi destek ve önem verildiğini de belirtmek gerekir. Yesevi döneminde, Güney Kazakistan ve Cetisu bölgesindeki şehirlerin mimarisinde cami inşası zorunlu bir bileşen haline gelmiş ve onların sayıları

түркілер арасында таралу қарқынының артуы нақты X ғ. екінші жартысына сай келді. Расында, Қарахандықтар кезеңі немесе Ясауи кезеңі деп атауға болатын діни ренессанс дәуірінде Жетісу мен Оңтүстік Қазақстан тұрғындарының ислам дінін қабылдауы толығымен аяқталды; сондай-ақ айтарлықтай дәрежеде қазіргі Қазақстанның далалық аймақтарын мекендеген оғыз-қыпшақ ұлыстары да ислам дінін қабылдап үлгерді. X-XII ғасырларда Қазақ даласын мекендеген көшпенді түркілер арасында исламның нақты тамыр жаюы барысында сол тұста дербес насихатпен айналысқан сопы дәруіштердің рухани бірлестіктері, яғни тариқаттар шешуші рөл атқарды; басқа қырынан алғанда, бұл өркениеттік маңызы бар қызмет мемлекеттің қолдауынсыз табысқа жете алмаған болар еді. Сондықтан исламды уағыздаушыларға жергілікті саяси элита, түркі билеуші әулеттері салмақты қолдау танытып отырғаны сөзсіз. Ясауи заманында Оңтүстік Қазақстан мен Жетісу қалаларының архитектурасында мешіттер міндетті құрылыс компонентіне айналды және олардың саны тоқтаусыз артып отырған. Ислам сәулет өнерінің үлгілері қатарында медресе, қоғамдық монша, ханақалар мен теккелер (сопылық орталықтар) болған. Қарахандықтар мемлекетінде діни ұйымдар мен ислами мекемелерге билік тарапынан үлкен қолдау мен басымдылықтар берілді. Ислам түркі топырағына тамырын бұрынғысынан да терең жайды. Қарахандықтар тұсында имамдар, шейхтар еш уақытта көрмеген беделге ие болды. Қазіргі заманғы авторлардың көзқарасы бойынша түркі мәдениеті Қарахандар дәуірінде өркениеттік деңгейге

giderek artmıştır. İslam mimarisi örnekleri arasında medreselerin, hamamların ve tekke-lerin (Sufi merkezlerinin) önemli yeri vardır. Karahanlılar devletinde yetkililer tarafından dini kuruluşlara ve İslam kurumlarına öncelikler ve büyük destekler verilmiştir. Dolayısıyla İslam dini Türkler arasında giderek yayılmıştır. Karahanlılar döneminde İmam ve Şeyhler hiçbir zaman olmadığı ölçüde bir itibar kazanmıştır. Çağdaş Türk kültürü, yazarlara göre, Karahanlılar döneminde medeniyet seviyesine ulaşmıştır. Buna rağmen, ulusal tarihimizde toplum ve kültürün müslümanlaşma fenomeni, özel olarak, bu dönemin içeriği tamamen açıklanmamıştır. İslam'ın insanların yaşamlarında önemli değişiklikler getirdiği gerçektir. Eğer eski (Sovyet) tarih yazım geleneğinde İslam'ın etkisi göz ardı edilmesi söz konusu iken, bugünkü tarih biliminde İslam'ın gelmesiyle ortaya çıkan manevi canlanmasının doğrudan incelenmesi çok önemlidir. □

жеткен мәдениетке айналды. Өкінішке орай, ұлттық тарихнамада қоғам мен мәдениеттің мұсылмандарға феномені, атап айтқанда, Қазақстан тарихы мазмұнында осы үдерістің мазмұны толық ашылмай келеді. Исламның халық өміріне түбегейлі өзгерістер енгізгеніне ақиқат. Егер бұрынғы (кеңестік) тарихнамалық дәстүр исламның ықпалын жеткілікті бағаламай келсе, қазіргі тарих ғылымының биігінен алғанда исламның келуі нәтижесінде жүрген өркениеттік серпінді атау әбден дұрыс болып табылады. Христиан діні болсын, ислам немесе буддизм болсын, әлемдік діндер әрдайым өзімен бірге үнемі жаңару мен дамуды таратады. □

Тарих ғылымында кез келген дәуірлеу мәселесі шартты болып саналатыны белгілі. Дегенмен, Қазақстан аумағында ислам дінінің таралу үдерісінің бірнеше ғасырларға созылып, негізгі үлкен үш кезеңде жүргенін атауға болады. Бастапқы кезең – VIII ғ. – X ғ. бірінші жартысы Талас шайқасынан (Атлах қ. маңы, 751 ж.), яғни аумақта атакты «исламға жол ашушылардың» (бабтардың) келуінен бастап Орталық Азиядағы алғашқы түркі мұсылман мемлекеті – Қарахандықтар қағанатының пайда болуына дейінгі уақыт-

ты қамтиды. Бұл кезеңде сырттан келген насихат, түркілердің Мәуараннаһрдағы Саманилер мемлекетімен этномәдени, экономикалық және саяси байланыстары негізгі рөлге ие болды.

Келесі шешуші кезең – X ғ. екінші жартысынан XIII ғ. басына дейін - шартты түрде «Қарахандықтар кезеңі» аталған, түркілер арасында исламды қарқынды, әрі жаппай тарату кезеңі. Бұл кезеңде түркілер исламды жаппай қабылдай бастады және түркі даласында дінді осы аумақ ерекшеліктеріне бейімдеп енгізу ісі жақсы нәтижеге қол жеткізіп, жергілікті халықтың өз рухани мектептері мен көсемдері қалыптасты. Аймақта түркі-мұсылмандық мәдениеттің негізі қаланды. Осы кезеңді Ясауи заманы (эрасы) деп атауға болады. Үшінші, соңғы кезең – XIII ғ. екінші жартысы - XIV ғ. – бұл кезеңде исламды қайта тарату (Шыңғыс ханның шабуылынан әлсіреген ислам дінін қайта қалпына келтіру) үдерісі жүрді және моңғолдар тұсында ислам толығымен нығайды. Ислам дінінің таралуының әр кезеңінің өз ерекшеліктері болуымен қоса, олар өзара сабақтас және бір-бірімен байланыста дамыды.

Ислам дінін таратудың алғашқы кезеңдері, қаһармандар жайлы жан-жақты мәліметтер дәстүрлі дереккөздерінде көрініс тапқан. Мәулана Сафи ад-дин Оруң-Қойлақидің «Насаб-намасы» бойынша Қазақ жерінде исламның таралуы VIII ғасырдан басталады және мұсылмандардың төртінші халифасы Әли ибн Әбу Талибтің ұлы Мұхаммед ибн әл-Ханафиййа ұрпақтары есімімен байланыстырылады. Исламды таратушы және «ашушы» («*баб*», араб т. мағынасы «қақпа») Әбд ар-Рахим, Қожа Ахмет Ясауидің бабасы – Ысхақ және Әбд әл-Жәлил деп саналады. Қазақтар арасындағы қожалардың көпшілігі өздерінің шығу тегін осы тұлғалардың есімімен байланыстырады. Қазақ дәстүрі бойынша Әбд ар-Рахим баб құрметті Әулие Ата есіміне, Ысхақ баб – Баб Ата, Әбд әл-Жәлил баб – Хорасан Ата есімдеріне ие болған.

Орталық Азияның IX-XII ғғ.-дағы тарихы дәстүрлі исламның толеранттылығына, сол замандағы ханафи ғалымдарының даналығына куә болады. Классикалық дәуірде ислам дінін тарату ешқашан «арабтандыруды» көздеген жоқ немесе ислам дінін қабылдау «арабтану», яғни діндарлықтың Таяу Шығысқа тән формалары мен дәстүрлерін еш қарсылықсыз қабылдау ұғымын берген емес. Бұл мәселеде біз мұсылман әлеміне арабтардан өзге - исламның ерте дәуірінде «*аджам*» деп атаған ұлттардың өзіндік бейнесі мен теңдігін сақтауға өз құқықтарын дәлелдеп, сақтай алған ирандықтар мен түркілердің сол заманғы рухани көсемдеріне борыштармыз. Осы пікірталастардың негізінде сүннизмнің ханафи мазһабы қалыптасқан болатын.

Сондай-ақ, орта ғасырлардағы түркі элитасы көптілділікті, мәдениеттер сұхбатын үйрене және дүниетанымын кеңейте отырып әрдайым өз этникалық бейнесін сақтап қалды, өз тілін және көне дәстүрлерін құрмет тұтты. Бұған қатысты академик В.Бартольд ислам дәуірінде түркілердің ешқайсысы еш аумақта өз тілін жоғалтпағанын ерекше атаған. Керісінше, түркілер өз қатарынан энциклопедист ғалымдарды, дарынды қолбасшыларды шығара отырып біртұтас ислам өркениетінен өзіне лайықты орнын алды. IX ғасырдан-ақ бастап саяси және әскери күш ретінде түркілердің беделі арта түсті. Кейіннен қуатты Селжүк мемлекеті, Осман империясының құрылуымен байланысты ислам әлемін «түркілендіру» процестері белсенді жүрді.

Алғашқы кезеңдерде түркі көшпенділері арасында дін уағыздаушылары ретінде келген тасаууф (сопылық) өкілдері, көпшілігі Мәуараннаһр мен Хорасаннан шыққан ғалымдардың аты кең танылды. Саманилер мемлекетінің астанасы Бұхара қаласы ғасырлар бойы

Орталық Азиядағы оқу-ағарту орталығы болды, онда үлгілі медреселер ашылып, діни мамандар дайындалды.

Өркендей дамыған бұл мемлекеттен ортағасырлық ғылымның жарық жұлдыздары әл-Бируни, әл-Хорезми, әл-Бухари, әл-Матуриди және т.б. шықты. Түркі әлемінде исламның таралуының алғашқы кезеңіне тән ерекшелік – діннің әр түрлі ілімдер мен әл-Харис ибн Сурайдж есімімен байланысты мұржия, Әбу Муслим, Ысхақ бабпен байланысты қайсания-мұбаййидия, карамита-исмаилия, ханафийа, шафийа және т.б. тектес діни-саяси топтар формасында енуі болды [1, 181 б.]. Алайда X ғ. басына қарай ханафи бағытындағы сүннилік ислам басымдыққа ие бола бастады. Көп ұзамай аймақта ханафи теологиясының дамыған орталықтары пайда болды.

Саманилер мемлекетінің ғалымдары мен сопылары түркі даласына ислам ақиқатын насихаттауға барып тұрды. Деректерде саманилік билеуші Нух ибн Мансұр тұсында көшпенділерге самарқандық Әбу-л-Хасан Саид әл-Усбаникати барғаны жайлы баяндалады. Имам Әбу Әли Шақиқ б. Ибраһим аш-Шақиқи Саманилер мемлекетінен түркілерге аттанып, олардың арасында исламды насихаттаумен айналысқан. 805-806 жж. шама-сында түркілердің Шаш және Ферғана қалаларында ханафилік дін насихаттаушыларының тікелей ықпалымен жүз мыңдай адамның исламды қабылдағаны жайлы маңызды мәлімет бар. Исламды қабылдаудың бұл оқиғасына Әбу Муаз әл-Балхи и Әбд әл-Азиз ибн Халид ат-Тирмизи сынды ханафи факихтары қолдау көрсеткен.

Әрине, Түркістан сияқты Сырдария бойындағы географиялық аймақта және Жетісуда, әсіресе отырықшы және жартылай отырықшы түркілер арасында ислам жылдам қарқынмен таралды. IX ғ. басына қарай Сыр өңірі тұрғындары исламды қабылдап болды. IX ғ. екінші жартысы – X ғ. оңтүстік Қазақстанда қала тұрғындары арасында адамды жерлеу ғұрпы өзгереді. Аталған дәуірден бастап ол ислам ережелері бойынша жүргізілетін болды. Оған Сырдария бойында IX–X ғасырлардан қалған ерте мұсылмандық зираттар куә бола алады [2, 38 б.].

Қазіргі Қазақстанның аумағындағы алғашқы мешіттер IX ғ. соңы – X ғ. пайда болды [3, 7 б.]. Отырар, Испиджаб, Сайрам және басқа оңтүстік қазақстандық қалалар ортағасырлық ислам білімі мен мәдениетінің толыққанды дамыған орталықтары болып қалыптасты. Мұхаммед Наршахи 893 ж. Таразда саманилік Исмаил ибн Ахмадтың христиан шіркеуін мешітке айналдырғаны жөнінде мәлімет қалдырған.

Әл-Макдиси (X ғ.) Отырар (Кедер) маңында күмбезді мешіт бар екенін жазған, археолог ғалымдар тарапынан ол Құйрықтөбеде табылған мешітке сәйкестіріледі. Қазақ жеріндегі бұл ең көне ислами ғибадатханалардың бірі Тараз мешітімен бір мезгілде салынғандығын болжауға болады. Қазақстан аумағындағы ең алғашқы мешіттердің бірі ретінде Маңғыстаудағы тендесі жоқ жерасты Шақпақ ата мешітін атауға болады, зерттеушілердің көпшілігі оны IX-X ғғ. ескерткішіне жатқызады.

Ал XI-XII ғғ.-да түркі дүниесі ислам әлеміне Әбу Наср Мухаммад ат-Түрки әл-Фараби, Қожа Ахмет Ясауи, Махмұд Қашғари, Йусуф Баласағұни сынды ұлы ғалымдар мен ойшылдарды берді. Әрине, бұл жерде Ясауи феномені, яғни қайталанбайтын рухани құбылыс жайлы мәселе қозғау орынды. Себебі, осыдан былай Орталық Азияда жергілікті халықтың діни-рухани дәстүрі, яғни дәстүрлі ислам осы ұлы тұлғаның есімі және мұрасымен байланысты дамыды. Қожа Ахмет Ясауи түркі жұртының рухани көсемі мен діни «патриархына», аймақтық исламның символына айналды.

Бұл тарихи дәуір араб және парсы дәстүрлерінен бөлек дербес түркі-мұсылмандық дәстүрінің қалыптасуымен, исламды қолдаушы түркі ғалымдары және әулеттерінің тууымен белгілі. Бізге толық жетпеген деректердің өзі бойынша Оңтүстік Қазақстаннан шыққан «әл-Фараби», «әл-Баласағұни», «әл-Женди», «ат-Тарази» және т.б. ныспылы ғалым, ойшыл, сопылардың саны ондап саналады. Ұлы «Шығыс Аристотелі» Әбу Насыр әл-Фарабимен «аттас» Әбу Ибраһим Ысхақ әл-Фараби, Ысмаил әл-Жауһари әл-Фараби, Өлам әд-дин әл-Жауһари, Бұрһан әд-дин Ахмат әл-Фараби, Әбу-л-Қасым әл-Фараби, Қауам әд-дин әл-Фараби және т.б. есімдері белгілі.

Әбу Насыр әл-Фарабидің замандасы болған Әбу Ибраһим Исхақ әл-Фараби мен оның шәкірті Ысмаил әл-Жауһари әл-Фараби өздері түркі даласынан шыға тұрып классикалық араб ғылымының тарихында ерекше ғылыми негізі бар, араб тілінің бірегей түсіндірме сөздіктерін құрастырып қалдырды. Сопы-ақын Ахмед Йүгнеки болса өзінің «Һибату-л-хақайк» поэмасында даналық пен тақуалықты уағыздады. Ортағасырлық Таразда туған ғалымдар арасында ханафилік ислам теологиясы саласында теңдессіз еңбек жазып қалдырған Һибатулла ат-Тарази (1333 ж. Каирде қайтыс болған) тұлғасы дараланады [4].

Исламның ықпалын нығайту барысында Ұлы Жібек жолы мен мәдени байланыс және рухани ағартушылық орталықтары ретінде қалалардың үлкен рөл атқарғанын ерекше атаған дұрыс. Осылайша, Саманилер тұсындағы ортағасырлық ханафи-ғалымдардың, сопылықты ілімнің теориясы мен тәжірибесінің білгірлерінің қызметі, халықаралық сауданың дамуы, қалалық өмірдің өркендеуі және этнос-аралық тілдік қарым-қатынас арқылы түркілердің ислам дінін қабылдауының нақты нәтижелері айқындалды.

Исламның түркілер арасында таралу қарқынының артуы нақты X ғ. екінші жартысына сай келді. Расында, шартты түрде Қарахандықтар кезеңі немесе Ясауи кезеңі деп атауға болатын діни ренессанс дәуірінде Жетісу мен Оңтүстік Қазақстан тұрғындарының ислам дінін қабылдауы толығымен аяқталды; сондай-ақ айтарлықтай дәрежеде қазіргі Қазақстанның далалық аймақтарын мекендеген оғыз-қыпшақ ұлыстары да ислам дінін қабылдап үлгерді.

X-XII ғасырларда Қазақ даласын мекендеген көшпенді түркілер арасында исламның нақты тамыр жаюы барысында сол тұста дербес насихатпен айналысқан сопы дәруіштердің рухани бірлестіктері, яғни тариқаттар шешуші рөл атқарды; олардың қатарынан ұлы шейх Ахмед Ясауи, Нәджмеддин Құбра және т.б. сынды беделді көсемдер айрықша танылып бөлініп шықты. Басқа қырынан алғанда, бұл өркениеттік маңызы бар қызмет мемлекеттің қолдауынсыз табысқа жете алмаған болар еді. Сондықтан исламды уағыздаушыларға жергілікті саяси элита, түркі билеуші әулеттері салмақты қолдау танытып отырғаны сөзсіз.

Тарихи деректерде түркілердің X-XII ғасырларда жаппай ислам дініне енгені жайында жазбалар жиі кездеседі. Ибн Хауқәлдің берген хабары бойынша, Сырдарияның сол жағалауындағы Сүткентте «мешіт бар, онда исламды қабылдаған ғұздар мен қарлұқтардың әртүрлі руларына жататұғын түркілер жиналады», ал басқа бір автор Истахри «ғұздар, халлұхтар (қарлұқтар – *Н.Н.*) және басқалар исламға көшті және барлығы да енді ғазылар саналады. Фараб, Кенджиде және Шаш аралығындағы жайылымды жерлерде көшпенділер көп. Олардың барлығы мұсылмандар, алайда олар ешкімге бағынбайды» деп жазған [5, 29-30 б.].

Ғылыми әдебиеттегі деректерден белгілі 960 ж. Жетісу аумағында аса көп (200 мың түтін) түркілер қауымдастығының исламды қабылдауы бүкіл Орталық Азияның тарихындағы шешуші оқиға болғаны жайлы берік көзқарас қалыптасты. Бұл мәлімет ең алғаш Ибн Мискауайһ еңбегінде берілді, алайда тарихшы Ибн әл-Асир арқылы кең танылды. 960 ж. рухани өмірде болған оқиғалар қарлұқтар арасындағы самарқандық насихатшы Әбу-л-Хасан Саид ибн Хатимнің әрекетімен байланыстырылуы мүмкін, ол шамамен X ғ. екінші жартысында «түркілер еліне кетіп қалған». Ибн әл Асир тағы басқа бір жаппай болған оқиға: 1043-1044 жж. көшпелі түркілердің он мың түтіні исламды қабылдағаны жайлы баяндайды [5, 60 б.].

Түркі қарлұқтар Орталық Азиядағы тұңғыш түркі мемлекеті – алғашқыда аумағы жағынан Жетісу мен Шығыс Түркістанды қамтыған Қарахан қағанатын құрды. Бұл мемлекетте жаңа діннің таралуы оның негізін салушы Сатук Боғра Қара ханның есімімен байланысты. Қарахандықтардың ерте тарихы деректерде толық сақталмаған және ол жайлы мәліметтер негізінен жартылай аңыз сипатында тараған. Дегенмен, толып жатқан мифтер мен аңыздарды зерделей отырып оқиғалардың жалпы барысын анықтауға, исламды таратудың себептері мен маңызын жобалап түсінуге болады. Тарихи шындыққа сәйкес келетін негізгі көзқарас бойынша, Сатук Боғра Қара хан ислам дінін қабылдаған алғашқы қарахандық билеуші болған, ал исламға бұл ел негізінен бейбіт жолмен, мәдени ықпалмен, Бұхарадан тараған насихат арқылы тартылған.

Ясауи заманында Оңтүстік Қазақстан мен Жетісу қалаларының архитектурасында мешіттер міндетті құрылыс компонентіне айналды және олардың саны тоқтаусыз артып отырған. Ислам сәулет өнерінің үлгілері қатарында медресе, қоғамдық монша, ханакалар мен теккелер (сопылық орталықтар) болған. Бүгінгі күнге жеткен Бабаджа хатын, Айша Бибі, Қара хан кесенелері түркі-мұсылмандық сәулет өнерінің теңдесіз ескерткіштері саналады. Қалалық мәдениеттің қарқынды дамуын, исламдық үлгідегі қала дәстүрі қалыптасқанын атап айтуға болады.

Әл-Мақдиси Испиджаб, Тараз, Меркі, Құлан, Атлах, Жекіл қалаларын кәдімгі ислам қалалары ретінде сипаттайды және оларда мешіттердің болғанын растайды. Қалалар сауданың, қолөнер және мәдениеттің гүлденген орталықтарына айналды. Мемлекеттің басты қос қаласы – Жетісудағы Баласағұн мен Шығыс Түркістандағы Қашғар қалалары жайлы жылнамашылардың біраз әсерлі жазбалары сақталған.

Жамал Қарши діни орталықтар ретінде Женд, Баршыкент, Алмалықты сипаттайды; Қашғарды «исламның билігіндегі ғажайып қала, көрнекі тұлғалардың алтын бесігі, тегі асыл әміршілердің отаны, терең ілім мен ақыл иелерінің мекені» деп атайды [6, 140 б.]. Махмұд ибн Уәли Қарахандықтар астанасы болған Баласағұн жайлы былай дейді: «Монғол шапқыншылығына дейін оның тұрғындары тек мұсылмандар болған. Бұл жерден көп ғұлама шыққан. Онда қырық жұма мешіті, жиырма ханака, екі жүз шағын мешіт және он медресе болған... Баласағұн қаласының тұрғындары – ханафи мазһабын ұстанушы сүнниттер. Ол қаладағы кең тараған ғылымдар – фикһ пен хадис ілімдері» [7, 241 б.]. Сол сияқты, түркі-мұсылмандық мәдениеттің орталықтары қатарына қарахандықтардың қол астындағы Шаш (Ташкент), Йасы, Женд, Йангикент, Тараз және т.б. қалалар жатты. Мысалы, Шашта жұма намазы оқылатын төрт мың үлкен мешіт болған.

Жетісуда қарахандықтар тұсында мұсылмандық мәдениеттің гүлдене дамуын нақтылай келіп академик К.Байпақов бұл өлкедегі ислам ғимаратының дара нысандарына, мысал ретінде Қаялық қаласына ерекше назар аударады. «Мешіттің кең аумағы, мавзолейдің

ішкі салтанаты, исламның бұл аймақта кең тарағанын танытады, қаланың астана мәртебесін дәлелдейді» [8, 97 б.].

Қарахандықтар мемлекетінде діни ұйымдар мен ислами мекемелерге билік тарапынан үлкен қолдау мен басымдылықтар берілді. Ислам түркі топырағына тамырын бұрынғысынан да терең жайды. Қарахандықтар тұсында имамдар, шейхтар еш уақытта көрмеген беделге ие болды. Қазіргі заманғы авторлардың көзқарасы бойынша түркі мәдениеті Қарахандар дәуірінде өркениеттік деңгейге жеткен мәдениетке айналды. «Х ғ. соңында Қарахан мемлекетінде айтулы өркениеттік серпін жүрді... X-XII ғғ. Қазақстандағы ерте дәуірдегі ислам мәдениетінің өрлеу дәуірі болды» [9, 88 б.]. Бұл белгілі ресейлік мәдениеттанушы Б. Ерасовтың қоғам мәдениетінің үш тұрпаты – «этникалық», «ұлттық» және «өркениеттік» – болады деген пікірмен ұласады [10, с. 75].

Өкінішке орай, ұлттық тарихнамада қоғам мен мәдениеттің мұсылмандық феномені, атап айтқанда, Қазақстан тарихы мазмұнында осы үдерістің мазмұны толық ашылмай келеді. Исламның халық өміріне түбегейлі өзгерістер енгізгеніне ақиқат. Егер бұрынғы (кеңестік) тарихнамалық дәстүр исламның ықпалын жеткілікті бағаламай келсе, қазіргі тарих ғылымының биігінен алғанда исламның келуі нәтижесінде жүрген өркениеттік серпінді атау әбден дұрыс болып табылады. Христиан діні болсын, ислам немесе буддизм болсын, әлемдік діндер әрдайым өзімен бірге үнемі жанару мен дамуды таратады.

Исламмен бірге іс жүзінде Қасиетті Құранды қабылдау сияқты қуатты фактордың әсерінен түркілердің дүниетанымы мен ұжымдық санасында жағымды өзгеріс жүрді, қасиетті болып саналған араб алфавитін түркілер мен парсылар ерікті түрде қабылдады. Құлық (мораль – «хулық», ахлақ) пен құқықтың, ғылым мен ағарту ісінің анағұрлым жоғары жүйесі игерілді. Түркі жұртының исламның ерте дәуірдегі өркениетімен ықпалдасуы жан-жақты және сындарлы түрде жүрді.

Алайда, дін мен рухани саланың аса нәзік мәселе екенін ескерсек, ислам қоғам мен мемлекетте бір бекігеннен соң ары қарай өздігінен қызмет ете береді, осылайша, өзінің бастапқы дәрежесі мен ықпалын сақтап тұра береді деп санау қате түсінік. Өкінішке орай, көптеген зерттеушілер дінге қатысты дәл осы мазмұндағы «механикалық» көзқарасты ұстанып келеді. Іс жүзінде өткен дәуірлерде әсіресе көшпелі қоғамдар тиімсіз геосаяси жағдайға, мәдени оқшаулыққа тап болса, олардың алдында міндетті түрде діннен стихиялық түрде ажырау, мұсылмандықтың әлсіреуі қаупі тұрды. Ал бұл біртіндеп алғашқыда бірден байқалмайтын, халықтың рухани тұрғыдан бұзылуы, сауатсыздықтың тарауы, ырымға нану мен ескі пұтшылдықты жаңғырту және т.б. құлдыраулар мен кері кетуден көрінуі мүмкін.

Сондықтан Алтын Орданың ыдырауынан кейінгі ғасырларда біздің тарихымызда ішінара исламның әлсіреуі, оқу-ағарту ісінің құлдырауы мен төмендеуі, шаманизмнің қайта белең алу үрдісі жүргені рас. Бұған сыртқы факторлар, XVIII-XX ғғ. арасында Ресей мен Қытайдың рухани және идеологиялық саладағы жағымсыз саясаты ықпал еткені белгілі. Алайда кез келген қайшылықты жағдайлардың барлығында исламдық бірегейліктің негізгі көрсеткіші – халықтың сана-сезімі мен өзін-өзі тануы еш өзгеріссіз қалып отырды. Қай дінді ұстанатыны жөніндегі сұраққа әр қазақ баласы барлық тарихи дәуірде «Әл-хамдулиллаһ, мұсылманмын!» деп жауап берген.

1. Муминов А. Региональная форма бытования ислама в Туркистане // Шелковый путь и Казахстан: материалы научно-практической конференции. – Алматы: Жибек

жолы, 1999. – С. 179-182.

2. *Нурмуханбетов Б.Н.* Раннемусульманское кладбище близ города Куйрук–тобе // В глубь веков. – Алма-Ата: Наука, 1974. – с. 85-94.
3. *Әбсаттар қажы Дербісәлі.* Қазақстан мешіттері мен медреселері. Рухани шамшырақтар (IX-XX ғғ.) – Алматы: «Аруна», 2009. – 496 б.
4. Хибатулла ат Тарази и его наследие. Введение к изданию памятника. Перевод с арабского, комментарии, составление указателей шейх Абсаттар хаджи Дербисали. – Астана: «КазполиграфИздат», 2012. – 324 с.
5. Материалы по истории киргизов и Киргизии (Извлечения из арабских, персидских и тюркских исторических и географических сочинений X-XIX вв.). – Вып. 1. – Москва: Наука, 1973. – 280 с.
6. История Казахстана в персидских источниках. Джамал ал-Карши. ал-Мулхакат би-с-сурах. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 416 с.
7. Материалы по истории Средней и Центральной Азии X-XIX вв. – Ташкент: Фан, 1988. – 413 с.
8. *Байпаков К. Железняков Б.* Ислам в Северо-Восточном Жетысу // Промышленность Казахстана. – 2005. – № 1(28). – С. 94-97.
9. *Қусаинов Ш.К.* Ранняя история суфизма в Туркестане // Казахстан-Спектр, 2009. – № 4. – С. 88-92.
10. *Ерасов Б.С.* Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей теории). – М., 1990. – 244 с.

ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИДІҢ ФӘЛСАФАСЫ ЖӘНЕ ТҮРКІ- МҰСЫЛМАН ӨРКЕНИЕТТІЛІГІНІҢ ДАМУЫНДАҒЫ РӨЛІ

HOCA AHMET YESEVI'NİN FELSEFESİ VE TÜRK-MÜSLÜMAN MEDENİYETİNİN GELİŞİMİNDEKİ ROLÜ

Ф.Ф.К., ЕРКІН БАЙДАРОВ, PHD АЙДАРБЕК АМИРБЕК

DR. ERKİN BAYDAROV, DR. AIDARBEK AMIRBEK

ТҮЙІН

Ұлы ойшылдың тағлымы тек қазақ халқына ғана емес, жалпы түркі халықтарының бүгінгі рухани дағдырысы қарсаңында өте кажет. Қазірдің өзінде Түркістан қаласының бүкіл түркі әлемінің рухани астанасы болып қарастырылуы да Ахмет Ясауи танытқан сопылық ілімнің қуаттылығында. Сондықтан, адам рухын асқақтатқан Ахмет Ясауи ілімін зерттеп, өз-ата жұртымыздың рухани құндылықтар әлеміндегі кемелдену принципін келешек ұрпаққа танытудың маңызы зор.

Қожа Ахмед Ясауидің шағатай тілінде (түркі тілдес топ) жазылған «Диуани Хикмет» атты рухани ақиқаттар жинағы – тұтас алғандағы ұлт пен оның теологияда, әдебиет пен саясатта көрінген жеке өкілдеріне (Әмір Темір, Жүніс Емре, қазақ хандары, Физули, Машраб, Сопы Аллаяр, Дәулетмамед Азади, Мақтұмқұли, Бердах, Абай, Шәкәрім, Мәшһүр Жүсіп және басқалары) сөзсіз мәдени-өркениеттік әсері бар. Қазақстан мен Еуразияның басқа да түркі халықтарының тарихына іргелі жүйе түзуші құрылымы болып та-

ӨЗЕТ

Қазақстанда “Түркістанлы” olarak tanınmış Hoca Ahmet Yesevi'nin felsefi mirası incelenmiştir. Büyük düşünürün okumalarına, yalnızca Kazak milleti için değil, tüm Türk milletlerinin bugünkü manevi sorunlarını çözmekte ihtiyaç duyulmaktadır. Günümüzde Türkistan şehrinin tüm Türk Dünyasının manevi başkenti olarak tanınması, Hoca Ahmet Yesevi tarafından tanımlanmış olan tasavvuf ilminin sayesinde. Bu nedenle insan maneviyatını yükselten Yesevi ilmini araştırmakla ata yurdumuzun manevi değerlerini dünyada geliştirme prensibini yeni nesillere tanıtmakla önemi büyüktür.

Hoca Ahmet Yesevi'nin çağatay dilinde yazılmış “Divan-ı Hikmet” adlı manevi hakikatleri bir araya getiren şiirler antolojisi, farklı alanlarda ilahiyat, edebiyat ve siyasetteki büyük şahıslara (Yunus Emre, Kazak hanları, Fizûlî, Maşrap, Mamed Azadi, Berdah, Abay, Şekarim, Meşhur Yusuf) etkileri olmuştur. Bu süreç Kazakistan ve Avrasya'nın diğer Türk milletlerinin tarihindeki temel altyapıyı oluşturmaktadır.

былады.

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

Бүгінгі күні қазақ жеріндегі сопылықтың және Ясауидің рухани мұрасын қайта қарап отырып, Ясауи мен оның «Хикметтерінің» исламның Орталық Азиялық түрінің қалыптасуының рухани негізі болғанын атап өткен қажет. Өйткені, Қараханидтер мен Сельчуктар мемлекеттерінің ыдырауынан кейін Орталық Азиядағы ислам өз ықпалынан уақытша айрылып қалды.

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

Ахмет Ясауи ілімінің Қазақстан аймағында ХХІ ғасырға дейін кең таралуы Ясауи қоғам талаптары мен дағды-дәстүріне қажеттілігінің артуына тікелей қатысты.

Сопылар адамның руханилығын, оның ішкі әлемін жәбірлеуде дінді қолдануға қарсы болған. Олар барлық діндер мен сенімдердің теңдігін жария еткен. Діни плюрализмді бекіте отырып, сопылар әр

Yesevi'nin Hikmetleri yalnızca dilbilimcilerin değil, felsefeciler ile tarihçilerin ilgisini çekecek hem büyük kapsamlı, hem de henüz yeterince araştırılmamış konudur. Bu şiirler antolojisinde Yesevi tasavvuf ilminin temelinde, iyi ve kötü anlayışının önemine ilişkin fikirlere yer verilmiştir.

Şuanda Kazak topraklarının Tasavvuf ile Yesevi'nin manevi mirasını tekrardan incelerken, Yesevi ile onun hikmetlerinin İslam'ın Orta Asya anlayışının oluşumunun manevi temeli olduğunun altını çizmek lazım. Bundan dolayı Karamanlılar ile Selçuklular devletinin dağılmasından sonra Orta Asya'da geçici olarak İslam'ın etkisi azalmıştır.

Tasavvuf ideolojisi ile Yesevi'nin kendi fikirleri bağlamında İslami düşünceleri yaymak, Orta Asya'nın Türk dilinde konuşan milletlerinin çağdaş tarihinde çok önemli yere sahip olmuştur. Bununla birlikte, Orta Asya'daki İslam bu topraklarda yaşayan milletlerin kendilerine özgü (Tanrıcılık, Zerdüştlük, Ermişlik) İslam öncesi inançları ile değerlerini de dâhil etmiştir.

Bu nedenle Orta Asya Tasavvufu, bölgede İslamiyet'in gelişmesine farklı boyut kazandırmıştır. Hoca Ahmet Yesevi ilminin Kazakistan topraklarında ХХІ yüzyıla kadar geniş kitlelere yayılması, toplumun talebi ve geleceği için ihtiyaç duyulmasıyla doğru orantılıdır. Bu tasavvuf anlayışı, insanın maneviyatı ve iç dünyasını güçlendirmek için dini kullanmaya karşıydı. Onlar bütün din ve inançlara saygılı olmayı prensip edinmişlerdir. Bu çerçevede daha o zamanlar dini çoğulculuk gerçekliğini fark ederek tekelci hakikat anlayışını realitelere aykırı bulmuşlardır. □

адамның ақиқатқа баратын сара жолына құқығы, әр адамның жеке сенімінің болу құқығының бар екендігі туралы қорытынды жасаған. □

*«Данышпан менің Хикметтерім туралы естін,
менің сөзіме сүйеніп, мақсатына жетсін»
(Қожа Ахмет Ясауи).*

Қазақ халқының философиялық көзқарасы мен рухани құндылықтарының өркендеуінде сопылық ілімнің өзіндік орны бар. Өз кезегінде мұсылман философиясындағы тұжырымдар мен негізгі қағидалар да сопылық ілімнің өкілдері арқылы халыққа жетті. Дәстүрлі танымдағы сабақтастық пен құран заңдылықтарын түсінікті тілде баяндаған хикметтер де дүниедегі хақиқат жолын нұсқады. Бұл адамның жаратылыс табиғаты мен өмір шектілігі және тәнір болмысы мен жан, рух мәселелерінің жаңаша бағалауына негіз болды.

Қожа Ахмет Ясауи мұсылман философиясындағы мол мұраны бойына сіңіре отырып, рухани кемелденуге апаратын жол салды. Оны хақиқат деп біліп, Сократша өзінді-өзін таны қағидасы мен Платонның рух идеясын бір арнаға тоғыстырады. Адам ақыл ой нәпсіге тежеу қойып, имандылық кеңістігіне орнығады және сезімдік таным хақиқатты тану жолына азап шегу арқылы ғана жетпек. Ахмет Ясауидің нәпсі сені торға салып, жақсылықтан ада, иманнан жұрдай қылар, ақылға ер [1; 89], деген сөзінің мәнісі осында.

Ұлы ойшылдың тағлымы тек қазақ халқына ғана емес, жалпы түркі халықтарының бүгінгі рухани дағдырысы қарсаңында өте кажет. Қазірдің өзінде Түркістан қаласының бүкіл түркі әлемінің рухани астанасы болып қарастырылуы да Ахмет Ясауи танытқан сопылық ілімнің қуаттылығында. Сондықтан, адам рухын асқақтатқан Ахмет Ясауи ілімін зерттеп, өз-ата жұртымыздың рухани құндылықтар әлеміндегі кемелдену принципін келешек ұрпаққа танытудың маңызы зор [2; 4].

Қазақстандағы исламды зерттеуші А. Сұлтанғалиева атап өткендей, «Еуразия аймағында орналасқан бүкіл түркі тайпалары үшін Ахмед Ясауидің аты олардың рухани-тарихи дәстүрлерінің өзекті буындарының бірі болып табылады» [3; 14].

«...Түркі атрибутикасының шайхтар тармағын бастап» берген [4] Қожа Ахмед Ясауидің шағатай тілінде (түркі тілдес топ) жазылған «Диуани Хикмет» атты рухани ақиқаттар жинағы – тұтас алғандағы ұлт пен оның теологияда, әдебиет пен саясатта көрінген жеке өкілдеріне (Әмір Темір, Жүніс Емре, қазақ хандары, Физули, Машраб, Сопы Аллаяр, Дәулетмамед Азади, Мақтұмқұли, Бердах, Абай, Шәкәрім, Мәшһүр Жүсіп және басқалары) сөзсіз мәдени-өркениеттік әсері бар. Қазақстан мен Еуразияның басқа да түркі халықтарының тарихына іргелі жүйе түзуші құрылымы болып табылады.

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

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

VIII ғ. ортасы – IX ғ. басында туындаған және солтүстік-батыс Африкадан бастап, Қытай мен Индонезияның солтүстігіне дейін, Таяу және Орта Шығыс халықтарының арасында кең тараған сопылық – күрделі де сан қырлы діни көзқарас. Осы уақытқа дейін оны анықтауда бір пікірге келген жоқ. Сопылықтың мейлінше ықшам және нақты анықтамасын О.Ф. Акимешкин берген: «Сопылық дегеніміз – ислам шеңберіндегі айрықша мистикалық, діни философиялық көзқарас, оның өкілдері жеке басының психологиялық тәжірибесі арқылы, адам тікелей Тәңірмен рухани түрде тілдесе (аңдау және бірігу) алады деп санайды. Ол жүрегінде Құдайға деген сүйіспеншілік «жолымен» келе жатқан адамға берілген шабыт немесе ішкі нұрға бөленуі арқылы қолы жетеді» [4; 4].

Сопылық ілімінің негізін IX ғасырда бағдаттық Әбу ‘Абдаллах әл-Мұхассибі салған. X–XI ғғ. сопылық ілім қалыптасып, Әбу Хамит әл-Ғазалидің (1059–1111) реформаторлық қызметінің нәтижесінде ғана ортодоксалдық мұсылман дін басылары тарапынан белгілі дәрежеде танылады.

Сопылар сыртқы ырымшылдығына көп мән бермей, шынайы Құдайды тану, Тәңірмен бірігуді іздеген. Кейбір сопылар пантеистік дүниетанымға (Құдай – бүкіл дүниеде, бүкіл әлем – Құдайдың білінуі немесе оның кеңшілігі) да. Сопылар Құрандағы Алланың есімдеріне ерекше мән берген.

Алдымен сопылықтың мистикалық-пантеистік ағымы мұсылман тақуа-ортодокстары тарапынан қуғынға ұшырады, бірақ біртіндеп, екі жақ та келісімге келеді. Сопылық ілімнің ізбасарлары шайхы немесе ишандар бастаған кезбе тақуа дәруіштер орденін құра бастады.

Сопылық – тек мистикалық-діни ілім ғана емес, сонымен қатар философия да. Жан тазалығы, дүниеқорлықтан бас тарту, ерікті кедейлік, билікпен байланыспау – оның қоятын негізгі талаптары. Сопы Пайғамбардың, оның үмбеттері суннасын және шарифатты қатаң ұстануы міндетті болды.

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

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

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

«Масаң үшін керегі жоқ шараптың
 Жарығымен тойдым әбден мас болып.
 Сүйіктім, мен масаңмын тек сенен.
 Әлем ғайып, қашты тұман селдірі,
 Мен жоғалдым, жалғыз сен ғана
 Көрінесің көкірегімнің көзіне.
 Шуақ толы ауыз тиіп шараптан,
 Таптым сені, ұмыт етіп өзімді.
 Есім жиган сәтте ғана қайтадан,
 Бұл дүниеде – лезде болдың сен ғайып»

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

- заң (*шарифат*) – Мұхаммед пайғамбардың сүннеттерінің заңдарын ұстану деген сөз;
- ағлақ (*тарикат*) – басқаша айтқанда, өнегелік кемелдену «жолы». Оған инабаттылықтың мұсылмандық құндылықтарын зерделеу мен оны игеру кіреді;
- білім (*маърифат*) – тән ынтызарлығын жеңу және құдай берген білімге қол жеткізу. Осы сатыда адам толығымен құдайдың болмысын ұғынып, рухани және адамгершіліктің кемеліне жетеді. Осы дәрежеге жеткен адамды ариф – дана деп атайды;
- ақиқат (*хакикат*) – ақиқатпен бірігу дәрежесі, кемелдендірудің соңғы сатысы. Тәңірін сүйген сопы өз-өзінен бас тартып, Құдаймен бірлеседі. Сопылықтағы Ақиқат – сенімнің ішкі мәні, ал шарифат – оның сыртқы көрінісі. Адам қасиетінен бас тартып, Құдайдың қасиетін қабылдағандар шынайы парасатқа ие. Олар үшін шарифат – сөз, тарикат – жол, маърифат – сүйіспеншілік, хакикат – жағдайы.

Сопылардың идеясы бойынша құштарлық дегеніміз – адамды бұл дүниеге байлап тұрған мақсаттар. Хадистердің бірінде: «Енді біз шағын соғыстан үлкен майданға өтеміз» деп жазылған. Бұл үлкен майдан – құштарлықпен күрес. Сондықтан, өз құштарлығының құлы болмай, оларды басқару қажет. Құштарлықты жеңу үшін нәпсімен күресе білу керек. Атап айтқанда, құштарлықты еңсеру тәсілдерінің бірі – 40 күн бойы ауыз бекіту, азырақ ұйықтау, тартынып, ұзақ уақыт намаз оқумен өткізу керек. Сопылықта оны *хилват* – диуаналық деп атайды. Ол үшін пендешілік пен материалдыктан бас тартып, құдайына деген бастапқы сүйіспеншілігі туралы оймен барлық ауыртпалықтар мен бейнеттерді ерлікпен басынан өткізуі керек.

Бүгінгі күні қазақ жеріндегі сопылықпен Ясауидің рухани мұрасын қайта қарап отырып, Ясауи мен оның «Хикметтерінің» исламның Орталық Азиялық түрінің қалыптасуының рухани негізі болғанын атап өткен қажет. Өйткені, Қараханидтер мен Сельчуктар мемлекеттерінің ыдырауынан кейін, Орталық Азиядағы ислам өз ықпалынан уақытша айрылып қалды.

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

Мұсылман философиясы сопылық қауымдастық арқылы бірте-бірте қазақ қоғамында үстемдік етуші дүниетанымға айналды. Көшпелі тұрмыс салтына Аллаға ғибадат ету сенімі кіріп, арнаулы діни мекемелер салынды. Зікір салынатын шілдеханалар, қылуат (*хилват*) пен мешіттер тұрғызылды. Сопылық ілім адалдық, ар-ұждан тазалығы, нәпсіні тежеу мен сабырлық қасиеттерін Алланы сүюмен бірлікте қарауға шақырды. Қазақстанда, соның ішінде Оңтүстік өңірде алғаш құрылған сопылық мектептен тәлім-тәрбие алған шәкірттер де Ясауи ілімін таратуға атсалысты.

Ахмет Ясауи өмірі мен шығармашылығына қатысты деректерді алғаш жинақтаған Фуат Қөпрүлү Ясауи тариқаты жөнінде былай дейді: «Ахмет Ясауи уағыздаған діні-сопылық насихаттар, қаншама уақыт өткенімен халық жадынан өшпеген, керсінше, тереңдей түскен» [6; 165].

Али ибн Хусейн Ваиз ал-Кашифинің (1463–1531) «Рашахат айн ал-Хайат» еңбегінде Ахмет Ясауи шәкірттерінің біразының есімдері келтіріледі: Мансүр Ата, Мұхаммед Данышманд, Хаким ата (Сүлейман Бақырғани), Зеңгі Ата, Ұзын Хасан Ата, Сейд Ата, Ысмайыл Ата, Ысқақ қожа, Садр Ата, Бедр Ата, Аламан Баба, Маудуд шайх, Кемал шайх, Хадим Шайх... [7]. Тек қана сопылық қауымдастық тіршілігімен шектелмей, халықтың мұқтаж-мүддесін жете түсінген шәкірттер сопылық ілім дәстүрлерін қоғам өміріне бейімдеп ендіре білді. Ахмет Ясауи хикметтері құран тілінде имандылық са-тыларын баяндады. Сондықтан, хикметтерді қарапайым халыққа түсіндіру және оны муриттері арасында талқылау дәстүрге айналды.

Ахмет Ясауи муриттерің бірі сопылық қауымдастық басқарса, кейбіреуі, кезбелікке түсіп, діні уағыз айтатын дәруіштік жолды мақұл көрді. Сүлейман Бақырғани Хорезм аймағында ұстаз ілімін таратуда түркі тілінде тылсымдық ережелер мен ақыл, өсиеттен тұратын кітап жазып қалдырды [8]. Қарапайым әрі түсінуге оңай шумақтардың өн бойы сопылық ұғымдарға толы.

Жүніс Емре (1238-1320) «Диванына» хикметтердің әсері өз алдына зерттеу нысанына айналды. Адам нәпсі кедергілерін рухани жолға түскенде жоғалтады. Бұл ақиқат іліміне арқа сүйеген әрбір тақуаның қолындағы рухани билік күші [9].

Ахмет Ясауи іліміндегі рухани кемелдену жолы ұлттық танымнан өз орнын алды. Оны Абай толық адам кейпінде халық санасына жақын етті [10]. Шәкәрім иманды адам шыңы Алла болмысы деп танытты [11]. Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы бұл тұрғыда тура жолға түзу бас теріс те аспа, жамандыққа аяқ баспа деген [12; 90]. Қазақ ақын-жырау-лары Асан Қайғы, Шалкиіз, Ақтамберді, Бұқар жырау [13] тәрізді тұлғалар бұл фәни дүниеде рух пен тәннің бірлігі адамзаттың ғұмырын түзетінін және адамның қасиетті сезімін, адамгершілікті, асыл махаббатты ардақтап, сүю бақытының шыңына Алланың ақиқат күшінің қолдауымен шығатынын айтады.

Ахмет Ясауи ілімі сопылық қауымдастықтың шәкірттері, кейінірек ойшыл дүниета-

нымы ықпалындағы халықтың біртуар тұлғалары арқылы ұлт санасына еңген мұсылман философиясы мен сопылық дәстүрлер әрбір адам бойына кемелденудің ізін салды. Кез-келген ғибадат жақсылыққа қылған ниет, оның жамандығы жоқ делінген Абайдың *он екінші «Қара сөзде»* [10; 30]. Сондықтан, халық даналығында рухани кемелденудің орны бөлек. Бұл қазіргі таңның өзінде ғалымдар еңбегіне арқау болып келетінін ешкім жоққа шығара алмас. Ахмет Ясауи ілімінің Қазақстан аймағында ХХІ ғасырға дейін кең таралуы Ясауи қауымдастығы дәстүрінің қоғам талаптары мен дағды-дәстүріне қажеттілігінің артуына тікелей қатысты [2; 22].

Сопылар адамның руханилығын, оның ішкі әлемін жәбірлеуде дінді қолдануға қарсы болған. Олар барлық діндер мен сенімдердің теңдігін жария еткен. Діни плюрализмді бекіте отырып, сопылар әр адамның ақиқатқа баратын сара жолына құқығы, әр адамның жеке сенімінің болу құқығының бар екендігі туралы қорытынды жасаған.

Біздің пікірімізше, өңір мемлекеттерінде сопылықтың қайта жандануы Ясауи мен оның ізбасарларының шығармаларында діни дәстүрлерді дұрыс ұстануды уағыздауымен байланысты.

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

Әдебиеттер:

1. *Ясауи Қ.А.* Диуани хикмет / Аударғандар: М. Жармұхамедұлы, С. Дәуітұлы, М. Шафигі. – Алматы: Мұраттас, 1993. – 262 б.
2. *Малдыбеков В.А.* Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымындағы рухани кемелдену мәселесі: философия ғылымдарының кандидаты ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған автореферат: 09.00.03 – Дінтану, философиялық антропология, мәдениет философиясы. – Алматы, 2006. – 25 б.
3. *Султанғалиева А.* Ислам в Казахстане: история, этничность и общество. – Алматы, 1998. – 188 с.
4. *Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордена в исламе / Пер с англ. А.А. Ставиской, под ред. и предисл. С.Ф. Акимовича. – М.: Наука, 1989. – 328 с.
5. Қараныз: *Ибн аль-Фарид Абу Хафс Омар ибн Али ас-Сади.* Большая касыда // <http://www.myjulia.ru/post/310330/>
6. *Koprulu F.* Turk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. – Ankara: Diyanet isleri Baskanligi, 1991. – 444 s.
7. *Али ибн Хусейн Ваиз ал-Кашифи.* Рашахат айн ал Хайат. Рук. ИВ АН РУз № 1788.
8. *Бақырғоний С.* Боқиргон китоби. – Тошкент: Ёзувчи, 1991. – 80 б.
9. *Нәлібаев Ә.* Жүніс Емре. – Алматы: Білім, 2000. – 135 б.
10. *Абай.* Книга слов: Поэмы / Перевод с казах. К. Серикбаевой, Р. Сейсенбаева. – Алма-Ата: Ел, 1993. – 272 с.

11. *Шәкәрім*. Аманат: Өндер / Құрастырған Т. Бекқожина. – Алматы: Өнер, 1989. – 128 б.
12. *Копейұлы М.Ж.* Көп томдық шығармалар жинағы. 4-том. – Алматы: Алаш, 2005. – 336 б.
13. Бес ғасыр жырлайды: XV ғасырдан XX ғасырдың бас кезіне дейінгі қазақ ақын-жырауларының шығармалары. Т.1. – Алматы: Жазушы. – 1989. – 128 б.

HOCA AHMET YESEVİ'NİN MANEVİ MİRASI

Almatı, 2017

BÖLÜM III

AHMET YESEVİ DÜŞÜNCESİNİN EVRENSELLİĞİ
VE DEĞERLER SİSTEMİ
ҚОЖА АХМЕТ ЯСАУИ ПІКІРЛЕРІНІҢ ӘМБЕБАПТЫЛЫҒЫ
ЖӘНЕ ҚҰНДЫЛЫҚТАР ЖҮЙЕСІ

HOCA AHMET YESEVÎ MODERN DÜŞÜNCEYE NE SÖYLER? Қ.А.ЯСАУИДІҢ БҮГІНГІ ҰРПАҚҚА АЙ- ТАРЫ

PROF. DR. CELAL TÜRER

ПРОФЕССОР ДОКТОР (PHD) ЖЕЛАЛ ТҮРЕР

ÖZET

Kendimize mahsus bir düşünce sistemi ve yeni bir medeniyet inşası için geçmiş ile irtibatın nasıl kurulacağı ve ona nasıl yöneleceğimiz hususu önemlidir. Kökenlere dönüp onları yorumlama ve o metinler üzerinden yeniyi inşa etme çabamızda, kurucu metin sayılabilecek *Divan-ı Hikmet*'i ile zamanında medeniyet inşasına katkı sağlamış olan Hoca Ahmed Yesevî, söz konusu dönemin dünya görüşünü ve kültürel kalıplarını yeniden değerlendiren bir düşünür; insanı mânen olgunlaştırıcı bir sistem oluşturan ve bunu yeni bir üslup içerisinde ifade eden bir mürşit olarak karşımıza çıkar. İnsanın ahlaki ve manevi açıdan olgunlaşmasını temin etme çabasında olan Yesevî düşüncesi; canlı ve dinamik bir ahlak anlayışı ortaya koymuştur.

Müslümanların ve tüm insanlığın yaşadığı varoluşsal krizin en büyük etkisi ahlak alanında görüldüğü için ve yaşanan dramatik değişimlerin ortaya çıkardığı sorunlarla geleneksel felsefi etikler/anlayışlar baş edemediği için ahlaki yeniden düşünmeye ihtiyacımız vardır. Tam bu noktada Yesevî düşüncesi, bugünüme seslenecek özelliklere sahip olmasıyla önem arz etmektedir. Gerçekten Yesevî düşüncesinde ahlak, öncelikle bireyin iç hallerinde görülen bilgisel ve manevi aşamalara delalet eder. Sonra bu aşamaların birer birer kat edilmesi ve Allah ile birliğe işaret eder. Zira varlık, ontolojik açıdan

ТҮЙІН

Өзімізге ғана тән ой жүйесі мен жаңа мәдениет қалыптастыру үшін өткен тарихпен байланысты қалай орнатамыз және оған қалай жетеміз деген мәселені анықтап алуымыз қажет. Өткенімізге бет бұрып, тархымымызды қайта сараптауда, мәтіндерге талдау жүргізіп, жаңа бастамаларды жүзеге асыру талпыныстарымызда негізгі мәтін ретінде Диуани Хикмет пен төл мәдениетімізді қалыптастыруда зор үлесі бар Қожа Ахмет Ясауи, өз дәуірінің дүниетанымын қалыптастырған, мәдени қалыптарды қайта жаңғыртқан ойшыл, адамды рухани тұрғыда кәмілденуін қамтамасыз ететін жүйе қалыптастырған және бұл жүйені жаңаша тәсілмен дәріптеген ұстаз ретінде өзіне назарымызды аударуда. Адамның ахлақтық және рухани жағынан кәмілденуін қамтамасыз ететін Ясауи ілімі мәңгілік және динамикалық моралдық танымды тудырған. Мұсылмандардың және барша адамзаттың қазіргі таңда бастан өткеріп жатқан күрделі болмыстық күйзелістері тікелей моралдық құндылықтарға ықпал еткендіктен және қазіргі келеңсіз өзгерістерден туындаған проблемаларға дәстүрлі философиялық танымдар мен құндылықтар жауап бере алмай жатқандықтан, маролдық мәселелерді қайтадан ой елегінен өткізуіміз аса қажет. Міне осы тұрғыда Ясауи танымы бүгінгі қажетіліктерге жауап бере

іш іше geçmiş, aralarında perdeler bulunan âlemler ile bu âlemlerdeki ahlaki makam ve tabakalardan oluşur. İnsanın kemâlâtı ise bu makamlarla uyum içerisinde gelişir ve hareket eder. Hatırlanacağı gibi tasavvuf düşüncesinde âlemler, insan ile Allah'ı ayıran ve insanın misaktaki Rabbiyle birlik hali arasına perdeler veya engeller koyan unsurlar olarak algılanır. Bu ontolojik ve psikolojik perdeler, ölüm gerçeğiyle ortadan kalkar. Yesevi insan ile Allah arasındaki engelleri/perdeleri ölmeden önce kaldıran bir öğretiyi seslendirir. Bu çerçevede “ölmeden önce ölmek”, yani iradi ölüm hem bu dünyada perdeleri kaldırmak hem de öte dünyadaki hayata uyum için gereken bir süreçtir. Bu husus, Yesevî'nin düşüncesinde hem bu dünya hayatının hem de öte dünya hayatının öz bakımından bir bütünlük içerisinde algılandığını gösterir. Ona göre özün devamlılığı, mânâ iççiliği ile sağlanır. Zira mânâ/hakikat sözde, işte, hal içerisinde, hayatta ve tüm diğer varlıklarda mevcuttur. Bu hakikate erişmek için dünyanın perdesine takılmadan, orada oylanmadan, içine ve özüne nüfuz etmelidir. Yesevî, Varlığını ya da Hakikat'ın çağrısını duyabilmek için insanın önce kendi varlığının mânâsını kavramasının şart olduğunu bildirir. Zira insanın fitratındaki ilahi cevher, Hakikat'i bilmenin şartı ve başlangıcıdır. Buna göre eğer insanda zerre kadar mânâ yoksa onu insan sanıp, insan/kul dememek gerekir.

Yesevî'nin “kelam” ya da mânâ iççiliği, sadece Türkistan'ı değil Anadolu'yu da mayalamıştır. Mayanın özü kadim ve hatim olan tevhit. Tevhit, felsefede bir ve çok, sabit ve değişken, tikel ve tümel, teori ve pratik, ruh ve beden gibi sorunsalların çözümlemesidir. Bu çözümleme Yesevî'nin dilinde Tevhid'i esas alan tasavvuf, Şeriat ve Sünnet'e bağlılık, Şeriat'a dayanan Tarikat, Riyazet ve Mücahede; Halvet ve Zikr olarak bir pınar gibi çağıldamıştır. Yesevî, yukarıda dini kavramlarla zikredilen varoluşsal halleri, yani ahlaki özellikle tasavvuf yoluyla sade ve basit bir biçimde ama tam da ahlakın gerektirdiği aksiyoner bir ruh içinde ifade etmiş; yine ah-

алатындықтан ерекше маңызға ие болып табылады. Өйткені Ясауи танымында моралдық құндылықтар ең алдымен жеке тұлғаның ішкі болмысында кездесетін ілім мен руханиятпен тікелей сабақтасады. Сонан соң, бұл кезеңдер біртіндеп өткерілуі арқылы Алламен тұтастанады. Өйткені болмыс онтологиялық тұрғыдан өзара тығыз құралып, аралықтарында шектеулері бар әлемдер моралдық мақам мен қабаттардан тұрады. Адамның кәмілдікке ұласуы осы мақамдармен үйлесе отырып дамиды және қозғалыста болады. Сопылықтанымда әлемдер, адам мен Алланың арасын бөлуші және адамның әлімсақтағы раббымен бірге болған хәлі арасына тосқауыл мен шектеу қоятын элемент ретінде қабылданады. Бұл онтологиялық және психологиялық шектеулер(перделер) өлім шындығымен өз қызметін тоқтатады. Ясауи адам мен Алла арасындағы шектеулерді/перделерді өлместен бұрын жокқа шығару идеясын көтереді. Осы тұрғыдан «өлместен бұрын өлу», яғни, ерікті «өлім» осы өмірде аталған шектеулерді ортадан алып тастау және арғы дүниемен үйлесім табу үшін қажетті үрдіс болып табылады. Бұл жағдай Ясаудің дүниетанымында осы дүние мен о дүниенің тұтастай бүтін құбылыс ретінде қабылданғанын анық көрсетеді. Ясауи ілімі бойынша рухани ұдайылыққа мағынамен/ақиқатпен үздіксіз айналысқанда ғана қол жеткізуге болады. Өйткені мағына/ақиқат сөзде, істе, хәлде, өмір мен басқа да болмыстардың барлығында да бар құбылыс. Бұл ақиқатқа жету үшін дүниенің перделерінде тұрақталып қалмай, түпкі мәнге бойлау керек. Ясауи ақиқатқа ұласу үшін адамның ең алдымен өз болмысының мәнін түсінуді дәріптейді. Өйткені адам табиғатындағы илаһи жауһар ақиқатты танып білудің шарты мен бастауы болып табылады. Сондықтан да, егер де адамның бойында мән мен мағынаның ұшқыны болмаса оны адам/құл деп санау орынсыз болып саналады.

lakın daima inişli çıkışlı yapısını gözетerek bu yapının sağlamlığını İlahi Aşk anlayışıyla toplumsal fedakarlık ve diğerkâmlık ile desteklemiş, mayanın pedagogik açınımini bizzat insan yetiştirerek göstermiştir. Bu makale, Yesevî ile irtibata geçebilmenin imkânları nelerdir ve onun kanalıyla modern dünyaya neler söyleyebiliriz sorularına cevap ararken onun düşüncelerini mânâ ekseninde kimlik, kişilik ve kendilik üzerinden ortaya koymaya çabalamayı amaçlamaktadır. □

биелеу арқылы дәлелдеген.

Бұл мақалада «Ясауи ілімен байланыс құрудың қандай басымдылықтары бар?», «Ясауидің ілімі негізінде қазіргі әлемге нендей ұтымды мәселелерді жеткізе аламыз?» деген сұрақтарға жауап іздеумен қатар, Ясауи тұжырымдарындағы мағына-уи болмыс, тұлғалық және өздік сана мәселелеріне талдау жасалған. □

Ясауидің «калям» немесе мағына ілімі тек Түркістан өңірінде ғана емес, сондай-ақ Анадолыда да кеңінен тараған. Мұның бірден-бір себебі осы ілімнің таухит танымынан өрбуі. Таухит – философияда бір және көп, нақты және ауыспалы, шашыраңқы және тұтас, теория және практика, рух пен дене секілді мәселелердің негізгі шешуші түйіні болып табылады. Бұл шешім Ясауи іліміндегі таухитті негізгі тұғыр ретінде қарастыратын сопылық танымда шариғат пен сүннетке адалдық, шариғатқа сүйенетін тариқат, риязат пен мұжахеде, қылуат пен зікір формасында көрініс тапқан. Ясауи жоғарыдағы діни ұғымдармен келтірілген болмыстық хәлдерді, яғни ахлақты сопылық жолмен ұғынықты формада түсіндірген. Сонымен қатар, ахлақтың ауыспалы табиғатын ескере отырып ілімінің қуатын «Илаһи махаббат» ұғымы және қоғамдық альтруизммен тұтастыра білген және де ілімінің педагогикалық басымдылығын адам тәр-

Bu başlık, elbette konuşanın/yazanın içinde bulunduğu hal ile Yesevî düşüncesi arasındaki bir diyalogun mevcudiyetini seslendirir. Bilindiği gibi felsefe yapmak, içinde bulunduğumuz konumla başlar ve sorunumuzu/açmazımızı açıklığa kavuşturmaya çabalayarak devam eder. Bu noktada felsefe, düşünürün tarihsel-toplumsal-dilsel konumlanmışlığından ötürü dünyada var olma bilincini ya da dünyaya/”Varlık”a açılmasını yansıtır. Bu açılma dünyanın içinden bilince ya da özneye doğru değil, aksine dünyanın kendisine ve yaşam üzerine yapılan sorgulamayı seslendirir. Bu çerçevede sorgulama, görelî ve eğreti bir geçerlilik üslubuyla, sonu olmayan tarihi bir süreç içerisinde gerçekleşebilen bir fikir olarak Doğru’nun araştırılması ve daimiliğini hedefler. Buna göre sorgulamamız kendimize mahsus bir düşünce merkezi oluşturmak, zayıflayan kendilik bilincimizi tahkim etmek için kökenlere dönmek, onları hatırlamak ve yeniden yorumlayarak dünyadaki konumumuzu sağlamlaştırmak, düşünce sürekliliğimizi temin etmek olmalıdır. Zira iki yüz yıldır varoluş krizleri yaşayan, parçalanmış İslam toplumlarını düşünsel bir merkezde toparlamanın ve *kendimize özgü* bir yaşam tarzını oluşturma sıkıntıları bizi bir hayli zora sokmaktadır.

Tıpkı bizler gibi varoluş krizleri yaşayan Osmanlı mütefekkirleri, üç aşamalı bir süreç içerisinde; 1-Biz neyiz/kimiz? 2-Bu hale nasıl geldik? 3-Akıbetimiz ne olacak? hususlarına cevap aramıştır. Meskenet ve mahcubiyet içinde zikredilen sorulara cevap aramaya çalışan Osmanlı mütefekkirleri için esas sorun, insanlara şahit olan toplumun ya da en hayırlı ümmetin mevcut hale nasıl gelmiş olduğudur. Gerçekten yaşanan kriz öncelikle dâhili sebeplerden, yani Osmanlı Devleti içerisinde yeteri kadar sorununun mevcudiyetinden kaynaklanıyordu. Yaşanan siyasi, ekonomik, kültürel, vs. sorunlar, Osmanlı ulemasını Batı’yla karşılaşmada hazırlıksız kılmış, meydan okumalara cevap verilememiştir. Diğer taraftan medeniyeti inşa eden ya da sürdüren alanlarındaki sorunların çözümlenemeyişi; sözelimi sanat-din-bilim-felsefe alanla-

rındaki ilişkilerin kurulamayışı sahip olduğumuz ilke ve değerleri günümüze taşıyamamıştır. Mevcut nedenlerin bizler için de hala kaybolmadığı, hatta daha karmaşık durumlarla karşı karşıya kaldığı düşünülebilir.

Bugün yaşadığımız varoluş krizleri karşısında eskinin üzerinden ‘yeni’ bir ‘medeniyet düşüncesi’ yaratılmasının en güvenilir yol olduğu genel kabuldür. Ancak bu yol, öncelikle modernliğin ideolojik ve psikolojik eşiğine takıldığı ya da oluşturulmak istenen “yeni”nin modernliğin korunaklı yapısı içinde şekillendiği için, çoğu kez irade/arzu edildiği şekilde gerçekleşmiyor; genellikle melez ya da sentez yapılar üzerinden kendisini gösteriyor. Buna ilaveten ‘yeni’yi oluşturmada cesaretin eksikliği, önümüze stratejiler ya da uzun vadeli planlar koymuyor. Dolayısıyla yeni ile eski arasında gelgitlerin oluşturduğu gerilim, meseleleri çatışma ve teslimiyet zemini/ikilemi üzerinden algılamamıza sebep oluyor. Yeniye teslim olduğumuz ve eskiden giderek uzaklaştığımız düşüncesi içerisindeki bu hareket, zihinsel inşanın nasıl yapılacağı ya da hangi yoldan ‘eski’ ile irtibat kurulacağı sorununu, diğer olumsuzlayıcı faktörlerin etkisiyle ya ‘eskiye’ tutunmak ya da tümüyle ‘yeniye’ yönelip ortak alanı yeniden oluşturmak şeklinde algılanıyor. Bu tikanıklığa karşı bir “hareket/siyaset alanı” oluşturma çelişkiler içerisinde (asimilasyon-bağımsızlık) düşünmenin verdiği kararsızlığı aşmada –orta/makul- bir yol olarak görüldüğü söylenebilir. Zira arayışlarımızın zaman geçtikçe diyalektik içerisinde kabul edilebilecek bir teoriye dönüşeceği olasıdır.

Yaşadığımız varoluşsal krizlerin en etkisinin ahlak alanında karşılaşıldığı ya da görüldüğü açıktır. Gerçekten bugün sadece Müslümanların değil tüm insanlığın yaşadığı ahlak krizinin, öncelikle geçmişteki varlık-bilgi-değer korelatlarının kopması, sonrasına *değer*’i ontolojik açıdan korunaklı bir yere konumlayamayışımızın sonucunda olduğu söylenebilir. McIntyre’ın ifadesiyle ahlak konusunda hem teorik hem de pratik kavrayışımızı, bütünü değil de büyük ölçüde kaybetmiş bulunuyoruz.¹¹⁶ Bu husus bugün tek değil, çifte ahlak bunalımı; yani hem ahlak teorisi hem de ahlaki yaşam bunalımı yaşamakta olduğumuzu seslendirmektedir. Buna ilaveten yaşanan dramatik değişimlerin ortaya çıkardığı sorunlarla ne geleneksel ahlak normları ne de geleneksel felsefi etikler/anlayışlar baş edebilmektedir. Başka bir ifadeyle geleneksel ahlak ya da değerlerin mevcut halleriyle yeni durumların ortaya çıkardığı sorunlara etkin bir şekilde hitap edebilecek nitelikte olmadığı görülmektedir. Pek çok düşünür geleneksel felsefi etikleri; a)ahlaki amaç ve ilkeleri dogmatik yollarla keşfetmeyi ve kanıtlamayı hedefledikleri için, b)ahlaki vukufiyyetin farklı kaynaklarını tek bir ilkeye irca ettikleri ve c)sıradan insanların kesinlik arayışlarına hizmet ettikleri için eleştirmektedir. Oysa karşılaştığımız sorunlar, ahlaki yaşantının ve teorilerin yeni durumlara makul bir şekilde uyarlanmasından öte ve sadece ahlak teorilerinin yeniden gözden geçirilmesi ihtiyacını değil aksine ahlakın kendisini yeniden düşünme ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Nitekim Tillich’in ifade ettiği gibi, günümüz insanının kendisine yabancılaşmasından ve ahlaki değerlerini yitirmesinden sadece modernizm sorumlu tutulamaz; ahlakın yeni bir bakış ve çağın kavramlarıyla ifade edilememiş olması da bir başka sebeptir.

Günümüz insanının varlık ile ahlak/değerler alanı arasında oluşan çatlağın ürettiği anlam ve değer kriziyle karşı karşıya olduğu söylenir. Birkaç ortak değer bile söz konusu olmadığı bir *ethos* düzeninde yaşamakta olan modern insan, Yusuf Kaplan’ın ifade ettiği gibi, anlam ve değer krizini aşmanın (daha çok örtme, gizleme, bastırma şeklinde tezahür eden) yolunu, epistemolojik güvenlik alanlarını mümkün olduğu kadar genişletmekte bulmuş; tüm medeniyetlerin temelinde bulunan “kendini bilmek” hikmetinin yerine doğaya, kâinata, kozmik dünyaya, Tanrı’ya ve kaçınılmaz olarak diğer toplumlara, kültürlere ve medeniyetlere hâkim olmaya

¹¹⁶ Alasdair McIntyre, *After Virtue*, Duckworth, 1981, s. 2.

yönelerek, bulmaya çalışmıştır. Yaşanan anlam ve değer krizine eklemlenen özgürlük kaybı da insan hayatında McIver'ın ifadesiyle “büyük boşluk”lar üretmiş ve bu şizofren bütünlükten yoksun kişilikler ve parçalanmış şahsiyetler ortaya çıkartmıştır.¹¹⁷ Gerçekten modernliğin ürettiği ciddi *kimlik, kişilik ve kendilik* bunalımı, benliğini içsel olarak bütünleyemeyen; kendini sürekli olarak kendi dışında (çoğu kez sahip olmakla) tanımlanmış bir sahte benlik ile algılamaya çalışan benliklerin sorunu haline gelmiştir. Bu noktada modern insan çoğu kez dış dünyanın bilgisini, yani tikeli/değişeni önemsemiş; dış dünyayı bilmekle bir şey bilmiş olacağını sanmış ve fakat bu arada *benliğini* unutmuştur, dahası *kendilik bilincinin/ben'in bilgisinin* nasıl elde edileceğini yitirmiştir.¹¹⁸ Modern insanın iç benliği ile dışa yansıyan benliği arasındaki uçurum derinleştikçe bunalımlar artmış ve kişinin hem kendisiyle, hem de çevresiyle yaşadığı bir bunalım labirenti oluşmuştur. Taylor'ın ifade ettiği gibi anlamın yitimi, ahlaki ufkun daralması ve nihayetinde araçsal akıl karşısında hedeflerin gölgede kalması ve özgürlük yitimi, ahlakı nasıl anlayacağımız sorununu gündemimize getirmiştir.¹¹⁹

Kuşkusuz günümüzde geleneksel ahlaki bir aşı ya da aşılama faaliyeti gibi görmenin işe yaramayacağı ya da geçmişte oluşan kuralcı bir ahlak manzumesinin sorunlarımızı çözemeyeceği için bizi bir yere götürmeyeceği söylenebilir. Çünkü bu yapıda canlı ve dinamik bir insandan ve onun değerler alanıyla ilişkisinden bahsetmek mümkün değildir. Ahlakı, deneyimler içerisinde anlama çabası ahlaka bir temel, standart arama ve ahlakın sabit bir amacını belirleme çabası olmamalıdır. Bu çaba, ahlaki deneyimin doğasını, onun maddi ve manevi çevrede nasıl gerçekleştiğini anlama ve yaşadığımız deneyimler üzerinden daha iyi bir yaşam geliştirmeyi temsil eder. Dolayısıyla bu çaba, ahlakın açık uçlu oluşu ve ahlaki durumların kesin olmayışı sebebiyle sürekli yeni değerlendirmeleri gerektirir. Bize göre ahlakı, yaşadığı serüven içinde çözümleyebilmek varlığın ve dolayısıyla deneyimlerimizin niteliklerinin açınlanması anlamına geleceği için, sonu gelmez bir süreç işaret eder. Bu belirlemeler ışığında ahlaka dair bazı tespitler yapılabilir. Kanaatimizce;

1-Ahlaka dair bilinmesi gereken öncelikli husus onun olmuş bitmiş bir hadise olmayıp, olmakta olan, sürekli gerçekleşen bir hadise oluşu ya da olduğudur. Bu durum onun beşeri bilinç içerisinde her daim anlaşılması gerektiğine ve onu anlamaya dair çabaların sürekliliğine ve onun anlaşılmasının tüketilemez oluşuna işaret etmektedir.

2-Ahlak, insan olma sürecini yaşarken karşılaştığımız bir hadise olarak önemini artırarak devam ettirmektedir. Açıktır ki ahlaki olanla hem bireysel hem de toplumsal hayatımızda karşılaşır; varoluşun tezahürüne dokunuşlarda bulunuruz. Tezahür ve insani dokunuş iki ritm olarak birbirini tamamlar; beşerden insan olmaya geçiş imkânlar olarak önümüzde açılır.

3-Ahlak sanki insanın dışında, onu belirleyen ya da onu tayin eden bir alan olarak görülmemelidir. Elbette değerler alanı farkında olsak da olmasak da bizi ihata etmektedir; ancak bu alanın etkinliği onun farkına varan ahlaki fail/ler ile ortaya çıkar. Bu husus ahlakın bir fark ediş ya da ahlaki duyarlılığın/şuurun her daim diri oluşuna işaret eder.

4-Ahlakın bir toplumda varoluş tarzının, toplumun nasıl ve hangi süreçlerden geçerek var

¹¹⁷ Ross Pole, *Ahlak ve Modernlik*, çev: Mehmet Küçük, İstanbul, 1993. s. 190–195.

¹¹⁸ Bu sonucun içeriği çok önemlidir. Bilindiği gibi her ahlak anlayışı insan doğasının nasıl olduğu hakkındaki makul bir teori ile, yani bireylerin ne olduğu hakkındaki bir analizle/tasvirle işe başlar. Zira insanın mahiyetinin ne olduğunu ortaya koymak/belirlemek ahlakın nasıl olması gerektiğini de ortaya koyacaktır. McIntyre'ın ifade ettiği gibi aydınlanma filozofları kendilerinin anladığı anlamda bir insan doğasından çıkartılacak öncüllerden hareketle ahlaksal kural ve buyrukların otoritesine ulaşılan, geçerli argümanlar oluşturma projesinde yer almışlardır. Bu projenin başarısızlığı kaçınılmazdır. Zira onlar bir taraftan doğrudan doğruya birbiriyle çelişecek şekilde tasarlanmış bir ahlaksal buyruklar kümesini ve diğer taraftan da bir insan doğası tasarımını devralırken, aslında ahlaksal inançlarına belirli bir insan doğası içinde rasyonel bir temel bulma çabasına girişmişlerdir. McIntyre, *After Virtue*, s. 55

¹¹⁹ Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev: U. Canbilen, Ayrıntı Yay, İstanbul, 1995, s. 98.

olduğuyla alakalı olduğunu her daim hatırlamak lazımdır. Ahlakın toplumun kurucu ögesi ve koordinasyonuna göre değişebilmesi onun nasıl sürdürüleceği ve korunacağı ile alakalıdır.

5-Ahlak, temelde ahlaki fail/ler/in tercihleriyle başlasa da, başka öznelerin/iradelerin değerler alanındaki yönelimlerinin farklı olabileceğini anlamayla sonuçlanır. Ahlak alanı her daim özneler arasındaki ilişkileri kuşatan aşkın bir alana işaret ettiği için değerler, yalnızca iradi mücadele içinde ötekinin/diğerinin tanınmasıyla başlamaz; ama aynı zamanda ahlaki bir özne olarak konumuyla uyumlu bir şekilde onun düşünceleri, planları ve amaçları olduğu gerçeğini tanıma veya tasdik ve buna saygı duymayla başlar. Bu husus ahlakın her zaman öteki/diğeri/gayrisi ile birlikte oluştuğunu bize hatırlatır.

6- Ahlakın mevcudiyetinin ahlaklı insanların (insan-ı kâmil, ahlak ustaları) varlığı ile beraber gerçekleşmiş olduğunu; onun candan cana sirayet eden; ustasından öğrenilen bir ilim olduğunu tarihsel bir olgu olarak hatırd tutmalıyız. Nitekim bu hususu destekleyecek bir yaklaşım, iki bin beş yüz sene önce Sokrates’in, -bugün de sorduğumuz gibi- “ahlak/erdem öğretiler mi?” sorusuyla daha iyi anlaşılabilir. Sokrates’e göre erdem öğretilemez; ancak gösterilir. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in ashabına “örnek yaşantı”yı 23 senede göstermesi diğer bir destektir.

Tüm bu hususlar ahlaka dair kaygılarımızın sürekli diri tutulmasını, yükümlülüklerimizin sadece kendi toplumumuza değil tüm insanlığa “aşk”la yerine getirecek bir kemal yürüyüşü olarak görülmesini gerektirecektir.

Hoca Ahmet Yesevî Düşüncesinde Ahlak

Hoca Ahmed Yesevî, 12. yüzyılda dünya görüşümüzü ve kültürel kalıplarımızı yeniden değerlendiren bir düşünür; insanı mânen olgunlaştırıcı bir sistem oluşturan ve bunu yeni bir üslup içerisinde ifade eden bir mürşit olarak karşımıza çıkar. Devrinin en kuvvetli ilim ve irfan merkezlerinde yetişen Yesevî, hikmetlerini çevresindeki insanların anlayacağı dil ve onların zevklerine hitap edecek bir üslupla ifade etmiş; Türk halkının kalbinde derin iz bırakmış, medeniyetimiz için bir ufuk olmuştur.

Yesevî’nin düşüncesini ya da *Divan-ı Hikmet*’i anlayabilmek için yazıldığı dönemi ve dünya görüşünü besleyen düşünceleri incelemek gerekir. Kuşkusuz eser, şahsi bir mahsulden öte, çağının birikimini Yesevî imbiğinden geçerek ortaya koyan bir göstergedir.¹²⁰ Bu gösterge elbette bir taraftan çağının birikimini ortaya koyarken diğer taraftan yazarın fikri şahsiyetini tasvir eder. Aynı şekilde *Divan-ı Hikmet* ortak bir çabanın ya da söz konusu dönemin medeniyetinin bütün bir çabası olarak okunabilir. Nitekim metnin kaleme alındığı devri çapraz okumalara tabi tuttuğumuzda fikri, siyasi, kültürel ve tasavvufi boyutlar kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bu hususu göz önüne aldığımızda *Divan-ı Hikmet*’in temel meseleleri nedir? Bu eser nasıl okunmalıdır? Yesevî’yi besleyen imkânlar nelerdir? ve nihayet Yesevî ile irtibata geçebilmenin imkanları nelerdir? gibi soruları sorabiliriz.

Fuad Köprülü, *Divan-ı Hikmet*’in ne ilahi, ne nefes ne de ma’ni/tuyuk olduğunu; aksine onun akla, mantığa, dine, irfana uygun bir eser olduğunu beyan eder. Ona göre Yesevî basit ve iptidai bir halka hitap eden; ama o devrin bütün sufiyane telakkisini tamamıyla kavramış bir ahlakçıdır.¹²¹ Bu çerçevede *Divan-ı Hikmet*, tesiri açısından azamet ve kuvveti önünde eğilmemiz gereken¹²² tasavvufi, ferdi bir ahlak kitabıdır.¹²³ Ona göre bu husus eserin iki mühim

¹²⁰ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, D. İ. B. Yayınları, Ankara, 1981, Dördüncü Basım, s. 125.

¹²¹ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s.156-158.

¹²² Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s.163.

¹²³ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s.160.

unsurundan kaynaklanır: İlk inşâ edici İslami ruh, ikincisi ise halk edebiyatından kaynaklanan milli unsur. Bu unsurların taşıyıcısı olan eser, sekiz asırdır giderek derinleşen ve gelişen dini-tasavvufi manevi nüfuzun kaynağı olmuştur.¹²⁴Bu manevi nüfuzun muhatabı olan sosyal muhitin, Yesevî'nin eserini hararetle kabul edecek gelişme gösterdiği de söylenebilir. Böylelikle eser halkın zevkine yüzyıllarca seslenmiş ve ruhlar üzerinde asırlarca hüküm sürmüş bir etki gerçekleştirmiştir.

Yesevî'nin 'Hikmet geleneği' kuşkusuz ahlaki bir tarzda gelişmiştir. Bu gelenek, hikmet ve hal ilminin mahiyetini, yolun ilke ve amaçlarını ruhi ve psikoteknik deneyimlerden oluşturan bir mahiyettedir. Bu çerçevede "Yesevî yolu"nu, insana iradesini nasıl kullanacağını, Allah'a nasıl kulluk edeceğini, nasıl saadeti kazanacağını gösteren bir "kendini bilme" sanatı olarak niteleyebiliriz. Başka bir ifadeyle yol, insanın nasıl iç huzura ulaşacağını, toplumda birlik ve beraberliğin nasıl sağlanacağını gösteren, insanları her türlü bölünme ve parçalanmadan korumaya çalışan psikolojik ve sosyal baskıları/engelleri öğreten bir doktrin görünümündedir. Dini açıdan bu doktrin, İslam'ın ruhunu; halkın anlayabileceği bir tarzda ifade eden, insanın kendisini tanıyarak Hakk'a yönelmesini, ahlaki bir hayat ile insan-ı kâmil olmasını sağlayan; toplumsal birlik ve dayanışmanın/sosyal ilişkilerin inananları tevhit ekseninde topladığı bir güçtür.

Açıktır ki *Divan-ı Hikmet*'in temel meselesi insanın ahlaki ve manevi açıdan olgunlaşmasını temin etmektir. Zira ar ve ahlak, ona göre insan hayatının anlamını yansıtan, varoluşunu gerçekleştiren en önemli hadisedir. Bu hadise, bir etik/ahlak felsefesinden çok yaşanan, canlı ve dinamik bir ahlaka, onun ifadesiyle *ikinci deftere* işaret eder. Pek çok düşünür, *Yesevî ilminin* Müslümanların ahlak deneyiminin belki de en dinamik ve en çarpıcı görünümlerini yansıttığını ifade eder.¹²⁵Bu çerçevede Yesevî ilmi, din ile tasavvufu sade ve basit söyleyişlerde birleştiren; kemâl yolunda bireysel ve toplumsal fedakârlığı İlahi Aşk ile biraraya getiren bir anlayışı temsil eder.

Yesevî düşüncesinde ahlak, öncelikle bireyin iç hallerinde görülen bilgisel ve manevi aşamalara delalet eder. Zira varlık, ontolojik açıdan iç içe geçmiş, aralarında perdeler bulunan âlemler ile bu âlemlerdeki ahlaki makam ve tabakalardan oluşur. İnsanın kemâlâtı, bu makamlarla uyum içerisinde gelişir. Hatırlanacağı gibi tasavvuf düşüncesinde âlemler, insan ile Allah'ı ayıran ve insanın misaktaki Rabbiyle birlik hali arasına perdeler veya engeller koyan unsurlar olarak algılanır. Bu ontolojik ve psikolojik perdeler, ölüm gerçeğiyle ortadan kalkar. Bu yüzden tasavvuf, insan ile Allah arasındaki engelleri/perdeleri ölmeden önce kaldıran bir öğretiyi seslendirir. Bu çerçevede "ölmeden önce ölmek", yani iradi ölüm hem bu dünyada perdeleri kaldırmak hem de öte dünyadaki hayata uyum için gereken bir süreçtir. Bu husus, Yesevî'nin düşüncesinde hem bu dünya hayatının hem de öte dünya hayatının öz bakımından bir bütünlük içerisinde algılandığını gösterir. Ona göre özün devamlılığı, mânâ işçiliği ile sağlanır.¹²⁶Zira mânâ/hakikat sözde, işte, hal içerisinde, hayatta ve tüm diğer varlıklarda mevcuttur. Bu hakikate erişmek için dünyanın perdesine takılmadan, orada oylanmadan, içine ve özüne nüfuz etmelidir. Yesevî, mânâyı bulmak için "Dünya ardında yüz bin talak koydum ben işte"¹²⁷ demenin gerektiğini ileri sürer. Bu görev vazgeçilmezdir; zira o, "mânâ sorup mânâ alan gerçek kul olur"¹²⁸ diyerek hakikat meydanında er olmanın ancak mânâ işçiliğiyle gerçekleşeceğini ifade eder. Bu işçilik, bir şeyi öğrenmek ya da bilmek değil; mânâ olmak, mânâyı bizzat yaşa-

¹²⁴ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s.165.

¹²⁵ Dosya Kenjetay, *Hoca Ahmet Yesevî'nin Düşünce Sistemi*, Ankara, 2003, s. 13.

¹²⁶ Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 270 (H. 127)

¹²⁷ Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Haz. Dr. Hayati Bice, Ankara, 2015, s.90 (H-12)

¹²⁸ Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s.290 (H-138)

maktır. *Divan-ı Hikmet*'te o;

“İnna fetahna...”yı okuyup mânâ sordum;¹²⁹

Ey nadan, mânâ ol, dedi, bildim.

Ondan sonra çöller gezip Hakkı sordum” diyerek mânâyâ bürünmenin/hâle sahip olmanın esas olduğunu bildirir. Hoca Ahmet Yesevî, Kur'an'a dayanarak mânâlı ve mânâsız ömür türlerinin mevcut olduğunu; nefsin “insani mânânın merkezi yuvasını” bozması sonucunda hayatın mânâsızlaşacağını, hiçleşeceğini ve insanın Allah'a kavuşma imkânından mahrum kalacağını ifade eder.¹³⁰ Oysa nefsin esaretinden kurtulanlar, kalbini mamur edenler “ilahi mânâ”yı gönlüne yerleştirenler, “ilm-i hikmet” ile Hak ile batılı, doğru ile yanlış ayırt edebilecektir. Yesevî'ye göre mânâsız bir hayatta aklın yerini heva, yani enaniyet; ahiret anlayışının yerini ise masiva alır.¹³¹ Öyleyse mânâ peşinde olmaya, mânâ aramaya girişmelidir insan. Gerçekten kadim kültürümüzde ehl-i fetanet mânâdan lafza (önce mânâyı kavrayıp sonra ona uygun lafzı bulur) giderken ehl-i hamakat lafızdan mânâyâ gitmek ister. Önemli olan doğru sözcükleri değil doğru anlamları bilmektir. Bu çerçevede kişi neden hakikatin yüzüne yüzünü çevirmeyi istemez ya da kendisiyle arasındaki perdeleri kaldırmaya yanaşmaz? Neden o perdelerin arkasında kalan yüzünü, yani kendisini tüm çıplaklığıyla görmek istemez? Bu gafletin değişmez mazeretlerinden biri etraftır. Kişi kendisiyle arasına “etrafı” sokar. Gerçekten etrafın sınırları kendi teayyünümüzün bittiği yerdir, yani çoğu zaman sınırı yoktur. Kendimizi özlememiz, kendimizi hatırlamamız; masivayı ya da etrafı unutmak gerekir. Yesevî, bu hususu “Dünya ardında yüzbin talak koydum; azi candan doydum ben işte” diyerek ifade eder.¹³²

Peki, insanın özünü düşünmenin içine çağırın nedir? Bizatihi varlığın sesidir. Bu manada düşünmek, “insanın kendi doğasını, özünü varlık içinde tutmaktan başka bir şey değildir.” Eğer meseleyi İslamî bir form içinde düşünersek; Varlık adına layık olan, Cenab-ı Hak'ın çağrısına kulak vermek, O'nun davetini duyabilmek, ilahi denklemin sesine kulak vermek demektir. Yesevî, Varlığın ya da Hakikat'in çağrısını duyabilmek için insanın önce kendi varlığının mânâsını kavramasının şart olduğunu bildirir. Zira insanın fitratındaki ilahi cevher, Hakikat'i bilmenin şartı ve başlangıcıdır. Buna göre eğer insanda zerre kadar mânâ yoksa onu insan sanıp, insan/kul dememek gerekir. Kul olmak mânâyâ şahid olmayı gerektirir. O zaman insan bu dünyaya Şahin Uçar'ın ifadesiyle “kelamın manasına ya da uluhiyetin sırlarına şahid olmak, ” için gelmiştir; mânâyâ şahit olmalı ve Sahib-i mânâyı her daim hatırdan tutmalıdır.¹³³ Yesevî'ye göre mânâyâ şahit olmak, Kur'an'ın özü ve mânâsını anlamak ve Muhammedi hale bürünmekle gerçekleşir. O, “kimler için geldi resul bildiniz mi?” diye sorarak, âlemlere rahmet Peygamberi tanınmanın iman nurunu kazanmadaki rolüne işaret eder.¹³⁴

Yesevî düşüncesinde insan-ı kâmilin oluşturulması ya da vücuda getirilişi iradi ölüm olan “ölmeden önce ölmek” anlayışı ile gerçekleşir. Açık ki insan bilinç durumuna göre ölümü ve hayatı tecrübe eder. Yesevî iradi ölümle insanın kendi gerçekliğiyle karşılaşmasını talep eder.¹³⁵ Sufilerin ölümü düşünmek dedikleri bu “Rabıta-ı mevt” hali, esasen gelip geçici olduğumuzun farkına varmaktır. Bu hali, gelip geçici olduğumuzu kabullendiğimizde, ya da Heidegger'in ifadesiyle bu “endişeyi” taşıdığımız andan itibaren eşya ile ilişkimiz, şeylerin mânâsı günde-

¹²⁹ Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s.67 (H-2)

¹³⁰ Dosya Kenjetay, *Hoca Ahmet Yesevî'nin Düşünce Sistemi*, s. 136.

¹³¹ Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s.208 (H. 86)

¹³² Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s.90 (H. 12)

¹³³ Şahin Uçar, *Varlığın Mana ve Mazmunu*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 27.

¹³⁴ Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 298 (H. 142)

¹³⁵ Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 375 (H. 186)

mimizde gerçekliğe kavuşuyor.¹³⁶ Eşya, şeyler bizim dünyamızda bir anlama, değere sahip; ama sonlu varlık olmayı, endişeyi, “değersiz” olduğumuzu, hiçliğimizi düşündüğümüz andan itibaren ve bu endişeyi sürdürdüğümüz sürece eşyanın, şeylerin gerçek değeri bizi varlıkla bütünleştirir. Bu işlem ister istemez unutulana, yani ilahi gündemi hatıra getirdiği için, Hak ile batıl arasındaki farkı görmeyi de sağlamaktadır. Varlık içindeki yerimiz Hak mıdır yoksa batıl mıdır? Eğer düşündüklerimiz bizi temsil ediyorsa, bu düşünme, yani yer, gök, ölümlüler ve Cenab-ı Hak arasındaki yerimiz ve mânâımız hakikati mi temsil ediyor, batılı mı? Bu yüzden ilahi gündemi tezekkür eden bir kalp, neyin gerçek, sahici; neyin geçici, batıl olduğunu anlamaya çalışır. Yesevî’ye göre insanın asıl gündemi, varlık içindeki konumunu tayin edebilme meselesidir. Dini ifadeyle ilahi gündemden kopmama meselesidir. Fakat insan, hayatın akışı içinde var olanlar tarafından ele geçirildiği için, insanın varlık yapısı, arzuları, istekleri, “eğilimleri” buna uygun olduğu için, ikide bir isyan eder, unuttur. Onun için kendi gerçekliğini her daim tezekkür gerekir. Hatırlanacağı gibi Celaleddin Rumî “İnsan, düşünmeden ibarettir.” der. Bu hususun anlamı, insanın bizzatili düşünmenin kendisi oluşudur. Nitekim Rumî “insan neyi düşünüyorsa insanın o olduğunu” da ifade eder.¹³⁷ Sözelimi insanın dünyaya dair var olan kaygılarını, sorunlarını düşünmesi; onun varlık içindeki konumunu ortaya koymasıdır. Zira insanın düşündükleri Varlığı nasıl algıladığını gösterir. Eğer düşünme ile Varlığın, yani İlâhi olanın sesine kulak vermeyi anlarsak, İlâhi gerçekliğin sesine kulak vermeyenlerin var olanlar arasında nasıl ikamet ettiği sorusu ortaya çıkar. Bu hususa cevap onların ancak gelip geçici olanla ikamet ettiği yönünde olabilir.

Yesevî, Cenab-ı Hakk’ın katını, düşünmenin yegâne kaynağı olarak görür. Varlığa Heidegger’in ifadesiyle saban vurulacak tek yer orasıdır.¹³⁸ Bunun için gönüllere aşk düşmesi, sahihlik arayışı ile yanmak gerekir.¹³⁹ O halde esas mesele, İlâhi gerçekliği kalbimize düşürebilmek ya da ikamet ettirebilmek, İlâhi gündem ile var olabilmektir. İlâhi gündemi her daim tezekkür eden bir kalp, neyin sahici, neyin de batıl olduğunu bilir ve buna göre hareket eder. Bu hal, elbette Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmadır. Bu durumun tersi, gündemimizi Allah’tan gayrisi ile doldurmak, izzet ve şeref, varlık olma fiilinin yerine getirilememesidir. O halde düşünme ruhi arınmanın bir yoludur. İnsanın kendi hali ve akıbeti üzerine düşünmesi; dış dünyanın engelleyicilerinden arınıp; İlâhi Gerçekliğe/gündeme odaklanabilmesi manevi bir eğitimidir. Müşahade, nesnelerin gerçeğini keşfetmek iken; mükâşefe, bu yolun sonudur. Ancak heva ve hevesinin peşinden gitmeyenler mükâşefe edebilir. Bu yüzden Yesevî, düalist olmayan bir şekilde beden halkla iken ruhun Hakk ile olmasını tavsiye eder. Bu husus elbette yedi manevi sıfat (nefs mertebeleri) ile yakînin yedi epistemolojik kategorisiyle (isim, resm, ilim, ayn, hak, hakikat ve Yakîn) uyum içerisinde. Nitekim eserinde bu makamlara uygun seyr u suluk ve zikir vaz edilmiştir. Ona göre insanı mayalayan mânâdır ve Hakikate çok kitap okumakla değil; mânâ okumakla varılabilir. Eğer insan içine mânâ dolsun istiyorsa hâl ilmini öğrenmesi şarttır. Bu husus, yüksek ahlaki değer ve faziletleri elde etmekle, halka faydalı olmakla gerçekleşir. Ona göre Hak didarını isteyen ilm-i hikmeti elde etmeli, fakr ile fenaya ermelidir. Bu husus çağımızın diliyle Varlık’ın çağrısına kulak vermek; hayatını bu sese göre düzenlemeye çalışmak anlamına gelir. Buna göre Yesevî’de varlığın sesi, kendilik bilincine varılması, kişinin âlemdeki yerini ve anlamını bilmeye davettir. Bu davet kişinin kendi iç dünyasını bilmeye bir çağırıdır. Bu çağrıya göre varlık, olmakta olan değil; kalbimize aldığımız, önümüzde uzanmasına izin verdiğimiz, kalbimizde oluşturduğumuzdur. Yesevî bu çağrının ilk adımının *Fakr* ve *Safa* olduğunu ve buna *Feta*’nın da eklenmesi gerektiğini haber verir. Dolayısıyla

¹³⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Öktem, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008, s. 331.

¹³⁷ Mevlana Celaleddin-i Rumi, *Fihî Mafih*, Çev. Meliha Ülker Tarıkahya, MEB, İstanbul, 1985, s. 299.

¹³⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Öktem, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008, s. 354-386.

¹³⁹ Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 293-294 (H. 140); 279-281 (H. 133)

onun düşüncesinde melamet, *Fakr*, *Safa* ve *Feta* ile bütünleşir ve Beka'ya erişir.¹⁴⁰ Tüm bunlar kanaatimizce Yesevî'nin varoluştaki kimlik, kişilik ve kendilik arayışlarını tasavvuf ve İlahi Aşk üzerinden ifade eden mefhumları temsil eder. Bugün mefhumları değiştirmek bile arayışlarımızın her daim baki kalacağını görmemiz gerekir.

Sonuç Yerine

Denilebilir ki Türkistan'dan gelen “kelam” ya da mânâ iççiliği, sadece Türkistan'ı değil Anadolu'yu da mayalamıştır. Mayanın özü kadim ve hatim olan tevhit. Tevhit, felsefede bir ve çok, sabit ve değişken, tikel ve tümel, teori ve pratik, ruh ve beden gibi sorunsalların çözümlenmesidir. Bu çözümleme Yesevî'nin dilinde Tevhid'i esas alan tasavvuf; Şeriat ve Sünnet'e bağlılık, Şeriat'a dayanan Tarikat, Riyazet ve Mücadele; Halvet ve Zikir olarak bir pınar gibi çağıldamıştır. Yesevî, yukarıda dini kavramlarla zikredilen varoluşsal halleri, yani ahlaki özellikle tasavvuf yoluyla sade ve basit bir biçimde ama tam da ahlakın gerektirdiği aksiyoner bir ruh içinde ifade etmiş; yine ahlakın daima inişli çıkışlı yapısını gözeterek bu yapının sağlamlığını İlahi Aşk anlayışıyla toplumsal fedakarlık ve diğerkâmlık ile desteklemiş, mayanın pedagojik açılımını bizzat insan yetiştirerek göstermiştir.¹⁴¹ Halk irfanını mayalayıp bereketlendiren Yesevî, birey ve toplum olarak nasıl yaşayacağımızı göstererek; dini ifadeyle Muhammedî ruhun zamanındaki temsilcisi olmuştur. Bugün de imdat dileyerek kurtarıcısını bekleyen şaşkın ve muzdarip halk topluluklarına, ahlak erlerinin söyleyeceği pek çok sözün olduğunu, beşeriyetin bu gönül erlerine her zamandan daha fazla muhtaç olduğunu düşünebiliriz. Onların öğretilerinde ve deneyimlerinde ruhlarımız aradığı huzura kavuşabilir.

Bize düşen vazife bu ahlak erlerinin insanlık anlayışına ve hayat görüşüne giden ihlâslı, imanlı, şifalı yolu, en realist çizgiler, ilmi ve pratik yöntemlerle toplumumuza tanıtmak, bu yüce insanlar ile toplumumuz arasında köprü kurmak ya da onların hayat felsefeleri ve terbiye sistemlerini ortaya çıkaracak sırlı anahtarları bulmak için bu yüce insanları ve eserlerini insanımıza tanıtmaktır. Zira ufukların genişlemesi için hafızaların tazelenmesi, unutilan anılarının gün ışığına çıkarılması; insanoğlunun köşeye sıkıştığı noktalarda çıkış yolu bulabilmesi için gerekli olacaktır. Şimdi başlıktaki soruya cevap vererek bitirelim. Mesele, Hoca Ahmed Yesevî'nin modern dünyaya söyleyebilecekleri değil; bizim onun üzerinden modern dünyaya söyleyebileceklerimizdir.

Kaynakça

- Alasdair McIntyre, *After Virtue*, Duckworth, 1981.
- Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev: U. Canbilen, Ayrıntı Yay, İstanbul, 1995.
- Dosya Kenjetay, *Hoca Ahmet Yesevî'nin Düşünce Sistemi*, Ankara, 2003.
- Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, D. İ. B. Yayınları, Ankara, 1981.
- Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, Haz. Dr. Hayati Bice, Ankara, 2015.
- Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Öktem, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008,
- Ross Pole, *Ahlak ve Modernlik*, çev: Mehmet Küçük, İstanbul, 1993.
- Şahin Uçar, *Varlığın Mana ve Mazmunu*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995,

¹⁴⁰ Hoca Ahmed Yesevî, *Divan-ı Hikmet*, s. 209 (H.87); 213 (H. 90);318 (H. 152); 335 (H. 159); 346 (H. 167); 348-349 (H. 169); 370 (H. 182);387 (.193);404 (H. 204)

¹⁴¹ Dosya Kenjetay, *Hoca Ahmet Yesevî'nin Düşünce Sistemi*, s. 13.

СОПЫЛЫҚ АҒЫМ ЖӘНЕ ІЗГІЛІК ҮРДІСТЕРІНІҢ ШЫҒЫСТЫҚ ҮЛГІЛЕРІ

TASAVVUF AKIMI VE İYİLİK GELENEĞİNİN DOĞU ÖRNEKLERİ

Ф.Ф.Д., ПРОФЕССОР АЙНА ҚАБЫЛОВА
PROF. DR. AYNA KABILOVA

ТҮЙІН

Ұсынылып отырылған мақалада туындылары Шығыс халқының рухани игілігіне айналған шығыстың кемеңгер тұлғаларының дүниетанымындағы тарихи-философиялық сабақтастыққа кең түрде жан-жақты талдау жасалынады. Сабақтастық принциптерін негізге ала отырып мұсылман ойшылдарының мұрасындағы гуманизм, әлеуметтік философия, антропология, философиялық мораль мен бақыт ұғымы, білім теориясы, діни-этикалық ұғымдар өзінің төлтумалық қайталанбас болмысымен жаңа маңызды зерделеуден өтті. Мақалада ислам ойшылдары мұрасының қоғамдық ойды жетілдірудегі үлесін пайымдай білуге, ар-ождан бостандығының, дүниетанымдық плюрализмнің ғаламат жетістіктері, яғни солар арқылы қазіргі мәдениет пен өркениет деңгейі туралы баға беруге болатын басты белгілер анықталды.

Бүгінгі қазақ қоғамы өткеніміздің рухани мұрасына шексіз құштарлық танытып, егемендігіміздің баяндылығы бағытында тұңғыш түбінде жатқан даналықтың тылсым қоймасына мойын бұрып, сол құндылықтың сәулесіне дем салып болашақ ұрпақ бойына жақындатуда. Елдің қуатын нықтаған, халықтың мәртебесін көтерген

ÖZET

Bu makalede Doğu'nun büyük şahsiyetlerinin dünya görüşlerinin tarihi ve felsefi bağlantıları incelenmiştir. İlişki prensipleri dikkate alınarak, İslam düşünürlerinden tevarüs eden hümanizm, sosyal felsefe, antropoloji, felsefi ahlak ile mutluluk anlayışları, bilim teorisi, dini ve etik anlayışları bütüncül bir yaklaşımla mercek altına alınmıştır. Makalede İslam düşünürlerinin mirası toplumun düşünsel gelişimine paralel olarak modern kültür ve uygarlık bağlamında tartışılmaktadır.

Su anki Kazak toplumu tarihi ve manevi köklerine geri dönüşüm yaparak, güçlü geleceğe doğru ilerlemektedir. Devletin ve ülkenin güçlü olması amacıyla halkın mertebesini yükselten şahsiyetlerin eserlerini devlet yöneticileri örnek almış ve dünyaya tanınmasını sağlamıştır.

Her vatansever bireyin, kendi geleneğine ait olan manevi değerleri kavraması ve bunlardan haberdar olması daha iyi bir gelecek için elzemdir. Bu nedenle medeniyetimizin ana unsurlarından olan Arapça ve Türkçe eserlerin yapılarını incelemek, tarihi ve felsefi açıdan tahlil etmek oldukça önemlidir. Özellikle tarihi geçmiş ve kökenlere referansta bulunmaya çalıştığımız bugünlerde konu daha farklı bir anlam ve boyut kazanmıştır.

ғұлама тұлғалардың шығармаларын ғаламның ақылды падишалары мен білікті бектері өз түйсігінен өткізіп әлемге таратты, дүниеге мағлұм қылды. Ұлтжанды кез-келген тұлға халқымыздың рухани мұраларының ортағасырлық түр-тұрпатын, ұлттық менталитетін, құндылықтық бағдарларын пайымдау хақында мұсылман ойшылдарының шығармашылығы мен танымдық түсініктерін білгені ғажайып та айқын шешім болмақ. Осындай сансыз себептерге байланысты араб және түркі тіліндегі шығармалардың әдіс-тәсіліне бойлап, тарихи-философиялық тұрғыда талдау жасаудың ғылыми маңызы ерекше болмақ. Ол бүгінгі халқымыздың мәдени мұрасына мән беріліп отырған кезеңде күн тәртібіндегі мәселелермен үндес.

Ұсынылып отырылған мақала диалектикалық әдіснама, компаративистік әдістер, герменевтика мен феноменологияға сүйене отырып, тарихилық пен шындықтың негізгі принциптерін алға тартады. Сонымен қатар салыстырмалы талдау, ак-

Тарғамызца sunulan makalede karşılaştırılmalı yöntemlerle, hermenötik ve fenomenolojiye dayanarak, tarihi gerçeklik prensipleri vurgulanmaktadır. Ayrıca, mukayeseli tahlil, aksiyolojik analiz, netlik ve gelişim prensipleri, sistematik değerlendirme gibi bilimsel yöntemlere başvurulmuştur.

Kaynakça olarak Orta Çağ düşünürlerinin, Türk ve İslam uygarlıkları temsilcilerinin, Batı ve Doğu düşünürlerinin, ünlü doğu bilimcileri ile Türkologların eserleri kullanılmıştır. □

сиологиялық талдау, нақтылық пен даму принциптері, жүйелі тұрғыда қарастыру сияқты ғылыми әдістер қолданылады. Еңбектің әдіснамалық негізіне ортағасырлық ойшылдардың, түркі және ислам өркениеттері өкілдерінің, Батыс пен Шығыс ойшылдарының, танымал шығыстанушылар мен түрктанушылардың ғылыми еңбектері арқау болады. □

Орталық Азияға исламның таралуымен бірге «табиғат құбылыстарын жете түсінуде ғылыми талдаулар бере алатын» [1, 66 б.] араб ойшылдарының ықпалы тез тарай бастады. Ислам діні қоғамдық нормалар үшін қажетті де жағымды теологиялық постулаттарды тасымалдаушы болды [2]. Махмұд Қашқари, Ахмед Югнаки (XII ғ.) және тағы да басқа философтардың еңбегінің өзегі діни мінез-құлықтық проблематикаға негізделді Адамның рухани жетілуіндегі діннің маңыздылығына баса назар аударған. Ислам дінінің ішкерлеуі түркі тілдес мәдениеттің тілдік қорының өсуіне мүмкіншіліктер тудырды. О.А. Сегізбаев: «тіл байып әрлене түскен сайын кез-келген ұлттың сөздік мазмұны мен құрылымы қоршаған мәнділіктің көрінісін жақсы баяндай алады» [3, 28 б.] деген пікір айтады. Түркі тілдес философияның көрнекті өкілі Ахмед Югнакидің «Ақиқат сыйы» атты туындысында түркілердің әлемді тануы, табиғатқа қатысты түсініктері, өмір құндылықтары туралы пайымдары, гуманистік және мінез-құлықтық идеалдары барынша жақсы суреттелген. Демократиялық көңіл-күйдегі ойшыл халықтың мүддесін қорғап, әлеуметтік теңсіздікті әшкерелейді. Оның ұғымындағы бақыт байлықпен, мансаппен, шығу тегімен шектелмейді, бақыт – білімнен. Оның «бақыттың жолы біліммен анықталады, білім алып, танымды меңгеруге талпын» [4, 181 б.] деген маңызды ойлары бізге белгілі болып отыр. Ғұлама қайырымды іс-әректтер жасаудағы білімнің маңыздылығын айтып кеткен. Сонымен бірге игілік, адамгершілік, бекзаттық, төзімділік, кішпейілділік сияқты мінез-құлықтық ұғымдар ойшыл шығармашылығының негізгі нысаны. Осы ғұламаның әріптесі, уақыты жағынан бір кезеңдерде өмір сүрген Әлішер Навои да (1441-1501) түркі-мұсылман топырағының өкілі. Фарабиден бастау алатын бұл кісінің ілімі адам құндылықтарын жете зерттеген. Адамның қоғамдағы орны тура-

лы ойлары әл-Арабимен сабақтас. Үлгілі қоғам туралы утопиялық көзқарастары оның мінез-құлықтық идеалымен анықталады. Навоидың пікірінше кемел адам білімді, мінез-құлқы жетілген, құлқынның құлы емес, ақыл-ой әрекетін өзіне бағындырған дербес тұлға. Ол қайырымдылықты қастандықтан ажырата алады. Адамилық пен әділеттілік принциптерін жетік біледі, «оның философиялық-этикалық идеялары негізінен дидактикалық сипатта және олар адамдарды моральды бұзудан сақтандыруға, қайырымды болуға үндеуге бағытталды» [5, 189-197 бб.]. Осындай ғұламалардың еңбектеріне үңіле отырып, ортағасырлық түркілердің әлеуметтік-философиялық ой-пайымымен жете таныс боласыз. Олар адамның моральды мінез-құлқын анықтайтын мәдени және рухани шарттылықтарды көрсетуге тырысты. Әрине бұл ұмтылыстары тұлға танымын кеңейтуде көп септігін тигізеді.

Араб халифатының экономикалық, әлеуметтік-саяси дағдарысқа ұшыраған кезеңінде, көптеген философиялық-діни ағымдардың өзара күресі аясында дүниеге келген сопылық ағым өкілдері де адам проблемасын айланып өтпейді [6, 60-63 бб.]. Олардың түп мақсаты дүниеге алданбай, нәпсінің арбауынан аулақ болып, рухани дүниесін жетілдіру арқылы жаратушыға жақындау, хақтың жолын табу. Сопылық ағым – өмірдің ең жоғары мақсаты – адам жанының құдаймен етене бірігуі деп ұғындырады. Олар жалғыз бен көптің, құдай мен адамың қатынасын ерекше атап, соның мәнін іздегендіктен адам проблемасы оның құдайға жақындасу жолындағы адамгершілігі төңірегінде қойылады. «Сопылық тәжірибе адамға ішкі тазалық, рухани тыныштық, бақыт сыйлайды. Ал ішкі тыныштық адамға үш түрлі пайда береді: біріншіден, адамның рухы мен сана әлемінде тепе-теңдік орнайды; екіншіден, адам өзін қоршаған сыртқы әлеммен үйлесімділікте сезінеді; үшіншіден, Тәңірімен рухани тұтастықта болу арқылы адам кемелдікке жетеді» деп жазады қазақстандық ғалым Д. Кенжетай. Дәл осы тұрғыда ізденісімізді тереңдете түссек, ерекше адамгершілік этикалық ұғымдарға кезігеміз. Біз ескеретін жәйт, сопылар өздерінің зерттеу шеңберінде біздер онша мән бере бермейтін, назарымыздан тыс қалып кеткен, бірақ қоғамдық, танымдық, этикалық маңызы терең ұғымдарды енгізген. Мысалы – тәуба. Бұл қолында бар нәрсеге қанағат ету. Адамға тән қызығушылықтың, тұтыну мен пайдаланудың, еліктеушіліктің өз шекарасы, өлшемі бар. Бар нәрсеге қанағат ету керек. Бұл өте маңызды адами қасиеттердің бірі. Тәубе – мәдениеттіліктің өлшемі. Келесі маңызды қасиет – қырағылық. Әркім өмірлік қадамдарында жан-жағына қарап, өзін ыңғайсыз жағдайлардан әрдайым сақтап отыруы қажет. Қырағылықты ұстамдылық толықтырып отырады. Сопылық жолына түскен адамның тағы да бір құнды қасиеті – оның сабырлылығы. Тәубе – қырағылық, ұстамдылық, сабырлылық және жоқшылыққа, кедейлікке мойын ұсынып, көндіруге немесе құдайға құлшылық етуге әкеледі. Бұл ағым өкілдері адамның ерік бостандығы туралы мәселеге көп көңіл аударды. Ерік бостандығы адамды өмірдегі барлық ләззаттарға жетелеп, пендешілік қызыққа іңкәр етуі де мүмкін, сонымен қатар, олардың бәрінен де бас тартып, жалпы өмірге, тіршілікке немқұрайлылықпен қарауға әкелуі де мүмкін. «Соңғы сарын қазақ мәдениеті мен философиясының тікелей рухани атасы болып табылатын Қожа Ахмет Ясауи философиясында дамыған. Ол өзінің «Диуани хикмет» деген шығармасында рухани жетістік нәрін сопыларға ғана жарасатын бір тілмен жеткізеді. Жеті жасында әкесінен жетім қалған Ахмет басқа рухани әкеден тәрбие көреді. Әзіреті пайғамбарымыздың рухани ишарасымен сахабаларының бірі болған шайқы Арыстанбаб Сайрамға келіп оны оқытады» [7, 39-40 бб.]. Оның ілімінің негізі – бұл дүниедегі қызықтың бәрі күнә. Сондықтан, өзінің Алла алдындағы адалдығынды ұдайы сақтау үшін күйкі тірліктегі барлық қызықтан шамаң келгенше бас тартып отыруың керек. «Әзіреті пайғамбар 63 жасында мынау фәни

дүниеден көшкені үшін Қожа Ахмет Ясауи де сүннетті берік ұстағандықтан жер астына түспекші болады. Теккенің (дәруіш, сопылардың жиналатын жері) бір жағынан құдық қаздырып, баспалдақпен түсетіндей етіп жасайды. Жол ашып, кірпіштен кішкене бөлме жасайды. Өзіреті Ілияс пен Өзіреті Қызырдың да қолдауымен жүздеген жылдар бойы бұл құрылыс бұзылмай сақталған. Ахмет Ясауи ол жерден бір шұқыр қазып, сол жерді мекендейді. Ол бір аңыз бойынша жүз жиырма, басқа бір аңыз бойынша жүз отыз үш, бүгіндері Ясыда тарап жүрген аңыз бойынша жүз жиырма бес жасына дейінгі бүкіл өмірін сол тар азапханада, қабірде жатқандар сияқты мына дүниенің бар ләззатынан бас тартып, нәпсісін тиып, құлшылық етіп, нәпсісімен талассыз күресе отырып өткізген» [8, 53-54 бб.].

Өмірдегі, тіршіліктегі адамға қажетті қызықтардан бас тартып, өзінді ұдайы тежеп отыру – өте қиын таңдау. Бұл үлкен төзімділікті, ерік бостандығын басқарудың ең жоғары үлгісін қажет етеді. «Адамның «өзін» зерттеуі, өзінен құдайдың «белгісін» іздеу және таба білу әрбір индивидте өнегелік пен өнегелік сананың қалыптасуына, осы арқылы оның терең тұлға ретінде дамуына, және фәлсафалық формалардың қалыптасуына алып келді. Бұл әсіресе, араб-мұсылман мәдениетіндегі суфизм дәстүрінде дамыды. Адамның өзін-өзі терең зерттеуі, байқауы, субъективтік тәжірибеде өзін-өзі бақылауы, бағалауы ортодоксты ұстанымға сәйкес, тәубелікке, өз күнәларынан және құдайдың ұстанымдарын бұзғаны үшін жіберілген күнәхарлықтан арылуға, соңында құдайды қабылдауға, оған бас иуге әкелуі тиіс. Бір жағынан бұл адамның өз күшіне мақтаныш сезімін, ондағы адамгершілік күшін, терең және күшті рухани сезімдер мен жеке пікірлерді оятады» [9, 291 б.]. «Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымын тарихи-мәдени және рухани ауқымнан тыс бөлек алып қарауға болмайды. Ол өзінен алдыңғы ойшылдардың идеясын бойына сіңіріп, өзінен кейінгі ойшылдар ұрпағының көзқарасын қалыптастыруға үлкен ықпал етті. Ал, қазіргі ясауитанушылар түрк әлемінде өшпестей із қалдырған ұлы ойшылдың шығармашылығын зерттегенде оны XII ғасырдан бастап алдыңғы ойшылдар Әбу Наср әл-Фараби мен Әбу Әли ибн Синаның көзқарастары мен ілімдерін жекелей оқшау қарастырғанда, олармен өзара байланыстары болмағандай әсер қалдырады. Оның үстіне, біз әлі күнге дейін, Ясауиді замандастары Жүсіп Баласағұн мен Махмұд Қашқаримен байланыстыратын жіпті іздеуге тырыспадық. Ал, Ясауи хикметтерінің қазақ ақындары Асан қайғыдан бастап Абайға, Шәкәрімге, Мәшһүр-Жүсіп Көпейұлына дейінгі ұрпақтың дүниетанымын қалыптастырудағы рөлі туралы тақырып мүлдем тың мәселе. Әл-Фараби де, Ибн Сина да, Жүсіп Баласағұн мен Махмұд Қашқаридың да сопылықтың белсенді өкілі болғандығын несіне жасырамыз» [10, 19 б.]. Бағдаттағы сопылық тәжірибені еске ала отырып, А. Мец монизм мен діннің ақиқатын (*хақаи*) тәрк еткен ас-Сари ас-Сакатиді, туысқандық пен пайым пәктігін жоғары көтерген Ибрахим Абу Хамзиді, сопылықты ерекше ағым ретінде таныған Абу Саид әл-Харразды жоғары бағалайды. Сопылардың арасында нағыз адал, ғалым әулиелері де болған. Мысалы, Хасан әл-Басри, ибн Раба ибн Хайсам дегендер. Олардың сопылық жолды ақтаған, оның ережесін (тәрк дүние атты) жазған еңбектері болған. Бұл ағымның танымдық арқауы – шындықтың бұл дүниелік емес екендігі туралы діни-идеалистік қағида. Сопылардың ішінен шыққан ғалымдардың көпшілігі ғылыми жолға мән берген: олар суниттің тура жолына тоқтаған адам ақылы жетпейтін жаратушы бір басқа, онық жаратқан дүниесі бір басқа деген. Адам ақылы сол екіншісін жаратылған заттарды зерттеуге тиісті деген тұжырымға келген. А. Машановтың зерттеулеріне қарағанда сопылықтың осы түрлерінің бәрі де кейін Орта Азия мен Қазақстан жеріне кең тараған. Академик Ғ. Есім «Абай дүниетанымындағы Алла мен адам болмысы» атты докторлық диссертациясында «су-

фистік дүниетаным элементтері қазақтың санасына, сезіміне молаынан енген» деп жаза отырып, оны тіліміздегі сопылық терминдердің молдығымен дәлелдейді және ол сөздердің көбісінің басқа мағынаға ие болып, үлгергенін атап көрсетеді. Деректер мен тарихамалық әдебиеттерге жүгіне отырып, теолог-ғалымдар сопылық ағым жөнінде түрлі тұжырымдарды ұстанады. Біріншілері исламдық суфизм – әртүрлі діндердің (буддизм, манихейлік, неоплатонизм, иуддаизм, христиандық, ислам) жиынтығы десе, келесілері суфизмде исламдық негіз бар деген пікірге бой ұрады. Біздің ойымызша суфизмді ханифид, ханбалид, шофеид, маликид, шиит-исмаилиттер қатарында тұратын исламнан тараған ағым деп танитын соңғы ғалымдардың тұжырымы ақиқатқа жақынырақ. Сопылық ағым сайып келгенде, тұғырлы екі тұжырымға негізделеді: біріншісі – шынайы дүниенің, яки болмыстың мәнін жаратқанның жасампаздық құдіретінің ізі, жемісі деп түсіну. Сол болмыстың пендесі күнәларынан арылу үшін бұл дүниенің қызығын тәркі етіп, өзін-өзі қынап, азаптау арқылы, күні-түні зікір салып экстаздық жағдаятқа жету, жаратқанға деген махаббат сезімін ояту арқылы онымен тұтастану қабілетіне жетуге тиіс. Екіншісі – жоғарыда айтып өткеніміздей, дүние қоңыздыққа салынған бай мен бектерді, ишан мен молдаларды мінеп-шенеу, сонымен қатар пендені барға қанағат етіп шүкіршілік қылуға, зұлымдыққа қарсыласпауға, ал бақуаттыларды қайырымдылыққа, мейірімділікке үндейді.

Суфизм теософиясы классикалық ислам мәдениетінде маңызды орынға ие болады. Мистикалық тәжірибенің рациональды пайымдауына ұмтылыс әл-Халладж бен әл-Газалиден (1111 ж.қ.б.) айқын байқалады, оған қоса ас-Сухраварди мен Ибн Арабия теософиялық жүйелерінде де көлемді сипатқа ие болады. Бұлардың қатарындағы Абу Наср ас-Сарадж ат-Туси өзінің «Китаб әл-лума фит-тасаууф» атты классикалық шығармасында софылықтың мәні және тарихи болмыс ретіндегі қалыптасуының кейбір жақтарын баяндайтын маңызды мәселені көтерді, бұл ағым негіздерінің көп мағыналылығына сенуге мүмкіншілік жасады. «Ишракизм» (ишрак сөзінен шыққан, нұрлану) немесе иллюминативизм деген атпен мәлім ас-Сухраварди (1191 ж.қ.б.) ілімі де – онтологиялық жоспарда барлық нақтылықтың субстанциясы ретінде, ал гносеологиялық жоспарда – таным принципі ретінде белгілі жарықтың алғашқы бастама екендігі туралы түсініктен тарайтын «жарық метафизикасының» әртүрлілігін қарастырады.

Сонымен бірге шығыста мұсылман мистиктерінің ұлы шейхы атанған Ибн Араби (1240 ж.қ.б.) мектебі мейлінше танымал болды. Бұл мектепте болмыстың бірлігі жөніндегі ілімді қарастыру тән. Вуджуизмнің басқа маңызды тақырыбы – *кемелденген адам* тұжырымдамасы. Бұл тұжырымды ислам философиясында бірінші болып Ибн Араби қарастырса, оның ізбасары әл-Джили (1428 ж.қ.б.) *әл-Инсан әл-Кәмил* (кемелденген адам) еңбегін жазып қалдырған. Ибн Араби еңбектерінде кемелденген адамның әр түрлі жақтарын анықтайтын бірнеше ондаған синонимдер бар. Олардың барлығы кемелдену сөзін моральды-этикалық мағынада емес, онтологиялық және гностикалық мәнде береді. «Адамда,– дейді Ибн Араби,– әлемдегі барлық мәнділік жинақталған. Универсалды адам – «барлық заттардың» тұтастығы. Ол өрістей отырып, ғарыштың көптүрлілігіне себепкер болады». Адам әлемдегі барлық мәнділіктің ішіндегі кемелі. Бұл жерде адам өздігінен кемел, өйткені ол физикалық элементтен минералдар, өсімдіктер, жан-жануарларға дейінгі универсумда өмір сүретін барлық заттарды өзіне синтездендіретін әлемнің «мазмұндамасы» (*мухтасар*) немесе көшірмесі (*нусха*). Алайда бұл заттардың барлығы адамда тура жеке түрде емес, тек универсалды үлгіде «ақиқат» (*хақаиқ*) ретінде топтастырылады. Адам осылайша – микрокосмос, ал ғарыштың өзі – «Үлкен адам» (*инсан кәбир*). Космологиялық деңгейде әрбір адам кемелденген адам болып

табылады. Әрбір адам белсенді түрде универсум бірлігін және әлемдік тұтастықтағы орнын пайымдай алады немесе мистиктердің айтуынша ақиқатпен қуанышты күйде қауышады. Алайда бұл – ерекше адамдардың яғни пайғамбарлардың, қасиеттілердің, гностиктердің еншісіндегі тағдыр. Кемелденген адам ең алдымен барлық ашылымдар мен шабыттандудың принципі танылатын «Мұхамед идеясы» (*хақиқа мұхамадийа*) болып табылады. Ибн Араби ілімінде барлық зат құдай «сөзі» (*кәлима*), олай болса барлық әлем дегеніміз – «үлкен Құран». «Үлкен Құран» түріндегі Әлем бейнесі Ұлы шейхқа жан-жақты Логостан Мұхамед пайғамбарға дейінгі көпінді тұрғызуға мүмкіншіліктер жасайды. Сопылық философтар ілімінде сенім мен нанымсыздық бір-біріне қарсы қойылмайды. Олардың ойынша әлемдегі барлық болып жатқан оқиғалар құдай талаптарына сәйкестендірілген. Алайда мұндай талаптардың екі түрін ажырата білу керек: а) «онтологиялық жарлық» (*амр такуини*); б) діни жарлық (*амр таклифи*) немесе жанама (пайғамбар арқылы берілген) жарлық (*амр би-ль уасита*) адамдар бұған бағынса да, бағынбаса да өз еркі. Адам «діни жарлыққа», мысалы құдайға сену жарлығына көнбеген болса, шын мәнісінде ол дінге сенбейтін адам болуын алдын-ала болжап қойған «онтологиялық жарлыққа» бой ұсынып отыр. Олай болса, бір нәрсеге бағынбаушылық, екіншісінің ырқына көну деген сөз. Мысалы, Құранда айтылғандай, фараон, Мұсаның соңынан еруден бас тартып, өзін құдаймын деп жариялағанымен, қатал жазаға ұшырамайды. Өйткені іс жүзінде ол құдайдың онтологиялық жарлығымен келісімде бола отырып, әрекет етті. Сопылық ағымның тағы бір ерекшелігін – аты аңызға айналған сопылардың өмірбаяны арқылы оқытылатын агиографикалық әдебиеттер дәнекерлігімен де тануға болады. Бұған мысал – сопылық ақын Фарид ад-Дин Аттардың (XI-XII ғғ) туындылары. Ақын *Хасан Басридің зікірінде* Рабин әл-Адауий (801 ж.к.б.) сияқты әйел сопылар жөнінде сөз қозғайды. Сол кездердің деректеріне сүйенетін болсақ, Алеппода, Бағдатта бірнеше әйел *рибаттары* (тұрақ, мекен) болған. Бұлардың ішіндегі ең мәшһүрі – Фатима Разий (521 ж.к.б.) рибаты. Бұдан шығатын қорытынды, сопылық ағым барлығының – әйел мен ер адамның теңдігін жариялайды. Себебі Аллаға жол табу әрқелкі болғанымен, оның алдындағы пенденің бәрі бір.

Өзіміздің қазақ топырағындағы адам мәселесін кең де жан-жақты қарастырған тұлға – Абай. «Абай бірінші болып «адам болу» идеясын ұсынды, адамшылық оның пікірінше адамгершілікке, руханилыққа пара-пар және заттықтан, адам табиғатының екіұдайлығын, қайшылығын білдіретін «хайуандықтан» алыс. Руханияттың заттықтан басымдығы сөзсіз, сөйтсе де адамның рухтың жоғарғы көріністеріне қатыстырылуы мен өзінің унитарлық мұқтаждықтарын қанағаттандыруға деген табиғи қажеттілік арасында антогонизмі айдан анық» деп жазады Ғ. Есім. Адам туралы мәселе Абай философиясында пенде мәселесі арқылы сабақтастық тапты, адам мен пенде мәселесін дүние мен жалған атты карама-қарсы түсініктер арқылы ашуға тырысты. Оның ұғымындағы дүние – мәңгілік те, жалған – уақытша, өткінші. Адам – осы дүниенің, мәңгіліктің туындысы болса, пенде – жалғанның, немесе күнделікті тіршіліктің көрінісі. Сондықтан, адам, оның бар болмысы ең алдымен адамгершілік, ізгілік, қайырымдылық, ақиқат сияқты принциптерге негізделсе, пенде күнделікті күн көріс шеңберінен шыға алмайды. Ойшыл пайымы бойынша тіршілікте ар сақтау да, жан сақтау да бар: «Ант ішіп күнде берген жаны құрсын, Арын сатып тіленген малы құрсын, Қысқа күнде қырық жерге қойма қойып, Қу тілмен құлық сауған зақы құрсын» деп, немесе : «Қу өмір жолдас болмас, әлі-ақ өтер, Өз күлкіне өзін қарық болма бекер, Ұятың мен арыңды малға сатып, Ұятсыз да иман жоқ, түпке жетер», «Абыр қайда, ар қайда? Өз басыңа не пайда?» деген тұжырымдамасы бүгін де мәнін жоймай отыр. Абай толық адамның тұла бойындағы ұят категориясына да

философиялық талдау жасаған: «Жас бала сөз айтудан ұялған сияқты, жақсы адамның алдында жазықсыз-ақ әншейін барып жолығудан ұялған секілді. Не шариғатқа теріс, не ақылға теріс жазығы жоқ болса да, надандықтан бойын терістендіріп, шешілмегендік қылып, ұялмас нәрседен ұялған ұялу – ақымақтық, жамандық» (36-сөз), ал 14-сөзінде «Ар мен ұятқа терістіктен сілкініп, бойын жиып ала алмаған кісі, үнемі жаманшылыққа, мақтанға салынып, өз бойын өзі бір тексермей кеткен кісі, тәуір түгіл, әуелі адам ба өзі?» [11] дейді. 38-сөзінде айтып кеткендей пенденің «толық адам» болуына Алла ерік берген, бірақ адам бұл ерікті үнемі оңтайлы пайдалана алмай, пендешілік күйге еніп, ібіс ибн шайтанның жетегінде кетері сөзсіз. Абайтанушы профессор Ғ. Есімнің зерттеулеріне жүгінетін болсақ, Абайды қызықтырған шайтанның бейнесі емес, оның мұңға батуы, ал оған кінәлі адам: «Дүниеге мұң әкелген – Адам, оған дейін әлемде мұң болмапты...» дей келе Абай үшін адам болмысы ішкі қайшылықтарға толы күрделі құбылыс деп жорамалдайды [12, 95 б.]. Әл-Фараби қала тұрғындарына қандай сипаттама берсе, Абай да пендеге тән әдепсіздік, әділетсіздік, надандық, арсыздық, пара және пәлеқорлық, мақншақтық, менмендік, арамдық және т.б. теріс қасиеттерді жиіркенішпен еске алса, керісінше толық адамға тән адамгершілік, ізгілік, шыншылдық, білімділік, әдептілік пен әділеттілік, қайраттылық пен төзімділік, имандылық сияқты көптеген қасиеттеріне жан-жақты талдау жасап, жоғары дәрежеге көтереді. Күллі адамзатты құрбандыққа жетелейтін надандық, еріншектік, зұлымдық сияқты үш нәрседен безінуге үндейді. Жақсы игі қасиеттерге жетелейтін тәрбие мәселесі де Фарабидегі секілді Абай философиясының орталық нысаны. Бұл туралы 15-сөзінде «Егер де есті кісілердің қатарында болғың келсе, күнінде бір мәртебе, болмаса жұмасында бір, ең болмаса айында бір, өзіңнен өзің есеп ал! Сол алдыңғы есеп алғаннан кейін бергі өміріңді қалай өткіздің екен, не білімге, не ахиретке, не дүниеге жарамды, күнінде өзің өкінбестей қызықпен өткізіпсің? Жоқ болмаса, не қылып өткізгеніңді өзің де білмей қалыпсың?».

Осы ұғымдардың жалғасы ретінде көршілес Қырғыз ақыны Тоқтағұл Сатылғанов та (1864-1933) Абай секілді ақыл-ой – тұлғаның негізгі құндылығы, онсыз адам өмір сүре аламайды деген ой қорытады. «Қайырымдылық жасаңдар, егер қатігездік жасаған болсаң, өз тыныштығыңды бұзғаның» [13, 154 б.] дейді ойшыл. Адам бақытын ол тарихи шарттылықтармен байланыстырады, халық мүддесін қорғайды. Осы кемеңгердің замандасы ағартушы Фуркаттың да (1858-1909) Өзбек әдебиетіне жалпы әлем мәдениетіне қосқан үлесі көп деп айта аламыз. Ойшыл туындылары рационалистік бағытта. Ол адам бақытын діннен, ескі әдет-ғұрыптардан емес, білімнен іздейді. Қайырымдылықты марапаттап, қатігездікті әшкерелемейтін қоғамды науқас жетілмеген деп қарайды. «Білімді меңгеріп, жарық та бай болған шағыңда, жердегі Фуркатты есіне аларсың деген» [14, 22 б.] ой қалдырған.

«Адам өмірін қалай түзеуге болады? Адам қайткенде тату тұра алады?» деген Шәкәрім толғаныстары да бүгінгі күнде де өзекті болып отыр. Бұл сұраққа жауап ретінде түрлі әлеуметтік қоғамдық теорияларға тоқталып, адам мінез-құлқына әсер ететін қоғамдық құбылыстар ішіндегі ерекше рөл атқаратын ұғымдар мен идеяларды талдап, адам мен қоғамның байланысы жөніндегі түсінікті, басқа кейбір философтардың пессимистік ойларын сынға ала отырып, «табиғи құқық», «қоғамдағы келісім», «ақылды өзіншілдік» теорияларын сынай келіп, «бұларды жекедей алғанда ешқайсысы да адам өмірін өзгерте алмайды» [15, 544 б.] деп тұжырымдайды. Г. Әбдірасылова өзінің «Ш. Құдайбердіұлының философиясындағы адам мәселесі» атты диссертациялық жұмысының авторефератында – адам феноменін ойшыл табиғат пен тарих мүмкіндіктерінің өзіндік өлшемі, материалды дүниенің көптүрлі формалары дамуының үлгісі ретінде айта оты-

рып, адам орны мен табиғатын сол әлемдік тұтастық тұрғысынан қарастырады. Ал енді Шәкәрімнің ұждан туралы іліміне келсек: «Адам – ақиқатты бас көзімен көрмейді, ақыл көзімен көреді. Өлімнен соң бір түрлі тіршілік бар. Екі өмірге де керекті іс – ұждан. Ұждан дегеніміз – ынсап, әділет, мейірім» [16, 32 б.]. Ойшылдың ұждан туралы ілімі – мұсылманшылдық сарын басым этикалық тұжырымдама. Әл-Фараби ұстанымдарымен өзектес болып келетін Шәкәрім ұсыныстары адамды «рухани тазалыққа, имандылыққа жетелейтін ілім» [17, 31 б.].

Шығыс қоғамындағы кемел адам бейнесін сомдаудағы нәтижеге келетін болсақ, тұлға – қоғамның мүшесі ретінде, өзінің дербестігі мен қасиеттерінің жиынтығының арқасында сол қоғамда өмір сүре алады, басқа адамдармен қарым-қатынаста бола отырып, материалды заттарды өндіру мен рухани мәдениет қызметін жүзеге асырады. Тұлғаның тұрақтануы адамдағы жалпы әлеуметтік маңызды қасиеттердің қалыптасуымен анықталады. Бұл тұрғыда адам даму деңгейінің жоғарғы сатысы рухани-мәдени, рухани-мінез-құлықтылықтың субъектісіне айналады. Шығыс халықтарының халық ауыз әдебиетіндегі дұрыс пайымдалған мінез-құлықтық қасиеттер тұлғаның жетілуі мен кемелденуіне көп септігін тигізді. Батырлық, қайырымдылық, әділеттілік, ақыл-ой парқы т.б. толып жатқан қасиеттердің тәрбиелік маңызы өте зор. Басқаша айтқанда Шығыс халықтары үшін мінез-құлықтық тәрбие тұлға қалыптасуындағы маңызды компоненттің бірі. Адам өмірінің дұрыс бағытталуына Ислам дінінің қоғамның дүниетанымдық бағдарының құрамдас бөліміне айналуы өте тиімді еді. Мінез-құлықты қалыптастыруда исламның дүниетанымдық универсиялары адамның күнделікті өмірлік-тәжірибелік бағытына ғана емес, ойшылдардың философиялық ізденістеріне түрткі болды. Ислам діні мен басқа да діни бағыттардың маңыздылығы олардың теологиялық тұжырымдамаларының ерекшелігінде, дәл осы діни бағыттардың дербес тұлға қалыптасуында маңызы зор деп сеніммен айта аламыз. Шығыс ғұламаларының туындыларында адамды жеке тұлға ретінде бөліп алып қарап, антикалық, мұсылмандық, түркілік дәстүрлердің герменевтикалық сұхбатына иек арта отырып, мәдени кеңістікте тұлға феноменін елестете алды. Кейінгі ойшылдардың туындыларында тек қана танымдық емес, мінез-құлықтық, эстетикалық, адамдардың әлемге діни көзқарастары сияқты ұғымдардың синтезделіп, бір-біріне кірігуі өркениеттік кеңістікте әлеуметтік уақыт талабына сай басқаша қарастырылып, жаңа кескін келбетте кемел тұлғаның бейнесін сомдады. Адам мақсат мұраты мен бакыт жолын іздеуін өздерінше көрсете алды деген ой түйеміз.

Әдебиеттер:

1. Алтмышбаев А.А. Очерк истории развития общественно-политической и философской мысли в дореволюционной Киргизии. – Фрунзе, 1985. – 150 с.
2. Қараңыз: Усманов М.А. Распространение ислама и его роль в истории Средней Азии // Из истории общественно-философской мысли и волньнодумия Средней Азии. – Ташкент, 1991. – С. 25-26.
3. Сегізбаев О.А. Казахская философия ХУ – начала ХХ века. – Алматы, 1996. – 472 с.
4. Нарынбаев А.И. Избранные произведения. – Бишкек, 2004. – 674 с.
5. Мехмет Фуат Көпрүлү. Қожа Ахмет Ясауи танымы мен тағлымы.– Шымкент, 1999. –246 б.

6. Қоянбаева Г.Г. Әл-Фараби философиясындағы үлгілі адам мұраты // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2006. – Т. 16: Фарабитану. – 290-317 бб.
7. Жүсіп Баласағұн. Құтты білік. – Алматы, 1998. – 616 б.
8. Қараңыз: Хайруллаев М.М. Культурное наследие и история философской мысли. – Ташкент, 1985. – 262 с.
9. Байтенова Н.Ж. және т.б. Мұсылман философиясындағы кемелденген адам мәселесі. – Алматы, 2000. – 102 б.
10. Абай. Шығармаларының екі томдық жинағы. Т. 1. – Алматы, 1995. – 336 б.
11. Есім Ғ. Сана болмысы. – Алматы, 1996. – 245 б.
12. Токтогул. Избранное. – Фрунзе, 1964. – 278 с.
13. Фуркат. Избранные произведения. – Ташкент, 1958. – 185 с.
14. Құдайбердіұлы Шәкәрім. Шығармалары. – Алматы, 1988. – 360 б.
15. Құдайбердіұлы Шәкәрім. Үш анық. – Алматы, 1991. – 80 б.
16. Мәжиденова Р.М., Сембиева Ш.Б. Әл-Фараби және Шәкәрім арасындағы рухани сабақтастық // Әл-Фараби және рухани мұра. – Алматы, 1994. – 29-32 бб.
17. Шәкәрімнің сыры // Қазақ халқының философиялық мұрасы: 20 т. – Астана, 2005. – Т. 4: Илам философиясы. – 419-428 бб.

ИДЕЯ СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В СУФИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ СУЛЕЙМЕНА БАКЫРГАНИ И АХМЕДА ЯСАВИ SÜLEYMAN BAKIRGANI VE HOCA AHMET YESEVİ'NİN TASAVVUF FELSEFESİNDE KAMİL İNSAN FİKİRLERİ

Ф.Ф.К., ПРОФЕССОР АЛЕНА БАЛТАБАЕВА
PROF. DR. ALYONA BALTABAYEVA

АННОТАЦИЯ

Ключевым вопросом статьи является проблема человека, а именно проблема совершенства человека как венца божественного замысла создания мира. Проблема человека является центральной проблемой суфийской философии. Философия суфизма как и любая другая религиозная философия, является, прежде всего, средством познания и объяснения окружающего мира по отношению и взаимосвязи человека и его внутреннего мира. Так и в суфизме обретение совершенства человеком довольно своеобразно. Суфизм, оказавший большое влияние на мировоззрение Сулеймена Бакыргани, позволил ему проникнуть в тайны мироздания, мистического родства человека и окружающего мира. Так, большой научный интерес представляют размышления Сулеймена Бакыргани о человеке и его назначении, о правилах и принципах, которыми люди должны руководствоваться в жизни и в общении друг с другом. В статье содержится анализ и герменевтическое толкование произведений Сулеймена Бакыргани.

ÖZET

Makalede insan teması ve onun varlık hiyerarşisindeki kemal konusu incelenmiştir. İnsan meselesi tasavvufî felsefenin merkezi konusunu oluşturur. Herhangi bir din felsefesi gibi, sûfizm felsefesi de ilk önce insanın iç dünyası ve çevresiyle ilişkisini tanıma ve tanımlama aracıdır. Tasavvuf da insanın kemal ulaşmasının kendine has özelliklerini içermektedir.

Süleyman Bakırgani'nin dünya görüşünü etkileyen tasavvuf, aynı zamanda dünyanın yaratılış sırrı ve insan ile doğa arasındaki mistik bütünlüğün keşfetmesini sağlamıştır. Süleyman Bakırgani'nin insan, insanın yaratılış amacı, yaşayışı ve insanlarla ilişkilerin kuralları ve prensipleri hakkındaki görüşleri başlı başına bilimsel öneme sahiptir. Makalede Süleyman Bakırgani'nin eserlerine tahlil ve hermenötik analiz yapılmıştır.

Süleyman Bakırgani, XII. yüzyılda yaşamış, Orta Asya Müslümanları arasında saygın bir yere sahip olmuş tasavvuf şeyhi ve aynı zamanda mistik şairidir. Bakırgani, Orta As-

Сулеймен Бакыргани – один из высокопочитаемых мусульманами в Средней Азии и за ее пределами суфийский шейх и поэт мистик XII столетия. Он был учеником и преемником известного среднеазиатского суфийского шейха Ходжи Ахмеда Ясави. Именно поэтому можно проследить и определить родство воззрений суфиев т.е. ученика и наставника между собой.

Человек и его положение в обществе явились тем узлом проблем, вокруг которых вращалась философская мысль Сулеймена Бакыргани и всех сторонников суфизма. Отгалкиваясь от проблемы человека, Бакыргани осмысливал единство тела и духа, связь телесной и духовной субстанции, которая выражается в мыслях человека, его страстях и переживаниях, психическом состоянии, поступках, характере и т.д.

Традиционно человек понимался как звено в цепи бытия. Сулеймен Бакыргани показывает, что без человека бытие теряет смысл. Человек – центр мироздания, субъект природы и общества и, наконец, живой организм. Человек таинственным образом связан с вечными основами бытия, оно не покидает его, и он влияет на мироздание. Индивид как средоточие вселенной склонен к побуждениям и чувствам, впечатлениям и переживаниям, он мыслит, имеет свои убеждения и моральные ценности, установки и идеи. Огромное значение имеет внутренний мир человека. Его мысли ложатся в основу самосознания личности, а самосознание – центр нашего сознания. Если человек является центром мироздания, то его центром становится его самосознание. Именно единство самосознания, которое Сулеймен Бакыргани характеризует как индивидуальное Я, играет главную роль в человеческом мыслительном аппарате, характеризуется порядком и связностью, устойчивостью и всеобщностью.

ya'nın en ünlü tasavvuf şeyhi Hoca Ahmet Yesevi'nin öğrencisi ve takipçilerindendir. Bunu şeyhler silsilesinden de görmek mümkündür.

Tüm sufi taraftarları gibi Süleyman Bakırgani'nin felsefi görüşlerinin ana konusu insan ve insanın toplumdaki yeri olmuştur. İnsan meselesine yoğunlaşan Bakırgani insanın düşünüşünde, ihtiraslarında, kaygılarında, psikolojik durumlarında ve karakterinde ten ve ruhun birbirleriyle ilişkili ve aynı zamanda bir bütün olduğu kararına varmıştır.

Geleneksel olarak, insan, varoluşun bir halkası olarak kabul edilirdi. Süleyman Bakırgani ise insansız varoluşun özü ve manasının kaybolacağını savunmuştur. Ona göre, insan, dünyanın ve yaratılışın merkezi, doğanın ve toplumun sübjesidir ve aynı zamanda canlı bir varlıktır.

İnsan, gizemli olarak, varoluşun sonsuz temelleriyle bağlantılıdır ve bu bağlantı asla kopmaz ve insan varoluşa tesir eder. Birey ise yaratılışın merkezi olarak yenileniş, uyanış, kaygı, merak ve duymaya yatkın olduğu gibi, düşüncelere, görüşlere, ahlaki değerlere ve ideallere sahiptir. İnsanın iç dünyası da büyük önem arzeder. İnsanın düşüncelerini kendini tanıma bilinci ve özkimliği oluşturur, özkimlik ise bilincin ana merkezidir. Eğer insan varoluşun merkezi ise, insanın merkezi özkimliğidir. Süleyman Bakırgani'nin kişisel “Ben” olarak tanımladığı özkimlik bütünlük, insanın düşünme yetisinde ana fonksyonu üstlenir; düzen, ilişki, istikrar olarak vasıflandırılır.

İnsanın en belirgin özelliği bilincidir (tasavvufta ruhtur). Bilinç olarak adlandırılan bu gücün sayesinde insan en yüksek amaçlara (idealler ve manevi değerlere) ulaşmalıdır. İnsanın bilinç ve gereken “Ben”e sahip olması için ilme sahip olması gerekmektedir. İlim insanı yokoluştan kurtarır, yaşamında doğrulara yönlendirir ve yaşam şartlarını yaratır. “Kamil İnsan” düşüncesi sufilerin görüşlerinde İslam mistisizminin teşekkül tarihinden

Главный отличительный признак человека – его разум (в суфизме дух). Благодаря этой силе – разуму человек должен стремиться к высоким целям: идеалам и нравственным ценностям. Для того, чтобы человек был разумным и имел достойное Я, ему необходимо приобретать знания. От заблуждений спасает знание, оно направляет человека в этом мире и задает ему ориентиры существования.

Идея совершенного человека присутствовала в воззрениях суфиев с самого зарождения мусульманского мистицизма. У Сулеймена Бакыргани «Камил Инсан» – это нравственно-совершенный человек. А эталоном нравственности, индикатором добра и зла может и должен быть сам человек, способный к совершенствованию на пути самопознания, обретения своего истинного «Я».

Великий шейх тюркского мира, учитель Сулеймена – Ходжа Ахмед Ясави считал, что концепция «совершенного человека» раскрывается в контексте морально-этического смысла бытия человека в мире. Иными словами, совершенство личности включает в себя как свое основополагающее условие (или качество) познавательную культуру, развивая которую человек идет к своей цели. Проблема «совершенного человека» является центральной проблемой средневековой арабо-мусульманской культуры, а одним из смыслов ее жизненных, реально-практических постановок является проблема отношений между Богом и человеком (которая требует отдельного рассмотрения). По отношению к личности человека Бакыргани стремился показать Бога как всесовершенного Творца. Абсолют – милостливый и милосердный, карающий и прощающий, добрый и любящий. Он – покровитель и защитник, и вместе с тем Он – наблюдатель за действиями человека и судья человеческих поступков. Бога и человека связывает невидимая нить, как ребенка и мать связывает пуповина. И эта невидимая нить, связы-

beri devam edegelmiştir. Süleyman Bakırgani’da ise “Kamil İnsan” ahlaki açıdan üstün insandır. Kendini tanıma yolunda kemâlâta ulaşmada ve hakiki “Ben”e sahip olma yolunda ahlakın, iyiliğin veya kötülüğün belirleyici ana göstergesi insanın kendisidir.

Türk Dünyası’nın büyük şeyhi ve Süleyman Bakırgani’nin hocası Hoca Ahmet Yesevi, “Kamil İnsan” anlayışının insanın dünyadaki ahlaki ve etik hayatı sürecinde meydana çıkacağını kabul etmiştir. Diğer bir deyişle, insan kemâlâta ve amacına ulaşmasında ana şart olarak kendini tanıma kültürünü geliştirmelidir. “Kamil İnsan” meselesi Orta Çağ Arap-İslam kültürünün merkezi sorununu oluşturmuştur. Bunun hayati, gerçek ve uygulamalı anlamda manalarının biri ise insan ile Yaradan arasındaki ilişki (bu sorunun özel incelenmesi gerekir) olmuştur. Bakırgani, insan şahsiyetinin üstün vasıflara ulaşması kapsamında, Yaradanı kusursuz İlah, Rahman ve Rahim, cezalandırıcı ve bağışlayıcı, şefkatli ve seven mutlakiyet olarak tanımlamıştır. Her şeye sahip ve koruyucu olan O’dur. Aynı zamanda O, insanın davranışlarını denetleyici ve insan emellerinin hakemidir. Anne ve yavrusu arasındaki göbek bağı gibi Yaradan ile insan arasında da ince bir bağ vardır. İnsan ile Mutlak Tek’in arasında bulunan ve birbirlerini bağlayan o görünmez bağ ise Ar’dır. Zira, Ar Mutlak’ı temsilen uyarıda bulunur. Ar, her insanın kalbinde bulunan Tek’in sesi veya insanı insan yapan ve cehaletten koruyan ilahi/rahmani kıvılcımdır.

Böylelikle, Süleyman Bakırgani ve onun hocası Hoca Ahmet Yesevi’nin felsefi görüşlerindeki “Kamil İnsan” düşüncesi, daha açık bir ifadeyle, ahlaki yönden insanın kemâlâta ulaşması düşüncesi, insanın manevi eğitiminde, aydınlanmasında ve şahsiyet kazanmasında ana temayı oluşturmaktadır. □

вающая каждого человека с Абсолютным Единым, есть «совесть». Ибо совесть есть нечто именно такое, что «вестит», или вещает от имени Абсолюта. Совесть – отголосок Единого, находящегося в сердце

каждого человека, или божественная искра, делающая человека Человеком и выделяющая его из превратного мира.

Таким образом, идея совершенного человека, а именно нравственное совершен-

ствование человека в философских взглядах как Сулеймена Бакыргани так и его наставника Ахмеда Ясави усматривается в воспитании души, в благородстве и просвещении. □

Проблема человека является центральной проблемой в философском мировоззрении Сулеймена Бакыргани. Суфизм, оказавший большое влияние на его мировоззрение, позволил ему проникнуть в тайны мироздания, мистического родства человека и окружающего мира. Так, большой научный интерес представляют размышления Сулеймена Бакыргани о человеке и его назначении, о правилах и принципах, которыми люди должны руководствоваться в жизни и в общении друг с другом.

Человек и его положение в обществе явились тем узлом проблем, вокруг которых вращалась философская мысль Сулеймена Бакыргани и всех сторонников суфизма. Отталкиваясь от проблемы человека, Бакыргани осмысливал единство тела и духа, связь телесной и духовной субстанции, которая выражается в мыслях человека, его страстях и переживаниях, психическом состоянии, поступках, характере и т.д.

Традиционно человек понимался как звено в цепи бытия. Сулеймен Бакыргани показывает, что без человека бытие теряет смысл. Человек – центр мироздания, субъект природы и общества и, наконец, живой организм. Человек таинственным образом связан с вечными основами бытия, оно не покидает его, и он влияет на мироздание. Индивид как средоточие вселенной склонен к побуждениям и чувствам, впечатлениям и переживаниям, он мыслит, имеет свои убеждения и моральные ценности, установки и идеи. Огромное значение имеет внутренний мир человека. Его мысли ложатся в основу самосознания личности, а самосознание – центр нашего сознания. Если человек является центром мироздания, то его центром становится его самосознание. Именно единство самосознания, которое Сулеймен Бакыргани характеризует как индивидуальное Я, играет главную роль в человеческом мыслительном аппарате, характеризуется порядком и связностью, устойчивостью и всеобщностью.

Главный отличительный признак человека – его разум (в суфизме дух). Благодаря этой силе – разуму человек должен стремиться к высоким целям: идеалам и нравственным ценностям. Для того, чтобы человек был разумным и имел достойное Я, ему необходимо приобретать знания. От заблуждений спасает знание, оно направляет человека в этом мире и задает ему ориентиры существования.

Духовность является одним из основных начал в человеке. С.Х. Наср, один из знаменитых ученых, исследовавших суфизм, объясняет суть духовного совершенства человека концентрацией всех его помыслов на осознании своего субстанционального единства с Абсолютом (Nasr, 1972, 105 p). Постигая духовный мир, человек познает идеи, идеалы, нормы поведения и т.д. А это, в свою очередь, приводит его к осмыслению и восприятию духовно-нравственных принципов, идей добра, красоты, блага, истины, справедливости.

Эти ценности ориентируют побуждения и мотивы человека, интересы и цели личности, образуют духовную структуру. Человек предстает как сочетание природного и духовного, в котором духовность оказывается определяющей и где на первый план выходит

область личностного Я, его нравственного и эстетического отношения к миру, любовь и благоговение перед тайнами мироздания.

Концепция совершенного человека

Вообще, что касается концепции человека, практически все направления суфизма эпохи средневековья занимают идентичные позиции. Эта концепция – «Камил Инсан» («Совершенный человек»). Ее оформил Ибн-Араби (1165-1240 гг.), он же впервые ввел термин «Камил Инсан».

Идея совершенного человека присутствовала в воззрениях суфиев с самого зарождения мусульманского мистицизма. Рассмотрим взгляды некоторых его представителей, касающиеся проблемы человека. Это поможет нам лучше понять философско-антропологические и этико-гуманистические идеи Бакыргани.

Одним из основоположников суфийского вероучения признается Ал-Бистами (ум. в 875 г.). Он придает важное значение в достижении человеком духовного совершенства его любви к Богу. Бистами пытался разработать методику культивирования чувств экстатической преданности Абсолюту: «Мир стал мне врагом, а бог – другом, несколько позже любовь к Истине Всевышней овладела мной так, что собственное бытие стало мне врагом, а со всемогущим владыкой установилась привязанность» (Хайруллаев, 1988, 129 с). Следовательно, в качестве обязательного условия соблюдения основного требования почти каждого религиозного культа выдвигается любовь к Богу и познание его, исключение всякого контакта, внимания и привязанности к окружающей среде и отказ от познания материального мира, которое признается несовершенным и иллюзорным (Хайруллаев, 1988, 129 с).

Для учения ал-Бистами характерны прежде всего экстатический восторг и опьянение любовью к Богу, всепоглощающая страсть к которому приведет возлюбленного к слиянию с Ним. Опираясь на личный опыт психических состояний, ал-Бистами сделал вывод, что при абсолютном погружении в размышления о единстве божества может появиться духовное ощущение полного исчезновения собственного «Я». Личность исчезает, растворяясь в Боге, приобретая при этом божественные атрибуты в нем самом. Он дал этому состоянию название «фана» (небытие, исчезновение). Кроме того, он зафиксировал и сформулировал имеющее важное значение для мусульманского мистицизма состояние, как «ты есть я, я есть ты», т.е. как бы функциональный обмен ролями, когда личность, растворившись, исчезнув в божестве и приобретя его атрибуты, становится божеством, а божество – личностью (Философия и этика, 2003, 38).

Наиболее распространенным и известнейшим учением среди сторонников суфизма является учение Мансура Ал-Халладжа (858-922 гг.), выдающегося суфия, казненного за свои проповеди. В ходе своих духовных исканий Ал-Халладж пришел к выводу, что истинная любовь к Богу требует от человека страданий, принесения ей в жертву своего «Я», дабы избавиться от последней преграды, отделяющей «влюбленного» от «возлюбленной». Подражая своему предшественнику Бистами, Халладж писал: «Бабочка не удовлетворяется ни светом, ни теплом, исходящим из свечи – божественного источника, бросается в пламя и сгорает в нем. Некоторые ждут, что она вернется и объяснит им то, что видела, поскольку она не удовлетворилась тем, что ей рассказывали. Но она сама в тот момент исчезла в пламени, где не оставила ни следа, ни тела, ни имени, ни опознавательного знака. И потому, зачем ей возвращаться, когда теперь она владеет любимым?»

(Лосский, 1922, с.57). В данном изречении Халладж хочет показать, что человек, познавший Абсолютную Истину, и достигший абсолютного совершенства, никогда не свернет с истинного пути, и никогда не предаст своего «любимого». По Халладжу, совершенный человек – это человек, который смог найти истину и раствориться в ней до полного исчезновения.

По-своему образно высказывает эту мысль другой авторитет суфизма – Айн ал-Кудат ал-Хамадани (1048/9-1138 гг.): «Могучая любовь имеет такую силу, что, когда она проникает в душу, она доставляет возлюбленного к возлюбленной. Любовь – огонь, а влюбленный – бабочка. Огонь любви придает силу и вскармливает ее... В этом страстном желании она бросается в пламя свечи, которое суть возлюбленный, и вместе с ним начинает гореть, пока вся не превращается в свечу и огонь, и не остается ни бабочки, ни любви» (Суфийская мудрость, 1998, с.32).

Таким образом, заветная цель мурида – не только полностью ликвидировать свою индивидуальность, но даже вообще прекратить свое материальное бытие. Айн ал-Кудат настолько одержим идеей самоуничтожения в Боге, что, подобно почитаемому им Мансуру Халладжу, доходит до страстного желания физической смерти, единственной гарантией устойчивости последующего вечного пребывания в боге – «бака» (Хайруллаев, 1988, 129 с).

По мнению ряда ученых-религиоведов, значение учения Мансура ал-Халладжа, определяющее его несомненную заслугу в истории суфизма и причину широкой популярности его личности, заключается в том, «что он впервые осмелился выступить с публичной проповедью суфийского “знания”, бывшего до него уделом избранных» (Ислам. Энциклопедический словарь, 1991, с.270). Это оказало большое влияние на мусульманский, особенно среднеазиатский, мистицизм, на его этику и мирозерцание. Его прямыми последователями на этом пути были Ходжа Ахмед Ясави и его прямой преемник Сулеймен Бакыргани.

Сулеймен Бакыргани в одном из своих хикметов прямо объявляет себя последователем учения Мансура Халладжа. Он готов разделить его судьбу на этом пути:

«Қақон булғай висолинг, жамолингни курсам ман,

Мансур янглиғ булубон, дорда мажлис курсам ман...».

(Сулаймон Бакиргоний. Бокиргон китоби, 1991, с.25)

«Когда же встречусь с Тобой, дабы лицезреть облик Твой,

Подобно Мансуру, готов идти на виселицу я».

(Здесь и далее перевод автора.)

Ходжа Ахмед Ясави, акцентируя внимание на практической значимости своего учения, вел огромную работу по привлечению муридов, причем успех своей пропаганды он видел в том, чтобы облегчить понимание сущности суфизма для широких безграмотных народных масс. Легко и доступно он излагал свое учение на понятном народу родном языке, в поэтических формах, умело сочетая суфийские идеи с местными традициями. Тарика ясавия отличается наибольшей массовостью именно потому, что ее основатель считает, что истинный суфий не должен отдаляться от людей, не должен скрывать своих духовных знаний, тем более не делать из них средства для подчеркивания своей избранности.

Следующие строки Сулеймена Бакыргани наиболее ярко и однозначно отражают именно этот взгляд:

«Шайхман деб устун уран утурмагил,
Мағрур булиб, дининг нафсга сан бермагил.
Узингни халқдин ортуқ хам курмагил,
Улуғлиқни Хақға сазо курмиш керак...».

(Сулаймон Бақирғоний. Боқирғон китоби, 1991, с.21)

«Говоря “я шейх”, не ставь себя выше всех,
Довольствуйся малым и не отдавай свою веру страстям.
И не считай себя выше простого люда,
Величие подобает лишь Господу...»

В этом автор видит одно из важнейших средств на пути постижения Истины. Это требование к нравственному облику шейха – духовного руководителя суфия – является одним из критериев достижения совершенства. Совершенный человек – это прежде всего человек, лишенный высокомерия, человек, сумевший побороть гордыню, свое «эго».

«Кутаргил бошингдин бу кирбу мани,
Қадамни росту “ман” ни куні урмақ керак...»

(Сулаймон Бақирғоний. Боқирғон китоби, 1991, с.21)

«Отбрось от себя эти высокомерие и самолюбие,
Надо шагать прямо, а “я” избивать ежедневно...», -
продолжает Сулеймен Бакыргани.

Таким образом, в учении Ходжа Ахмеда Ясави явственно ощущаются идеи, направленные на нравственное совершенствование личности. Мыслитель в своих хикметах подчеркивает главенствующее значение в бытии человека и саму цель его существования: быть высоконравственной личностью, без колебаний, с радостью отдающей собственное «Я» могущественному создателю. Только любя Бога, можно быть близким к абсолютным духовно-нравственным ценностям. Призывая всех к суфизму, Ахмед Ясави подчеркивает трудность и сложность прохождения этого пути (тарика). Он писал:

«Если хочешь увидеть Его лик, то пожертвуешь душу.
Не переступив душу и не вступив в тарикат,
Не обещай, что влюблен.
Любовь, ты знай, труд неимоверный.
Создатель тебе готовит испытания трудом.
В обиде, тяготах проводишь дни и ночи.
Дух, кроме Возлюбленного, ничем не должен быть занят»

(Абуов, 1997, с.107)

Здесь нужно отметить, что во всех суфийских сочинениях слова «любовь», «влюбленность», «опьянение» имеют мистико-аллегорический смысл и обозначают восторженное до самозабвения поклонение Богу. Любовь суфия всепоглощающа и беспредельна.

Она не имеет границ, ибо неисчерпаем источник знания. Истина всегда остается недосыгаемой, подобно страстно желаемой, но недоступной красавице. Так и в этом хикмете Ахмед Ясави показывает, что путь к Истине длинный и тяжелый, и, чтобы пройти его, нужно прежде всего иметь терпение, знание и желание.

Проблема человека занимала центральное место в учении Ибн ал-Араби (1165-1240 гг.). Появление термина «совершенный человек» – «Камил Инсан», как упоминалось выше, по праву связывают с именем основоположника теоретического суфизма Ибн ал-Араби. Он пишет: «Совершенный среди ведающих тот, кто видит в любом почитаемом некое проявление Бога, в котором ему поклоняются» (Суфийская мудрость, 1998, с.163).

Если у Ибн ал-Араби «Камил Инсан» несет преимущественно метафизическую функцию принципа, решающего проблему единого и множественного, общего и частного, сущности и явления, то в представлениях более поздних суфиев на передний план выходят религиозные функции, подобающие совершенному человеку, поскольку он выступает в роли посредника между Богом и человеком. Исходя из этого, можно сказать, что Ибн ал-Араби считает «Совершенным человеком» того, в ком все универсалии манифестируют и символически интегрируют все сущее.

У Сулеймена Бакыргани «Камил Инсан» – это нравственно-совершенный человек. А эталоном нравственности, индикатором добра и зла может и должен быть сам человек, способный к совершенствованию на пути самопознания, обретения своего истинного «Я». Поэтому в учении Сулеймена Бакыргани о совершенном человеке важное место занимает вопрос духовного совершенства человека. Для этого дух человека должен одержать верх над его страстями (Сулаймон Бақирғоний. Боқирғон китоби, 1991, с.26-27). Ибо, как пишет Сулеймен Бакыргани:

«Нафсим айтур, бу беш кунлик тирикликка,

Бу дунда боғу бустон этойин дер.

Ул бустонларға солну-солну кирибон,

Текма езда турлук мева тотойин дер ...

Рухим айтур, шариатнинг илмин билиб,

Илм бирла тариқатнинг йулин билиб.

Сахар вақтинда углиқни одат қилиб,

Ун беш ешдин қолмиш намоз утойин дер»

(Сулаймон Бақирғоний. Боқирғон китоби, 1991, с.26-27).

«Страсти мои говорят: “В этой быстротечной жизни,

Создам-ка в жизни для себя сады,

И войдя в эти цветущие сады,

Буду лакомиться летом различными плодами” ...

Дух мой молвит: “Познав науку Шариата,

Вместе с этой наукой ступив на путь Тарикат,

Сделав привычкой бодрствование в предрасветную пору,

С пятнадцати лет да буду я молиться».

Человек не вечен, вечным является лишь его стремление к совершенству. Ибо телесные страсти преходящи и выражают лишь примитивные истины. А дух, как и он сам, стремится к извечным истинам. Вот почему Сулеймен Бакыргани твердо ставит на повестку дня вопрос духовного самосовершенствования человека.

Великий шейх тюркского мира, учитель Сулеймена – Ходжа Ахмед Ясави считал, что концепция «совершенного человека» раскрывается в контексте морально-этического смысла бытия человека в мире. Иными словами, совершенство личности включает в себя как свое основополагающее условие (или качество) познавательную культуру, развивая которую человек идет к своей цели. Проблема «совершенного человека» является центральной проблемой средневековой арабо-мусульманской культуры, а одним из смыслов ее жизненных, реально-практических постановок является проблема отношений между Богом и человеком (которая требует отдельного рассмотрения). По отношению к личности человека Бакыргани стремился показать Бога как всесовершенного Творца. Абсолют – милостливый и милосердный, карающий и прощающий, добрый и любящий. Он – покровитель и защитник, и вместе с тем Он – наблюдатель за действиями человека и судья человеческих поступков. Бога и человека связывает невидимая нить, как ребенка и мать связывает пуповина. И эта невидимая нить, связывающая каждого человека с Абсолютным Единым, есть «совесть». Ибо совесть есть нечто именно такое, что «вестит», или вещает от имени Абсолюта. Совесть – отголосок Единого, находящегося в сердце каждого человека, или божественная искра, делающая человека Человеком и выделяющая его из превратного мира.

В методологическом плане, как известно, важное научное значение имеет вопрос об источнике нравственности. Правильное решение этого вопроса дало бы нам ту фундаментальную основу, на которой строится различие между добром и злом, определяются их критерии и особенности того или иного этического учения. В этой связи небезинтересными являются постановка и решение этого вопроса в трудах Сулеймена Бакыргани.

Нравственное совершенствование человека достигается путем воспитания души, очищения ее от низменных страстей, следовательно, считает Бакыргани, нет каких-либо изначально данных нравственных качеств. Человек с плохими этическими качествами вследствие самовоспитания может приобрести хорошие качества. Физическая же природа человека, его различные «части», или органы, объединяются душой, которая выступает в качестве подчиняющей силы. Различные состояния и характер души зависят от воспитания, что может способствовать ее совершенствованию. Поэтому нравственное воспитание представляется своего рода духовным врачеванием недугов души и средством их устранения.

Эта идея была одной из основных среди рассуждений Сулеймена Бакыргани о человеке и путях его совершенствования.

Идеи нравственного совершенства Сулеймена Бакыргани

Таким образом, нравственное совершенствование, по мнению Сулеймена Бакыргани, предполагает практический путь к добродетели посредством приобретения достойных качеств и преодоления пороков. Именно с этой точки зрения философ выделяет наиболее общие моральные предписания, соблюдение которых определяет совершенный образ жизни.

Религиозным этическим доктринам источник добродетели и нравственности, а следовательно, и основание критериального различения добра и зла видится в сверхъестественных силах. Поэтому религиозная мораль строится на принципе полного подчинения человека воле Бога, утверждая божественность морали и незыблемость ее предписаний. Так, например, Коран, ограничивая свободу выбора и свободу воли человека, учит, что нельзя добиться счастья в реальной жизни. Приведем два небольших примера из Корана (*здесь и далее все цитаты из Корана были взяты из издания – Крачковский, 1991.*): «Я не владею для самого себя ни пользой, ни вредом, если того не пожелает Аллах. Если бы я знал скрытое, я умножил бы себе всякое добро, и меня не коснулось бы зло» (7:188). «Может быть, - вы любите что-нибудь, а оно для вас зло, - поистине, Аллах знает, а вы не знаете» (2:213). По учению Корана, добро – беспредельная преданность Богу, а все, что противоречит этому, есть зло.

В средневековой господствующей идеологии ислама идея любви к человеку тесно связывалась с верой в Бога, с проповедью глубокого смирения перед Всевышним, с религиозным самопожертвованием и аскетизмом, и в силу этого в нравственной жизни общества земное противопоставлялось небесному как низшее - высшему, как конечное - бесконечному. Пропитанная аскетизмом и отчужденностью от земной жизни, религиозная мораль уводила людей от реальных вопросов жизни, обращая их взоры и заботы к потустороннему миру.

Основным источником религиозной морали ислама является Коран, который внушает мысль о бренности и никчемности человеческой жизни, о ничтожности и беспомощности человека перед величием Бога. «Знайте, - говорится в нем, - что жизнь ближайшая – забава и игра, и красование и похвальба среди вас, и состязание во множестве имущества и детей, наподобие дождя, растение от которого приводит в восторг неверных; потом оно увядает, и ты видишь его пожелтевшим, потом бывает оно соломой, а в последней – сильное наказание – и прощение от Аллаха, и благоволение, а жизнь ближняя – только пользование обманчивое (56:19-20).

Сулеймен Бакыргани как мыслитель не принимал вслепую религиозные догмы, а выдвигал требования разумного их толкования. Мыслитель считал критерием истины достоверные сведения, основанные на письменных источниках или на правдивости информаторов. Разум имеет право отклонять все ошибочное, что сочтет для себя неубедительным. Бакыргани отстаивал ценность человеческой личности и осуждал невежество и грубость.

Прогрессивные взгляды Бакыргани по вопросу об источнике нравственности и природе добра и зла заключаются в том, что источник нравственных представлений и правил поведения он усматривал в той живой среде, в которой люди общаются друг с другом, сотрудничают. Добро и зло, добродетель и порок рассматриваются не как врожденные качества, а как приобретенные, формирующиеся в процессе жизни и зависящие от самого человека, от условий среды. В этой связи Бакыргани связывает знание с нравственным совершенствованием личности. По его мнению, знание помогает человеку глубже понять и осмыслить свои действия в соответствии с предписаниями морали. Неосознанные действия могут обернуться злом, источником которого является невежество и грубость души.

Нравственное совершенствование человека достигается путем воспитания души, очищения ее от низменных страстей. Следовательно, нет каких-либо изначально данных

нравственных качеств. Положительные этические качества могут приобретаться человеком в процессе и результате самовоспитания.

«Құлликсиз булмасдир экан дийдор,
Эмгаксиз эр муродиға качон етор?
Ғаввос кируб уммонға гавхар тобор,
Ранжсиз ганж истаубон тобқон борму?»

(Сулаймон Бакиргоний. Боқирғон китоби, 1991, с.29).

«Без покаяний и молитв не достичь встреч,
Разве без труда не достигнешь цели?
Водолаз заходит в глубины океана, чтобы найти жемчужину.
(и удовлетворить свое желание поиска)
Кто нашел сокровищницу, не испытал затруднений?»

Здесь Сулеймен Бакыргани говорит о том, что для достижения любой цели нужно преодолеть препятствия и трудности. А проделывая этот путь, человек несомненно воспитывает свою душу, очищает ее от всех дурных помыслов. И, главное, - человек может достичь этого сам, путем личного самовоспитания. Сулеймен Бакыргани хочет показать, что нет ничего недоступного, что ко всему есть дорога, которая приведет к желанной цели. Но не каждый путь, встречающийся в жизни человека, гладок. Что же касается пути нравственного восхождения, он очень тернист, и преодолевает его не каждый. Но, следовательно, преодолевший этот путь индивид будет вознагражден, хотя и не должен помышлять о наградах. В этом заключается основная идея самовоспитания и приобретения хороших качеств, по Сулеймену Бакыргани.

Также он указывает на причины, которые препятствуют духовному совершенствованию человека. Одной из них является «скованность души». Душа, очищенная от всяких наростов, дурных склонностей, приобретает совершенство. Такая душа становится способной правильно управлять человеческим телом, т.е. направлять действия и поступки человека, нацеливая их на благородные дела. Причиной скованности души, т.е. ее нравственной порочности, является невежество, а избавляется она от него благодаря знанию. Это объясняется тем, что знанием искореняется невежество и достигается достоверность взамен сомнения, которое составляет источник мучения, потому что блаженства не достигают сомневающиеся в себе.

Поэтому подлинное благо и счастье достигается только через знание. Достижение спасения через знание возможно, в свою очередь, только при воздержании от зла. А зло порождает невежество, алчность, гнев и т.д., и если это зло уничтожить в корне, то можно избавиться от нравственных пороков.

Сулеймен Бакыргани указывает не только на причины зла, порождающего нравственные пороки, но и показывает способы устранения зла путем воспитания души, борьбы против дурных ее склонностей. Нравственное совершенствование, по Бакыргани, предполагает практический путь добродетели посредством приобретения достойных качеств и преодоления пороков. Именно с этой точки зрения мыслитель выделяет наиболее общие моральные предписания, соблюдение которых определяет совершенный образ жизни.

«Манинг жоним, санинг ишқинг билодир,
Танам ожиз, вале жаним улодир.
Бу ишқ гар булмаса ман нетгай эрдим,
Қамуғ охим маним ишқим килодир.
Ман йиғларман хама олам кулодир.
Ошиқдин сурмангиз дуневу уқбо,
Ошиқ маъшуқи учун хар дам улодир.
Ошиқни куйдурур ишқ ути,
Ошиқлар ишқ утига мубталодир»

(Сулаймон Бақирғоний. Боқирғон китоби, 1991, с.13).

«Моя душа живет любовью к тебе.
Пусть мое тело слабеет, а душа умирает.
Что бы я делал, не будь у меня этой любви!
Все страдания мои в знак этой любви.
Я плачу, а все безбожники смеются надо мною.
Не спрашивайте влюбленного про мир сей,
Влюбленный всегда готов умереть за свою возлюбленную.
Влюбленного сжигает пламя любви.
Влюбленный сгорает в этом пламени, и тогда откроется путь
к счастью, и встретишь ты, кого искал».

Из этого следует, что Сулеймен Бакыргани совершенство видит через призму постижения человеком Истины. А для этого нужны знания, посредством знаний человек может искоренить в себе все дурное (невежество) и достигнуть высшего блаженства. Но человек, сомневающийся в своих возможностях, никогда не достигнет цели, кроме того не познает смысла жизни. И поэтому прежде чем вступить на путь поиска Истины, нужно отбросить все сомнения и идти прямо к намеченной цели. Высшая ступень суфийского совершенства - это когда человек раскрывает сущность и цель жизни, постигает сущность всех вещей.

Сулеймен Бакыргани уделяет значительное внимание категории щедрости. Еще Аристотель говорил, что из всех добродетелей, любимых в людях, щедрость любят почти более всего, ибо она доставляет пользу. «Всякой полезностью, - писал Аристотель в «Никомаховой этике», - можно пользоваться или хорошо, или дурно. Богатство принадлежит к полезности, в каждом отдельном случае тот пользуется средством наилучшим образом, кто обладает соответственно добродетелью и богатством; тот станет пользоваться наилучшим образом, кто раздает; тот, очевидно, совершает добрые и прекрасные дела, а тот, что берет, тот испытывает добро или не делает зло» (Аристотель, 1908, с.63-64).

Бакыргани вкладывает в понятие «щедрость» глубокий нравственный и социальный смысл. Щедрость выступает как составная часть доброты, простоты и душевного величия человека. Она исключает корыстные цели, какими бы соображениями они ни диктовались. Щедрость, проявленная в пределах умеренности, есть добродетель, а две

ее крайности (расточительность и скупость) - порок, заслуживающий порицания. Щедрость как нравственное качество проявляется в органическом сочетании с другими добродетелями, такими как благородство, правдивость, искренность, мужество, дружба.

Как указывает А.П. Абуов: «Каждый суфийский мыслитель для своего окружения, для своего времени, для своего народа разъяснил суть отношения Бог - человек. Так, Ходжа Ахмед Яссави – тюркам, Ал-Халадж – персам, Ибн ал-Араби – арабам в стихах, беседах, публичных выступлениях, практическом опыте помогали народу дойти до понимания вечных истин» (Абуов, 1997, с.75).

Сулеймен Бақыргани, следуя примеру своего учителя, аналогично объяснял это соотношение. Бақыргани, обращая человека к Богу, постепенно обращает его к самому себе. Он считает, что только через познание Бога человек может познать самого себя, свое собственное «Я». А также и то, что все мы сотворены Всевышним и должны следовать его законам.

«Куринг кодир кудратин, билсун тею санъатин,

Кузни берди курголи, акл берди билголи,

Хақ едини ойголи, тилни яна бердие ...

Йук эрдик бизни борқилди, тан яротди жон берди,

Қатра сувдин бизларни мундоғ курклук килдие.

Қулни берди тутголи, оек берди юрголи,

Неъмат берди еголи, шукр қилсун тедие»

(Сулаймон Бақирғоний. Боқирғон китоби, 1991, с.41).

«Смотрите, насколько могущественен наш Господь,

Чтобы мы видели его творения -

Он создал нам глаза, наделил нас умом,

(чтобы мы познавали все то, что он создал).

И еще он дал нам язык, чтобы мы вспоминали Творца нашего ...

Не было нас, Он сделал, создал тело и оживил,

Из капли воды, сделал нас такими красивыми.

Сотворил нам руки, чтобы держали, и ноги чтобы ходили,

И за это должны благодарить мы его безустанно».

Из этого хикмета видно, что Хаким-ата, как и все его предшественники и последователи, превозносит Творца и считает его единственным создателем бытия и всего сущего. Всевышний сотворил нас для служения Ему.

Хикметы Сулеймена, как видим, выражали основные принципы прохождения пути: это познание, восторженность и слияние с Абсолютом.

Уместно привести в этой связи следующие строки Ахмеда Яссави:

«Если не выпили они любви вина,

Как Баязид, ежедневно не предавали себя,

Если они не бегут от благ этого мира, -

Это животные, а может, и хуже, друзья» (Абуов, 1997, с.107).

Этим он хочет сказать, что если человек не поклоняется Богу, то он теряет человеческий облик, опускается до уровня животного. Или же если человек захочет увидеть лик Любимого, то он должен отказаться от всего и восхвалять только одного Бога как создателя мира сущего и нас как рабов божьих. Концепция совершенного человека в суфизме формируется через нравственные заповеди. Как известно, мораль выражает не только совокупность норм и правил поведения, которыми люди должны руководствоваться в повседневной жизни, но она выступает как особая оценочно-императивная форма освоения действительности с точки зрения добра и зла, справедливости и несправедливости. Верно отмечают некоторые авторы, указывая на то, что «наука, искусство, мораль – три способа освоения мира, взаимозаменяемых в силу своей специфики. Проблема истины в прямом и узком смысле – центр в научном познании; проблема художественного образа – в искусстве; проблема норм с ее оценочными и императивными аспектами – в развитии морали» (Мораль и этическая теория, 1974, с.11).

Таким образом, определение морали как особого способа освоения мира ориентирует на изучение специфических способов и характера освоения человеком действительности. Но нельзя забывать, что каждый из трех способов освоения мира (когнитивность, художественная образность, императивность) играют неодинаковую роль в жизни общества. Мораль обладает своими специфическими приемами ориентации человека в социальной среде, регулируя направленность его поведения. Моральное сознание помогает установить связь поступка (поведения) с принятой в обществе целостной установкой. «Моральная оценка – это особый, ориентирующий акт, неразрывно связанный с избирательным предпочтением нужного ориентира, нормы поведения» (Мораль и этическая теория, 1974, с.16).

Ценностная ориентация среди явлений социальной действительности осуществляется посредством (сквозь призму) определенной системы взглядов на жизнь, выражаемых в понятиях добра и зла, справедливости, смысла жизни, нравственного идеала и счастья. Они помогают личности ориентироваться в действительности, поступать избирательно, определять свое место в обществе и строить отношения с людьми. Поскольку моральные категории выражают отношение индивида к явлениям социальной действительности, то человек в соответствующих оценочных суждениях обнаруживает самого себя, свои собственные качества.

Отсюда следует, что нравственные взгляды составляют часть системы взглядов личности на действительность, на место и роль человека в мире и выступают как одно из средств выражения социальных позиций человека. В этом аспекте обнаруживается связь морали с мировоззрением (Мораль и этическая теория, 1974, с.66-68).

А мировоззрение выступает как программа действий личности, определяя и направляя ее деятельность. Мировоззрение есть своеобразная призма, сквозь которую человек не только реагирует на явления действительности и по-своему их воспринимает и оценивает, но и получает возможность понять, что есть добро, а что есть зло, чтобы знать с чем бороться, что утверждать.

С этой точки зрения связь этических воззрений Сулеймена Бакыргани с его философским мировоззрением несомненна. Философское мировоззрение суфия представляет

собой особую форму движения познания, своеобразный синтез и преобразование всех результатов познания, интегральную, теоретическую оценку их социальной действительности.

Сулеймен Бакыргани отмечает, что нравственность требует от личности осознания содержания жизни и деятельности, более значительного, чем непосредственно данное в потоке повседневности. Нравственное сознание Сулеймена Бакыргани тесно связано со знаниями, с исканием истины, поэтому он был убежден, что знания дают возможность познать закономерности функционирования явлений окружающего мира, а этика (наука о морали) дает возможность изучить собственные поступки и поведение, способствует достижению счастья.

В этических рассуждениях Сулеймена Бакыргани не наблюдается постановка и анализ природы тех или иных норм и категорий морали в строго теоретическом плане, как, например, у Аристотеля в «Никомаховой этике». Он не ставит перед собой подобной задачи. Сулеймен Бакыргани указывает на цель и задачи нравственного воспитания, как бы рисует высший образец нравственной личности, воплощающей в себе нравственный идеал суфия. Именно с точки зрения нравственного идеала Сулеймен Бакыргани говорит о нравственных качествах и добродетелях, предъявляет требования и высказывает свои представления о добре и зле, о справедливости и несправедливости.

Антагония Бакыргани

Например, часть хикметов Сулеймена Бакыргани создана в форме спора Страсти и Духа. Эта форма повествования (муназара) широко распространена в творчестве тюркоязычных народов с древнейших времен. Первым известным нам образцом ее является «Спор Зимы и Лета» («Қиш ва Ез муназараси»), который дошел до нас на страницах «Диван-и лугат ат-турк» Махмуда Кашгари.

В споре двух антагонистических сил - Страсти и Духа, олицетворяющих собой доброе и злое в человеческой натуре, Сулеймен Бакыргани образно показывает, к чему может привести потворство страстям.

«Нафсим айтур, бу дуненинг мулкин булсам,

Хитой, киргиз, кипчок, Хиндистонни олсам.

Оғиб Чин, олтун, кумуш танлик қилсам,

Бахт этса, бир ганж тузиб етойин дер...

Рухим айтур, дин ишин яхши қилиб,

Эзгу, евуз жумласини Рабдин билиб.

Тунлар булса тоат бирла уро туриб,

Кундуз булса, савму салот утойин дер»

(Сулаймон Бақирғоний. Боқирғон китоби, 1991, с.26).

«Страсть говорит: “Да завладею я богатствами этого мира,

Захватчу Китай, Индию, Киргизов, Кипчаков,

Завладев златом и серебром этих стран,

Коль улыбнется счастье, буду владеть сокровищем”.

«Дух отвечает: “Исповедуй веру, познай дорогу тариката,

Различай хорошее от дурного.

Молись неустанно Богу,

Будь то день или ночь”».

В данном случае Сулеймен Бакыргани хочет предостеречь человечество от войн, беспорядков, грабежа и насилия. Чтобы люди не предавались своим страстям, не стремились к обогащению путем порабощения других людей, а довольствовались тем, что есть, и за это благодарили Всевышнего. Чтобы они воспитывали в себе и окружающих только положительные качества и стремились к совершенствованию.

В этом плане рассуждения Сулеймена Бакыргани о благородстве и великодушии, о правдивости и искренности, о скромности и воспитании человечности, о благе и счастье, одновременно осуждение и критика их антиподов – жестокости, лжи, алчности, скупости, высокомерия и других пороков, порождаемых невежеством и низменностью души, обращенные к своим современникам, не потеряли своей ценности и сейчас.

Нравственное совершенствование человека Сулеймен Бакыргани усматривал в воспитании души. Важнейшим моральным качеством человека Сулеймен Бакыргани считает благородство души, которое составляет как бы стержень нравственных идеалов мыслителя.

« ... кечмиш ишга надам еубон,

Тавба суйи бирла езуқ кирын еубон.

Мухаббат камарин белга боғлаубон,

Бу дунеге талок бериб кетойин дер»

(Сулаймон Бакиргоний. Бакиргон китоби, 1991, с.15).

«Забудь свое прошлое,

Смой грязь своих грехов водой покаяния.

Завяжи поясok любви

И откажись от этого мира».

В понимании Сулеймена Бакыргани благородство – не социальная привилегия определенных общественных сословий, а чисто нравственная категория: оно рассматривается как важное условие общения между людьми, трактуется в связи с конкретными условиями общественной жизни людей.

Благородство выступает как средство взаимного понимания и сближения людей друг с другом. Благородство порождает в человеке такие высокие качества, как доброта, любовь к ближнему, сострадание, доброжелательность, справедливость. Наличие в человеке благородства и доброты духовно возвышает его над другими, делает его поведение эталоном подражания для других. Эти качества приобретают воспитательное значение именно в своем практическом проявлении, когда протягиваешь руку помощи и добра другим в трудные минуты.

Результаты

Таким образом, человек нуждается в другом человеке и не может жить без него. Поэтому оказание помощи друг другу должно быть незыблемым законом всякого человеческого общежития.

Мыслитель, призывая людей любить и уважать друг друга как своих собратьев, требует вместе с тем не проявлять снисхождения к недостаткам и нравственным порокам, беспощадно бороться против них в общественной жизни. Разумеется, он видел корни социальных пороков не в самих устоях того или иного общества, а считал продуктом невежества людей. Поэтому Сулеймен Бақыргани видел в просвещении, в нравственном совершенствовании людей важнейшее средство преодоления существующих пороков общественного устройства. Поэтому его моральное учение носит активный характер, выражая непримиримость ко злу, несправедливости. Смысл человечности он видел в добрых делах во имя блага других людей.

Характерно то, что истинно добродетельным человеком он считает того, кто делает добро, не ожидая взамен вознаграждения, стремится к добру независимо от того, что его ожидает в результате совершенных им благих дел – наслаждение или страдание. Только такого человека можно считать истинно добродетельным человеком. Добродетельные поступки – это поступки, полезные обществу, людям и сообразные с всеобщим интересом.

Таким образом, можно считать несомненным, что взгляды Сулеймена Бақыргани были направлены на благо развития общества; именно поэтому они занимают значительное место в истории философской мысли народов мусульманского Востока.

Литература

1. Абуов А.П. Мировоззрение Ходжа Ахмета Ясави. – Алматы: Институт философии МН-АН РК, 1997. – 196 с.
2. Аристотель. Этика / Пер. с греческого Э. Радлова. – СПб., 1908. – 207 с. Nasr S.H. Sufi Essays. – London: George, 1972. – 183 p.
3. “Боқирғон китоби” - ИВ РУз. - №12646 (издана в Казани в 1848 г.), № 16529. Казань, 1891. – 24 с.
5. Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – 279 с.
6. Крачковский И.Ю. Коран. Москва: НПО «Вектор СП». 1991. С.178
7. Лосский Н.О. Гносеологическое введение в логику. – М., 1922. – 253 с.
8. Мораль и этическая теория. Некоторые актуальные теории / Под ред.
9. О.Л.Целиковой. – М.: Наука, 1974. – 295 с.
10. Сулаймон Бақирғоний. Боқирғон китоби. – Ташкент, 1991. – 79 с.
11. Суфийская мудрость / Сост. В.В. Лавский. – Минск: ИП Лотаць, 1998. – 397 с.
12. Философское наследие народов Средней Азии и борьба идей / Отв. ред. М.М. Хайруллаев. – Ташкент: Фан, 1988. – 192 с.
13. Философия и этика. Беседа с А.А. Гусейновым // Вопросы философии. –2003. – № 12. – С.53-63.

ЯСАУИ ТАРИХИ-МӘДЕНИ МҰРАСЫНЫҢ РУХАНИ- АДАМГЕРШІЛІК МАЗМҰНЫ YESEVİ TARİHİ VE MEDENİ MİRASININ MANEVİ İLE İNSANİ ÖZETİ

АМАНЖОЛ МЕЙІРМАНОВ
AMANZHOL MEYIRMANOV

ТҮЙІН

Мақалада Ясауи кесенесінің 14 ғасырдан сақталған қақпа-есіктерінің өрнектері мен жазбаларына семиотикалық талдау жасалып, рәміздік мәні ашылған. Ясауи тарихи-рухани мұрасына тән негізгі мағына – «адамды рухани кемелдікке бағыттау» екендігі көрсетіледі. Ойшыл шығармашылығымен мұрасындағы терең ғибраттық мазмұнға назар аударылып, ғасырлар бойы халық санасында өмір сүрген, өз бойына терең рәміздік мағына сиғызатын, исламдық мән-мазмұнмен байып, толығына түскен акрхетиптер жайлы зерттеледі.

Сопылық ілім ежелгі түркілік дәстүрден тіптен одан арғы сақ ғұн дәуірінен бастау алып, этносанада жаңғырып отырған халықтың рухани жадындағы архетиптерді қалыптастырып, оларды исламдық мазмұнмен байыта түскенінің мысалын Ясауи мәдениетіне байланысты жәдігерлерден анық көреміз. Талдау (анализ), салыстыру (компаративистік) әдістері арқылы сопылық ілімінің қолданылу формасы ретіндегі символдар әлемін – тауилдік танымдық әдіспен пайымдау арқылы этикалық ұстындарды саралауға мүмкіндік туады.

Орта ғасырлық мәдени мұраларда рухани

ÖZET

Makalede, Hoca Ahmet Yesevi Türbesindeki kapılarda işlenen (14. y.y.) motif ve yazılar üzerine semyotik inceleme yapılmış ve sembolik içerikleri açıklanmıştır. Yesevi'nin tarihi ve manevi miraslarının “insanı manevi kemâlâta yönlendirmek” manasını taşıdığı vurgulanmaktadır. Ayrıca, Yesevi mirası ve eserlerindeki derin didaktik içerik dikkate alınmış, asırlarca halkın bilincinde yaşatılan, sembolik mana verilen ve İslami içerikle zenginleşen arkeotipler mercek altına alınmıştır.

Tasavvufun eski Türk geleneklerinden, hatta Sak ve Hun dönemlerinden başlayarak etnik bilinçte yenilenen halkın manevi hafızasında arketipleri oluşturduğu ve İslami içerikle daha da zenginleştirdiği Yesevi kültürüne ait yadigârlardan net olarak görülebilir. Analizde, kıyaslama yöntemlerinin yardımıyla tasavvufun terminolojisinde önemli bir yeri olan semboller dünyası tevil yöntemiyle tetkik edilerek etik unsurların tespiti yapılmıştır.

Manevi akıl olarak “Ledün İlmi”ni sahiplenmek, manevi açıdan gelişmek ideası Orta Çağ dönemine ait kültürel mirasların ana temasını oluşturur. Tasavvuf, değerler sisteminin “Nurlu Akıl” sahiplenilen kâmil insan ideali üzerine kurulmuş olmasından dolayı söz konusu ilme en uygun mekân olarak kalbin temizliğini ön plana çıkartır. Sembolik

нұрлану, нұрлы ақыл – «ладуни ілімді» рухани сый ретінде иелену идеясы негізгі тақырып. Сопылықтағы құндылықтар жүйесі – нұрлы ақылды иеленген толық, әмбебап адам (инсан) идеялына құрылатындықтан, сол ілімге жетудегі таным органы, сол ілімге лайықты мекен болатын жүректің тазалығын басты орынға қояды. Рәміздік тұрғыда жүректі – ар-ожданға баласақ, осы жүрек демек, ар-ождан – басты моральдық құндылық ретінде сопылықтағы негізгі тақырып болып табылады. Осы жүрек және жүректе сақталатын құндылықтардың нышанын белгілейтін арнайы рәміздер жүйесі бар.

Жүректің құндылықтарға мекен болуы үшін, таным құралы қызметін атқаруы үшін қажетті шарт – жүректің тазалығын қамтамасыз ету, оны тірілту. Қожа Ахмет Ясауидің кесенесі және ондағы жәдігерлер адамзат қолынан шыққан ортағасырлық сәулет және бейнелеу өнерінің ғажайып туындысы есік – халықтың дүниетанымында да, дәстүрлі ислам діні арқылы санамызда берік орныққан рухани әлемімізде де киелі, қасиетті саналады.

Әзірет Сұлтан кесенесіндегі XIV ғасырдан сақталған, Жамағатхана бөлмесінің есігі – «Қапқа» және Қабырхана есігі – «Қапсырманы» толық аты-жөні белгісіз Сафар есімді шебер жасаған. Шеберлер есіктің берік және әсем жасалуымен қатар, рәміздік мән-мағынасын арттыру үшін оған символдық мәнге ие ою-өрнектер, терең мағыналы хадистер мен нақыл сөздердің бедерленуіне көңіл бөлген.

Есікте таңбаланған араб тіліндегі мәтіннің қазақ тіліндегі мағынасы: «Аллаға мадақ! Йә, Алла Тағала! Аллаға шүкір! Йә, Алла Тағала!», «Әулие жақсылардың қақпасы – бақыттың кені, әулие жақсыларды сүю – бақыттың кілті». Әулиенің (саиидтың) қақпасына» келген, яғни олардың насихат сөздері мен өсиеттеріне ден қойып, мән-мағынасына жеткен Адам ұрпақтары үшін оларды бақытқа кенелтетін қазына

ақидан kalbi ar ve vicdanla özdeşleştirirsek, ar ve vicdanın, tasavvufun en önemli değer konularından olduğu görülür. Ayrıca, kalp ve kalbe dair değerlerin önemini taşımakta olan özel semboller sistemi de mevcuttur.

Kalbin değerler mekânı olabilmesi için gereken şart kalbin temizliğini sağlamak ve kalbi diriltmektir. Ahmet Yesevi Türbesi ve külliyyatında bulunan kültürel miraslar, Orta Çağ mimarisi ile sanatın en güzide örneklerinden olan kapı, halkın dünya görüşü ve İslam'ın vasıtasıyla bilincimizde özel yere sahip olan manevi dünyamızda da kutsal kabul edilmektedir.

Hoca Ahmet Yesevi Türbesindeki Cemaathâne odasının kapısı “Kakpa” ile Kabirhâne kapısı “Kapsırma” Safar Usta (tam adı ve soyadı bilinmemektedir) tarafından yapılmıştır. Ustalar söz konusu kapıyı sağlam ve güzel yapmakla birlikte, sembolik anlamını arttırmak amacıyla sembolik motifler, manalı hadisler ve vecizelerin işlenmesine büyük önem vermiştir.

Kapı üzerine işlenen Arapça yazıların Türkçe tercümesi şöyledir:

“Allah’a hamd olsun! Ya Allahu Teâla! Allah’a şükür! Ya Allahu Teâla!”, “Evliya azizlerini kapısı saadettir, evliya ve iyileri sevmek bahtın anahtarıdır”. Evliyanın (seyit) kapısına gelerek, evliyanın nasihat ve öğütlerinin manasına ulaşan insan için saadet hazinesi bahşedileceği ve bu hazine kapısını açan anahtarın da evliyanın aşkı ve manevi üstadın nazarını kazanma çabası olduğu anlatılmaktadır.

Farsça yazılmış olan diğer bir yazının Türkçe tercümesi şöyledir:

“Asitanedeki (kutsal eşiğin) hizmetkâr varlıklı olsun” [3,106] Evliyanın hizmetinde bulunmak, manevi yolu seçmiş olan mürşitlerini saygı ve hürmetle yerine getirdiği işi olmuştur. Çünkü bu Hoca Ahmet Yesevi'nin “toprak olmak” yani, insanlığa hizmet etmek ilkesine de uymaktadır.

бар. Ал, ол қазынаның қақпасын ашатын кілт – әулиенің махаббаты, яғни рухани ұстаздың назарын иелену екендігі айтылған. Тағы бір парсы тіліндегі таңбаның қазақ тіліндегі мағынасы: «Астанадағы (қасиетті табалдырығындағы) қызметші дәулетті болғай!» [3,106] Әулиенің басындағы қызмет – рухани жолды қалаған шәкірттердің әрқашан да зор құрметпен атқарған істері болған. Себебі, әулиенің шарапатынан үміт етіп келген халыққа қызмет жасау – Қожа Ахмет Ясауидің «топырақ болу» яғни, адамға риясыз қызмет жасау қағидасына сай келеді.

Қақпа-есіктің орта бөлігінде есікті қағуға арналған екі қола алқа мен оларды орнататын топса-тұғырлары бар тік төртбұрышты тақташалар орналасқан. Алқаларда алтынмен апталып, күміспен күптелген парсы, араб тіліндегі насх жазуы бар. Қазақ тіліндегі мағынасы: «Пайғамбар айтты, ол кісіге сәлем болсын: «дүние өткінші, сен дүниеде (Аллаға) бағынып

Kapının orta kısmında çalmak için bakırdan yapılmış iki adet halka ile üzerine yerleştirilmiş dörtgen şeklinde parçalar bulunmaktadır. Halkalarda altın ve gümüşle Arapça ve Farsça olarak nakşedilen yazılar mevcuttur. Türkçe tercümesi şöyledir: “Peygamber (s.a.s.) dedi ki, dünya geçicidir, sen dünyada (Allah’a) teslim ol”.

Tasavvufun etik ve felsefi boyutlarını ortaya koymak büyük önem arz eder. Çünkü onun ana ideaları, manevi değerlere ulaşmakla birlikte dünya hayatı önemini kaybetmeden kritik dönemlerde ortaya çıkarak misyonunu yerine getirmek ve varlığını devam ettirmektir. □

өт» сопылықтағы этикалық-философиялық көзқарастардың маңызы мен мәнін ашудың практикалық пайдасы зор. Өйткені оның негізгі идеялары моральдық құндылықтарға табан тіреуімен қатар, өз өміршеңдігін жоғалтпастан, елдіктің сынға түсер әрбір шешуші сәтінде бой көрсетіп, өзектілігі артып отырады. □

Сопылық ілім ежелгі түркілік дәстүрден тіптен одан арғы сақ ғұн дәуірінен бастау алып, этносанада жаңғырып отырған халықтың рухани жадындағы архетиптерді қалыптастырып, оларды исламдық мазмұнмен байыта түскенінің мысалын Ясауи мәдениетіне байланысты жәдігерлерден анық көреміз. Рухани тәжірибелер үрдісінде өмір сүру үшін этностар дүниетанымдық принциптерін мәдени архетиптік, рәміздік формада құрады. Олардың рухани жадысы табиғат, кеңістік пен уақыт, моральдық адамгершілік құндылықтар, ел мен жер, намыс пен ар-ождан, тілі мен дін, қасиет-кие сияқты ұғымдарды айқара қамтитын рәміздік құбылыстармен айшықталады. Рәміз халықтардың рухани және материалдық мәдениетінің ақиқат болмысын айқындайды. Рәміз бен семиотикалық таңбалар арқылы адам кез келген құбылысты қабылдап, оған баға беріп, өз көзқарасы мен ойын білдіре алады.

Немістің көрнекті философы К. Ясперс өзінің рәміздің маңыздылығы туралы ойын былай айтады: «Адамзаттың ықылым заманнан бері рәміздер әлемінде өмір сүретінін түсінеміз. Осы рәміздер оның өмірінің мәнін анықтайтын шындыққа айналады. Осы рәміздердегі өмір адамның негіздемелік өмірмәндік құрылымына жататынын түсінеміз. Сондықтан да бұл рәміздердің ерекшеліктерін түсінгіміз келеді, олардың осынау саналуандығын жинақтап, шолып, жүйелегіміз келеді. Рәміздердің мазмұнын ашу адамның өзімен-өзі, өз мәнділігімен, өз субстанциясымен тұтастықта бола алатын кеңістігін ашу деген сөз. Рәміздерсіз ол тұлдырсыз қалғандай жалаңаш, күйкі жанға айналады, бос қалған дүниеде жалаң ақыл-ойымен шарасыздықтың күйін кешеді» [1,270б.]. Рәміздер адамзаттың рухани жасампаздығы мен шығармашылығының барлық сатысын қамти-

ды. Рәміздің көмегімен адамдар арасындағы ақпараттық қарым-қатынас алмасу жүзеге асады. Рәміздер адамзаттың сан ғасырлық мәдени-тарихи мұраларын және рухани құндылықтарын бейнелеп, дәстүр сабақтастығын сақтайды.

Символ – рәміз (symbolon) ұғымы алғаш ежелгі грек тілінде пайда болып, одан латын тіліне еніп, XVI ғасырдың басында неміс тілінің сөздік қорында қолданылды. Гректің «symballein» сөзі қазақша қосылу, бірігу, жинақтау мағынасын береді. Ал, символ терминінің қазақша баламасы «рәміз» ұғымы бүгінде «танымдық белгі, таңба, аллегория» сияқты түрлі мағыналарды қамти тұра, олардан мәнісінің ауқымды болуымен ерекшеленеді. Бұл ұғым – мағыналық образды, түйсіктік танымды білдіруге қолданылатын терең мазмұндық сипатқа ие маңызды термин. Рәміз адам санасының даму тарихында қалыптасқан көне категорияның бірі. Символданған бейне, көбінесе нақты мағынадан ажырап, орнына астарлы, айшықты, бейнелі, меңзеулік, мәнді иеленеді.

Сопылықтағы руханилықтың ұғымдық, танымдық әлеміне ену және сопылық философияның мәніне жетуде герменевтика, яғни эмпатиялық түсіндіру формасы қолданылды. Герменевтиканың әдіснамалық негізі сопылықтағы тауилдік түйсіну әдісіне орайластығымен ерекшеленеді. Талдау (анализ), салыстыру (компаративистік) әдістері арқылы сопылық ілімінің қолданылу формасы ретіндегі символдар әлемін – тауилдік танымдық әдіспен пайымдау арқылы этикалық ұстындарды саралауға мүмкіндік туады. Қазақ философиясының қайнары ретіндегі түркі-ислам философиясы тарихындағы онтологиялық, гносеологиялық және психологиялық тұтастықтағы танымдық негіздердің сабақтастығын тарихи-салыстырмалық тұрғыда зерттеуде де рәміздерді талдаудың маңызы зор.

Ақиқатты – түпмақсат еткен сопы ар-ождан тазалығымен, рухани-интеллектуалдық кемелденуімен Ақиқатқа ұласып, осы хәлге сәйкес өмір сүруге ұмтылады. Мағрифат, яғни, құдайлық таным сопылық философияда арылу, жолға шығу, жақындау, кемелдену және Хаққа қауышу сияқты рухани тәжірибелері арқылы берілген трансцендентальды, Жоғарыдан (көктен) рухқа енген сәуле-нұр, сый ретінде берілген ілкі ілім ретінде түсіндіріледі. Сол себепті сопылық әдебиетте, мәдени мұраларда рухани нұрлану, нұрлы ақыл – «ладуни ілімді» рухани сый ретінде иелену идеясы негізгі тақырып. Сопылықтағы құндылықтар жүйесі – нұрлы ақылды иеленген толық, әмбебап адам (инсан) идеялына құрылатындықтан, сол ілімге жетудегі таным органы, сол ілімге лайықты мекен болатын жүректің тазалығын басты орынға қояды. Сананы жалаң діни догмалар шырмауында, қасаң қағидалар құрсауында қалдырмау үшін жүрек танымын, жүрек таразысын іске қосуды, ол үшін сол жүректі оятып, тірілтіп, тазартып, о бастағы тағайындылығы мен қызметін қалпына келтіруге шақырады.

Рәміздік тұрғыда жүректі – ар-ожданға баласақ, осы жүрек демек, ар-ождан – басты моральдық құндылық ретінде сопылықтағы негізгі тақырып болып табылады. Осы жүрек және жүректе сақталатын құндылықтардың нышанын белгілейтін арнайы рәміздер жүйесі бар. Жүректің құндылықтарға мекен болуы үшін, таным құралы қызметін атқаруы үшін қажетті шарт – жүректің тазалығын қамтамасыз ету, оны тірілту. Сонда ғана таза және тірі жүректі нұрландыратын өлшеусіз сый – нұрлы ілімді иелену мүмкіндігі берілетіні жайлы айшықты баяндайтын рәміздік тіл бар. Мақалада қазақ топырағындағы сопылық дәстүрдің осы рәміздік тілінің әдеби және мәдени мұралардағы айқын айшықтарын көріп, оның астарына үңіліп, өзіндік ерекшеліктері мен мән-мазмұнын танып, ғибратына назар саламыз.

Этномәдени ақпаратты берудің құралы ретінде сөз өнері, музыка, бейнелеу өнерінің туындылары қолданылып, олардың әрқайсына тән өзіндік көркемдік әдіс тәсілдері пайдаланылады. Осы көркемдік әдістердің ішінде терең сыр-сипатқа ие рәміздік ұғымдар да бар. Күнделікті тұрмыста қолданылатын бұйымдардың өзі қолданыстағы мағынасы рухани астарлы мәнмен байытылуы арқылы рәміздік мазмұн иеленді. Олар діни-ғұрыптық, салт-жоралғылық мақсатта пайдаланылу арқылы тұрмыстық қолданыстағы мағынасы рухани және ритуалдық мәнмен толыға түседі, осылайша этнографиялық бұйымдар айырықша символикалық айшықты таным жүйесін туғызады. Сопылықтағы руханилықтың қазақ топырағында дәстүр сабақтастығын үзбестен өткенді, өз заманын, болашақты сан ғасырлық жалғастықпен ұштастырып, өркендегенін, қоғамның рухани, әдеби, мәдени бүкіл өмірін толықтай қамтығанын Қожа Ахмет Ясауи мәдени мұрасынан айқын көреміз.

Қожа Ахмет Ясауи — жалпы түркілік мәдени және дүниетанымдық кеңістіктегі ішкі тұтастықты қалыптап, исламдық құндылықтарға негізделген философиялық-этикалық ар-ождан ілімін жүйелеген рухани тұлға.

Түркістан қаласындағы Қожа Ахмет Ясауидің кесенесі және ондағы жәдігерлер адамзат қолынан шыққан ортағасырлық сәулет және бейнелеу өнерінің ғажайып туындысы. Онда ертеден келе жатқан жергілікті құрылыс дәстүрі мен қолөнер шеберлігі сол заманның ең озық жетістіктерімен ұштастырыла пайдаланылған, сонымен қатар, ол мәңгілік рухани құндылықтарды исламдық мән-мазмұнмен байыта паш етіп тұрған нысанға айналған.

Ең ғажабы шеберлердің ортақ іске жұмылуына Ясауидің сопылық ілімінің елеулі ықпалы айқын. Себебі, олардың жасаған туындылары жергілікті құндылықтарға рәміздік белгілерге, архетиптерге негізделген. Рухани ілімнің күдіреті сонда ол сан ғасырлық рухани құндылықтарды жаңғыртып мәнге толтырып, адамдарды да ортақ мақсатқа жұмылдырды. Әралуан мәдениеттің өкілдері бола тұра шеберлер өз кәсіби шеберліктерін рухани іліммен байыта қолдану арқылы жалпыадамзатқа ортақ рухани мәні бар туындылар жасай білуі руханияттың әмбебаптығының нақты мысалы. «Мәдениет – құндылықтар мен мән-мағыналар әлемі, себебі символизация үрдісі – адамзат мәдениетінің табиғи байланысы оның дамуы мен ұғымын ашатын көкжиегі» [2,138б.] деген А.Я.Гуревич

Адамның күнделікті тұрмыс-тіршілігінде жиі қолданылатын есік – халықтың дүниетанымында да, дәстүрлі ислам діні арқылы санамызда берік орныққан рухани әлемімізде де киелі, қасиетті саналады. Есіктің халық санасындағы киелілік мәні мен рәміздік мағынасы босағаға, табалдырыққа, тағы басқа есік бөліктеріне байланысты ырымдар мен тыйымдардан айқын көрінеді. Халық әдебиетінде есікке байланысты бейнелі ойлар, астарлы сөздер, мақал-мәтелдер жиі кездеседі. Бұдан дана халқымыздың әрбір тұтынған мүлкі мен заттарын мағыналандырып киелілік, қасиеттілік сипат дарытқаны, олардың әрқайсысына терең мән бере тұрып, әрбір қолданған сәтінде ғибрат алуға ұмтылғаны көрінеді. Сондықтан да кесенедегі есіктерге зор мән беріліп, айрықша шеберлікпен, асқан талғампаздықпен, ғажап көркемдікпен әшекейленуі заңды. Осы құнды жәдігерлер біздің дәстүрлі мәдениетіміздің терең мазмұнынан, діліміздің сырлы әлемінен хабар беріп, әрқайсымыздың жүрегімізден терең тамыр алатын ел-жұртымызға, туған халқымызға, төл мәдениетімізге сүйіспеншілігімізді қозғайтыны, өткеніміз бен бүгініміз арасында жанды байланыс түзетіні хақ. Өзірет Сұлтан кесенесіндегі XIV ғасырдан сақталған, Жамағатхана бөлмесінің есігі – «Қақпа» және Қабырхана есігі – «Қапсыр-

маны» толық аты-жөні белгісіз Сафар есімді шебер жасаған. Кесененің қалған есіктері 1978 жылы түгелімен жаңадан қойылған. Шеберлер есіктің берік және әсем жасалуымен қатар, рәміздік мән-мағынасын арттыру үшін оған символдық мәнге ие ою-өрнектер, терең мағыналы хадистер мен нақыл сөздердің бедерленуіне көңіл бөлген.

Жамағатхана бөлмесінің Қақпа-есігі (өлшемі – 3,7х2,1 м) екі жаққа ашылатын – ғимараттың оңтүстік порталының тереңінен орын алған негізгі есік. Ол екі бетінен ағаш, сүйек, алтын, күміс әшекей-өрнектермен әрленген. Әртүсті ағаш киындыларымен және піл сүйектерімен жапсырып әшекейленген өрнектерінің біразы тозып, жойылған. Есіктің сыртқы бетіндегі өрнегі бедерлі белдеумен үш бөлікке бөлінген. Сегіз ұшты жұлдызшалардың өзара ұласуынан құралған бұл бедерлі өрнектермен тек белдеулер ғана емес жалпы есік жақтаулары да жиектей көмкерілген. Жоғарғы бөліктегі төрт бұрышты екі қартуштың бетінде екі қатар араб жазуының алғашқы жартысы оң жақтауда, екінші жартысы сол жақтауда бедерленген. Бірінші қатардағы жазудың әріптерінің ұзындығы 0,10 м, жуандығы 3 мм, гүлденген куфа (куфи тазйини) қолтаңбасымен бедерленген. Екінші қатардағы жазу сулус қолтаңбасымен жазылған. Әріптердің ұштары барынша ұзартылып қартуштың ішін тұтас алып тұр. Қақпа-есіктің жікжапқыш жарты бағанының орта белдеуінде сулус қолтаңбасымен таңбаланған сөздер бар. Бұл өрнектер ағашқа ойып өрнек салу арқылы таңбаланған. Есіктегі өрнектер үш деңгейлі тереңдікте бір-бірімен астаса ұласып, ғажайып симметриялық үйлесімде, қайталанбас әсем ою-өрнектер композициясын түзеді. Бұл келісім мен үйлесімнің сырлы әлемі Ислам дінінің жасампаз рухын, ғаламның сұлулығын паш етерлік рәміздермен айшықталған [3,103б.].

Рәміздердің архетиптілігі көбінесе өзінің ішкі мағынасын, қасиеті мен ұлттық сипатын, яғни ұлттық мәдениеттің белгісін жоймастан, мәдениет ақпараттарын жинақтап, нақтылап, ертеңгі күнге жеткізуімен, ұрпақтан-ұрпаққа беріліп отыруымен айқындалады. Ол тұтас ұлттың дүниетанымынан хабар беретін қазына, ғаламның тілдік бейнесі, күрделі әрі әмбебап категория. Сонымен рәміздің табиғи тамыры тереңге кеткен, ықылым заманғы мифология мен сан ғасырлық тарихқа ұласар ықшамдалған мәдени мәтін бола алады.

Белгілі бір затты ишаралайтындай символдық мағынаның өрнекке ұласуы немесе мән-мағынасы терең жазулар мен сөз тіркестерінің ою-өрнекке ұқсатылып немесе ою-өрнектермен астасып жатуы хәл ілімінің астарлы сырлы әлеміне бастайды. Жаратушы иенің шексіз ғылымына меңзеуімен қатар, Ақиқатты танып білу үшін Жаратылыс әсемдігіне ой жіберіп, ой-пікір толғауға шақырады.

Мифті рәміз ретінде қарастырған отандық зерттеуші-ғалым С.Қондыбайдың пікірінше «біз мынау жалған дүниені тек рәміздер арқылы ғана кескіндей аламыз, өйткені шексіз ғаламның кескінін де, мөлшерін де, оның қандай материалдан және қандай жолмен пайда болғанын да, Жаратушы иенің оны қалай жасағанын да шын мәнінде көре, біле, тани алмаймыз. Сондықтан осылардың барлығын да пенделерге түсіндірудің ең қарапайым да универсал жолы рәміз арқылы кескіндеу болмақ. Мифология дегеніміз де – рәміздер» деп түйіндейді [4, 346.].

Есікте таңбаланған араб тіліндегі мәтіннің қазақ тіліндегі мағынасы: «Аллаға мадақ! Йә, Алла Тағала! Аллаға шүкір! Йә, Алла Тағала!», «Әулие жақсылардың қақпасы – бақыттың кені, әулие жақсыларды сүю – бақыттың кілті». [3,105 б.]

Есіктің көрнекі жерінен орын алған жазулардың Аллаға шүкір етуден және Оны ма-

дақтаудан басталуы – ислам дініндегі құлшылық-ғибадаттың асыл негізін көрсетеді. Сопылық ілім бойынша әулиелердің, яғни Құдайдың достығына жеткен адамдардың адам баласына екі дүниенің бақытына бастайтын жетекші болатынына нұсқайды. «Әулиенің (саиидтың) қақпасына» келген, яғни олардың насихат сөздері мен өсиеттеріне ден қойып, мән-мағынасына жеткен Адам ұрпақтары үшін оларды бақытқа кенелтетін қазына бар. Ал, ол қазынаның қақпасын ашатын кілт – әулиенің махаббаты, яғни рухани ұстаздың назарын иелену екендігі айтылған. Тағы бір парсы тіліндегі таңбаның қазақ тіліндегі мағынасы:

«Астанандағы (қасиетті табалдырығындағы) қызметші дәулетті болғай!» [3,106] Әулиенің басындағы қызмет – рухани жолды қалаған шәкірттердің әрқашан да зор құрметпен атқарған істері болған. Себебі, әулиенің шарапатынан үміт етіп келген халыққа қызмет жасау – Қожа Ахмет Ясауидің «топырақ болу» яғни, адамға риясыз қызмет жасау қағидасына сай келеді. «Қырықтың бірін – Қыдыр» деп білген халық нанымна сай зияратшылардың дұғасының шарапаты Әулиенің жолында қызмет жасаған әрбір адамға да тиіп, бақ-дәулет әкелетініне сенген.

Қақпа-есіктің орта бөлігінде есікті қағуға арналған екі қола алқа мен оларды орнататын топса-тұғырлары бар тік төртбұрышты тақташалар орналасқан. Тақташалардың әрқайсысы ағаш есікке әшекейлі, үлкен төрт шегемен бекітілген. Алқаның топса-тұғырлары барыстың басы бейнесінде сомдалып, одан төменірек алқаның өзінде барыстың екі кішкене аланының бейнелері сомдалған. Бұл барыс бейнелерінің сол жақ алқадағыларының көздері ашық және үлкенінің жалы бар болса, оң жақ алқадағыларының көздері жабық және жалдары жоқ. Қола тақташада алқаның ұрылып дыбыс шығаруына арналған сегіз жапырақшалы гүл бейнесіндегі кішкене төстігі бар. Екі алқаны қаққанда дыбыс жиілігі әралуан, екі түрлі дыбыс шығатыны көңіл аудартады. Қола тақташаның жоғарғы жағы оймышты құйылған қошқармүйіз оюлардың жалғаса біріккен композициясынан тұрады. Тақташаның бетінде де өсімдік тектес, қошқар мүйіз және құс қанаты, құс тұмсығы, т.б. бейнелейтін оюлардың ерекше сәнді, үйлесімді өрнегі бедерленген. Алқалардың жалпы пішіні жүрекке ұқсайды, жиектері иректелген он төрт жапырақшадан құралған өрнектермен жиектелген және ортасындағы өсімдік тектес, қошқармүйіз оюлардың әсем де күрделі өрілімінен түзілген үйлесімді композиция орын алған. Тайқазан құлақтарының, ту Лаухасының сырт пішіндерінің жүрекке ұқсас етіп жасалуы, осы және басқа да кесене мүліктеріндегі оюларда жүрекке ишаралайтын өрнектер композицияларының көптеп кездесуі Ясауидің хал ілімі хикмет дәстүріндегі жүрек танымына нұсқайды.

Алқалардың үш жағында балық және құс бейнелері таңбаланған. Көктегі, жердегі, судағы жануарлар әлемін бейнелейтін – құс, барыс, балық сияқты хайуанаттар суреттері осы есік сыртындағы алқалардан басқа жерде кездеспейді. Бұл алқаларды жиектей және тақташалардың жоғарғы бөлігінде ойылып жазылған, алтынмен апталып, күміспен күптелген парсы, араб тіліндегі насх жазуы бар. Қазақ тіліндегі мағынасы: «Пайғамбар айтты, ол кісіге сәлем болсын: «дүние өткінші, сен дүниеде (Аллаға) бағынып өт» [3,1156.]. Қола тақташалардың оң жағындағысында басталып, сол жағында аяқталған Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбардың хадисінде дүниенің баянсыздығы айтылып қана қоймай, Аллаға мойынсұнуға бұйрық берілген. Шындығында адамның жалған дүниедегі өмірінің мәнге толып, мағынасы артуы үшін оның ақиқат жолды қалап, Аллаға мойынсұнуы, Оны жаднан шығармай әмірлерін бұлжытпай орындауы шарт дегенді білдіреді.

Парсы тіліндегі тағы бір жазудың қазақ тіліндегі мағынасы: «Біздің мақсат артқа өрнек қалдырсақ, Жаралыстың баяны жоқ андасақ, Ақ жүректі адам ұлы кез болса, Еске алып, дұға қылсын, біз бейбак. (Сағди, Гүлстан) Жеті жүз тоқсан тоғызыншы (1396-97) жылы, Құдайдан ғана үмітті, міскін 'Изз ад-дин ибн Тадж ад-дин ал-Исаги жасады. Бұл кең есік әр қашан достарға – құтты һәм ашық, жауға – тар әрі жабық болсын». [3,117б.] Жаратылыс сырына үңіліп, пікір толғауға жетелейтін, терең символдық мәнге толы өрнекті алқаларда жазылған сыр шумақтардың мағынасы да аса терең. Шебер өзінің қолынан шыққан өнер туындысын ғибратты өрнектермен әшекейлегенде, өзінің де бұл дүниеде мәңгі емес екенін, жаратылыстың да баянсыздығын ескере отырып, болашақ ұрпаққа өнеге, өрнек қалдырып, оның бағыштаған дұғасына мұқтаж екенін де айтады. Яғни, алқаларда адам бакилыққа сапар шеккесін де оның еңбегінің, ізгі ісінің жемісі – қоғам игілігіне пайдаланатын заттарының сауабы және жақсылыққа бастар өнегесінің сауабы, сондай-ақ дұға бағыштаған ұрпағының сауабы ретінде тоқталмай жетіп тұратыны жайлы Пайғамбар (с.ғ.с.) хадисінің мәнісі таңбаланған. Халқымыздың бұл дүниедегі пенделердің тілек-дұғасының Алла дәрәжында қабыл болуы үшін Әулиелердің дәнекер боларына деген сенімінің Пайғамбар (с.ғ.с.) хадисіне негізделгенін, осы сөздердің Әулиелердің сұлтанының кесенесі есіктерінде таңбалануынан да байқаймыз. Адамның бұл ілімнен жан-дүниесінің бәһәра тауып, мейірі қануы үшін Әулиелердің сұлтанының сырлы сұхбатына, осы күнге дейін жиылмаған Хақтықтың дастарханына ізгі ниетпен, таза көңілмен келіп, үлес алуы керек дегенге ишаралайтын нақыл сөзі таңбаланған. Ал, бұл ілімді дұрыс түсінбей немесе бұрыс мақсатта пайдалану ниетіндегі адамның жанына ешбір пайда таппасы, тіптен өзі теріс пиғылының зардабын шегуі хақ. Сондықтан да бұл есік досқа ашық дұшпанға жабық. «Менің хикметтерімді дертсізге айтпа, Баға жетпес ғауһарымды наданға сатпа», «Ясауи хикметін даналар естісін, Естіген жандар мұратына жетсін, Жауһар кенінен бір түйір алсын, Естімегеннің бәрі қасіретте қалсын», «Менің хикметтерім – кемел пір, Кім Құдайды таныса, жанымен бір», [5,435б.] – деген Ясауи мінажаттарында бұл ілімнің салмағы мен жауапкершілігі, қадір-қасиеті ашылып айтылады.

Терең мағыналы хадистерді Қақпа есіктің жоғарғы картушына және қола тақташалардың да жоғарғы жағына таңбалануы, қола алқалардың барынша биік орнатылуы – Алла қаләмін қасиет тұтқан халықтың салт-санасынан хабар береді. Биік орнатылған қола алқалардың есікті ашатын тұтқа қызметінен гөрі, есіктің ашылып жабылғанын, яғни келушінің кіріп-шыққанын білдіретін есік қаққыш қызметін атқарып, әулие есігіне қадам басқан шәкірттің мойынсұну ниетінен хабардар қылатын символдық мәні басым болса керек. Кірер есіктегі барыстың көзсіз болуы – мойынұсынуды білдіріп, ұстаздың жолбасшылығына толықтай бағынған шәкірттің ханака табалдырығынан тәуекелмен аттағанының ишарасы десек, көзі ашық, жалы бар барыс бейнесі – ілкі ілімді иеленіп, хақиқат жолының күрескері болып шыққан, рухани-адамгершілік кемелдікті мақсат еткен адамды ишаралайтындай. Шеберлердің жасаған бұйымдарында өз есімдерін таң балап қалдыра отырып, әрдайым өздерінің дұғаға мұқтаж, Құдайға ғашық ғаріптік хәлдерін білдіруі олардың да Хаққа ғашықтықтың үлгісі болған Әзірет сұлтанның шарапатынан үміт күтетінін көрсетеді. Кесене ғимаратының, эпиграфиялық таңбаларының, ондағы жәдігерлердің аса көркем өрнектелуімен қатар, терең символдық мән-мағынамен байытылуы ол замандағы шеберлердің Машаихтардың ұлығының ілімінен сусындаған Ясауи тариқатының өкілдері екендігін айқындайды.

А.Ф.Лосевтің көзқарасы бойынша: «рәмізде бейнеленген шындықтың тереңдігі мен жан-жақтылығы соншалықты ол оның неғұрлым маңызды негізгі қырларын және оның

ішкі сыр-сипатына толықтай тәуелді, кездойсоқ сыртқы қырларын толықтай камтиды. Мазмұндық жалпылаудың осыншалық байытылуымен қатар, өз бойында жекеліктер мен жалқылықтардың да пайда болу заңдарын сиғызады»[6,1996.]. Мәдениет жүйесіндегі рәміздің бұл қызметінен байқайтынымыз оның маңызды қозғаушы бастамасы, қоғамның мақсат-мұраты мен оның болашағының әлеуметтік қажетті үлгісі екен.

Кесенедегі XIV ғасырдан сақталып келе жатқан екі есіктің бірі қабірхана есігі – Қапсырма. Бұл (өлшемі – 2,5х1,4 м) есік орта ғасырлық оюлы есіктердің тамаша үлгісі болып табылады. Жалпы пішіні Жамағатхана есігіне ұқсас екі жақты ашылатын Қабірхана есігі Жамағатхананың төрінде орналасып, Қабірханамен аралықты жалғастырады. Есіктің маңдайшасында үлкен қаңылтыр тақташа бар және оның жақтауы мен босағасы қаңылтырмен қапталған. Осы (тұтас күйіндегі өлшемі – 3,5х1,65 м) П тәріздес қаңылтыр қаптамалы босағада геометрияланған медальондар тізбегі ішіне сулс қолтаңбасымен зерленіп, алтынмен апталған жазулар бар. Есіктің өзі үш бөлікке бөлінген. Жоғарғы жағындағы екі шаршының ішінде оң жағында басталып, сол жағында аяқталатын, гүл өрнекті оюлармен астасқан сулс қолтаңбасымен ағашты ою арқылы бедерлеп жазылған Пайғамбардың (с.ғ.с.) хадисі орын алған. Есіктің ортаңғы бөлігінде, жарты баған жік-жапқыштың екі белдеуінде куфи қолтаңбасымен парсы тілінде жазылған жазу бар. Есіктің жоғарғы тұсында екі алқаның дөңгелек қола тақташалары (диаметрі – 15 см.) және гүлге ұқсас сегіз жапырақты кішкене төстігі сақталып, алқаларының өздері жоғалған. [3,1396.] Деректер бойынша жоғалған алқалар қақпа есіктің алқаларына ұқсас, сондағы жазулар да қайталанып жазылған. Бұл алқалардың суретін 1905 ж. А. Гуржиенко көшіріп, салған. Гүл жапырақшаларына ұқсатылып құйылған дөңгелек қола тақташа айналдыра сулс қолтаңбасымен өрнектелген жазулардан құралған. Есік заманында өте әдемі болған, бүгінде босағасында жазылған жазулардың көп бөлігі өшіп қалған, кейбір жерлері ғана оқылады, қаңылтырлары барынша қарайған.

Жазулардағы Құран аятынан үзінділер және хадистер мен даналық сөздердің мағынасы: «Пайғамбар, ол кісіге сәлем болсын, айтты: «Алланың сыйы – қақпасына келіп сұраған момынға [беріледі, Йә, Рахымды [Алла]! Йә, Пәк [Алла]! Йә, Дәлел [Алла]! Йә, Мейірбан [Алла]! Йә, Міндеттеуші [Алла]! Йә, есеп сұраушы Патша [Алла]! мағынасы: Пайғамбар, ол кісіге сәлем болсын, айтты: «...әй мүлік иесі Алла! [Кімге қаласаң] мүлік бересің,...» Пайғамбар, ол кісіге сәлем болсын, айтты: «уақыты өтпей тұрып намаз оқуға асығындар, ажал келмей тұрып тәубаға келуге асығындар». Алланың елшісі рас айтты. Пайғамбар, ол кісіге сәлем болсын, айтты: «ілім іздеу – барлық мұсылман еркекке және әйелге парыз». Алланың елшісі рас айтты. Ол кісіге игілік болсын. Пайғамбар, ол кісіге сәлем болсын, айтты: «дүние өткінші, сен дүниеде (Аллаға) бағынып өт». Пайғамбар, ол кісіге сәлем болсын, айтты: «дүниеде сый-құрметке бөлену – мол байлықпен болса, ақыретте сый-құрметті иелену – дүниедегі ізгі істердің көптігімен болады». Пайғамбар, ол кісіге сәлем болсын, айтты: ...Йә, Алла Мұхаммедке игілік бер. ...Мұхаммед.... ...әл-Хасанға және Хусайынға, ... мухажирлер мен ансарлар.... ...Алла жақтан бір көмек және жақын бір жеңіс бар Алла. Мұхаммед. Хасан» деген уақыт табынан өше бастаған жазуларды оқуға болады. [3,1416.]

Сопылықтағы сабақтастығын сақтап үзілмей келе жатқан руханилық идеясы адамның рухани кемелдікке жетуі, осылайша хақтың айырықша сыйы – ладуни ілімді, нұрлы хикметті иелену. «Алланың сыйы» – ладуни ғылым, яғни Ясауи хикмет дәстүріндегі хал ғылымы, Шәкәрімнің сыр сөздеріндегі ар ілімі деп білсек, онда осы ілкі ілімді иеленуге кім лайықты? Бұл ілімнің – «Оның қақпасына келіп сұраған момынға» берілетіні

айтылуы хадистің мағынасына терең үңілуге жетелейді. «Қал ғылымына оқыңдар, хал ғылымына жетіңдер, жоқтық ішіне батыңдар, барлықтардан алыңдар» деген Ясауи хикметтерінің астарына үңіліп, осы ладуні ілім жайлы білуге болады. Адамның тек оқып білумен меңгеретін ілімі қал ілімі болса, онымен қатар Алла тарапынан сый ретінде беріліп, жүрек тереңіне үңілгенде қол жеткізетін, хал ілімі бар. «Жүрегіңнің түбіне терең бойла, одан тапқан – шын асыл тастай көрме» (Абай) дегендегі осы ілімнің жауһары – Хақ тағаланың Өзіне толықтай мойынсұнып сенген құлдарына беретін сыйы. «Мен ілімнің қаласы болсам, Әли сол қаланың есігі» деген пайғамбар (с.ғ.с.) хадисіне орай Әулиенің кесенесі, оның бүкіл құрылымы, ою-өрнектері, онда сақталған киелі заттардың барлығы, сондай-ақ кесене есіктерінің өздері де адам баласын екі дүниенің бақытына, сый-құрметіне, шексіз игілігіне еге қылатын тек осы ладуні ілім екеніне нұсқап, соны иеленіп, рухани-адамгершілік кемелдікке жетуге шақырып тұр. «Хаққа нанып, момын болсаң тағат қылғыл, Тағат қылған Хақ дидарын көрер достар», «Хай зікірін айтып ішкен жами шарап, Жол үстінде ғазиз басың мысал топырақ, Алла үшін хәлі – харап, бауыры – кәуап, Жан мен ділде хай зікірін айтқын достар», «Заһир бұзып, батин түзе ғалым болсаң», «Ғамал қылған шын ғашықты дана қылды», «Хақиқаттың дариясына шомған кісі, Өзі мұңлық, көңлі сынық, көзде жасы, қорлық, зарлық, машақат қой дайым ісі, Дидарына ынтызар боп, табар достар» [5,299б.] деген хикмет жолдарында Әулиелердің сұлтаны иман келтірген құлдың сипатын Хақ дидарына ғашықтық деп көрсетеді. Хаққа ғашық момынның таубасымен күнадан тиылуы, тәуекелімен Ақиқатқа бел бууы тақуалығымен құлшылық-ғибадатын арттырып, зікір мен пікір амалдарын күшейтуі осы Алланың сыйы – ладуні ілімді иеленуге апаратын жол екені белгілі болады.

Адам баласын «Махаббатпен жаратқан» Алла Тағала оған бұл дүниеде сый-құрметке бөлейтін, ақыретте де шексіз рахыметке жолықтыратын әрекет-амалдарды міндеттеп, оның ішінде маңыздысы рухани ілім үйренуді парыз еткені хақ. Адам дүниелік сый-құрметті иелену үшін бақ-дәулетке ұмтылатын болса – бұл ізденісі оны түбінде жалған дүниенің құлдығына салып, ақыреттегі бақытынан айыруы мүмкін. Ал, мәңгілік дүниедегі сый-құрметті қалаған Адам дүниелік байлықтың құлдығынан бас тартып, бұл дүниедегі өмірін ізгі істерді мейлінше мол атқарып ақыреттің байлығын жинауға арнағаны абзал. Бүкіл парыз етілген ізгі амалдардың, құлшылық-ғибадаттардың басты мақсаты, асыл мұраты адамды рухани-интеллектуалдық кемелденуге жеткізу болса, осы жолда ілім үйрену де игілікті істерді мейлінше көп атқару әр адамның парызы екенін жоғарыдағы Пайғамбар өсиеттерінің мән-маңызынан ұғамыз.

Қазақ философиялық ой кешу үрдісі, ондағы этикалық ұстындар ұлттық мәдени және әдеби мұраларда айшықты бернеленіп, астарлы рәміздермен таңбаланған, сондықтан да қазақ философиясы тарихын зерттегенде әдеби һәм мәдени мұраларға жүгінуіміз заңды. Елбасы Нұрсұлтан Әбішұлы Назарбаев «Тарих толқынында» атты еңбегінде: «Біздің бәріміздің де мақтаныш етуімізге тұрарлық мол мұрамыз бар. Өйткені ата-бабаларымыз адамзат тарихында өшпес із қалдырып кеткен, Еуразия құрлығындағы халықтардың тағдырына орасан зор күшті әсер еткен» [7,94б.] деп жазады. Қазақ философиясы тарихында сопылықтағы этикалық-философиялық көзқарастардың маңызы мен мәнін ашудың практикалық пайдасы зор. Өйткені оның негізгі идеялары моральдық құндылықтарға табан тіреуімен қатар, өз өміршендігін жоғалтпастан, елдіктің сынға түсер әрбір шешуші сәтінде бой көрсетіп, өзектілігі артып отырады.

Әдебиеттер

1. Карл Ясперс. Смысл и назначение истории. –М., 1991. 46с.
2. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры.-М.: Искусство, 1972.-363с.
3. Қожа Ахмет Ясауи кесенесі. Құрастырушылар: Ә.Қ. Муминов, Б. Қорғанбек, С. Моллақанағатұлы, т.б. Алматы -2009. 200б.
4. Қондыбай С. Арғықазақ мифологиясы. Бірінші кітап. -Алматы: Дайк-Пресс, 2004.- 512б.
5. Қ.А.Ясауи Хикмет жинақ. - Алматы: Жалын, 1998.-654 б.
6. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. –М.: Искусство, 1976- 367с.
7. Назарбаев Н.Ә. Тарих толқынында. - Алматы: Атамұра, 1999. – 296 б.

ТҮРКІЛІК ФИЛОФИЯЛЫҚ ОЙДАҒЫ ҚҰНДЫЛЫҚТАР МӘСЕЛЕСІ TÜRK FELSEFİ DÜŞÜNCESİNDE DEĞERLER SORUNU

Ф.Ф.Д., ПРОФЕССОР СЕРІК НҰРМҰРАТОВ
PROF. DR. SERİK NURMURATOV

ТҮЙІН

Түркі әлемінің рухани байлығын ғылыми зерделеу барысында үлкен тарихи тұлғалардың дүниетанымын айқындау түсу қазіргі заманның, қоғамның рухани жаңғыруы үшін маңызды. Мақалада негізінен түркі халықтарының ортақ рухани бастаулары бағамдаудан өткізіледі. Орта ғасырдағы сопылық дәстүрдің көрнекті өкілі Қожа Ахмет Ясауи ерекше тұлға ретінде жалпы түркі әлемінің халық ділінде сақталғаны белгілі. Сыр бойының топырағынан жаралған әртүрлі ойшылдардың арасынан Әбу Насыр әл Фараби философиясы бірқатар жүйеленіп келе жатқан ғалым болса, ал Қожа Ахмет Ясауи еңбектері (хикметтері) енді-енді заманауи зерттеушілердің назарына ілініп, жан-жақты зерттелуде. Оның өлеңдері кезінде халық арасына кең таралып, түркілік ауыз әдебиетінің көрнекті үлгісі түрінде өмір сүріп келгені мамандарға анық. Сонымен қатар олар ұлттық фольклордың бағыт-бағдарын, маңызын анықтаушы рөлді де атқарып келді. Әрбір классикалық шығармаға тән қасиетке ие «Диуани хикмет» қазіргі заманның өзінде құндылығы мен өзектілігін жоғалтқан емес, бұл еңбекте қойылған мәселелер идеялық жағынан халықты біріктіреді және адамның рухани дамуындағы биік белестер болып қала бермек. Қожа Ахмет Ясауи өз шығармашылығын-

ÖZET

Türk Dünyasının manevi değeri ve hazinesini incelerken tarihi şahsiyetlerin dünya görüşünü tespit etmek modern toplumun ve çağın manevi yenilenmesi açısından çok önemlidir. Makalede Türk Dünyasının ortak manevi değerleri tetkik edilmiştir. Orta Çağ tasavvufunun büyük temsilcisi olan Hoca Ahmet Yesevi önemli şahsiyet olarak tüm Türk Dünyasında özel bir yere sahiptir. Sirderya havzası topraklarında yetişmiş birçok büyük düşünürlerden biri olan Ebu Nasr el Farabi'nin felsefesi kapsamlı bir şekilde incelenmiş olmasına rağmen, Hoca Ahmet Yesevi'nin eserleri (Hikmetleri) çağdaş bilim adamlarının dikkatine daha yeni alınarak kapsamlı olarak incelenmeye başlanmıştır. Eserlerinin halk arasında geniş kitlelere yayılarak, Türk halk edebiyatının cevheri olarak yaşatıldığı bilim adamlarınca teyit edilmiştir. Bununla birlikte söz konusu miraslar milli folklorun istikametini belirlemiş ve önemli misyonu yerine getirmiştir. Her klasik eserin birçok vasıflarına tam olarak sahip olan Divan-ı Hikmet günümüzde de değeri ve önemini kaybetmemiştir. Eserde işlenen meseleler düşünce açısından halkı birleştirmeye ve insanın manevi yetişmesinde önemli yere sahip olmaya devam edecektir.

Hoca Ahmet Yesevi eserlerinde gerçek bilim ve ilmin hakikate, manevi gelişmeye ulaştı-

да замандастарына шынайы білім мен ғылымның Ақиқатқа, рухани жетілуге жетелейтін сырын ашуға тырысады, ол қараңғылықта, руханисыздықта жүріп өмірдің де өтіп кеткенін байқамай қалу мүмкін екендігінен пенделерді сақтандырады. Ойшылдың шынайы тарихиланған, өзіндік тарихи сабақтастығы бар ерекше данышпандығының мазмұны да осында. Ал, енді тұлғалық кемелдену үшін білім мен ғылымға қарай ұмтылудың қажеттілігі қазіргі Қазақстан елінің руханияты үшін де көкейкестілігі күн сайын арта түспесе, кемімейді деген ойдамыз. Заманауи үдерістердің талабы негізінен жаһандану қисынына бағынады. Дегенмен, ортағасырлық түркілік ойшылдың көтерген рухани мәселесі қазіргі заманғы өзекті мәселелердің шешімін табу тұрғысынан алғанда өте маңызды. Тарихи кезеңдердің жаңа дәуірі туғанмен де Қожа Ахмет Ясауи айтқан ар, ұят, әдеп, әділеттілік сияқты руханилықтың мәңгі категориялары өз құнын ешқашан жоймақ емес. Бұл ұғымдар қоғамның формациялық тұрғыда, дамудың қандай сатысында тұрғанына, қандай өркениеттің өкілі екеніне қарамай-ақ адамдардың рухани дидарын байқатушы негізгі белгілер болып қала бермек. Ар мен ұят руханият кеңістігінде маңызын төмендетіп, құнсызданған болса, онда заман әлеуметтік болмысы өркениеттік дамуда әлеуметтік субъектіні алшақтата түседі, халықтың өмірі тұрпайылана түседі. Руханияттың дидарын танытатын Сөз қадірін түркілер қауымы ертеден білгенін Шығыстың ортағасырлық ойшылдарының терең философиялық пайымдауларынан, этно-мәдени, әлеуметтік-психологиялық зерделеулерінен байқаймыз. Қоғамдағы руханилықты, шығармашылықты дәріптейтін құнды Сөз - адамның күнделікті өміріндегі жасампаздыққа жетелейтін рухани күш. Әрине, Сөздің қалыптасуына және дамуына әсер ететін Рухани күштер мен табиғи тұрғыдағы ерекше қасиеттер екенін ойшыл өз шығармашылығында айқындап, тыңдармандарына ерекше баса

racak sırtını keşfetmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda cehalet ve karanlıkta (maneviyatsızlıkta) ömrün boşuna harcanacağı uyarısını yapmaktadır. Düşünürün gerçek özelliği ile üstünlüğü bu vasıflarında gizlidir. Şahsi açıdan gelişmek için bilim ve ilime duyulan ihtiyaç bugünkü Kazakistan için de önemli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern süreçler esasen küreselleşmenin şartlarına uymaktadır. Ama buna rağmen Orta Çağ Türk düşünürünün gündeme getirdiği manevi hususlar, mevcut sorunlara çözüm olabilmesi açısından güncelliğini ve önemini korumaktadır. Tarihi ve yeni dönemlerin başlanmasına rağmen, Hoca Ahmet Yesevi'nin işlediği ar, ayıp, ahlak, adalet gibi maneviyatın sabit kategorileri değerlerini asla kaybetmeyecektir. Bu kavramlar, toplum formasyonu açısından gelişmenin hangi safhasında bulunursa bulunsun, hangi uygarlığın temsilcisi olursa olsun, insanların manevi ve kültürel seviyesini belirleyici ana eksenler olmaya devam edecektir. “Ar” ve “Ayıp” kavramları maneviyat ve ahlak ortamında önemini yitirerek değerini kaybederse, çağdaş sosyal yapı uygarlık gelişmesinde sosyal sübjeden ötekileşir ve halkın yaşayış seviyesi geriler. Maneviyatın seviyesini belirleyici Söz'ün değerinin Türkler tarafından eskiden beri bilinmekte olduğunu Doğu'nun Orta Çağ düşünürlerinin felsefi eserlerinden, etnokültürel, sosyo-psikolojik incelemelerinden anlamaktayız. Toplumu maneviyata ve sanata teşvik edici bir değer olarak Söz, aynı zamanda insanı gündelik yaşamında icraata sevkeden manevi bir güçtür de. Tabi ki düşünürümüz, Söz'ün oluşması ve gelişmesinde manevi güçler ile doğa özel vasıfların etken olduğunu eserlerinde tespit etmiş ve vurgulamıştır.

Tarihin her zor ve geçici süreçlerinde sosyal sahneye, manevi gelişmenin taraftarı olarak düşünürler ortaya çıkar. Bu açıdan değerlendirdiğimizde Hoca Ahmet Yesevi şahsiyeti önemli fenomen olmakla birlikte aynı zamanda sosyal yaşamın ihtiyaçlarından ortaya çıkan halkın seçimidir. Türkistan bölgesinin büyük şeyhiyle ilgili halk hafızasında

көрсетеді. Тарих әрқашанда күрделі кезеңдерді басынан кешіреді. Міне, осындай өтпелі кезеңдерде рухани дамудың жақтаушысы ретінде әлеуметтік сахнаға кемеңгер ойшылдар шыға бастайды. Осы тұрғыдан алғанда Қожа Ахмет Ясауи тұлғасы кездейсоқ құбылыс емес, ол әлеуметтік өмір қажеттілігінен туындаған халықтың қалаулысы. Түркістан өңірінің ұлы шейхы туралы халық зердесінде көптеген аңыздар қалғанын атап өтуге болады. Фольклорда аңыздардың әр түрлі варианттары түрінде көрініс беруі заңды құбылыс. Осы аңыздардың біразы соңғы уақытта елімізде жарық көрген кейбір ғылыми-көпшілік сипаттағы шығармаларда жинақталған. Ясауи өз ілімінің негізгі принциптерін қатарына Ақиқатқа, Абсолютке, рухани жаңғыруға баратын жолдарды іздеу жатады. Осы мақсатта адам мынадай сатылардан өтуге тиіс: шарифат, тарихат, мағрипат, хақиқат. Даналықтың жоғары үлгісі қандай қиын жағдайда болмасын сабырлылықтан айырылмау, қандай ауыртпалық заман келсе де артынан берекелі кезең де келетініне үміт пен сенімді жоғалтпау қажеттігін түсіну. Сабырсыздық адамды парасаттылық істерден бұрмаланған жолдарға жетелейтіні халық ділінде терең орналасқанын «Сабыр түбі сары алтын» деген халықтың мақалынан байқалады. Жалпы мақал-мәтелдер түркі халықтарының және қазақ халқының руханиятының нағыз айнасы болып табылады. Өмірдің көптеген жағдайлары мақалдарда көрініс берген, ол да халық даналығының белгісі.

бірçok еfsanelerin olduğunu söyleyebiliriz. Folklorlarda ise efsanelerin çeşitli varyantlarda yaşatılması doğal bir olgudur. Söz konusu efsanelerin birçoku son dönemlerde Kazakistan’da yayınlanan birtakım bilimsel ve genel yayınlarda yer almıştır. Hakikate, mutlakiyete ve manevi yenilenmeye ulaştıracak yolların arayışı Yesevi ilminin ana prensipleridir. Bu amaçla insan şu aşamalardan geçmelidir: Şariat, Tarikat, Marifet, Hakikat. Bilginliğin en üstün vasfı ve örneği, durum ve şartlar ne kadar zor olursa olsun sabretmek ve her zor dönemden sonra bereketli dönemin geleceği umudunu ve inancını yitirmemektir. Sabırsızlığın insanı feraset yolundan uzak ve yanlış yollara sevk edeceği halkın bilincinde köklü bir şekilde zuhur ettiğini “sabrın sonu sarı altındır” atasözünden anlayabiliriz. Genel olarak, ata sözler Türk haklarında olduğu gibi Kazaklarda da toplum maneviyatının birer aynasıdır. Yaşamın çeşitli durumlarını yansıtan atasözleri de halk feraseti ve bilginliğinin göstergesidir. Tabi ki, Abay’ın da belirttiği gibi, bazı ata sözler de tenkit yoluyla değerlendirilmeli ve onların sınırlı etki alanlarını da belirtmeliyiz. Türk dünyasının manevi değerlerini olabildiğince objektif açıdan değerlendirmenin ihtiyacı bundan kaynaklanmaktadır. □

Әрине, Абай айтқандай кейбір мақалдарға да сын көзбен қарап, олардың шектеулі әлеуетін айқындап отырған жөн. Түркілік әлемнің рухани құндылықтарын барынша объективті түрде ғылыми сараптаудың қажеттілігі де осында. □

Қожа Ахмет Ясауи өз шығармашылығында замандастарына шынайы білім мен ғылымның Ақиқатқа, рухани жетілуге жетелейтін сырын ашуға тырысады, ол қараңғылықта, руханисыздықта жүріп өмірдің де өтіп кеткенін байқамай қалу мүмкін екендігінен пенделерді сақтандырады. Ойшылдың метатарихиланған, тарихи сабақтастығы бар данышпандығы осында. Ал енді тұлғалық кемелдену үшін білім мен ғылымға қарай ұмтылудың қажеттілігі қазіргі Қазақстан елінің руханияты үшін де көкейкестілігі күн сайын арта түспесе, кемімейді деген ойдамыз. Заманауи үдерістердің талабы да осындай.

Ақпараттар ағыны білім мен тұлға еркіндігі құндылығын қазақ елінің қоғамдық болмысы үшін көтере түсетіні анық, дегенмен жан дүниенің рухани келбетін жарқыратудың маңыздылығы одан да жоғары. Себебі, кез келген жаңа білімнің сіңуі мен таралуы әлеуметтегі механикалық, немесе автоматтанған үрдіс емес, ол әлеуметтік ортада әрбір адамның тағдырына тікелей қатысты нәрсе болып табылады.

Адамдар арасындағы айырманы тектіліктен емес, білімсіздіктен, қайырымдылық жоктықтан, яғни рухани дамымаудан іздейтіндігі ойшылдың рухани құндылықтардың маңыздылығын аңғартқаны. Бұл ойшылдың жаңа ұрпаққа қалдырған рухани мұра ретіндегі шығармашылығындағы әмбебап идеялы ой-толғамдардың болғанының көрінісі. Бұл тарихи құндылықтарға барынша құрметпен қарауға меңзейді. Тарихи үдерісте әмбебап-адамдық құндылықтарсыз, қоғамдағы рухани диалогсыз тарихи кезеңдер арасында өзара тарихи сабақтастықтар болмайтындығын көрсетті.

Тарихтың сабақтастығын білдіретін салалардың қатарына барлық гуманитарлық салаларды жатқызамыз. Әсіресе, философиялық ойдың жалғасын табуы тарихи үрдіс үшін маңызды дүние. Философиялық ой-сана қарапайым дүниетанымның күшімен, қуатымен қалыптаспайды. Оның пайда болуына, қалыптасуына, таралуына және дамуына негіз болатын құрылымдар кәдуілгі ортаның деңгейінен әлде қайда биік болуы тиіс.

Бұл заңдылық ғасырлар бойы өзінің көрінісін білдіруде және бұл жерде жалпы үйлесімділік, әділеттілік заңын бұзу байқалмайды. Есесіне алға қарай зерделі дамудың пәрменділігінің тетіктерін байқаймыз. Міне, осыған орай Б. Батищевтің айтып кеткен тұжырымдарында қоғамдағы рухани сабақтастықтың терең мазмұнын ашатын келелі ойлар жатқан деуге болады. Мәселен, философтың мынандай пікіріне назар аударып көрелік: «Тарихи мағыналықтың ішкі нақтылы мазмұнын орталанған – бұқаралық макроөлшемдерден таба алмаймыз, керісінше, ол аталғандарда бұлдырап қана байқалады. Және де ол тарихтың жекеленген мұрагерлерінде, тұлғаның тұтастығы қалпына келтірілген және жан-жақты дамыған мазмұнды өмірінде тек қоғамдық-адамдық кемелденудің үзілмейтін мирасқоры түрінде ғана айқындалады. Осы тұтас күрделі мәдени-тарихи үдеріс өзінің барлық өлшемдерінде замандас-тұлғаны құрастырады»[1, 69].

Жоғарыда келтірілген бағалаудың қисынына сүйенетін болсақ, онда тарихтың ішкі нақтылы бейнесі, мазмұны негізінен озық ойлы тұлғаларда қордаланады. Орталық Азиядағы дүниеге келіп, тек қана түркі әлеміне ғана емес, жалпы әлемдік гуманитарлық ой тарихына сүбелі үлес қосқан ойшылдарымыз Қожа Ахмет Ясауиге дейін де, кейін де болғаны белгілі. Олар бір-бірінен рухани сусындап, кейбір идеялар бойынша үндестік танытқаны белгілі. Мәселен, Бұқара маңында дүниеге келген Әбу Әли Хусейн Әбу Абдаллах ибн Сина (Авиценна) өзінің дәрігерлік қана емес, философиялық еңбектерімен тарихта қалған тұлға болатын. Біздің зерттеулеріміздің негізгі арқауы болып отырған тарихи тұлға Ахмет Ясауи ілімінен әл-Фараби мен Ибн Синадағыдай терең рациональдік құрылымдар таппағанымызбен, дегенмен, оның көзқарастарының діни-адамгершілік мазмұны көп астарлы болып келеді.

Әсіресе, оның білімнің құдіретіне сене отырып, діни этикалық құндылықтарды дәріптеуі қазіргі заман үшін маңызды. Өлемде адам мен оның руханилығы арасындағы тұтастық, бірлік, өзара байланыс имманентті. Ал бұл руханилықтың ішкі құрылымын

жанның тазалығы мен ақылдың кемелденуі сияқты құрылымдар құрайды. Ортағасырлық ойшылдар адам болмысын танып білу үшін және оның сан қырлы сырын анықтау үшін біршама өздерінің зияткерлік рухани күштерін сарп еткенін байқаймыз және оның нәтежесі де қомақты.

Руханияттың дидарын танытатын Сөз қадірін түркілер қауымы ертеден білгенін Шығыстың ортағасырлық ойшылдарының философиялық пайымдауларынан, этно-мәдени, әлеуметтік-психологиялық зерделеулерінен байқаймыз. Руханилықты, шығармашылықты дәріптейтін Сөз - адамның күнделікті өміріндегі жасампаздыққа жетелейтін күш, оған әсер ететін Рухани күштер мен табиғат берген ерекше қасиеттер екенін ойшыл өз шығармашылығында баса көрсетеді.

Тілдің жақсы болуы адамдар арасындағы үйлесімділікті нығайтса, керісінше, ақылға жүгінбеген, зердеде жүйеленбеген сөз қырық рулы елді бүлдіретіндігін ойшыл үнемі ескертіп отырады. Әрине, ақымақтың тілінің тигізетін әсері өз басының төңірегінде ғана шектеліп қалмайды, ол қоршаған әлеуметтік ортадағы көптеген пенделер үшін де өзінің теріс ықпалын әкеледі, ол адамдар арасында іріткі салады, қоғамды психологиялық дағдарысқа түсіруі де мүмкін.

Артына өлмейтіндігін сөз қалдыру – адамның белгілі бір тарихи дәуірдің тіршілік аясындағы қысқа ғұмырын ұзартуы болып табылады, яғни сөз осындай әлеуметтік факторға айналатындығын көптеген ғұламалар өз заманында көрегендікпен айтқан болатын. Міне, сондықтын философиялық ойдың сабақтастығын зерттеудің маңыздылығы қоғам үшін өте зор.

Түркі халықтарының тағы бір ғұламаларының бірі болып саналатын Жүсіп Баласағұнның сөз туралы айтқан ойларынан осы мәселе бойынша үндестікті байқаймыз:

Біліп айтқан сөз – білікті саналар,

Біліксіз сөз басынды жеп, табалар.

Көп сөйлем, аз айт бірер түйірін,

Бір сөзбен шеш тәмәм сөздің түйінін. [2, 34].

Арнап айтылған сөздің ізгілік пен жақсылық үшін қызмет етуін ортағасырлар ойшылдардың көбісі ескертіп отырады. Бұндай философиялық-этикалық бағдардың басымдық танытуы кездейсоқ жағдай емес. Себебі, Шығыстық менталитеттің ғасырлар бойы қалыптасқан дәстүрі бойынша қоғамның алдыңғы қатарлы өкілдері үнемі этикалық құндылықтарды өмірдің бастауы деп түсінгені белгілі.

Адамдардың өмірдегі негізгі қайшылығы - өзінің жеке басындағы тұлғалық ерекшелігінде екендігінде деген ойдың астарын пайымдаймыз. Бұл қыр жолдарынан түйіндейтініміз жалпы Рухани әлем мен табиғаттың әділеттілігін біз өзіміздің санасыз істерімізбен бұзамыз. Керексіз сөзді өзіміздің өмірімізде көп қолдансақ, онда жеке тағдырымыздың мәні де бұлыңғырлана түсері анық. Ал дұрыс сөзді тыңдамау, жөн іске бет бұрмау көптеген даналарымызды халқымыздың тарихында жабықтырды. Солардың қатарында хакімдік деңгейге көтерілген Абай Құнанбаев сияқты руханилық биігіне көтерілген данагөйіміз болатын.

Әрбір тұлғаның адами рухани болмысын белсенді түрде қозғалысқа түсіретін, оның ішкі

даму импульстерінің оянуына түрткі болатын құдіретті күш. Онымен санаспау, немесе, оны елемей үлкен жаңылысуларға алып әкелері анық. Тек сөздің осындай керемет қасиетіне назар аудармайтын, оның қадірін түсінбейтін пенде ғана бұл үрдістерден шеттеп қалары анық.

Қоғамдағы құндылықтар тарихи тұрғыда әлеуметтік үдерістерді реттеуші, кейде басқарушы қызметті атқара алатындығы күмән туғызбайды. Сонау Қорқыт заманынан бастап кең байтақ қазақ даласында талай ғұламалар өмір сүріп, әлем мен адам сырын ашуға талаптанған, тіршіліктің мәнін іздеп, құдіретті күштердің ықпалын талдауға ұмтылған.

Сыр бойының топырағынан жаралған әртүрлі ойшылдардың арасынан Әбу Насыр әл Фараби философиясы бірқатар жүйеленіп келе жатқан ғалым болса, ал Қожа Ахмет Ясауи еңбектері (хикметтері) енді-енді зерттеушілердің назарына ілініп, жан-жақты зерттелуде. Оның өлеңдері кезінде халық арасына кең тарап, ауыз әдебиетінің көрнекті үлгісі түрінде өмір сүріп келген. Сонымен қатар олар фольклордың бағыт-бағдарын, маңызын анықтаушы рөлді де атқарған.

Шығыста орта ғасырларда кең тараған сопылық ілімді зерттеушілердің бірі Идрис Шахтың пайымдауынша сопылықтың мәнін, оның көп астарлы мағынасын ашу үшін «керемет» деректер іздеп, логикалық тұжырымдармен дәлелдеу құрылымын қалыптастыру қажеттілігі керек емес. Ол (сопылық) адамның ерекше қабілеттерін ашуға арналған әлеуметтік дүниенің бір көрінісі. Сопылық деңгейге көтерілу үшін адам өз бойындағы кейбір қасиеттерін дамытуға тиісті. Ал оны істемеген адам сол бұрынғы қарапайым күйінде қалады. Сопылықтың құрылымында қатал шындық пен нәзік әлем, жарық дүние мен қара түнек, үйлесімділік пен шым-шытырық бағыттар бір жерде түйісіп, аста-сып жатады [3, 40-42].

Сопы ерекше тұлға және ол ислам дінін берік ұстанған адам, ол шарифатты басты рухани күш ретінде қабылдап, тақуалық өмір салтын қадір тұтады. Ал дәруіш тұлғасы осы сопылық дүниетанымды, философияны, ділді әлемге паш етуші, оның бір қырын өзінің іс-қимылымен танытушы жан болып келеді. «Дәруіш деген кім?» - деген сұраққа Е.Э.Бертельстің еңбектерінде мынандай тұжырымдар келтіріледі: «Дәруіштің жүрегінде түйткі жоқ. Ол көсіліп сөйлейді, бірақ сөз жоқ, ол бәрін көреді, бірақ көргені жоқ, ол тамақ ішеді, бірақ оның дәмін білмейді, онда беймазалық та, қанағаттық та, қайғы да, қуаныш та жоқ. Міне, дәруіш дегеніміз осы»[4, 254].

Түркілік ойшыл Қожа Ахмет пен дәруіштер әлемі туралы айтылған пікірлердің ішінен шығыстанушы ғалым В.В.Бартольдтың ойларына тоқталайық: «Ахмет Ясауи мен оның шәкірттері туралы ақпардың кең тарауы олардың ислам дінін кең далада таратудағы маңызын білдіреді. Ортағасырлық дәруіштер сияқты қазіргі кездегі дәруіштер өкілдері мен ишандардың отырықшы тұрғындарға қарағанда көшпенділер арасында көбірек із-басарлары бар» [5, 252] деген тұжырымға келуі бекер емес.

Тарихи кезеңдердің жаңа дәуірі туғанмен де Қожа Ахмет Ясауи айтқан ар, ұят, әдеп, әділеттілік сияқты руханилықтың мәңгі категориялары өз құнын ешқашан жоймақ емес. Бұл ұғымдар қоғамның формациялық тұрғыда, дамудың қандай сатысында тұрғанына, қандай өркениеттің өкілі екеніне қарамай-ақ адамдардың рухани дидарын байқатушы негізгі белгілер болып қала бермек. Ар мен ұят руханият кеңістігінде маңызын төмен-

детіп, құнсызданған болса, онда заман әлеуметтік болмысы өркениеттік дамуда әлеуметтік субъектіні алшақтата түседі, халықтың өмірі тұрпайылана түседі.

Міне, осындай кезеңдерде рухани дамудың жақтаушысы ретінде әлеуметтік сахнаға кемеңгер ойшылдар шыға бастайды. Осы тұрғыдан алғанда Қожа Ахмет Ясауи тұлғасы кездейсоқ құбылыс емес, ол әлеуметтік өмір қажеттілігінен туындаған халықтың қалаулысы. Түркістан өңірінің ұлы шейхы туралы халық зердесінде көптеген аңыздар қалған. Фольклорда аңыздардың әр түрлі варианттары түрінде көрініс беруі заңды құбылыс. Осы аңыздардың біразы соңғы уақытта еліміздегі кейбір ғылыми-көпшілік сипаттағы шығармаларда жинақталған.

Әрине, Қожа Ахметтің «Диуани хикметі» өзінше құндылығы бар, ол ғасырлардың сынағынан өткен рухани мұра екені анық [6, 61-62]. Ал Қожа Ахмет кесенесі тек қана өнер туындысы емес, сонымен қатар үлкен Түркістанның ғажайып материалдық мәдениетінің іргетасы, халықты біріктіруші, іштей жақындатушы орталығы, оны қайта түлетудің рухани қайнар көзі? Сәулетшілік арқылы бейнеленген ұлттық идея десе де болады. Оның ұрпақтарды өзара диалогқа шақыратын құдіреті бар. Сондықтан қазіргі кезеңде Түркістан жері мұсылман діндарларына өз ықпалын күшейте түсуде, қоғамды рухани топтастырушы қызметті атқара бастауда.

Ясауи өз ілімінің негізгі принциптерін қатарына Ақиқатқа, Абсолютке, рухани жаңғыруға баратын жолдарды іздеу жатады. Осы мақсатта адам мынадай сатылардан өтуге тиіс: шарифат, тарихат, мағрипат, хақиқат. Даналықтың жоғары үлгісі қандай қиын жағдайда болмасын сабырлылықтан айырылмау, қандай ауыртпалық заман келсе де артынан берекелі кезең де келетініне үміт пен сенімді жоғалтпау қажеттігін түсіну.

Сабырсыздық адамды парасаттылық істерден бұрмаланған жолдарға жетелейтіні халық ділінде терең орналасқанын «Сабыр түбі сары алтын» деген мақалдан байқалады. Жалпы мақал-мәтелдер қазақ халқының руханиятының нағыз айнасы болып табылады. Өмірдің көптеген жағдайлары мақалдарда көрініс берген, ол да халық даналығының белгісі. Әрине, Абай айтқандай кейбір мақалдарға да сын көзбен қарап, олардың шектеулі әлеуетін айқындап отырған жөн. Ғылыми сараптаудың қажеттілігі де осында.

Сабырлылық білдіру, адамдық қадір-қасиетті жоғарғы биікке көтере білу Қожа Ахмет үшін күнделікті өмірдің тұрпайы белсенділігінен жоғары тұрады. Әрине, дәруіштік психология мен өмір салты барлық адамзат үшін үлгі мен қалып болмасы анық. Бірақ, қиындықты көтере алмай дүниенің қара аспанын төндіріп жүрген жандар үшін «Сабыр» ең қажетті күш емес пе?

Тәубаға келу, қанағатты білу жалпы табиғат заңдылығымен сәйкес келмей ме? Дүниеқоңыздық пен паракорлық та адамның рухани дүниесінің барынша бұрмаланған қасиеттері. Қожа Ахмет заманынан қазіргі кезеңге дейін өкінішке орай рухани мирас болып келе жатқан бұл құбылыс «өзіндік дәстүрлі құбылыс» түрінде кез келген қауымдастықтың арасында кездесетіні анық. Бұл алдамшы құндылықтар адамның табиғи мұқтаждықтарына негізделген табиғи қанағатсыздығының бір қыры. Ешқандай ғұлама бұл құбылыстарды адам үшін дұрыс үдеріс деп есептемеген.

Құндылықтар иерархиясында сопылық дүниетанымы әр уақытта Алланы ең жоғарыға қояды, Алла әлемі – Ақиқат әлемі. Ал Ақиқатты түсінуге, игеруге, бағындыруға, дәлел-

деуге болмайды, оны тек таза жүреппен қабылдау керек, адам сол әлемге ақ ниетпен ұмтылу қажет. Ақиқат патшалығы кез келген адамды қабылдай алмайды. Ол алдымен шариғатты білуі шарт. Содан соң жанын тазартып, тарихат, мағрипат сатыларынан өткен адам, нәпсісін өлтірген жағдайда ғана, ол хақ дидарын көре алады, яғни хақиқатқа жетеді (жүрегімен, яғни көкейкөзімен). Сондықтан бұл ілімде имандылық құндылығы адам үшін тағдырдың іргетасы деп түсініледі.

Алла мен адам арасындағы қарым-қатынастар негізінен құндылықтарды айырудан тұрады. Егер адам өзіне жетілуді, Ақиқатқа ұмтылуды - өмірдің негізгі құндылығы етіп қоймаса, онда ол негізінен нәпсінің құлы болып қала бермек, тұрмыстық деңгейдегі құндылықтар қақпанынан шыға алмай қалады.

Ал, бұл жүйенің қалыптасуында адамзат тарихында діннің рөлі зор болды. Ол имандылыққа шақыра отырып, қоғамның белгілі бір қалыптарының, ұстанымдарының қалыптасуына ықпал етті. Әрине, әлеуметтік дүниедегі дүмше молданың сауатсыз сөзі мен ғұлама ойшылдардың Ақиқатқа шақырған тағылымға толы ой-тұжырымдарының арасында көп айырмашылық болатын. Оны қазақ мәдениетінің тарихында XIX - ғасырдың ағартушылары атап өткен.

Қазақтың классикалық деңгейдегі ағартушысы Ыбырай Алтынсарин ислам дінін уағыздаудағы Қожа Ахмет Ясауидің еңбегін жоғары биікке көтеріп, басқа көптеген сом тұлғалардың қатарына қояды. Оның Қожа Ахмет Ясауиге берген бағасы арқылы ұлы шейхтың қазақ мәдениетінде алатын орнын және оның идеяларының өміршендігін анықтауға болады: «Муштафид ғұламалар арасындағы ұлықтары төртеу: имам Ағзам, имам Мәлік, имам Шафиг, имам Ахмед Ханбал Ясауи. Бұл төртеуі шариғат мәнісін толық тексеріп, халыққа түсіндіріп берді» [7, 22].

Қожа Ахметтің пайымдауынша, адам әр уақытта жетілуге, дамуға ұмтылу керек. Сондықтан «жетілген адам» бағдарламасы ұлы шейх үшін әлеуметтік дүниенің негізгі өзегі және сол моральдік-этикалық қағидалармен анықталады, адам болмысының мәні тұрғысында қарастырылады. «Жетілген адам» ілімі кейінгі тарихта көптеген ойшылдар үшін Тұлғаны зерттеудің негізгі бағдарына айналғанын соңынан келген даналардың көзқарастарынан байқаймыз. Қожа Ахметтің сопылық мектебіндегі мүридтер осы идеяны түркі тайпаларының кең даласына таратумен болды.

Әрине, мұсылман дінінің уағыздаушылары кең даланың еркіндікті пір тұтқан ділімен санасуға мәжбүр болды. Сондықтан, бұл екі құбылыстың, яғни еркіндік пен мойынсұнушылықтың байланысын сипаттайтын ортақ идея қажет болатын. Ол – ақиқатқа ұмтылу және сол үшін адамның үнемі рухани жетілу идеясы болатын. Бұл идеяның әмбебаптығы, адамдарға қажеттігі даналарға айқын дүние болып табылады.

Осы тұрғыдан алғанда сопылық дәстүрінің өзінің ерекше тарихы бар, рухани дамуға деген ерекше көзқарасы бар. Бұл құндылықтық сараптау – пенденің күнделікті тіршіліктің қисынымен сай келе бермейді, оған қарсы да келмейді, мүмкін, оның қатарласа, өзінше ерекше жолмен жүретіндей қасиеті бар. Сопылық іс-қимылдың ішкі мән-мағынасын түсінбеген адамға – бұл өзінше діни фанатизмнің көрінісі іспетті. Оны теріс құбылыс ретінде бағалап қалуы да ғажап емес. Шыныменде сырттан бақылаған адамға сопы өз сырын алдыра қоймайды. Өйткені, олар кәдеуілгі өмірден алшақтау жандар. Олар әрбір пенденің ішіндегі Ақиқаттың ұшқынын іздеушілер, сол отты мәңгілік үйлесімділік

заңына бағындыруды мақсат етушілер, әдеттегі қисынға бағына қоймайтын, кәдуәлгі әлеуметтен тыс әлемдегі тұлғалар.

Сопылық тарихының екі кереметі бар. Алдымен, ол сенімде, сену өнерінде, Қасиетті жаратушының бар екеніне ғана сену емес, оған жан-тәніңмен, кәміл сенім білдіруде. Сонда, сыртқы көзге мүмкін емес нәрсе де өмірде жүзеге асады. Сене білген – жеңе де біледі. Екіншіден, махаббатта. Сондықтан, сопылықты махаббат діні деп те атайды. Барлық сопылық бағыттарға ортақ қасиет - әлемді тек махаббатпен қабылдау, селқостық пен немқұрайлық, екіжүзділік пен сатқындыққа бармау, тек шынайы сүйген адам ғана Ақиқатқа жақындай түседі.

Атақты сопылық ойшыл Жәлеладдин Руми: «Қай жерде болсаң да, қандай күйде болсаң да ғашық болуға тырыс», - деген сөздер қалдырған екен. Сопылық дүниетаным - ғаламның көптүрлілігін мойындап қана қоймайды, сонымен қатар рухани дамудағы жолдардың алуан бағдары бар екенін білдіреді. Бірақ, Ақиқатқа барар жол – солардың ішінде ерекше. Сондықтан, әрбір жан өзінің кез келген ісіне, қадамына жауапкершілікпен қарау керек. Тіптен, адамның миында туындаған ойлардың өзі - құбылысқа, затқа, нәрсеге, әлемнің бір бөлшегіне айналады.

Адамның санасы өзін қоршаған ортасын қалыптастырады. Тек олардың арасын бөліп тұратын нәрсе – уақыт қана. Ал уақытты барынша созу мен адамды барынша бақытқа жақындату - ұлы Үйлесімділік заңдылығының, Ақиқаттың ғана қолында. Оны тек жүрегіңмен ғана сезіп, жан-тәніңмен қабылдауға ғана болады; оған өзгерістер енгізу сопылық философия бойынша адам үлесіне көп тимеген (сірә, эзотериялық ілімде қолданылатын «тағдыр» деген ұғым сол болар).

Адам өз санасымен осы нақты әлемнің өзінде көптеген жалған мұраттар мен армандар жасауы мүмкін. Олардың жалған болатыны бұл дүниенің жалған болуынан емес, немесе о дүниеге барғанда ғана барлық кереметтерге жетумен де байланысты да емес. Бұл дүниені «жалған» ететін адамның пендешілігі, және жалаң ақылмен құраған құндылықтар жүйесі. Сопылық осы мәселелерді әлемдік өркениеттің алдына нақты қоя білді.

Тек мәселе түрінде ғана қоймай, осы метафизикалық қайшылықты іс жүзінде қалай жеңіп, тіршілікте қандай жолдармен тиімді нәтижелерге жетуге болатынын көрсетті. Сопылық іс-әрекеттің әлем тарихындағы осы талпыныстары талай ғұламаларды терең ойлантты, ол сонымен қатар халық санасын біршама үйлесімдендіруде үлкен рөл атқарды.

Әдебиеттер

1. Батищев Б. Белсенділік? // Шаһар. 1993. № 1. 53-74б
2. Баласағұн Ж. Құтты білік. Алматы, 1986.-660б.
3. Идрис Шах. Суфизм. М.: Наука, 1994. – 340 с.
4. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. М.:Наука,1965.– 320 с.
5. Бартольд В.В. Соч., Т.II. Часть I. М., 1963. – 341 с.
6. Ясауи Қожа Ахмет. Диуани хикмет. Алматы: Мұраттас, 1993. – 325 с.
7. Алтынсарин Ы. Мұсылманшылықтың белгісі. Алматы: Қазақстан. 1991, - 125 б.

ЦЕННОСТИ ДОБРОДЕТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ: ХОДЖА АХМЕД ЯСАВИ И АБУ НАСР АЛЬ-ФАРАБИ ERDEMLİ HAYATIN DEĞERLERİ: HOCA AHMET YESEVİ VE ABU NASIR AL-FARABİ ÖRNEKLERİ

Ф.Ф.Д., ПРОФЕССОР ҒАЛИЯ ҚҰРМАНҒАЛИЕВА
PROF. DR. ĞALİYA KURMANĖALIYEVA

АННОТАЦИЯ

Целью статьи является репрезентация духовного опыта исламского средневековья о ценностях добродетельной жизни, основанных на сравнительно-сопоставительном анализе взглядов Ходжи Ахмеда Ясави и Абу Насра аль-Фараби. Автор полагает, этот опыт не ограничивается лишь конкретно-историческими условиями и обстоятельствами своего времени, а обладает всеобщим ценностным содержанием, которое делает его актуальным и в настоящее время, а наследие его носителей – неотъемлемой составляющей культурного кода нации. И аль-Фараби, и Ясави оставили миру выдающееся духовное наследие, в котором изначально заложено глубоко нравственное содержание, отвечающее смыслу сакрального и придающее истинно человеческое значение бытию человека.

В статье подчеркивается, что два великих выходца из тюркского мира выразили гуманистические ценности исламской духовности. Ее привнесение в мир извечной истины, данной человечеству, открыло новые возможности и горизонты духовного развития человека. Ислам утвердил

ÖZET

Makalede Hoca Ahmet Yesevi ve Ebu Nasr El-Farabi görüşlerinin mukayeseli tahlili yapılarak, Orta Çağ İslam anlayışındaki ahlak öğretileri karşılaştırılmıştır. Aynı zamanda bu değerler, sadece incelenen döneme ait tarihi şartlar ve durumlarla sınırlı kalmadan tabiatı nedeniyle bugün için de aktüel olup, Yesevi mirasının birer milli kültür kodu olduğu vurgulanmıştır. Çalışmada El-Farabi'nin de, Ahmet Yesevi'nin de tüm dünyaya üstün ahlaki değerleri barındıran büyük manevi miras bıraktıkları tespiti yapılmıştır.

Mevcut çalışmada Türk Dünyasının iki büyük temsilcileri olan El-Farabi ile Hoca Ahmet Yesevi'nin İslam'ın hümanist değerlerinin somut veçhelerine vurgu yapılmıştır. İnsani vasıflardan olan bu ahlaki değerler insanın manevi açıdan gelişmesinde yeni olanaklar sunmuştur. İslam, insanın İlahi Hakikate mutlak bir şekilde teslim olmasını öngören kültürü benimsemiştir.

Her iki düşünür de kendilerine has kavramsal yaklaşımla kelimeler ve tevekkül, kemâlât ve insanlığın ana vazifesi olan ahlaki hayatın prensiplerini ortaya koymuşlardır. Yesevi ve El-Farabi dünya görüşlerinin konseptüel ba-

культуру, главной ценностной установкой которой стало безусловное доверие Божественной Истине. Каждый из мыслителей, в своем, ему присущем, концептуальном ключе, репрезентировал ее основополагающий принцип добродетельной жизни, заключенный в предназначении человека, - всегда и во всем следовать высшему нравственному закону, заложенному в Божественном Слове, и стремиться к божественному совершенству.

Авторская позиция состоит в том, что концептуальное видение добродетельной жизни аль-Фараби и Ясави можно представить в виде двух стратагем средневековой исламской культуры. С одной стороны, это обоснование ценностей добродетельной жизни, основанное на внутреннем совершенствовании души человека, его сознания и внутреннего мира. Оно направлено на духовный опыт, раскрывающий себя в акте высшего мистического видения Бога. Он может быть освоен индивидом в процессе глубинной и настойчивой внутренней работы с собственным Я, где, изменяя сознание, человек добивается внутреннего совершенствования. Оно же, в свою очередь, которое подвигает его на изменение мира.

С другой стороны, это обоснование ценностей добродетельной жизни, исходя из приоритета совершенствования форм общения человека, тех общественных отношений, куда он включается в процессе своей жизнедеятельности, т.е. социумной организации индивидов, где создаются условия для жизни и совершенствования человека. Поэтому ее можно рассматривать как направленную во вне человека, на совершенствование условий его бытия, которые создают необходимые условия для внутреннего самосовершенствования.

Если первая позиция в большей степени концептуализирована во взглядах Ясави, то вторая позиция получает выраженную концептуализацию во взглядах аль-Фара-

шариси ile özellikleri onların Orta Çağ İslam kültüründe önemli ekol oluşturabilmelerindedir.

Yesevi'ye göre, bireyin manevi yönden gelişmesi için kimliği ve iç dünyasını tanımasını amaçlayan ahlaki yaşam değerlerine sahip olması gerekir. Bu doğrultuda Allah'ı yüksek mistik seviyede tanıma sürecinde kendini bilme gibi manevi tecrübe elde edilmelidir. Bu ise birey tarafından derinlik ve süreklilik gerektiren kendi Ben'iyle çalışma sayesinde gerçekleşebilir. Bu süreçte insan kendi şuuru- nu geliştirerek öz kemalata ulaşabilir.

El-Farabi'de ise, insanın kemalata ulaşmasını sağlayan temel şart olarak, bireylerin sosyal gruplar oluşturduğu ve yaşam sürecinde bireylerin ilişki formlarına önem verildiği şartlarda ahlaki yaşam değerleri düzeninin mevcut olması gerekmektedir. Bundan dolayı, bu olgu ve süreçte bireyin öz gelişimini sağlayan dış etkenlerin de önemsendiğini söylemek mümkündür.

İlk pozisyonun Ahmet Yesevi görüşlerinde kavramsal olarak yer aldığı, ikinci pozisyonun ise ideal devlet ve ideal devlette yaşam görüşleriyle El Farabi'nin görüşlerinde genişçe tartışıldığı görülmektedir.

Hazret Sultan, bireyin kişisel tecrübesi ve üstadına tam teslimiyet anlayışına sahip olan hakikate ulaşma usulünü geliştirmiştir. El-Farabi'de ise nesilden nesile gelen ve toplumsal bazda hakikat arayışından kaynaklanan somut bilgi alanında hakikate ulaşma eğilimi ağırlık kazanmaktadır.

El-Farabi görüşlerinde toplumsal yaşama, Yesevi'de ise bireyselliğe önem verilmesine rağmen, her ikisi de sevgi, saadet, adalet, hakikat, aşk gibi ahlaki değerleri ön plana çıkarmışlardır. Her ikisi de temiz ve pak niyetlerin barındığı temiz kalp vasıtasıyla hakikate ulaşılabilceğini savunmuşlardır. Sadece üstün vasıflı insanlar İlahi Hakikat'e ulaşabilirler ve Hakikat'e hizmet edebilirler. Aynı zamanda El-Farabi ve Yesevi ahlak değerlerinden uzak olan birey ve toplumun

би, в его идеале государства и жизни в государстве. Хазрет Султан развивает практику индивидуального постижения истины, основанную на неповторимом опыте индивида и его доверии опыту наставника. В то время как аль-Фараби свойственны поиски истины в сфере достоверного знания, добытого на путях всеобщего поиска истины, утверждающего преемственность знания, добытого предшественниками.

Но, несмотря на то, что аль-Фараби в своих взглядах делает акцент на социумной жизни, а Ясави – на индивидуальной, оба утверждали общечеловеческие ценности Добра, Счастья, Справедливости, Истины, Любви. Оба мыслителя утверждали, что истину постигает чистое сердце, руководствующееся чистыми помыслами. Только высоконравственному человеку открывается Божественная Истина, и только высоконравственный человек бескорыстно служит Истине. Аль-Фараби и Ясави показали пороки лишенной нравственности жизни человека и общества, дали критику той жизни, мотивационные ценности

sefaletini de tasvir etmişler ve savundukları insanlık, sevgi, ar ve adalet gibi ahlak değerlerine sahip olmayan yaşam tarzını, bireyi ve toplumu eleştirmişlerdir.

Onların “Divani Hikmet” ve “Faziletli Şehir” adlarını taşıdıkları eserlerine yansıyan manevi tecrübeleri bizleri insanlığa davet etmekte ve insani değerlerin savunucusu olarak günümüzde de aktüelliğini korumaktadır. □

которой не отвечали нравственности и не соответствовали тем ценностям, которые провозглашали эти глашатаи человечности, добропорядочности, совести, самопожертвования и справедливости.

Их духовный опыт, отраженный в бесценных произведениях – «Диван-и Хикмет» и «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», продолжает интересовать и волновать наших современников своим извечным призывом быть человеком и культивировать истинные ценности человеческой жизни. □

Два великих представителя тюркского мира Абу Наср аль-Фараби и Ходжа Ахмед Ясави оставили неизгладимый след в мировой культуре. Это признают не только исследователи Востока, но и Запада [1, 26-29]. Несмотря на то, что они творили в средневековую эпоху и их философско-религиозные взгляды отвечали на вызовы своего времени, выражая его духовный и интеллектуальный запрос, их творчество не может быть репрезентировано лишь в пределах средневековья и его культурного содержания и контекста. Оно и его результаты выходят за рамки своего времени, а также его культурно-исторические особенности, поскольку и аль-Фараби, и Ходжа Ахмед Ясави в средневековом конкретно-историческом опыте аккумулировали всеобщее ценностное содержание культуры и культуросозидающей деятельности. Это творчество стало достоянием человечества не только потому, что каждый из них открывал новую страницу в истории культуры огромного региона – один, осуществив синтез исламской и античной культур, другой исламской и тюркской культур, но прежде всего потому, что они показали человечеству пути духовно-нравственного совершенствования человека и общества, фундированные общечеловеческими ценностями. Ведь не случайно нынешний 2016 год объявлен ЮНЕСКО годом Ясави, как когда-то таковым был год 1125-летия со дня рождения аль-Фараби.

Когда мы говорим о нравственном содержании жизни человека и общества, т.е. о добродетельной жизни, то мы должны иметь в виду, что это «вечная» и «открытая» для философской рефлексии тема, которая будируется в современной культуре настоятель-

ными и активными поисками выхода из системного кризиса, испытываемого человечеством в настоящем. В обилии литературы на эту тему исследователями подчеркивается, что охвативший многие стороны современной жизни кризис является в первую очередь кризисом духовным, т.е. кризисом нравственным, кризисом утраченных высоконравственных качеств человека, который в современной культуре во многом руководствуется ценностями пользы и выгоды. А между тем, с той самой «точки бифуркации», с которой в истории человечества нечто становится сакральным и включается в орбиту деятельности, осмысления и внимания и выражается в ритуалах, обычаях и т.п., т.е. в опыте постижения, он показывает свою противоположность ценностям выгоды и пользы. Опыт священного формирует нравственность человека, воспитывает его, прививая понятия добродетели и добродетельной жизни, которые с самого начала понимаются в значении соответствия сакральному и высокому, придающему смысл и осмысленность бытию человека [2, 6].

Опыт осмысления и выражения добродетельной жизни как соответствующей истинному предназначению человека и построение добродетельного общества, репрезентированный аль-Фараби и Ясави в условиях исламской духовности, актуален для современного Казахстана, исторической родиной которых он является, и где их идеи, пропитанные тюркским истоком, получают новый импульс развития в своей парадигмальности. Восстановленный в своих правах (поскольку длительное время религиозный опыт был вне границ философской казахстаники) этот опыт в лице аль-Фараби и Ясави являет современности две своеобразные модели или проекции выявленности и выраженности исламской духовности в культурном опыте средневековья, которые изучающие ее нередко идентифицируют как антагонистически отрицающие друг друга. Как известно, Ходжа Ахмед Ясави является представителем тюркского суфизма, выразившего исламскую духовность посредством мистического опыта, а Абу Наср аль-Фараби, восприняв античную философскую традицию, стал представителем восточного перипатетизма, продолжившего и развившего рационалистическую устремленность мутазилитского опыта калама.

Философия аль-Фараби была обращена к обществу и социальным параметрам развития добродетельного общества и добродетельных качеств человека, в то время как суфийские прозрения Ясави - к внутреннему миру человека, к его внутренней психологической энергии и возможностям. Один провозглашал приоритет разума и его доводов, не отрицая при этом роли интуиции, воображения; другой отдавал приоритет интуитивной форме такого постижения. Но при всех своих различиях они были едины и сходны в том, что показывали человеку путь к обретению смысла человеческого бытия, путь, устремленный к божественному совершенству. Оба говорили о разной степени подготовленности людей к постижению божественной истины, о том, что должно предшествовать такой подготовке и о роли Учителей в этом процессе.

И Ходжа Ахмед Ясави и Абу Наср аль-Фараби – виднейшие выразители двух философских стратегий средневекового исламского мира, давших начало мировоззренческому изменению сознания, как отдельно взятых индивидов, так и общества в целом. Как известно, изменение культуры и условий жизни человека и общества начинается с изменения ценностно-смыслового содержания человеческой жизнедеятельности, которая выражается в изменении мировоззрения и мировоззренческой ориентации человека и общества. Исследователями подчеркивается, что поиски и обретение новых смыслов является творческим и конкретно-историческим процессом мироотношения, определяе-

мого иным мирочувствованием и иным миропониманием, чем те, которые имеют место быть [3, 8]. Во времена аль-Фараби и Ясави ценностно-смысловое изменение содержания человеческой жизнедеятельности в тех регионах, куда проникало новое мировоззрение - ислам, происходило под его воздействием. Божественное Слово, переданное Мухаммеду, оказывало непреходящее воздействие на тех, кто следовал по пути Истины, указанному им.

Ислам открыл для своих приверженцев духовность, которую не знала эпоха джахилийи, но которая подвижническими усилиями Пророка была воспринята умом и принята сердцем людьми, обратившимися к Слову Пророка. Она стала источником, питавшим разные направления исламской культуры, чьи интеллектуально-духовные интересы сосредотачивались на поисках истины. Бог явил себя в Слове, переданном Мухаммеду, поэтому Коран и сама жизнь Пророка стали тем непреходящим источником, из которого равно исходили, как в своих рассуждениях философы, так и суфии в своей духовной мудрости. И «фальсафа», и «тасаввуф» возникли на основе ислама и полагались в своих устремлениях на глубинный смысл Корана. Как утверждал Ясави:

Быть настоящим последователем Мухаммеда

Желают люди, избрав это путь, - они настоящие счастливы.

Испытания этого пути кажутся нам слаще меда

... [4, 40]

Тот, кто знает условия любви к Шариату,

Он должен знать и требования Тариката.

Завершив все дела Тариката,

Он нырнет в реку справедливости, друзья [4, 59].

Поскольку Слово было непосредственным нисхождением божественной благодати, постольку то безграничное и глубокое содержание, которое воплотилось в Коране как Слово Бога, на протяжении всей человеческой истории являлось предметом постоянного прояснения заложенного в нем божественного смысла. Духовные искания исламских средневековых мыслителей являют собой примеры и образцы разнообразно представленного опыта богопостижения и обретения той истины, что делает человека человеком в самом высоком смысле. Ислам во все времена содержал в себе возможность глубокого интеллектуального созерцания и был источником понимания того, что есть добродетель и что собой представляет добродетельная жизнь.

Смыслосозидательное творчество аль-Фараби Ясави отличается друг от друга как по способам и формам постижения божественной истины, так и по условиям, способствующим найти и обрести путь такого постижения. Однако, как фальсафа, так и тасаввуф, т.е. каждый духовно-интеллектуальный феномен сам по себе, демонстрировали один из возможных вариантов из разнообразия форм постижения той универсальной истины, того универсального принципа, который заложен в исламе и который выразил ислам. Титус Буркхарт прав, когда подчеркивает, что «разнообразие религиозных форм не только обнаруживает неадекватность любого формального выражения перед лицом

тотальной Истины, но и, косвенным образом, демонстрирует духовную подлинность каждой формы, ее неподражаемость – ту, в которой утверждает себя непревзойденность их общего принципа» [5, 8].

Если два мыслителя выражают разные взгляды и исповедуют различный опыт обретения истины, постижения бытия и самопознания и самоопределения человека, то можем ли мы утверждать о том, что оба они были правы и что ценности добродетельной жизни, провозглашенные ими, являются общечеловеческими и могут быть положены в основание современной ценностной традиции? Да, можем, если глубже заглянем в сущность их нравственной позиции и утверждения тех ценностей, которые формируют и воспитывают человека и внедряются в общественную систему.

Философия есть универсально-всеобщая форма осмысления всего многообразного духовного опыта человечества, обретенного в различные конкретно-исторические периоды и в различных культурно-исторических условиях. Поэтому ее опыт – это достояние всего человечества, это явленная человечеству возможность подлинного, а не мнимого отношения человека к миру, реализации подлинного смысла бытия человека и общества. Это – не только рефлексивный опыт, но и опыт глубоко прочувствованный, переживаемый и пережитый, включенный в жизнь и ткань культурного освоения мира. Средневековая культура являет собой классический период в истории человечества, где с наибольшей полнотой, глубиной и проникновенностью осмысливалась человеческая способность и возможность постичь Божественную истину. Тем самым она рождала классические формы религиозных систем в лоне своей рефлексивной мыслительной деятельности, которые глубоко значимы именно в силу своей классичности. Трудно найти более выразительного исторического примера, где бы так глубоко осмысливалась проблема духовности и так мучительно, с болью и страданиями, но в то же время с необыкновенным эмоциональным подъемом обреталась эта духовность, а обретенная, она передавалась индивидуальным подвижничеством Учителей и духом культуры, устремленной к чистому свету духовного.

Ислам открыл человеку трансцендентное начало, одухотворяющее его жизнь. Открывшиеся человеку новые горизонты постижения мира и своего «Я» показали человеку его конечность и то, насколько он мал и слаб по сравнению с Богом, но с другой стороны, они открыли ему перспективу, устремляясь к которой человек имел возможность стать лучше и сильнее. Конечное и бесконечное, вечное и тленное, творение и сотворенное – полюса, между которыми вращалась вся проблематика средневековой культуры и чем были определены духовно-интеллектуальные поиски исламского средневековья. Человек, не удовлетворенный своей конечностью и устремленный в бесконечность, обретал духовность, будучи причастным к Божественному постижению. Поэтому главной ценностной установкой культуры было основанное на всецелом доверии принятие Божественной Истины. Прекрасное и смиренное преклонение перед ее величием, бескорыстное служение ей и беспрекословное покорное и терпеливое перед невзгодами следование ей. Отсюда понятные сентенции Ясави, во множественном виде, как жемчужины, рассыпанные в «Хикметах»: «Восхваление Аллаху – вот единственная песнь» [4, 55], «Певчей птицей зальюсь, утверждая, что я Твой раб» [4, 41], «За то, что был смиренным, Ходжа Ахмед нашел свое достойное место» [4, 43], «Если будешь довольствоваться тем, что имеешь, Аллах тебя вознаградит» [4, 79], «Если будет терпелив и днем, и ночью, будет далек от греховных дел» [4, 78] и др.

И философы, и суфии понимали под добродетельной жизнью жизнь в согласии с Божественным Словом, где поступок совершался в соответствии с тем, как должно быть согласно коранической истине, а не так как это усматривает человек. Добродетельные же качества человека свидетельствовали об обретении духовного смысла и следовании в своих поступках согласно Справедливости, Добру, Истине и Красоте. Это Хазрет Султан очень часто показывает, характеризуя Пророка Мухаммеда и деятельность дервишей. Обращаясь к простому человеку, он говорит:

Если ты будешь совершенствоваться изнутри и снаружи,

Тебя вознаградит сам Аллах в утро Махшара

... [4, 55]

Поставив во главу угла нравственное воспитание человека и общества, Ясави и аль-Фараби стали выразителями гуманистических устремлений исламской культуры, так как своею подвижническою жизнью и философско-этическими изысканиями утверждали тезис о Человеке - Творце, Созидателе, искатели Истины, сеятеле Добра и Красоты. В «Хикметах» Ясави постоянно и настоятельно звучит мысль о том, что лишь в любви и через любовь постигается Истина, только она дает возможность видеть Божественный Лик. Именно потому человек должен утверждать в себе любовное отношение к миру – к природе, к другим людям, именно потому так молитвенно взывает Ясави: «О, Создатель, сделай так, чтобы я полюбил».

Любовь – главный концепт суфийского опыта Ясави и высшая ценность добродетельной жизни по-Ясави, ярким цветом отличающая его философскую концептуальность. Он жизнеутверждающе полагал, что

«Если ты был на ниве любви к Создателю

И в реке Истины выловил драгоценный камень,

С чистыми помыслами, благородными намерениями

Ты своим трудом пожнешь алмазы и жемчуга, друзья» [4, 65].

В любви, считал тюркский суфий, проявляется подлинность человеческого бытия и истинность предназначения человека. Она – мерило нравственного развития человека, его способности быть в единении с миром, постигать его высшую волю и, сопереживая и сочувствуя, быть сопричастным всему, что происходит. Именно понятие «любовь» нередко становится водоразделом в противопоставлении взглядов Ходжи Ахмеда Ясави и Абу Насра аль-Фараби, зачастую представляемого в литературе в качестве рационалиста, рационализм которого отождествляется с сухой рассудочностью, мыслящей по принципу «или – или», что не мешает при этом же одновременно утверждать о том, что он вел скромную жизнь суфия.

Философии аль-Фараби не было чуждо понятие любви, равно как и концепция разума обосновывалась им, исходя из Первого Сущего, светоносного центра, излучающего Жизнь, Любовь, Добро, где он – Высший, Первый разум, не тождественный рассудку. В своем проекте «добродетельного города» аль-Фараби утверждал, что различие между этим городом и так называемыми «невежественными городами», не знающими, в чем

заключается подлинность человеческого бытия, заключается в том, что «части города и разряды его частей объединены и связаны между собой любовью; они сплавиваются и сохраняются справедливостью и [вытекающими из] нее действиями» [6, 222]. Но аль-Фараби делал акцент на социуме, жизнь которого определяется не только, и даже не столько психологическими параметрами, сколько социальными, культурно-историческими, и где понять социальные отношения, приводящие к добродетельной жизни, можно основываясь на иной логике, и иных, нежели психологические, условиях. Ясави же делал акцент на индивидуальном опыте самосознания, на мирозерцании, основывающемся на интуитивном познании и воображении, на возможности прямого познания вечного.

Его главной задачей являлось освобождение бытийствования человека от всего внешнего и нахождение такого психологического состояния и практики, которые бы помогли достигнуть духовной истины, находящейся вне пределов человеческого разума. В этом поиске было заложено стремление человека к совершенству. Суфизм претендовал на соединение с Всевышним и растворение в нем путем слияния, поэтому одним из главных его принципов был принцип: «все – в одном, одно – во всем». Такой форме постижения истины требовалось иное видение и иные способы, отличные и от тех, которые используют в практике повседневной жизни, и от тех, которые используются философским познанием. В суфийском постижении Истины понятия и категориальные формы мышления, подчиненные логике как инструменту познания, становились малопригодными или не совсем не пригодными. Они заменялись другими – метафорическими, терминологически отличными, манифестирующими любовь и глубину постижения через безграничную любовь.

Направленность прозрений Хазрет Султана на практику индивидуального и неповторимого опыта познания была отлична от фарабиевской нацеленности на практику получения всеобщего и достоверного знания. Но она так же, как и в философии предшественника, опиралась на чистоту сердца и стремление человека к знанию, к Истине. Для достижения такого знания человек должен был развивать себя как высоконравственное существо, посвятившее себя служению Истине, развивающее в себе добродетельные качества – преданность и любовь к Богу и человеку, справедливость, дружбу, умеренность в потребностях, способность к самопожертвованию во имя высоких целей.

Если – исповедовал Ясави, - ты будешь в глаза хвалить, а за глаза обливать грязью,

Из мелкого расчета строить свою жизнь,

Только думать о своем благополучии и себе,

Черная твоя душа не станет белой, сколько бы ее ты ни отмывал [4, 79]

В Божественном учении, утверждал Ясави, главной целью является очищение от земных грехов, тем самым это означает, что в добродетельной жизни человек должен избавляться от них, отличая добро от зла. Если в своем творчестве, занятый проектированием «Добродетельного города» аль-Фараби рисует образ добродетельного человека, добродетельного общества и добродетельной жизни на основе противопоставления «невежественным городам», т.е. отрицая качества, присущие жителям невежественных городов, то Ясави рисует эти образы, обращаясь к метафоре «конца света».

Согласно аль-Фараби Добродетельный город не является объединением людей,

сотрудничающих только для добывания материальных благ; это – город не стремящихся к зажиточности и богатству как к самоцели людей; он не организован как сотрудничество людей ради телесных удовольствий. Это - не тот город, где люди помогают друг другу в достижение почестей; он не существует ради порабощения других; это - не общество анархии, отсутствия руководства и целенаправленного сотрудничества; это - не «безнравственный город», где люди, обладающие истинными знаниями, не поступают в соответствии с ними. Это, наконец, - не город, в котором люди имеют ложные представления о счастье и поступают в соответствии с ними, никогда не достигая счастья. Добродетельный город - это сообщество людей, которое характеризуется совершенством, полнотой и самодостаточностью.

Согласно Ясави, добродетельное общество и добродетельная жизнь – это такое общество и такая жизнь, о конце которых свидетельствует время, когда умные люди дурнеют, граждане государства становятся жестокими и алчными; их покидают доброта, милосердие, взаимопонимание и уважение друг к другу. Повсюду господствует порок, совесть – «душа благонаравия» молчит, общество лишено главного принципа, организующего его жизнь – «ханы и везири не признают Создателя», а «молитвы дервишей ничего не значат». Люди клеветают друг на друга, ученики не чтут Учителей, жажда обогащения превалирует над взаимопомощью, так как ищущий копит богатство, забыв об учении, и любовью не движим мир. Добродетельная жизнь – это жизнь, показывающая порочность господства тех качеств, которые приводят к «концу света». Это - свидетельство торжества высоких нравственных принципов и ценностей, воплотить которые в практику повседневности так стремился Ходжа Ахмед Ясави и которые действительно звучат в его бессмертном завещании – «Диван-и Хикмет».

В нем Ясави, как когда-то до него аль-Фараби в «Трактате о взглядах жителей добродетельного города», отразил глубинную онтологию средневекового взгляда на мир и человека, где все его устремления направлены к божественному совершенству и утверждению в обществе идеалов нравственности. Россыпи мудрости, разбросанные по всему тексту этого Послания человечеству, став общетюркским завоеванием духовной мысли и передаваясь из поколения в поколение, учат наших современников следовать высоким ценностям, быть преданным идеалам совершенства и верить в торжество Добра, Справедливости, Любви.

Литература:

1. *Фишлер А.* Два известных интеллектуала тюркского мира в Казахстане: аль-Фараби и Ясауи // Әбу Насыр әл-Фараби мұрасы және қазіргі заман: халықаралық ғылыми-теориялық конференция материалдары. 12-13 желтоқсан 2013 жыл. - Алматы: Қазақ университеті, 2013. – 353 б.
2. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: От каменного века до элевсинских мистерий / Пер. с фр. Н.Н. Кулаковой, В.Р. Рокитянского, Ю.Н. Стефанова. – М.: Академический Проект, 2008. – 622 с.
3. *Ергалиев И.Е.* Философия как духовная деятельность / Под общ. ред. А.С. Серикбаева - Астана, 2003. – 283 с.

4. *Яссави Ходжа Ахмед*. Хикметы / Общ. ред. и предисл. М.Х. Абусеитовой. Излож. пер. на рус.яз. Н.Ж. Сагандыковой; Коммент. З. Жандарбека. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 208 с.

5. *Буркхарт Т.* Введение в доктрину суфизма. Таганрог: Ирби, 2009. 144 с.

6. *Аль-Фараби*. Афоризмы государственного деятеля //Аль-Фараби. Социально-этические трактаты / Пер. с арабского. – Алма-Ата: Наука, 1973. – С.169-274.

КУЛКОЖО АХМЕТ ЯСАВИНИН ОКУУСУНДАГЫ ЭТИКАЛЫК БААЛУУЛУКТАР НОСА АНМЕТ YESEVİ'NİN ETİK DEĞERLERİ

Ф.Ғ.К., ДОЦЕНТ ГУЛНУР ДЫЙКАНБАЕВА
DOÇ. DR. GULNUR DYİCANBAEVA

АННОТАЦИЯ

Центральная Азия была завоевана арабами и наряду с исламской идеологией сохранились традиции зороастризма, христианства, буддизма и манихейства. С укреплением ислама началось борьба за власть между различными религиозно – философскими направлениями религии. Деление между отраслями религии привело к разногласиям внутри общества, а также противостояние между противоборствующими династиями, социальные и политические проблемы повлияли на культурную и научную жизнь народа.

Необходимо подчеркнуть, что основными факторами сохранения и развития ислама в регионах Центральной Азии являлись различные пути и интерпретации мистики и суфизма. Только с этой позиции можно изучать и анализировать принципы и пути сохранения религиозных традиций и верований в душе значительной части мусульманского населения этого региона.

В течение долгих веков на территории Центральной Азии развивались различные религиозные секты и вероисповедания суфизма, среди которых можно отметить такие, как Нагшбандине, Кобравия,

ÖZET

Orta Asya'nın Araplarla karşılaşma sürecinden sonra, İslam ideolojisiyle birlikte Zerdüştlük, Hristiyanlık, Buddizm ve Manihey gelenekleri de varlığını sürdürmüştür. İslam dininin yayılmasından sonra çeşitli dini, felsefi akımlar ve ekoller arasında iktidar mücadelesi sürdürülmüştür. Dini alandaki görüşlerin farklılıkları toplumda guruplaşmalara yol açmış, iktidar aileleri arasında da çatışmaların meydana gelmesine neden olmuş, sosyal ve siyasi sorunlar halkın kültürel ve eğitim yapısına da tesir etmiştir.

Orta Asya'da İslam'ın gelişmesi ve yayılmasının en başlıca faktörü olarak mistisizm ile sufizmin ekolleri ile onların çeşitli yorumlanmaları olduğu ifade edilebilir. Bu bölgede yaşayan müslümanların büyük çoğunluğunda dini gelenek ile inançların korunmasının temel prensiplerinin sadece bu açıdan incelenmesinin ve analiz edilmesinin doğru olacağı kanaatindeyiz.

Asırlar boyunca Orta Asya bölgesinde çeşitli dini guruplar ve sufizmin ekolleri yaşatılmıştır. Bunlar: Nakşibendi, Kübraviye, Kadiriye ve Yeseviye ekolleridir. Bilindiği gibi İslam farklı anlayış ve görüşlerle karşılaşmaktadır. H Hakan Hanlığının kurul-

Кадерия и Ясавия.

Как известно, ислам впитывает в себя различные благородные, якобы противоречивые и не тождественные взгляды. Причина неглубокого проникновения ислама среди кыргызов до становления кокандского ханства объясняется следующими причинами: хотя требования в условиях кочевого образа жизни населения удовлетворялись родовой идеологией и политическими верованиями, возможно, определяется с отсутствием религиозной концепции с универсальным единством. В исламизации кыргызов представители местного суфизма являлись в форме эшенов, кожо, шейхов и суфизм был в форме муридизма.

Юсуф Хамадани внес большой вклад на распространение суфизма в Средней Азии и на создание двух суфийских школ: 1. Ходжа Абдувалик Гиждувани 2. Ходжа Ахмед Ясави.

Среди народов Центральной Азии Ясави считается одним из главных представителей суфийства. У Ходжи Ахмеда Ясави есть свое учение и путь, известные под названием «Ясавия», которые являются одним из вероисповеданий суфизма в Центральной Азии. Это учение сыграло заслуженную роль в религиозном формировании населения региона.

Все мысли и учения Ходжи Ахмеда Ясави изложены в стихах и собраны в книге под названием «Дивани Хикмат». Это собрание состоит из моральных наставлений, советов по точному выполнению законов шариата, жалобы на положение в мире, панегирика пророку Ислама (ДБМН) и различных сказок о жизни в раю и в аду.

Основная философия пути Ясави состоит из божьей милости, благодущия, человечности, правдивости, достижения седьмой высшей ступени духовного совершенства суфия и полного упования и надежды на Бога. В Ясавии для того чтобы стать

масина кадарки dönemde İslam'ın Kırgızlar arasında pek yaygınlaşmamasının sebepleri şu şekilde belirtilebilir: Göçebe hayat şartlarına dini taleplerin boy ideolojisi ve siyasi inaçlarına uygun olmasına rağmen, belki de universal bütünlük arzeden dini konsepsiyonun olmayışından kaynaklanmış olabilir. Kırgızların Müslümanlaşma sürecinde yerel tasavvuf temsilcileri İshanlar, Şeyhler olarak ortaya çıkmış ve tasavvuf ise müritlik şeklinde gelişmiştir.

Yusuf Hamadani Orta Asya'da tasavvufun gelimesinde ve Hoca Abduvalik Gicduvani ile Hoca Ahmet Yesevi gibi iki ekolün meydana gelmesinde büyük misyon üstlenmiştir. Onlar Orta Asya halkları arasında sufizmin en büyük temsilcileri olarak kabul edilmektedir.

Hoca Ahmet Yesevi'nin “Yeseviye” olarak adlandırılan ekolü Orta Asya'nın en yaygın tasavvuf ekollerindendir. Yesevi'nin bu anlayış ve ilmi toplumun dini yapısının oluşumunda büyük rol oynamıştır. Hoca Ahmet Yesevi'nin tüm görüşleri ve ilmi/öğretileri manzum halinde “Divani Hikmet”ti kitabında bir araya getirilmiştir. Eser manevi öğütlerden, şeriat kanunlarının tam olarak yerine getirilmesiyle ilgili tavsiyelerden, dünya halinden şikâyetlerden, peygambere atfedilen methiyelerden, cennet ile cehennemle ilgili menkıbelerden oluşmaktadır.

Yesevi Yolu'nun temel felsefesinde Allah sevgisi, insanlık, dürüstlük, sufînin yedinci üstün manevi makama ulaşması ve Allah'a tam teslimiyet düşünceleri vardır. Yeseviye'de şeyh makamına ve dolayısıyla bir “lider” statüsüne ulaşılması için birtakım şartların yerine getirilmesi gerekmektedir. Bunun için şeyhin birtakım ilmi etaplardan geçmesi, derin dini bilgilere sahip olması ve Allah'a tam teslimiyet içerisinde bulunması gerekmektedir. Bunun için sufi yedinci üstün makama ulaşmayı hayal etmeli, sürekli ve kesintisiz zikir yapmalıdır. Müritlerden ise birtakım adetleri ve vazifeleri yerine getirmeleri talep edilir.

шейхом и достичь статуса вождя, существуют определенные условия. Шейх должен полностью пройти научные этапы непреложности, тождества непреложности, права непреложности, уверенности в глубине исламских учений, терпения и приближения к всевышнему. В этом пути приверженец обязан мечтать о достижении седьмой высшей степени духовного совершенства суфиев, постоянно и усердно повторять божьи имена и эпитеты. Муридам предъявляются требования соблю-

Makalede Hoca Ahmet Yesevi ilminin ahlaki ve etik değerleri işlenmiş ve aynı zamanda tasavvufun Kırgızistan'da yayılması incelenmiştir. □

дения ряда обычаев и обязанностей.

Данная работа отражает морально-этическую ценность в учениях Ходжа Ахмеда Ясави, а также распространение суфизма в Кыргызстане. □

Күн чыгыш жана Борбордук Азия мусулман маданиятынын жайылышы курандын, шариаттын гносеологиялык негиздерине жаңы концептуалдык маани-маңыз берип, диний окуунун принциптери менен талаптарынын жогорулашын камсыз кылды. Маданий Ренессанс диний идеология менен философиялык ойломдун синтездешин шарттап, кудайга болгон ишеним менен байланышкан жалпы пикирлер (алардын ичинде моралдык-этикалык түшүнүктөр) дүйнөтаанымдык деңгээлге көтөрүлгөн, логикалык алкак кеңири сентенцияларга айланды. Натыйжада ортодоксалдык (калям, суфизм) жана ортодоксалдык эмес (фалсафа) багыттар калыптанып, алардын өз ара келишпес күрөшү бараандуу философиялык дүрмөткө пикирлерди жаратты. Мисалы, нравалык маселелерди чечмелеп, дүйнө туюмдун рационалдык жолун эле туткан Аль-Фарабинин этикалык концепциясы, ошондой эле улуу ойчул Ахмет Ясавинин суфизм багытына мүнөздүү нравалык концепциялары, пенденин руханий өнүгүүсүн андоону көздөгөн көркөм жанр катары эсептелип келет.

Суфизм - орто кылымдагы Чыгыш - диний - философиялык жана коомдук ойлордун өзгөчө татаал көрүнүшү. Ал Ислам кыртышынан өнүп-өсүп убакыттын өтүшү менен атаандашып, андан соң шиизм менен айкалышып, философиянын неоплотонизм таасири астында жана Исламга чейинки диний ишенимдердин - христиандык мистицизмдин (манихейлик, зороастрийстер) негизинде өнүккөн¹⁴².

Философ Плотинди (Зк.) жакташып, суфийлер бул дүйнөнү тигил дүйнөнүн көлөкөсү деп эсептешет, б.а. кудай окутуусунда кандайдыр бир иллюзиядан кеткен адам гана укмуштуу нерсе менен аралашууга туш болот, болумуштун эң негизги максаты мына ушуга тирелген.

Орто Азия элдеринде суфизмди таркатууга Юсуф Хамадани чоң салым кошкон жана суфисттик багыттагы эки мектептин жаралышына өзүнүн таасирин тийгизген: 1. Кожо Абдухалык Гиждувани, 2. Кулкожо Ахмет Ясави. Биринчиси Самаркандын, хорезмдин өнүккөн, отурукташкан элдердин арасында пайда болсо, экинчиси көчмөн түрк тилдүү элдеринде таркалып, өзүнүн аскеттик мистикалык идеологиялык функциясын аткарган. Ахмет Ясави Бухарада суфизм агымынын эң көрүнүктүү өкүлү, өз заманынын залкар аалымы шейх Юсуф Хамаданиден таалим ала баштаганда 27 жашта эле. Ахмет Ясави Юсуф Хамаданинин эң мыкты шакирттеринин бири болгон, ошондуктан устаты аны өзүнүн үчүнчү халифасы катары атап өткөн. Устатынын экинчи халифасы Хасан Анда-

¹⁴² Абдал-Кадыр Иса. Истина суфизма. М.:Ансар.2004.-10б.

ки өлгөндөн кийин Ахмет Ясави өзү устаттардын катарына кошулуп, элди туура жолго үгүттөгөндөрдөн болуп калган. Бирок көп өтпөй эле ал ордун шейх Абдулхалик Гуждуваниге тапшырып, өзү Яссы шаарына кайтып келип, ал жерде исламга үгүттөө иштерин жүргүзө баштаган ¹⁴³.

Суфизм окуусу Кыргызстанга кирип, анын идеялары элдик ооз эки чыгармаларда макал-лакаптарда, омоктордо, чоң жана кичине эпостордо, ооз эки акындардын ырларында, ошондой эле жазма акындардын чыгармаларында чагылдырылган. Анткени, оозеки чыгармаларда, өзгөчө, макал-лакаптарда адамдын эң баалуу сапаты - изгиликке, гумандуулукка, адамгерчиликке тарбиялоого болот жана адамдагы көпчүлүк кемчиликтердин себеби билимсиздиктен, түркөйлүктөн деген ой-пикирлер бекем орун алган. Адамдын жүрүм-туруму анын билиминин деңгээлине жараша болот. Билим менен жүрүм-турумду тарбиялоо бириктирип турат. Эгерде көркөм өнөр адамдын сезимин ойготсо, акылмандуулукту сүйүүчү илим инсандын интеллектин курчутат. Тарбиялоо процессинде топтолгон рухий байлык муундан муунга өтүп, кайра иштелип, өркүндөтүлүп, өсүп-өнүгүп байып отурат.

Кулкожо Ахмет Ясави исламдын негиздерин, шариаттын өкүмдөрүн жана өзүнүн диний-мистикалык көз караштарын элге түшүндүрүү ыкмасы катары элдик адабияттан алынган уйкаш ыргактагы ыр саптарын колдонгон. Кулкожо Ахмет Алланын жалгыздыгы, ага ишенүү, Курандын шариаттарын аткаруу, Алланын бардык нерселердин негизи экендигине ынануу, дүйнө-мүлккө умтулбоо, дүйнөнү кечүү сыяктуу өзүнүн диний-мистикалык көз караштарын санат-насыят формасында ырга салган. Ясавинин ою боюнча Кудай таануунун бирден бир жолу баш ийүү жана бардыгына чыдоо. Өзүнүн “Дивани Хикмат” (“Акылмандык”) ырлар жыйнагында кедейчиликти жактап, Пайгамбардын “Жакырчылык менин абийирим” деген сөзүн жогору баалап жергиликтүү бийликке каршы турганы байкалып турат. Кулкожо Ахметтин чыгармаларында акырзаман темасы негизги лейтмотивди түзөт. Абсолютту таанып билүүнүн ыкмасы, жолдору “пир” дин колунда, анын жардамы менен мурид болсо болот. Абсолютту таануунун эки жолу бар: хуфия жана джахирия. Хуфия бул инсандын ой аркылуу Кудайга кайрылуусу, ал эми джахирия бул инсандын кайрылуусу. Кожо Ахмеддин хикматтары Орто Азия тургундары үчүн өзгөчө орунду ээлеген. Кары адамдар анын насааттарын жатка билишип, кийинки муундарга моралдык баалуулук катары тапшырып берүүгө умтулушкан ¹⁴⁴. Мисалы, кыргыздар бүгүнкү күнгө дейре “таң эртен күн чыга электе туруш керек, анткени күндүн чыгышы менен Кудай бизге ырыскы чачат” деп, Ясавинин 53 хикматын ооздон оозго айтып келишет.

Ясавинин окутуусунунда аралаш принциби негиз алган, анда иран суфизми жана түрк уруктарынын тили жана каада салты чагылдырылган. Ислам илимин жана иран адабиятын абдан жакшы өздөштүргөнүнө карабастан Кулкожо Ахмет өзүнүн окутуусунда жана ыр саптарында муриддерге түрк адабиятынын өтө жөнөкөй тили менен кайрылган. Ясавинин “Тарикаты” сунниттик багытта болгону менен Абсолютка баш ийүүнү инсанга мыйзам ченемдүү көрүнүш катары карайт.

Ясавий “Тарикатчылыгынын” төмөндөгүдөй кодекси бар:

- Муриддин Шейхке толук баш ийүүсү;
- Мурид – бул сезгич жана акылдуу адам;

¹⁴³ Домусульманские верование и обряды в средней Азии.-М.,1974.-162-163

¹⁴⁴ Ходжа Ахмед Ясави. Хикметы.-Алматы, 2004.-5-6б.

- Мурид – шейхтин көргөзмөсүн аткарууда болгон күчүн жумшоо керек;
- Мурид -бул акыйкатты издеген инсан;
- Мурид -шейх үчүн байлыгын аябаган инсан;
- Мурид -бул сырларды бек сактаган инсан;
- Мурид -шейхтин достору менен дос, анын душмандарына душман;
- Мурид -бул акыйкатка жетүү үчүн өзүнүн жанын аябаган инсан.

Ясавий “Тарикатынын” негизин төмөндөгүлөр түзөт:

1. Абсолютту таануу
2. Боорукерчилик
3. Таза жана тактыгы
4. Абсолютка толук ишенүү
5. Абсолютка толук таянуу жана колдоо
6. Абсолютту түшүнүү

Ясавинин халватчылыгында (жалгыздык) көп акылмандыктын сырлары бар. “Халватчылыктын” эки түрү бар: Абсолюттун жолундагы, (шариатка таянып) жана мистикалык жолундагы (тарикаттын методдоруна таянуу).

Ясавинин суфийчилик концепциясынын негизин инсандын эркиндиги, боорукерлиги жана имандыгы түзөт. Кулкожо Ахметтин миссионерлик диний тактикасында саясий кырдаал сөзсүз түрдө маанилүү роль ойногон. Бирок, шейхтин ийгилигинин башкы рычагы катары андан мурдагыларга караганда ыкчам шайдооттугу, исламды чыгыштын суфийлик окуусунун пантеизми жана коңшулаш көчмөн жана жарым көчмөн урууларынын шамандык көз караштарынын элементтери менен ийкемдүү айкалыштыра билгендиги болгон.¹⁴⁵

Кулкожо Ахметтин окуусу суфисттер арасында орчундуу орунду ээлебесе дагы анын этикалык баалуулуктары бүгүнкү күнгө дейре бааланып, Кыргызстандагы ислам динин сакталышына жана өнүгүүсүнө көптөгөн таасирин тийгизген.

¹⁴⁵ Домусулманские верования и обряды в Средней Азии. –М.,1974. –162–163б.

DOĞU VE BATI ARASINDA YESEVİ HÜMANİZMİ

ШЫҒЫС ПЕН БАТЫС АРАСЫНДА ЯСАУИ ГУМАНИЗМІ

YRD. DOÇ. DR. MUSTAFA EREN

PHD, Д.М.А. МҰСТАФА ЕРЕН

ÖZET

Son yıllarda hem ulusal hem de uluslararası alanda Ahmet Yesevi düşüncesine yönelik bir ilginin olduğunu gözlemliyoruz. Bunun çeşitli sosyal, siyasal, dini ve kültürel sebepleri var. Modernleşmeyle birlikte ivme kazanan küreselleşme olgusu, daha önce görülmedik tarzda insan hayatının hemen hemen her alanında bir takım değişim, dönüşüm ve kırılmalara yol açtı. Modern dünya algısı aslında masum bir iddia ile ortaya çıkmıştı. Modern öncesi dönemde insan, çeşitli din, siyaset ve sosyo-kültürel etkilerle baskı altına alındığı ve insanın yaratıcı özelliklerine ket vurulduğu iddiası hâkim bir düşünceydi. Batı hümanizmi diye kabaca adlandırabileceğimiz bir dünya tasavvuru insanın üzerindeki baskı ve etkileri minimize ederek, bu dünyada insana gerçek mutluluğu, özgürlüğü, barışı, adalet ve kardeşliği yaşatacaktı. Batı hümanizminin bu anlamda ne kadar başarılı olduğu tartışmaya açık bir konudur.

Avrupa'da Rönesans, reform, çağına eşlik eden Aydınlanma çağı ve sonrasında, yani 1789 senesinde büyük Fransız İhtilali'yle vatandaşlık ve insan haklarının ilanına kadarki dönemde iyice kökleşen hümanist eğilimler ve pratikler, hümanizmin ideallerini ne kadar gerçekleştirebildi? İdeallerin gerçeğe dönüşme olasılığı hep sorunlu olmuştur. Hümanist felsefenin orijinal ve üstün öğretileri çoğu zaman yaşamın gerçekleriyle örtüşmemek-

ТҮЙІН

Соңғы жылдары республикалық және халықаралық деңгейде Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымына зор қызығушылықтың туындағанын аңғарудамыз. Мұның әртүрлі әлеуметтік, саяси, діни және мәдени себептері бар. Модернизммен қатар өрбіген жаһандану үрдісі адамзат өмірінің барлық салаларында көптеген өзгерістер мен бетбұрыстарды алып келді. Модернизм үрдісі негізінен тың бастама ретінде пайда болған. Ал модернизмнен бұрынғы кезеңдерде адамның шығармашылығына әртүрлі діни, саяси және әлеуметтік-мәдени қыспақпен шектеу қойылғандығы жайлы пікір қалыптасқан болтын. Шартты түрде «батыс гуманизмі» деп аталатын тенденция адамзатқа жасалған осы қысым мен ықпалды ең төменгі деңгейге түсіріп, осы өмірде шынайы бақытты, еркіндікті, бейбіт өмірді, әділдікті, бауырмалдықты паш етуді көздейтін. Әрине, батыс гуманизмінің өз мақсатын қаншалықты орындай алғандығы өз алдына бөлек мәселе.

Еуропада белең алған ренесанс, реформа, ағарту дәуірі мен одан кейінгі 1789 жылғы француз революциясының ықпалымен туындаған азаматтық пен адам құқықтары декларациясына дейінгі кезеңде түбегейлі қалыптасқан гуманистік үрдістер мен практиктер гуманистік мұраттарын қаншалықты жүзеге асыра алды? Олардың

tedir. Hümanizm bir vadide, gerçekler başka bir vadidedir. Gerçekler dünyasında farklı davranıp, din, dil, yüz ve kurum olarak farklı olanlara “ötekilere” yabancılara karşı dışlayıcılık ve ayrımcılıklara karşı, hümanist olduğumuzu, insan sevgisi ve hümanizmle beraber olduğumuzu, ontolojik olarak insanı en büyük değer saydığımızı söylememiz ne kadar tutarlı olur.

İnsanı bütün boyutlarıyla ciddiye alan, onunla ilgili her türlü indirgemeci yaklaşımları dışlayan ve ona her yanıyla saygıda bulunma iddiasını taşıyan ortaçağ İslam hümanizmi, özellikle Yesevî hikmet geleneği insanı derin anlam krizinden çıkarabilecek beklentilere ne ölçüde cevap verebilir?

Yesevî hikmetine bakıldığında Eski Türk Düşünce sisteminin izleri görülmektedir. Eski Türk düşüncesinde insan unsuru merkezi bir konumda yer alır. İslam öncesi Türk Düşünce sistemindeki insan ve onu çevreleyen namus, adalet, hürriyet, ömür, ölüm, kader, kut, erik vs. norm ve ahlakî değerler gibi evrensel kategoriler ve ideler, İslam sonrası oluşan Türk kültür ve değer anlayışına etki ettiği yadsınmaz gerçekliktir. Yesevî sözü edilen bu ilke ve kategorileri İslam’ın potasında eriterek Anadolu hümanizminin temellerini atmıştır. Bu anlamda hümanizm, farklı kültürlerin ve medeniyetlerin kaynaştırılması, onların bir arada bir potada eritilmesidir. Yesevî hümanizminin en başat özelliği “ilimle eylem, eylemle ilim” ilkesini dengeli bir şekilde uygulamaya koyma isteğidir. Bu anlayış da insanın bütün varoluş kategorilerinin belli bir harmoni içerisinde hareket etmesine katkı yapmayı amaçlamaktadır.

Konumuzun başlığını “Doğu ve Batı Arasında Yesevî Hümanizmi” şeklinde tercih ettik. Söz konusu başlıkta kullandığımız Doğu ve Batı kavramlarının etimolojik ve semantik içerikleri çalışmamızın perspektiflerinden birisi olacaktır.

‘Arzın Kurt’u ve semanın çocuğu’ olan insan sorunu bütün kültür ve medeniyetlerin başat

öz maksatтарын жүзеге асыру мүмкіндігі әрдайым күмәнді болатын. Гуманистік философияның түпнұсқалық, биік доктриналары көбіне шынайы өмірмен ұштаспайтын. Ұдайы гуманизм бір жақта, ал шындық басқа жақта қалып қоятын. Бір жағынан шынайы жағдайда басқаша әрекет ете отырып, екінші жағынан діни, тілдік және қауымдық тұрғыдан өзгелерді шеттете отырып, оларға гуманист екендігімізді, адамға деген сүйіспеншілік пен гуманизмді қолдайтындығымызды, онтологиялық тұрғыдан ең биік құндылық ретінде адамды мойындайтығымызды айту қаншалықты орынды?

Адамды ең жоғарғы құндылық ретінде қабылдайтын, оған кез келген теріс формадағы әрекеттердің жасалуына тосқауыл болатын және адамға үлкен құрметпен қарауды насихаттайтын Орта ғасыр Ислам гуманизмі, әсіресе Ясауилік хикмет дәстүрі адамзатты терең мағынадағы күйзелістен/кризистен шығара алады ма және бұл сұраныс пен талаптарға қаншалықты жауап бере алады?

Ясауи хикметтерін сараптайтын болсақ, онда көне түркілік ойлау және танымдық жүйенің іздерін айқын көре аламыз. Көне түркілік ойлау жүйесінде адам орталық орынға ие. Исламнан бұрынғы түркілік ойлау жүйесінде адам мен оны қоршаған ар, әділдік, еркіндік, өмір, өлім, тағдыр, құт, ерік секілді нормалар мен моралдық құндылықтар мен категориялардың исламнан кейін қалыптасқан түркілік мәдениет пен құндылықтарға ықпал еткендігі талас тудырмайтын ақиқат болып табылады. Ясауи осы айтылған қағидаттар мен категорияларды исламның шеңберінде сіндіре отырып Анадолы гуманизмінің негізін қалады. Осы тұрғыдан алғанда гуманизм әртүрлі мәдениеттердің өзара үйлесуі болып табылады. Ясауи гуманизмінің ең басты ерекшелігі - «іліммен әрекет, әрекетпен ілім» қағидатын тепе-теңдікті сақтай отырып жүзеге асыруында. Бұл таным адамзаттың бойын-

konularından biri olmuştur. Farklı tanımlama, adlandırma ve konumlandırmalara rağmen insan ve onun varlık alanına ilişkin soru ve sorunlar güncelliğini sürekli korumaktadır. Medeniyet çatışmalarının kotarıldığı, ‘tarihin sonu’ gibi tezlerin ortaya atıldığı, bu tezlere karşıt olarak medeniyet ittifaklarının kurulmaya çalışıldığı çağımızdaki birçok sorunun kaynağında söz konusu medeniyetlerin insan tasavvuru yatmaktadır. Bugün teknoloji, hikmetsiz bilim ve makineleşme sayesinde insanın ölümünden şikâyet ediyor-sak, bu süreçleri hazırlayan medeniyetleri ve onların insan tasavvurlarını sorgulamak ve yargılamak gerekiyor. Doğu-Batı diyalektiklerinden neşet eden ontolojik ve epistemolojik ayırım kategorilerini aşarak, haysiyeti ve onuru zedelenen insan yeniden varlık sfesindeki şerefli yerini almalıdır. Bunun için insanı değer olarak gören, fakat onun metafizik boyunu inkâr etmeyen kültür ve medeniyet kodlarına dönüş, yaşanılan insanlık krizine bir umut olabilir. Bunu yapabilmenin yol ve yöntemlerinden birisi, yüzyıllarca farklı dil, ırk ve dinî tasavvurlara sahip insanlara barış, güven ve huzur, hoşgörü ve kardeşlik ülkülerinin temelini atan ve tarihini testinden geçen Türkistan Erenleri, Horosan Erenleri ve Rum Erenleri’inin ritmini yakalama ve onları anlama ve tanıma çabasıdır. Ahmet Yaşar Ocak hocamıza göre, uzun asırlardan beri, ilmi muhitler ve belirli sufi çevreler hariç tutulursa, Batı Türkleri, dolayısıyla Türkiye Türkleri, Ahmet Yesevî’yi pek fazla tanıma imkânı bulamamıştır. Bir Mevlana, bir Hacı Bektaş-ı Velî, bir Yunus Emre veya Hacı Bayram-ı Velî ölçüsünde bağlanma derecesine erememişlerdir. Fakat öyle görünüyor ki, İslam ve Türk dünyası, yaşanılan bu anlamsız gerginlik ve çelişkilerden sonra bu muhterem atalarını daha iyi tanıma fırsatı bulacaklar ve kendi köklerini daha iyi keşfetme ve anlama imkânına kavuşacaklardır. (Ocak 2000: 451). Ahmet Yesevî, vaktiyle hayatta iken oynadığı tarihi rolün bir benzerini bir kere de ölümünden sonra oynayacak ve Türkiye Türkleri ile diğer Türk dünyası arasında kurulmaya çalışılan gönül ve kültür köprüsünün en

дағы барлық категориялардың гармониялық жағдайда қозғалыста болуына үлес қосуды көздейді.

Мақаламыздың тақырыбын «Шығыс пен батыс тоғысындағы Ясауи гуманизмі» деп атағанды жөн санадық. Тақырыптағы «Шығыс» пен «Батыс» ұғымдарының этимологиялық және семантикалық мазмұндары еңбегіміздің негізгі басымдылықтарының бірі болып табылады.

«Жердің көкжалы мен көктің ұлы» болып саналатын адам мәселесі барлық мәдениет пен өркениеттердің басты тақырыбы болып келген. Әртүрлі таныммен бағаланып, оған түрліше атау берілсе де, адам мен оның болмысына қатысты мәселелер әрдайым маңыздылығын жоғалтпаған.

Мәдениеттер қақтығыстары қыза түсіп, «тарихтың соңы» секілді тезистердің пайда болып және бұларға қарсы жауап ретінде мәдениет одақтары жасақталып отырған қазіргі кезеңдегі көптеген мәселелердің түп-төркінінде осы мәдениеттердің адамға деген танымы орын алады. Бүгінгі таңда технология, хикмetsіз ғылым мен машиналанудың салдарынан адам өлімі мен шығыны туралы шағымымыз болса, онда осы үрдістердің пайда болуына себеп болған мәдениеттер мен олардың адамға деген танымын да сынға алуымыз керек. Шығыс-Батыс диалектикасынан туындаған онтологиялық және эпистемологиялық ерекшелік категорияларының белесінен өтіп, ожданы мен ары тапталған адам болмыс сферасындағы өзінің тұғырлы орынын иемденуі қажет. Бұл үшін адамды басты құндылық ретінде бағалайтын, оның метафизикалық тұсын теріске шығармайтын мәдениет пен болмыс кодына қайта оралуы өткеріліп жатқан адами кризиске шешім бола алады. Мұны жүзеге асырудың біріден-бір жолы – ғасырлар бойы әртүрлі тіл, ұлт, діни танымға ие адамдарға сенім, бейбіт өмір, бақыт, толеранттылық пен бауырмашылық құндылықтарының негізін қа-

önemli ayaklarından birisini teşkil edecektir. Yesevî'nin insan anlayışı, diğer bir ifade ile Yesevî hümanizmi ne Batı'nın salt rasyonalizmine, ne de Doğu'nun hayatın gerçeklerini iskalayan mistifikasyonuna indirgenebilir. Onun felsefesi her iki unsuru birleştiren ve bir potada eriten bir "Hikmet" pınarıdır. □

лық түріктер мен Түрік әлемінің мәдени тұрғыда қайта жақындасып, қауышуында да маңызды миссиялардың біріне айналмақ. Ясауидің адам туралы түсінігі мен танымын, басқаша айтар болсақ, Ясауи гуманизмін батыстың жалаң рационализмі немесе шығыстың шынайы өмірмен сәйкес келмейтін мистификациясымен салыстыруға келмейді. Оның философиясы осы екі компонентті біріктіретін және бір арнаға тоғыстыратын «хикмет» бұлағы болып табылады. □

лап, оларды насихаттап келген, тарихтың елегінен өткен Түркістан ерендерінің, Хорасан ерендерінің және Рұм ерендерінің дәстүрін/ритмін жаңғырту, оларды түсіну және тану талпынысы болмақ. Ахмет Яшар Ожак ұстазымыздың тұжырымынша, ғасырлардан бері (ғылыми және кейбір сопылық орталарды есептемегенде) батыстық түріктер, яғни Түркияның түріктері Ахмет Ясауиді толықтай тану мүмкіндігіне ие болмаған. Оған Мәулана, Қажы Бекташ Уәлидей мойынсыну дәрежесіне ұласа алмаған. Бірақ пайымдауымызша, Ислам мен Түрік әлемі осыншама түсініксіз қарамақайшылықтан соң, қасиетті бабалары мен өздерінің тарихи тұғырын қайта тану мүмкіндігіне ие болады (Осак 2000: 451). Қожа Ахмет Ясауи өзі ғұмыр кешкен дәуіріндегі тарихи рөлін өлгеннен кейін де қайта атқарып, Түркия-

Giriş

Son yıllarda hem ulusal hem de uluslararası alanda Ahmet Yesevi düşüncesine yönelik bir ilginin olduğunu gözlemliyoruz. Bunun çeşitli sosyal, siyasal, dini ve kültürel sebepleri var. Modernleşmeyle birlikte ivme kazanan küreselleşme olgusu, daha önce görülmedik tarzda insan hayatının hemen hemen her alanında bir takım değişim, dönüşüm ve kırılmalara yol açtı. Modern dünya algısı aslında masum bir iddia ile ortaya çıkmıştı. Modern öncesi dönemde insan, çeşitli din, siyaset ve sosyo-kültürler etkilerle baskı altına alındığı ve insanın yaratıcı özelliklerine ket vurulduğu iddiası hâkim bir düşünceydi. Batı hümanizmi diye kabaca adlandırabileceğimiz bir dünya tasavvuru insanın üzerindeki baskı ve etkileri minimize ederek, bu dünyada insana gerçek mutluluğu, özgürlüğü, barışı, adalet ve kardeşliği yaşatacaktı. Batı hümanizminin bu anlamda ne kadar başarılı olduğu çalışmamız boyunca somut argümanlarla detaylandırılacaktır.

Avrupa'da rönesans, reform çağına eşlik eden aydınlanma çağı ve sonrasında, yani 1789 senesinde büyük Fransız İhtilali'yle vatandaşlık ve insan haklarının ilanına kadarki dönemde iyice kökleşen hümanist eğilimler ve pratikler, hümanizmin ideallerini ne kadar gerçekleştirebildi? İdeallerin gerçeğe dönüşme olasılığı hep sorunlu olmuştur. Hümanist felsefenin orijinal ve üstün öğretileri çoğu zaman yaşamın gerçekleriyle örtüşmemektedir. Hümanizm bir vadide, gerçekler başka bir vadidedir. Gerçekler dünyasında farklı davranıp, din, dil, yüz ve kurum olarak farklı olanlara, "ötekilere", yabancılara karşı, dışlayıcılık ve ayrımcılıklara karşı hümanist olduğumuzu, insan sevgisi ve hümanizmle beraber olduğumuzu, ontolojik olarak insanı en büyük değer saydığımızı söylememiz ne kadar tutarlı olur?

İnsanı bütün boyutlarıyla ciddiye alan, onunla ilgili her türlü indirgemeci yaklaşımları dışlayan ve ona her yanıyla saygıda bulunma iddiasını taşıyan ortaçağ İslam hümanizmi, özellikle Yesevî hikmet geleneği insanı derin anlam krizinden çıkarabilecek beklentilere ne ölçüde ce-

vap verebilir?

Yesevî hikmetine bakıldığında eski Türk düşünce sisteminin izleri görülmektedir. Eski Türk düşüncesinde insan unsuru merkezi bir konumda yer alır. İslam öncesi Türk düşünce sistemindeki insan ve onu çevreleyen namus, adalet, hürriyet, ömür, ölüm, kader, kut, erik vs. norm ve ahlakî değerler gibi evrensel kategoriler ve ideler, İslam sonrası oluşan Türk kültür ve değer anlayışına etki ettiği yadsınamaz gerçekliktir. Yesevî sözü edilen bu ilke ve kategorileri İslam'ın potasında eriterek Anadolu hümanizminin temellerini atmıştır. Bu anlamda hümanizm, farklı kültürlerin ve medeniyetlerin kaynaştırılması, onların bir arada, bir potada eritilmesidir. Yesevî hümanizminin en başat özelliği “ilimle eylem, eylemle ilim” ilkesini dengeli bir şekilde uygulamaya koyma isteğidir. Bu anlayış da insanın bütün varoluş kategorilerinin belli bir harmoni içerisinde hareket etmesine katkı yapmayı amaçlamaktadır.

Konumuzun başlığını “Doğu ve Batı Arasında Yesevi Hümanizmi” şeklinde tercih ettik. Söz konusu başlıkta kullandığımız Doğu ve Batı kavramlarının etimolojik ve semantik içerikleri tebliğimizin perspektiflerinden birisi olacaktır.

1. Doğu, Batı ve Ötesi

Doğu-Batı gibi kavramlar ilk bakışta bir mekân algısını çağrışırsa da bu kavramların ortaya çıkış süreçlerine baktığımızda bunun böyle olmadığı görülmektedir. Her iki kavram toplumsal bir muhayyilenin hakikat arayışının dile getiriliş tarzlarındanır. Epistemolojik ve ontolojik farklılıklara vurgu yaparak ait oldukları medeniyeti diğerlerinden üstün gören toplumlar başka kültürleri kendi oluşturduğu kodlarla okurlar. Mesajları bakımından medeniyetler karşılaştırması yapacak olursak, Yunan-Roma-Batı medeniyetleri, Edward Said'in deyimiyle kendilerini epistemolojik ve ontolojik olarak merkeze alarak diğer kültür ve medeniyetleri buna göre konumlandırırlar. Bu anlamda vaatleri ve muhtevaları bakımından medeniyetler üçe ayrılırlar: Dünyevî medeniyetler, uhrevî medeniyetler, telif edici medeniyetler. Başta Yunan-Roma-Batı medeniyeti olmak üzere birçok medeniyet dünyevî maddecidirler. Uhrevî medeniyetler madde âleminin dışında vaatlerle gelir, Hint medeniyeti gibi. Dünya-ahireti telif eden İslam medeniyetidir. Doğu kavramıyla sembolize edilen İslam dünyasının Batı algısına baktığımızda, benzer bir algılamaya biçiminin orada da var olduğunu görürüz. Bu iki medeniyetin kesişen tarihleri, aynı zamanda iki farklı algılamaya biçimlerinin tarihsel diyalektiğidir. Bu diyalektik, gerçek ile efsanenin, olgu ile algının, kimlik ile imajın, hakikat ile tahayyülün iç içe geçtiği bir tarihtir. Savaş ve barış, adalet ve zulüm, baskı ve özgürlük, esaret ve bağımsızlık, dostluk ve düşmanlık, güven ve ihanet, bu tarihin sayfalarında karşımıza çıkan temel konulardır (Yümni 2005: 155).

Batı'nın Doğu algısı, onun Avrupa merkezli tarih anlayışından, hâkim medeniyet olma duygusundan ve Greko-Roman ve Yahudi-Hristiyan köklerinden bağımsız düşünülemez. Batı medeniyetinin 'ben' tasavvurunu belirleyen bu paradigma, aynı zamanda onun 'öteki' algısını da şekillendirmektedir. Bu 'öteki'nin bir dost, müttefik, ortak, düşman, rakip yahut tehdit olarak algılanması felsefi, tarihî ve siyasi pek çok nedene bağlıdır. (Kalin 2016: 16). Batı'nın Avrupa merkezli medeniyet algısı, medeniyetler tarihi açısından sorunludur. Zira kültür ve medeniyetler her alanda aynı seviyede çiçek açmamışlardır. Bir medeniyet bazı alanlarda yaratıcı ve ileri iken, bazı alanlarda tersi olmuştur. Kroeber'e göre “Mısır, Mezopotamya, Roma, Japonya ve Rönesans Avrupa'sının kültürleri felsefede yaratıcı olamamışlardır. İslam medeniyeti de heykel sanatında böyleydi. Roma Ortaçağ Avrupası, Japonya, Çin ilimde yaratıcı değillerdi. Almanya, İtalya, Yunanistan kültürleri siyasi ve iktisadi anlamda geri sayılırdı.” (Sorokin 1972: 150). Medeniyet tarihçisi Toynbee'nin dediği gibi “hiçbir medeniyet tek bir millet tarafından ne meydana getirilmiş, ne de yalnız başına geliştirilebilmiştir.” (Yümni 2005: 149).

Batı ve Doğu arasındaki bu ayrım, Hristiyan ve İslam teolojisinden mi geliyor? Hristiyanlık Batı'yı İslam Doğu'yu mu temsil ediyor? Medeniyet noktasından bu iki dinin teolojik yorum farkı, birinin seküler, diğersinin iki dünyaya karıştığı iması doğru değildir. Her iki din de hem maddi hem de tinsel ihtiyaçları dikkate almış, fakat Hristiyanlığın yaşadığı tarihsel tecrübe, özellikle reform, Rönesans ve aydınlanma süreçleri bu dinin sekülerizme karşı olan direncini kırmıştır. Bu kırılma Hristiyanlığın otantik formlarına ve metafizik köklerine yabancılaşmasına sebebiyet vermiştir. Bütün bunlara rağmen, Doğu-Batı arasındaki bu durum, onların dinleriyle özdeş sayılmasından neşet eden bir durum değildir. Aksi halde Batı tamamen materyalist, Doğu spirüalisttir ifadesi bizi ciddi bir mantıksal yanlışlığa götürür (Yümni 2005: 157-158).

Doğu-Batı kavramları modernitenin yarattığı bir dünya algısıdır. İslam düşünürleri, felsefeciler, âlimler hakikat arayışında Doğu-Batı gibi kategorik kavramları kullanmadılar, dünyaya bir bütün olarak baktılar. Tevhitçi bakış açısının hayatın bütün form ve varlık alanlarına yansıdığını söyleyebiliriz. Örneğin, 11. ya da 16. yüzyılda İslam coğrafyasında yaşayan bir entelektüel ve sanatçı için bu günkü anlamda “Batı” diye bir şey yoktu. Frenkler, Cermenler, İspanyollar, İtalyanlar, Venedikler, Cenevizler, Hristiyan ve Yahudiler, Çinliler, Afrikalılar, Sasanilerin kimliğine bakmadan herkesten istifade ettiler. Diğer dinlere, ırklara ve coğrafyalara karşı basmakalıp önyargılarla ayrımcı ve dışlayıcı bir tutum içine girmediler. (Kalin 2016: 16-17). Çağdaş İslam düşünürleri de Doğu- Batı ayrımına mesafeli bakmışlardır. Cemâleddin Afgânî, Muhammed Abduh, Mehmet Akif Ersoy, Muhammed İkbal, Said Halim gibi düşünürler İslam'ın Doğu'nun bir parçası olarak görülme fikrine sıcak bakmamışlardır. Aliya İzzetbegoviç, “Doğu ve Batı Arasında İslam” adlı eserinde, Doğu-Batı diyalektiğini kapsamlı bir şekilde ele alır ve İslam'ın bu kategorilerin ötesinde olduğunu savunur. (Bayraktar 1992: 70-90).

Doğu-Batı düalizminin modern bir olgu olduğunu İslam teolojisi, kozmolojisi ve tarihi de teyit eder. Mekke'de Müslümanlara, ilk kez namaz emrine muhatap olduklarında, yönlerini Mescid-i Aksâ'ya dönmeleri emredilmişti. Hz. Peygamber 622 yılında Medine'ye hicret edene kadar bu uygulama devam etti. Daha sonra Kâ'be'ye yönelik emredildi. Medîne Yahudileri bu değişimin nedenini sorguladıklarında şu ayetle cevap verildi. “Doğu'da Allah'ındır Batı'da, nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır. Şüphesiz Allah'ın rahmeti ve nimeti geniştir. O her şeyi bilendir.” (Kur'an 1:115) Bu ayetle Kur'an mekân kavramının izafiliğine işaret ederek varlığın aşkın boyutuna vurgu yapmaktadır. (Kalin 2016: 17). İslam dünyası orta ümmet tasavvuruyla, Doğu ve Batı'ya eşit mesafedeydi. Kur'an'ın “ne doğu ne batı” (Kur'an 24:35) diye tasvir ettiği evrensel hakikat anlayışı doğu ve batı kategorilerine aşan bir niteliğe sahiptir. Bu manada İslam toplumları kendilerini hiçbir zaman doğulu saymadılar. Doğu ancak Asya kıtasının bir uzantısı olan Avrupa'nın kendisini Batı olarak tanımlanmasından sonra ortaya çıkan ideolojik içerikli kurgusal ve işlevsel bir tanımdır (Kalin 2016: 17). Bu ve benzer kategorik ayrımlar varlığın sosyolojik ve metafizik bütünlüğünün anlaşılmasını zorlaştıran yaklaşımlardır. İslam kendisini “orta yol dini” olarak tanımlar ve her türlü aşırılıklardan kaçınmayı tavsiye eder. Bu aynı zamanda birçok filozof tarafından teşvik edilen ahlaki bir fazilettir. Doğu-Batı diyalektiği felsefi ve tarihsel anlamda sorunlu gözükse de, özellikle medeniyet, kültür, felsefe, sanat, antropoloji, din ve siyaset gibi alanlarda yapılan mukayeseli çalışmalarda dikkate alınması gereken bir realite olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu realiteyi göz önünde bulundurmadan yapılacak bir araştırma eksik kalacaktır.

2. Hümanizm nedir?

Hümanizm kavramı sözlükteki “humanum” humanitası, insanın özüne işaret eder, kelimenin sonundaki “izm” ise insanın özünün özsel olarak alınması gerektiğini vurgular. (Heidegger 1991: 35). İçinde insan (homo-humain) kelimesi olduğu için, “insanseverlik” mânasında anı-

lan hümanizmin, herkesin bildiği sözlük karşılığı, insancılık değil, insancılıktır. Hümanist kelimesinin kronolojik tarihine baktığımız zaman ilk olarak 1539'da kullanıldığı görülmektedir. Bazılarına göre hümanizm, adı konmadan 14. yüzyılın ikinci yarısında İtalya'da ortaya çıkmış edebî, felsefî doğa, tarih ve evren yorumudur. (Yümni 2005: 23). İlk hümanizmle Roma'da karşılaşırız, dolayısıyla özü itibarıyla o bir Roma fenomeni olarak kalır ve Roma uygarlığının geç dönem Grek uygarlığı ile karşılaşmasından doğar. Hümanizm Rönesansın *homo romanusu* da *homo barbarusa* zıt bir perspektifte durur. Yani insanseverlik olarak tanımlanan hümanizm, gayri insani olarak telakki edilen Orta Çağ skolatisizminin sözde barbarlığına karşıtı olarak düşünülmüştür. (Heidegger 1991: 11-12). Hümanizmin ortaya çıkmasını besleyen çeşitli psikolojik ve felsefî altyapılar şunlar olmuştur. 1-Şüphecilik. Hakikatin bilinmeyeceği fikri. Mutlak hakikat yoksa, insan her şeyin ölçüsü olarak kalacaktır. 2- İzaflılık. Yine mutlak hakikat bulunamaz ve bilinemez hale geliyordu ve her şey insana göre oluyordu. 3- Dinlerin farklılığı, birbirleriyle uyumsuz görünüşü ve kavgaları hümanizme cesaret vermiştir. 4-Batı'ya mahsus olduğu iddia edilen dinin aşırı baskısı ve dogmatizmin hâkimiyeti. Buna tepki cazip ve kolay olmuştur. 5-Kültürlerin birbirlerine yakınlaşması. 6- Evrensellik. Her fikrin evrensellik iddiası, insanı ön plana çıkarmaya dayanak olmuştur. Bu alt yapılarla beslenen hümanizm, Mutlak Hakikati bize veren, kesinlik getiren, şüpheyi kaldıran din ile çatışmaktadır. (Yümni 2005: 133-134). Hümanist düşüncüyü ortaya çıkaran süreçlere bakıldığında, hümanizmin insanın aşkın ve metafizik boyutuna bir tepki olarak doğduğu anlaşılmaktadır. Fakat bütün hümanist felsefeyi aynı kategoride görmek, insanı her yönüyle inceleyip onun üzerinde felsefe ve ideoloji yapan herkesi de hümanist kabul etmek doğru değildir. Heidegger, Sartre, Nietzsche gibi filozoflar hümanizmin din ve metafizik karşıtı yorumlarına vurgu yaparlar. Özellikle Heidegger insanın metafizik ve varlık ilişkisinden hareketle kendi hümanist tasavvurunu açıklar. Heidegger, “İnsanın Varlığının “dünya-da-olma”ya (İn-der Welt- Seins) dayandığını ifade ettiğimizden insanlar insanın salt dünyevi bir varlığa indirgendiği, bunun üzerine felsefenin pozitivizm baktığına saplanacağı sonucuna varırlar. Zira insanın dünyalılığını ileri süren bir kimsenin, geçerli olarak sadece bu hayatı kabul edip, ötekini inkâr etmesi ve her türlü “Aşkınlık”tan yüz çevirmesinden daha “mantıklı” olan nedir? Nietzsche’nin “Tanrı’nın ölümü”yle ilgili ifadesine göndermede bulunduğumuzdan insanların böyle bir hareketi ateizm olarak değerlendirirler. Zira “Tanrı’nın ölümü”nü tecrübe etmiş olan bir kimsenin tanrısız olmasından daha “mantıklı” olan nedir? Dile getirilmiş olan her noktada insanlığın ulvi ve mukaddes addettiği her şeye karşı konuştuğumuzdan felsefemiz sorumsuz ve yıkıcı bir “nihilizm” vazetmektedir. Zira gerçekten varolanı her yerde yadsıyan kimsenin kendisini hiçliğin safına yerleştirmesinden ve böylelikle gerçekliğin anlamı olarak saf hiçliği savunmasından daha “mantıklı” olan nedir?” sorularını sorarak dışlayıcı hümanizmi tanımlamaya çalışır. (Heidegger 1991: 37). Dışlayıcı hümanizm, ancak eski ve geleneksel inanç formlarının silinmesi ve ancak “Tanrı’nın ölümü” sayesinde ortaya çıkabilir. Dolayısıyla eski inanç formlarından kurtulmadıkça çağdaş hümanist kaygılar tam anlamıyla paylaşılamaz. Tanrı’ya inanmayı sürdürürseniz, modern çağa tam anlamıyla iştirak edemezsiniz. Veya alternatif olarak, inanmayı sürdürürseniz çekinceleriniz var demektir ve en azından kısmen ve belki de gizli bir çeşit düşmansınızdır. (Taylor 2014: 670). Bu din karşıtı yaklaşım tarzları, ilkel insanların bilinmeyenlerden korkmalarından ya da doğa olaylarını kontrol etme arzularından dem vuran 19. yüzyıl kuramlarından, dini nevrozla ilişkilendiren Freud’unkine benzer spekülasyonlara kadar çeşitlilik arz eder. Bu anlatıların çoğunda din, teknoloji ve bilimin belirli bir seviyeye ulaşmasıyla birlikte gereksizleşir. Artık Tanrı’ya ihtiyacımız yoktur, çünkü kendi ayaklarımızın üzerinde durma başarısını gösterebildik. Dolayısıyla din bilimin teknoloji ve akılcılığı sayesinde gerilemiştir. Comte ve Renan gibi düşünürler, insanların artık inançtan bilgiye geçebileceği günler gelecektir; insanoğlu tıpkı fizik âlemini çoktan bildiği ve keşfettiği gibi, gün gelecek ki ahlaki ve metafizik âlemi de bilecektir iddiasını öne sürmüşlerdir. (Taylor 2014: 672).

Hümanist hareketin en temel iddialarından birisi kibar toplum yaratma fikriydi. Kibar toplum orta çağ toplumuna karşı değerler üreterek kendisini konumlandırmaktadır. Ortaçağ toplumu şiddetle, silahlı aristokrasinin düzensiz çatışmalarıyla doluydu. Bu aristokrasinin üyeleri kendilerini savaşçı olarak tanımlıyorlardı; antik kent devletleri ve cumhuriyetler de bir savaşçı sınıf tarafından yönetilmişlerdi ve kendi tarzlarında savaş şiddet odaklıydılar. Bu çağda insanın kendi özsel özgürlüğünü kaybederek metafizik, din, sihir ve büyü gibi irrasyonel bir kuşatma altına girdiği iddia edilmekteydi. Kibar toplumun taraftarları kendilerini barış sanatlarına vakfetmişlerdi. Bu toplum her şeyden önce üretkendi ve dolayısıyla faydalı sanatlara ve bunların sürekli geliştirilmesine önem veriyordu. Yani toplumun ekonomik boyutuna ve özellikle de ekonomik kalkınmaya büyük değer verilmekteydi. Genel kanaate göre, toplumda ticaretin gelişmesi ve buna paralel olarak refahın artması ve karşılıklı çıkar ilişkileri kibar topluma geçişin önemli adımlarını oluşturuyordu. (Taylor 2014: 279). Kibar toplum medenilik anlamda kendinden bir önceki topluma kıyasla daha üstün bir incelik seviyesine ulaşmayı hedefliyordu. Bu toplumun sanata, edebiyata, sohbete, felsefeye olan bağlılığı ön plana çıkıyordu. Savaş yeteneğinden ziyade sanat yeteneğini geliştirmeyi amaçlıyordu. “Kibar” tarz ya da tavır, karşımızdaki muhatabı, kendi meşru bakış açılarına ve ilgi alanlarına sahip bağımsız bir fail olarak görmek ve karşılıklı çıkar uğruna nazik etkileşimde bulunmaktır ki, bu etkileşim karşılıklı zenginleşme için yapılan bir ekonomik mübadele ya da karşılıklı aydınlanma ve eğlenme için yapılan diyalog yöntemidir. (Taylor 2014: 280). Hümanizmin bu anlayışı evrensel insanlık düşüncesidir, insan şahsiyetinin değeridir, tabii hukuktur, insan haklarıdır, eşitlik ilkesidir, uluslararası ilişkilerde güven ve barış ilkeleridir. Hümanizmin gerçekleştirmek istediği bu idealler, referans kaynağı olarak gösterilen ve idealize edilen eski Yunan medeniyetine dayandırılmaktadır. Meselenin sosyolojik boyutunu anlamak için eski Yunan toplum yapısının karakteristik özelliklerine de bakılması gerekmektedir. (Yümni 2005: 139). Tarihi ve etnolojik araştırmalar birçok gerçeği gün ışığına çıkarmaktadır. Marx ve Engels başta olmak üzere Amerikalı etnolog ve tarihçi Lewis Henri Morgan (1818-1881) bu alanda dikkat çekici araştırmalar yapmıştır. Hümanistlerin ülküleştiirdiği, hümanist topluma temel yapmak istedikleri eski Yunan toplum yapısının daha iyi tanınmasına vesile olmaktadır. Marx’ın yazmış olduğu gibi Yunan trajedi ve kahramanlık çağında kadının, erkeğin üstünlüğü ve kölelerin rekabeti dolayısıyla iyice aşağılanmış olduğu görülmektedir. Homeros’da, ele geçirilen kadınlar, galip gelenlerin cinsel keyfine teslim edilirlerdi. Yunan aile yapısında ana, evin en büyük kadını olarak, kullanılan kölelerin gözeticisi olmaktan başka bir şey yapmazdı. (Yümni 2005: 38). Kadınların alçalmasının öcü, erkelerin de alçalmasıyla alınmış oldu. Erkekler iğrenç oğlancılık uygulamasına düşecek, ganimet mitosuyla tanrılarını şereften düşürecek, bizzat kendi şereflerini de yitirecek kadar alçalmışlardı. Bir başka yazar, eski Yunan için şöyle diyordu: “Fertleri ve devletleri çapulcu, alın terini hor gören, kaba kuvvete saygı gösteren, genç sefihlerle kart fahişeleri baştacı eden, kâh paralı asker, kâh haydut, tek amacı yağma, kibirde yalanda fuhuşta birinci, bütün meziyetlere düşman, kötü meziyetlerini ustaca kullanıp pazarlanmış ve iki bin yıldır insanlığı aldatan bir kavimdir.” (Yümni 2005: 39). Bir toplumun tarihini irdelerken o dönemdeki tarihsel ve sosyolojik faktörler göz önünde bulundurulmalı. Buradaki amacımız bir kültürü ve bir medeniyeti yermek değil, elbette Yunan medeniyetinin insanlığa yaptığı katkılar inkâr edilemez. Eğer bir medeniyet idealize edilerek o medeniyetin yanlışları görülmezse, eleştirilmezse tabu haline döndürür ki bu durum hem medeniyet tarihi açısından hem de geleceğe yön verme bakımından ciddi sıkıntılar doğurabilir.

Hümanizm hemen hemen her devirde kültür ve düşünce modası olmuş, masum dönemlerde Allah inancını bilime karıştırmamak şeklinde görünmüştür. Fakat aşırılığa kaçtıkça, ideolojik yönü öne çıktıkça, felsefeleştikçe, ilim ve teknik adına ne varsa kendi felsefesinin ürünü sayarak dine karşı bir tavır almış, dini ortadan kaldırmayı hedef haline getirmiştir. Hümanizmin içine sığmamış dini anlayış ve dini kollar, ana fikrin altında kalmıştır. Böylece Tanrı merkezli

hümanizmden insan merkezli hümanizme geçilmiştir. Bu çerçevede hümanizm, bir taraftan insan hakları, tabii hukuk, insanlık kanunları, demokrasi, hoşgörü, karşılıklı sevgi ve saygı gibi temel değerlerden beslenirken, diğer taraftan tabiata acımasızca saldırıyı ve insanlara karşı şiddeti körüklemiştir. (Yünni 2005: 560). Böyle bir hümanizm sayesinde Avrupa, eski Yunan-Roma medeniyetinin putlarını diriltti. Bunlardan en tehlikelisi etnik ırkçılıktır. Bununla da kalmayıp modern dönemlere etnik ırkçılıkla dinsel ırkçılığı birleştirerek insanlığa “öteki”lere karşı kin ve nefret tohumlarını ekti. Bugün batı ülkelerinde gördüğümüz insan manzaraları, Batı’nın kendinden olmayanlara karşı takındığı dışlayıcı tutum, Batı hümanizminin iflas ettiğini gösteren emarelerdir. Batı’da İslâmofobi bir tür dini ırkçılık haline gelmiştir. Müslümanlara karşı nefret ve ayrımcılığın artmasıyla birlikte ırkçılık sadece ırkın değil, ayrıca etnik köken, dil, kültür ve dinin bir bileşkesi haline gelmiştir. Biyolojik aşağılamaya dayalı, eski ırkçılık, etnik, dinî ve kültürel ırkçılık şeklinde yeniden kendini göstermiştir. “İrksal açıdan aşağı olma” ifadesinin yerini “dini açıdan aşağı olma” ifadesi almıştır. Bu anlamda İslâmofobiyi Araplara, Asyalılara ve siyahlara karşı duyulan etnik ve ırkçı nefretten ayrı düşünmek mümkün gözükmemektedir. (Kalın 2016: 450).

3. Hümanizm Din İlişkisi

Batı orjinali birçok kavramda olduğu gibi hümanizm kavramını da Yahudi –Hristiyan dini geleneğinden bağımsız düşünemeyiz. Batı düşüncesinde üretilen kavramlar ya söz konusu dinler için bir payanda ya da onlar için birer alternatiftir. Hümanizm de pozitif ve negatif anlamda hep dinle ilişkilendirilmiştir. Din güçlü olduğunda her zaman en verimli dönemini yaşamıştır. Dine karşı olan hümanizm genelde yıkıcı olarak görülmüştür, çünkü hiçbir zaman tahrip ettiğinin yerine ikame ettirecek bir şey bulmamıştır. Dinler zamanla safi ritüel ve alışkanlıklara dönüşerek statikleşebilirler. Fakat yepyeni bir hissiyat ve taptaze bir sadakatin doğumuyla veya eleştirel aklın işletilmesiyle yeniden dinamizmini yakalama potansiyeline sahiptir. Bu anlamda hümanizm ve din, diğer tarihsel olgular gibi, birbirlerine eş değer değildir. Hümanizm ara sıra nükseden bir şey iken, din sürekli ve kalıcıdır. Dini alışkanlıklar vücut bulduğu her yerde hâlâ güçlüdür. Hümanist bir alışkanlık yoktur, öyle ki hümanizm belirli dönemlerde, az bir kitlenin zihin durumundan ibaret olan bir şeydir. Onun varlığı başka tavırlara bağlıdır. Çünkü hümanizm özü itibarıyla eleştireldir. Babbit dînî ve hümanist gelenek türünden ifadeler kullanarak, Konfiçyüs, Buda, Sokrates ve Erasmus’u hümanist olarak görür. Babbit’in din kurucularını hümanist olarak görmesi tartışılan bir durumdur (Eliot 2002:140-142). Hümanizm din ilişkisi çoğu zaman asimetriktir. Hümanizm akıl ile tabiatı birleştirdiği gibi, dini de akla ırca ederek birleştirmeye çalışmıştır. Her din bu akıl dinin çocukları olarak görülür. Onlara göre tarihi ve müessir dinler tabii dinin özünü zedelemişler ve akla ve aklın ilkelerine ters düşmüşlerdir. Bu anlamda iki tür hümanizmden söz edilir. Tanrı merkezli ve insan merkezli hümanizmler. Bunlar arasındaki diyalektikle Hristiyan hümanizmden insan merkezli hümanizme geçilmiştir. Bu hümanizm dinle bağıni kopararak ateist, materyalist ve pozitivist bir karaktere bürünmüştür. Bu ayrışmaya rağmen azınlıkta kalsa da hümanizm süreci içerisinde dini tamamen dışlamayan bir damar hep ola gelmiştir. Bunu hümanist Aziz Thomas Moore’da, Erasmus’da, K. Jaspers ve Kierkegaard gibi varoluşçularda görmek mümkündür. Fakat bu damar en fazla deizme izin verebilecek, teizme veremeyecektir (Yünni 2005: 66-71). Din ve hümanizm genelde birbirlerine karşıt olsalar da bazı durumlarda geçişken olabilirler. Hümanizmle din ilişkisi daha çok ahlak üzerinden kurulur. Hümanizm tehlikeli güçleri yok etmeyi değil kullanmayı isteyerek mükemmelliğin peşinde olduğundan, dinin çok fazla vurgu yaptığı katı ruh-beden düalizmi nedeniyle meyilli olduğu çilecilikten korkmaktadır. Dinin aksine hümanizm bilim ve sanat enstrümanlarına önemle yer verir. Bununla birlikte hümanizm ile din, ahlaki iradenin sıradan benliğinin üzerinde bir güç ve tüm insanların yaradılışlarındaki farklılıklara rağmen paylaşabilecekleri ve davranışlarını boyun eğdirmeye gereği hissettikleri, kişisel ol-

mayan bir gerçeklik olarak algılanmasında hemfikirdirler. (Eliot 2002: 153). Hem hümanizmin ortaya çıkış sürecinde hem de çağımızın kendine özgü kötülükleri, hümanistlerin telkin ettiği gibi, tabu ve geleneksel sınırlamaların zorbalığından değil, ölçü ve adalet yasasının ihlalin-den ve kontrolsüzlüğünden kaynaklanmaktadır. Sınırlamalardan kurtulma arzusu ile sınırlama gereği arasında ihtiyaç duyulan nazik uyarlamaya Goethe, gayet isabetli bir şekilde işaret etmiştir. “Kendi kendine hâkim olma noktasında müteakıl bir gelişme kaydedilmedikçe ruhu özgürleştiren her şey tehlikelidir.” (Babbitt 2002: 174). Bu cümle hümanizm ve din diyalektiğinde birçok gerçeği özetliyor. Geçmişte ve günümüzde bütün kötülüklerin müsebbibini din olarak göstermek isteyenlere ve dini her zaman bir tehdit unsuru olarak görenlere, 20. yüzyıla damgasını vuran Stalin, Hitler ve Pol Pot gibi figürler de hatırlatılmalıdır. Bu figürler sözde insanlık adına, daha iyi bir yaşam adına milyonların ölümüne sebep olmuşlardır. Bu yaklaşım tarzları şunu gösteriyor ki, bütün problemlerin gelip düğümlendiği temel konu şudur. İnsan ahlaki anlamda sorumlu bir varlık mıdır, yoksa sadece dürtülerinin, haz ve izlenimlerinin bir oyuncağı mıdır? Bu temel mesele çözüme kavuşturulmadan hümanizm konusundaki çelişkiler nihai anlamda giderilemeyecektir.

Hümanizmin temel paradigması zevke meyletmek, acıdan kaçmaktır. Aliya İzzet Begoviç’e göre, materyalist düşüncenin iki büyük temsilcisi, antikçağda Epikür ve Batı’da Holbach, cümle hayatın temellerini ve dolayısıyla sadece insani davranışın değil aynı zamanda hayvanî olanın da esaslarını tanımlıyorlardı. Materyalizm insan ile hayvanda birbirlerine benzeyen hususları, din ise farkları belirlemektedir (Begoviç 1993: 64). İnsan ve hayvan arasındaki benzerlik biyolojiktir; bedeninin oluşumu ile ilgili hususlarda, yani mekanik görünüşte vardır. Hâl-buki mutlak zıddiyet öle ilgili manevî yönde mevcuttur. Hayvan masum günahsız, ahlaken tarafsızdır. İnsan ise hiçbir zaman böyle değildi ve tâ hayvanın insan olmasından, “semada” o dramatik “prolog”dan veya “arza düşüşü”nden beri insanın hayvanî masumiyete dönmesi artık imkân dâhilinden çıkmıştır. İnsan bir daha dönmek üzere serbest bırakılmıştır, dolayısıyla Freudçu her çözüm devre dışında kalmıştır. O andan beri o ya insan ya hayvan olamıyor, ancak insan ya da gayrı insan olabiliyor. Bu anlamda insan hem “arzin kurdu hem de semanın çocuğu” olduğundan, yani yaratılmış olduğundan, oluş ve bozuluş âleminin bir parçası olarak mutlak ahengi yakalayamamaktadır. İnsanın büyüklüğü, ahlaki, gayreti ve trajedisinin yanında bütün müşkülleri de, memnuniyetsizliği de, lânetliliği de, gaddarlığı ve kötülüğü de bu gerçeğe dayanmaktadır. (Begoviç 1993: 65). Hümanizm her şeyden evvel bir merhamet, bir bağışlama, müsamaha değildir; bunların umumiyetle onun bir sonucu olmasına rağmen, hümanizm, insanın ve hürriyetinin afirmasyonudur. İnsanın insan olarak değerinin teyididir. İnsanın şahsiyetini alçaltan, onu nesneleştiren, eşyayla bir tutan her şey gayrı insanidir. Bu itibarla, insanın yapıp etmelerinden sorumlu tutmak ve bu yüzden cezalandırmak insanîdir. İnsanî olan cezalar bulunduğu gibi, gayrı insanî bağışlamalar da vardır. Engizisyonlar insanın ruhunu kurtarmak için bedenini yaktıklarını iddia ediyorlardı. Modern enkizitörler ise tam tersine, beden için ruhu yakıyorlar. İnsanı üretici ve tüketici fonksiyona irca etmek, hümanizmi değil, dehümanizasyonu teşkil eder. İnsan ancak aşkıyla değer kazanır. Din ve onun “Semadaki Prolog”u olmadan, insanın en büyük değer olduğuna dair sağlam bir inanç yoktur. Din olmadan insanın gerçekten mümkün olabileceğine, gerçekten var olacağına da inanmak zordur. Ateist hümanizm bu anlamda bir tezat teşkil ediyor. Çünkü eğer Tanrı yoksa insan da yoktur. İnsan metafizik bir varlıktır. İnsan yoksa o zaman hümanizm boş laftır. Begoviç’e göre, insanın yaratılış serüvenini göz ardı eden, ilk muammanın ortaya atılışını tanımayan kimse hümanizmin gerçek manasını kavrayamaz (Begoviç 1993: 70-71). İnsan çevresinin ürünüdür. Tarih boyunca gayrı insanî hukuk ve sosyoloji teorileri ile asrımızda Nazizm ve Stalinizmin uygulamalarında dehşet veren şeklini bulan, insanları alet olarak kullanma alışkanlıkları materyalist ve pozitivist hümanizmin bu temel görüşüne isnat edilmekteydi. Toplumun insan önceliği, yani insanın topluma hizmet etmesi hakkındaki görünüşte güzel ve kabule şayan bütün

diğer teoriler bu kapsama dâhildir. İnsan hiçbir şeye hizmet edemez, alet olamaz. Tersine her şey insana, insan ise ancak ve ancak Tanrı'ya hizmet etmelidir. Begoviç hümanizmin ilk ve son manasının bu olduğunu savunur (Begoviç 1993: 72).

Hümanist felsefe, Nietzsche, Foucault, Derrida ve Deleuze gibi post-modern düşünürler tarafından şiddetli bir eleştiriye maruz kalmıştır. Özellikle Foucault, yüzeysel, şekilci hümanizme, okullarda öğretilen kurulu ve sözde hümanizme ciddi eleştiriler yöneltilir. Foucault varlık olarak insanı en büyük saydığımızı, insan sevgisi ve hümanizmle beraber olduğumuzu söylemek yeterli değildir. Bu, şekilci hümanizm olur ki, post-modern düşünürler tarafından yargılanıp suçlanmayı hakeder, bilhassa sömürgecilik dönemi esnasında ve iki dünya savaşı boyunca çocukları ihtiyarlatan, insanlara birbirlerini boğazlatan bütün bu meşum olayların vukuundan sonra, bu şekilci felsefe neredeydi ve ne yaptı? sorusunun cevabı bulmak kolay değildir. (Arkoun 1996: 61) Buna ek olarak bu tür hümanist felsefeler, bir yandan teorik felsefe ile diğer yandan pratik ahlak ve siyasî girişimler arasında diyalog ve ilişki kurmanın şartlarını araştırmaya çalışmıyor. Bunu yapmadığı sürece eksik ve veya sahte hümanizm olarak kalır. Onuncu yüzyıl İslam aydını Tevhidî, daha o zamanlar güzel ahlak ve faziletler hakkında emirlerin, fakihlerin övünüp durdukları, pratik hayatlarında ise tamamen aksini yaptıkları abartılı sözleri eleştirmiştir. Tevhidî der ki: “ İnsan sevgisi gerçekten de çok büyük bir şeydir. Ey filozoflar ve büyük düşünürler. Söylediğiniz her şey mükemmel, ben de kabul ediyorum, Fakat bunun pratik uygulaması nerede? Tevhidî ilimle amel, amelle ilim ilkesini uygulamaya koymak istiyordu. Aradan on asır geçmesine rağmen Tevhidî’ nin şikâyet ettiği sorunların aynısı günümüzde de mevcuttur. (Arkoun 1996: 62). İnsan, insana hürmet ve saygı üzerine kurulan bir felsefe varlıktaki en şerefli ve en değerli şeydir. Bu nedenle Modernlik ne Doğu’nun ne de Batı’nın tekelindedir. Modernlik her çağda her millette bulunur. Bazı müsteşriklerin iddia ettikleri gibi, insancılık eğilimi de (hümanizm) Batı ve Avrupa’nın tekelinde değildir. Asıl hümanizm kültür ve medeniyetlerin kaynaştırılması ve onların bir potada eritilerek koşulsuz bir şekilde bütün insanlığın istifadesine sunulmasıdır.

4. Yesevî Hümanizmi

Dislayıcı hümanizizm antik dünyayı örnek alıp insanı gerçek özgürlük alanından kopararak, dürtülerinin esiri haline getirirken, 7. yüzyılda İslam, köklerini ve geleneğini koruyarak, bütün boyutlarıyla insan üzerinde durmuş onu ait olduğu metafizik konuma yükseltmiştir. Bu yolu izleyen ilim, ahlak ve tasavvuf erbabı, kâmil insan mertebesinde, dinî felsefî tefekkürle insanı yüceltmeyi hedeflemiştir. (Yümni 2005: 168). İslam'ın insan ve insanlık anlayışı, dışlayıcı hümanizmden köklü bir şekilde ayrılmaktadır. Bu nedenle Müslüman entelektüellerin “İslam Hümanizmi” “Kur'an Hümanizmi” “Mevlana ve Yunus Hümanizmi” “Anadolu Hümanizmi” adlandırmaları yaparken bu farklılık sürekli göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü dışlayıcı tanrı tanımaz, insanı putlaştıran hümanist bir düşünce ile ne adına olursa olsun İslam'ın bir ilgisi yoktur. Fakat şerefli bir varlık saydığı insan ve gerçek anlamda teşkil ettiği “insanlık ülküsü” İslam'da tam olarak mevcuttur. (Yümni 2005: 169). İslam'ın insana bakış gerçekliği şöyledir: İnsan zaaflarıyla, yanlışlarıyla ve hatta sapkınlarıyla insandır. İnsan ontolojik yapıyla yaratılmışların en üst konumuna çıkma ve en şerefli olma potansiyeline sahip olmakla beraber, aynı zamanda bu konumunu taşıyamayarak düşüş yaşar ve kendi asıl özüne yabancılaşmış bir varlık da olabilir. Mevlânâ'nın dediği gibi, “Bazen bizdeki temizliğe melekler haset ederler. Bazen de hayâsızlığımızdan, kötülüğümüzden şeytan kaçır.” (Yümni 2005: 170).

İslam hümanizmi metafizik merkezli bir insan tasavvuruna sahiptir. İslam'ın insan anlayışında, ırkçılığa, kavmiyetçiliğe, her türlü ayrımcılığa karşı net bir tavır vardır. Kur'an metafiziğine göre insan varlığın merkezindedir. Bütün varlıklar onun emrine amade kılınmıştır. Aynı öl-

çekte tüm yapıp etmelerinden de sorumlu bir varlıktır. İnsanın âlemin merkezinde olması onun diğer varlıklar ve tabiat üzerinde istediği tasarrufa sahip olması anlamına gelmez. Bu anlamda insan ve insanilik, dini ve metafizik köklerinden kopmamıştır. Yesevî, Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli gibi mutasavvıflar bu köklere hep sadık kalmışlardır. Kendine göre bir dili, bir mantığı ve bir tecrübe biçimine sahip olan mutasavvıflar, zaman zaman şekilde kalmış, hakikatin özünü yakalayamamış, basmakalıpçı ve zahir ehlinin dini söylemlerini eleştirmişlerdir. Bu eleştiriler bazı oryantalistler ve açık İslam düşmanları tarafından istismar edilerek, sözünü ettiğimiz bu şahsiyetleri hümanizm adına dinin üstünde göstermeye çalışmışlardır. Hâlbuki Yesevî, Mevlana, Yunus ve Hacı Bektaş Veli gibi mutasavvıfların eserlerine ve yaşam tarzlarına bakıldığında bu yaklaşım ve yakıştırmanın ne kadar temelsiz olduğu görülecektir. Zira bunların hepsi Kur'an ve sünnet metafiziğine bağlılıklarını eserlerinde ve yaşamlarında açıkça göstermişlerdir.

Özellikle Yesevî metafizik merkezli bir düşünce anlayışı geliştirirken Eski Türk kültürünün temel unsurlarını da bu sisteme entegre etmiştir. Bu çerçevede Yesevî eski Türk düşünce sisteminin en önemli meselelerin başında gelen insan olgusunu felsefesinin merkezine oturtmuştur. Eski Türk toplumlarında insan, kendi kültür sınırlarını çevreleyen bir değerler manzumesinin koruyucusudur. Bu onun öncelikli görevidir. Başka bir ifadeyle, Eski Türk toplumunun insanı bu değerler dizgesi veya kültür zeminlerini Türk Tanrı'sının koyduğu nizamdan almakta ve bu evren içerisinde kendi yerini belirleyebilmektedir. Bu evren içerisinde Eski Türk toplumunun insanı "Ben" diyebilme şahsiyetine sahipti. Bu gerçeklik Yesevî'nin kendi ilmi ile düşünce ve doktrinlerini hür irade ve sorumluluk ile benimsetecek bir Türk kimliği ve buna hitap edecek bir zemin yaratmıştır. Bu doğrultuda Eski Türk insanının nereden geldiği ve nereye gideceği gibi varoluşsal sorular ve buna ilişkin meseleler Yesevî'nin ilgi alanına girmiştir. Eski Türk düşünce sisteminin İslam Medeniyeti içerisine dâhil edilmesi önemli bir süreçti. Bu sürecin evrilmesine Yesevî çok önemli katkılar yapmıştır. (Kenjatay 2003: 64).

Hoca Ahmet Yesevî'nin Türk kültür ve medeniyet tarihinde müstesna bir yeri vardır. Onun böyle seçkin bir yere sahip olması, Köprülü'nin ifadesiyle, yalnız beş-on parça yahut birkaç cilt tasavvufi manzumeler yazmış eski bir şair ya da ozan olmasından değil, İslamiyet'in Türkler arasında yayılmaya başladığı asırlarda, onlar arasında ilk defa bir tasavvuf mesleki vücuda getirerek ruhlar üzerinde asırlarca sürecektir tesir yaratmasındandır. Elbette farklı kültür "gel-git"lerine yataklık eden Türkistan'da başka tasavvuf akımları da vardı. Fakat bunların önemli bir kısmı Acem ve diğer baskın kültürlerin etkisi alanına girerek özgünlerini yitirmişlerdi. Ahmet Yesevî Türkler arasında asırlarca yaşayan öyle bir tarikat kurdu ki, bu Türkler tarafından ve Türkler arasında kurulmuş olan ilk tarikattır (Köprülü 1991: 114). Yesevî'nin kısa bir sürede bu denli etkili ve başarılı olmasının altında bazı saikler vardır. Her şeyden önce Yesevî, halka anladığı bir lisan ve alışmış olduğu edebi şekillerde hitap ediyordu. Diğer bir husus, İslamiyet dairesine yeni giren ve felsefi fikirlerin inceliklerinden henüz bir şey anlamayan halka basit ve sade bir yöntemle, dini, ahlaki ve insani esasları telkin ediyordu. Bütün bunları hoşgörü ve sevgi diliyle yapması başarısını bir kat daha artırmıştı. (Köprülü 1991: 115).

İslam'ın insan tasavvurunda yer alan insan-ı Kâmil idesi, Yesevî düşüncesinin de temelini oluşturur. İnsanın amacı ve yaratılış gayesi Hakk'ı tanımak ve O'na kavuşmaktır. Bu amacı Yesevî "Hak Olmak" tabiriyle açıklamaktadır. İnsanın olgunluğa ulaşması ile Hakikate ulaşması aynı anda gerçekleşir. Yesevî için Hakk'a ulaşmak, kendini bilme manalarına gelir. Hakk'a ulaşmakla kendini bilmek, olgunluğu amaç edinen insanın ilâhî aşkı ile mümkün olmaktadır. Burada Yesevî, hakikati tanımanın kriterleri olarak "Kendini bil" ve "Ölmeden önce öl" anlayışını sunmaktadır (Kenjatay 2003: 171). Yesevî "Divan-ı Hikmet", "Mir'âtü'l Kulûb" ve "Fakr-nâme" gibi eserlerinde bu yolda ilerlemenin yöntemlerini, klasik tasavvuf literatüründe sıkça

formüle edilen şariat, tarikat, mârifet ve hakikat makamlarıyla ifade etmiştir. Bu makamlarda insana sevgiyle ve güzel ahlak ile yaklaşmayı telkin eden unsurlar bulunmaktadır. Bu unsurlar insanlara yumuşak konuşmak ve yaklaşmak, insana hizmet etmek, insandan gelen eza ve cefaya tahammül etmek, hiç kimseyi incitmemek, fakirleri sevmek ve yardım etmek, hoşgörülü ve alçak göntüllü olmak şeklinde tezahür eder (Eraslan 2016: 52). Yesevî’de insan sevgisi genel ve bütün bir anlam taşır. Zaman ile mekânı, insan ile evreni, metafizik bir bütünlük içerisinde ele alan Yesevî, zahir ile batının, mana ile suretin, hüküm ile hikmetin ancak doğru bir ontolojik ve epistemik çerçevede ele alındığı zaman insanı hakikate ve mutluluğa ulaştırabileceğini söyler. Bu ifadeler Yesevî’nin insan anlayışını yansıtır (Kalın 2017: 2).

5. Yesevî hümanizminin temel ilkeleri

a. Hoşgörü ve insan sevgisi

Ahmet Yesevî, hoşgörü konusuna yaklaşım tarzının sünnetten neşet ettiğini, bu nedenle sünnet-i seniyye gereği hareket etmenin gerekli olduğunu söyler. Zira insanlara hoşgörü ve sevgi çerçevesinde davranmayı sünnet-i seniyye aşılar. Yesevî, insanlar arasında, ırk, din, dil zengin, fakir, makam ve mevki durumlara bakmadan koşulsuz bir şekilde insanı sevmeyi öğütler. Hikmetlerde sıkça dile getirilen dörtlüklerin birisi de bu konuyla ilgilidir.

Sünnet imiş, kâfir de olsa, verme zarar;
Gönlü katı, gönül inciticiden Allah şikayetçi;
Allah şahit, öyle kula “Siccin” hazır;
Bilginlerden işitip bu sözü söyledim ben işte. (Divan-ı Hikmet: 1/65).

On üçümde, nefsin arzuları ele aldım;
Nefs başına yüz bin bela sarıp saldım;
Kibirilenmeyi ayak altında basıp aldım;
On dördümde toprak gibi oldum işte. (Divan-ı Hikmet: 3/ 70).

Yesevî, insan sevgisi konusunda uyarılarda bulunurken, kâfir-mümin farkı gözetmeksizin herkese sevgi ile yaklaşılması gerektiğini vurgular. Hiç kimsenin gönlünün incitilmemesini, kalbinin kırılmamasını tavsiye etmektedir. Yesevî, bu konuya büyük bir titizlik gösterir. O, insanları bilgili ve cahil olanlar ile mümin ve kâfir olanları farklı bir eğitim perspektifinde değerlendirmeye tabi tuttuğu zaman bile, insanî ilişkilerde ayrıcalıklı davranmamıştır. Hikmetlerinde kendisi gibi düşünmeyenlerin dışlandığını gösteren dörtlükler bulunmamaktadır. Hatta bu hususta, herkese aynı derecede yaklaşma ve yardım etme arzusu vardır. Yesevî, hayatının her alanında vahyin belirlediği ölçülere göre yaşamaya çalışmıştır. İnsanlara güler yüz ve tatlı dil ile yaklaşma ve onları kazanma bilincinden hareketle hoş ve müsamaha ile davranmayı ilke edinmiştir. Bunu yaparken kaynağının sünnet olduğunu da söylemiştir (Küçükkaya 2016: 121).

Yesevî hümanizmi İslam ahlakının öngördüğü hoşgörü ile şekillenmiştir. Kendi diliyle “hakikatin eşiği”ne ulaşma seviyesine muhabbet ve sevgi ile yaklaşması, elde ettiği bilgileri başkalarına anlatma ve bildirme görevini yerine getirmekteydi. İnsanî ilişkilerde hoşgörülü olmanın bir takım zorluklarına ve nefsin insana yüklediği bazı olumsuzluklara dikkat çeker. Bunlarda karşıdakinin görüş ve fikirlerine saygılı olmayı engelleyen, gurur, kibir ve sabit fikirli olma. İnsanın hoşgörülü ve müsamahakâr davranabilmesi için nefsin kötülüklerinden sıyrılması ve nefsin istek zincirlerinin kontrol altına alınması gerekir (Küçükkaya 2016: 122). Yesevî hümanizminin Avrupa hümanizminden ayrılan temel noktalarından birisi insanın dürtülerinin kont-

rol altına alınmasıdır. Batı hümanizminde insanın nefis ve hevâsına göre yaşaması bir özgürlük kazanımı olarak görülür. Bu özgürlük anlayışı insanın hem kendi cinsine, hem de Aşkın'a karşı mağrur ve kibirli olmasına yol açmıştır.

b. Hikmet

Bismillah deyip, beyan eyleyin hikmet söyleyip

Talep edenlere inci, cevher saçtım ben işte

Riyazeti sıkı çekip, kanlar yutup

“İkinci defter” sözlerini açtım ben işte. (Divan-ı Hikmet: 1/ 63).

Yesevî hümanizminin anlamını kavramamız için onun düşüncesinin nüvesini teşkil eden “hikmet” anlayışına göz atmamız gerekir. Sözlük anlamında hikmet kelimesi, akıl, doğru sözler, din ilmi, en iyi ilim vasıtasıyla en iyi şeylerin bilinmesi demektir (İbn Manzur 1956: 30). İlâhî vahyin saf mana ve özünü oluşturan, doğru inanç, doğru davranış ve doğru düşünme demektir. Tanrı'nın isimlerinden biri de “el Hâkim”dir. Yesevî düşüncesinde yaratılmış tüm varlıklar Allah'ın bir ve varlığını gösteren birer işaret ve delildir. Sufiler bu esasa dayanarak, Kur'an'ı, âlemi ve insanı da birer hikmet kitabı olarak görmekteyler. Allah'ın hikmeti her bir yaratılmış varlıkta tecelli ettiğinden onlarda mânâ aranılması gerektiğini ifade eder. Her bir varlıktan hikmet bulup Allah'ın “el Hâkim” olduğunu yaymak ve Allah'a ulaşmaya çalışmak tasavvuf felsefesinin en kutsal amacıdır. Felsefenin tanımlarından birisi de âlem ve insan hakkında sistemli düşünme tarzıdır. Her şeyin hakikatini bilmek, bir anlamda insan ve hayatına, kâinata ilişkin bütün bilgilere sahip olmak ve o bilgilere göre hareket etmek hikmetin kendisidir (Kenjatay 2003: 184-186). Yesevî'ye göre gerçek manada aklını kullanan kişi, neyi aradığını da bilir ve şöyle der:

Gafillere dünya gerek, akıllılara ahiret gerek,

Vaizlere minber gerek, bana sen gereksin,

Hoca Ahmed benim adım, gece gündüz yanar odum,

İki cihanda umudum, bana sen gereksin. (Divan-ı Hikmet: 35/ 128).

İlahi dinler insanların imanlı, ahlaklı ve erdemli yaşamasını temin ve teşvik edecek kurallar koyarlar. Haram ve helaller dediğimiz bu kurallar manzumesi kaynağını, dinin asıl gayesine hizmet etmekten, bir idrakten alır. Temel hüküm ve ilkeler sadece birer kurallar manzumesinden ibaret değildir. Mekasidü's-şeria olarak bilinen, dinin amaç ve gayeleri diye tercüme edebileceğimiz ve her amelin ve eylemin arkasında yatan asıl neden ‘hikmet’tir. Hikmet bize yaptığımız her işin gayesini ve manasını anlatarak nihilizmi ortadan kaldırır. Hüküm–hikmet birlikte düşünülür ve birbirlerine bağlıdır. Hüküm-hikmet söz konusu olduğunda ‘nasıl’ ve ‘niçin’ soruları da birbirlerini bütünler hale gelir. Diğer bir anlamda ‘hikmet’; idrak, doğruluk ve merhamet demektir. Hikmet, inancımızın ve eylemlerimizin metafizik ve ruhani boyutunu ortaya koyar (Kalin 2017: 4). Hem İslam dünyası, hem de Batı dünyası çeşitli sosyal, siyasi ve dinî sebeplerle hikmet anlayışını yitirmeye başlamıştır. Gaye ve hikmetini idrak etmek her ibadet ve davranışın ayrılmaz bir parçası iken bazen din, bereket ve zarafetten yoksun şekilsel ritüellere, adet ve törelere indirgenmektedir. Manayı kavramadan surete sarılmak, özden uzaklaşma ve yabancılaşma tehlikesini beraberinde getirmektedir. Sebepler ve suretler âleminde yaşadığımız için zahir önemlidir. İman, amel ve ahlak sûretsiz ve zâhirsiz olmaz, fakat suretlerin ötesindeki manaya ulaşmak bütün yolcuların nihai amacıdır (Kalin 2017: 5). Pir-i Türkistan, bu konuda şöyle ikazlarda bulunur:

Görünüşü sufiye benzer, kıyametten korkmazlar,
Günah ve haram hâsılı, günahlardan ürkmezler,
Riya teşbihi elinde, ağlayıp yaşın dökmezler,
Arslan Babam sözlerini işittiniz teberrük.

Ahir zaman ümmetleri süslerler evlerini,
Nefs hevaya sevinip bozar her an huylarını,
Şan ve şefkaler ile dik tutar boylarını,
Arslan Babam sözlerini işittiniz teberrük. (Divan-ı Hikmet: 18/103).

Suretlerin ötesindeki anlamı kavramak için de hikmete ve muhkem düşüncelere ihtiyacımız var.

c. İnsan, Mana ve Özgürlük

Yesevî düşüncesinde varlık, ontolojik açıdan ilahi âlemlerden ve bu âlemler de ahlaki nitelikteki makamlar ve tabakalardan oluşan perdeler halinde tasavvur edilmektedir. İnsanın olgunlaşması sürecindeki elde ettiği ahlaki makamlar ilâhî âlemlerin tabakalarıyla uyum içerisinde. Burada, Yesevî düşüncesindeki “kâmil insan” öğretisinin tasavvufi ontolojiyle iç içe olduğu görülmektedir. Bu ontolojide âlemler, insan ve Allah’ı ayıran ve insanın misaktaki Rabbiyle ittisal hali arasındaki perdeler veya engeller olarak algılanmaktadır. Bu ontolojik ve psikolojik perdeler ölüm gerçeğiyle ortadan kalkmakta ve insan Rabbine dönmekte ve Hakk’a kavuşmaktadır. Ölüm gerçeği, insanın yaratılış amacı ve ilahi kanunun vaz ettiği zorunluluktur (Kenjatay 2003: 131). İnsan hakikati bilmek için ilk önce fitratındaki ilahi nefhanın manasını kavraması gerekmektedir. İnsanın kendindeki manayı kavraması hakikati bilmenin şartı ve başlangıcıdır. Yesevî’nin,

Adem oğlunda zerre kadar mana olmasa
Sen onu adam görüp adam deme

Duymasa mana sırrından adam değildir
Sen onun suretini görüp mahrem deme. (Divan-ı Hikmet: 132/278).

dediği şey, bahsettiğimiz hakikati ifade etmektedir.

Eşyanın hakikatini ve anlamını sorgulama eylemi insan oluşumuzun temel unsurlarından biridir ve bizi beşeriyet mertebesinde insanıyyet mertebesine ulaştırır. Bunun iki temel unsuru da özgürlük ve anlamdır. Modern düşüncenin tersine Yesevî, Mevlana ve İbn Arabi gibi Müslüman arifler özgürlüğü basit bir tercih hakkı olarak görmezler. Bir anlam dünyasına oturtmadan özgürlüğü ele almanın imkânsız olduğunda ısrar ederler. Özgürlük negatif manada engellerden kurtulmak ise, pozitif manada kanatlanıp semaya uçmaktır (Kalın 2017: 6). Modern özgürlük anlayışı, muhteva ile ilgilenmez. Bu konuda ahlaki bir hüküm vermez. Hüküm bireyin tercihi bırakır. Hazcı bir hayat yaşamak, dindar olmak, çıkarıcı bir yaşam sürmek ve farklı tercihlerde bulunmak bireye seçme hürriyeti verdiği için anlamlıdır. Bu tercihlerin muhtevasını oluşturan değerler ve yaşam biçimleri hakkında hüküm vermek modern ahlak anlayışının dışındadır. Bir anlamda modern olmak, anlam verme iddiasında bulunan geleneğin sınırlarından kurtulmaktır. Çünkü anlam ve mana arayışı insanı metafiziğe götürür. Dışlayıcı hümanizmin en büyük kaygısı tekrar metafiziğe geri dönmektir. Modern düşüncenin

temel krizlerinden biri burada kendini gösteriyor. Muhtevadan yoksun bir özgürlük, bir anlam krizine ve bir adım sonrası da nihilizme götürür (Kalin 2017: 7). Özgürlük, suretlerin ötesindeki manayı kavrayıp hakikat makamına ulaşmaktır. Ariflere göre biz ancak bir anlama doğru yöneldiğimiz zaman özgür hale geliriz. Bugün İslam dünyasının hüküm ile hikmet arasındaki bütünlüçilik ilişkisinin yeniden kurulması gerekmektedir. Suret ile mana, akıl ile kalp, zahir ile batın, iman ile mantık arasındaki ilişki doğru kurulduğunda Doğu'nun ve Batı'nın ötesindeki hikmeti yakalamak için yeni ufuklar açılacaktır (Kalin 2017: 8). Yesevî'nin hikmeti bu ufuk yolculuğunda menzile ulaşmanın önemli kılavuzlardandır. Onun hikmet mirasını anlamak ve ona göre yaşamak, beşeriyet seviyesine düşmüş insanı yeniden insaniyet seviyesine çıkaracaktır.

d. İlim, Amel ve İrfan

Yesevî'nin hikmetlerde sıkça yaptığı vurgulardan bir tanesi “ilim-amel”, “söylem-eylem” ilişkisidir. İlmin amelle buluşması, Pîr'in dilinde şeker ve bal gibidir. Ondan tadanlar nasıl mutluluk tebessümleri ederlerse, ilmini ameli için vesile kılanlar, arık ilim makamından irfan makamına terfi ederler. Gerçek âlim, ilmiyle amelidir. Nihayetinde hakiki âlim, irfan diyarında bir arife dönüşür (Çetinkaya 2016:76).

Allah diyen şeker ve bal hazırladı,
Âhirette Allah ile sevdâ eyledi,
Amel işleyen gerçek âlimi ârif kıldı,
Can ve gönülde Hayy zikrini deyin dostlar. (Divan-ı Hikmet: 79/127-128).

Yesevî öğretisinde iki tür ilimden söz edilmektedir: “İlim iki incidir, beden ve cana rehber durur”. Buradaki can ilminin içeriği metafizik ve ebedi hakikatlerdir. Yesevî düşüncesinde, canı besleyen ilim, marifet ve hikmet ilmidir. Bu ilimle uğraşanlar gerçek âlimlerdir. Beden âlimlerine gelince Pîr, onları zulmün temsilcileri olarak görür. Can âlimi, Efendiler Efendisine “şah damarından daha yakın”dır (Kenjatay 2003: 187).

İlim ikidir beden ve câna rehberdir,
Cân âlimi Hazret'ine yakındır,
Muhabbetin şarabından içen,
Öyle âlim, gerçek âlim olur dostlarım ey. ((Divan-ı Hikmet: 83/137).

Yesevî'de bedeni besleyen ilim, insanın aklı ve duyumla elde ettiği teorik bilimdir. Beden ilmi, fizik ve geçici dünyevî olguları araştırır. Modern bilim paradigmasında ampirik bilim olarak tanımlanan bu ilim, sadece varlığın maddi boyutunu ve değişen dış dünyayı kavrar. Yesevî için bu gerçek ilim olamaz, çünkü beden ilmi gerçek bilim olan can ilmi gibi Tanrı'yı tanıma yolunda ruhu tezkiye ve tasfiye ederek ayna haline gelmesine engel olur (Kenjatay 2003: 87). Modern hümanizmin çıkmazı bu epistemolojik ayrımdadır. Yesevî, burada her ne kadar iki tür ilimden söz etse de bunlar birbirlerinden bağımsız değildir. Yesevî epistemoloji ve ontolojisinin bütünlük hâkimidir. Dolayısıyla Yesevî'nin eleştirdiği husus metafizik içerikten yalıtılmış indirgemeci pozitif bilim anlayışıdır. Bu anlayış insanın maddi ve haz boyutunu öncelediği için ciddi anlamda krizlere neden olmuştur. Bugün müşteki olduğumuz insan sorunsalının temelinde bu paradigma vardır.

İnsanı tek boyuta indirgeyen dışlayıcı hümanizmin en mümeyyiz vasfı, insan ilişkilerinde çıkarıcılık ve bencilliği esas almasıdır. Bu anlayış Müslüman mutasavvıfların “İnsan-ı Kamil” tasavvuruna tezat teşkil eder. Bu nedenle Muhammed İkbal, Nietzsche'nin “üstün insan” ta-

nımlamasını yetersiz bularak metafizikten kopuk bir insanı “üstün hayvan” olarak niteler. Yusuf Has Hacıp ve Yesevî gibi insan merkezli düşünce yapısına sahip olan hikmet sahiplerine göre gerçek insan, sürekli kendi çıkar ve menfaatlerini düşünmeyen ve başkalarının lehinde çalışan, hemcinslerine merhamet ve şefkatle yaklaşan ve onlara iyi, doğru ve dürüst davranışlarıyla model olan insandır.

Hayatı boyunca iyi ve doğru yolda yürüyen, bu dünyaya fazla gönül bağlamayan insan, insandır. Böyle hareket etmeyip de bu dünyaya gönül verip gönlünü kaptıran insan, bataklığın dibine çakılmış, batmış demektir. O halde insan beşeriyetten kurtulup gerçek insan olmak istiyorsa bu dünyanın esiri olmadan iyi ve doğru bir hayatın, yani erdemin peşinde olmalıdır. Yusuf Has Hacıp’e göre insan, insan olup insanlık vasfını yükseltebilir. Bu sebeple gerçek insanın işareti, insanlıktır. İnsanlık işareti ise iyilik, doğruluk ve ahlak merkezli yaşamdır. İyilik ve doğrulukla insan, insan olur ve insanlık adını alarak bu adı yüceltir. Bu ise onun ve insanlık adının ebedileşmesini sağlar (Toprak 2017: 101). Kenan Gürsoy bu süreci “erdem” fikrine götürerek insanın kendini anlama sanatı olarak şu değerlendirmeyi yapar: “İnsanın ekzistansiyel bir tavırla kendi varlık temeline doğru yaşadığı bu aşma hareketini; bir başka deyişle kâmil insan’a gerçekleştirilen ‘mücadele’yi, yine o insanın bireysel anlamda kendi beninde yakaladığı bir evrensel yöneliş şeklinde düşünmek durumundayız. Bu, bir bakıma vahdet’i kesret’te, ‘kesreti ise vahdet’te anlamak olduğu kadar, temeldeki aşkın ve ideal ben dolayısıyla, ‘öteki’ni kendinde fakat ‘kendi’ni de ‘öteki’nde anlama sanatıdır (Toprak 2017: 97). İşte böyle bir insan tasavvuru, modern hümanizmle debelenen ve irtifa kaybeden, Foucault’un deyişiyle ‘ölen insanı’ yeniden dirilterek ait olduğu yüceliğe ve şerefe taşıyacaktır.

Yesevî öğretisinde bireysel diriliş önemlidir. Bu bakımdan “Divan-ı Hikmet, ferdi bir ahlak mecmuasıdır” der Köprülü. Bu anlayış hesap sormak değil, hesap vermek üzerine kuruludur; iman, İslam ve ihsanı, şariat, tarikat, hakikat ve marifet diyalektiği içerisinde bireysel yaşama aktarmayı telkin eder. “Bir kavmin kendini değiştirmedeği sürece, Yaratıcı onların durumunu değiştirmeyeceği” (Kur’an 13:11) ilkesinin bireyden başlayarak, topluma ve devlete yönelik sivil bir tarzda değişim ve dönüşümün mümkün olabileceği öngörülmektedir (Uyanık 2016: 209).

Sonuç

‘Arzın kurt’u ve semanın çocuğu’ olan insan sorunu bütün kültür ve medeniyetlerin başat konularından biri olmuştur. Farklı tanımlama, adlandırma ve konumlandırmalara rağmen insan ve onun varlık alanına ilişkin soru ve sorunlar güncelliğini sürekli korumaktadır. Medeniyet çatışmalarının kotarıldığı, ‘tarihin sonu’ gibi tezlerin ortaya atıldığı, bu tezlere karşıt olarak medeniyet ittifaklarının kurulmaya çalışıldığı çağımızdaki birçok sorunun kaynağında söz konusu medeniyetlerin insan tasavvuru yatmaktadır. Bugün teknoloji, hikmetsiz bilim ve makineleşme sayesinde insanın ölümünden şikâyet ediyorsak, bu süreçleri hazırlayan medeniyetleri ve onların insan tasavvurlarını sorgulamak ve yargılamak gerekiyor. Doğu-Batı diyalektiğinden neşet eden ontolojik ve epistemolojik ayırım kategorilerini aşarak, haysiyeti ve onuru zedelene insan yeniden varlık sfesindeki şerefli yerini almalıdır. Bunun için insanı değer olarak gören, fakat onun metafizik boyunu inkâr etmeyen kültür ve medeniyet kodlarına dönüş, yaşanan insanlık krizine bir umut olabilir. Bunu yapabilmenin yol ve yöntemlerinden birisi, yüzyıllarca farklı dil, ırk ve dinî tasavvurlara sahip insanlara barış, güven ve huzur, hoşgörü ve kardeşlik ülkülerinin temelini atan ve tarihin testinden geçen Türkistan Erenleri, Horosan Erenleri ve Rum Erenleri’nin ritmini yakalama ve onları anlama ve tanıma çabasıdır. Ahmet Yaşar Ocak hocamıza göre, uzun asırlardan beri, ilmi muhitler ve belirli sufi çevreler hariç tutulursa, Batı Türkleri, dolayısıyla Türkiye Türkleri, Ahmet Yesevî’yi pek fazla tanıma

imkânı bulamamıştır. Bir Mevlana, bir Hacı Bektaş-ı Velî, bir Yunus Emre veya Hacı Bayram-ı Velî ölçüsünde bağlanma derecesine erememişlerdir. Fakat öyle görünüyor ki İslam ve Türk dünyası, yaşanan bu anlamsız gerginlik ve çelişkilerden sonra bu muhterem atalarını daha iyi tanıma fırsatı bulacaklar ve kendi köklerini daha iyi keşfetme ve anlama imkânına kavuşacaklardır (Ocak 2000: 451). Ahmet Yesevî, vaktiyle hayatta iken oynadığı tarihi rolün bir benzerini bir kere de ölümünden sonra oynayacak ve Türkiye Türkleri ile diğer Türk dünyası arasında kurulmaya çalışılan gönül ve kültür köprüsünün en önemli ayaklarından birisini teşkil edecektir. Yesevî'nin insan anlayışı, diğer bir ifade ile Yesevî hümanizmi, ne Batı'nın salt rasyonalizmine, ne de Doğu'nun hayatın gerçeklerini ıskalayan mistifikasyonuna indirgenebilir. Onun felsefesi her iki unsuru birleştiren ve bir potada eriten bir "Hikmet" pınarıdır.

Kaynakça

- Ahmed Yesevî (2016). *Divân-ı Hikmet*. Haz. Hayati Bice. İstanbul: H Yay.
- Arkoun, Muhammed (2000). *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar*. Çev. Yasin Aktay, Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yay.
- Babbitt, İrwing (2002). "Amerikan Yaşam Tarzı ve Eleştirinin Dayanağı Olarak Hümanist Standartlar" Martin Heidegger, J.P.Sartre, T.S. Eliot, İrwing Babbitt, 2002: *Hümanizmin Özü*. İstanbul: İz Yay.165-188.
- Bayraktar, Süleyman (1992) (Yöneten), "Aliya İzzetbegoviç'in Doğu ve Batı Arasında İslam Kitabı Üzerine". *İslami Araştırmalar*, cilt:6, Sayı 2. 70-90.
- Begoviç, Aliya İzzet (1993). *Doğu ve Batı Arasında İslam*. Çev. Salih Şaban. İstanbul: Nehir Neşriyat.
- Çetinkaya, Bayram (2016). "Hoca Ahmet Yesevî Öğretisinde Âlim ve Ârif Olguları". *Diyanet İlmi dergi*. 52/4: 69-91.
- Eraslan, Kemal (2016). *Yesevî'nin Fakr-Nâmesi*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi.
- Hiedegger, Martin (1991). *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,
- İbn Manzur (1956). "Hikmet Maddesi". *Lisanü'l Arab*. C.XV. Beyrut:
- Kalın, İbrahim (2017). "Hoca Ahmed Yesevî, Hüküm ve Hikmet. *Bilig*. Kış. Sayı 80. 1-15.
- Kenjatay, Dosay (2003). *Hoca Ahmet Yesevî'nin Düşünce Sistemi*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Ocağı Yayınları.
- Köprülü, Fuad (1991). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Küçükkaya, M. Askeri (2016). "Hoca Ahmed Yesevî'de İnsan Sevgisi". *Diyanet İlmi dergi*. 52/4: 113-128.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2000). "Türk Dünyasında Ahmed Yesevî Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sûfi Kültürünün Yeniden Güncelleşmesi". *Yesevîlik Bilgisi*. Edit. Cemal Kurnaz- Mustafa Tatcı. Ankara: MEB.
- Sorokin, P. A. (1972) *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, çev. Mete Tuncay. Ankara:
- Eliot, T.S. "Hümanizm Üzerine Düşünceler, Babbitt'in Hümanizmi, Martin Heidegger, J.P.Sartre, T.S. Eliot, İrwing Babbitt, 2002: *Hümanizmin Özü*. İstanbul: İz Yay. 137-150.
- Taylor, Charles (2014). *Seküler Çağ*. Çev. Dost Körpe. İstanbul: İş Bank. Yay.
- Toprak, Funda (2017). "İnsan-ı Kâmil'e Bakışlarıyla Yusuf Has Hacip ve Hoca Ahmed Yesevî". *Bilig*. Kış. Sayı 80. 95-122.
- Uyanık, Mevlüt (2016). "Yeni Bir Türk-İslam Medeniyeti Tasavvuru İçin Hoca Ahmed-i Yesevî Ve Yönetimin Önemi". *Diyanet İlmi dergi*. 52/4: 191-213.
- Yümni, Sezen (2005). *Hümanizm ve Türkiye*, İstanbul: Yay.

