

83.3(Абай)  
М 91.

Мекемтас  
Мырзахметұлы

АБАЙ



және  
шығыс



Мекемтас  
Мырзахметұлы

**АБАЙ  
және  
шығыс**



Мекемтас  
Мырзахметұлы

# АБАЙ және шығыс



АЛМАТЫ  
«ҚАЗАҚСТАН»  
1994

ББК 83. 3 Каз  
М 91

**Мырзахметұлы М.**

М 91 Абай және Шығыс — Алматы: Қазақстан 1994.—  
208 бет.  
ISBN 5-615-01500-4

Абайдың шығыс мәдениетіне қатысын зерттеп, танып білу бағытында жүргізіле бастаған ғылыми жұмыстар БҚ(б)ПОК 1949 жылғы тарихи мұраларды зерттеуге байланысты қаулысынан кейін мүлдем тоқтап қалды. Абай шығармашылығының тарихи тамырын тану соңғы кезге дейін жалпылама тұрғыда сөз болса да тереңдеп зерттелмей келді.

Қолдарыңыздағы кітапта ұлы ақын нәр алған рухани үш бұлақтың бірі — шығыс мәдениеті, оған Абайдың қарым-қатынасы ғылыми тұрғыдан жүйеленіп баяндалады. Абайдың исламият, хауас, жәуанмәрттілік, үш сүю, иманигүл, адамгершілік мұраттарына ғылыми талдаулар жасалып, ақындық кітапханасы жайлы мәселе арнайы сөз болады.

Көпшілік оқырманға арналған.

Ғылыми-көпшілік басылым.

М 4603020102—45  
401(05) 94 52—94

138776

ББК 83. 3 Каз.

ISBN 5-615-01500-4

© Мырзахметұлы М., 1994.

## КІРІСПЕ

Абай мұрасының рухани нәр алған қазыналы көздері жөнінде алғаш рет ғылыми тұрғыда жүйелі пікір қозғап, өз танымын батыл түрде ұсынып дәлелдеген жазушы Мұхтар Әуезов болатын.

Абайдың әдеби мұрасының рухани нәр алған үш бұлағы жайлы тұңғыш рет тың пікірді М. Әуезов Абайдың ғылыми өмірбаянына арналған еңбегінің алғашқы нұсқасында айтса, кейіннен 1934 жылы көп даярлықпен келіп жазған «Абай ақындығының айналасы» деген ғылыми-теориялық мақаласында бұл ой-толғамдарын нақтылы әрі кең тұрғыдан тұжырымдаған еді. Ал бұл танымын одан әрі тереңдете отырып, М. Әуезов ұлы ақынның жүз жылдық мерей тойына арналған салтанатты мәжілісте жасаған баяндамасында Абай мұрасының рухани нәр алған қазына көздерін ресми түрде түпкілікті таным ретінде баяндаған-ды. Жалпы Абай мұрасының рухани көздері, әсіресе оның шығыстың рухани қазыналарымен дәстүрлі байланысы туралы мақала-зерттеулердің ерекше көбірек жарық көрген тұсы да осы кезең. Бірақ бұл кезеңде нақтылай ғылыми тұрғыдан зерттеп барып пікір айтудан гөрі жалпылай дақыртпен жазу, немесе насихаттық сипатта ой айту басымдау түсіп жатты, өйткені оның да себептері бар еді.

1988 жылы жарық көрген «Абайтану. Библиографиялық көрсеткіш» атты кітаптың Абай мұрасының шығыспен байланысы туралы бөліміне енген материалдарынан Әуезовтың ақын мұрасының шығыстың рухани қазына көздерімен қарым-қатынасын ашуға бірнеше мақала-зерттеулер жазуға қызу ат салысқанын көруге болады. Бұл еңбектердің көпшілігі Абайдың шығыс классиктерімен әдеби-шығармашылық байланысына арналса, санаулы зерттеушілер ғана Абайдың философиялық дүние

танымы мен исламиятқа қарым-қатынасын қамтыған.

Әрине Абай мұрасын зерттеуші әдебиетші қаламгерлер арасында абайтану тарихында беталысы, бағыт-бағдары дұрыс көшелі ой танымдар айта білгендері де, сондай-ақ тұрпайы социологиялық, компаративистік танымдағы ой-пікірлерге ұрынғандары да болды, саясат шылауына шатысқандар Абайтану бағытында жүргізіліп жатқан жұмыстарға кедергі жасай бастады. Ал мұның өзі Абайдың шығармашылығын қызу ат салыса зерттеуге ұмтылған ғалымдардың бет алысын, бағыт-бағдарын тежей бастағаны, сөйтіп бұл игілікті, тарихи маңызы зор істі бірнеше жылға кешеуілдеткені белгілі.

Сөйтіп бұл кезеңде Абай мұрасының шығыстың рухани қазына көздеріне әдеби-шығармашылық қарым-қатынасын жете танып білуге, тереңдей меңгеруге қарсы елеулі кедергілер де орын ала бастады. Бір жағынан, зерттеушілердің Абайдың ақындық кітапханасында қамтылған дерек-мағлұматтарды анықтап, нақтылай оқып білуге араб, парсы, шағатай тілдерін жете білмеуінің үстіне қазақ жазуының аз жылдар аралығында үш рет алмасып кетуі де, жас ұрпақтың ертеде араб жазуымен басылым көрген деректер көзін оқып тану мүмкіндігінен айырылуы көптеген қиындықтар туғызды. Екінші жағынан, алып қарағанда, кедергінің ең басты себебі БҚП(б)ОҚ-нің 1949 жылы арнайы саяси-идеологиялық мақсат көздей отырып қабылдаған космополитизм туралы қаулысында жатты. Бұл қаулы сырттай қарағанда отаншылдық, интернационалистік қалып танытатын, ал ішкі мән-мағынасы жағынан алып қарағанда, онда ұсақ ұлттардың тарихи зердесін шайып, өткенінен қол үздіріп, бір ғана халықты мадақтап дәріптеуге құрылған империялық зұлымдық ой бүркемеленіп жатты. Өйткені осы аталмыш қаулы қабылданған күннен бастап-ақ шығыс мәдениетінің рухани қазыналары жайлы азынаулақ пікір білдірген, немесе азды-көпті мақала-зерттеулер жазған қалам қайраткерлері қуғын-сүргінге түсіп, оларға орынсыз саяси айып тағыла бастады. Тағылған кінәнің үлкені қалам қайраткерлерінің ғылыми-шығармашылық іздену жолындағы ой толғаныстарында орын алған шығысқа бас июшілік, яғни космополиттік идеяларда жатыр деген, тарихи шындықтан алыс, жасанды саяси-идеялық айыптарда жатқан еді. Ал абайтану тарихында ұлы ақын мұрасының рухани нәр алған қазына көздерінің бірі ретінде шығыс мәдениетімен,

оның ұлы ой алыптарымен қарым-қатынасын зерттеп танып білу процесі енді ғана әуже алып, нәрленіп келе жатқан кезде зерттеулік ойлар бірден саябырлап, мәселеге бойлай еніп терендемей, үстірттік қалыпқа түсті. Ал бұл аталмыш мәселеге ғылыми тұрғыдан назар аударып, тереңдей танып білу бағытында ой-пікір айтуға талпыныс жасаған зерттеушілер қатаң айыпталып, сынға ұшырай бастады. Мысалыға алар болсақ, тіпті ертеде, 1934 жылы жазылған «Абай ақындығының айналасы» деп аталатын мақаласында айтылған аталы пікірі үшін М. Әуезов тағы да айыпталып қатты сынға ұшырады. Қапияда жол тауып тығырықтан сырт айналып шығуға мәжбүр болған М. Әуезов менің айтып жүрген шығысым советтік шығыс республикаларының классиктері болатын-ды деген сылтау табуы да сол қаулыдан сескенгендіктен айтылған еді. Осы себепті, әсіресе, Абайдың исламиятқа қатысын сөз еткенде өз сырын аша бермей ой-пікірінің төркінін тезис түрінде ғана беріп, онда да Абайтану жөнінде жарияланбай қалған қолжазбаларында қалдырып отырған.

Ал Абай дүниетанымының қалыптасу жолындағы рухани қайнарлары жайында пікір айтқан тарихшы, философтар мен кейбір әдебиетшілер орыс, Европа мәдениетінің Абай мұрасына әсері мен шығармашылық қарым-қатынасын жөнсіз асыра көпіртіп көрсетіп, Абайдың шығыс мәдениетіне қатысы жөнінде мүлдем сөз қозғамау себебі де космополитизм туралы қаулының саяси ызғарынан сырт айналғандық болатын-ды!

...1960 жылдың көктемінде Ташкент қаласында Душанбеден келе жатқан Мұхтар Әуезовті күтіп алғанымызда ұлы жазушымен оңаша әңгімелесу сәті түскен еді. Әңгіме үстінде кандидаттық диссертация қорғау үшін «Абай және шығыс» тақырыбына қызығып жүргенімді айтқанымда Мұхтар бұл тақырыпқа іш тартпай әңгімені басқа арнаға бұрып жібергені бар еді. Мен пікірімді қайта айтып, шығыспен қатты қызығатынымды қиыла сөз еткенімде:

— Пәлі, өзі қиын, өзі ауыр бұл тақырыпта сенің жолың бола қояр ма екен...деп іште жатқан сырын ашпай, не құптау белгісін білдірмеген еді. Ол кезде космополитизм туралы қаулының бүркемелі саяси астары жайында менің ешқандай түсінігім жоқ болатын. Өмір сапырылысында не бір аумалы-төкпелі саяси-әлеуметтік өзгерістерді бастан өткерген Мұхтар ол қаулының аста-

рын жақсы танып білсе де, ол танымын ашық айтуға болмайтынын менің замандастарым сезіне бермепті.

Енді уақыт өтіп, қоғамдық санадағы көп ойлардың шындығы ашылып таныла бастаған кезде ол қаулының алдамшы империялық шовинистік жасырын мақсат көздеген қаулы екенін ұғына бастағандаймыз. Бір кездері мақтан көріп, имандай ұйып сенген космополитизм туралы қаулының басты мақсатының бірі — әсіресе түркі тілді халықтардың ғасырлар бойы шығыстың рухани қазыналарымен тікелей қарым-қатынаста болып қалыптасқан тарихи жадынан қол үздіру, екі аралықтағы рухани байланыстың көпірін бұзып, оның орнына тек қана орыстық қалыптағы рухани дүниені күштеп ендіруде жатыр екен. Осыдан келіп мектеп пен жоғары оқу орындарында орыс мәдениеті мен ғылымы аспанға көтеріле-мадақталып, соған ғана табындыру жайлы дерек-мағлұматтардың басым болып кету сыры да сол қаулыда жатыр. Тіпті шет ел әдебиеті тарихын оқығанда тек Еуропа, Америка халықтарының әдебиеті тұтас әрі толық өтіліп, шығыс халықтары әдебиеті туралы бір де дерек ендірмей, оқулық пен бағдарламалардың үнсіз қалу сыры да осы құбылыспен ұштасып жатқан евроцентристік танымның әсері екен.

Міне, аталмыш қаулының осындай астарлы әрі бүркемелі саяси мәнін сезінген сергек ойлы зерттеушілер мен оған сын көзімен қарай алмай, алдамшы саясаттың санасыз тұтқыны болған қоғамдық ғылымның көптеген өкілдері Абай мұрасының шығыстың рухани қазына көздерімен байланысынан бой тартып, ол құбылысты білмегендей қалып танытып, сырт айналып кетуінің бұдан өзге себебі де жоқ еді.

Осыдан кейін-ақ Абай мұрасының шығысқа қатынасы жайлы зерттеулердің кібіртіктеп, мақала-зерттеулердегі пікірлердің тереңге бой ұрмай, өкпедей су бетінде қалқып, нақтылы ғылыми тұрғыдан сұғына зерттеуге астыртын тосқауыл қоюдың сырлары да ашыла бастады.

Ата мұрамыз ойма жазуды арабшаға, араб жазуын латыншаға, латынша жазуды кириллицаға алмастырудың саяси астарлы сырын танып білуді өте құпия ұстап келді. Өйткені ойма жазуды арабтардың жазуымен алмастыру — исламиятты орнықтырудың кілті болатынды. Түркі халықтарының тарихи жадын ұрпақтан-ұрпаққа жеткізудің рухани көпірі ойма жазудың көзін

жоймай халық санасында исламияттың тұрақтанып орнығуы мүмкін емес еді. Бұл саяси құбылыстың мақсат сырын ашар болсақ, түркі халқы он ғасырдан астам қолданып келген араб жазуын кириллицаға алмастырудың саяси астарлы сыры әшкереленер еді. Яғни мұндағы саяси-идеологиялық мақсат та ұрпақ пен ұрпақты ғасырлар бойы туған халқының тарихи жадымен жалғастырып келе жатқан рухани көпірді үзуде жататынды. Осы құпия сырды сездірмей, халық санасын тұмшалап ұстаудың мақсатынан келіп, жалпы шығыстың рухани әлемінен, нақтылай айтсақ, шығыстың рухани қазына көздеріне жалғастыратын ұлы бабаларымыз Әл-Фараби, Жүсіп Баласағуни, Махмұт Қашқари, Иассауи сынды ой алыптарының мұраларынан біздерді шет ұстауды да мақсат тұтты. Ал бұлардың мұраларын танып білмей Абай мұрасының шығыс мәдениетіне қатысын жете танып меңгерудің өзі қиынның қиыны болмақ.

Қызыл империяның ыдырауы ол ұстанған идеологиялық құрсаңған мұзды сеннің бұзылуына алып келді. Яғни енді Абай мұрасының шығыс әлемімен қарым-қатынасын жаңа таным тұрғысынан қайта қарап танып білу кезеңі туды.

Көпшілік оқырман назарына ұсынылып отырған «Абай және Шығыс» деп аталатын бұл зерттеу еңбегімізде біз Абайдың шығыс әлеміне қарым-қатынасын белгілі бір ғылыми жүйеге түсіре отырып өз ой танымымызды баяндадық. Болашақта біз көтеріп отырған мәселе көптеген салаларға бөлініп, ғылыми-зерттеу нысанына айналары анық, бұл іргелі де күрделі тақырып жан-жақты дайындығы бар жаңа зерттеушілерді күтуде дегіміз келеді.



## АБАЙДЫҢ АҚЫНДЫҚ КІТАПХАНАСЫ

М. Әуезовтің Абай мұрасының шығысқа қатысы жайлы ғылыми зерттеулері мен көркем шығармаларында жай қарағанда оншалықты андала бермейтін, бірақ жітірек қарастырсақ, атақты шығыс классиктері, ғұлама хақимдер мен тарихшылар, көптеген шығыстық қиссадастандар, тіпті мектеп-медіреседе оқытылатын оқулықтар жайдан-жай атала бермегенін, оларда белгілі мағыналы салмақ барын көреміз. Бұл құбылыс, әсіресе, «Абай жолы» эпопеясында да Абайдың өсіп жетілу, рухани қалыптасу төркіндерін баяндайтын тұстарда да ашық байқалады. Мұнда бас кейіпкердің кезенді пікірлері мен шығармаларын жазу, немесе шығармашылық ой толғаныстары желісінде табиғи түрде сіңісті берілген. Абай шығармаларындағы М. Әуезов таныған шығыстық рухани арналар көзі эпопеяның төрт кітабында орын алу, арнайы аталып өту себептері де бар. Осындай атаулар орыс, еуропа мәдениетіне байланысты көптеген кітаптар, ақын-жазушы, философ аттары да тілге алынады. Бірақ біздің объектіміз шығыс жағалауы болғандықтан, ол жағынан сөз етуден шектеліп отырмыз. Көп жағдайда эпопеяның ұзына бойғы желісінде Абай оқыған кітаптар нақтылы түрде аталып, еске алынып отырады. Мысалы, эпопеяның бірінші кітабында шәкірт ақын өмірін суреттеу үстінде 6 кітап аты тілге алынса,

екінші кітапта ақын, азамат, қоғам қайраткері ретінде толысу, ғылыми-шығармашылық іздену жолындағы Абай суреттелгенде осы кезеңге сай 16 кітап аты аталады. Осы процесс эпопеяның үшінші кітабында да көрініс табуына байланысты 7 кітап, төртінші кітапта 5 кітап аты келтірілген. Мұндағы қырыққа жуық көркем туындылардың арнайы аталып отыру жайы да, көбінесе, Абайдың рухани толысу, ақындық қалыптасу жолына ыңғайлас алынған.

Ал, кейде қоғам өмірінің рухани саласындағы дін иелеріне қатысы жағын еске ала отырып берілетін кітап атаулары да белгілі себептер мен дүние танымдарға байланысты аталған.

Эпопеяның бірінші кітабында Абайдың медіреседе оқуы мен шығыс классиктері шығармаларымен танысуына байланысты аталатын әр түрлі сарындағы көркем туындылардың бәрі де Абайдың ақындық кітапханасының шығысқа қатынасының шама шарқын, көлемін біршама анықтауға, ұлы ақын ізденістері мен рухани нәр тартқан шығыстық қазыналарының шет-шегін айқындай түсуге қарай сұрыпталып отырады.

Абай шығармаларында елеулі дәрежеде орын алған шығыспен шығармашылық қарым-қатынас жөніндегі күрделі проблеманы ғылыми тұрғыдан толығырақ, нақтырақ аша түсуде М. Әуезов Абайдың ақындық кітапханасының көлемі мен жайын анықтай түсудің жолдарын, берілу тәсілдерін қарастырған. Бұл жолда зерттеуші, негізінен, Абай шығармаларында тікелей аталатын, немесе сөз арасында жанама түрде болса да нақтылы деректер көзін сілтей кететін кісілер мен бірлі-жарымды кітап аттары, немесе ақын ойының табиғатын танытатын терминдік мәні бар сөздерге де тікелей сүйенген. М. Әуезов табан тіреп отырған аталмыш атау-деректер ғалымның әр жылдар кезінде жазған ғылыми еңбектерінде, әсіресе, Абайдың ғылыми өмірбаяны мен атақты «Абай жолы» эпопеясында соншалықты мол түрде қамтылған.

Шығыс мәдениетін тереңдеп оқып үйренуден, әрі оны шығармашылық жолмен меңгеруден М. Әуезов шығыстық әр түрлі тілдерде жазылған түпнұсқаларды Абайдың тіл жағынан дендей білу шамасын шындыққа сай көрсетеді. Себебі тілді білу процесі тез арада бола қоятын оңай нәрсе емес. Шығыстық араб, парсы, шағатай (ескі түркі) тілдерінде жазылған шығармаларды Абай-

дың оқып үйрену, меңгеру жолын М. Әуезов: «Абай жақсы ұғынатын шағатай, түркі кітаптарымен қатар тілін қиналып түсінетін араб, парсы және олардан гөрі де ауырырақ тиетін орыс тіліндегі кітаптар»<sup>1</sup>, — деп жіктей көрсетеді. Бұл кезең — Абайдың отыздан асып, жігіт ағасы болған шағы. Абай ақындық өнер жолына шындап құлай берілгенге дейін оның рухани нәр алып сусындар бұлақтары, негізінен, өзі туған халқы мен шығыс әлемінде жатқаны байқалады. Қазақ қауымы орыс — европа мәдениетіне қолартқанға дейін қазақ ақындары жайлап төстеген рухани өрісі ең мықтағанда осы аталмыш екі рухани қазынамен шектелетін.

а) Абайдың шығыс поэзиясы классиктерімен алғаш танысуы медіреседе басталған. Шәкірт ақын ұлы классиктерге еліктеп, алғашқы өлеңдерін жазу үстінде Фзули, Шамси, Сейхали, Науаи, Сағди, Фирдауси, Хафиз аттарын тілге алып, жеті ақын классиктен медет тілейді. Соңыра балаң еліктеу, өнер салыстыру кезеңінен өткен соң да, шығыс поэзиясының жеті алыбын тереңдей оқып, сынмен қарап шығармашылық тұрғыдан меңгеру үстінде толығымен берген. М. Әуезов Абай шығармаларындағы шығыстық белгілерді іздегенде осы классиктерге мол аялдап, Абай және шығыс классиктері деген салада құнарлы пікірлер айтып отырады. Соңыра олар жайлы арнаулы мақала немесе жоғары оқу орындарында оқыған дәрістерінде осы мәселе төңірегінде пікірлер қозғап, тың ойлар айтқан.

М. Әуезов шығыс классиктерімен қатар Абай заманында, мектеп-медіреселерде қолданылған оқулықтар мен суфизм поэзиясының ірі өкілдері Қожа Ахмет Иасауи, Сопы Аллаяр, Сүлеймен Бақырғани сияқты сопы ақындарды да Абайдың ақындық кітапханасының көлемі жайлы мәселеге ендіріп, ғылыми еңбектері мен «Абай жолы» эпопеясында қатар сөз етіп, пікір қозғап отырады. Зерттеушінің бұлай етіп беруі заңды әрі орынды да. Өйткені Абай тұсында мектеп-медіреселерде, мешіттегі уағыздарда Наху (араб тілі синтаксисі), Фихк (мұсылман правосы) қырық хадис, шарх Ғабдолла, ахлак (этика), мантиқ (логика), ислам тарихы, суфизм ақындарының шығармалары негізгі оқулық ретінде жиі қолданылатын<sup>2</sup>. Абайдың жоғарыда аталған кітаптар мен сопы

<sup>1</sup> Әуезов М. Шығармалар, 5-т., 7-б.

<sup>2</sup> Сборник материалов по мусульманству. Спб., 189, с. 22, 38—47.

ақындар поэзиясын терең білуі заңды әрі шындыққа сай құбылыс болғандықтан: «Шарх Ғабдоллаға» дейін жетіп қалдық деп жүрген молдаларды енді Абай сол кітаптарының тілімен сөйлеп, таңдандыра бастады<sup>1</sup>, — деп М. Әуезов Абайдың 12, 13, 38-қарасөздегі таратып отырған пікірлерінің кейбір сөйлеу тілі, стилі жағынан жоғарыда аталған оқулық кітаптармен іліктесетінін аша түскен. Осы себепті Абай гуманистік идеясын, әсіресе, толық адам (камили инсани) жайлы іргелі танымын жүзеге асыру жолында алдына көлденең түскен пікірі жат кертартпа діни қауымның сүйенер рухани тірегін өздеріне қарсы жұмсап, солардың өз тілінде сөйлеп, күрес жүргізуге де мәжбүр болған.

12, 13, 27, 38-қарасөздердің нақтылы арналатын адрестері бар, яғни Абай өз тыңдаушыларының ой-өрісі, құрамына қарай кейбір қарасөздерінің стильдік жағын, терминдік сөздердің мағыналық қызметінің түп төркіні қайда жатқанынан хабар бергендей. Кейде эпопеяда медіресе алдын көрген шәкірт атаулының күнделікті сөйлеу тілінде кезінде өздері оқып, үлгі алған Аллаяр сопының сөздерін пайдаланып отыратынын дерек мәлімет ретінде келтіруі де өмір шындығында орын алған жәйттер болатын-ды. Осы құбылысты терең сезінген М. Әуезов эпопеяда Салтанат пен Абайды сыйластықпен сұхбаттастырғанда, Абай тілегіне қалжың наз айтқан Салтанат: «Болур бір фәрдәден юз фәрдә бижай деп пе еді Аллаяр сопы»<sup>2</sup>, — деген жеңіл әзілмен жұмсалатын Аллаяр сопы сөзін шариғат рақымнан қол үзбеу, күнәға батпау тұрғысынан көлденең тартады емес пе? Аллаяр сопы сөзі бұл арада негізсіз, босқа айтылып отырған жоқ. Өйткені сол заманда медіресе есігін ашқандар арасында жиі қолданылатын-ды. Абайдың өзі 38-сөзінде Аллаяр сопының «бір фәрдәден жүз фәрдә бижай», — деген сөзін келтірсе, оның мән-мағынасын өлеңінде өзінше өзгертіп, жаңа мағынада:

Бір қайғыны ойласаң,  
Жүз қайғыны қозғайды<sup>3</sup>, —

деп өлең жолына айналдырып та жібереді емес пе?

ә) Абай дәуіріндегі саяси-әлеуметтік, тарихи өзгерістерді терең барлап зерттеген М. Әуезов сол дәуірде қа-

<sup>1</sup> Әуезов М. Шығармалар, 5-т., 16-б.

<sup>2</sup> Сонда, 186-б.

<sup>3</sup> Сонда, 2-т., 197-б.

зақ халқының рухани болмысында елеулі орын алған Шығыс тарапынан ауысып-түйісіп келген әдеби шығармаларға, өзіндік жанрлық сипат алған қисса-дастандарға да мейлінше мол назар аударған. Абайдағы ақындық өнер жолының өсу, қалыптасу жолында шығыстық қисса-дастандардың қазақ арасына жайылу, таралу процесімен байланыстыра қараған. Өз білуі әрі Абай заманынан қалған санлаулы қарттардың, ақынды қоршаған әдеби ортаның білікті өкілдерімен әңгімелесу арқылы Абайдың ақындық кітапханасының көлемі мен жайы жөніндегі шындықты мүмкіндігінше дәл беруге ұмтылған. Бұл мәселені, әсіресе, «Абай жолы» эпопеясының ұзына бойында жиі тілге алып, олардың Абай қолына қандай жолдар арқылы жеткенін, оларға қатынасын сенімді де нақтылы деректермен аша түскен. Эпопеядағы Абай маңындағы өнер иелері, әдеби орта өкілдері Көкбай және Мұқалар қазақ өлеңі, әні шежіресімен айналысса, Баймағамбет европалық роман-әңгімелерді насихаттауға бейім. Ақылбай, Мағауиялар дастан жанрына бет алса, «Ысқақ бір жағы Абай арқылы ұдайы араб, парсы хикаяларын» жадына жиған жан»<sup>1</sup>, — ретінде мол суреттелуі де жай нәрсе емес-ті. Себебі Шығыстық қисса-дастандардың көбі, Абайдың айтуы бойынша, сол ортада мол таралып, өріс жайған. Осы жөнінде М. Әуезов Абай мұрасының шығысқа қатысы жайлы зерттеулері мен эпопеясында ерекше тоқталып, арнайы сөз ететін жерлері де жиі ұшырасады.

Кісі айтпаған сөз бар ма,  
Тегіс ұғар қай құлақ?  
Сөккенің оны ұнар ма,  
Үйренген сөзге менде ортақ <sup>2</sup>,—

деген ақынның ұрпақтан ұрпақ қуалап келе жатқан, ертеде ақын қиялынан қайта туып қанат қаққан сезімшіл мөлдір махаббат, жомарт адамшылық, ерен ерлік жайлы халықтың асыл мұрат-мақсаттары жырланған қисса-дастандарға мейлінше қанығып өскен, тұлғасын көргендей боламыз. Тіпті, «Мың бір түн» сюжетіне негізделген шығыстың нәзирагөйлік дәстүрімен дастан жазудың классикалық үлгісі Абайда көрініс берді емес пе?

Абай заманында араб, парсы, түркі әдебиетіндегі та-

<sup>1</sup> Сонда, 5-т., 408-б.

<sup>2</sup> Сонда, 1-т., 213-б.

қырып пен сюжеттік желіні негізге алып, назирагөйлік дәстүрімен немесе аудару жолымен қисса-дастандар жазған 140-тан астам белгілі «кітапшыл ақындар» тобының дүниеге келуі әдебиет тарихында елеусіз қалар жай құбылыс емес-ті. Мысалы, Абаймен дәуірлес Майлы, Мәделі, Ораз, Ақылбек, Сәді, Мәулекей, Мақыш, Әріп, Ақық т. б. жазған қисса-дастандар негізінен XIX ғасыр ішінде жарық көрді. Осы қисса-дастандардың бір тобы тақырыбы жағынан алғанда ғашықтық-адамшылық сарындағы жырлар боп келеді. Бұлар қазақ тыңдаушылары арасында табиғи сүйіспеншілікті, таза махаббат сезімін оятуға, толық адам идеясында тәрбиелеуге қызмет етті. Ал осы қисса-дастандардың мол тобы, негізінен ерлік, соғыс, дін үшін күрес сияқты ескілікке бой ұрды. Бұлардың арасында дін сарынына құрылған ескі аңыздарды қазаққа түсінікті өлең, жыр тілімен демдеп беруге ұмтылғандары да едәуір өріс алып жатты.

Абайға дейінгі әрі Абай заманында мол таралған шығыстық қисса-дастандардың әр түрлі жолдармен, әр қилы мақсат-мүдде көздеген күрделі рухани құбылысқа айналғанын жасырып, тұмшалаудың қажеті шамалы, қайта ол құбылыстың қоғам өмірінен орын алу себебін ғылыми негізде ашып көрсетіп, ұнамсыз жақтарын үнемі әшкерелеп отырған жөн.

XIX ғасыр мен XX ғасыр басында қазақ қоғамының әлеуметтік болмысындағы өзгерістерге байланысты туындаған шығыстық қисса-дастандардың қазақ даласына келудегі бастау алар түп-төркіні жағынан қарастырғанда, олардың үш ошағы, яғни рухани шығар көздері барлығы байқалады. Оларды жеке-жеке даралап атар болсақ, арғы жағы үнді, арабтан, орта тұсы парсыдан, бергі жағы түркі тілді туысқан халықтардың рухани әлемінен ауысқаны байқалады. Қазақ тілінде қисса-дастан жазушы кітаби ақындардың дүниетану өрісі мен ақындық қуатына орайлас әр түрлі әдеби-көркемдік дәрежеде жазылып таралғанын аңғарамыз. Осы дүниеліктер Абайдың ақындық кітапханасынан да белгілі дәрежеде орын алғандығын ізерлей зерттеген М. Әуезов «Абай жолы» эпопеясында: «Араб, парсы тілінен, бұрынғы білген тілдерін қайта құрастырып алды... Ғабитхан кітаптарының ішінен көп-көп асыл бұйымдар тапты... Мұнда Фирдауси, Низами, Фзули, Науаи, Бабырлар бар. «Жәмшид», «Сәидбаттал гази»,

«Мың бір түн», Табари жазған тарих, «Жүсіп—Злиха», «Ләйлі—Мәжнүн», «Көрұғлы» сияқты хикая, дастандар бар», — деп <sup>1</sup> 25 жасқа дейінгі Абай танымының шығыстық түп-төркіндерін көрсетеді. М. Әуезов атап отырған осы қисса-дастандардың өзіне ғана ой жіберсек те «Мың бір түн», «Жүсіп—Злихалардың» арғы төркіні араб әлемінде жатыр. Ал шығыс поэзиясының ұлы классиктері мен «Ләйлі—Мәжнүндер» парсы мен түркі тілдес халықтардың рухани қазыналарына қарай тартса, «Көрұғлы» ортаазиялықтардың әдеби дүниелігінде жатқаны көпшілікке танымалы деректер.

Бүкіл адамзат тарихының өткен-кеткен дәуіріне ой көзімен барлай қарасақ, әр халықтың өз рухани қазынасын қорландыру, қалыптастыру жолында ерекше орын алған көркем ой туындылары қарым-қатынасыз, алыс-беріссіз томаға тұйық даму жолы болған емес. Жай мысал ретінде тілге алсақ, түркі тілдес халықтардың батыс пен шығысты жалғастырып, қоян-қолтық қарым-қатынасқа түсірудегі қозғаушы әрекеті сонау гундер заманында-ақ елеулі қызмет атқарғаны ғылым тарихынан әйгілі нәрсе. Есте жоқ ескі дәуірде-ақ бабаларымыз көне шығыстың көп халқымен әр қилы әлеуметтік тарихи жолдар арқылы бірде жанама, бірде тікелей өзара рухани байланысын үзбей келген. Шығыс әлемінде орын алған тарихи оқиғалар мен бірегей көркем ой туындыларының қоғамдық санадан ғасырлар бойы орын алған іздері бүгінге дейін белгі беруде.

XIX ғасырда Петербург, Қазан, Уфа, Ташкент, Орынбор қалаларында түркі тілді баспалардың жандануына байланысты қазақ әдебиеті тарихында «Кітаби ақындар» деп аталып кеткен шайрлар тобы қисса-дастан жанрында өндіре еңбектеніп жатты. Бұл қисса-дастандарда дүниетаным, ерлік пен ездік адамшылық, махаббат, сезім теңдігі сияқты қоғам өмірі қажетсінген ой-пікірлер де мол көрініс тапты. Олар үнді, араб, парсы, түркі халықтары әдебиетіндегі аңыз, ертегі, хикая, қисса желісіне сай еркін аударма жасау, нәзирагөйлік дәстүрімен жазу, сарын қосу, ақындық шабыт жарыстыру жолдары арқылы қазақ топырағында туындай бастаған қисса-дастандар үлгісімен рухани қазыналар қорын молықтыра түсті. Осы құбылысты жіті бақылаған М. Әуезов шығыстық қисса-дастандар жазған ақындардың

---

<sup>1</sup> Сонда, 4-т., 141-б.

«қазір 140 ақынның аты анықталды», — деп көрсетуі жай айтыла салған сөз емес.

Абай ер жетіп ғылым соңына түскен шағында қазақ арасына «Бозжігіт» қиссасы 1874 жылдан бастап 12 рет басылып, мол таралған шығармалардың бірі болды. Татар әдебиетінің ұлы классигі Ғ. Тоқай «Бозжігітті» татарларға тән жыр деп қараған. «Бозжігіт» жайлы пікірді Абай туралы естелігінде Көкбай да ескертіп өтеді. Қазақ арасына таралған «Бозжігіт» қиссасының өлең өрнегі жағынан басқа қиссаларда ұшыраса бермейтін ерекшелігі де бар. «Бозжігітті» айтатын жыршы оны бір ғана әнмен айтпай, ән мақамын құбылтып, өзгертіп отыруға мәжбүр болған. Себебі ол бірынғай өлең ағымына салып жазылмаған. Онда туысқан түркі тілді халықтар поэзиясында көбірек қолданылып келген өлең өрнектері молырақ қамтылғаны сезіледі. Мысалы, ХІ ғасырда хатқа түскен Махмұт Қашқари сөздігінде берілген ұйқастың «а а а б» түріндегі үлгісі «Бозжігіт» қиссасында қолданыс тапса, осы ұйқас Абайдың «Білімдіден шыққан сөз», «Келдік талай жерге енді» өлеңдерінде мейлінше жетілдіріліп, сапалық өзгеріске ауысқан түрінде көрінеді. Мұнда көптеген сырлар жатса керек. «Шағатай ақындарынша», «Иузи раушан, көзі гауһар» деген еліктеу дәстүрінде алған ұйқас үлгісін соңыра талғап, талдап, шығармашылық тұрғыдан меңгерген шақта, оны ешкім де қайталанбаған соны тың өлең өрнегіне айналдырып жібереді. Абайдағы көңіл бөлер бір жәйт «Бозжігіттегі»:

Тағдыр етсе алласы<sup>1</sup>,  
Шарасы жоқ пәндәсы,—

деген өлең жолдары Абайдың шығыстық белгілері басым махаббат лирикасында:

Тағдыр етсе алла<sup>2</sup>  
Не көрмейді пәнда,—

деген ойы мен түрі жағынан ұқсас берілуі оқушысын еріксіз ой қиялына оралтады.

Абайдан бастап қазақ өлеңінде екінші түрде ауысқан шалыс ұйқастың шығу төркіні де ХІ ғасырдан әлде қайда арыда жатыр. Шалыс ұйқас «Бозжігіт» қиссасында

---

<sup>1</sup> Ғашық-наме. Алматы, 1976, 26-б.

<sup>2</sup> Құнанбаев Абай. Өлеңдер мен поэмалар, 130-б.

бірде 7—8 буынды өлеңде қолданылса, кейде 11 буынды қара өлеңде де ұшыраса береді. Бұлардың бәрі де кездейсоқ құбылыстар емес, шығу төркіні көне дәуірде жатқан ғажап сырлы көріністер.

М. Әуезов Абайдың жас шағында көбірек қызықтаған шығыстық қисса-дастандар арасынан «Жүсіп—Злихаға» ерекше назар аударған. «Жүсіп—Злиханың» да шығу төркіні араб әлемінде жатыр. Тіпті оның шығар көзін арырақ қарастырсақ:

Көп кітап келді алладан оның төрті  
Алланы танытуға сөз айрылмас<sup>1</sup>,—

дейтін Абай өлеңінде айтылып отырған қасиетті кітаптар інжіл, тәурат, забыр, құранда жатыр емес пе?

Шығыс классиктерінде, тіпті, суфизм поэзиясының өзінде махаббат, сүйіспеншілік сезім жайлы астарында шартты ұғым басым эротикалық лирика деп аталатын жырлары да алтын өзектей желі тартып, ұрпақтан ұрпаққа ауысып, таралып жатты. XV ғасырда Ә. Жәмидей сөз зергері «Жүсіп—Злиха» оқиғасын өзінше жырлап, даңқы бүкіл әлемге таралды. М. Әуезов «Абай» романының алғашқы кітабында шәкірт бала Абайдың медіреседен ауылға оралғанда ел арасындағы ертегі, аңызды: «Екі анасына көңілдендіріп тағы айтқызу үшін, кейде өзі де қаладан әкелген кітаптарының ішінен «Жүсіп—Злиха» сияқты қиссаларды оқып береді»<sup>2</sup>, — деп Абайдың ақындық кітапханасының бір көзінен нақтылы дерек те береді емес пе?

Осы Абай оқыған «Жүсіп—Злиха» қиссасының сюжеттік желісіне арқау болған оқиға негізі де құранның XII сүресіндегі 4—108-аяттарда<sup>3</sup> айтылған аңызға сүйенетінін көреміз. Қиссаның оқиға желісі құраннан алынса да, шығарманың сүйіспеншілік сезімді жырлайтын идеялық бағыты құранда аты тілге алынбайтын Злиха сұлу әрекетіне құрылып, реалды өмірден туындайтын таза табиғи махаббат сезімін мадақтауымен ерекшеленеді. Осы іспеттес ортаазиялық түркі тектес халықтар әдебиетінде XIII—XIV ғасырларда діни сюжетке негізделген дастандардың өзінде реалды өмірге бет бұру, өмір шындығын жырлау сарыны да белгі бе-

<sup>1</sup> Сонда, 303-б.

<sup>2</sup> Әуезов М. Шығармалар, 4-т., 57—58-бет.

<sup>3</sup> Коран Магомета. М., 1868, с. 165—173 б.

реді. Мысалы, шығармасын оғуз диалектісінде жазған шайыр Алидің 1233 жылы 12 буынды бармақ уәзінінде жазылған «Қисса Жүсіп» дастаны да, негізінен, ғашықтық, таза сүйіспеншілік сезімді мадақтайды.

б) М. Әуезов Абайдың ақындық кітапханасының көлемі жайлы күрделі мәселені анықтай түсу жолында кейде жанама түрде қатысы бар деректер көзін де атап кетіп отырады. Ол Абай мұрасы жайлы ғылыми зерттеулері мен «Абай жолында» ақын ойының рухани өрісіндегі іштей түлеп өсуді суреттеуде кейбір жанама түрдегі деректерді арнайы атап көрсетіп отырады. 1945 жылдары осындай жанама деректерге тікелей көңіл бөлінсе, соңғы жылдарындағы зерттеулерінде де осы әрекеті өрістеп, оларды жаңадан талғап алып қолданғаны жиі байқалады. Бұл, әсіресе, Абай өмірбаянын қайта жазып, өңдеу үстінде, ақын мұрасы жайлы жасаған баяндамалары мен кейбір пікір таласы кезінде сөйлеген сөздерінде ерекше сезіледі. Осы ойларының желісі дәл сол қалпында қайталанбаса да, Абайдың Сабырбай ақынмен, Сүйіндікпен және Семей руханиларымен пікір таластарын берген тұста көп деректер көзін өте сәтті түрде аңғартып өткен.

1945 ж. М. Әуезов: «Араб-Иран мәдениетінің тарихын тереңдеп зерттеген Абай: Рашид-ад-Дин, Мұхаммед Ғайдар, Бабыр, Әбілғазиз Баһадур хандай арғы-бергі тарихшылар еңбегін де жақсы білген, — деп нақтылы түрдегі деректер көзін атап көрсетсе, — Ертеден бергі Шығыс ғұламаларының көп еңбектерін бертін уақыттарда да үнемі зерттеп отырған»<sup>1</sup>, — деп, жалпы тарих, философия және мораль (ахлақ) философиясы саласындағы Абай ойының өріс қойнауларын жалпылай атағанда да, Абай шығармалары нәр тартқан шығыстық белгілерді іздей қалған кісіге адастырмас дәйекті де сенімді жолды нұсқап отыр. Бұл аталмыш мол деректер көзіне сілтеп отырған М. Әуезов пікірі жай ой желісіне, пікір ағымына қарай айтыла салған сөз деп ойлауға ешқандай негіз жоқ. Өйткені М. Әуезовтің айтылған сөзі, көтерген пікірі үнемі өмірден не ғылым тарихынан алынған нақтылы шындыққа негізделіп отырады. Айталық, Абайдың «Біраз сөз қазақтың түбі қайдан шыққаны туралы» деген тарихи мақаласына сүйене отырып, Шыңғыс хан жөніндегі деректерді Рашид-ад-диннен, қазақ

<sup>1</sup> ЛММА архиві, 411-п., 23-б.

хандары жайлы мәліметтерді Бабыр мен Әбілғазыдан алғаны талас тудырмайды. «Абай» жолында» тарихшы ат-Табари жазған еңбектің аталуы Абайдың мақаласында келтірілген Кутайба ибн-Муслим туралы деректерін пайдаланған.

Абай өлендері мен қарасөздерінде өзекті желіге айналып, жүйелі түрде таратылатын мораль философиясы жайлы ойларының төркіні шығыс ғұламалары еңбектерін сынмен қарап, шығармашылықпен меңгерген өзіндік танымға, бүкіл күресі мен арман-мүддесінің тетігіне айналдырған нравственная личность (толық адам, камили инсани) жайлы көзқарасында жатыр. М. Әуезов тарапынан берілген сілтеме деректерді еске алсақ, Абай шығармаларында белгілі дәрежеде орын тепкен шығыстық арналы белгілерді тануға елеулі мәні бар. Бұл сала әлі де зерттеуші назары түспеген, ешкім арнап қалам тартпаған, бірақ ерекше даярлығы бар зерттеушіні күтіп отырған аса күрделі де соны тақырып. Тек қана Абай мұрасының шығыстық белгілері ғана емес, жалпы ақынның нәр алған рухани үш қайнар бұлағы терең зерттеліп, өз дәрежесінде жан-жақты мол ашылмағаны көпке мәлім нәрсе.

## АБАЙ ЖӘНЕ ШЫҒЫС КЛАССИКТЕРІ

Абай поэзиясындағы шығыстық белгілер жайындағы ауыр тақырыпқа зерттеуші, әсіресе, 1934 жылдан бастап<sup>1</sup> ерекше ден қоя бастады. Соңғы жылдардағы ғылыми-зерттеу еңбектерінде бұл мәселеге қайта соғып, арнайы айтылған пікірлері көптеп ұшырасады.

Бірінші кезең жас ақынның жиырма жасқа (яғни 1865 жылға) дейінгі өмір кезеңін қамтиды. Мұны М. Әуезов шығыс классиктеріне таза еліктеу дәуірі деп таныған. Бұл іспеттес пікір проф. Қ. Жұбанов тарапынан да осы жылдары<sup>2</sup> айтылған да еді. Бірақ Қ. Жұбанов Абайдың шағатай әдебиеті классиктерімен арақатысын, творчестволық әдеби байланысын 1865 жылдан ары қарай созудың, яғни ақын поэзиясындағы шығыстық белгілерді қарастырудың қажеті жоқ деген пікір білдіреді. Әрине, бұл арада мұны Абай поэзиясында шағатай әдебиетіндегі суфизм поэзиясының мистикалық сарыны

<sup>1</sup> Әдебиет майданы, 1934, № 11—12.

<sup>2</sup> Сонда, 32-б.

жоқтығын ескеріп барып айтылған пікір екенін есте ұстау қажет.

М. Әуезов Абайдың жастық шағындағы үш өлеңін «Иузи раушан, көзі гәуһар», «Фзули, Шәмси, Сәйхали», «Әлифби» өлеңін таза еліктеу, бірақ шағатай әдебиетіндегі сопылық сарындағы эротикалық лирикадан мүлде бөлек шығыстық белгілер деп таниды. Осы танымды соңыра С. Нұрышев «Абай ақындығының алғашқы кезеңі туралы»<sup>1</sup> мақаласында күдік тудырып, Абайдың аталмыш үш өлеңін ғана емес, оның 1882 жылға дейінгі ақындық дәуірін, осы жылдарда жазылған өлеңдерін бүтіндей тарихтан сызып тастауға дейін барды. Ал М. Әуезов мұндай ғылымға жат қияс пікірге толы теріс көзқарасты қатты сынап, ғылыми пікір таласын ортаға тастады<sup>2</sup>. Абай мұрасының Шығысқа қатысы жайлы өзіндік дербес танымын, ұстанған көзқарасын тағы да тереңдете түсіп, осы жөнінде ойланып жүрген ой толғаныстарының төркінін кеңірек ашады.

Шығыс классиктеріне қарым-қатынасының алғашқы кезеңінде-ақ Абай медіреседе шағатай әдебиетін оқып жүргеніне қарамай, осы жылдар аралығында жазған өлеңдерінде сопылық поэзия сарынына бой алдырмайды. Суфизм поэзиясында ғашықтық сезім-тәңіріге қосылудың жолы, пенделіктің кәмалаттығына жетудің жолы деп жырланатын дәстүрлі сопылық пәлсапаға соқпайды. Бірақ тіл шұбарлығы атой салып тұрса да:

Сүлейман, Ямшид, Искандәр  
Ала алмас барша мүлкігә<sup>3</sup>,—

деп, ғашықтық сезімді байлық пен биліктен де жоғары тұратын қастерлі сезім деп танитын бала ақын, Науаи, Фзули, Сағди, Жами, Низами поэзиясындағы шын өмірді жырлап, махаббат сезімін ардақтайтын саланы сағалайды. Абай заманындағы мектеп-медіреселерде Қожа Ахмет Иассауи, Сүлеймен Бақырғани, Сопы Аллаяр шығармалары оқылатынын еске алсақ, сол оқу ордасынан шыға отырып, өз поэзиясының өмірлік негізін адамшылықтан, махаббат сезімін жырлаудан алатын ұлы классиктерді жағалауында белгілі бір себеп те жатса керек.

<sup>1</sup> Лениншіл жас, 1951, 14 қаңтар.

<sup>2</sup> Әуезов М. Абай мұрасы жайында. Қаз ССР ҒА Хабар. Филол. сер., 1951, № 2, 127—137-б.

<sup>3</sup> Құнанбаев Абай. Өлеңдер мен поэмалар, 27-б.

Абайдың кейбір өлендерінде ұлы Науаи шығармаларының әсері айқынырақ сезіледі. Тіпті «Әлифби» өлеңінде Абай ұстазы Әлішер Науаимен ақындық өнер жарыстырғандай мінез де танытады. Науаи кейбір араб әрпін сұлу әйелге балай суреттесе, Абай араб әрпін түгел қамтып, қыз бойындағы әсемдік көркіне түгел жегіп, өзінше ақындық өнер, соны тапқырлық көрсеткендей шеберлік те танытады.

М. Әуезов Абай шығармаларындағы шығыстық белгілердің ақынның бала кезінен өмірінің соңына дейін желідей созылып арқау болғанын баса айтады. Абайдың олармен қарым-қатынасына тоқтала келіп: «Алдағы уақытта Абайдың Науаи, Низами, Фзулилерге қарым-қатынасын зерттеуді тарихи принципке құра отырып, бұл қатынастардағы екі түрлі кезеңнің яғни: шығыс классиктеріне еліктеген жастық шағы (1860—1865) мен Абай творчествосының марқайған тұсындағы (1886—1890) негізгі айырмашылықты анықтау керек»<sup>1</sup>, — деп екі дәуірге бөле қарайды. Екінші кезеңін 1886—1890 жылмен доғарады да, ары қарай таратпайтыны бар. Бұлайша келте қалдырудың да белгілі бір себептері болса керек. Бұл ойлануды, әрі қарай арнайы зерттелуді қажет ететін тақырыптардың бірі.

Осы екі кезең аралығында (1860—1865, 1886—1890) Абайда өнер-ғылым мен ақындық жолдағы шығыстық арна белгілердің өсу, толысу жолдары жатыр. Бірақ ұзақ жылдарға созылған шығармашылық ой-пікірдегі кемелденудің ізін көруге ақынның осы жылдар аралығында дүниеге келген шығармалары тұтас күйінде бізге жетпей отыр. Бұл аралықта ақындық өнер жолындағы, дүниетанымдағы рухани іштей дамып түлеу процесінің орын алмауы да мүмкін емес. Осы екі кезең аралығы ақынның біз көз жазып қалған шығармашылық лабораториясы, яғни өнер-білім мен шығармашылық жолдағы ой өрісі, ақындық өнер жолындағы дамуы «Абай жолының» алғашқы екі кітабында біршама берілген.

Бұл тұста Абай мектеп-медіреселерде үстем болған Қожа Ахмет Иассауи, Сүлеймен Бақырғани, Сопы Аллаяр тәрізді суфизм сарынындағы ірі ақындармен қатар, шығыс поэзиясының ұлы классиктері Низами, Науаи, Фзули, Сағди, Хафиз, Фирдауси, Шамсилерді, шығыс қисса-дастандары мен ғұлама ғалымдарды тесіле

---

<sup>1</sup> ЛММА архиві, 255-п., с. 23.

оқып, іштей түлеп, толысып келе жатқан ойшыл ақын тұлғасын көреміз. Абай өз халқының мәдени мұрасын меңгеру жолында шығыс классиктері мен суфизм поэзиясындағы ірі ақындарды оқығанда да сын көзімен екшей қарап, шығармашылық тұрғыдан талғай білген.

Бірінші кезеңдегі Абайдың шығыс поэзиясынан іздену жолдары М. Әуезовтің ғылыми еңбектерінде ғана арнайы сөз етіліп қоймай «Абай жолында» да: «Ғашық оты мағшұққа» деген сарындар жетектей береді... Бабыр, Науаи, Аллаяр сияқтыларды оқып-оқып кеп, өзі де қағаз, қарындаш алып, соларша бірдеме-лер жазып кетеді»<sup>1</sup>, — деп, Абай бойындағы ақындық шабыттың от алып, тұтанып жатқан процесі тектен-тек суреттеліп отырған жоқ. Осы үзінді де М. Әуезов арнайы назар аударып отырған «Ғашық оты мағшұққа» сарыны шығыс классиктері мен сопылық поэзияда мол жырланған символикалы шарттылық рухы басым эротикалық лирика деп аталатын махаббат сезімін тәңіріден келген құбылыс ретінде мадақтай жырлайтын қос қыртысты сарынға негізделетін. «Ғашық оты мағшұққа» сарыны, яғни сүйіспеншілік сезімі суфизм поэзиясының ірі ақындарында «тазарған жанмен иенді танысың» деген сопылық махаббат пәлсапасын да тарататын. Яғни суфизм поэзиясы өмірде тумай қойылмайтын адам бойындағы ең қастерлі абзал қасиет — махаббат сезімін өз танымдарының негізі болған тәңіріге қосылу — бақытқа жетудің жолы деп білетін көзқарас тұрғысынан жырлайды. Бұдан адамдағы махаббат, ғашықтық сезімдерін алланы сүю сезіміне (бірінші сүю) айналдырылған сарын анық байқалады. Ал ғашықтық сезімді перделі, тұманды, шартты түрде болса да өмірден туындайтын махаббат сезімі ретінде жырлау шығыс классиктеріне тән құбылыс. Олар махаббат сезімін бар билік, байлық атаулыдан жоғары қоя жырлайтын. Осы ерекшеліктерді ескере отырып, М. Әуезов Абайдың шығыс классиктеріне қарым-қатынасын анықтағанда: «...Абайдың Науаи, Низами, Фзулилер мен Қожа Ахмет Иассауидің «Хикметі» типтес мистикалық суфизм әдебиетіне қатынасын өте қатаң түрде ажырату қажет»<sup>2</sup>, — деп Абайдың шығыс классиктері мен суфизм әдебиетіне қарым-қатынасындағы ерекшеліктерді терең зерттеп, жете ажырату керекті-

<sup>1</sup> Әуезов М. Шығармалар, 4-т., 221-б.

<sup>2</sup> ЛММА архиві, 255-п., с. 23.

гін абайтанудағы елеулі міндеттердің бірі ретінде көтерді.

Шығыс классиктерінің бәрі де қоғамдық санада өріс алып үстемдік еткен суфизммен, суфизм әдебиетімен әр түрлі дәрежеде тікелей, жанама түрде болса да байланысты болып келгені мәлім нәрсе. Бұл іспеттес рухани қарым-қатынас шығыстың ірі ойшыл ақындарына тән құбылыс болуы себепті профессор Е. Э. Бертельс: «Өте сирек жағдайда болмаса, мұсылмандық шығыстың ірі авторларының бәрі де дерліктей суфизммен қалайда байланысты болған. Осы әдебиеттермен таныспайынша, оларды түсінудің өзі қиын»<sup>1</sup>, — деп, көп жылғы бақылаулары мен зерттеулеріне сүйене отырып, осы саладағы зерттеу ісімен шұғылданатындар үшін табан тірер тірек беретіндей түбірлі пікір толғайды. Осы тұрғыдан қарағанда Абай оқып, жастай танысқан, соңыра творчестволық сыншыл талғаммен меңгере бастаған шағатай әдебиеті мен шығыс классиктері түгелге жуық өз заманындағы суфизм ағымымен белгілі дәрежеде қарым-қатынаста, әдеби шығармашылық байланыста болмағаны некен саяқ. Мысал ретінде алар болсақ, Абай тонның ішкі бауындай жақын тартып, ұстаз тұтынған Әлішер Науаи шығармалары да ұлы классик пен суфизм әдебиеті арасында аса күрделі байланыстың болғанын академик В. Захидов өз еңбегінің<sup>2</sup> «Науаи және суфизм» деген тарауында арнайы талдап өтеді.

Абай мен шығыс классиктері арасындағы шығармашылық қарым-қатынасты арнайы сөз еткенде, М. Әуезов жоғарыда көңіл бөлінген ерекшеліктерді ерте көріп таныды. Абай шығармаларының табиғатын терең білуге даярлығы жетерліктей болған М. Әуезов САГУ-дің аспирантурасында жүрген кезінде ғылыми жетекшісі М. Ф. Гавриловтың арнайы тапсыруымен және нақтылы бақылауымен Қожа Ахмет Иассауи, Науаи шығармаларын түпнұсқадан оқып танысты. Аналитикалық тұрғыдан оқып үйренген шағында Абай шығармаларындағы шығыстық белгілермен салыстыра отыруы талассыз нәрсе. Шағатай әдебиетімен жете танысып, оқып үйренуі зерттеушіні өзі көптен бері шұғылданып жүрген Абай шығармаларымен салыстыра оқу әрекетіне әкелген.

<sup>1</sup> Бертельс Е. Э. Суфизм и суфистская литература. М., 1965, с. 54.

<sup>2</sup> Захидов В. Улуг шоир ижадининг қалби. Тошкент, 1970, 316—404-б.

Өйткені М. Әуезовтің «Абай ақындығының айналасы» деген терең ғылыми танымы бар зерттеу мақаласында айтылған кесек ойлар желісі жоғарыдағыдай зор даярлығы бар зерттеушінің ғана қаламынан тұмақ. Шағатай әдебиетімен танысу арқылы М. Әуезовтің Абай шығармаларындағы шығыстық белгілердің бастау алар төркіндерін дәл атап, ондағы эротикалық лирика табиғаты мен қарым-қатысын саралап, абайтану саласында жаңа, соны пікірлер айта алды. Абай шығармаларындағы шығыстық белгілер табиғатын аша түсуді мақсат еткенде, М. Әуезов өзі терең барлап оқыған шығыс классиктері арқылы шағатай әдебиетінде мол орын алған суфизм сарынындағы поэзия өкілдерімен 30-жылдар басындағы зерттеу еңбектерінде жанастыра қарауға ұмтылуы негізсіз әрекет емес-ті.

Абай шығармаларындағы шығыстық белгілерді шығыс классиктерінен іздестіре бастағанда, оларды негізінен: а) Абайдың махаббат лирикасынан; ә) дидактикалық өлеңдерінен; б) өсиет-үлгі сарындас өлеңдері мен, әсіресе, қарасөздерінде жүйелі түрде өз танымын желілеп таратып отыратын толық адам (нравственная личность) жөніндегі ой-толғаныстарынан да жиі ұшыратамыз. Осы шығыстық белгілерді өз алдына шартты түрде жіктей отырып, әр саланы өз алдына сөз етер болсақ, тағы да М. Әуезов сілтеген сенімді бағыт-бағдар жайлы ой оралымдарын еске алмай ізденудің өзі қиын.

**а. Абайдың махаббат лирикасындағы шығыстық сарындар.** Абай қаламынан туған махаббат лирикасы XIX ғасырдағы жалпы шығыста тендесі жоқ, шын мәніндегі, европалық лирикалар деңгейіне көтерілген бірегей дүниелер. Абайдағы «Желсіз түнде жарық ай», «Қызарып, сұрланып» т. б. өлеңдері қандай елдің мақтаулы, маңдай алды лирикасымен тең түспесе, кем түспес көркемдік құдіретке ие.

Абайдың махаббат лирикасы түрінде жазылған өлеңдерінде шығыс классиктерінің әсер, лебі барлығын, бірақ оларды ұлы ақын өзіндік төл дүниеге айналдырып, өз демі, өз тәні етіп жіберген ақындық құдіретті өнердің алдына жан салмас қуатын да сезінеміз. «Көзімнің қарасы», «Қор болды жаным», «Сен мені не етесің» өлеңдерінде шығыс классиктері Науаи, Сағди, Фзули, Хафиз поэзиясында, әсіресе шағатай ақындарында молырақ дендеген, махаббат лирикалары көбірек толғанған «Ғашық оты мағшұққа» сарынындағы өлеңдеріндегі ішкі

мазмұнмен тоқайласатын ортақ белгілер де көрініс береді. Мағшұқ сарыны эротикалық лирикада молырақ байқалса, шығыс классиктері газелдерінде де орын алған-ды. Абайдың «Қор болды жаным» өлеңіндегі таным, жырлау стилі де осылармен іліктесе жатқан дүние. Мұны Абайдағы махаббат лирикаларының стильдік ізденістерінен де аңғара аламыз. Жоғарыда аталған өлеңдердің бәрі де бір тақырыпта бас қосып, өздерінің шығу төркінін көрсетіп, мен мұңдалап тұрғандай. Тіпті, Абайдағы шығыстық белгі, ондағы ішкі мазмұндағы ортақ таным «Көзімнің қарасы» өлеңінде айрықша бой көрсетіп, дараланады да. Осы өлеңге Абай ыстық сезіммен арнайы ән шығарып, бүкіл қазақ даласын әнмен тербеп, мөлдір махаббат сезімін оята жыр төгуі де елеусіз қалдырар нәрсе емес. Себебі Абай өз өлеңіне ән шығарғанда ол өлеңнің тың үлгі өрнегі бар, тыңдаушы жанын толкытып көкірек көзіне құяр асыл нәрі бар деген бірегей туындыларына ғана арнайтыны есте болар жайдың бірі.

Суфизм поэзиясында ежелден орын алып келе жатқан символикалық шарттылық рухындағы эротикалық лириканы уақыт, замана жағдайына байланысты өз пікірін өткізудегі жамылғы ретінде шығыс классиктері де пайдаланған. Олар кейбір ғашықтық сезімді жырлаған газелдерінде екі тұрғыдан пайдалануға жол берді: бірі өмірден туындайтын табиғи сүйіспеншілік сезімі де бірі — теологиялық әдебиеттер мен санашыл философияда «бірінші сүю» деп аталатын тәңірге ғашықтық. Абайдың 1902 жылы жазылған «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» өлеңінде тілге алынатын осы күрделі үш сүю (имани гүл) жайлы ойларына байланысты айтылатын «Сен де сүй ол алланы жаннан тәтті» — дейтіні осы бірінші сүюді айтуы. Осы бірінші сүю мәселесі Абайдың 27-сөзі мен «Алла деген сөз жеңіл» өлеңінде де тартылған. Мұндай қос қыртысты, шартты ұғымдағы эротикалық лирика — сол дәуір жағдайына байланысты орын алды, яғни уақыт демі тудырды. Ал эротикалық лириканың философиялық негізін И. Газали, Қожа Ахмет Иассауи адамның сүйіспеншілік сезімі бір тәңірге арналған махаббат, басқа еш нәрсе де емес деп сопылық махаббатқа қарай бұрды (Мысалы, Имам Газали: «Өз махаббатынан, яғни құдайдан басқа ешкімді мойындамау», — дейді). Осы танымды Иассауи бастаған сопы ақындар «тазарған тәнмен иенді танисың» деген

суфизмнің мистикалық махаббат пәлсапасына қарай жырлауды дәстүр етті. Бұлар ғашықтық сезімді тәңірден келген құбылыс деп танып, шын өмірден туындайтын табиғи сезімді терістеді. Ал шығыс классиктері, шын мәніндегі, өмірдегі махаббат сезімін жырлауды мақсат тұтты. Бірақ жағдай, уақыт оларға өмірден туындайтын табиғи сүйіспеншілік сезімді ашықтан ашық нақтылы түрде жырлауға мүмкіндік бере бермеген. Осыдан кейін олар махаббат сезімін жырлауда шартты символикалық қос қыртысты ұғым формасында жырлауға ойысты. Өйткені олар өз ойын, пікір талғамын әр түрлі жамылғылармен бүркемелеп өткізуге ұрынды. Мысалы, ғашықтық сезім Ә. Науаидің өзінде үш түрге бөлініп (жай сезім, тәңірлік сезім, махаббат сезімі) жырлануы жай құбылыс емес-ті.

Абайдың кейбір өлеңдеріндегі шығыстық белгілер, шығыс классиктеріндегі кейбір шартты ұғым-танымдармен іліктес жататынын М. Әуезов ерте ұғынды. Осы ерекшелікті еске ала отырып: «Абай өзі аз дәурен үлгі еткен шығыс классиктерінің шығармаларындағы ішкі мазмұндарға түгел табынған деген пікірді айрықша бөлек айтамыз... Ғашықтың өзін құдайды тану жолындағы жан әрекеті есебінде жырлау басым еді»<sup>1</sup>, — деп жайдан жай ескертіп отырған жоқ. Себебі Абай «Көзімнің қарасы» өлеңінде ғашықтық сезімді «алланың рахметі» деп тануы немесе қыз бойындағы көз тұндырар сұлулықты «көрік — тәңір дәулеті» деп ұғынудың арғы төркіні шығыс классиктері жырлаған ғазелдерден ауысқан белгі ретінде елес береді. Бір тәуірі шығыс классиктерінің махаббат лирикасында жиі ұшырасатын бұл сарын Абайда бір-екі өлеңде ғана елес бергені болмаса, ақын шығармаларында бұл таным тамырланып шоғырланбағанын атап айтқан жөн. Ал басқа түрдегі шығыстық ауыс-түйіс белгілер сыншыл ой таразысына салып таңдап, талғап алынуы себепті, олар да тума құбылысқа айналып кеткен. Мысалы, опалы жар жөніндегі пікірлерін еске алсақ та жеткілікті.

Абайдың шығыс әдебиетінде ғасырлар бойы үстемдік еткен суфизм әдебиеті тарихында орын алған *сам'а*<sup>2</sup> жайлы құбылыстың табиғатын жақсы танып, оның шығу

<sup>1</sup> Әуезов М. Абай Құнанбаев. Мақалалар мен зерттеулер, 96-б.

<sup>2</sup> Суфизмнің өз идеясын уағыздауға поэзияны, музыканы, биді пайдалану әрекеттері.

тарихынан хабардар болғаны байқалады. Ислам дінінің негізі болған құранның өзі өлеңмен жазылған. Халықтың басым көпшілігі оқушы болмай тыңдаушы болуы себепті де өлеңмен жазылған. Осы іспеттес IX ғасыр басында пайда болып, өріс ала бастаған суфизм ағымы, ондағы үш түрлі бағыт атаулының негізін салған идеологтар өз идеяларын халық санасына әрі оңай, әрі тез орнықтыру мақсатымен өлеңді, әнді, музыканы, биді мықтап пайдаланған. Суфизмнің ірі идеологы атақты ақын Қожа Ахмет Иассауи өзінің «Диуани хикметін» қарапайым халық арасында өз танымын кең тарату мақсатымен түркі тілді халықтар поэзиясына тән өлең өлшемі — бармақ уәзінімен жазуы да кездейсоқ құбылыс емес. Қайта терең ойластырудан туған ұрымтал тәсіл болатынды. Бұл дәуірде араб, парсы әдебиетінің ықпалы зор болып, сарай ақындары өз ана тілінде шығарма жазуды шам көріп, араб-парсы тілінде жазуды, сөйлеуді мақтан көретін космополиттік көзқарас үстем болатын. Олар халықтың сөйлеу тілінің негізінен туындайтын бармақ уәзінінен қашып, тіпті, осы тілде өлең жаза қалған күнде мәт уәзінің күшпен ендіріп шеттен келген табиғаты жат өлең өлшемін пайдалануға тырысатын. Осы құбылысты көре-біле отырып, әрі араб, парсы тіліне жетік болса да, Қожа Ахмет Иассауи, Сүлеймен Бақырғани, Сопы Аллаярлар өз шығармаларын жергілікті халық тілінде жазды. Бұлар да шығармаларын оқушыларға арнамай, тыңдаушыларға арнады. Тыңдаушының ұғым, түсінігіне, тіпті, жаттап алуына ыңғайлы болу үшін өлеңмен жазып, бармақ уәзінін негізге алу ұтымды деп білді. Тіпті Қожа Ахмет Иассауи өз шығармасын түркі тілінде жазу себебін Е. Бертельс оның тыңдаушылары қара халық болуынан десе, Бартольд та оның даладағы көшпенділер құрметіне бөленгенін арнайы түрде атап өтеді<sup>1</sup> Осы құбылыстардың төркінін, бұлай болу себебін жақсы білген Абай ақындық өнер жайлы көзқарасын кең түрде ашатын: «Өлең — сөздің патшасы, сөз сарасы» деген өлеңінде:

Қисынымен қызықты болмаса сөз  
Неге айтсын пайғамбар мен оны алласы,

деп, мәселенің арғы төркінінен хабар беріп отыр. Соңғы

<sup>1</sup> Бертельс Е. Э. Литература народов Средней Азии.— Новый мир, 1939, № 7, с. 264—265; Бартольд В. В. Соч., М., 1964, т.2, ч. 2, с. 167.

дәуірде де дін идеологтары поэзияны қоғамдық пікірді білдірудегі бес аспап өтімді құрал ретінде қарап, өз танымдарын уағыздауға пайдаланатынын:

Мешіттің құтпа оқыған ғұламасы,  
Мүнәжәт уәлилердің зар наласы.  
Бір сөзін бір сөзіне қиыстырар,  
Әрбірі келгеніне өз шамасы<sup>1</sup>, —

деп дәл танып, бұлжытпай біліп отыр. Яғни Абай суфизм әдебиетінің бар болмысын, сопылық дүниетанымды халықтың өз тілінде уағыздауда көркем өнер түрлерін де күрес құралы ете білген ерекшелігін жете аңғарған сергек ойлы ақын екенін байқаймыз.

ә) Абай өлең өрнегіндегі шығыстық белгілер. Шығыс классиктері мен Абайдың шығармашылық байланысы, әсіресе, ақын жазған дидактикалық сарындағы өлеңдерде ерекше байқалады. Шығыстан келген Абай өлеңдеріндегі ой ортақтастығы мен өлең өрнегіндегі соны үлгілер де біршама сезіледі. Ақынның жастық шағында табиғи таза еліктеу арқылы дүниеге келген «Иузи — рәушан, көзі — гәуһар» өлеңінде Абай өлең өрнегін қазақ-та жоқ ғаруз ұйқасымен құратыны бар. Түркі тілдес халықтар поэзиясында ерте кезден бүгінге дейін орын тепкен ұйқастың «а а а б» сияқты үлгісін қазақ әдебиетіне тікелей ендіруге тырысқан әрекеті алғашқы ізденіс, сонылық іздеу нышанын танытады. Осы жолдағы алғашқы ақындық тәжірибелер соңыра ақындық жолына саналы түрде берілген жылдарында дами түседі. Өткендегі ақындық балаң тәжірибе ұмыт болмай үлкен творчестволық ізденіс үстеліп, іштей түлеп толыққан сапалық тың белгілер де көрсете бастайды. Осы ізденістердің төркініне ой жіберіп, аңғарып отырған М. Әуезов Абай өлеңдеріндегі жаңа үлгі-өрнектер нақышына тоқтала отырып: «Дұрысын айту керек, Абай терең сезім, идея, мазмұн жағынан түгелімен шығыс ақындарының ықпалына берілмесе де, өлең құру шеберлігі, пікір жаңалығы жөнінде бұл кезде де көп нәрсе табады. Сонда, әсіресе, өзіне ең жақын Науаи шығармаларынан үлгі іздейді»<sup>2</sup>, — деп арнайы көңіл бөліп өтетіні бар. Осымен қатар зерттеуші шығыс әдебиетінде тұрақты орын тепкен нәзирагөйлік дәстүрдің қазақ әдебиетіне Абай арқылы классикалық деңгейде енгенін де танытады.

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Өлеңдер мен поэмалар, 89-б.

<sup>2</sup> Әуезов М. Абай Құнанбаев: Мақалалар мен зерттеулер, 94-б.

Абай түркі тілде жазған шығыс классиктеріндегі өлең өрнектерін өзінше түрлендіріп, қазақ өлеңінің табиғатына сай тума құбылыстай қабылдатып жіберген кейбір соны өлең өрнектерін де берді. Жалпы қазақ өлең құрылысына түбірлі реформа жасау үшін зор ақындық дарынға қоса терең біліммен арнаулы теориялық даярлық та талап етілері сөзсіз. Қазақ өлеңіне Абай ендірген жаңалықтар: олардың түп-төркіні мен жіктелу жолдарына ой көзімен қарасақ, бүкіл дүние әдебиетіндегі өлең сөздің теориясымен терең таныстығы барлығын байқатады.

Мұсылмандық шығыста IX—XI ғасырда әдебиет, көркемөнер саласында екі ағын өріс жайды. Түршілдікті шешуші орынға қойған көркем ойдағы ағымды Жәһиз (868 ж.) бастап, ол жолды соңыра ибн-Рамик (1015—1070 ж.) жалғастырып жатты. Ал көркемөнердегі мазмұнды бірінші орынға қоюдың күрескері орта-азиялық Абдул Баһир ал-Жұржани (XI ғасыр) «Асрар ул-балаға» атты еңбегінде батыл көтерді. Абайдың шығыстағы әдебиет теориясы жайлы ілімдермен таныстығы барлығын абайтанудың белгілі зерттеушісі проф. Ғ. Сағди: «Мұсылмандық шығыста (әсіресе, араб әдебиетінде) көрініс берген өте бір-біріне қарама-қарсы болған теориялармен Науаи да, Абай да жақсы таныс болған... Екінші жағынан, ибн-Халдунның «Ал Мухаммadiyah» Абайдың өз кітапханасында болғаны мәлім»<sup>1</sup>, — деп, Абайдың шығыстық сөз өнері теориясымен кең таныстығы барлығын атап көрсетеді. Шынында Абай шығыс пен батыстың көркем өнердегі қол жеткен табыстарын творчестволық талғаммен меңгере отырып, өзінің эстетикалық көзқарасының өміршең жаңа жүйесін жасаған жаңашыл ақын.

Абай өзі жазған өлеңдерін белгілі бір өлең өлшеміне, атап айтсақ бармақ уәзіні деп аталатын силлабикалық өлең өлшемі негізінде жазғанын өзі де ескертеді. Осы уәзінге салып, қылауын қисайтпай шығарған өлеңдерін тосырқаған тыңдаушыларына:

Уәзінге салып тізілген. .  
Қайран тіл, қайран сөз  
Наданға қор болған<sup>2</sup>,—

деп реніші мен өкінішін қатар білдіреді емес пе?

<sup>1</sup> Абайдың әдеби-мемориалды музейінің архиві, 172-инв., 42-б.

<sup>2</sup> Құнанбаев Абай. Өлеңдер мен поэмалар, 278-б.

Абай оқып таныс болған Науаидың «Мезонул авзан» (Уәзіндер өлшеуі) Бабырдың «Ғаруз рисаласы», «Құдатқу білік», «Қабус-наме» шығармаларында өлең жүйесі туралы теориялық танымдар, ғаруз, бармақ уәзіні жайлы ойлы пікірлер арнайы сөз болатынды. Тіпті: «Қабус-намеде» ақындық жолына түскен адам ғаруз уәзіні жайлы ілімді меңгеруді алғы шарт ретінде ұсынатыны да бар.

Абай өлеңінде арнайы көңіл бөлінетін *уәзін* сөзі (арабша — өлшем) өлең сөздің теориясы жайлы ғылыми ұғым екені күмән тудырмайды. Абай өз шығармаларында қазақ өлең құрылысының табиғатына сай бармақ уәзінін негізге алған. Барлық өлеңдері осы өлшеммен жазылған. Алғашқы ақындық қадамында еліктеу арқылы ғаруз уәзінін де жағалап көреді. Өйткені өзі еліктеген шығыс классиктерінің бәрі де мәт уәзіні негізінде жазған, сол жолда теориялық ойлар да толғаған болатын. Өзі жақын ұстаз тұтынған Ә. Науаи да шығармаларын осы өлең өлшемінде жазумен бірге ғаруз уәзіні жайлы өлең сөздің теориясына арнайы еңбек жазып, ғарузи түркі жөніндегі ой толғаныстарын қалдырған еді.

Ғарузи уәзіні (мәт уәзіні) үш негізден тұратын (сабаб, ватад, фасила) өлең өлшемі<sup>1</sup> ретінде араб тілінің табиғатына байланысты пайда болғандықтан, арузи араби (мәт уәзіні) деп аталып кетті.

Ислам дінінің таралуы, жаулап алынған жерлерде мұсылман идеологиясының үстемдік етуімен бірге әдебиетте арузи араби күшпен ендірілген. Ажам жұрты деп кемсітіп аталынатын Хорасан, Орта Азия, Шығыс Түркістан, Еділ бойы халықтары мен қазақ жеріне де ислам дінінің енуімен бірге жергілікті халықтың әдебиетіне мәт уәзіні ене бастады. Мәт уәзіні ажам халықтары поэзиясына бейімделіп, әуелі Хорасан жерінде «арузи парси» түрі пайда болды. Соңыра XV ғасырларда түркі тілді халықтар әдебиетіне енген мәт уәзіні тәжірибелеріне сүйене отырып, «ғарузи түркі» деген атпен аталып бұл жөнінде теориялық ғылыми еңбектер де жазылды. Ғарузи түркі, көбінесе, түркі халықтарының классикалық жазба әдебиетінде көбірек аялдады. XV ғасырдақ түркі тілді халықтардың классикалық жазба әдебиетінде мәт уәзіні үстем болып, бармақ уәзінін ығыстыра

---

<sup>1</sup> Иззат Султан. Адабиет назариясы. Тошкент, 1980, 315—331-б.

бастады. Теориялық негізі VIII ғасырда Басыралық өлең сөздің білгірі Халил ибн арқылы араб тілі табиғатына байланысты жасалған мәт уәзіні шындығында ажам халықтары әдебиетіне күшпен таңылды. Негізгі өлең өлшемі бармақ уәзіні болған түркі халықтарының әдебиетін қос өкпеге тепкілей отырып, классикалық жазба әдебиетіне күшпен еніп, ғасырлар бойы орын теуіп келді. Осы процестің азербайжан тіліне кері әсер еткенін Расул Рза «Жүздеген жылдар бойы азербайжан поэзиясына аруз өлшемі үстемдік жүргізіп келді. Дыбыстау сөздің созыңқы я қысқалығы негізінде құрылған бұл өлшемнің он тоғыз түрлі үлгісі бар еді. Аруз өлшемін қолдану ана тілімізді араб-парсы сөздерімен шұбарлады, кейде, тіпті, төл сөздеріміздің табиғи әуезін бұзды, сөйтіп, азербайжан тіліне орасан нұқсан келтірді»<sup>1</sup>,— деп өкіне отырып еске алады. Бұл шындығында да жалпы түркі тілді әдебиеттерде әрқилы дәрежеде орын тепкен шет құбылыс еді. Тек қазіргі дәуірде ғана саяси теңдік алған түркі тілді халықтар әдебиеті өзінің табиғи қалпына түсіп, өз ана тілінің табиғатынан туындайтын силлабикалық өлең өлшемінің негізіндегі бастапқы халықтық арнасына түсіп дамуда.

Ғаруз уәзіні түркі тілдес халықтардың жазба түрдегі классикалық әдебиетіне дендеп енгенімен, халық ауыз әдебиетіндегі өлең құрылысына сіңісе алмады. Ал қазақ халқы ислам дінінің шеңберіне тартылғанмен, оның көшпенді дәуір әдебиетіне және халық ауыз әдебиетіне де тұмсығын батыра алмады. Мұның бір себебі қазақ елі ғасырлар бойы өз тұрмысында өзіндік тума әдет-ғұрпын, ата салтын ұстанып келуінде жатыр. Басқа түркі тілді кейбір халықтарға қарағанда XVIII ғасырға дейін өз тілін, әдебиетін бастапқы тума қалпында таза сақтап келген халықтардың біріне жатады. Тіпті осы ерекшелікті қазақ халқын мүлде шоқындырып жіберуді көздеген мемлекеттік саясатында Россия империясының әскери әкімдері де талай рет атап өтті. Мәселен 1876 жылы 26 октябрьде өте құпия деген шифрмен жазылған қатынас қағазында Ақмола генерал губернаторы: «Қазақтар өздерін мұсылманбыз деп атаса да, күнделікті тұрмысында діндегі сияқты азаматтық, моральдық қарым-қатынастарында құранды да, шарифатты да, неме-

---

<sup>1</sup> Расул Рза. Нарушение канонов — Вопросы литературы, 1972 № 2, с. 141.

се мұсылман дінінің басқа қағидаларын да басшылыққа алмай, керісінше өздерінің халықтық әдет-ғұрыптарына сүйенеді<sup>1</sup>, — деп қазақтарда діни фанатизмнің жоқтығы, оларды шоқындыру ісінде өте пайдалы құбылыс деп танылған.

Қазақ әдебиетіне Абай ендірді деп жүрген мәт уезіні оның таза еліктеу жылдарында туған алғашқы «Иузи раушан, көзі гауһар» өлеңінде ұйқас түрі жағынан орын алды демесек, басқа белгі жоққа тән. Ал Абай өлеңдеріндегі ғаруз ұйқасы деп жүрген «а а а б» түрінде келетін ұйқас түрі түркі тілді туысқан халықтардың әдебиетінде сонау көне дәуірде-ақ орын теуіп, тума құбылысқа айналып кеткен байырғы ұйқастардың біріне жатады.

Абай шығыс классиктеріне қол артқан балаң шағында, яғни бірінші кезеңде, классиктер қолданған өлең өрнегіне бағынышты қалпын танытса да, екінші кезеңде, олармен ақындық өнер тартысында шеберлік жарыстырып, не алса да творчестволық талғам елегінен өткізіп барып өзіндік етіп жіберген ақындық құдіретін көреміз. Мысалы, Абайдың «Білімдіден шыққан сөз», «Келдік талай жерге енді» өлеңдеріндегі шығыстық өлең өрнегі дейтіндердің өзі табиғи тума құбылыс қалпына енген соны өлең өрнегіне айналып кете береді. Тіпті, ішкі мазмұны жағынан Шығыс классиктеріндегі махаббат лирикасына жататын «Қор болды жаным» өлеңінің өзі өлең өрнегі жағынан қазіргі зерттеушілер шешендік сөз деп атап жүрген аралас буынды өлеңмен көмкерілген қазақы түрге бөленген.

Абайдың шығыс классиктерінен (оның ішінде шағатай әдебиетінен) қазақ әдебиетіне ендірген өлең өрнегіндегі тың жаңалықтары негізінен ілгеріде аталған екі өлеңде жатыр дегенді баса айтамыз.

«Білімдіден шыққан сөз» (1889 ж.) өлеңінде қырықтан асқан дана ақын жастық шағында таза еліктеумен бір соғып, тастап кеткен ғаруз ұйқасына тағы да қайырыла соғып өтеді. Бұл өлеңдегі сегіз шумақтық барлық өлең жолдары жеті буынға түсірілген. Бірінші шумақтан басқа шумақтардың бәрі де ғаруз ұйқасымен берілген. Бірінші шумақ кәнігі қара өлең ұйқасымен берілсе де, мұндағы ұйқастың жеті буынды өлеңде тұруының өзі көңіл бөлер ерекшелігі бар құбылыс. Абай дәуірінде

<sup>1</sup> Омбы обл. мемл. архиві, 3-қ., 9-т., 15406-іс, 1-п., ж. 6.

қара өлең ұйқасы тек он бір буынды өлең ағымымен жазылған өлеңдерде ғана қолданылатын. Осы өлеңдегі назар аударар ғажап құбылыстың бірі барлық шумақтардағы ең соңғы өлең жолдарындағы ұйқасатын сөздердің бәрі де түгелдей бірыңғай үйлесімді үндес сөздермен сап құрған соны түрдегі тамаша өлең өрнегін тудыруында жатыр. Мысалы:

Білімдіен шыққан сөз,  
Талаптыға болсын кез.  
Нұрын, сырын көруге,  
Көкірегінде болсын көз.  
Ұқпасын ба сөзді тез...  
Түзелмесін білген ез...  
Ұйқылы, ояу бой күйез...  
Ыржаң, қылжаң ит мінез...  
Оған ақыл арам без...  
Неге алтынды десін жез  
Мейлі қамқа, мейлі бөз<sup>1</sup>

Шығыс классиктерінде, әсіресе, Науаида, Қожа Ахмет Иассауида мейлінше мол қолданылған ғаруз ұйқасын Абай ала отырып, өзіндік мүлде жаңа, ғажап өлең өрнегін жасаған. Бұндай үлгі шығыс классиктерінде кездесе қояр ма екен? Абай жасаған осындай өлең өрнегінің, қайталанбас жаңа түрдің о бастағы шығу төркінін, бастапқы өлең моделін қандай, қай дәуірден іздестірген жөн, әлде бұл кездейсоқ туған өлең өрнегі ме? Әрине, жоқтан бар болмайтыны сияқты бұл өлең өрнегінің бастау алар түп төркіні болса керек-ті. Осы жайды қарастырғанда оны түркі тілді халықтар поэзиясының ХІ ғасырдың арғы терең қойнауынан іздестіру керек деп білеміз. Бұған айғақты нақтылы дерек дәлелдерді ХІ ғасырға дейін жасап келген, бірақ ХІ ғасырда Махмұт Қашқаридің «Диван лұғат ат-түрк» кітабында хатқа түскен өлең шумақтарындағы өлең өрнектерін ұсынар едік. Осында берілген көптеген өлең өрнектерінің кейбір өлең-моделі Абай өлеңіндегі тың өрнекке өте ұқсас, түрі жағынан егіздің сыңарындай әсерде қалдырады. Мысалы, М. Қашқари сөздігіндегі Алп Эр Тоңа (Афрасиаб) қазасына арналған жоқтау сарынындағы өлең шумақтары:

Алп эр Тоңа өдіму  
Әсіз ажун қалдіму,

---

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Өлеңдер мен поэмалар, 115—116-б.

ОзІәк очун алдіму,  
Әмді журак жіртілур<sup>1</sup>,—

деген өлең өрнегіндегі үлгіде берілген. Туран патшасы Афрасиабты жоқтау біздің эрамызға дейінгі сан ғасырлардың ар жағында пайда болғанын ескерсек, бұл жоқтау тудырған өлең өте көне дәуір туындысы екенін көреміз. Сөздіктегі Алп Ер Тонаны жоқтауға арналған он бір шумақ өлеңнің барлық өлең жолдары жеті буыннан, әр шумақтағы ұйкастары «а а а б» түрінде берілген. Мұның үстіне әр шумақтағы соңғы өлең жолындағы ұйқасатын сөздер де үндес сөздермен («жыртылар», «кұртылар», «артылар»...) бірыңғай тізіліп берілген. Тіпті жоғарғы шумақтағы өлең жолдары сұраулы сөйлем арқылы «ма, ме» сияқты болымсыз етістікте тұруына шейін Абай өлеңіндегі:

Әбілет басқан елер ме,  
Сөзге жуық келер ме,  
Түзу сөзге сенер ме,  
Түзелмесін білген ез<sup>2</sup>, —

деген сияқты өлең моделімен дәл түсіп жатуы қай зерттеушіні болса да оқыс тоқтатып, ойлауын тілейді. Бұдан шығатын пікір түйіні: Абай өлеңіндегі буын, бунақ, ұйқас әрі әр шумақтағы соңғы өлең жолындағы ұйкастардың бірыңғай үндес сөздермен келуі Махмұт Қашқари сөздігіндегі өлең моделімен тектес, туыстас екендігі тайға таңба басқандай көрініп тұр. Бірақ М. Қашқари сөздігіндегі өлең мен Абай өлеңіндегі қиыннан қиыстырылып іштей түлеп жаңарған әрі ойнақы әсем үйлесімге құрылған өлең өрнегін сырттай қарағанда қаншалықты ұқсас, тектес десек те, екі аралықтағы сапалық секірістің қай дәрежеде болғандығы жай қараған кісіге де сезіліп тұр. Бұл іспеттес сапалық өзгерісті бастан өткізіп, түбірлі өзгеріске түскен қайталанбас жаңа өлең өрнегі тек Абайға ғана тән тың жаңалық. Өзіндік өлең өрнегіне айналып, қайта қорытылудан жасалған теңдесі жоқ ерен құбылыс.

«Білімдіден шыққан сөз» өлеңінің табиғатындағы жаңалықты Абайдың «Келдік талай жерге енді» (1890 ж.) өлеңінде тағы да жаңа қырынан танимыз.

<sup>1</sup> Махмұд Қашқарий. Девону луғотит турк. 1-т., Тошкент, 1960, 77-б.

<sup>2</sup> Құнанбаев Абай. Өлеңдер мен поэмалар, 115-б.

Бұл өлеңдегі өлең өрнегі алғашқы өлең табиғатынан бөлекше тың үлгіні танытады. Осы өлеңінде Абай ғаруз ұйқасын бұрынғысынан төрт жолды бір шумақты өлеңде ғана емес, енді үш жолды, төрт жолды, кейде алты жолды бір шумақты өлең жолдарында ойната, құлпырта қолданып, өзіне ғана тән жаңа түрдегі тың өлең өрнегін табады. Бұл өлең бойында ғаруз ұйқасымен бірге ақын соңғы шумақтарда әр түрлі қазақы ұйқастарды қатар қолдану арқылы да жаңалық танытады. Абай ғаруз ұйқасы, қара өлең ұйқасы, қаусырма ұйқастарды бір өлең бойында қатар қолданып отырса да, ұйқастардың әртектілігі сезілмейді, өлең кідіріссіз оқылып, жанға жайлы жұмсақ қабылданып отырады. Бұл өлеңде де ақын алғашқы өлеңдегідей әр шумақтағы ең соңғы өлең жолдарындағы ұйқасатын сөздерді бірыңғай үндестіре келтіру тәсілін пайдаланған. Яғни әр шумақ соңындағы ұйқас «бергенді», «кергі енді», «біз де енді»... деген тәрізді ұқсас, үйлес сөздермен тізіліп келіп отырады. Бірақ бұл өлеңдегі жаңа кестемен өрнектелген өлең өрнегі алдыңғы өлеңнен бөлекше қалыпты танытады. Өткірдің жүзі, кестенің бізімен жаңаша салынған өлең өрнегі ақын ізденісінің жаңа қырын аңғартады.<sup>1</sup>

«Білімдіден шыққан сөз» өлеңі төрт жолды, бір шумақты, әр бір өлең жолы жеті буынды боп құрылса, «Келдік талай жерге енді» өлеңінде әр шумақ үш, төрт, алты жолдан құрылып, өлең жолдарында жеті сегіз буын алма кезек ауысып, өзгеріп отырады. Бұдан байқарымыз өлең өрнектерінің кестесі шын шебердің қолына тисе «Өткірдің жүзі, кестенің бізі, өрнегін сендей сала алмас» деп ұлы ақын өзі жайлы айтқан бағасының шындығына ортақ куәгер болғандай сезінеміз.

**б) Абай дамытқан нәзирагөйлік белгілер.** Абай және шығыс классиктері байланысын сөз еткенде нақтылы зерттеу объектісіне алынбай келе жатқан күрделі мәселенің бірі Абай шығармаларындағы шығыстық белгілердің бір көрінісі болған нәзирагөйлікке келіп тіреледі. Бұл туралы алғаш рет тек М. Әуезов зерттеулерінде ғана қозғау түсіп, пікір айтылды. Нәзира сөзінің мағынасы арабша сұрау-жауап, жауап қайтару деген ұғымға келеді. Нәзира, нәзирагөйлік — түркі тілді халықтардың жазба классикалық әдебиетіне орта ғасырларда-ақ көрініс беріп, соңғы дәуірге дейін даму үстінде келе жатқан өміршең дәстүрлердің бірінен саналады. Мұнда ақын өз жанына ұялап, қозғау салған асыл мұратта-

рын, дәуір талабына орай беру жолында әдеби тәсіл ретінде пайдалануға икемді, өтімді болуы себепті, шығыс поэзиясы тарихында ерекше орын алған. Абайдың ұлы ұстазы Ә. Науаи өз заманы тудырған өмір шындығына байланысты өз арман-мұратын Низамидің «Хамсасына» жауап ретінде өз «Хамсасында» сюжеттік желіні, образдар жүйесін пайдаланып отырған. Осы арқылы ұлы шайыр өз заманын, өзі ұстанған арман-мұраты тұрғысынан жырлап бере алған. Осы іспеттес құбылысты қазақ әдебиетінде Абай аңыз-әңгіме, дастандарын нәзирагөйлік дәстүрімен жырлап, өзі ұстанған мораль философиясы негізінде творчестволықпен жырлаған ақын өнерін М. Әуезов абайтану саласында тұңғыш рет көтерді. Нәзирагөйлік дәстүрі де қазақ әдебиетіне ертерек еңсе де жаңа сапа, соны таныммен түрлендіре қолдануда Абай көш басшы ретінде еңбек сіңірді. М. Әуезов Абайға шығыс классиктерінен енген белгінің бірі нәзирагөйлікке дәлел ретінде ұлы ақынның үш бірдей поэмаларын («Әзім әңгімесі», «Масғұт», «Ескендір») еске алады. Абай поэмалары негізінен нәзирагөйлік дәстүрімен жазылса да, олардың идеялық-көркемдік нысанына, шеберлік болмысына баға беруде әр түрлі өлшем тұрғысынан қарады. Мысалы, «Әзім әңгімесін» Абай «Пушкиннің орыс ертегілерін балаларға арнап өлең еткені тәрізді жеңіл тілді, қызық оқиғалы әңгіме жасамақ сияқты»<sup>1</sup>, — деп ақынның алғашқы тәжірибесі ретінде қағазға түсірген черновик іспеттес бір нұсқасы болса керек деген пікір білдірді. М. Әуезов осы ойының сілемін «Абай жолының» бірінші кітабында жігіт Абайдың (20—25-терде) ақындық жолдағы ізденіс әрекеттерін суреттеген жерінде береді. Осы тұста немере ағасы Құдайберді балаларына: «...айтқан боп «Мың бір түн» хикаясының бір тарауын да айтып берді»<sup>2</sup>, — деп Абайдың «Мың бір түн» әңгімесінен алып жазған «Әзім әңгімесі» поэмасына меңзегендей пікір тастайтыны да бар. Зерттеуші көтеріп отырған бұл пікір «Әзім әңгімесі» поэмасында Абайдың:

Бір сөзім «Мың бір түннен» оқып көрген,  
Өлең қып сол сөзімді айтқым келген, —

деген ойымен де орайлас шығып жатыр емес пе?

<sup>1</sup> Әуезов М. Абай Құнанбаев. Мақалалар мен зерттеулер, 1984-б.

<sup>2</sup> Әуезов М. Шығармалар, 4-т., 335-б.

«Масғұт» поэмасының оқиға желісі де шығыс өлең-әңгімелерінен алынған. Абай мұнда өз шығармаларында көп ой толғайтын, мол таратып отыратын *толық адам* (М. Әуезов айтуында нравственная личность) жөніндегі танымын таратуды кәдеге асыруда нәзирагөйлік дәстүрді қолдану әрекетін де көреміз. Бұл әрекет, әсіресе, поэманың бас кейіпкері Масғұттың Қызыршал ұсынатын ақ (ақыл), сары (дәулет — бақ), қызыл (ғашықтық сезім) жемісті ұстатқанда, Абай достық, махаббат-мейір сезімін ардақтап өткендіктен, кейіпкеріне қызыл жемісті таңдатуынан-ақ байқалады. Өйткені бұл мәселе Абай поэзиясында жүректің культі басым болуы себепті, имани гүл, үш сую танымымен байланысты құбылыс екенін ерекше ескерген жөн.

Абайдың нәзирагөйлік дәстүрді ұлы классиктерге тән шеберлікпен қолдану жолы, әсіресе, «Ескендір» поэмасын жазу үстінде айқынырақ сезіледі. Абай Ескендір жөніндегі тарихи шындықты шығармасына арқау еткенде, өзі көтерген сыншылдық ойдың тұрғысынан қатынас жасайды. Тағы да өзі ұстанған гуманистік көзқарасын насихаттауға Абай: «Низами, Науаи, Фзули сияқты өзі қадірлеген классиктердің нәзирагөйлік үлгісін творчестволық жолмен пайдаланып қолданған»<sup>1</sup>, — деп көрсетеді.

Абай шығыс классиктерінен творчестволық жолмен меңгерген нәзирагөйлік дәстүрді қазақ әдебиетіне ендіру жолында тек шығыстық аңыз-ертегі, қисса-дастандарды пайдаланумен қатар, осы дәстүрді орыс классиктерін қазақ тіліне аудару процесінде тәжірибе жасап, пайдаланған әрекеті де байқалады. Абай аудару үстінде осы шығыстық нәзирагөйлік дәстүрді шығыс пен батыс классиктері шығармаларына бірдей баурай қолданған жаңашыл бастамасы дүние жүзі әдебиеті тарихындағы батыл кадам, тың бетбұрыс болса керек. Орыс классиктерін аударудағы Абай творчествосындағы осы әрекетті акад. Ғ. Мүсірепов «воссоздание» деп атаса, М. Әуезов «сарын қосу, ой жарыстыру» деп қарап, тіпті мұны Абайдың: «Жақын шығыс классик поэзиясында қолданылып жүрген «нәзира» жолын қолдана түскен тәрізді»<sup>2</sup>, — деп тың пікір танытады.

М. Әуезов 1936 жылы «Пушкинді қазақшаға аудару

---

<sup>1</sup> Әуезов М. Абай Құнанбаев Мақалалар мен зерттеулер, 122-б.

<sup>2</sup> Сонда, 188-б.

тәжірибелері туралы» деген мақаласында <sup>1</sup> Абай аудармаларын ол кезде Пушкинді бұзып аудару деп таныған. Соңыра Абай аудармаларын тереңдеп, ғылыми тұрғыдан зерттей келе, 1889 жылдарға дейінгі Абайдың ақындық жолдағы ізденістеріне, сол тұстағы аударма табиғаты жайлы танымына сүйене отырып, нәзирагөйлік дәстүрін Пушкин шығармаларын аудару үстінде пайдаланған деген пікірге келеді. Яғни бұл арада Абай мұрасын тану, зерттеу жолындағы М. Әуезов таңымындағы эволюциялық дамудың, іштей түлеп толығудың, көзқарастағы өзгерістің жолдарын көргендей боламыз.

## АБАЙДЫҢ ИСЛАМИЯТҚА ҚАТЫСЫ

М. Әуезов «Абайға шығыстан кірген бұйымдардың басы ислам діні»<sup>2</sup>,— деп көрсеткенде бұл пікірдің түп төркінінде үлкен тарихи шындық жатқанын ескеріп барып айтқан.

Қазақтар жалпы мұсылман деп танылса да, олардың қоғамдық ой-санасында, күнделікті болмысында шешуші орынды өздерінің ата салты, әдет-ғұрпы алатын. Дүниетанымында шамандық ұғым мығым жататын. Осы себепті мұсылмандықты тереңірек қабылдаған кейбір түркі тілді халықтардың билеушілері қазақтарды шала мұсылман, кейде тіпті мұсылмандықтан тыс халық деп қараған.

Қазақстанның Россия империясына қосылуына байланысты қазақ халқын мүлде басқа дінге ендіру мүддесін көздеген патшалық ресми документтерде осы ерекшелікті мықтап пайдалануға ерекше мән бере қарауы да жәй нәрсе емес-ті<sup>3</sup>. Шоқан, Абайлар да бұл ерекшелікке үнемі назар аударып, пікір білдіріп отырған. Сібірдің ұсақ ұлттарын күшпен шоқындырған патша үкіметі, енді қазақтарды да мүлде шоқындыруды мақсат еткен мемлекеттік ресми миссионерлік саясат жүргізе бастады. Бірақ бұл саясат жергілікті халық тарапынан қаты қарсылыққа ұшырап отырды. Отаршыл патша өкіметі қазақ халқының сана-сезімінің оянып кетуінен қорқып, рухани болмысы бұзылмаған бұл халықты мәңгі надандық тұтқынында ұстау үшін, орта ғасырлық қа-

<sup>1</sup> Сонда, 236-б.

<sup>2</sup> Сонда, 236-б.

<sup>3</sup> Омбы обл. мемл архиві, 3-к, 9-т, 15406-іс, 1-п, ж. 6.

раңғы қалпында қалдырудың сыннан өткен идеологиялық құралы ретіндегі ислам дінін өздерінің таптық мүддесі тұрғысынан пайдалана бастады. Халықты рухани жағынан дамытпай, мешелдендіріп ұстаудың жолын мешіт-медіреседен іздеді. Осындай ресми империялық саясаттағы өзгерісті сезінген Ш. Уәлиханов: «Нестор кезіндегі рустағыдай, біздің сахарада қазір екі дінділік бар. Ескі рустың кітапшыларындай біздің кітапшыларымыз да өз халқының ескі сөздерін қатты қуғынға ұшыратуда. Татар молдаларының, Орта Азия ишандарының және өз ішінен шыққан жаңа дінді жақтаушылардың ықпалымен біздің халқымыз күн санап жалпы мұсылмандық типке ұқсап барады... Құдайшыл қазақтар Мекеге бара бастады. Біздің ақын-әншілеріміз батырлар жырының орнына халық өлеңдері мотивіне ыңғайланған мұсылман апокрифтерін айтады»<sup>1</sup>, — деп, көрсетуінде халқымыздың рухани болмысында орын тепкен аса зарарлы шындықтың көрінісі жатыр. Ежелгі салт-сана, әдет-ғұрып, дүние таным дәстүрлерінің ислам идеолотары тарапынан қатты қуғындалып, әлсіреп бара жатқанын Абайдың өзі де «Біраз сөз қазақтың түбі қайдан шыққаны туралы» деген тарихи мақаласында сыншыл пікір білдіреді.

Міне, қазақ халқының рухани дүниесінде ХІХ ғасырда ислам діні кең өріс алған кезеңде болашақ ұлы ақын аулында мектеп-медреседі оқып, алғашқы дүниетанымының қалыптасу кезеңі түс келді. Әкесі Құнанбайдың Меккеге барып, елде мешіт салдырып, дін жолына түскені көз алдынан өтіп жатты.

Өткен ғасырдағы тарихи шындықты, халық мұрасын аса терең білген жазушы «Абай жолында» ол құбылыстарды шындыққа сай терең білгірлікпен суреттейді. М. Әуезов Абайдың 25 жастан асқан шағында шет тілдерді меңгеру жолын өз еңбектерінде жіті көңіл бөліп, рухани қазынасын молықтырудағы әрекетімен байланыстырып қарастырады. Абайдың ғылым жолындағы іздену үстіндегі әрекетін суреттеуде Абай шағатай тілін жақсы біліп, араб-парсыны қиналыңқырап, ал орыс тілін бұдан да ауыр соғып жүргенін айтады<sup>2</sup>. Яғни Абайдың шығыстан алған рухани қазыналарының саны мен

---

<sup>1</sup> Уәлиханов Ш. Таңдамалы шығармалары. Алматы, 1946, 187—188-б.

<sup>2</sup> Әуезов М. Шығармалар, 4-т., 7-б.

сапасы сол деректер жазылған тілді, түп нұсқаны білуіне қарай өлшенері де белгілі ғой. Осы жайды ескерсек, Абайға шығыстан енген алғашқы белгілер желісі өзі жақсы меңгерген шағатай (түркі) тілі арқылы өткенін де ескеру керек. Шағатай тілі түркі тілдес Орта Азия мен Шығыс Түркістан, Еділ бойы халықтарына ортақ әдеби тіл қызметін атқарып, сөздік құрамында араб-парсы сөздерінің басым жатуымен ерекшеленетін, шағатай тілін білу — араб-парсы тілін меңгерудегі алғы шарт ретінде қаралатын. Абай оқыған Жүсіп-Хас-Хаджиб, Науаи, Бабыр, Байқара, Қожа Ахмет Иассауи, Бақырғани, Сопы Аллаяр, Әбілғазылармен бірге осы тілге аударылған дүние тарихы, ислам тарихы, тарихи философиялық еңбектер, қисса-дастандар, аңыз-ертегілер де көп болатын-ды. Мектеп-медіреседегі шәкірт атаулы әуелде осы шағатай тілі арқылы шығыс қазыналарымен танысып, білуге ұмтылатын. Бұл Абай басынан да өткен. Әуелде шағатай тілі арқылы, соңыра қиналынқырап түсінсе де араб-парсы тілімен шығыс қазыналарынан еркін мағлұмат алуға жетіп қалған Абай эпопеяда Михайловпен сұхбат үстінде орта ғасырдағы араб тіліндегі мәдениеттің адамзат тарихына көп замандар бойы сәуле беріп, жарық шашқанын әңгімелеседі. Эпопеядағы Абайдың түрлі әлеуметтік топтармен қарым-қатысы, әсіресе, діншілермен пікір таласы, дін жайлы танымдары Абай шығармаларындағы нақтылы деректі пікірлерге сүйенетіні де ашық сезіледі. Мәселен, эпопеяның IV кітабында Абайдың Семейдегі дін басыларымен қақтығысы, оларды өздері сүйеніш еткен кітаптарындағы сөздермен пайдаланып, өз қарауын өзіне жұмсап, пікір таласында үстем шығып отыруы да жай нәрсе емес. Қазақ елінде дін уыты даладан көрі қалада басым жатқандығын сезген Абай дін иелерін жаңа қырынан тани түседі. Қазақ тұрмысындағы ең залалды әлеуметтік топтың бірі болған дін иелерін Абайдың, әсіресе, 38-қарасөзіндегі өткір сынды негізге ала отырып көрсеткен.

Эпопея желісінде Абай оқыған дәуірдегі мектеп-медіреседе қолданған діни кітаптарды (фикк, нау, мұхтасар, Бидан, Шарх Ғабдолла т. б.) ақын оқып біліп, мұсылман әлемінде ардақталған бұл кітаптарға арналған сыншылдық ойлары болғандығы (мысалы, Наху жайлы құрдасына айтқан сөзі) суреттелген. Осы кітаптардың негіз алар идеялық көздері құранға тірелсе, қасиетті саналған құранның кейбір аяттарына сын ай-

тып, күмән тудырған Абайдың, оны ақыл-ойға қондыра алмау себебін іздейтін жерлері («Абай жолының» 3-кітабы, VI т., 29—37-беттер) 38-сөздегі хақимдер жөніндегі ой-толғаныстарымен ұштастырыла берілген.

М. Әуезов Абай шығармаларындағы ақын дүниетанымына сүйене отырып, абайтану саласында ұзақ жылдар бойы іздену, ой қорыту арқылы Абайдың исламиятқа қатысын анықтауға, ол жайлы танымдарының негізін білуге ұмтылып келді. Өйткені Абайтану саласында бұл тақырып өз шешімін таппады, арнайы нақтылы зерттеулер бой көтермеді. М. Әуезовтің өзі де сол кезең жағдайына байланысты Абайдың исламиятқа қатысын арнайы зерттеулер арқылы ашпайды, осы саладағы ұзақ жылғы зерттеуден туған ойларын қорыту, келешек зерттеулерге адастырмас бағыт берер тезистік ой-пікірлер желісін ұсынумен шектеледі.

1934 жылғы «Абай ақындығының айналасы» деген мақаласында бұл мәселе біршама тереңірек, нақтырақ зерттелді. Осы жылдардағы және соңғы кездердегі зерттеулері, әсіресе, эпопея желісінде басты кейіпкерлердің ішкі нанымдарын ашу жолында молырақ көрініс береді. Ал ғылым саласындағы зерттеулер осы мәселе жайлы ой-пікірлері Абай туралы монографиясында қорытындыланса да, ол ойлары тезистік пікір тұрғысында берілген.

М. Әуезов дінге нанған адам ретінде Абайдың ішкі дүниетанымының сыры 1894—1895 жылдардағы жоқтау өлеңдерінде жиі аңғарылады деп қарайды. Бұл ерекшелік, әсіресе, Әбдірахман өліміне арналған ішкі көңіл-күйін, қайғы-наласын молырақ сездірген арнау өлеңдерінде бәрінен де ашық байқалады. Эпопеяда Абайдың осы тұстағы ішкі нанымдары сол арнау өлеңдерін негізге ала отырып суреттеуі де жай нәрсе емес-ті.

М. Әуезов Абайдың шығыстан алған бұйымдарының басын — исламиятқа қатысы жайлы нанымын зерттеу үстінде қорытқан ойларын эпопея желісінде таратқанда екі түрлі тезистік желі негізінде таратылған.

**«Абай діні — сыншыл ақылдың шартты діні». а) «Жан құмарынан» «жан сырына» қарай.** М. Әуезов Абай діні — сыншыл ақылдың шартты діні деген тезистегі ойларын, негізінен, 1895 жылы жазылған «Лай суға май бітпес қой өткенге», «Өлсе өлер табиғат, адам өлмес» деген философиялық лирикасын талдау үстінде нақтылы тарату арқылы аша түскен.

«Лай суға май бітпес, қой өткенге» деген өлеңінде Абай тәңіріге деген ішкі нанымдарының сырын ашып, өзін құдайына бас иген көп мұсылманның бірі ретінде танытады. Бірақ ойшыл ақын осы таным шеңберінде тұрып қалмай, түп иенің өзін ақыл сынына салып барып нануға бағыт алады. Осы әрекеті арқылы-ақ ақын исламият шеңберінен шығандап кетеді де, келесі «Өлсе өлер табиғат, адам өлмес» өлеңінде осы ұғым шеңберінен шығу бағыты тереңдей береді. Адамның жаратылысы туралы ой толғанысында:

«Мені» мен «мінікінің» айрылғанын,  
Өлді деп ат қойыпты өңкей білмес<sup>1</sup>, —

деп, дуалистік сарынға бой ұрғандай әсерде қалдырады да:

Өлді деуге сыя ма ойлаңдаршы,  
Өлмейтұғын артына сөз қалдырған<sup>2</sup>, —

деп алғашқы таным шеңберінен тағы да шығандап кетеді. Абайдың алғашқы өлеңіндегі «мені» көне ұғымдағы «жан» емес, адамның ұрпақтан ұрпаққа ауысып жалғасатын рухани қазынасы боп шығады. Міне, М. Әуезов осы себепті Абай діні сыншыл ақылдың шартты діні деген ой байламын ұсынады. Мұның үстіне басқа зерттеушілер сияқты Абайдың осы екі өлеңімен ғана шектелмей, ақын өлеңдері мен қарасөздерінде көп таратылған ой желілеріне де сүйеніп айтатын пікір түйіні байқалады. М. Әуезов Абайдағы жан мен тән ұғымына, яғни «мені» мен «менікінің» мағынасын талдауға ерекше мән бере қараған. Осы жөнінде өз ойларын таратқанда, не себепті Абай осы «ойын тағы да кейінгі бірнеше өлеңдерінде көп қайталайды» деген ескеруіне ой көзімен қарасак, бізді қандай ой орманына қарай жетелейтінін сеземіз.

Абай шын ақындық өнер жолына саналы түрде құлай берілген дәуірі — қырыққа қадам басқан шағы. Осыған дейінгі өмір жолына көз жіберген ақын 1886 жылы жазған өлеңінде:

Өкінішті көп өмір кеткен өтіп,  
Өткіздік бір нәрсеге болмай жетік.  
Ойшылдың мен де санды бірімін деп,  
Талап, ойсыз мақтанды қалдым күтіп<sup>3</sup>, —

---

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Өлеңдер мен поэмалар, 225-б.

<sup>2</sup> Сонда.

<sup>3</sup> Сонда, 78-б,

деп, ескертуінде байқаған кісіге көп мағына жатыр. Өлең Абайдың өзіне баға беріп, ой-өрісіне, өнер жолындағы әрекетіне арналып жазылғандай. Абай өзін қазақтың қоғамдық ойындағы ойшылдық тұғырына қонған кісіге есептесе де өнердің бір саласына жетік болмай қалғанына өкініш білдіріп тебіренеді. Осы өкініш, арман мұратына, ақындық өнер жолына саналы түрде бет қойған соң, қазақ қоғамындағы ақындық өнердің өзіне дейін ешкім шықпаған биігіне қарай самғады. Ойшылдық пен ақындық өнер тұғырына бір-ақ шықты. Ақын өз бойында орын алған кейбір олқылықтардың себебін, әлеуметтік тамырын өзі де сезінеді. Жасырмайды, қайта білсін дегендей:

Үлгісіз жұртты үйретіп қалдық кейін,  
Көп надандар өзіне тартар бейім<sup>1</sup>, —

деп, өзі жасаған заманның қоғамдық ортасына мін арта сөйлеуінде терең сыр жатыр. Абай дүниетанымының қалыптасу жолында ақын санасында орын алған олқылық тамырын сол тұстағы қазақ тұрмысынан, әлеуметтік болмысынан іздесек, көп нәрсенің төркінін дөп басып сырына қаныға түспекпіз.

Абай дүниетанымындағы елеулі қайшылықтың бір көрінісі — оның дінге көзқарасында жатыр. Абай ақылмен, сыншыл оймен түп несін тануға ұмтылған батыл әрекетінде ойшылдық танытады. Бірақ әлеуметтік ортасы, өзін қоршаған қоғамдық ой санадағы мешеулік ұлы ойшыл ақынды өзіне бейімдеп тарта бергенін өзі де ескертеді. Туған халқын алға сүйреген ақын әрекеті өзін қоршаған надан ортамен тартысқа түседі. Озық жұрт көшіне өршелене тартқан қадамын кейін шегіндіріп, аяғын шырмай береді. Міне, осы себептерді ескере отырып, ақын шығармаларында желілі, жүйелі түрде сөз болатын аса күрделі дүниетанымды мәні бар ұғымдардың бірі — *жан сыры* жөніндегі жиі ұшырасатын көзқарастың сырына терең бойламайынша, оны Абай ұғынған дәрежеде танудың өзі қиын.

Абайдың жан («мен») мен тән («менікі») туралы дүниетанымын молырақ білдіретін өлеңдерін, әсіресе, қарасөздеріндегі жан сыры жайлы ақын ойының өзекті желісін, негізгі құйылар арнасының іздерін ой көзімен салыстыра отырып ашпаса, уысқа оңай түсе бермейтін,

---

<sup>1</sup> Сонда,

табиғатын оңайлықпен ашпайтын аса күрделі қыртысы мол ұғымдар.

Абайдың жан сыры туралы аса күрделі ұғымының өзекті желісін тануға мына бір өлең жолдары жақсы көмектеседі:

Сыналар, ей, жігіттер, келді жерін,  
Сәулең болса, бермен кел талапты ерін.  
Жан құмары дүниеде немене екен —  
Соны білсен, әр нені білгендерің?<sup>1</sup> —

деген бұл жұмбақ өлеңнің шешуі — білмекке құмарлық. Осы өлеңдегі *жан құмары* деп Абай айрықша назар аударып отырған сөз терең мәнге ие философиялық ұғымды қамтиды. Әрі белгілі бір мақсатпен орынды сөз етілген. Ақын оқырман назарын осы сөзге бұрып, үлкен мән бере, салмақ сала айтады. Мағынасы тереңде жатқан бұл ұғым Абайдағы аса күрделі жан сыры жайлы ұғымды аттап өтуге болмайтын қасиетті табалдырықтай іргелі ой-пікірді танытады. Абайдағы жан сыры жайлы бар танымның құйылар басты арнасы да осы жан құмары (білімге құмарлық) деген ерен ұғым маңына топтастырылған. Осыларды жүйелеп білудің негізі қайда жатыр?

Жалпы адамзат баласының ой-санасы оянып, өзін қоршаған болмысты тану жолында сонау есте жоқ ескі заманнан бүгінгі дәуірге дейін ұзақ сапар жолда оның санасында *жан* мен *тән* жайлы сан қилы танымдардың орын алуы заңды құбылыс. Адамзат тарихындағы ірі ойшылдардың бәрі де осы ұғым жайлы күрделі ойға бір соқпай өтпеген. Бұған қазақ даласының XIX ғасырдағы ұлы ойшылы ақын Абай да ат басын бір тоқтатып, арнайы пікір білдірген.

Абайдың жан мен тән, жалпы жан сырына байланысты дүние танымында өткен заман ойшылдарындағы көне түсініктер табы да байқалады. Дегенмен ойшыл ақын бұл күрделі ұғымды өзінше саралап, өзіндік дербес таным тұрғысынан тарататын көзқарасы өзіндік түсінігі барлығына ерекше көңіл бөлмек керек. *Жан сыры* жайлы ой өрісінде өзіндік дербес беті бар. Абай баураған осы ойлардың сырын ашып, жаңа қырынан тану қажеттілігі алға қойылады. Өйткені абайтану туралы еңбектерде<sup>2</sup> жан сыры жөніндегі Абай танымын

<sup>1</sup> Сонда, 180-б.

<sup>2</sup> Бейсембиев Қ. Мировоззрение Абая Кунанбаева, Алма-Ата, 1956, с. 108.

сөз еткенде, пікір таласының орын алуы да осыны көрсетеді.

Абай дүниетанымындағы *тән* сөзінің мағынасы өзіміз білетін ұғым негізінде айтылуы себепті талас пікір тудырмайды. Ал ойшылдың жан яки жан сыры жайлы толғаныстары пікір таласын тудырып, әр зерттеуші өз танымын айтуда.

Абайдың *жан сыры* туралы ойларының желісін шартты түрде төрт топқа бөлуге болар еді:

1. Абай шығармаларында жиі ұшырасатын *жан* сөзінің бір мағынасы күнделікті өмірдегі тірлік иесі болған адам ретінде берілетіндіктен, оны осы ұғымның баламасы деп ұғыну қажет. Мысалы:

Саналы жан көрмедім сөзді ұғарлық...  
Екі күймек бір жанға әділет пе,  
Қаны қара бір жанмын, жаны жара<sup>1</sup>, —

деген өлең жолдарындағы жан туралы сөздердің бәрі де тіршілік иесі, кәдімгі адам мағынасында қолданылып тұр. Яғни бұл сөздер Абайда молынан қолданылатын жан сыры жайлы ойлардың бір қырын ғана қамтиды екен.

2. Кейде *жан* сөзі Абай шығармаларында адам психикасы, немесе психикалық құбылыс, көрініс ретінде де қолданыла береді. Мысалы:

Жан шошырлық түрінде  
Бәрі бірдей еліріп...  
Көңілімнің рахаты сен болған соң,  
Жасырынба, нұрына жан қуансын<sup>2</sup>, —

деген өлең жолдарындағы *жан* сөзінің мағынасы адамдарда болатын таза психикалық құбылыс ретінде қабылданады.

3. Абайдағы *жан (мен)* сөзінің тағы бір қыры тіршілік иесі жан-жануарлар мен адамдарға тәңірінің берген сыйы, рухы мағынасындағы танылатын дуалистік көне таным сарынын да байқатады. Мысалы:

Адам қапыл дүниені дер менікі,  
Менікі деп жүргеннің бәрі оныкі.  
Тән қалып, мал да қалып, жан кеткенде  
Сонда ойла, болады не сенікі<sup>3</sup>, —

---

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Өлеңдер мен поэмалар, 176-б.

<sup>2</sup> Сонда, 129-б.

<sup>3</sup> Сонда, 265-б.

деп әркім тағдырының соңғы шағы таусыншық күннің келуіне байланысты жан адам тәнін тастап кететіні айтылады. Бұл — бағы замандардан бері дін иелері мен санашыл ой өкілдері аңыздап келе жатқан кәнігі көне ұғым. Бір жақсысы осы ескірген ұғымды Абай өз шығармаларында бұдан ары таратпайды, ойын келте қайырмаған. Немесе 27-қарасөздегі: — «Жә, сен, бұл ақылға қайдан ие болдың? Әрине, қайдан келсе де, жан деген нәрсе келді де, сонан соң ие болдың...

Жанды бәрімізге де беріпті. *Жанның жарығын* бәрімізге де бірдей ұғарлық қылып беріп пе?<sup>1</sup>, — дегендегі жан туралы көне пікірлер Сократ хақим атынан айтылады. Бірақ осы пікірдің кейбір жақтары Абайда айтылатын пікірлермен іліктесетін жақтары аз да болса ұшырасады. Осы ойдың жұқанасы Абайдың 27-сөзіндегі кейбір ой ұшқындарынан да байқалады. Мысалы: 7-сөздегі: «Әзелде құдай тағала хайуанның жанынан адамның жанын ірі жаратқан, сол әсерін көрсетіп жаратқан»<sup>2</sup>, — деген Абай пікірі жоғарыдағы Сократ хақимнің «*Жанның жарығы*» деген сөздегі ұғыммен үндес шығады. Бірақ Абайдағы «адамның жанын ірі жаратқан» деген ұғым да көңіл бөлерліктей белгілі бір мәні бар сөз. Мағынасы жағынан алғанда, адамның сыртқы дүние сырын ұғыну қабілеті басымдығын адам бойындағы жан қуатына қарай меңзеу жағы басым жатыр. Осы тұрғыдан қарағанда жанның табиғатын тануда Абай көзқарасының түп төркінінде көне ұғым уысынан шығу жағы байқалғанмен жан сырының табиғатын танудағы Абай көзқарасының кемшілік жағы да сезіледі.

4. Жан сыры табиғатын танудағы Абай көзқарасының басым жағы жанды сезім мүшелері арқылы санадан тыс өмір сүретін объективті дүниені біздің санамызға (Абай сөзі бойынша, «көңілімізге») сәулелену процесімен пайда болатын рухани құбылыс ретінде тануында жатыр. Яғни біздегі ақыл, ой, сана атаулының бәрі де осы жолмен пайда болмақ. Абайдың жан туралы танымы осы сәулелену процесіндегі құбылысты негізге алады. Осы жөніндегі ойлары ақын өлендерінде де біршама мол таратылған. Ал өлең ауқымына сыймаған пікірлерін қарасөздерінде арнайы тоқталып, өз танымы тұрғысынан таратып отырған ой желісін молынан сөз етсе де,

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Аудармалар мен қарасөздер, 168-б.

<sup>2</sup> Сонда, 138—139-б.

осы саладағы танымын жан-жақты толық түрде баяндап берді деген байламға келу қиын. Себебі Абай жан сыры жайлы пікір қозғағанда өз танымының толық түрде таратылмай, шет жағасы ғана айтылып отырғанын өзі де ескертеді. Мысалы, «Жан қуаты деген қуат — бек көп нәрсе, бәрін мұнда жазарға уақыт сыйғызбайды»<sup>1</sup>, — деп, жан сыры жайлы мол танымы мен ой толғаныстарының тек негізгі де басты ұғымдары ғана сөз болғанын қайырыла ескертуінде көп мән бар. Бұл ескерту жайдан жай айтылып отырған жоқ, арнайы зерттеушілер бұл ескертуді көп нәрсеге айғақ боларлық дәрежеде ұғынып, үнемі ойда ұстауы керек-ақ.

Абай «Өлсе өлер табиғат, адам өлмес» деген өлеңінде алғаш рет «мені» мен «менікі» (*жан мен тән*) ұғымының табиғатына тоқталып өтеді. Жан мен тәннің бір-бірінен айрылуы жөнінде пікір қозғайды:

«Мені» мен «менікінің» айрылғанын,  
Өлді деп ат қойыпты өңкей білмес<sup>2</sup>, —

дегендегі «өңкей білмес» деп таңбалап сөгіп отырғаны надан қауымды адастырып жүрген, әрі солардың рухани көш басшысы болып жүрген дін иелері екені сезіліп тұр. Осы топтың жан мен тән жөніндегі дүниетанымының негізі құранға (XXXII сүре, 8, 89-аят) негізделген аһли кітаптардағы пікірлерге сүйенген. Осындағы танымнан қылдай ауытқу, олар үшін діннен шығумен бірдей. Ал жанның («мен») табиғатын танудағы Абай ұғымы діни танымнан алшақтап кетеді. Жанның өлмейтіні жайлы ұғымды танытуда діни таным мен Абай танымы аралығындағы қарама-қарсылықты айрықша атап өткен жөн. Осы себепті жан сыры жайлы Абай ойларының түп төркінін анықтап, өзіндік танымын аша түсуді қажет етеді.

Жан сыры жайлы Абай көзқарасында қайшылықтың бары да рас. Бірақ осы саладағы оның басты бағыты, ой сарыны материалистік танымға жақын тұратынын ескермесе болмайды. Бұл бағыт ақын ойының елеулі табысы болып саналады. Абай пікірінше, тіршілікте адам баласы жан қуатымен жинап қорландырған объективті дүние сырын ұғынған, содан тапқан өнер-білімі, ой танымы ғана қалады. Ол рухани мұра ретінде ұрпақтан ұрпаққа ауысып, қайта жанданып толығыуы себепті,

<sup>1</sup> Сонда 220-б.

<sup>2</sup> Құнанбаев Абай, Өлеңдер мен поэмалар, 225-б.

оны өлді деуге келмейді, бұл ғылыми ұғымға саяды.  
Абайдың пікірі халықтың:

Өлмегенде не өлмейді,  
Шешеннің аты өлмейді,  
Ғалымның хаты өлмейді, —

деген өмір тәжірибесінен туған өміршен оймен де ілік-теседі. Абайдағы осы танымның жалғасы «Көк тұман — алдындағы келер заман» өлеңінде тереңдеп түсіп, жаңа тың ұғыммен беріледі.

Ақыл мен жан — мен өзім, тән — менікі,  
«Мені» мен «менікінің» мағынасы — екі.  
«Мен» өлмекке тағдыр жоқ әуел бастан  
«Менікі» өлсе өлсін, оған бекі»<sup>1</sup>, —

дегенде Абайдың өлмейді деп танитыны «мен», яғни «ақыл мен жан». Мұнда да Абай пікірі сырттай қараған кісіге екі ұшты көрінеді. Бірақ мұндағы ойдың салмағы әрі осы арада «жан» сөзіне түспей, бірінші тұрған «ақыл» сөзіне ауатынын ерекше қадағалау керек деп білеміз. Әрбір сөзін тандап, талғап барып мағынасына қарай қолданылатын сөз міскері Абай «ақыл» сөзін жайдан жай алдыға салып отырған жоқ. Сөзіне арнайы мән беруі себепті айтылар ойдың бар салмағын соған қарай аударып отырғаны аңғарылады. Өз ойының төркінін жете түсіндіру үшін, әрі тыңдаушы назарын осы сөзге аудару мақсатымен «ақыл» сөзіне үстемелете салмақ артады. «Ақыл» сөзін «жан» деген сөздің синонимі, баламасы ретінде аталатынын аңғартады. Яғни Абайдың өлең тексінде «ақыл» сөзіне елеулі мағыналық салмақ артуында ойланарлықтай салмақты мағынасы бар. Мұнда ақын назарын аударып отырған шешуші нәрсе жан («мен») емес, керісінше сол сөзге балама ретінде жан қуаты арқылы қорланудан пайда болатын «ақылда» (білім, ғылым) жатыр. «Өлмейтұғын артына сөз қалдырған» деген ой төркіні «Көк тұман — алдындағы келер заман» өлеңіндегі білім, ғылым, ой-сананың баламасы ретінде «ақыл» сөзіне берілген ұғыммен өзектес бір бүтін нәрсеге тұтасып кетеді. Дәл осы ойдың негізі «Жүректе қайрат болмаса» өлеңінде тағы да қайталанып, таратылатыны бар.

---

<sup>1</sup> Сонда, 265-б.

Малда да бар жан мен тән,  
Ақыл, сезім болмаса,  
Тіршіліктің несі сән  
Тереңге бет қоймаса?<sup>1</sup>

деп, Абай бұл арада да тән мен жанды қатар атағанымен, оқушы назарын тағыда, негізінен, ақыл, сезім деген ұғымға аударады. Тіршілік дегеннің мәні мен сәні де жан мен тән де емес, ақыл, сезімде жатқанын ескертіп, осы арқылы жан сыры жайлы өз танымына қарай бұрып отыр. Бұл жай пікір қайталауы емес, елеулі мәні бар, сапалы, жүйелі қайталау. Осы өлеңде тіршіліктің сәні, тереңге бет кою деп бағалап отырған ақыл, сезім тәрізді асыл ұғымдары 7-қарасөзінде де таратылады. Онда ақыл, сезім арқылы дүние сырын толық білу, ең болмаса дәнелеп білмесе, «ол жан адам жаны болмай, хайуан жаны болады»<sup>2</sup>, — деп рухани қазынамызды қорландыру жолындағы ақыл, сезімге зор орын береді. Әрі адамдағы ақыл, сана тәңіріден келмей, күнделікті өмір тәжірибесінен пайда болатын кәсіби нәрсе деген даналық ойға сілтейді.

Жан сыры жайлы Абай танымы өлеңдерінен төрі қарасөздерінде көбірек сөз етіліп, жүйелі, желілі түрде таратылған. Қарасөздерінде өте жиі ұшырасатын «жанның жарығы», «жанның тамағы», «жан қуаты», «тән қуаты», «жан құмары», «тән құмары», «жанның жибили қуаты» т. б. толып жатқан терең мәнді сөздер күрделі ұғымдарға соғады. Бұл аталған сөздердің мағынасы алыс, бүгінгі оқушыға бейтаныс, түсінуге қиын соғатын философиялық мағынадағы термин сөздер. Осы аталмыш сөздер төркінін, берер мағынасын қуаласак, бұлар жан сыры жөнінде Абай танымының басым жағы қайда жатқанын көрсетер айғақты деректер ретінде бой көтереді.

Қарасөзде таратылған пікірлерінде Абай жан мен тәнді бір-біріне байланыссыз, соңыра бөлініп кететін, яғни тән өліп, жан қайта тірілетін діни көзқарасқа қарсы бағыт ұстанған. Абай жан мен тәнді бір-бірімен табиғи байланыста, бірлікте өмір сүретін біртұтас құбылыс ретінде таниды. Осы себепті: «Жас бала да анадан туғанда екі түрлі мінезбен туады: біреуі ішсем, жесем, ұйықтасам деп туады. Бұлар тәннің құмары, бұлар бөл-

<sup>1</sup> Сонда, 282-б.

<sup>2</sup> Құнанбаев Абай. Аудармалар мен қарасөздер, 132-б.

маса тән жанға қонақ үй бола алмайды, һәм өзі өспейді»<sup>1</sup>, — деп жазуынан тән (дене) жан қуатының өсіп жетіліп толысатын топырағы ретінде қаралады. Яғни тәнсіз жан қуатының дамып жетілуі мүмкін емес деген танымды аңғартады. Абай тәннің өсіп толығуы үшін табиғи қажеттілікпен (жанның жибили қуаты) бірге, жан құмарының күшеюі үшін рухани қажеттіліктің (кәсіби) ерте оянып, жанның тамағымен (рухани азық) қоректеніп өсетіндігін баса айтады. Абай айтуындағы жанның тамағы деген сөз объективті дүние шындығының санаға сәулеленуі арқылы пайда болатын рухани қазына іспеттес нәрсе. Осы себептен де Абай: «Құмарланып жиған қазынамызды көбейтпек керек, бұл жанның тамағы еді»<sup>2</sup>, — деп өз тарапынан арнайы түсінік те береді.

Абайдағы жанның тамағы деген ұғым Ғұламаһи Дауанидің жолын қуушы Жүсіп Қарабағидың XVI ғасырда Бұхарада жазылған «Рисаласындағы»<sup>3</sup> осы іспеттес ұғыммен байланысты. Жүсіп Қарабағи осы еңбегінде жанның тамағын екі салаға бөле қарайды, бірі — жанның зиянды тамағы. Оған күншілдік, сарандық, өтірік т.б. жатқызылады. Екіншісі, жанның пайдалы тамақтары. Оған — шын сенім, жомарттық, ғылыми таным т. б. жатады.

Абай адам еркінен тыс болатын табиғи қажеттілікпен осы өсе келе пайда болатын рухани қажеттілікті байланыста, бірлікте деп қараған. Рухани қажеттіліктің өзі о баста табиғи жолмен яғни жибили қуат ретінде туындайтынын: «Аз ба, көппе білсем екен, көрсем екен деген арзу, бұлардың да басы жибили», — деп атап өтеді. Яғни сыртқы дүниедегі құбылысты білудің өзі қарапайым жай түрде болса да әуелі жибили қуатпен өзектес, өрістес дамиды да, соңыра кәсіби (жан қуаты) нәрсе шешуші орынға шықпақ керек. Абай танымында «Тәннен жан артық» болуы заңды құбылыс. Бұл арада да Абай жан қуатына (кәсіби) шешуші орын бере қарайды. Яғни шын адам болу үшін бізді қоршаған болмыстың сырын ұғып, мәнін терең түсінсең ғана саналы, ақылды адам болмақсың. Дүние сырын білуге ұмтылып, рухани қазынасын қорландырмаса хайуан жанына айналмақ. Болмыс шындығын білуге, мәнін ұғынуға ұм-

<sup>1</sup> Сонда, 139-б.

<sup>2</sup> Сонда.

<sup>3</sup> Семенов А. А. Забытый среднеазиатский философ XVI в и его «Трактат о сокрытом». Ташкент, 1928.

тылмаған адам жаны табиғи қажеттілікпен, тән құма-рымен шектеліп, рухани қажеттіліктен бос қалып, рухани қазынасы қорланбай әрі адамшылық сезімі өспей қалады. Мұндай адам бойы салғырттық, надандық, залымдыққа бейім боп иті мақсат-мұратсыз өмір сүреді. Өйткені оның жаны адам жаны болмай, хайуан жанына айналады деген ой түйеді.

Абайдағы «жан қуаты» деген ерен ұғым сыртқы объективті өмір шындығын бес сезім (хауаси хамса заһири) арқылы сәулелендіруден (сезімдік таным) соң ойда реттестіру процесі ретінде қаралуы себепті, ол логикалық танымға жақын келеді. Осы ойы арқылы Абай дүниенің танымалдылығын қуаттап шығады. Танымалдылық процесі бірден болмай, біртіндеп, дәнелеп үйрену арқылы дамיתын процесс екенін де ескертеді (7-сөз).

Жан қуатын арнайы сөз еткенде (43-сөз), Абай талап деген адам атаулының бәрінде бар нәрсе деп қарайды. Осы талаптан туындайтын адам бойындағы сан түрлі өнер атаулының, білімділіктің шығар көзі, өсер дәні, өсіп даму жолындағы басты шарт — үздіксіз еңбектену, ізденуде жатыр деп біледі. Осы ойына дәлел ретінде: «Жан қуатымен адам хасыл қылған өнерлері де күнде тексерсең күнде асады»<sup>1</sup>, — деп, бес сезім арқылы санамызға сәулеленетін өмір шындығында әр қилы өнер атаулының түп төркіні, бастау алар негізі жатыр деген даналық ойға мензейді. Абай танымы бойынша өнер, ғылым, білім, ақыл атаулы рухани құбылыстардың бәрі де кәсіби нәрсеге жатпақ. Сондықтан олардың бәрі де жан қуаты арқылы сыртқы болмыстан туындайтын заңды құбылыстар. Адам тән қуатымен дәулет, байлық жиса, жан қуатымен рухани қажеттілікті өтеу үшін ғылым, өнер, ақыл таппақ.

Жан мен тән («мені» мен «менікі») жөнінде арнайы пікір таратқанда Абайдың айтайын деген басты ойы сыртқы болмыстың санамызға сәулеленуі арқылы пайда болатын әрі сол процесс арқылы туындайтын *жан қуаты* жайлы таным екендігіне айрықша назар аудармақ керек. Абайдың өзі бізден осы тұрғыдан тануды талап еткендіктен: «Іштері жан қуатымен жиған нәрсенің аты ақыл, ғылым еді ғой»<sup>2</sup>, деп манадан бері біз сөз етіп келе жатқан жан деген ұғымның мағынасын қай негізде

---

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Аудармалар мен қарасөздер, 220-б.

<sup>2</sup> Сонда, 222-б.

түсінетінін алдымызға жайып салады. Осы ескертуі мен жұмбақ өлеңіндегі «Жан құмары дүниеде немене екен?» — дегендегі шешуін еске алсақ, Абай танымының түп-төркіні көрініп, анықтала түспек. Ұлы ойшыл танымын осы тұрғыдан танысақ қана жан сыры жөніндегі көзқарастың табиғатын дәл ұғынбақпыз. Яғни Абай діні — енді сыншыл ақылдың шартты дініне айналады.

Бүкіл дін атаулы, оның ішінде ислам діні де дүниетанымның негізі ретінде ғасырлар бойы өзгеріссіз тартып келе жатқан кәнігі дуалистік негіздегі жан мен тән жөніндегі ұғыммен Абай көп жерде шығып кетіп отырады. Ол жайлы өз танымын баяндау арқылы жан туралы мүлде табиғаты бөлекше ойды танытады. Абайдағы «жан», («мен») «жан қуаты», «жан құмары», «жанның азығы», «жанның жибилі қуаты» туралы философиялық, психологиялық аспектідегі ойлар төркіні әсіресе, жан қуаты жайлы шығыс, батыс ғұламаларындағы ой тарихымен терең таныстығы байқалып, әр жерде-ақ қылаң беріп, жол тастап отырады.

ә) **Абай танымындағы хауас мәселесі.** М. Әуезов Абайдың тәңіріні тануы мен адам жаратылысы жайлы ойларын зерттей келіп, оның діні — сыншыл ақылдың шартты діні деген тезистік пікірі қаншалықты білгірлікпен әділ, дұрыс айтылған бірегей пікір екенін, әсіресе, *хауас* жайлы ойларына үңіле түскенде анығырақ сезінеміз.

Абай тәңіріні тануда шығармаларында шариғат тоқта деген шартқа аялдамай, тәңіріні ақылға салып, ойға қондырмай тоқтамайтынын «Құмарсыз құр мүлгуге тоя алмаймын» деген пікірінде ашығырақ білдіреді.

Абай шығармаларындағы хауас жайлы мәселе әлі күнге дейін арнайы зерттелмей келеді.

Алғаш рет ол жайлы С. Мұқанов тарапынан «Жарқын жұлдыздар» еңбегінде өте қысқа түрде айтылған бірлі-жарым пікірдің өзі де М. Әуезов тарапынан сынға ұшырады<sup>1</sup>. Ал қалған зерттеушілер бес сезім мүшелері маңында көп аялдайды да, хауас ұғымынан сырт кете береді. Бұлардың бәрі де «хауас», «хауас сәлим», «хауаси хамса заһири» жайлы Абай ойларын пікір талқысына салмай келеді.

М. Әуезов арнайы атап көрсететін Абай діні — сыншыл ақылдың шартты діні деген терең мәнді ой байла-

<sup>1</sup> ЛММА архиві, 239-п., 10—29-б.

мын біз осы хауас жайлы пікірімізді ортаға салу арқылы ашуға тоқталмақпыз.

Хауас ұғымы Абай шығармаларында үш салаға бөлініп, бірімен бірі тығыз байланыста алынса да, олардың өзара үлкен мағыналық ерекшеліктері де барлығын ескерген жөн. Хауас жайлы арнайы даярлықпен келіп, түп-төркінін тани оқымаса, Абай шығармаларында көтерілген пікірлердің табиғатын тереңдеп, бірден түсініп кетудің өзі қиынға соғатынын көріп жүрміз.

*Хауас* — арабша түйсік, сезім деген ұғымдарды қамтиды. Бұл хауас сөзінің тікелей лексикалық мағынасы ғана. Ал Абайдағы қолдану мағынасы дүниетанымға байланысты терең философиялық, теологиялық ұғымдарға соғады. Бұл ұғым мұсылмандық шығыс философиясында ертеден елеулі орын алған кәнігі көне ұғымдарға жатады. Ол Абай шығармаларында кәсіби құбылыс ретінде қаралып, ақын дүниетанымында елеулі де күрделі орын алатын бейнелеу теориясымен тікелей ұштасады. Абай сыртқы болмыстың санаға сәулелену процесі жайлы ойларын өз шығармаларында молынан тартып, хауас арқылы сыртқы болмыстың шындығын толық білмеу, ең болмаса дәнелеп білуге ұмтылмау хайуан дәрежесінде қалу деп біледі. Абай дүниенің танымалдығы мен бейнелеу теориясы жайлы ұғымға даярлықсыз келмеген. Бұл туралы пікірі «Ғылым таппай мақтанба» өлеңімен («ақыл — мизан, өлшеу қыл») соңғы шығармаларына дейін желі тартып ұштасып жатады.

Абайдың пікірі бойынша, әрбір талантты жас дүние сырын білу жолында әуелі туысынан болатын хауас сәлим, денсаулық, әлеуметтік ортасының әсерімен ғылым-білімді меңгеруге үйірсектеніп, шын махаббатпен беріле ұмтылғанда ғана: «аллатағаланы танымактық, дүниені танымактық, өз адамдығын бұзбай ғана жәліб маәфатат дәфғи мұзаратларны айырмақлық секілді ғылым-білімді үйренсе болады»<sup>1</sup>, — деп ой түйеді. «Адам болам десеніз» дегендегі асыл мұраттары не екендігіне осы арада тағы да бір оралады. Осы аталған ғылым салаларын меңгеруге, әсіресе, сыртқы болмыстың сырын білуде Абай *хауас сәлимге* ерекше мән бере қарайды. Хауас жайлы еңбектермен кең түрде танысып, одан алған ой-пікірлерін шығармаларында шашыранды түрде болса да қадау-қадау беріп отырған. Абайдың хауас

---

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Аудармалар мен қарасөздер, 186-б.

жайлы жалпы танымы, өзіндік ой-пікірлері 27, 38-қарасөздері мен «Алла деген сөз жеңіл» деген өлеңінде ғана нақтылы бой көрсетіп, басқа шығармаларында жалпы тілге алынады.

Абайдың дүниетанымы жайлы аса күрделі ой-толғаныстарында айрықша орын алған әрі осы мәселеге әдеби мұрасында терең көңіл бөлген бұл құбылыстар, яғни *хауас*, *хауас сәлим*, *хауаси хамса заһирилер* сырын ашу, Абай творчествосында бұлардың орын алу себептерін анықтау Абайдың философиялық лирикаларының тәркінін танып білуге сенімді нысана боларлықтай деректерді де береді. Бұлай ету хауас жайлы күрделі танымның түп-төркіндерін Абай оқыды-ау деген ақындық кітапханасы көлеміндегі көне деректермен жанама түрде болса да, Абай ойының түпкі желісін дәл басып, ой іліктестігін, өзіндік танымын салыстыра отырып іздестіруді талап етеді.

Абайдың хауас жайлы танымы күнделікті өмір тәжірибесінен ғана туындаған құбылыс деуге келмейді. Ол өзіне дейінгі дамып келген хауас жөніндегі танымға сүйеніп, оны ақыл елегіне салып қорытып алған, өзіндік сыншыл танымға айналған тума ойлары жатқанына ерекше мән бере қарастыруды қажетсінеді.

Хауас жөнінде Абай танысып қарастырған деректер көзі — батыс, шығыс хакимдері жазған ғасырлар ауқымын қамтитын еңбектерде жатыр. Бұған айғақты дерек ретінде ұсынарымыз: 7, 27, 38, 43, 45-сөздерінде хауас туралы ұғымдарға байланысты пайдаланған көптеген термин сөздердің көбін шығыс философиясы тарихынан алып отырған. Немесе 43-сөзінде батыс, орыс философиясында қолданылған терминдерді пайдалануын да еске аламыз, Абай кейде шығыс, батыс, орыстағы философиялық ұғымды білдіретін термин сөздерді қаз қалпында өзгеріссіз ала бермеген. Өз тыңдаушыларының ұғымына орай, соларға жатық, ұғынықты болу үшін қазақ тілінде баламасы бар сөздермен батыл ауыстырып беретін кездері де бар. Мысалы, сыртқы объективті болмыстың адам санасына сәулелену процесіндегі *конкретный*, *абстрактный* деген ұғымды қазақы ұғыммен беріп отырған: Абай конкретный деген ұғымды «өз суретімен», абстрактный дегенді «сөз суретімен» деген сөзбен ауыстырып, балама термин сөз ретінде қолданғанын көреміз.

Шығыс философиялық терминдерінің Абайда молы-

рақ қолданылуының белгілі бір себептері бар. Абайдың тыңдаушылары түгелге жуық ислам идеологиясы аясында өмір сүрген жандар болатын. Ақын өз тыңдаушыларының ой-өрісімен есептесе отырып, өз танымын солардың ұғыну дәрежесіне қарай лайықтап беруге мәжбүр болғанын:

Өздерің де ойландар,  
Неше түрлі жан барсың, —  
Тыңдаушымды ұғымсыз,  
Қылып тәңірім бергенді<sup>1</sup>, —

деп, босқа налымаса керек-ті. Тыңдаушы құрамына қарай таратар ой-пікірлерін ұғымсыз тыңдаушыларына танымалы термин сөздер арқылы жеткізбесіне реті де жоқ еді. Уақыт, жағдай, осыны талап етті.

Хауасқа, оның әр түрлі мағынада қолдану жолына мешайюн (перепатетиктер) мектебінің негізін салушы әл-Фарабиден бастап ойшылдардың бәрі де мән бере қараған. Әл-Фараби өз заманында мұсылман философиясы тарихында мешайюн мектебін қалыптастырады. Мешайюндер дәстүрі кейін Ә. Науаи шығармаларында жалғастырылды. Хауаси хамса заһири танымының күрделенген түрі — «аһси жиһан» (Науаиша таным теориясы); атымен дамытыла түсті. Бұл жайлы проф. Ғ. Сағди: «Науаи пікірінше, әрі мешайюн мектебінше де адамзат танымының алғашқы әрі негізгі шығар көзі — «түйсік туралы қағида екені біз, тарапымыздан тұңғыш рет көрсетілді»<sup>2</sup>, — деп түйсік, сезім жайлы ұғымға шешуші мән берілгенін айтады. Бұл танымның түп төркіні Аристотельден басталса, соңыра ол әл-Фараби еңбектерінде пәрменді түрде дамытылады. Ол: «...сезім арқылы қабылдай алмайтын адамдар білімінен де құралақан»<sup>3</sup>, — деген даналық ойдың шығар көзінен хабар береді.

Адам мен хайуан арасындағы басты ерекшеліктің бірі — адам бойындағы он сезім яғни сыртқы бес сезім мен ішкі бес сезімнің болуында деген таным мешайюн мектебіндегілерге белгілі еді. Осы ойдың желісі XII ғасырдағы атақты «Қабус-намеде»<sup>4</sup> де, ілгеріде сөз етілген Қарабағи рисаласында да ашық айтылған.

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Өлеңдер мен поэмалар, 153, 150-б.

<sup>2</sup> Сағди А. Творчество Новои в развитии узбекской литературы, Автореф. дис. ...докт. филол. наук. Тошкент, 1942, с. 8.

<sup>3</sup> Ал-Фараби. Философские трактаты, Алма-Ата, 1970, с. 78.

<sup>4</sup> Кабус-наме (пер. Е. Э. Бертельса. М., 1958, с. 78)

Сыртқы бес сезім (хауаси хамса заһири) шығыс, батыс философтарының еңбегінде бейнелеу теориясына байланысты көп айтылады. Ал ішкі бес сезім жайлы ұғым Аристотельден кейін таралып, оның шығар көзі әл-Фараби еңбегінде басталады<sup>1</sup>. Абу Али ибн-Сина да ішкі бес сезімге жете көңіл бөлген<sup>2</sup>.

Ә. Науаи «Хаират-ал-абрар» дастанында 20-тарауын түгелдей осы он сезімді танытуға арнайды. Науаи өз дүние-танымының негізін, яғни сол замандағы ірі ойшылдар танымында елеулі орын алған ақси-жиһан (бейнелеу теориясы) теориясының жалпы әрі нақтылы көрінісін образды бейне арқылы суреттеп береді. Науаи мешайюн мектебі дәстүрінің негізінде қалыптасқан хауас жайлы танымның желісін «Харнеки заһир булубон беш хауас» (Жаратылған сыртқы бес сезім), — деп сыртқы бес сезімге де арнайы тоқталады. Жүсіп Қарабағи «Рисаласында»<sup>3</sup> хауасты яғни он сезімді тікелей зерттеу нысанына алады. Жүсіп Қарабағи ішкі, сыртқы сезімдер жөнінде өзіне дейінгі еңбектерге сүйене отырып, физиологиялық тұрғыдан ішкі сезімнің адам миында орналасу мекенін үш танапқа бөлу арқылы білдірген. Ішкі бес сезімнің орнын көрсетіп, әрқайсысының атқарар қызметін баяндап береді. Жүсіп Қарабағида мешайюн мектебі дәстүрінің негізінде пікір толғайды. Аристотель пікірін тірек ете отырып, адамдағы тіршілік мекені жүректе деген танымын ұсынады.

Абай таратылған хауас жайлы ой-пікірлер көзінің түп төркіні көп жағынан осы ойшылдар танымымен сабақтасып жатыр. Әрине, бұл ойшылдар Абайда аталмаса да, олардың хауас жайлы ой-толғаныстары Абайдың осы мәселе туралы пікірлерінің түп төркіні қайда мекенінен белгі беріп қалатын жәйттер жиі ұшырасады. Мысалы, өз ойының шығар көзін іздеген кісі тапсын дегендей «кітаптың айтқаны осы», «кітаптың бетінен оқып іздеген талап» немесе «Артық ғылым кітапта» деп жалпылау түрде болса да сілтеме жасап отырады. Абайдың ақындық кітапханасының көлемі жайлы қызығушы оқырманды бұл сөздер төркінінің қажетті деген деректерін қайдан іздеу керектігін меңзегендей.

<sup>1</sup> Фараби. Существа вопросов. — В кн., Избранные произведения мыслителей стран ближнего и среднего Востока. М., 1961, с. 173—174

<sup>2</sup> Ибн-Сина. О душе. — Там же. с. 211—227.

<sup>3</sup> Семенов А. А. Забытый среднеазиатский философ..., 1928,

Абай ақындық зор өнерге құлаш ұрудан бұрын-ақ соңыра шығармаларында таратылған күрделі ой-пікірлерінің өзекті де басты желілерін көңіліне ерте кезде-ақ ұялатқандай. Осы тұста жазылған «Интернатта оқып жүр», «Ғылым таппай мақтанба» өлеңдерінде батыс пен шығыстық ой қазыналарынан қаныға ішуге ұмтылған творчестволық зор ізденістің дер шағындағы тұлғасын аңғарамыз.

Адамның дүниетанымында шешуші орында тұратын ішкі, сыртқы сезімдер (хауас) жайлы өзекті ойлар желісі: «Адамның кейбір кездері» (1896), «Көзінен басқа ойы жоқ» (1891), «Қайғы шығар ілімнен» (1892), «Лай суға май бітпес қой өткенге» (1896), «Алла деген сөз жеңіл» (1896), «Жүректе қайрат болмаса» (1898), «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» (1902) өлеңдері мен 7, 19, 27, 31—34, 38, 43, 45-қара сөздерінде тереңдеп молыға береді. Мұнда айтылған ой-пікірлері — белгілі бір жүйе негізінде берілетін өзіндік дербес танымға айналып кеткен аса күрделі пікірлер. Өзіндік ойлары саналы түрде жоғарыда аталған шығармаларда шым-шымдап, желіленіп таратылғанын да көреміз. Осы өлеңдері мен қарасөздерінде, әсіресе, Абайдың дүние танымы мол қамтылып, ақын ойының өзекті желілері барынша айқынырақ ашылады. Осы себепті біз ақын шығармаларында тәңіріні тану мен бейнелеу теориясына тікелей қатысы бар хауас жайлы танымның үш түрлі мағынада алынып, *хауас*, *хауаси хамса* /*заһири*, *хауас сәлим* деп жіктелетін ұғымдардың жайына да аялдай кетейік.

Хауас жайлы Абай «Алла деген сөз жеңіл» өлеңі мен 27, 38 сөздерінде ғана тілге алып, арнайы пікір толғады. Бірақ бұл хауас жайлы үш түрлі ұғым, елеулі мәні бар термин сөздер Абайдың басқа шығармаларында нақтылы түрде аталмаса да, олар жайлы бірде тікелей, бірде жанама түрде пікірлер айтылып, өзіндік тума ойлары айқынырақ көрініп жатады.

Абай 27-қарасөзінде арнайы әңгіме ететін бірінші сүю жайлы мәселеге тоқталуы себепті «хауаси хамса заһири» (сыртқы бес сезім) деген ұғымды да тікелей сөз еткен, 27-сөзді Абайдың төл туындысы деуден гөрі Сократтан еркін аударған шығарма десе болғандай. Осы сөз арқылы көңіл бөліп, назарға ұсынып отырғаны бірінші сүю туралы ойлар «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» өлеңіндегі ой қорытындысы, ішкі наным ретінде берілетін гуманистік тұрғыда *үш сүю* (иманигүл) деп

аталатын ой желісімен сабақтасады. Осы үш сүюдің құрамына енетін 27-сөздегі бірінші сүюдің не екендігін танытуға берілген түсініктеме ретінде ұғынуымыз керек сияқты. Шындықтың өзі де осы ойды айғақтайды. 27-сөздің табиғатын бұлай тану себебіміз осы шығармада хауаси хамса заһири мен сананың пайда болу жайы тікелей тәңіріге байланысты құбылыс ретінде қарастырылатын жағы басым жатуында.

27-қарасөздегі сарыны бөгде пікір Абай шығармасындағы төл пікірге негізінен қарама-қарсы келіп жатса да, екінші жағынан, көмескі түрде байқалса да ілік-тестік барлығы сезіледі. Бұлай дейтін себебіміз, Абай адамзат баласының табиғи, қоғамдық даму жолындағы өмір процесінде пайда болған бес сезім мүшесін 27-сөзінде бүкіл әлемдік тарихтың жемісі ретінде қарай бермейді, қайта: «...адамды жаратушы хауаси хамса заһири бергенде»<sup>1</sup>, — деп бес сезім мүшесін жаратушының берген сыйы ретінде танып отырғаны байқалады. Өзінің төл шығармаларында ақыл, сана, білімнің пайда болуы күнделікті өмір тәжірибесінен туындайтын кәсіби құбылыс деп танитын Абай тағы да 27-сөзінде: «Жә, сен бұл ақылға қайдан ие болдың? Әрине қайдан келсе де, жан деген нәрсе келді де, сонан соң ие болдың»<sup>2</sup>, — деген пікірге өз қатынасын ашық білдіре бермейді. Бәлкім, бұл қарасөз аударма болғандықтан (27-сөздің «Сократ Хакимнің сөзі» деген қосымша атында еске алу керек) әрі үш сүю жайлы танымының бірінші түріне түсіндірме дәлел ретінде ұсынуы себепті, өз қатынасын ашық білдіруді қажет деп таппаған шығар\*. Бірақ бұл ұғымдардың Абайдың «Мені» мен «менікінің» мағынасы екі», — дейтін дуалистік сарынмен пікір жағынан ілік-тестігі барлығын ескермесе де болмайды.

Абайдың 19-қарасөздегі сыртқы бес сезім мен аударма ретіндегі 27-сөздегі хауаси хамса заһири туралы ойлары табиғаты жағынан бір-біріне қарама қарсы пікірлер. Демек, осы екі сөздегі сананың, ақылдың пайда болу жолдары жөніндегі ойлар төркіні де бір-бірінен алшақ жатқан бағыттар екенін ашығырақ көреміз. 19-

<sup>1</sup> Құнанбаев А. Аудармалар мен қарасөздер, 166-б.

<sup>2</sup> Сонда, 167-б.

\* Ескерту: Қазақ әдебиетінде Абайдың «өз сөзі» және «өзгенің сөзі» дегендерінің бір шығарма ішінде аралас келу сипаты текстологиялық жағынан да, берілу формалары жағынан да арнайы зерттелген емес.

сөздегі және басқа төл шығармаларындағы бес сезім мүшесі мен сананың кәсіби жолмен пайда болатын құбылыс екендігі жайлы терең танымдар Абай творчествосындағы өзіндік тума төл ойлар. Осымен 27-сөздегі хауаси хамса заһири мен ақыл, сананың пайда болуы тәңіріден келген құбылыстар ретінде қаралатын ойларды салыстыра қарағанда, жоғарыда айтылған күдікті пікір табиғаты ашыла түседі.

Абайдың Хауас жөніндегі өте күрделі, мағынасы әр тұрғыдан ұғынылатын көзқарасын, танымын білуде «Алла деген сөз жеңіл» деген философиялық лирикасына ерекше мән бере тоқталатын жағы да бар.

Хауас төңірегінде Абай философиялық лирикалары мен кейбір қарасөздерінде «түп иені» танып білуге, сырын, мәнін нақтылы түсінуге ұмтылған өз дәуірі үшін батыл қадамын аңғартады. Бұл пікір, әсіресе, «Лай суға май бітпес қой өткенге» өлеңінде анығырақ сезіледі:

Өзгені ақыл ойға қондырады,  
Біле алмай бір тәңіріні болдырады, —

деп, ұлы ойшыл ақынның түп иесін сыншыл ақыл тезіне салып барып тануға ұмтылған әрекетін ашық көрсетіп тұр. Ал шарифат негізі құранның өзі жаратылған пенде атаулыға тәңіріні ақылмен танып білуге, оның мәні туралы ойлануға қатаң тыйым салады емес пе? Осы талапты жақсы білетін Абай:

Халикқа мақұлұқ ақылы жете алмайды,  
Оймен білген нәрсенің бәрі — дәһрі<sup>1</sup>, —

деп отырып-ақ тәңіріні оймен, сыншыл ақылмен тануға тыйым салатын қысымға төнгісі келмейді. Осындай батыл ізденістен туған сыншыл пікірлер ақын шығармаларында біршама ұшырасатын жайларға жіті көңіл бөлу керек-ақ.

Абай нендей құбылыс болса да, оған «ақиқат көзі жетіп, ден қойып, ұйып сенбесе»<sup>2</sup>, — тоқтам жасамайтын әдеті бойынша, түп иені сыншыл ақыл талқысына салып барып нанғысы келеді. Өз замандастарының ешқандай ақылға, ойға қонарлықтай дәлелсіз, пікірсіз нанатын әдетіне ызаланып: «анық өз ойына, ақылына тексертіп нанбайды»<sup>3</sup>, — деп, ызалы мысқылмен сөгетіні

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Өлеңдер мен поэмалар, 223-б.

<sup>2</sup> Сонда, 2-т., 178-б.

<sup>3</sup> Сонда, 178-б.

бар. Абай айтар ойын, жеткізер пікірін насихаттауда ұсынар басты принципі — көрген-білгенін, оқып үйренгенін сыншыл ой елегіне салып, ой қорытқанда, әділет пен ақыл таразысынан өткізіп барып, өзіндік болған ойды ғана қағаз бетіне түсіретінін өзі де ескертеді:

Әділет пен ақылға,  
Сыналып көрген білгенін,  
Білгізер алыс, жақынға,  
Солардың сөйле дегенін<sup>1</sup>, —

деп өзі таратар ой толғаныстарының сыншыл ой, әділет көрігінде қорытылған таным екенін сездіреді. Осы тұрғыдан түп иенің өзін де ақылға қондырып барып нанығы келген Абай:

Ақылдың жетпегені арман емес,  
Құмарсыз құр мүлгуге тоя алмаймын<sup>2</sup>, —

деп шарифаттың *ойлаусыз* нан дегеніне көнгісі келмей, не болса да ойланып, ақыл сынынан өткізіп барып нанығы келетін өрлік мінез көрсетіп отыр. Өлең тілімен айтылған осы ойлары тыңдаушы ойына құрық салдырмас дегендей, 28-қарасөзінде осы пікірге қайта айналып соғады. Ойлаусыз илан деген шарифат талабына қарсы: «Дініміздің бір жасырын тұрған жалғаны жоқ болса, ақылды оны ойлама дегенімізге пенде бола ма? Ақыл тоқтамаған соң діннің өзі неден болады?»<sup>3</sup>, — деп, жаратушының өзі ақылға, сыншыл ойға қондырып барып нануға тұрарлық қауқары болмаса, онда қандай қадір-қасиет, жұрт мойындар шындық бар деген логикалық ой қорытындысына еріксіз меңзейді. Тіпті, осы пікірінде Абай бағзы ислам дінінің аса ірі идеологы Абу Хамид әл-Газалидің (1055—1111 ж.) «қасб»<sup>4</sup> (жазмыштан озмыш жоқ) жайлы заманалар бойы үстем болған ілімнің негізіне қарама қарсы бағытта айтылған ой толғаныстарын да көреміз. Абай құран мен қасбтің танытуынша: дүниедегі әрбір құбылыс атаулының бәрі де алланың қалауымен болады дейтін жазмыш жайлы пікірге сене бермейтін сыңай білдіреді. Абай ақылды еркіне жіберіп еркін ойлылықты талап еткендіктен: «Әрбір рас іс ақыл-

<sup>1</sup> Сонда, 256-б.

<sup>2</sup> Құнанбаев Абай. Өлеңдер мен поэмалар, 223-б.

<sup>3</sup> Құнанбаев Абай. Аудармалар мен қарасөздер, 170—171-б.

<sup>4</sup> Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере, М., 1980, с. 223—304.

дан қорықпаса керек»<sup>1</sup>, — деп біліп, түп иені сыншыл ақылға салып барып танудан сескенетін шарифат талабына күмәнданады.

Хауас жайлы Абай ойларының шоғырланған бір жері «Алла деген сөз жеңіл» өлеңінде жатыр. Бірақ осы терең философиялық лирикаға әлі күнге дейін зерттеушілер назары түспей, арнайы сөз етілмей келеді. Тек академик С. Мұқанов қана хауас жайлы қысқаша пікір қозғағаны болмаса, өлеңнің негізгі мазмұны, алатын орны өз дәрежесінде талданып, мән-мағынасы ашылған емес. Бұл өлең Абайдың елу жасында, яғни дүниетанымы барынша қалыптасқан шағында жазылуымен де өзіне ерекше көңіл бөлуді талап етеді. Дәл осы өлеңінде Абай ислам әлемінде үстем боп келген көзқарастан қара үзіп, дүниетанымдағы үлкен танымдық өзгерістің, соны бет бұрыстың болғандығын аңғартады. Осы себепті бұл өлеңдегі Абай танымының сырын ашу, исламиятқа деген көзқарастың өзгеруін білу — абайтанудағы келелі міндеттердің бірінен саналады.

«Алла деген сөз жеңіл» өлеңінің баспа бетінде жариялану тарихи да қызық, өлеңнің жартылай, сонынан толық түрде жарық көру тағдыры ойлануды, пікір жүргізуді қажетсінеді.

Бұл өлең небәрі төрт шумақ көлемінде болса да, 1909 жылғы тұңғыш жинаққа тек бірінші, екінші шумағы ғана ендіріледі. Ақын көзқарасын анығырақ әрі нақтырақ танытатын үшінші, төртінші шумақтар белгілі бір себептерге байланысты болса керек, ол жинаққа ендірілмей, алынып қалды. Соңғы екі шумақ Абай өлеңдерінің толық жинағына тек 1939 жылы ғана ендіріліп, алғаш рет толық түрде жарияланады. Өлеңнің алғашқы Абай жинағында толық жарияланбауының бір себебі, шамасы, сол тұстағы қалың оқырман қауым ой-санасында діни идеология басым, үстем болуынан бой тартып қалғанға ұқсайды. Тілгі бұл іспеттес дүниетанымдағы елеулі өзгеріс түгіл Абайдың жеке адамдарға арналған сатиралық өлеңдерін түгел ендіруге сол адамдар тарапынан немесе ағайын, туыс жағынан араздық ұстанар деп бой тартып қалғанын М. Әуезовтің арнайы ескертуі жай нәрсе болмаса керек-ті.

«Алла деген жөз жеңіл» өлеңінің бастапқы екі шумағы:

---

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Аудармалар мен қарасөздер, 170-б.

Алла деген сөз жеңіл,  
Аллаға ауыз жол емес.  
Ынталы жүрек, шын көңіл,  
Өзгесі хаққа қол емес.  
Дүниенің барша қуаты,  
Өнерге салар бар күшін.  
Жүректің ақыл суаты,  
Махаббат қылса тәңірі үшін<sup>1</sup>, —

Абайдың ішкі нанымы ретінде ұстанып өткен гуманистік негіздегі *иманигүл* деп аталатын ой танымындағы *үш сүю* деп аталатын күрделі мәселеге соғатыны көрініп тұр. Жоғарыдағы екі шумақ өлеңнің мазмұны, негізгі ой желісі иманигүл құрамындағы бірінші сүю деп аталатын таныммен ұштасуы себепті, «Махаббат қылса тәңірі үшін», — деп, махаббатқа махаббатпен жауап қайтару парыз деген ойды уағыздайды.

Үшінші шумақтағы «Ақылға сыймас ол алла» деген өлең жолында түп иенің өзін ақыл тезіне салып танығысы келетін батыл талабынан Абай шегінгендей әсер қалдырады. «Хақлыққа мақлұқ ақылы жете алмайды» деген ойға ауысқандай да көрінеді. Әрі Абайдың осы ой желісі 38-сөздегі: «...біздің ақылымыз өлшеулі, өлшеулі мен өлшеусізді білуге болмайды», — деген пікірімен де ұштасқандай. Бірақ бұл пікірді Абайдың түпкілікті ой байламы, ішкі нанымы деп үстірт түсінбеу керектігін, тіпті, ақынның өзі «Тағрифқа тілім қысқа-аһ», — деп өкініш білдіре ескертуінен де көреміз. Осы арада ұлы ақынның түп иенің мәнін ақылмен, сыншыл оймен тануға бұдан ары ішкі сырын аша беруге тілім қысқа деп ишарат білдіруінде үлкен мән жатыр. Абайдың өкінішті ишаратпен бұлай деуінің себебі, біріншіден, кәлем шәрифтің пайғамбар атынан: «алланың сипаттары жөнінде ойлан, бірақ оның мәні жөнінде ойлама», — деген бүкіл мұсылман қауымы ұстанып келген танымы, байламы жатыр, екіншіден, түп ие жайлы өзінің сыншыл ақылға салып тануға ұмтылған батыл ойын айта қалған күнде ол ойын түсініп, қолдап, қуаттай кетерлік әлеуметтік ортаның жоқтығын сезінуден туған қапалы өкінішін көреміз. Ақын ойын осы себептер тұрғысынан түсіне алсақ қана, ақын ескертуінің сырын ұғынамыз. Немесе ол баста «Әрбір рас іс ақылдан<sup>1</sup> қорықпаса керек», — деп тайталаса шыққан ақын өзінің осы ескертуінен соң, бұл желідегі пікірлерін тоқтатады да, ендігі ойларының же-

---

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Өлеңдер мен поэмалар, 268-б.

лісін «Алланың сипаттары жөнінде ойлан» деген салаға қарай ауысқанын көреміз (38-сөз). Осы салаға ауысқан ақын әрекеті «Алла деген сөз жеңіл» өлеңінің өзекті желісі боп табылатын хауас жайлы танымы арқылы беріледі. Әрі бұл 38-сөздегі сифатия жайлы ой төркіндерінен де аңғарылып тұрады. Осы ойысу арқылы Абай құдайдың сипаттары (сифатия) жөнінде арнайы пікір білдіріп, оларды ішкі нанымын таныту жолында жанама-лап пайдаланады да. Құдайдың бойындағы осы сипаттарды санап көрсетіп әрі оған өз тарапынан ғақылия, нақылия дәлелдер арқылы *екі сипат* қосады. Бұларды таныту жолында өзінің гуманистік арман мұраты — ғылым, әділет, рахым жайлы ойларын таратуға күш салады. Бұл сипаттардың бәрін де хауас жайлы таныммен бірлікте алады. «...Алла деген сөз жеңіл» өлеңіндегі Абайдың негізгі ой қазығы осы хауас жайлы танымда жатыр. Абай:

Ақылмен хауас барлығын  
Білмейдур, жүрек сезедур,  
Мұтакәллимин, мантиқин  
Бекер босқа еседур<sup>1</sup>, —

деген өлең шумағына соншалықты мағынасы терең дүниетанымдық салмақ артқан. Осындағы басты ой хауасқа байланысты болуы себепті, қазіргі зерделі оқушының өзі де көне ұғымдарға даярлықсыз Абай ойының түп төркінін, негізгі мәнін бірден аңғара бермейді. Мұның үстінде жоғары шумақтағы текстологиялық ақаулықтың орын алуы да түсінуді ауырлатқан үстіне ауырлата береді. Осы өлеңнің бастапқы екі жолы мағынасы жағынан ауытқуға түскен, бастапқы ұғымы өзгеріп кеткен. Ұғымдағы мұндай өзгерістің сырын аңғармай қалудан С.Мұқанов хауасты сезім мүшелері ретінде танытынын: «Абайдың ұғымында ақылмен де, сезім мүшелерімен де тәңіріні тану мүмкін емес»<sup>2</sup>, — деген пікірінен ашық көреміз. Хауасты бұлайша ұғынудың әбестігін М. Әуезов 1945 жылдың өзінде ескертіп<sup>3</sup> өткен еді. Шындығына келсек, хауас сөзінің үш түрлі ұғым беретін әр жақты мағынасы бар. Ал Абайдың осы өлеңінде хауас — сезім мүшелері деген ұғымнан алыс жатыр. Ол керісінше бұл жерде тәңірі, яғни жаратушы деген мағынаға жуық тұр.

<sup>1</sup> Сонда, 268-б.

<sup>2</sup> Мұқанов С. Жарқын жұлдыздар. Алматы, 1964, 196-б.

<sup>3</sup> ЛММА архиві, 239-п., 1-б.

Сондықтан акад. С. Мұқановтың пікірінше тәңіріні (хауас) тану емес, сезім мүшелерін тану боп шыққан.

Бұл өлең жолындағы негізгі мағынаның текстологиялық жағынан ауытқып өзгеруі: «Ақыл мен хауас барлығын», — деген жолда жатыр. Ал шындығына келсек, бұл өлең жолы: «Ақылмен хауас барлығын», — деп түзетіліп жазылуы қажет. Өйткені мұндағы ақын ойының негізгі мағынасы — ақылмен хауасты тануда жатыр. Осы себептен де Абай «Ақылға сыймас ол алла», — деген көмекші ойды босқа айтып отырған жоқ. Абай мұнда алланы (хауасты) ақылмен танудың қиындығын білдіріп тұр.

Хауас туралы күрделі ұғымның Абай шығармаларында орын алу себебін Абай оқыды-ау деген деректер көзін мүмкін болғанша зерттей отырып салыстыру ғана бізді хауас жайлы ұғымның мән-мағынасын дұрысырақ түсінуге әкелмек. Хауас табиғатын терең білмейінше, дүниетанымындағы исламиятқа қатынастың, танымдағы өзгерістің табиғатын жете білу қиындай береді. Абайдағы өлең текстің терең талдап ұғыну арқылы танылатын пікірлердің түп-төркінін, ақын мұрасынан елеулі түрде орын алу себебін жан-жақты ашатын тарихи-философиялық бағыттағы зерттеу еңбегі қажет-ақ.

«Алла деген сөз жеңіл» өлеңінде Абай арнайы тоқталып отырған хауас мәселесі 38-сөздегі *хауас сәлим* мен түп иенің (затия) бойындағы сегіз сипатпен (сифатия) тікелей ұштасады. Мұның үстіне Абай тарапынан арнайы ескерту арқылы нақылия, ғақылия дәлелдермен қосылатын *қаділет*, *рахым* жайлы сипаттарға айрықша назар аудару — керектің керегі. Құдайдың бойындағы осы он сипаттан Абай даралап бөлек алып, ерекше ден қоятын үш сипат: а) *ғақыл*; ә) *ғаделет*; б) *рахым* жайлы өзіндік тума гуманистік негіздегі мағынасы өте терең тың ойлар желісін таратады. Абайдағы осы ойлардың негізін тану, ақын дүниетанымындағы орнын білу — хауас жайлы ұғымның әр түрлі мағынада қолданылатын түрлі қырларының сырын таныта алады. Абай шарифат айтқан «Алланың сипаты жайында ойлан» деген уағызын уақытша керегіне жаратып, сифатия жайлы ұғымдарды кең түрде молынан сөз етеді. Оларды өзі өмір бойы ұстанған танымы әрі күрес құралы ретінде пайдаланып келген дүниелік ғылым мен толық адам (нравственная личность) жөніндегі негізгі ойларын таратуға да мықтап пайдаланған.

38-сөзде ғана ұшырасатын хауас сәлимді (табиғи дені сау сезім мүшелері) Абай адамда туысынан пайда болатын табиғи құбылыс деп біледі. Абайдың тануында, хауаси хамса заһири (сыртқы бес сезім) сияқты сезім мүшелері арқылы пайда болатын әр түрлі жан қуаттарын өсіру, жетілдіру, дамыту процестері құдайдың араласуынсыз-ақ әр адамның табиғи қабілетіне қарай пайда болатын реалды нәрселер. Бұл арада Абайда таратылатын пікірлердің негізгі мағыналық желісі 27-сөздегіден мүлде бөлек, дербес ой тәркінін танытатынын ерекше еске алу қажет. Абайда адам бойындағы ақыл, білім, ой-сананың пайда болып шығар көзі — сыртқы болмыстың хауас (ішкі, сыртқы сезімдер) арқылы сәулелену жолымен рухани құбылыстан басқа ешнәрсе де емес деген таным басым жатыр. Осындағы хауас сәлим сыртқы, ішкі сезім мүшелерін де қамтиды. Абай ішкі, сыртқы сезім мүшелерін хауасқа балама ретінде алып әңгімелейтіні 38-сөзінде айқынырақ көрінеді. Бұлай деуге себеп Абайдың хауасты ішкі, сыртқы сезім мүшелерінің жиынтығы іспеттес алланың бойында бар сипаттар ретінде суреттеп, оларды былайша жіктейді: 1. Хаят (өмір), 2. Ғылым. 3. Құдірет, 4. Көру (басор), 5. Есіту (самиг), 6. Тілек (ирада), 7. Сөз (кәләм), 8. Болдыру (тәкин), 9. Рахым, 10. Әділет. Соңғы екеуі Абай тарапынан қосылған жаңа сипаттар екенін тағы да ескертеміз. Осы сипаттардың ішінен Абай ғылым, рахым, әділет — үшеуін бөліп алып, бұларға ағартушылық, гуманистік тұрғыдан шешуші мән бере қарайды. Әрі бұл үш сипаттың екеуі (әділет, рахым) Абай өзі ұсынған сипат болса, бүкіл құдайға тән сегіз сипаттан біреуін ғана, яғни ғылымды алғанын көреміз.

38-сөзде арнайы таратылатын он сипат пен «Алла деген сөз жеңіл» өлеңіндегі хауас бір-біріне балама іспеттес бір ұғымды білдіреді. Абай шығармаларында ұшырасатын хауас жайлы ұғым әр түрлі мағынада қолданылса да «Алла деген сөз жеңіл» өлеңіндегі хауас түп иені көрсететін кәмалат ғазамат ұғымында берілген.

Абайдың «Алла деген сөз жеңіл» өлеңінде түп ие ретінде балама түрде ұғым беретін хауастың шын мәнін танып білуге ұмтылған талабына тағы да кездесеміз. Бұрынғы өлеңдерінде «Құмарсыз құр мүлгуге тоя алмаймын», — деп түп иенің мәнін, кім екенін танып білуге ұмтылған әрекетін білдірсе, енді соңғы өлеңінде сол түп иені теологиялық көзқарас негізінде ғасырлар бойы

танытып келген мұтақәллиміндер иен мантиқшылардың көзқарасынан мүлде алшақ кетеді:

Ақылмен хауас барлығын,  
Білмейді жүрек сезедур, —

деп өзіндік танымын әңгімелегендей болады. Абай адам ақылмен түп иенің (хауастың) мәнін біле алмаса да, оны жүрекпен сезіне алады деген өзінің тың байламын, өзіндік танымын ұсынған ойға меңзейді. Абайдағы бұл соны танымды ақын дүниетанымындағы елеулі өзгеріс, жаңа бағыт десе болғандай. Бұлай дейтін себебіміз: Абай өзіне дейінгі сан ғасырлар бойы хауасты танытушы мұтақәллиміндер мен мантиқшылардың еңбектерін зерттей оқып, олар тізе қоса бірігіп түсіндіретін хауасты тануын ақыл сынына, сыншыл ойға қонбайтын жалған таным, негізсіз көзқарас деген қорытынды шығарып, оларды мүлде терістейді. Бүкіл мұсылман әлемі табынып келген мұтақәллимін, мантиқшылардан хауас жайлы үстем боп келген танымдарын, хауасты түсіндіру негіздерін босқа лағу деп батыл ой қорытқан Абай:

Мұтақәллимін, мантиқин,  
Бекер босқа ездур, —

деген ешкім аузы барып қарсы айтпаған қатаң үкім шығарады. Абай дүниетанымындағы бұл соны, сыншыл бағыт, елеулі өзгеріс бүкіл мұсылмандық шығыстың ғасырлар бойы ой-санасын табындырып келген дүниетанымының негіздерін бұзады. Мұтақәллиміндердің хауасты таныту негіздеріне қарсы сыншыл ақынның шартты дініне айналған өзіндік соны танымын ұсынады. Осы таным тұрғысынан мұсылман дүниесіндегі мың жылдан астам үстемдік еткен әрі қазақ арасында ислам діні енгеннен бері мадактанып келген мұтақәллиміндердің хауасты танытудағы көзқарастарын бүкіл мұсылман қауымын адастырып келген жалған таным деп әшкерелей терістейді. Мұсылман шығысын былай қойғанда Абай өзі жасаған қазақ еліндегі көзі қарақты деген атақты ақындардың өзі де мұтақәллимінді мадақтап келгенін көреміз. Мысалы, XVIII ғасырдағы атақты Бұқар жырау:

Қара қылды қақ жарған,  
Наушаруандай әділді айт,

Арсы менен күрсіні айт,  
Лаухы менен кәләмді айт<sup>1</sup>, —

деп, мұтақәллимдік танымды ұсынып отырса, тіпті-Абаймен замандас, дәуірі бір белгілі ақын Нұрым Шыршағұлұлы:

Хак кәләмнің жолында,  
Тәубәсі қабыл болмайды.  
Тәкаппар болған пенденің<sup>2</sup>, —

деген өлең жолдарындағы ой төркіні нені сілтеп тұрғанын айтпаса да түсінікті. Міне, бүкіл мұсылман қауымы мақұлдап, ғасырлар бойы үстемдік етіп келе жатқан мұтақәллимдік дүниетанымды босқа езгендік деп әшкерелеуі Абайдағы батыл ойшылдық қасиетті, сыншылдық ақыл қуатының зорлығын көрсетеді. Яғни Мұхтар Әуезовтің Абай діні — сыншыл ақылдың шартты діні деген тұжырымының негізін неге сүйеніп барып айтқанын хауас жайлы мәселені қысқаша талдау үстінде-ақ көзіміз жеткендей болады. М. Әуезов Абай дінінің анауына екінші дәрежелі белгісі емес, ең басты мәселе — түп иені тану жолындағы Абай көзқарасындағы елеулі өзгерісті, өзіндік танымды біліп барып айтқаны сезіліп тұр.

Мұтақәллимін — дін ғұламалары орта ғасырда құранның негіздерін философия мен логика қисындары тұрғысынан бекіте түсуге ұмтылған мұсылман әлеміндегі жаңа бағыт боп саналатынды. Ислам дінінің догмасын жалпы қоғамның даму жағдайына қарай сәйкестендіру әрекеті Абу Ханифтен (767 ж. өлген) басталса, кейін құранға түсініктеме (тафсир) жазу қосылды. Құранды басқа тілге аударуға тыйым салғанымен, ислам дініне тілі, әдет-ғұрпы әр түрлі халықтар күшпен қаратылғандықтан, оларға құрандағы сүре, аяттардың мәнін аз да болса түсіндіріп беру ділгірлігі туды. Осы талап негізінде бұрынғы мұтақәллимнің орнына кәләм (сөз) ілімі келді де, оны таратушылар тарихта мұтақәллиміндер<sup>3</sup> деп аталып кетті.

Мұтақәллиміндер түп иедегі сифатия туралы пікір-

<sup>1</sup> XVIII—XIX ғасырлардағы қазақ ақындарының шығармалары. Алматы, 1962, 35-б.

<sup>2</sup> Ақберен (XVIII—XIX ғасырлардағы ақын-жыраулары), Алматы, 1972, 72-б.

<sup>3</sup> Петрушевский И. П. Ислам в Иране, VII—XV веках, М., 1966, с. 15.

лерге ерік бергенімен, олардың бәрі де философиялық ғылыми пікірлеу жүйесіне қарама-қарсы көзқарасты ұстанды.

Мұтакәллиміндер құранды көне дәуір философтарының қисындары арқылы негіздеуге, діни идеологияның ірге тасын бекітіп, рухани құрамға айналдыруға ұмтылды. Олар бүкіл болмысты, ондағы сан түрлі құбылыстардың бәрін де мұтакәллимін негізінде танытуға тырысты.

Мұтакәллимін негізін салушы Абул-Хасан Али ибн-Исмаил ал-Ашари (873/4—935) грек философиясының әдісін (метод) пайдалана отырып, теологиялық ғылымды үстемдікке жеткізді. Мұтакәллиміндер тарихын зерттей келіп Уатт пен Кокке: «Онда философия теологтардың әсіресе ашарит мектебіндегі теологтардың монополиясына айналып, олардың теологиялық догмасына бағынды»<sup>1</sup>, — деп мұтакәллиміндердің философия саласында да үстемдік етіп, теологиялық көзқарасты бүкіл дүниетанымның бірден-бір негізіне айналдырған әрекеттерін атап көрсетті. Осы таным негізінен ауытқан пікір атаулының бәрі де дінсіздікпен айыпталып, қатаң жазаланды. Мұтакәллиміндік таным үстем болған сол дәуірде әл-Фараби оларды «...барша жұрт қабылдаған немесе көпшілік қабылдаған пікірді бұлар интеллект деп атайды»<sup>2</sup>, — деп мұтакәллиміндердің танымын тұңғыш сынға алған да еді. Мұны Абай сөзімен айтсақ: «Наданның сүйенгені көп пен дүрмектің» өзі болып шығады. Әл-Фараби сынға алған мұтакәллиміндер танымына қарсы сыншыл батыл ойды ХІХ ғасыр соңында панисламизм идеясы өріс алған кезеңде Абай одан ары дамыта түсті. О баста әл-Фараби қатты сынаған, бірақ мұсылман идеологтары қолдап-қуаттаған мұтакәллимінді Абайдың түбегейлі түрде әшкерелеп терістеуінде терең сыр жатса керек-ті. Абай мұтакәллиміндерді ең басты мәселеде яғни хауасты таныту жөніндегі дүниетанымның негізін сыншыл көзқарас тұрғысынан зерттегенде, босқа лағу деген әшкерелеушілік қорытындыға жайдан жай келіп отырған жоқ. Хауасты танытуда мұтакәллиміндер ұстаған көзқарасты әшкерелей терістеген Абай өз тарапынан хауасты білуге жүрекке айрықша мән-мағына беріп, салмақ артуы сезіліп тұр.

<sup>1</sup> Уатт У. М., Кокке П. Мусульманская Испания. М., 1966, с 136.

<sup>2</sup> Әл-Фараби. Философиялық трактаттар, Алматы, 1973, 22-б.

Абай дүниетанымындағы бұл құбылыстың түп-төркіні, шығар көзі қайда жатыр, не себепті ақын өз шығармаларының ұзына бойында жүректің культін<sup>1</sup> көтеріп отырады? Осы таным негізінде өзі ұстанған гуманистік арман-мұраттарын, негізгі ой-толғаныстарының ең басты желілерін тікелей, ұштастыра отырып тарататыны кездейсоқ жай құбылыс болмаса керек-ті. Осы рухани ішкі нанымдағы өзгерістердің себебін терең ашып білмейінше, Абай ойларының бастау алар көздерін, шығу төркіндерін жете танып білудің өзі қиын. Міне, бұдан Абайдың хауас жөніндегі сыншыл ойдан туған жаңа танымын не себепті Мұхтар Әуезовтің «Абайдың діні — сыншыл ақылдың шартты діні»<sup>1</sup>, — деп, тезис түрінде беретін ой-толғаныстарының түп төркіні де ашыла түскендей.

Осы ой-тұжырымының өзекті желісін жазушы «Абай жолы» эпопеясының «Абай аға» деп аталатын тарауында<sup>2</sup> Дәрмен, Мағауия, Кәкітай, Ақылбай, Ербол, Көкбай, Шұбар араларында болып өткен бір сырласу кешінде хақиқат, шындық деген не деген сұрау жайындағы пікір таласын беруде суреткерлік шеберлікпен аша түскен. Хақ туралы Абайда айтылатын «Растың бір аты — хақ, хақтың бір аты — алла, бұған қарсы қаруласқанша, мұны ұғып ғадәлетпен тәптештеуге керек»<sup>3</sup>, — деген пікірін ой көзімен қарау ләзім.

Жазушы пікір таласын Дәрмен сұрағына байланысты өрістете отырып, Абай шығармаларында көп уағыздалатын ұғым *шындық, әділет* жайлы ойларды негізге алады. Осы Абай ұғымы шеңберінде кейіпкерлер танымын пікір таласы үстінде ашып беруді көздейді. Абайдағы әділет (ғадәлет) М. Әуезовтің түсіндіруінде: «Абай айтқан әділет те исламның түсінігінен басқаша.

Абай жалпы гуманистік түсініктің әділетін айтады»<sup>4</sup>, — сондықтан да Абай, Мағауия, Кәкітай, Дәрменді терең ой, терең пікір іздеген өз заманының озық пікірлі азаматтары ретінде құдайдың сөзі деген құранның өзіне сыншыл ақыл көзімен қарап, ойға қонса қабылдап, ақылға, ойға қонбаса мойындай бермейтін сыншыл пікірді танытқан. Әрине, мұны жазушының шындыққа сай, яғни Абай танымының негізінде, ақын шығармасын-

<sup>1</sup> Әуезов М. Абай Құнанбаев. Мақалалар мен зерттеулер, 1956-б.

<sup>2</sup> Әуезов М. Шығармалар, 6-т. 29-37-б.

<sup>3</sup> Сонда, 2-т., 203-б.

<sup>4</sup> Әуезов М. Абай Құнанбаев: Мақалалар мен зерттеулер, 168-б.

да айтылған пікірлер төркініне сүйеніп барып көрсетілетінін Абай шығармаларын терең түсінген оқырман ғана жақсы сезініп отырады.

Ақылбай ішкі нанымы жағынан Абай айтатын «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» деген ұғымның тұрғысынан сыр білдірсе, Көкбай, Шұбар сыншыл ойдан гөрі көп айтса болды дейтін мұтақәллиміндер дүниетанымының шеңберінде пікір білдіреді. Пікір таласы үстіндегі кейіпкерлердің ішкі нанымдары Абай айтқан ащы шындыққа ақын маңындағы адамдардың психологиясындағы өзгерістермен бірлікте, байланыста болып жатқан реалды құбылыстар ретінде көрсетілген. Жазушы суреттеп отырған пікір таласындағы шындық, әділет, сыншыл ой жайлы пікір танымдар «Алла деген сөз жеңіл», «Ғақылият-тасдиқат» (38-сөз), «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» шығармаларындағы Абайдың сыншыл ойға, ақыл сынына салып барып білдірген пікірлеріне сүйеніп айтылғанын эпопеядағы пікір таласының табиғаты да көрсетеді. Мысалы, осы мәселедегі Абай танымының өзекті желісі көбінесе, Мағауия атынан өріліп берілетінін сеземіз. Мағауия Абайдың «Наданның сүйенгені көп пен дүрмек» деген сыншыл ойы тұрғысынан: «Әуелі шындық дегеннің өзі не? Көпшілік бас шұлғып, қаптап жүрген жайды «шындық» дейміз бе?... «Шындық тек көптің құптағаны ғана ма? Олай болмас. Жалпы «хақиқат» деген көптің айтқанын ғана қостаушы болмаса керек. Қайта сол көптің адасқанын ашып тыңға бастайтын болса керек»<sup>1</sup>, — деп, ой толғауында Абай шығармаларындағы рационалистік пікір сарыны көрініп тұр. Абайдағы сыншыл ақыл тұрғысынан беріліп отырған Мағауия көзқарасы мұтақәллиміндердің көпшілік қолдаса болды, сол шындық деп түсінетін танымын өлтіре сынаған әл-Фараби пікірімен ұштасатын іліктестікті еске түсіреді. Ал Кәкітай мұтақәллиміндер аяқ баспайтын мұндай пікір төркінін еске ала қойып: «Көкбай мен Шұбардың көзінше айтып жүрме! Олар мұндай мәселені шархи кітаптар шеңберінен шыға сөйлесең, тыжырынып, ашу шақырады»<sup>2</sup>, — деп не нәрсені болса да тек мұтақәллимін танымы негізінде ғана білуді, ол шеңберден шығып еркін ойлауға қарсылық білдіретін топтың өкілі ретінде көрсетеді. Яғни Абайдың «Тағрифқа тілім

<sup>1</sup> Әуезов М. Шығармалар, 6-т., 30-б.

<sup>2</sup> Сонда, 31-б.

қыска-ақ» деген екіншінің не себепті айтылғанын осы Кәкітайдың пікір айтуда шархи кітаптар тұтқынында қалған топтардан сақтанып жүру жайлы арнайы ескертуінен де сезінеміз.

Мағауия, Кәкітай шындық, хақиқат деген ұғымдардың бір кездегі мағынасы уақыт өте келе өзгереді, ауысады деген пікір төркінін білдіргенде, Ақылбай: «Біз, мұсылман ғаламы, бұл жайларды басқаша түсінеміз. Замана өзгереді, соған лайық, тұс-тұсында *наби* келеді. Тәурат, забур, инжіл, кәләм шарифтай кітаптар келеді дейміз. Замана өзгеріп, қағида ауысып отырса да алланы тану, яғни тағрифолла мәңгі бақи ауыспайды деп білеміз», — деп өз пікірін білдіруі де Абайдың «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» өлеңіндегі таным негізінде айтылған. Жазушы пікір таласына түскендерді сөйлету арқылы сол ортада орын алған шындық, хақиқат, түп не жөніндегі пікір таласы арқылы көп ұғымның төркінін ашып берген. Міне, осы пікір таласында бір тоқтамға келе алмағандарға Абай өзіндік пікір нанымын былайша береді: «Әрине, «хақиқат» әр түрлі. Ислам діні өз хақиқатын бар мұсылман айтатын «иман» ішінде келтіреді. «Аманту биллаһи Уәмәләйкатиһи, уақтубиһи, уәрсулүһ» дейді. Онысы сайып келген «шындықтың» бәрі кәләм — шарифте айтылған да, болған дегені!.. Хақиқаттың шешуі; жаратушы кім? Ғалам дегеніміз не? Жан не нәрсе? Және адамның хақиқатты білуіндегі дерегі не? «Осыларға шешу айтса керек... ең дұрыс шешуді құраннан күтсе керек... осы жайларға құран беретін жауап — бұрынғы соңғы ойшылдар айтқан жауаптардан кем соққаны қалай?.. — көп философты оқысан, бұдан да үлкен бұдан да ащы шындықтарға ұшырарсың... Ойға салып сына да, талғай бер»<sup>1</sup>, — деуінен Абайдың хауасты танытуда мұтакәллиміндерді «Бекер босқа ездур», — деген әшкерелеушілік ойының төркіні аса терең ойлы толғаныстар арқылы мейлінше терең ашып суреттелген. Міне, М. Әуезов ғылыми зерттеулерінде «Абайдың діні — сыншыл ақылдың шартты діні» деген тезистік ой қорытындысын «Абай жолында» жоғарыдағыдай Абай алдында өткен пікір таласы түрінде қаншалықты жан-жақты әрі терең ашатынын көреміз.

М. Әуезов осы эпопеядағы танымын ғылыми зерттеу еңбектерінде тезистік формада ғана айтып, не себепті

<sup>1</sup> Сонда, 35—36-б.

кең түрде молынан ашып көрсетуге бармаған? Бұған себеп сол кездегі әдеби атмосфера мен қазіргі күнде көпшілікке мәлім жеке басқа табыну зардаптары, өткінші келеңсіз жағдайлар М. Әуезовке Абайдың хауас жайлы пікір қозғауына әлі де уақыт жетіп піспегенін сездірді. Абай мұрасының шығысқа қатысы жөніндегі зерттеуші ойының кей жақтары орынсыз, мәселенің ғылыми байыбына көз жетпей-ақ, айыптап жатқанда, хауас жайлы аса күрделі көп салалы пікірлер көтеру мәселені одан ары ушықтырары сөзсіз еді. Осы себептерді ескере отырып, М. Әуезов Абайдың хауас жайлы танымын, сыншыл ақылға салып өзінше келген ішкі нанымын «Абай жолында» ақын маңында жақын жүрген кісілер арасындағы пікір таласы арқылы, олардың ішкі нанымы мен психологиясындағы өзгерістер негізін образды түрде көрсету жолымен ашып берді. М. Әуезов Абайдың исламиятқа қатынасын зерттеу арқылы «Абай діні — сыншыл ақылдың шартты діні» деген ой қорытындысына келуде, әсіресе, Абайдағы жан сыры, хауас жайлы танымға сүйенгені анық байқалады.

**«Абай діні — адамгершіліктің діні».** М. Әуезов Абайдың исламиятқа қатысын анықтауда бүкіл абайтану саласындағы зерттеу жұмыстарында айтылар ой желістерінде негіз етіп ұстанар екінші тезисі: Абайдың діні — «ақылдың, адамгершіліктің діні», — деген ойға тіреледі. Осы жайлы айтылған ой толғаныстарының өзекті желістерін, әсіресе, Абай өмірінің соңғы шағында жазылып терең ойға құрық салған әр түрлі күрделі мәселелер төңірегінде сөз қозғайтын «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» өлеңін талдау үстінде берген. Осы ойлар желісін таратуда Абайдың 27, 38-сөздерінде айтылған пікірлеріне де М. Әуезов көп көңіл бөлген. Осы аталған шығармаларында Абай үстірт қараған кісіге діншіл ақын сияқты әсер де қалдырады. Бірақ үңіле зерттей қараса, Абай исламияттың кейбір түбірлі ұғымдарын сыншыл ақыл сынына салып, оны өзіндік таным тұрғысынан адамгершілік дініне айналдырады. Өзіндік гуманистік ойларын көбінесе діни ұғымдармен жанастыра отырып таратады. Абайда айтылатын гуманистік танымдар мен пікірлерде теологиялық ұғымдар мен шығыстық термин сөздердің мол болуы, әрине, оны қоршаған әлеуметтік орта мен тыңдаушылар құрамына байланысты. Исламияттық ұғым, діни сөздер молырақ қолданған шығармаларының өзінде де Абай адамшылық жайлы асыл мұ-

ратты ойларына тыңдаушы назарын үнемі бұрып отырады. М. Әуезов «Абай діні — адамгершіліктің діні» деген танымын өз зерттеулерінде, көбінесе, бір ой желісін қуа талдамай, топшылап береді де, оның өзі ары қарай талдай түсуге, мәнін жан-жақты аша түсуге бейімдей құрады. Мұнда зерттеуші ақын ойының табиғатын дәл танып, оқырманды өзекті мәселеге тура бастап отырады. Қай зерттеушіге болса да өзі ұсынған ой қазығы бағыт-бағдар берумен қатар, оны ары қарай тереңірек қазып ашуға кең өріс те қалдырады.

а) Абай танымындағы үш сүю. Абайды арнайы сөз етілетін «иманигүл» (үш сүю), «жәуанмәртлік», «толық адам» сияқты аса күрделі гуманистік ойлар желісі Абайдың тәңірге, оның сипаттары мен өзі таратуды мақсат тұтып отырған адамгершілік негіздері жайлы ой толғаныстары, шын мәнінде, М. Әуезов тұжырымының ең өзекті желілерін қамтитын басты ұғымдарға жатады.

М. Әуезов «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» өлеңіндегі мораль философиясына соғатын үш сүю (имани гүл) деп аталатын ақын танымының терең бір өзекті желісіне назар аударады. Өйткені осы өлеңінде Абай:

Махаббатпен жаратқан адамзатты,  
Сен де сүй ол алланы жаннан тәтті.  
Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп,  
Және хақ жолы осы деп әділетті.  
Осы үш сүю болады иманигүл,  
Иманның асылы үш деп сен тақиқ біл.  
Ойлан-дағы, үшеуін таратып бақ,  
Басты байла жолына, малың түгіл<sup>1</sup>, —

деп, үш сүю (имани гүл) жайлы ой байламдарын анықтап, ішкі нанымдарын ашқандай болады. М. Әуезов Абайдың осы өлеңінде ақынның ішкі нанымы, адамшылық жолындағы үгіті мен мораль философиясы жайлы танымы түгелге жуық ашылған деп қарайды. Өйткені осы өлеңдегі үш сүю немесе имани гүлде алға қойылатын бастапқы пікір: «Махаббатпен жаратқан адамзатты, Сен де сүй ол алланы жаннан тәтті», — деп, жаратушысын жаралған пендесінің махаббатпен сүюі керек дейтін мағынадағы *бірінші сүюді* көреміз.

*Екінші сүю*, немесе ақын шығармаларында бастан аяқ үзіліссіз таратылатын басты ой желісі «Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп» ат қойып, айдар тағуында жа-

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Өлеңдер мен поэмалар, 1-т., 304-б.

тыр<sup>1</sup>. Абайдың «Және хақ жолы осы деп әділетті», — дегені 38-сөздегі нақылия, ғақылия дәлелдерге сүйене отырып ұсынатын *ғадаләт* ұғымына іліктесетін *үшінші сүюді* көреміз. «Әсемпаз болма әрнеге» өлеңіндегі басты ой да осы үшінші сүюдің баламасы ретінде берілген. Осы себепті де М. Әуезов Абай танымындағы *әділет* ұғымының өзі мұсылмандық діни танымнан табиғаты бөлекше жатыр деп жайдан-жай ескертіп отырған жоқ. Өйткені Абай шығармаларында өзекті желідей тартылған *әділет* ұғымы исламияттағы баяндалатын *әділет* ұғымынан басқаша екенін ескеріп барып айтатынына мейлінше мән бере қарауды талап етеді.

Абайдағы үш сүю (имани гүл) деп аталатын түбірлі де күрделі таным қайдан келген? Ақын осы үш сүюдің қайсысына ден қойып, негізгі тетік ретінде ұстанары қайсы деген сұраудың жауабын тағы да Абай шығармаларына тереңірек үңіліп, мағына желісін талдаудан табамыз. Абай өмірінің соңында 1902 жылы жазылған «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» деген өлеңіне дейін-ақ үш сүю жайлы ұғымдардың орын алып таратылып келгені мәлім. Бірінші, екінші сүю жайлы, пікірлері, әсіресе, «Алла деген сөз жеңіл» өлеңі мен 27-қарасөзде нақтылы әрі молырақ таратылады да басқа шығармаларында жанама түрде болса да айтылған пікірлері ұшырасады.

Абай ойларының желісіне түсіп қарастыра бастасақ, ақын шығармаларындағы өзекті де түбірлі желісі ретінде екінші, үшінші сүюді таратуға арналғанын, ал бірінші сүюді ілуде бір тілге алып, тыңдаушы көңіліне, ұғым-нанымына орай зер сала отырып айтатыны бар.

Бірінші сүю М. Әуезов пікірінше, Абайдағы тума пікір емес, оның шығар көзі уактубиһи кітаптардың бәрінде бар, сонау Сократ, Платондардан бермен қарай келе жатқан діни көне таным. Осы себепті Абайдағы бірінші сүю көп таратылмай, өз танымы болған екінші, үшінші сүюді танытуға алғы шарт ретінде уақытша пайдаланғандай. Мысалы, 27-сөзінде Абайдың пікір төркіні Сократтан алынуы себепті «Сократ хаким сөзі» деген қосымша атты әдейі қойған. Яғни бірінші сүю туралы ұғымның шығу төркінін аңғартқандай. 27-сөз Абайдың төл туындысынан гөрі аудармаға көбірек ұқсайды. Өз

---

<sup>1</sup> Брагинский И. Из историй таджикской и персидской литературы, М., 1972, с. 435.

тыңдаушылары, мұсылман танымындағы адамдар болуы себепті, Абай өз ойларын оларға етене таныс ұғымдармен қоса қабаттап жеткізіп отыруға тырысқан. 27-сөзден Абайдың бірінші сүюді, яғни алланың пендесіне деген махаббатын, солардың қамын ойлап жасаған хикметтерін танытуға арнағаны сезіледі. Ал «Алла деген сөз жеңіл» өлеңінде Абай осы мәселеге басымырақ назар аударады. Өзіне махаббатпен қараған түп иеге, пендесінің де махаббатпен қарап сүюі парыз екенін:

Жүректің ақыл суаты,  
Махаббат қылса тәңірі үшін<sup>1</sup>, —

деп көрсетеді. Міні, Абай осы екі шығармасында имани гүлдің бірінші сүю туралы ойларын таратады да, одан ары бұл мәселеге еш жерде арнайы тоқталып пікір білдірмейді. Ал екінші, үшінші сүю жөнінде керісінше арнайы тоқталып, адамшылық негіздері жайлы ой-пікірлерін желілі түрде үздіксіз уағыздап отырғаны ақын шығармаларында молынан ұшырасып отырады.

Жалпы мұсылмандық шығыс поэзиясында екі түрлі сарынның, яғни жүректің культі (имани гүл) мен ақылдың культін мадақтау өріс алып келгені мәлім. Осы себепті болса керек, әдебиеттерде бұл сарындарды білдіретін Әбу Али ибн-Синада «имани ақыл», Абайда «имани гүл» сияқты арнайы атаулардың қолданылуы осыны көрсетіп тұр.

Имани гүл сарыны жүрек культін сол негіздегі адамшылық жолын көтермелеп, өз шығармаларында үнемі рахым, шапағаттың баламасы ретіндегі жүректі шешуші орынға қоятындар: әл-Фараби, Низами, Руми, Науаи, Абай т. б. Ал имани ақылды яғни ақылдың культін мадақтайтын сарынды Рудаки, Фирдауси, ибн-Синадан<sup>2</sup> ұшыратамыз.

Имани гүл, имани ақыл туралы танымның табиғаты, оның шығу төркіні мен даму жолы қазіргі ғылым дүниесінде әлі күнге дейін арнайы зерттеу нысанына алынбай келеді.

ә) Абайдың жәуанмәртлікке қатынасы. Абай көптеген өлеңдері мен, әсіресе, 17-қарасөзінде жүректің культін көтеріп, барлық ізгі сезім, рахым, шапағат, махаббат атаулының шығар көзі ретінде жүректі шешуші

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Өлеңдер мен поэмалар, 268-б.

<sup>2</sup> Брагинский И. Из историй Таджикской и персидской литературы, М., 1972, с. 434.

орынға қойып, онда адамгершілік танымның негізі жатыр деп қараған. Абайдағы осы танымның негізі, ол туралы айтылар ой-пікірлерінің өзекті желісі — екінші, үшінші сүюмен бірлікте жатқан ұғымдар. М. Әуезов өз зерттеулерінде Абай діні — адамгершілік дініне айналады дейтін тезисінің мән-мағынасы, әсіресе, осы аталған ұғымдарды танып талдау үстінде айрықша сезіледі.

М. Әуезов Абай шығармаларындағы діни наным мен адамгершілік ұғымының қатар келіп отыруына ерекше назар аударады. Абай дүниетанымын кімнен болса да терең тануы себепті, өте күрделі беймәлім ұғымдардың болмысын, мәнін дәл ашып беріп отырды. Абайдағы діни ұғымдар ондағы екі ұшты, қос қыртысты мағыналардың көп жағдайда адамгершілік негіздерімен ұштасып, ақынның тәлім-тәрбие дүниетаным жайлы ойларында қосарланып жататынын көре білді. Осы ерекшеліктің орын алу себебі: «...ислам дінінің иманын, парыздарын, тарихындағы шартты жолдарын — баршасын да өзінің ұлы гуманистік тұрғысынан қарап, көп жерінде мүлде, Абайдың діні — өзінің заманы мен ортасына, бір жағынан сырттай баж бере отырса да, негізінде, және де ақылдың, адамгершіліктің діні болады»<sup>1</sup>, — деп, тіпті, заманы мен ортасына байланысты діни ұғымдарды адамгершілік мұрат-мақсаттарын насихаттау үстінде пайдаланып отырғанын аша көрсетті. М. Әуезов бұл мәселеге өз зерттеулерінде көп аялдап отырса да, арнайы талдап, нақтылы зерттеу нысанасына алып жеке еңбек жазбаса да көп жылдар бойы іздену, зерттеу, тану үстінде екшеліп, қорытылған ой желісінің басты-басты негіздерін тезистік пікірлер ретінде беріп отырған. Дәл осы тұрғыдан Абайдың діни ұғымы мен адамгершіліктің негіздеріндегі іліктестікті ашуда басқа шығармаларындағы осы іспеттес ой желістеріндегі ерекшеліктерге де көп үңілген. Осы себепті, әсіресе, 38-сөздегі құдайдың затия, сифатия қасиеттері туралы Абай танымның негіздері мен өзіндік танымына, тіпті, баса назар аударады. Осы себептен де Абай құдайдың: «...көп сипаттарын оқушысына баяндап береді. Сол баяндауында үнемі адамдық жақсы сипаттар жағын айрықша екшеп терумен болады»<sup>2</sup>, — деп, жоғарыда біз тоқталып өткен он сипатқа (кәмәлат газаматқа), әсіресе, сондағы адам-

---

<sup>1</sup> Әуезов М. Абай Құнанбаев: Мақалалар мен зерттеулер, 169-б.

<sup>2</sup> Сонда, 209-б.

ның адамшылығын арттыратын үш сипатқа (жәуан-мәртлікке) М. Әуезов көп көңіл бөлген.

М. Әуезовтің «ерекше екшеп терумен болды» деп жеке дара бөле көрсетіп отырғандары негізінен Абай айрықша назар аударған үш сипатқа (*ғақыл, ғаделет, рахым*) яғни Абайда жәуанмәртлік деп сілтеме жасап, артынан мол түрде тарататын гуманистік ұғымға көп мән бере қараған. Абайда ерекше мақталатын үш асыл қасиеттің жиынтығы ретіндегі жәуанмәртлік мәселесін талдап қарасақ, не себепті М. Әуезовтің Абай діні — сыншыл ақылдың шартты діні, адамгершіліктің діні деп айтатыны барынша айқындала түседі.

Абай мұрасы қаншалықты мол зерттелді десек те, ұлы ақын замандастары мен болашақ ұрпақтарына арнап «мен бір жұмбақ адаммын, оны да ойла» деп ескерткен терең мәнді сөзіне үнемі ой көзімен қарау қажеттілігі күн өткен сайын сезілуде. Ақыннан қалған философиялық терең ойға толы шығармаларын оқыған сайын мағынасы алыс беймәлім, төркінін іздесең, сан қилы көне рухани соқпақтарға бастайтын көптеген күрделі ұғымдар әлі де болса біршама ұшырасып жатады.

М. Әуезов атап көрсеткендей, түп иенің бойындағы асыл сипаттарды Абай адам бойына дарытуға ұмтылғанда, солардың ең бастыларын ғана, яғни реалды өмірмен әрбір адам еңбектену арқылы кәсіби жолмен табатын сипаттарға ғана ерекше көңіл бөлген. Абай ардақтаған осындай үш асыл қасиеттің тұтас ұғымын қамтитын жәуанмәртлік — осы күнге дейін мән-мағынасы қалың оқырманға беймәлім болып келе жатқан күрделі танымдардың біріне жатады. Жәуанмәртлік сөзі Абайдағы 38-сөзде бір-ақ рет қолданыс тапса да, ақын ол жайлы кең түсінік беріп өз ойының желісін сол жанама дерек ретінде берілген ұғым арқылы таратқан.

Жәуанмәрт сөзінің түп төркіні Л. З. Будаговтың 1868 жылы шыққан сөздігіне сүйеніп, парсы тіліндегі *жувонмарт* деген сөзден алынған деп жүр. Парсы тіліндегі «жувон» сөзінің мағынасы бозбала, жас жігіт деген ұғымды білдірсе, «март» сөзінің мағынасы «жомарт, мырза, шапағатты» деген ұғымға орайлас.

Ал, шындығында бұл сөз ХІІІ ғасыр ескерткіші «Мұхаддимат ал-Адаб» сөздігінде «Жаванмартлық» түрінде ұшырасады. Мағынасы: «қайырымдылық, ізгілік» дегенге келеді. Мысалы: «Жаванмартлық қылды анқа анынғ малы бірле (сказал ему великодушие его имуще-

ством)<sup>1</sup>, — делінген. Әуел баста жәуанмәрт жалпы мораль философиясын танытатын этикалық ұғымдардың бір саласы ретінде дүниеге келген тәрізді. Жәуанмәрттің орта ғасырдан арғы дәуірде азам халықтары арасында туындап, соңғы ғасырларда өріс алуының белгілі бір себептері де бар сияқты. Ислам мәдениеті Харун Рашид заманынан бастап, Таяу Шығыста молырақ қанат жайды. Ислам мәдениетінің жұрт таныған орталығына арналған Бағдаттағы т. б. қалалардағы мұсылман зиялылары грек ғылымымен, философиясымен тікелей таныса бастады. Қоғамдық санада әр түрлі соны құбылыстар өріс алған кезең туды. Осы тұстағы этикалық ғылым саласындағы бір желі — жәуанмәртлікке байланысты ой-пікірлері де өріс алды.

Жәуанмәртлік ұғымының бастапқы белгілері қазақ халқының ой санасында ертеректе-ақ орын алып, байырғы тумалар ұғымдардың біріне айналып кеткені байқалады. Мұны қазақ арасында сонау көне заманнан бері қарай қолданып келе жатқан жомарт сөзінің өзі-ақ айқындайды. М. Ш. Шералиев көне түркі тілі мен қазіргі азербайжан, қазақ-қырғыз тілінің этимологиясына тарихи барлау жасай отырып, «жувонморт»<sup>2</sup> сөзі түп төркіні жағынан алғанда түркі тілдес халықтарда бағы заманнан бері келе жатқан тумалар ұғым екенін ғылыми негізде дәлелдейді.

Қазақ ауыз әдебиетінде жиі ұшырасатын Атымтай жомарт (арғы төркіні арабта жатқан) немесе Қорқыт жайлы деректер мен Ыбырай Алтынсарин хрестоматиясындағы «Жомарт» әңгімесінде сөз болатын мырзалық, әділеттілік, қанағат, ізгілік, ақылдылық сияқты адамгершілікке тән ұғымдардың шығар көзі де жәуанмәртлікпен сабақтас, үндес келуі де кездейсоқ құбылыстар болмаса керек-ті. Бұхар жырауда ұшырасатын:

Ғаділдігін Наршаруан ғаділден өткерген,  
Жомарттығын Атымтай жомарттан өткерген, —

деген өлең жолындағы әділет, жомарт ұғымының түп төркінінде де жәуанмәрттіктің негізгі сипаттарын көрсететін ұғымдар жатыр. Әрине, бұл іспеттес ұғымдардың

<sup>1</sup> Монгольский словарь «Мухаддимат ал-Адаб». М., Л., 1938, с. 203.

<sup>2</sup> Шералиев М. Ш. О несостоятельных этимологиях слов и аффиксов тюркских языков. — Советская тюркология, 1975, № 1, с. 87—89.

орын алу, мағыналық жіктелу жағын жәуанмәртлікпен ұштастыра отырып қарауды қажет етеді.

М. Әуезов жәуанмәртлік ұғымы камтитын үш асыл сипаттарға сүйене отырып, Абай діні адамгершілік негізіне арқа тіреп, гуманистік астар алғанын көрсетеді.

Абай өз дүниетанымын біршама аңғартатын адамның мінезі мен адамшылығының негіздері («толық адам», «толық инсаният», «инсанияттың кәмәләттігі», «бенделіктің кәмәләттігі» т. б.) жөніндегі сан жылғы ойларының түпкі нанымын 38-сөзінде молырақ таратуды мақсат еткенін: «Ей, жүрегімнің қуаты, перзенттерім! Сіздерге адам ұғлының мінездері туралы біраз сөз жазып, ядқар қалдырайын. Ықыласпен оқып, ұғып алыңдар»<sup>1</sup>, — деп оқырманға өтініш етіп, әдейі ескертуінен де көрініп тұр. Өзі ұстанған мораль философиясы мен ағартушылық мұраттарының басты-басты негіздерін уағыздауда кейбір діни ұғымдарды жамылғы ете отырып, сол заман тыңдаушысының ұғым дәрежесіне баж сала, шартты түрде болса да аша түсуді мақұл тапқандай ыңғайын да танытады. Абайдың заман талабы мен оқушы ұғымына орай қолданған тәсілі діндар ұғымдағы тыңдаушыларын адамшылық пен ғылым-білімді меңгеруге үндеген. Осы ойын: «Дүниенің ғылымын білмей қалмақтық — бір үлкен зарарлы надандық, ол құранда сөгілген»<sup>2</sup>, — деп, құрандағы дәлелді жастық ете сөйлеуімен де жеткізеді. Осы себепті Абай тыңдаушыларының ұғым дәрежесімен есептесе отырып, адамгершілік негіздері жайлы түбірлі ойларын құранның беделімен болса да өткізуден тартынбаған. Бұл іспеттес құбылыстар адамзат тарихында талай ғұлама ойшыл, не қолбасшы қайраткерлер басынан өткен жайт екенін Ф. Энгельстің: «Бұқараның сезімі тек діни қорекпен ғана<sup>1</sup> қоректенеді, сондықтан күшті қозғалыс туғызу үшін бұл бұқараның өз мүдделерін оларға діни жамылғымен көрсету қажет болады»<sup>3</sup>, — деген пікірі де айғақтап тұр.

Мұндай бұралаң жолға еріксіз түскен Абай адамзат бойындағы айрықша, ардақталған *үш асыл сипатты* немесе жәуанмәртліктің негізін құрайтын ақыл, рахым, әділеттілік қасиетті түп не бойындағы он сипатпен са-

---

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Аудармалар мен қарасөздер, 185-б.

<sup>2</sup> Сонда, 204-б.

<sup>3</sup> Энгельс Ф. Людвиг Фейербах және классикалық неміс философиясының ақыры, Алматы, 1966, 53-б.

бақтастыра қарауға, сол тұрғыдан танытып, уағыздауға ұмтылған шартты түрдегі әрекеті деп білу керек.

Адамгершілік негізі ретінде ұғынылатын жәуанмәртлік шеңберіндегі үш сипат жайлы пікірлер ақын өлеңдерінде біршама нақтылы қамтылса да, оны даярлығы бар оқушының өзі жүйелі ұғым ала алмауы себепті, Абай бұл жайлы өз танымының негізін белгілі бір жүйеге түсіріп таратуды 38-сөзінде беруді мақұл тапқандай.

Абайдың мағынасы аса терең, оқып танудың, мәнін түсінудің өзі қиынға соғатын шығармаларының бірі 38-сөзінде («Ғақылият тасдихат») мағынасын тереңірек ашуды талап ететін ұғымдар көп-ақ. Осындай күрделі ұғымның біріне Абайдағы жәуанмәртлік мәселесі жатады. Абай сүйеніп, арнайы таратуға ұмтылған үш сипатты (*ақыл, әділет, рақымды*) қамтитын жәуанмәртлік төңірегінде ғана пікір қозғау — М. Әуезов жасаған ой байламының түп-төркінін, сүйенген негізін аша түсетін деректер көзіне әкеледі.

Абай 38-сөзінде алланың бойындағы сифатияға тоқталғанда оларды бас-басына: хаят, ғылым, құдірет, көру (басар), есіту (сәмиг), қалау (ирада), сөз (кәлам), болдыру (тәкин) деп атап өтеді. Алланың бойындағы осы сипаттар зәрредей болса да оның пенделерінің бойында болмақ.

Осы сегіз сипатқа Абай өз тарапынан нақылия, ғақылия дәлелдер арқылы екі сипатты (әділет, рахым) қосады. Ғылым мен құдірет сияқты екі сипатты біріктіріп, олардың баламасы ретінде ақылды (ғақыл) алады. Абай осы он сипаттың ішінен үшеуімен: ақыл, әділет, рахымның адам бойына еңбексіз, әрекетсіз, ізденусіз дарымайтынын ескертеді. Осы үш қажетті, яғни кәсіби құбылысты бойына ұялатқандар ғана *толық адам* атына ие болады деген байламға келеді.

Осы үш сипаттан басқалары адам бойында туысынан болатын сипаттарға жатады. Адам бойында, Абайдың пікірінше, туысынан пайда болмай, күнделікті өмір процесінде кәсіби нәрселер арқылы қолға түсетін үш сипатты (ақыл, әділет, рахым) жанама түрдегі дәлел ретіндегі жәуанмәртлікпен тікелей байланыстыра отырып түсіндіреді. Осы себептен Абай: «Енді біздің бастағы тағриф бойынша құдай тағала ғылымды, рақымды, ғадаләтті, құдіретті еді. Сенде бұл ғылым, рақым, ғадаләт үш сипат бірлән сипаттанбақ... Белгілі жәуанмәртлік

үш хаслат бірлән болар деген: сиддық, кәрәм, ғақыл — бұл үшiндән сиддық-ғадаләт болар, кәрәм-шафағат болар, ғақыл мағлұм дүр-ғылымның бір аты екендігі<sup>1</sup>, — деп, адамгершілік туралы уағыздалатын ойларының желісін жанама түрде аталып өтетін жәуанмәртлік ұғыммен дәлелдей, негіздей түсуде қажет еткен білгірлігі көрініп тұр. Бұл арада Абайдың өз пікірін дәлелдеу мақсатымен жәуанмәртлікті арнайы тілге алуының өзі біздер үшін елеулі ғылыми мәні бар нәрсе. Абайдай ойшылдың ақындық кітапханасының көлемі мен жайын анықтауда жәуанмәртлік жайлы соны деректер көзіне сілтеме жасап, ол жайлы таратқан ойлар желісімен көптеген көне деректер төркінін ашуға итермелейді. Жәуанмәртлік деген не? Оның негізі, шығу төркіні қайда екенін анықтауға көп мүмкіндік ашатынын ерекше ескермек қажет.

Жалпы қазақ халқының қоғамдық ой-санасында жәуанмәртлік ұғымды сын көзінен өткізе отырып, қосалқы жанама дерек ретінде кең пайдаланған Абай ғана болар деп білеміз. Өйткені революцияға дейінгі хатқа түскен деректерде жәуанмәртліктің үш сипаты өте сирек әрі бытыраңқы түрде ұшырасады. Тек қана Мәһди ибн-Меркіш Майликеңтидің тұңғыш өлеңдер жинағында:

Бұл үш ғәділ таразы, бұл үш үлгі,  
Фазыл, кәрәм, мархамат — хақтың мүлкі.  
Бұлардан артық келсе, я кем келсе,  
Дұшпанға таба болар, досқа күлкі<sup>2</sup>, —

деген өлең жолдарында ғана Абай айтқан үш сипат тұтас аталған. Бұл Мәһди (Мәди) ақынның «үш үлгі» деп арнайы атап отырғандары: Фазыл (ақыл, білім), кәрәм (шафағат), мархамат (ізгілікті, әділдікті) мағынасы терең ұғымдар. Бірақ бұл арада Абай арнайы тілге алатын үш асыл сипат түгел аталса да, жәуанмәртлік сөзі айтылмайды. Абайдағы үш сипат адам бойына тәңіріден келмей, реалды өмірден пайда болатын кәсіби нәрселер ретінде танылса, Мәһди бұл «үш үлгіні» хақтың мүлкі деген пікірді ұстанатындықтан, Абай танымынан алыс жатыр. Мәһди ақын танымы бұл мәселеде «Қабуснамедегі» осы ұғыммен тоқайласады. Яғни бұ-

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Аудармалар мен қарасөздер. 197-б.

<sup>2</sup> Мәһди ибн-Меркіш Майликеңти. Тұңға ва жумхурият. Ташкент, 1917, 27-б.

лардың үш сипатты құдай арқылы келетін құбылыс деп білетіндігі көрініп тұр.

XII ғасырда<sup>1</sup> жазылған атақты «Қабус-наме» кітабының авторы Унсурал Маолий Қайкаус бинни Искандер бинни Кабус бинни Бушмагир жәуанмәртлік жөнінде өзіне дейінгі атақты хақимдер көптеген еңбектер жазған деп мәлімет беруіне қарағанда<sup>1</sup>, Абай сол деректердің біразымен терең таныс болған ба деп ойлаймыз. Бізді бұл пікірге Абай қолында тәрбиеленіп, ол қандай деректермен таныс болғанын жалпылау болса да атап өтетін Кәкітай Ысқақұлының: «Абай ғарапша, парсыша, түрікше кітаптарды көп оқып, олардың ішіндегі *ғылымнан үлкен хабардар болды*. Сол талаппен қырда ғарапша, парсыша Абайдан артық білетұғын ешкім болмады»<sup>2</sup>, — деген мәлімдемесі де итермелей береді. Шамасы, Абайдағы жәуанмәртлік туралы ұғымдардың төркіні Кәкітай атап отырған тілдерде жазылған кітаптардан алынған болса керек.

Жәуанмәртлік жөнінде біршама мәлімет беретін деректермен таныссақ та, біз солардың ішінен Абай ақын танысқан болар деген еңбектердің бірі ретінде «Құтадғу білік» (XI ғ.) пен «Қабус-намені» нақтылы атап өтуді мақұл көрдік. Себебі «Қабус-наме» мен Абайдың 38-сөзінде жәуанмәртліктің негізін, шығу төркінін тануы жағынан алып қарағанда, екі автордың пікірінде елеулі ұқсастықтар мен кереғар қайшылықтардың орын алуы ерекше көңіл бөлуді қажет етеді. «Қабус-намеден» ілгері жазылған Жүсіп Хасхаджиб Баласағұнның «Құтадғу білігінде» молырақ сөз болатын ерсиг (жәуанмәртлік) жайлы айтылатын ойлар желісімен Абай ойындағы, пікіріндегі сабақтастықтар арнайы зерттеуді талап етеді. Абайдың немере туысының хабарлауынша, Абайдың XI ғасырда жазылған «Құтадғу білікті» де оқығаны жөнінде нақтылы дерек беруі — бұл мәселені зерттеудің қаншалықты терең мәні барлығын аңғартады. «Құтадғу біліктегі» басты кейіпкерлердің аты әділет (Құнтуды), дәулет, бақыт (Айтолды), қанағат — рахым (Узғырмыш), ақыл (Ұғдұлмыш)<sup>3</sup> деген ұғымдарға балама мән берілуінде терең мән бар. Дастандағы бүкіл оқиға желісімен айтылар ойлардың негізі осы кейіпкерлер пікірі

<sup>1</sup> Кобус-нома. Тошкент, 1968, 124-б.

<sup>2</sup> Құнанбайұлы Абай. Өлеңдері. Ташкент, 1922, 9-б.

<sup>3</sup> Юсуф Хос Ходжиб. Құтадғу билиг. Тошкент, 1971, 49, 59-б.

арқылы беріліп, ерсигті (жәуанмәртлікті) мадақтауы Қараханидтер тұсындағы халық санасынан терең орын алған эпикалық танымның деректі көздерінен алынған сияқты.

Жалпы жәуанмәртліктің ерте замандарда жұрт таныған негізгі үш сипаттан тұратыны «Қабус-намеде» (46-тарау) атап көрсетілген: «Адамның сипатын білдіретін үш нәрсе бар. Бұл үш нәрсенің бірі — ақыл, бірі — әділеттік, бірі — жәуанмәртлік»<sup>1</sup>, — деп көрсетілген. Ал Абайдың 38-сөзінде бұл сипаттар: *ақыл, әділет, рахым* ретінде берілген. Осы екі деректегі сипаттарды аналогиялық тұрғыдан қарастырсақ, Абай ұсынған жәуанмәртліктің сипаттары негізінен «Қабус-намедегі» арнайы сөз болатын 8, 43, 44-тарауларда баяндалатын ойлармен тікелей желілес боп келетінін көреміз. Бірақ Абайдағы жәуанмәртлік сипаттары өзінің адамшылық негіздері туралы түпкі нанымын, асыл мұраттарын ұғыздауда, дәлелдеуде жанама дерек ретінде сілтеме жасалатыны бар. Абайда жәуанмәртліктің басты сипаттары аталып, топтары жіктеле көрсетілсе, «Қабус-намеде» жәуанмәртлік деген не, оның негізі, шығар көзі негізгі сипаттары мен топтарға жіктелуі, ерекшеліктері кең тұрғыда баяндалған.

Жәуанмәртліктің шығар көзі мен басты сипаттарын иемденуші әлеуметтік топтарды жіктеуде, оларға өз қатынасын тікелей білдіруде Абай танымы «Қабус-намеде» мүлде алыстап, өзіндік соны көзқарасты танытады. Кейбір мәселелерді Абай өз заманына сай жаңаша талғап, соны тұжырым жасап, отырғаны байқалады. Мысалы, Абай жәуанмәртлікке тән үш сипатты тәңірінің бойындағы сегіз сипатпен тікелей байланыстыра қарап, ол сипаттардың бәрі де зәредей болса да оның пендесінің бойында барлығына ерекше көңіл бөледі. Абай осы арада кәләмның: «құдайдың бойындағы қасиеттері туралы ойлауға болады, бірақ оның мәні (сущность) жөнінде ойлауға болмайды», — деген үзілді-кесілді шарт қоятын қағидасын ретіне қарай өз керегіне пайдаланған. Абай түп не бойындағы көп сипаттарды сөз етудегі басты мақсаты: өзі ұстанған гуманистік, ағартушылық жолын діндар ұғымдағы тыңдаушы құлағына жетімді де өтімді болуын көздеп, жәуанмәртліктің үш сипаты тәңірінен келер құбылыс емес, кәсіби нәрсе екенін жете тү-

---

<sup>1</sup> Қобус-нома, 121-б.

сіндіруге ұмтылған. Абайдағы бұл таным 28-сөзінде де көрініс береді. Әрі ислам дінінің аты шулы философ теологы Абу-Хамид ал-Газали (1055—1111 ж.) негізін салған — «Қасб» іліміне<sup>1</sup> қарама-қарсы бағыттағы таным екендігін де ерекше ескерту қажет. Имам Газалидің «Қасб» (жазмыштан озмыш жоқ) ілімі дүниедегі барлық құбылыс, зәрредей өзгерістердің бәрі де алланың қалауы бойынша болады деп үйретсе, Абай тәңірлік құбылыстан гөрі реалды өмірден туындайтын кәсіби нәрселерге шешуші мән береді. Мысалы, Абайдағы бұл танымды ақын шығармаларында молынан сөз болатын жан қуаты, жан құмары жайлы көзқарасының табиғатынан да анығырақ көреміз.

Абай адам баласының бойында пайда болатын жәуанмәртліктегі үш сипатты күнделікті өмірден туатынын табиғи тума нәрселер деп білгендіктен: «Бұлар өз иждиһатын бірлән, ниетқалыс бірлән ізденсең ғана берілетін нәрселер, болмаса жоқ»<sup>2</sup> — деп арнайы түрде олардың кәсіби құбылыс екенін ескертіп отыр. Ал осы таным, яғни үш сипатты кәсіби нәрселер деп білу — «Қабус-намеде» Имам Ғазалидің «Қасб» ілімі тұрғысынан Абай танымына қарсы бағытта берілгенін, бөлекше шешім тапқанын көреміз. «Қабус-намеде» адам бойындағы рухани нәрселер: *ес, қиял, ой, сөз, жәуанмәртлікті* (бес ішкі сезім) жоғырғы рухтан келген құбылыс деп таниды. Олар адам еркінен тыс тәңірлік нәрселер. Осы іспеттес Абай танымынан мүлде алыс көзқарастар, әсіресе, жәуанмәртлікке тән үш сипатты иемденуші әлеуметтік топтарды жіктеуден де анығырақ байқалады.

«Қабус-намеде» айтылғандай, хакимдер ақыл мен жәуанмәртліктен сөз арқылы ұғымға қонымды болу үшін шартты түрде бірнеше пішіндер (фигура) жасаған. Олар *жан, тән, сезім, мағына*. Осы төрт пішінді білдіретін ұғымдарды әлеуметтік топтарға таратқанда. 1) үлесіне тән тигендер — жәуанмәртліктер, 2) үлесіне жан мен тән тигендер мағрифаттар яғни теологтар, 3) үлесіне тән, жан сезім тигендер — әулиелер, 4) үлесіне тән, жан, сезім, мағына төртеуі түгел тигендер — пайғамбарлар, періштелер деп аталады. Кітап авторы жәуанмәрт-

<sup>1</sup> Наумкин В. В. Учение о «касб» в произведении Газали «Ихиа улум ад-дин». — В кн.: Классическая литература Востока. М., 1972, с. 11—20.

<sup>2</sup> Құнанбаев Абай. Аудармалар мен қарасөздер, 198-б. 139, Қобус-нома, 122-б.

лікке тән басты сипаттарды жіктеуде: «...мен бұл үш сипатты осы аталған қауымның мәртебесі мен қабілетіне қарай бөлемін»<sup>1</sup>, — деп өзі атап, жіктеп бөліп отырған топтардың еш қайсысына сын көзімен қарамай, олардың бәрін де мадақтайды. Әрине, бұл топтарға автордың мадақ көзімен қарауы — тікелей оның дүниетанымына байланысты нәрселер.

Дәл осы әлеуметтік топтарды жәуанмәртлік сипаттарға байланысты жіктеуде Абай «Қабус-намеден» мүлде бөлек, өзіндік соны шешім танытқан. Абайдың жіктеуі бойынша, «Бұл айтылмыш үш қасиеттің иелерінің алды пайғамбарлар, онан соң әулиелер, онан соң хакимдер, ең ақыры камил мұсылмандар»<sup>2</sup>, — деп төрт топқа жіктейді. Осы төрт топты тыңдаушының ұғымына жеңілдірек тиюі үшін екі топқа бөледі: 1) ол дүние қамын ойлаушылар, яғни пайғамбарлар, әулиелер. Бұларды Шәді ақынның сөзімен айтсақ:

Дүниеде адамдар көп бұрын өткен,  
Бағзысы дәурен сүріп, шадлық еткен.  
Бағзысы хақ нұрына ғашық болып,  
Көзіне бұл дүниені ілмей кеткен<sup>3</sup>, —

ол дүние қамын ойлауды ғана мақсат еткен топтар. 2) тек бұл дүние қамымен болып, шын өмір пайдасына ғана қызмет етуді мақсат еткендер — хакимдер. Абай әуелі төрт топқа жіктеп, артынша екі топқа топтастыра қарайтын әулие, пайғамбарларға және хакимдерге өз қатынасын ашық білдіріп отырады. Алдыңғы топтың өзіне тікелей тиіспесе де, ол топтың қоғам өміріндегі өкілдері: дін иелеріне, молда, ишан, имамдарға өзінің өшпенділігін білдіре ызалы, ащы тілмен түйрей соғады. Ал бұл дүние қамындағы ғалым, хакимдер әрекетіне ыстық ықыласын аямайды. Оларды қоғамның ең пайдалы топтары деп қарайды. Абай дүниетанымы негізінен туып жатқан бұл топтарға деген әр түрлі қатынасын айрықша еске алуды қажет етеді. Абай өзінің тіл/найзасының улы ұшын күнделікті тұрмыста салмағы аз әулие, пайғамбарларға кезене бермейді. Мұның бір себебі ұлы ақын өз уағыздарын дінді жамылғы ретінде пайдалануынан да болар. Абай тіл найзасын негізінен қоғамның ең зарарлы тобы қожа-молда, ишан, имамдарға, солар-

<sup>1</sup> Қобус-нома, 122-б.

<sup>2</sup> Құнанбаев Абай. Аудармалар мен қарасөздер, 198-б.

<sup>3</sup> Хикаят Уарақа — Күлше. Ташкент, 1917, 2-б.

дың өмірдегі содырлы әрекеттеріне қадауы сол кезең үшін өмірлік мәні зор еді. Ел арасында залалды ықпалы зор молда ишандардың қоғамдық ой-санадағы жаңалық атаулыға, ғылымға, оны таратушы ғалым, хакім атаулыға келісімсіз жау болып, халықтың рухани даму жолына көлденең түскен кедергі екенін көре білген. Россиядағы түркі тілді халықтар арасында үстем боп отырған мектеп, медреселердегі ескірген оқу жүйесінің күні өтіп көнергенін, қоғамның ендігі даму жолында кертартпа кедергі күшке айналғанын тарихи тұрғыдан дәл болжай алды. Өз кезіндегі оқу орындарын: «Бұл күндегі тәхсил-ғұлум ескі медреселер ғұрпында болып, бұл заманға пайдасы болмады»<sup>1</sup>, — деп ашына жазуында үлкен тарихи шындық жататын. Осы тарихи олқылықты жоюда, қандай жол ұстау керек деген заман талабы қойған сұраққа «Интернатта оқып жүр» өлеңі мен 25-қара сөзінде нақтылы жауап та берді.

Абай өмір бойы қажымай күрескен ағартушылық бағытына үйлес халық үшін пайдалысы хакимдер деген танымды молырақ таратуды көздеді. Осы себепті 38-сөздегі көздеген мақсаттарының бірі — хакимдер жайлы шындықты уағыздауға арналды.

«Қабус-намеде», хакимдерді әулие, пайғамбарлар тобына қосып жіберіп, оларды тек ол дүниелік алланың ғылымымен (теология) шұғылданушы бенделіктің кәмәлаттығы жолындағылар деп танытатын. Ал Абай хакимдерді бұл топтан ажыратып, жеке топ ретінде, онда да бүгінгі заман үшін теңдессіз қызмет атқарғандар ретінде аса ыстық ықыласпен танытады. Оларды реалды өмірдің тірегі деп біледі. Хакимдерді бұлайша таныту Абай танымындағы соны пікір, жаңа бағыт. Абай өзіне дейінгі жәуанмәртлік жайлы танымнан мүлде бөлек өзіндік танымы, көзқарасы болуы, оған өз тарапынан соны пікірлер ендіруі — ұлы ойшылдың творчестволық іздену өрісіндегі беймәлім бір қиырын танытатын көзіне сілтегендей болады. Осы себептен де Абай 38-сөзінде ғалымдар мен хакимдердің бір-бірінен ерекшелігі мен айырмашылығына арнайы тоқталып түсініктемелер беріп отыруы жай нәрсе емес.

Абай шығармаларында «ғалым» сөзі 15 рет, «хаким» сөзі 20 рет қолданылған. Абай пікірінше, осы екі сөздің асылы бір болғаны мен оның танымдағы мағынасы бас-

---

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Аудармалар мен қарасөздер, 204-6.

қаша, өзіндік ерекшелігі бар, ұғымдарға жатады. 38-сөзде Абай ғылым салаларын барынша саралайды да, олардың иесі ретіндегі ғалымдар мен хақимдерге ерекше көңіл бөліп, өз тарапынан өзінше түсінік те береді. Мысалы Абай нақылияға жүйріктерді ғалым деп санайды да «...дүниеде ғылым заһири бар, олар айтылмыштарды нақылия деп атайды, бұл нақылияға жүйріктер ғалым атанады»<sup>1</sup>, — деп көрсетеді.

Мұнда Абай ғалым деген ұғымға дүниелік табиғи ғылымдарды тереңірек меңгергендерді жатқызады. Абай сөзімен айтсақ, «ғаделет, махаббат сезім кімде көп болса, ол кісі — ғалым, сол ақыл. Біз жанымыздан ғылым шығара алмаймыз: жаралып, жасалып қойған нәрселерді көзбен көріп, ақылмен біліп аламыз»<sup>2</sup>. Бұл арада Абай табиғат пен қоғам болмысындағы бірге жасасып келе жатқан объективті заңдылықтардың мәні адам санасында сәуленуі арқылы сыры ашылған құбылыстарды «жаралып, жасалып қойған нәрселер» деп өте дұрыс ұғынып отыр. Ғылым Абайдың тануында, ғайыптан пайда болатын тәңірілік құбылыс емес, ол реалды дүниенің бойындағы объективті шындықтардың дәнелеп ашылуы, танылуы арқылы жинақталып, бірте-бірте қорланатын ұғымдар. Кімде-кім талмай, жалықпай еңбектеніп, ізденіп санасын соны ұғымдармен толықтырып отырса, ол ғылымның бір саласын меңгерген ғалым болуы қиын нәрсе емес. Ғалым болу адамның өзіне тікелей байланысты болғандықтан:

Жамандық көрсен нәфрәтілі,  
Суытып көңіл тыйсаңыз.  
Жақсылық көрсен ғибратлі,  
Оны ойға жисаңыз.  
Ғылым болмай немеңе,  
Балалықты қисаңыз<sup>3</sup>, —

деп ғалым атанудағы алғы шарттарды санап өткендей болады.

Хақим сөзі шығыс халықтары ұғымында негізінен әмірші, билеуші деген мағынада қолданылған. Ал Абайда айтылатын хақим сөзі бұдан мүлде басқа мағынада қолданылады. Абай пікірінше, «Әрбір істің себебін ізде-

<sup>1</sup> Сонда, 200-б.

<sup>2</sup> Сонда, 225-б.

<sup>3</sup> Сонда, 1-т., 65-б.

нушілерге хаким ат қойған»<sup>1</sup>, — делінеді. Абай «Ескендір» поэмасы мен 27-сөзінде хаким ретінде Аристотель, Сократты, ғалым ретінде Аристодимді атап, олардағы ерекшелікті жанама түрде мензеп өтеді. Ғалым мен хаким арасындағы айырмашылықты осы арада Абай тағы да аңғартады.

Абай танымында, нақылия ғалымдарға, ғақылия хакимдерге тән нәрсе ретінде қаралады. Сондықтан да Абай: «Ғалымдарының нақылиясы бірлән мұсылман иман таклиди кәсіп қылады. Хакимдердің ғақылияты бірлән жетсе, иман якини қылады»<sup>2</sup>, — деп жоғарыдағы екі сөздің мағынасындағы алшақтықты әдейі атап көрсетіп отыр. Абай пікірінше, хакимдерге адам баласының ой қиялының құрығы жетерлік табиғат пен қоғам болмысындағы құбылыстардың себебін, мәнін, ортақ заңдылығын ашатын, соны білу жолында өзіндік дербес ой жүргізіп, пікір айтушы ірі ойшыл, данышпан философтар жатпақ. Осы себепті хакимдердің ой-өресі ғалымдардан биік тұратындықтан, Абай: «Әрбір ғалым хаким емес, әрбір хаким ғалым»<sup>2</sup>, — деген тұжырымға келеді.

Осы тұрғыдан қарағанда Абайдың өзін замандастары әрі ақын, әрі хаким деп танығанын көреміз. Көкбай:

Тарихтан неше түрлі Абай сөйлеп,  
Өзгелер отырады аузын жұмған.  
Бір барсаң мәжілісіне кеткің келмей...  
Хакимдей Аплотондай аңырап тұрған.  
Келбеті іліміне лайықты,  
Апырмау мұндай адам неғып туған<sup>3</sup>, —

деп бағалағаны Абай ойының өз ортасында көрініс беруі еді.

Абайдың тарих түкпірінен сыр ақтарған ұлан-ғайыр білімпаз ғұлама хакимдігі мен ақындық құдіреті замандастары тарапынан осылай бағаланғанын көреміз.

Бұл дүниеге қажетті ғылым, өнер атаулының шығар көзін, халыққа пайдалы жағын көрсетіп, игілігін, ырысын арттырушылар осы хакимдер деп білген. Абай олардың бүкіл адамзат ризығы үшін еткен еңбегін аса жоғары бағалайды. Абай: «Бұлардың ісінің көбі дүние ісі... Бұл хакимдер ұйқы, тыныштық, әуес-қызықтың бәрін

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Аудармалар мен қарасөздер. 201-б.

<sup>2</sup> Сонда, 202-б.

<sup>3</sup> ЛММА архиві, 28-п., 33-б.

қойып, адам баласына пайдалы іс шығармақлығына, яғни электрді тауып аспаннан жайды бұрып алып, от пен суға қайласын тауып, мың адам қыла алмастай қызметтер істетіп қойып, тұрғандығы, «Уа, хсусан адам баласының ақыл-пікірін ұстартып, хақ пен батылдықты айырмақты үйреткендігі — баршасы, нафиғлық болған соң біздің оларға міндеткерлігімізге дауға жок»<sup>1</sup>, — деп, хахимдердің табиғат ғылымдары (заһири ғылым) саласы мен қоса қоғамдық ғылымдарда да атқарып отырған зор қызметін арнайы ескертуінен ғылымды жүйелеу тарихымен де таныстығы байқалады.

Абай 41-қарасөзінде: «...Дүниеде есепсіз ғылымдардың жолдары бар, сол әрбір жолда бір медіресе бар»<sup>2</sup>, — деп ғылым салаларының молдығын бір ескертсе, кейде ғылым салаларын жеке дара атап отырады. Ал 38-сөзінде біршама ғылым салаларын жүйелеу желісі де ұшырасады. Әрине, Абай ғылымды классификациялау жайлы пікір айтуды мақсат еткен емес, бірақ ғылым салалары жайлы пікір білдіргенде жанама түрде болса да ғылым салаларын жүйелеуге соқпай отыра да алмайды. Бұл көрініс Абайдың белгілі бір ғылымды классификациялау принципімен таныстығы барлығына күмән тудырмайды. Әсіресе, Абайдағы ғылым жүйесін желілеу жөніндегі пікірлері әл-Фараби негізін салған ғылымды классификациялау принципімен өте жақындығы бізді ерекше қызықтыра түседі. Абай әл-Фарабиді оқығаны жайлы нақтылы дерек жок, бірақ пікірлер төркінін салыстыра қарағанда, жанама түрде анықталатын айғақты деректерді көптеп ұшыратамыз.

Абай ғалым, хахим жайлы пікір қозғағанда: «...адам баласының ақыл пікірін ұстартып, хақ пен батылдықты айырмақтықты үйреткендігін», — деп қоғамдық ғылымдарды өз алдына бөле қарайтыны бар. Немесе «Дүниенің ғылымын білмей қалмақтың», — бір үлкен зарарлы надандық», — деуіне қарағанда табиғат ғылымдары мен қоғамдық ғылымды бірлікте, теологиялық ғылымнан бөле қарайтыны көрініп тұр. Абай 38-сөзінде арнайы атап өтетін «Адамның білімі», «алланың ғылымы», «өзіндік ғылым», «дүниенің ғылымы», «заһири ғылым», «алланы танымақтық», «өзін танымақтық» «дүниені танымақтық» деген атау терминдермен берілетін сан түрлі

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Аудармалар мен қарасөздер, 202—203-б.

<sup>2</sup> Сонда, 216-б.

ғылым салаларын келтіреді де, олардың өзін үш түрлі топқа жіктей бөледі. Осы топтағылардың өзін ары қарай өз алдына дербес сала ретінде қарастыратыны бар: 1) Абай өзі атап отырған «алланың ғылымы», «алланы танымақтық» деген салаларда негізінен теологиялық ғылымдарды топтастырып көрсететіні аңғарылады. 2) Ал «дүниені танымақтық» дегенге негізінен объективті дүние заңдылықтарын ашу арқылы пайда болатын табиғат ғылымдарын, яғни заһири ғылымдар тобына жатқызады. 3) Ал «өзіндік ғылым» атаулыға негізінен қоғамдық ғылымдарды, яғни Абай сөзімен айтсақ, «адамның өзін танитыны» жайлы ғылым салаларын қамтитынын көреміз. Осы іспеттес Абай тарапынан белгілі дәрежеде жүйеленіп таратылатын ғылым салаларына көз жіберсек, Абайдың ғылым салаларын жанама түрде болса да классификациялауға қатысы әл-Фарабидің «Слова о классификации наук» деген еңбегіндегі жүйеге өте жақын, біртектес, үндес келуі кімді болса да ойландырарлықтай қуатқа ие айғақты дәлелдер дей аламыз. Себебі әл-Фараби ғылым салаларын жүйелегенде оларды бес салаға топтап, әр саладағы ғылымды жеке-жеке таратып, олардың әрқайсысына анықтама беріп те отырады. Әл-Фараби тарататын бес саланың екінші, төртінші, бесінші бөлімдері Абайда бар салалар. Олардағы ғылым атаулары түгел аталмаса да, сол топтағылары біршама қамтылатынын көреміз. Абай — қазақ даласындағы қараңғылық пен надандық жайлаған ортада отырып-ақ ғылымды жүйелеудің, қоғамдық ойдағы дамудың күре тамырын дәл танып, ажырата білген көреген ойшыл.

Абай хакимдердің жұрт таныған қасиеті сыртқы пішінінде емес, олардағы жан қуаты күшімен жинаған рухани байлығында, жақсылықты ғана көздеген ізгілікті істерінде деп білген. Гуманистік мақсат-мұратты көздеуі себепті:

«Бұл айнаға табынғандардың ақылы қаншалықты өсер дейсіз. Ақыл өссе ол түпсіз терең жақсылықты сүйгендіктен өсер»<sup>1</sup>, — деп саналы өмірінде күресіп келген толық адам жайлы өзекті ойының тұтқасын ұстатқандай бағдар білдіреді. Өзінің мораль философиясының шыңы болған:

---

<sup>1</sup> Сонда, 206-б.

Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп,  
Және хақ жолы осы деп әділетті, —

деген өлең жолында тұжырымдалған үш сүю туралы аса бір күрделі танымын қарасөздерінде тағы да жалғастыра отырып тарататынын көреміз.

Ұлы ойшыл адамзат үшін қызмет етуді мақсат еткен хахимдерді олардың дінге қатысы жағынан саралайтын пікір де қызғылықты болу үстіне әрі көңіл бөлуді қажет етеді.

Абай өзіне дейінгі дәуірдегі техникалық жаңалықтарды ашқан, оны адамзат игілігіне қызмет еттіруші хахимдерді қай дінді ұстанса да алаламайды. Қайта олардың діни нанымы әр түрлі болса да, бүкіл адамзат баласына тигізген пайдасына қарай бағалайтын гуманистік көзқарасы басым жатады. Абайдың мұсылман хахимдерінің де дін туралы көзқарасының арғы-бергі тарихымен терең таныстығы осы 38-сөздегі пікірлерінен ашығырақ байқалады. Мұсылман хахимдерінің дінге қатынасын Абай: «Бұлардың көбі — иманның жеті шартын, бір алланы танымақтан ғаири, яғни алтауына кімі куманды, кімі мұңкір болып, тахиклай алмағандар»<sup>1</sup>, — деп, жіктей көрсететін пікірінде терең сыр бар. Көпшілікке мәлім «Иманшарт» кітабының түсіндіруінше, ислам дініндегі мұсылмандықтың басты шарты иманның жеті шартын мүлтіксіз орындау, соған көз жұмып, пікірсіз нану жатады.

Абайдың айтуынша, алдыңғы қатарлы мұсылман хахимдері осы жеті шарттың біріншісіне, әйтеуір бір жаратушы күштің барлығына сенгенде, қалған алтауына күмән тудырып, ешбір ақыл-ой сынына қондыра алмай, оларға қарсы пікірде болғандар.

Иманның жеті шартына түгел нанбай, үзіп-жұлып сену — мұсылманшылық тұрғысынан қарағанда, барып тұрған дін бұзарлық қылық. Бірақ Абайдың танымында мұндай хахимдер дін жағынан ұстаз бола қоймағанның өзінде де, бүкіл адамзат баласының қамын ойлап, бұл дүниенің пайдасы үшін қызмет етуі себепті, біз оларға борыштармыз деген ой түйінін ашық білдіреді. Алайда мұндай хахимдерді діни көзқарасы үшін емес, олардың қоғамға тигізген пайдасы үшін жоғары бағалауында терең мағыналы ой жатыр.

Абай 38-сөзінде жәуанмәрттіктің үш сипаты туралы

---

<sup>1</sup> Сонда, 202-б.

сөз еткенде, осы сипаттарға қарама-қарсы бағытта тұрған үш жағымсыз зиянды нәрселерді атап таңбалап өтетіні бар. Оларға *надандық, еріншектік, залымдық* деп қысқаша түсінік те беріп кеткен еді. Бірақ әрқайсысына жеке-жеке тоқтап, ары қарай кең түрде таратпаған. Мұның себебі, біріншіден 38-сөздегі алға қойған мақсатына орай ойын тұжыра баяндауға байланысты болса, екіншіден, ол ұғымдар туралы ойлары өлеңдерінде біршама мол қамтылып таратылуына байланысты болса керек.

Абайда таңбаланып отырған жағымсыз үш ұғымның «Қабус-намеде» де айтылатыны бар. Онда «Егер жәуанмәртліктің жолымен жүруді қаласаң, әр уақыт үш нәрседен сақ бол: көзіңді жаман назардан, қолыңды жаман істен, тіліңді жаман сөзден тый»<sup>1</sup>, — деп жалпылай көрсетілген. Екі автор тарапынан таңбаланып отырған зиянды үш ұғымның өзін анықтап атауында да елеулі айырмашылықтың барлығы сезіліп тұр. Абай зиянды үш сипатты анықтағанда, бұларды өз заманындағы қазақ өміріндегі кеселді құбылыстардан туындап отырған зарарлы қылықтар ретінде қарастырған. Абай бұл зиянды қылықтарды өзінің өмір бойы жүргізген гуманистік мұраттарының аяқтан шалар жаулары ретінде таңбалап, аяусыз сынайды.

Міне, М. Әуезов осы айтылған айғақты деректер негізінде Абайдың исламиятқа қатысын, дін жайлы танымын терең білуі себепті, Абай діні адамгершіліктің дініне айналған астарын да саралап ашып берген. Мұндағы М. Әуезов ойының негізгі желілері — 38-сөздегі құдайдың бойындағы сипаттарды екшей келіп, Абайдың айтайын деген гуманистік ойына арқау болған адамгершілік идеяларын даралап арнайы танытуда жатыр. Бұл танымның негізі, әсіресе, Абайдың жәуанмәртлік жөніндегі ойларымен өзектес жатыр десе болғандай. Себебі осы жайлы Абайдың толық адам, инсанияттың көмәләттігі жөніндегі ой толғаныстары Абайдың мораль философиясында<sup>2</sup> мол қамтылған.

---

<sup>1</sup> Кобус-нома, 124-б.

<sup>2</sup> Фиш Р. Г. Турецкие дневники: Встречи, размышления М., 1977, с. 176—181-б.

## АБАЙДЫҢ МОРАЛЬ ФИЛОСОФИЯСЫНА ҚАТЫСЫ

М. Әуезов Абайдың мораль философиясына қарым-қатысы жайлы мәселеге ертедегі әрі соңғы жылдардағы зерттеулерінде ерекше мән бере қараған. Абай шығармаларындағы мораль философиясы туралы ойларының желісін сөз еткенде М. Әуезов оларды өзі атап көрсеткен *нравственная личность* мәселесімен тікелей бірлікте, байланыста қарастырған. М. Әуезов Абайдың дінге, адамгершілікке байланысты танымын, негізінен, «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» өлеңіндегі пікірлерге сүйене отырып ашқанда, Абайдағы дін, тәрбие, адамшылық, мораль философиясы жайлы ойлары желісіне, 12, 13, 27, 28, 35, 36, 38, 43, 45-қарасөздеріндегі ой төркініне де үнемі сүйеніп отырады. Осы атаған қарасөздерді талдау үстінде Абайдың діни нанымына байланысты ойларын айтқанда оның түйіні, негізі ақын шығармаларында молырақ уағыздалатын танымы, көбінесе адамгершілікке тірелетінін баса көрсетеді. Абай жоғарыдағы шығармаларында сырттай қараған кісіге діншіл ойды әңгімелейтіндей көрінеді. Бірақ Абай ойының таратпақ болған негізгі ой желісі мораль философиясына, ондағы негізгі тетік — *нравственная личность* мәселесіне тіреледі деп танытады.

М. Әуезов ақын шығармаларын талдау үстінде де, «Абай жолы» эпопеясында Абай образын, әлеуметтік күресі мен гуманистік мұрат-мақсаттарының өзекті желісіне де Абайда кең түрде түбірлі желімен таратылатын толық адам (*нравственная личность*) жайлы пікірлеріне сүйеніп, тірек етіп отырады. М. Әуезов Абайдың: «ұстаздық, әлеуметтік талабының түп мақсаты жеке адамдарды жаманшылықтан арылтып, сол арқылы заманындағы қауым-қоғамын және бар халқын түзетіп өзгертпек болады»<sup>1</sup>, — деп не себепті Абай адамгершілік тәрбиеге, оның негізі болатын мораль философиясына орала беретін себебін ашады. Абай — өзі жасаған әлеуметтік ортаны, оны құрайтын жеке адамдарды тәрбиелеу, түзеу арқылы өзгертуге ұмтылған ағартушы-демократ. Осы себепті өз шығармаларында көп сөз болатын түбірлі, желілі негізі бар *толық адам* жайлы өте күрделі тамыры ғасырлар қойнауында жатқан гуманистік танымға мейлінше мол түрде көңіл бөлген. Мораль фи-

<sup>1</sup> Әуезов М. Абай Құнанбаев. Мақалалар мен зерттеулер. 172-б.

лософиясына мұндай терең әрі қызыға қарау Л. Н. Толстой танымында да зор орын алғанын Л. И. Шифманның зерттеуінен<sup>1</sup> де көреміз. М. Әуезовтің де Абай дүниетанымында елеулі орын алған осы гуманистік ойлар желісін талдағанда, осы ойға шешуші мән бере қараған. Әрі оны ғылыми зерттеулері мен «Абай жолында» образдар әрекеті арқылы баса көрсетіп отырады.

М. Әуезов қаншалықты ғылыми терең таным екенін білу үшін айрықша мән беріп отырған ойы Абайдағы толық адам жайлы шоғырланған түбірлі ойдың төркініне, ақын шығармасында уағыздалатын ой желістеріне назар салып көрейікші? Сонда ұлы жазушының не себепті ақын мұрасын таныту жолында осы танымға шешуші мән бере қарап, ғылыми зерттеулері мен «Абай жолында» өз ойын қатар дамытып отыратын себебіне де көзіміз жете түседі.

**а) Абай шығармаларындағы «адам болу» шарттары.** Абайдағы *толық адам* жайлы ойдың о бастағы төркіні «Ғылым таппай мақтанба» өлеңінен басталып, ақынның осы өлеңдегі «Адам болам десеңіз» деген тезисі негізінде ары қарай желілеп таратылатыны бар.

Адамзат қоғамы тарихында адамгершілік идеясы ғасырлар бойы күн тәртібінен түспей келе жатқан ең басты мәселелерінің бірі — жеке адамның ақыл, мінез жағынан пісіп жетіліп, яғни толық адам болуы жайлы ойлар пікір күресін тудырып келуде. Гуманист атаулының бәрі де дүниедегі ең асыл, бағалы нәрсе — адам болса, сол адам бойындағы ең басты сипаттары неден тұрмақ дегенге әр заман ойшылдары өз ұғым-нанымы, заман талабы тұрғысынан жауап беріп келді. Бұл іспеттес тарихи сұрау Абай өмір сүрген ХІХ ғасырдағы қазақ қоғамы жағдайында ұлы ойшыл алдына да қойылды. Абай өзінің гуманистік танымы тұрғысынан осы қоғамдағы өмір сүруші жастардың адамшылық негіздері, бойға ұялатар қасиеттері қандай болмақ деген ойға ерекше көңіл бөле бастады. Абай өзіндегі гуманистік танымның шыңы болған үш сүю (имани гүл) жайлы мораль философиясында ұстанатын өзекті ойын «Адамзаттың бәрін сүй бауырым деп» берілген тезистік ойлары арқылы тарататынын көреміз. Ойшыл ақын «Түзетпек едім заманды» деп өз арманы тұрғысынан жас ұрпақты жаңа буын, жаңа дәуір, заман талабы деңгейінде тәрбиелеуді

---

<sup>1</sup> Шифман А. П. Лев Толстой и Восток. М., 1971, с. 9—20,

мақсат тұтып, күрес жүргізді. Осы жолда Абай адам болуға ұмтылған әрбір жалынды жастың бойында адамшылықтың қандай нәрін, нендей ізгілікті қасиеттерін егу, орнықтыру керектігін «Ғылым таппай мақтанба» өлеңінде көп нәрсенің төркінінен хабар да береді. Сол себепті бұл өлеңді М. Әуезов «Абайдың, әсіресе, көп ой қорытып айтқан мағыналы және програмдық бір өлеңі», — еді деп жайдан-жай айтпаса керек-ті. Мұндағы Абайдың басты ойы — «Адам болам десеңіз» деген тезисінде жатыр. Осы өлеңде Абай көтеріп отырған басты мәселе — қазақ қауымының болашағы, жастардың бойындағы адамшылық қасиеттері, яғни толық адам туралы даналық ой желістері тұтас көрініс тапқан.

Бұл өлеңде Абайдың өзіндік танымы мен шығыс ойшылдарының пікірлерімен ой ортақтастығы, пікір ілік-тестігі де сезіледі. Әсіресе:

Мұны жазған кісінің,  
Атын білме, сөзін біл...  
Мұны жазған білген құл,  
Ғұламаһи Дауани, —

дегендегі Ғұламаһи Дауаниге сілтеме жасауынан да анық байқалып тұр. Немесе:

Бес нәрседен қашық бол,  
Бес нәрсеге асық бол.  
Адам болам десеңіз<sup>1</sup>, —

дегендегі <sup>Д.М.</sup>ой төркініне назар салсақ, ақын арнайы таңбалап сынап отырған: *өсек, өтірік, мақтаншақ, еріншек, малшашпақ* және осыларға қарсы қойылатын: *талап, еңбек, терең ой, қанағат, рахым* жайлы мағынасы кең ұғымдар тамыры тереңде жатқан ақын ойларында салмағы басым жатыр. Абай атап отырған бұл ұғымдардың табиғатын, сырын 7-қарасөзінде айтылатын, «жанның тамағы» деген философиялық мағынасы бар ұғыммен салыстыра отырып, сырын ұғынудың елеулі ғылыми мәні бар нәрсе. Себебі Ғұламаһи Дуанидің (XV ғ.) шәкірті, бұқаралық ғалым Жүсіп ал-Қарабағи (XVI ғ.) «Рисала» кітабында *жанның азығы* деген ұғымды адамның ішкі сезім мүшелерінің бірі еске (память) байланысты қарастырған. Жанның тамағын (духовная пища) екіге бөліп: 1) жанның пайдалы азығы және 2) жанның зи-

---

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Өлеңдер мен поэмалар, 65—66-б.

янды азығы деп бөле қарайды да, олардың өзін ары қарай жіктеп, салалап бөліп кетеді. Абай «жанның тамағы» деген ұғымға адамның сыртқы объективті дүниені санаға сәулелендіру арқылы — жан қуатымен біртіндеп қорланатын рухани байлығы деп анықтама берсе, Жүсіп Қарабағи: «...бұлардың бәрінен арылтушы — нағыз ғылым т. б.»<sup>1</sup>, — деп тән азығы сияқты адам жанын сауықтыратын жанның тамақтары да болатынын көрсетеді. Абайдың «Бес нәрседен қашық бол» деп таңбалап отырғандары сол тұстағы заман болмысында әлеуметтік ортадан туындап жатқан адамды аздыратын зиянды нәрселер, яғни жанның зиянды тағамдары боп шығады.

Абайдың *адам болу* жайлы ойларының желісі өлеңдерінде айтылғанымен, оның негізгі өзекті желілері қарасөздерінде толығырақ таратылған. «Адам болу», «жарым адам», «толық адам», «адамның адамдығы», «адамшылық», «адамшылығының кәмалат таппағы», «бенделіктің кәмалаты», «толық инсаният», «инсанияттың кәмалаттығы» т. б. терең мәні бар терминдік сөздер мен күрделі ұғымдардың бәрі де шығар көзі, түп төркіні жағынан *камили инсани* жайлы пікірлер тарихымен сабақтас жатқан құбылыстар екенін көне дәуір деректерінен де көреміз. Абайдағы толық адам жайлы ойларының төркіні осы деректермен іліктесе келуі себепті, ақын танымының бұл саласын тереңірек білу аса қажетті міндеттердің бірінен саналады.

Абай баладағы адам болу талабы неден басталады деген сұраққа: «Қашан бір бала ғылым, білім<sup>2</sup>і махаббатпенен көксерлік болса, сонда ғана оның аты адам болады»<sup>2</sup>, — деп жауап беретіні бар. Абай ұсынып отырған бұл өлшем — адам болам десеңіз деген талаптың алғы шарты ретінде баланың саналы түрде махаббатпен қызығуынан туатын жан құмары арқылы ғылымды меңгеруге ұмтылған талабында жатады. Ал мұның өзі — 38-сөздегі Абайдың танытуынша, үш түрлі себеппен: яғни нәсілінен, әлеуметтік ортасынан, алған тәрбиесінен пайда болатын аса күрделі құбылыс. Қазақ қоғамында баланың толық адам боп қалыптасуына залалын тигізетін нәрсе бала тәрбиеленетін әлеуметтік ортаның жағымсыз әсерінен қиянатшыл болады деп қаралады. Мұндай ортада өскен бала бойына жаман қылықтарды ұя-

<sup>1</sup> Семенов А. А. Забытый среднеазиатский философ., с. 172.

<sup>2</sup> Құнанбаев Абай. Аудармалар мен қарасөздер, 185—196-б.

латуына байланысты тәрбие процесінде оны жөндеуге қаншалықты күш жұмсалса да, толық адам боп шығуы қиынға соғатындықтан: «Қиянатшыл балалар талапқа да, ғылымға да, ұстазға да... қиянатпен болады. Бұл қиянатшылдар жарым адам... Олардың адамшылығының кәмалат таппағы қиынның қиыны»<sup>1</sup>, — боп, тәрбие ырқына көнбей шырық бұза бермек. Осы себептен де Абай баланы қиянатшылдық әсерден жастайынан сақтап, әуел бастан-ақ оның бойына мейір-махаббатты, ізгілік, рахым, шафағатты молырақ сіндіре беруге шешуші мән береді. Өмірдегі шындық пен қиянатшылдық бір-біріне қарама-қарсылықтағы жау құбылыстар. Жалпы адамшылық жолында бұлардың келісім табуы мүмкін емес. Қиянатшылдық жүрген жерде адамның адамшылығы кәмалат таппақ емес.

Абай жас ұрпақтың толық адам болу жолында рухани діндар топтың қойып отырған *бенделіктің кәмалаттығы* деген ғұмырсыз көзқарасы ешбір ақыл сынына толмайтын, кісіні нандыра қисыны жоқтығын әшкере-лейді. Суфизм ағымында ғасырлар бойы уағыздалып, мадақталған бұл танымның өмірсіздігін, «бенделіктің кәмәлаттығы әулиелікпен болатұғын болса, күллі адам тәркі дүние болып һу деп тарихатқа кірсе, дүние ойран болса керек... бұл жолдағылар қор болып кету қаупі бар... ол жұртта ғұмыр жоқ болса керек. Ғұмыр өзі хақиқат Қай жерде ғұмыр жоқ болса, онда кәмалат жоқ»<sup>2</sup>, — деп, терең танымынан, сыншылдық көзқарастан туындайтын ой қорытындысын жасайды. Ақын өзі жасаған надан ортада отырып, сол уақыт деңгейінде мұндай батыл байламға келуі ойшыл танымындағы соны беталысты, жаңа бағдарды білдіреді. Өзіне біткен ақыл тезіне салар сыншылдық дәстүрінен аумайды. Тіпті, өз заманында-ақ Россия қол астына қараған түркі тілді халықтар арасында білім беру мен оқу жүйесіндегі артта қалушылықты дәл танып, таңбалай білген. Абай: «Бұл күндегі тәхсил ғұлум ескі медіреселер ғұрпында болып, бұл заманға пайдасы жоқ болды»<sup>3</sup>, — деп осы өңезі шыққан ескі жолдағы таным рухы талап еткен адамшылық жолындағы бенделіктің кәмалаттығы жайлы негізді терістеуі тарихи даму жолында рухани кедер-

---

<sup>1</sup> Сонда, 186-б.

<sup>2</sup> Сонда, 199-б.

<sup>3</sup> Сонда, 204-б.

гіге айналғанын таңбалап көрсетуі — көрегендік пікір. Адамшылық жолдың ұстанар бірден-бір негізгі танымы деп уағыздалып келген ғұмырсыз бұл өлшемді өлі дүниенің өлексесі ретінде әшкерелеген Абай енді осы танымға қарама-қарсы негіздегі өз ойы, төл танымы толық адам жайлы ойларын тереңірек танытуға ерекше көңіл бөледі. Бірақ адамшылық негізі жайлы өз шығармаларында таратылатын ұлы ойшыл пікірлерінің желісін тауып, ой өзектерін қуалай отырып ұғынбайынша ақын пікірін дөп басып дәл танудың өзі қиын.

Бұл арада Абай ұстанған ішкі наным көздеріне сол заман жағдайында ақын пікірінде ұшырасатын кейбір схоластикалық ой ұшқындарын шартты түрде тыңдаушы ұғымына баж сала отырып айтылғанын ескерсек қана толық адам жөніндегі түпкі наным түсінігін саралап алуға болатынын көреміз.

Абай шығармаларын сырттай таныған адам толық адам болу жайлы ой желістерінде кездесетін «бенделіктің кәмалаттығы», «кәмалат газамат», «толық инсаният», «толық адам», «жарым адам», «жәуанмәртлік» жайлы ойлар төркінін, ол ұғымдар табиғатын жете түсіне бермейді. Тіпті, Абай сүйенген әдебиеттер төркінінен хабары аз кісі осы аталған күрделі ұғымдарға үрке қарауы да қиын емес.

Мұндағы «бенде» (пенде) деген сөздің ұғымы құдайдың құлы мағынасында қолданылып, суфизм әдебиетінде уағыздалып келген діни моральға жатады. Ал «инсан» сөзі өмірдің гүлі — адам деген гуманистік мағына алған ұғымды білдіреді. Жалпы мұсылмандық шығыс ойшылдарында көп сөз болған камили инсани — гуманистік негіздегі таныммен өзектес, тамыры тереңге кеткен түбірлі дүниелер. Абай шығармаларында көп толғанатын осы жөніндегі ақын пікірлері әр түрлі атаулармен аталып, өз тыңдаушыларына жету үшін негізінде «толық адам» деген қазақы сөзбен берілетін мораль философиясының ең басты өзекті ұғымдарына саяды. Бірақ Абайдағы бұл танымның түп төркіні жанама түрде аталса да, жәуанмәртлік жайлы осы бір күрделі қазіргі оқырмандарға беймәлім деректермен берілгендіктен, арнайы ізденіп білмесе екінің бірі ұғына бермейтін жағы тағы да бар. Осы іспеттес ұғымдар төркіні қазақ әдебиеті тарихында аздап болса да белгілі дәрежеде көрінгенімен, олардың мәні толық зерттелмей келеді. Біздің әдебиет тарихында жәуанмәртлік сипаттары туралы пі-

кірлер ауыз әдебиеті мен «Құтадғу біліктен» басталып, аяғы 1917 жылы жарияланған Мәһди ибн-Меркіш Майликеңті кітабында шет жағалап сөз болатын, сан ғасырларға созылған мораль философиясынан елеулі орын алатын ойлар желісін де көреміз.

Абайдың танытуынша, бұл үш сипат эманация арқылы берілетін тәнірлік дүниелер емес, әрбір адамның толық адам дәрежесіне жету жолында іздену, еңбектену арқылы түсетін кәсіби нәрселер. Бұл таным төркінінде де Абайдың шыншыл ақыл тезіне салып, қорытып алған өзіндік тума ойлары жатыр. Бұлай дейтін себебіміз Абайға дейінгі әрі соңғы кезге дейін толық адам болудың басты сипаттары әркімнің тағдырына жазылуына байланысты дейтін уағызға сүйеніп, Имам Газалидің «Қасб» жайлы танымы негізінде түсіндірілетін. Абай осы «қасб» танымының негізіне қарсы болуы себепті, толық адам болудағы басты сипаттарды: «Бұлар өз иждиятың бірлән, ниет қалыс бірлән ізденсең ғана берілетін нәрселер, болмаса жоқ»<sup>1</sup> — деп кесіп айтты, оларды адамның кәсіби әрекетінен туындайтын құбылыстар деп танып отыр. Бұл соны пікір Абайдың жас буынды адамшылықтың қандай негіздері арқылы тәрбиелеу керек деп ізденген ойының шығар көзі мен түп төркіні қайда жатқандығынан хабар берер деректер көзіне бағыттауымен де құнды.

Абай жәуанмәртліктегі аталмыш үш сипатқа толық адам болудың негізі ретінде қарағанда, ұғымдарды бірлікте алып отырады. Осы бірлік келісімінің бұзылуы, яғни үш сипаттың бірінің болмауы тұтастықты бұзады. Яғни толық адамға жеткізбей, жарым адам дәрежесінде қалдырады.

Аңғара қарасақ, Абай үш сипаттың екеуіне, яғни әділет пен ақылға бөлекше мән бере қарайды екен. Өз шығармаларында өз ішкі нанымын, дүние танымын сыртқа шығарғанда, көбінше осы екі сипатқа жүгініп отыратынын жасырмайды. Қайта тыңдаушы ұғып, ой назарын аударсын деген пікірді «Адамның кейбір кездері» өлеңінде арнайы атап өтеді де. Абай өзі өмір бойы күресіп, уағыздап өткен бүкіл ойларын осы ақыл мен әділеттің көрігіне қорытып, содан шыққан асылдарын туған халқына ұсынып отырған ойшыл тұлғасын көреміз. Абай осы екі сипатқа аса зор мән-мағына беріп, өз

---

<sup>1</sup> Сонда, 198-б.

ойының негізі, айтар пікірі солардың сөйле, айт дегені екенін де ескертеді.

ә) Абайдағы жүрек культі. Әсіресе, Абайда адамшылық гуманистік ойларының астарында үшінші сипат — *рахым, шафағатқа* шешуші мән беретіні байқалады.

Бұл арада Абайдың рахым, шафағат деп отырғаны *жүрек* екенін М. Әуезов арнайы ескертіп өтеді. Абайдағы адамшылық негіздерін талдай отырып, ондағы *ақыл, әділет, рахым* жайлы түбірлі гуманистік танымдарға ерекше мән беретіндіктен, Абай «адамгершілікті, моральдық философияны барлық жайдан жоғары қояды»<sup>1</sup>, — деген ой байламы тектен тек жасалып отырған жоқ. М. Әуезов, тіпті, Абай шығармаларындағы ақын, қайрат, жүрек жайлы түбірлі терең танымның ақын санасында сонау жігіттік шағында-ақ өзі таныған әлеуметтік орта мен шығыс кітаптарын оқу арқылы өз бойына дарытып, өзіндік етіп қорытқан ой қазынасы екенін хабарлайды. Мысалы, «Абай жолындағы» Бөжей, Құнанбай тартысы, осы күрестің Қарқаралыдағы көрінісін еске алайықшы? Бала Абай от пен судай екі мінездің яғни қатыгездік пен рахым, шафағаттың ортасында қалыптасып өсіп келеді. Әке жолы *суық ақылдың*, рахымсыз қаталдықтың өрісін танытса, халық анасы Зере мен Ұлжан әрі Абай нәр алған парсы, түркі тіліндегі кітаптардағы гуманистік ойлар төркіні рахым, шафағаты аялайтын *нұрлы ақылда* жатыр. Абай санасын адамшылық сезімін қалыптастыруда өзі өскен ортасының қос қыртысты табиғаты, тәрбие жолы осы болса, оның адамгершілік ұғымын қанаттандыруда шығыс кітаптары да жәрдем еткенін М. Әуезов эпопеяға негізсіз ендірмеген.

Абай боямасыз ақ көңілмен сәлем ұсынғанда, Бөжей беретін батаның астарында да үлкен мән жатыр. Бұл көріністі ұлы жазушы нағыз өмір шындығынан алғандықтан жаңа буын Абайға үлкен үмітпен қараған Бөжей аузына мынандай сөз салады:

— Ендігінің жүгі сенде қалар, балам! Жолың болсын!... жалғыз-ақ өзгені берсе де, әкеңнің қаттылығын бермесін!<sup>2</sup>, — деп, бала Абайды суық ақыл билеген әке жолынан қашық болып, ақыл, әділет, рахым билеген нұрлы ақыл жолына меңзегендей болады. Бөжей батасына ішкі сезімі алай-түлей құбылған Абай өзі өскен

<sup>1</sup> Әуезов М. Абай Құнанбаев: Мақалалар мен зерттеулер. 169-б.

<sup>2</sup> Әуезов М, Шығармалар, 4-т., 119—120-б.

орта тәрбиесіне ой жіберіп, жаңа бір ізгі жол тапқандай шабыт қанатына мініп, іштей соны, тың байламға келгендей құлшынады. Осы өзгерісті жазушы: «Бұл ой Абайға ең алғаш келген ой еді де... және, тіпті, өз ойы сияқты көрінді. Анығында: «ақыл, қайрат...» «ақыл мен бақыт, байлық» дегендердің өзара дауы, таласы деген «парсы, түрік» тіліндегі кітаптардан былтырлар бір оқыған нақыл әңгімесі бар-ды, қазірде Абай соны өмірден тапқанына да дән ырза. Өз ақылымен тапты... тапты да... «Осының бәрі бір жерде, бір кеудеде, бір адамның ішінде болмаққа лазым»... деп өзгеше бір сенімді байлау жасады»<sup>1</sup>, — деп, Абай шығармаларында өзекті желідей созылып, ғұмыр бойы танытуға ұмтылған ақын нанымының түбірлі шоғырына айналған толық адам жайлы ойларымен байланыстыра қараған. Бәлкім бұл кітап Абай оқыған, дәл осы ойды мол тарататын «Құтадғу білік»<sup>2</sup> екенін М. Әуезов меңзеп отырғаны жазушы архивіндегі осы кітап жайлы конспект деректер де айғақтайды. Ал Абайда айтылатын толық адам жөніндегі ұғымды құрайтын басты сипаттардың ішіндегі рахым шафағатқа (жүрекке) ұлы ойшылдың тек қана биік гуманистік мұрат-мақсат тұрғысынан қатынас жасайтыны — ақын шығармаларындағы басты сарын екені талас тудырмайтын шындық.

Абай шығармаларындағы мораль философиясының негізі жайлы ақын танымында жүректің культін көтеру, оны адамшылық асыл қасиеттердің өзекті негізі ретінде ұғынуын тереңірек, толығырақ білу үшін, шартты түрде айтылатын осы жүрек культі туралы Абай ойларына М. Әуезов нұсқаған бағыт бағдармен үніліп көрейікші? Сонда жүрек жайлы Абай танымын М. Әуезовтің қаншалықты терең танып ұғынғаны барынша толық ашыла түспек. Абай шығармаларындағы гуманистік ойлардың негізін, бұл жайлы өзіндік танымын молырақ таратуға ұмтылғанда, айрықша мән-мағына бере қарайтын күрделі пікірлерінің тоғысар жері де — жүрекке байланысты айтылатын сыры мен қыры мол танымында жатыр.

Абайдың жүрек жайындағы сан қырлы танымдары, көбінесе, поэтикалық тіл тұрғысынан<sup>3</sup> қарастырылды. Бірақ, ақын көздеп отырған гуманистік бағыты әліге

<sup>1</sup> Сонда, 120—121-б.

<sup>2</sup> ЛММА архиві, 257-п., 140—141-б.

<sup>3</sup> Жұмалнев Қ. Абайға дейінгі қазақ поэзиясы және Абай поэзиясының тілі. Алматы, 1948.

дейін сөз болған емес. Абай өз тыңдаушыларына «Біздің қазақтың жүректі кісі дегені — батыр кісі дегені. Онан басқа жүректің қасиеттерін анықтап біле алмайды»<sup>1</sup>, — деп, арнайы ескерту жасап, тыңдаушы қауымның жүрек жөніндегі танымының шеңбері тарлығына қынжыла кейіс білдіруінің елеулі себептері болса керек-ті.

Абай жүректі эмоциялық сезімнің, адамгершілік негіздегі рахым шафағаттың қайнар көзі ретінде таниды. Жүректі адамның өзін тану туралы ғылым саласында алар орны мен атқарар қызметін гуманистік тұрғыдан арнайы қарастырып, өзіне дейінгі қазақ ойшылдары тілге алмаған соны пікірлерін саралай отырып тарату әрекетінен де көреміз. Жүрек туралы ойларының ілкі бастауларын кейбір көне дерек көздеріне жанама түрде дәйекті сілтеме жасауынан ақын ойының түп төркінін іздеп тапса болғандай мүмкіндік те аламыз.

Абай шығармаларында 1886 жылдан бастап-ақ жүректің сырына тереңдеп үңілу, оны сан түрлі мағынадағы күрделі ұғымдардың баламасы ретінде қолдану жаңы жыл өткен сайын қоюланып, молыға береді.

Абайдағы жүректің культі жайлы ұғымға М. Әуезов 1943 жылы абайтанудан оқыған лекциясында арнайы тоқтала отырып, Абайдың: «17-сөзі. Адамның адамгершілігі неден құралады дегенде: қайрат, ақыл, жүрек үшеуін айтып, ғылымға жүгіндіреді. Абай жүрекке бірінші орын береді. Бірінші жүректің сезгіштігі. Мұның өзі көрегендік. Олай болса ақыл байқағанды жүрек сезеді. Абай өлеңінде де, қарасөзінде шабыттың адамы, сондықтан жүрек сезімі күшті»<sup>2</sup> — деп, 1891 жылдан кейін жазыла бастаған қарасөздерінде жүрекке зор мән бергеніне өзі де ерекше назар аударып отырған жағдайын көреміз. Осы сарын ақын ғұмырының соңғы шағына дейін созылып жиілемесе сиремей, қайта қарасөздерінде философиялық, гуманистік астар алып күрделене берген.

Абайдың жүрек жайындағы ой толғауларының негізі мен өзекті желістері: «Әуелде бір суық мұз ақыл зерек» (1889), «Кейде есер көңіл құрғырың» (1890), «Малға достың мұңы жоқ малдан басқа» (1896), «Алла деген сөз жеңіл» (1896), сияқты төл шығармалары мен «Менің сырым, жігіттер, емес оңай» (1897), «Жүректе көп

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Аудармалар мен қарасөздер, 146-б.

<sup>2</sup> ЛММА архиві, 331-п., 173-б.

қазына бар, бәрі қызық» (1899) деген аудармаларында қысқа тұжырымдала баяндалған. Бірақ Абайдың осы өлеңмен жазылған шығармаларының күрделі табиғатын сол кезеңнің тыңдаушы қауымы толық танып ұғынуға ой өресі жете бермеген. Қазақ әдебиетінің сан ғасырларға созылған тарихында бірде бір қазақ ақыны жүректің адам өмірінен алатын орны мен атқарар қызметін соншалықты жан-жақты терең мағынада философиялық, гуманистік астар беріп, оны ақындық тіл өнерінде құлпырта ойнатып, Абайша толғай алған емес. Абайдың жүрек жайындағы танымдары арнайы зерттеуді қажет етеді. Сол себептен біз аталмыш мәселенің өзекті де елеулі желістерінің кейбір жақтарын сөз етумен шектелеміз.

Абай өз тарапынан ұсынып отырған толық адам жөніндегі гуманистік ойының өмірдегі үлгі-өнеге алар бейнесін «жаңа жылдың басшысы — ол», — деп санаған баласы Әбіштің арманды образын жасау арқылы көрсеткен. Әбіш бейнесін суреттеу арқылы берілген адамның кәмалат табуының басты белгілері ретінде сипатталған ой-пікірлер толық адам жөніндегі көзқараспен тікелей табиғи тұтасып жатқан ұғымдарға жатады.

Жалпы толық адам жөніндегі ұғымдар — Абайдың жиырма жылдық ақындық жолында үзіліссіз өрістеп, толассыз даму, толығу үстінде беріліп отырған күрделі ұғым. Абайдың 1889 жылы өленді барынша өндіре жазған жылдары дүниеге келген «Әуелде бір суық мұз ақыл зерек» деген өлеңінде-ақ адам бойындағы *ақыл, қайрат, жүрек* жөніндегі күрделі ұғымға алғаш рет ерекше назар аударып, ой толғай бастайды. Осы үштік ұғымның философиялық мән-мағынасынан өз өмірінің соңғы шағына дейін қол үзбей, оған, негізінен, гуманистік астар бере отырып, әсіресе, ондағы жүрек мәселесіне Абайдың өзі үш сүю немесе иманигүл деп атаған таным тұрғысынан өзіндік ой байламдарын жан-жақты таратып беруге ұмтылған ақынның белсенді әрекетін көреміз. «Ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұста. Сонда толық боласың елден бөлек»<sup>1</sup>, — дегенде Абай толық адам халықанда ұстанған көзқарасына сай сипаттары түгел қамтитын елеулі ұғымдардың басты-бастыларын жайдан-жай атап отырған жоқ. Бұлар соңыра Абайдың философиялық лирикаларында «ақыл мен жан» яғни жан

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Өлеңдер мен поэмалар, 128-б.

сыры деген парасаттылық жөніндегі ұғымның негізінде талдау беріліп, ал соныра қарасөздерінде молырақ камтылып, терең түрде баяндалады.

Абай өзінің дүние танымында ақыл, қайрат, жүректің бірлігіне аса зор мән бере қарайтын себептен: «Біреуінің күні жоқ біреуінсіз, Ғылым сол үшеуінің жөнін білмек», — деп аталмыш үштіктің қоғамдық санадағы алатын орны мен мағынасын білудегі ғылымға жүгініп, оған сілтеме жасауында да мән бар. Соңғы жылдардағы шығармаларында осы аталмыш үштіктің гуманистік табиғатын ұзақ жылдар бойы сарыла зерттеп, осы жолда өзі келген ой байламдары мен танымын өлеңдері мен қарасөздерінде белсене насихаттауға күш салған. Сыншыл ақын өзі жасаған әлеуметтік ортаның бойындағы адамшылыққа жат мінез-құлқын терең танып, ол туралы шыншыл да өткір сындарын «Қартайдық, қайғы ойладық ұлғайды арман», — «Қалың елім, қазағым, қайран жұртым», «Көңілім қайтты достан да, дұшпаннан да», «Сабырсыз, арсыз, еріншек», «Болыс болдым, мініки», «Мәз болады болысың», «Қайғы шығар ілімнен», «Сегіз аяқ» өлеңдерінде жеріне жеткізе айтады да. Осы өлеңдерінде таңбалаған өз ортасының надандық қалпынан туындаған жат қылықтарымен жалғыз алысқан ақын оларға жалпы адамзат баласының бойындағы үш асыл қасиетті қарсы қойып, оны меңгеруге үндейді:

Үш-ақ нәрсе адамның қасиеті:

Ыстық қайрат, нұрлы ақыл, жылы жүрек <sup>1</sup>, —

деп тілге тиек етіп отырған үш сөзге Абай тарапынан арнайы мән беріле айтылып отырған анықтауыш сөздердің (*ыстық, нұрлы, жылы*) тектен тек айтыла салмай, олар күрделі үштік ұғымның өзіне тән гуманистік мағынасын ашып айғақтап тұр. Жоғары өлең жолындағы жүрекке байланысты айтылып тұрған «жылы» деген анықтаушы сөздің жай қараған көзге пәлендей ерекшелігі жоқ, дағдылы құбылыс ретінде қабылданса да, ал шындығында, сол бір ғана анықтаушы сөздің өзі аса елеулі гуманистік ұғымның салмағын көтеріп тұр. Осы аталмыш сөз Абайдың дүниетанымының негізінен туындап жатқан құбылыстың мән-мағынасын аша түсумен қатар, бұл ұғымның ілкі бастауларының келіп шығар түп-төркіні көне заман түкпірінен келе жатқан мешаи-

<sup>1</sup> Сонда, 249-б.

юндық философияның ұғымдарына да саяды. Мысалы, әл-Фараби: «...жүрек — ішкі табиғи жылылықтың көзі. Басқа мүшелерге жылылық нақ осыдан тарайды, олар осыдан нәр алып отырады»<sup>1</sup>, — дегенде жүректі ішкі табиғи жылылықтың көзі деп арнайы атап көрсетуі, Абай айтып отырған «жылы жүректің» немесе «жылытқан, тұла бойды ыстық жүрек» дегеннің мағыналық төркіні қайда жатқанынан хабар беріп тұр.

Мұндағы «нұрлы ақыл» деген сөздің негізгі мағынасы Абайдың толық адам жөніндегі ұғымдарымен тұтасып жатқандықтан, ол ыстық жүректің ырқымен жүретін, тек қана рахым шафағаттың дегенін іске асыратын гуманистік жолдағы *ізгілікті ақылдың игілікті қызметін* көрсетіп отыр. Ал жүректі өз ырқына көндіріп, айла мен амалдың айтқанын істейтін ақылды Абай «нұрлы ақыл» демей, оның антиподы ретінде «суық ақыл» деген анықтаушы сөзбен береді. Яғни Абайдың: «Тіл жүректің айтқанына көнсе, жалған шықпайды. Амалдың тілін алса, жүрек ұмыт қалады»<sup>2</sup>, — деген қорытындысымен үндес жатқанын көреміз.

Осы аталған ойлардың кең мағынада таратылып, барынша толықтырылып, жетілдіріліп, берілуі 17-қарасөзде айрықша байқалады. Абай осы сөзінде өз ойын ғылымның атынан ақыл, қайрат, жүрекке жеке-жеке әрқайсысына тән ерекшеліктеріне лайықты бағасын береді. Әсіресе олардың арасынан жүректі шешуші орынға көтеріп, оған, негізінен, гуманистік астар бере қарайды.

Жүректі адам денесінің патшасы ретінде қарай отырып, әсіресе, оның бүкіл әділет, рахым, мейір, шафағат, ар-ұят атаулының қайнар көзі, ұлы мекені деген танымды ұқтыруға ұмтылады. Осы аталмыш ойды неғұрлым тереңірек бекітуге зор ықылас берген Абай: «Осы үшеуің басыңды қос, оның ішінде жүрекке билет деп ұқтырып, айтушының аты ғылым екен... Үшеуің ала болсаң мен жүректі жақтадым... кітаптың айтқаны осы депті!»<sup>3</sup> — деген ойды ғылым атынан айттырғанымен, ол ұлы ақынның өз ойы, өз танымы екенін оның барлық шығармаларының рухы айғақтайды.

Осы сөзде Абайдың арнайы сілтеме жасап отырған ғылымы мен кітабы қандай ғылым, нендей кітап деген

<sup>1</sup> Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. Алматы, 1973, 290-б.

<sup>2</sup> Құнанбаев Абай. Аудармалар мен қарасөздер, 148-б.

<sup>3</sup> Сонда, 143—154-б.

сұрақ еріксіз тілге оралады. Адамзат баласының бойындағы абзал үш сипаттың ішінен ғылым атынан жүректі шешуші орынға қойып, жүректің культін көтерген әрі оған гуманистік астар беріп отырған біздерге беймәлім ғылымның қайнар көзінің түп-төркінін ілкі бастауларын қайдан іздеу керек? Әрине, Абай сілтеме жасап отырған ғылым атынан айтылған ой-пікірлердің шығар көзін, түп-төркінін аша алсақ, Абай ойларының өзекті желісін аңдап жұмбақты түйінін шешуге қажетті алғы шартты тапқандай болар едік.

Абайдың дүниетанымында жүрек адамзат бойындағы сезімдік мүшелерінің ең күрделі әрі ішкі органдардың бірегейі деп саналады. Осы себепті Абайдың жүрек жайындағы танымдарының негізін ақын шығармаларында ерекше мән бере сөз етілген *хауас* хақындағы ұғым-нанымдарымен сабақтастыра отырып қарастыруды қажет етеді. Абай өзінің хауас жөніндегі танымдарының бір жағын әйгілі *ахси жиһан* қисынымен байланыста алып, өз ойының басты желісін, әсіресе, «Алла деген сөз жеңіл» өлеңінде ашығырақ білдіреді де. Абайдың көзқарасынша, тіпті хауасты түсіндіріп танытуда мұсылман әлеміндегі дүниетанудың басты философиялық негізі деп саналатын мұтақәллимін, мантикиндердің өзі де жауап бере алмақ емес, оған дұрыс жауапты жүрек қана бере алар деген өзіндік ой байламын жасайды. Бұл арада Абай тарапынан ұсынылып отырған жанаша тың тұжырым ақынның дүниетанымындағы айтарлықтай соны бет бұрыс болғандықтан, сол құбылыстың сырын жете тану аса қажетті міндеттердің бірінен саналады. Жалпы хауас жайындағы өзіндік соны ой пікірлерінде Абай қоғамдық ой-санадан мол орын алып, ғасырлар бойы сөз болып келе жатқан адамның өзін танымақтығы деп аталатын ғылым саласындағы адамның жан сыры жөніндегі аса бір күрделі ой пікірлердің тарихымен, ондағы қым-қуыт қызқарастармен мол таныстығы барлығын байқатады.

Өлеңдерінде, әсіресе, қарасөздерінде адамның жан сыры жөніндегі көне деректерді әрі өз заманы тұсындағы көзқарастарды сыншыл ой елегінен зерлей өткізу арқылы өзіндік соны ой-пікірін қалыптастырып, сол ұғым-нанымдарын қызу насихаттап отырған ойшыл ақын әрекеті көрінеді. Абай көтеріп пікір қозғаған адамның жан сыры жөніндегі ойлардың Абайдан соңғы

ақын-жазушылардың шығармаларында да орын алғандығы мәлім.

Абай — адамның өзін тануы жөніндегі ғылымға яғни адам жанының сырына өз шығармаларының өне бойында мол тоқталып, өз танымы тұрғысынан көптеген тың ойлар, жаңаша тұжырымдар айтқан дербес ойшыл ақын. Адамның *жан сыры* хақындағы ойлары мен сол танымын насихаттау үстінде қолданған ұғымдық атаулары мен терминдік сөздерінің шығу төркінін, бастау алар көздерін іздестіре бастаса-ақ болды мешаиундер мектебінің әл-Фараби бастаған ірі өкілдері ибн-Сина, ибн-Баджа, Ә. Науаи, Ғұламаһи Дауани, Ж. Қарабағи еңбектеріне тірелсек, екінші жағынан, Абай аударған орыс ақындарының өлеңдеріндегі жүрек жайлы ойлардың желісінен де көп нәрсенің сырына қаныға түсеміз. Әрине, Абай шығармаларында мешаиун мектебінің өкілдерінен бірен-сарандарының атына ғана (Аристотель, Науаи, Дауани) тікелей сілтемелер ұшырасқаны болмаса, оның басқа өкілдері жөнінде нақтылы деректер кездесе бермейді. Дегенмен бұлар туралы жанама деректерге, яғни Абай шығармаларындағы адамның өзін тануы жайындағы ойларының негізіне ақын қолданған терминдер мен терминдік мәні бар сөздердің шығу төркініне сүйене стырып, бұларды машаиун хақимдерінің еңбектерімен салыстыра қарастыру арқылы-ақ біраз нәрсені қармаққа ілдірсе болғандай. Әрі бұл жолда табылған мәліметтердің өзі бұлтартпастай айғақты дәлел орнына ұстануға жарарлықтай қуатқа да ие деректер.

Әл-Фарабиден басталатын адамның өзін тануы туралы ілімнің жүйеленуі бойынша, «өсімдік жаны», «хайуан жаны», «адам жаны» деп салаланады да осылардың арасынан адам жанының сырына байланысты айтылатын ішкі-сыртқы сезім мүшелері жеке-жеке таратылып, арнайы сөз етіледі. Бірақ сол сезім мүшелерінің ішінде машаиун мектебіндегілердің бәрі де адам денесінің патшасы жүрекке басты орын беріп, жүректің культін көтеріп отырған. Нақтылы да дәлелді деректерге сүйенсек, әл-Фараби: «Мүшелердің ішінде тұңғыш рет жүрек пайда болады, бұдан кейін ми»<sup>1</sup>, — десе, ибн-Сина: «Жүрек бірінші бастама болып табылады, одан миға күш бара-

---

<sup>1</sup> Әл-Фараби. Философиялық трактаттар, 295-б.

ды»<sup>1</sup>, — деп айтуларына қарағанда, екі ұлы ойшылдың да адам баласы шыр етіп жерге түскенде алдымен тіршілік әрекетінің бастаушысы жүрек деген танымы жатыр. Ақыл сананың орталығына айналатын мидың өзі жүректің бастапқы әрекетінен кеп туындайтын құбылыс деп қарайтын әл-Фарабидің: «Жүрек басты мүше, мұны тәннің ешқандай басқа мүшесі билемейді. Бұдан кейін ми келеді, бірақ мұның үстемдігі бірінші емес, екінші өйткені ол барлық басқа мүшелерді билейтін болса, оның өзін жүрек билейді»<sup>2</sup>, — деген көзқарасын байқатады. Әл-Фараби өзінің жүрек жайындағы, философиялық трактатын даярлығы мол, ұғым дәрежесі жоғары зиялылардың тобына арнап жазғандықтан, ғылыми тілмен сөйлесе, Абай: «Бір кісі емес жазғаным жалпақ жұрт қой», — деп өзінің сөзін қалың көпшілікке арнай сөйлегендігін ескертеді де. Бірақ олардың ұғым дәрежесіне көңілі толмаған соң «Тыңдаушымды ұғымсыз, қылып тәңірім берген-ді», — деп өз тыңдаушыларының ой-өрісіне сай, солар түсінуге лайықты да жеңіл етіп, өзінің философиялық гуманистік негіздегі ойларын халық көкейіне қонарлықтай формада беруге ұмтылған. Осы себептен де 17-қарасөзінде Абай айтар ойын ақыл, қайрат, жүректің арасындағы ой таласын беретін диалогқа құрып, қарапайым қазақы дәстүрдің табиғатына сай айтыс түрінде келтіреді де, өзі айтуға ділгір болған пікірін көпшілік ұғымына оңай әрі түсінікті, жеңіл түрде жеткізудің өте ұрымтал тәсілін таба білген. Осыған орай Абай өзінің айтайын деген негізгі ойын ақыл, қайрат; жүректің өзара таласына төреші ретінде сөйлейтін ғылымның атынан: «Сен үшеуіңнің басыңды қоспақ — менің ісім депті. Бірақ сонда билеуші, әмірші жүрек болса жарайды... Осы үшеуің басыңды қос оның ішінде жүрекке билет»<sup>3</sup>, — деп ежелден белгілі тасдиқ формасында беретіні бар. Абайда айтылған пікірдің бар мазмұны әл-Фарабидегі ой-төркінімен өзектес келіп, бірақ басқаша формада берілгенімен, 17-қарасөздегі Абай танымының нәр алған көзінің түп-төркіні әл-Фарабиде жатқандығы көрініп тұр. Абайдың 17-қарасөзінде «жүрекке билет деп ұқтырып айтушының аты ғылым екен» деп сіл-

<sup>1</sup> Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. IX—XIV в в М., 1961, с. 273.

<sup>2</sup> Әл-Фараби. Философиялық трактаттар, 289—290-б.

<sup>3</sup> Құнанбаев Абай. Аудармалар мен қарасөздер, 153-б.

теме жасап отырған ғылымы әл-Фараби негізін салған Шығыс әлеміндегі адамның жан сыры туралы (немесе Абайдың өз терминімен атасақ) адамның өзін тануы жайындағы ғылым саласы екендігін көреміз. Әл-Фараби жүректі адам денесіндегі ең басты мүше деп таныса, Абайда «Мен адам денесінің патшасымын», — деп тыңдаушысының ой санасына оңай ұғынылатын кәнігі бейнелі сөзбен балама ретінде берген. Яғни екі ұлы ойшылдың да айтар ойларының философиялық мазмұны бір тектес болғанымен, оларды өз оқушыларына жеткізудің түрлері әр қилы.

Абай машайюн мектебіндегілердің рухтың, яғни ақыл-сананың да пайда болар орны жүрекке байланысты құбылыс деген танымын Абай 17-сөзінде жүректің атынан «...қан менен тарайды, жан менде мекен қылады», — деп аңғартқан. Абай жүрек атынан айттырып отырған жан туралы ұғымын ақынның философиялық лирикаларында айта беретін «ақыл мен жан — мен өзім», хауас және қарасөздерінде молынан таратылатын «жан қуаты», «жан құмары», «жан азығы», «жанның жибили қуаты» деп аталатын танымдарының негізінде қарастыруды талап етеді. Абайдағы осы ойлардың да нәр алар көзі ибн-Сина пікірімен өзектес, төркіндес жатыр. Екі ойшылдың да пікір талқысына салып отырған «жан», «рух» деген сөздерінің мағыналық төркінін әл-Фарабидегі интеллект яғни ақыл сана ұғымының тұрғысынан түсінуімізді қажет етеді. Себебі рух, жан, интеллект сөзінің мағыналық аясы да осыны қажетсінеді.

Ақыл, жүрек, қайрат жөнінде ғылым тарихындағы сан түрлі пікір-таластарын былай қойғанда, бұл мәселенің өзі поэзия саласында да ғасырлар бойы кең өріс алғандығын, әсіресе, шығыс әдебиеті классиктерінің жарқын жұлдыздары атанған Рудаки, Фирдауси, Низами, Руми, Жами, Науаи шығармаларының мазмұнын салыстыра қарағанның өзінде-ақ көзге бірден шалынады. Ақындардың адам атасы атанған Рудакиден бастап-ақ ақыл мен жүректің культін көтере жырлауда орын алған екі бағыттағы ағымның, яғни бірі жүректің, екіншісі ақылдың культін көтере мадақтаудың шығыс поэзиясында аса терең орын алуы жай құбылыс болмаса керекті.

Ақылдың культін көтеріп, оны шешуші орынға қойып мадақтау әсіресе, Рудаки, Фирдауси поэзиясында басым жатса, жүректің культін бірінші орынға қойып

көтере мадақтау, әсіресе, Низами, Руми, Жами шығармаларында<sup>1</sup> басымырақ жатады.

б) Абай ойының өзекті желісі — «толық адам». Абай қазақ даласына жүректің культін көтеріп мадақтағанда ол ұғымға өз тарапынан айрықша гуманистік астар беріп, адамзат баласының бойында ұялаған ең асыл қасиеттер: *мейрім, рахым, әділет, шафағат, ар-ұят* атаулының қайнар көзі, құтты мекені ретінде қарауымен дараланады. Осы себептен де өзінің адамгершілік немесе толық адам хақындағы негізгі ой байламдарын өнер тілімен желісті де жүйелі түрде үздіксіз уағыздап, тыңдаушыларының санасына шым-шымдап сіндіре беруді мақсат тұтқан. Атақты «Әсемпаз болма әр неге» өлеңінің басты идеялық мазмұны да ұлы ақынның зор адамгершілік мұраттарының тікелей көрінісін өте ұтымды образды түрде бере алған:

Қайрат пен ақыл жол табар,  
Қашқанға да, қуғанға.  
Әділет, шафғат кімде бар,  
Сол жарасар туғанға<sup>2</sup>, —

дегендегі әділет, шафғат сөздері жүректің баламасы ретінде беріліп, 17-сөздегі айтылар ойдың түйіні мен желісі бүтіндей қайталанады. Абай 17-сөзде жүректің билітінсіз ақыл, қайраттың әрекеті екі ұшты, сыңаржақ құбылыс деп білсе, аталмыш өлеңінде де жүректің, яғни оның баламасы әділет, шафағаттың жетегінсіз ақыл, қайрат дегеннің өрісі тар, зұлымдыққа бейім, су аяғы құрдымға соқтырар нәрсе деп қарайды. Ақынның:

Ақыл, қайрат, жүректі бірдей ұста,  
Сонда толық боласың елден бөлек, —

дегендегі басты ой байламының салмағы да «сонда толық боласың» деген ерекше мән-мағына берілген сөзде жатыр. Абай осы ұғымның мән-мағынасына өз тарапынан айрықша моральдық-гуманистік салмақ бере қарайды. Бұларды мінез-құлықтың гуманистік негіздері жөніндегі көзқарастарында жиі қолданылатын «адам болу», «адамшылық», «толық адам», «жарым адам», «кәмили инсани», «инсанияттың кәмалаттығы» деген зор мағыналы танымдарымен тікелей бірлікте, байланыста

<sup>1</sup> Брагинский И. Из истории Таджикской и персидской литературы М., 1972, с. 436.

<sup>2</sup> Құнанбаев Абай. Өлеңдер мен поэмалар, 205-б.

алып қарастырады. Аталмыш өлендегі «толық боласың» деген Абай сөзінің ішкі мағынасын осы толық адам жөніндегі таныммен өзектес, желілес алып қарамасақ, оның гуманистік астарына тереңдей алмай, сырттай таңуға ұрынамыз.

Абай 17-сөздегі жүректің атқарар гуманистік қызметін «Әсемпаз болма әрнеге» өлеңіндегі жүректің тікелей баламасы ретінде берілетін әділет, шафғат сөздері арқылы да аңғартады. Осы танымын анығырақ әрі түсініктірек болсын дегендей қазақ қауымының әлеуметтік тұрмысынан нақтылы мысал келтіре отырып танытуға да ұмтылады:

Бастапқы екеу соңғысыз,  
Біте қалса қазаққа,  
Алдың — жалын, артың — мұз,  
Барар едің қай жаққа?<sup>1</sup> —

дегендегі алдыңғы екеудің, яғни ақыл мен қайраттың соңғысыз яғни әділет, шафғатсыз қазақтың бойына біте қалған қасиеттер бола қалса, ол нәрсіз, дәмсіз, жеміссіз адамшылық сипаттан құр алақан қалдырар еді деп, өзінің зор гуманистік идеалының мұнарасынан қарап баға беріп отыр. Осы арқылы Абай ақыл мен қайрат екеуі әділет, шафағатқа, яғни жүрекке сүйенбесе, оның ырқынан тыс әрекет етсе, ол ізгіліктен, жақсылықтан алшақтап, адамшылықтың асыл мұраттарына қызмет етуі екі талай деген өз нанымын ұсынып отыр. Осы ойдың негізі оның шығармаларында басты да тұтастай орын алған ой байламдарына айғақты дәлел болғандықтан, бұлар Абайдың гуманистік асыл мұраттарының бір төркіні қайда жатқандығына сенімді сілтеме де бергендей. НТР дәуірінде эмоциялық құбылыстың табиғатына айрықша мән беруді бұрынғы кеңес әдебиетшілері де жайдан жай сөз етіп<sup>2</sup> отырған жоқ.

Ақын бойындағы шабытты кезеңді яғни творчестволық актінің ғажап сиқырлы процесін суреттеген құдіретті өлеңінде де өзінің гуманистік асыл мұраттарының негізіне табан тірейтінін бүкпейді, қайта:

Әділет пен ақылға,  
Сынатып көрген білгенін,  
Білгізер алыс, жиқынға,  
Солардың сөйле дегенін<sup>3</sup>, —

<sup>1</sup> Сонда, 205-б.

<sup>2</sup> Куницын В. Г. Верность правде, М., 1980, с. 3—7

<sup>3</sup> Құнанбаев Абай, Аудармалар мен қарасөздер, 256-б.

деп, ақын бар шынын жайып салады. Өзінің күреспен өткен саналы өмірінде «қайран елі қазағы» үшін ғұмыр бойы тебіренген ойларының бәрі де өзі пір тұтатын адамшылықтың асыл мұраттарының, яғни әділет (жүрек мағынасында) пен ақылдың елегінен өткізіп, сүзіліп шыққан мөлдір ойлары екеніне ақын ерекше назар аударады. Осымен қатар өлендегі өзекті ой ретінде әділет пен ақыл қатар қойылса да, ізгілік атаулының жаршысы әділетті шешуші орынға көтеріп, оған ерекше мән бере қарайтын ақын ойын тағы көреміз. Әділет, шафғат, рахым, әсіресе, ақынның бүкіл ой ағысының өзекті желісі, ғұмыр бойы ұстанар адастырмас құбыланамасы екендігіне оның бүкіл творчествосының гуманистік рухы айқындайтын құбылыс.

Абайдың жүрекке ерекше мән бере қарайтын соны көзқарасы жалпы қазақ әдебиетінің тарихында бұрын-соңды орын алмаған философиялық-гуманистік негіздегі тың құбылысты, жаңа бағытты аңғартады.

Жүрек жайында пікір қозғағанда ақынның алға қояр басты мұраттарының бірі — жүректің адам өмірінде атқарар қызметіне айрықша гуманистік мән-мағына бере жырлауында жатыр. Абайдың жүрек атынан: «...әділет, нысап, ұят, рахым, мейірбаншылық дейтұғын нәрселердің бәрі де менен шығады»<sup>1</sup>, — деп бекіте, тұжырымдай айтатын пікірінде жүректі ақыл, қайратқа қарағанда шешуші орынға көтеріп, оған гуманистік астар беретін ойының төркінін бұлжытпай өз қалпында танытып отыр. Абайдың танытуында жүректі бүкіл әділет, шафғат, рахым, ар-ұят атаулының нәр алар көзі, құтты мекені ретінде сипаттап көрсетуге күш салуында нендей сыр бар? Абайдағы жүрекке гуманистік астар бере қарайтын көзқарастың философиялық-гуманистік түп төркіні, нәр алар тамыры қайда жатыр дегенде мұны біз қазақ жерінің орта ғасырдағы ой алыбы әл-Фарабиден бастап, Абайға дейінгі аралықтағы мәдениет қазыналарынан іздейміз.

Бүкіл адамзат қауымының орта ғасырдағы теңдесі жоқ ұлы философ-гуманисі әл-Фараби өз еңбектерінде жүректі адам денесіндегі басты тұлға, бастапқы кезеңдегі әмірші ретінде танумен қатар ақылды да (миды) басты тұлғаның қатарында айтады, бірақ ми адам бойындағы бүкіл процеске басшылық еткенімен жүрекке

---

<sup>1</sup> Сонда, 152-б.

тәуелді, соның ырқына бағынышты деген танымды білдіреді. Ол жай ғана тәуелді емес, ол жүректің ізгі ниеттерін жүзеге асыруға бейім тұратындығы жөніндегі әл-Фараби пікірін<sup>1</sup> айқын білдіре жазуында терең гуманистік астар жатыр. Осы іспеттес танымның желісіндегі ой-пікірлер Абай шығармаларында молынан ұшырасып, кең тұрғыдан арнайы сөз болуы әрі Абайдың осы мәселеге шұқшия қадалып, «ғылымның сөзі де осы» деп қандай жазуы тегін нәрсе болмаса керек-ті. Абайдағы осы ойлардың негізгі түп-төркінінің бастау алар арғы арнасы әл-Фараби еңбектерінде жатса, оның бергі дәуір поэзиясындағы кейбір жанама түрдегі ұшқындары Абай аударған кейбір орыс ақындарының өлеңдерінен де байқалады.

Абай аударған Полонский өлеңінде ұшырасатын *суық ақыл* сөзі керісінше ақыл жүректі билеп, зұлымдық ниетін жүзеге асырғанын:

Суық ақыл жүрекке бұйрық жазыл,  
Оны бір өзі өзгеше жолға салмақ<sup>2</sup>, —

деп суреттеуінен-ақ көреміз. Екі ақында да аталатын нұрлы ақыл, суық ақыл сөздері жай эпитет ретінде ғана қолданбай, керісінше оның терең философиялық-гуманистік астары бар сөз екендігін әйгілеп тұр. Абайда жүректі тұла бойға жылылық пен ізгілікті таратудың қайнар көзі деп ұғынатындықтан өз ойымен үндес, үйлес келген орыс ақыны П. Полонскийдің «Сердце» деген өлеңіндегі:

Они так обильно от бога,  
Живыми струями текут<sup>3</sup>, —

деген жолдарын

Сол жүректен жылылық достықпенен  
Бұлақша ағып ғаламға тарамақшы<sup>4</sup>, —

деп, өз ойына баурай, мұндағы құдай ұғымына балама ретінде жүректі алып, оған соны мағына бере аударғанына назар салмаса болмайды. Жүректің қызметіне гуманистік негіздегі астар беру жөніндегі ақын ойы да

<sup>1</sup> Әл-Фараби. Философиялық трактаттар, 209-б.

<sup>2</sup> Құнанбаев Абай. Аудармалар мен қарасөздер, 113-б.

<sup>3</sup> Сонда, 1957, 249-б.

<sup>4</sup> Сонда, 1977, 113-б.

осы басты тезистің шеңберінде берілетінін: «рахымшылық, мейірбаншылық, әр түрлі істе адам баласын өз бауырым деп, өзіне ойлағандай оларға да болса игі еді демек, бұлар жүрек ісі»<sup>1</sup>, — деп, жүректің адам атаулыға деген игілікті дарқан қасиетін даралай көрсетуінен де байқалады.

Абайдың танытуынша, шафағат та, әділет те — жүрек ісі. Адамшылық жолында жүрек ісінің аталмыш екі қасиеті бірімен бірі ажырамас егіз құбылыс, құстың еркін самғар қос қанаты іспеттес бүтін дүниелер.

Абай өлеңдері мен қарасөздерінде ақыл, қайрат, жүрек туралы ойларын жан-жақты таратып, олардың ішінен жүректің культін мадақтай көтергенде ондағы әділет, шафағат тәрізді қастерлі ұғымдардың нәр алар түп-төркіндері жайындағы гуманистік ойларының табиғаты жай ақындық сезімнен туа салған нәрсе емес. Ол керісінше терең жүйелі көзқарас пен ішкі нанымның қалыптасуынан туындап жатқан ой ағысының өзекті желілері екенін танып білу — қазіргі ұрпақ үшін зор мақтаныш. Осының өзі ғана Абайдың терең ойшыл гуманистік алып тұлғасын бір қырынан аша түсетін теңдесі жоқ ерекшеліктерінің бірінен саналмақ.

Абай өзі өмір кешкен әділетсіз әлеуметтік ортаны және онда жасаушы жеке адамдардың ішкі дүниесін ағартушылық, гуманистік жолмен өзгертіп жақсартуға ұмтылған ойшыл қайраткер болуы себепті, толық адам туралы өрісі кең күрделі ойларға мейлінше мол орын беріп отырған. Мысалы «Ғылым таппай мақтанба», «Әсемпаз болма әр неге», «Малға достың мұны жоқ, малдан басқа», «Әуелде бір суық мұз — ақыл зерек» өлеңдеріндегі тікелей де нақтылы түрде айтылатын *толық адам*, «адам болам десеніз» жөнінде айтылатын терең гуманистік пікірлері қарасөздерінде де желілі түрде іліктесіп, үндесіп жатқан ойлар тобымен тоқайласқан бірлікті, тұтастықты сездіреді. Абайда өзіндік танымға, өзіндік пікірге айналған «адам болам десеніз» жайлы ойлардың шығу кезінде ежелгі шығыста ғасырлар бойы үзіліссіз айтылып келе жатқан мораль философиясының негізіне соғатын белгілері де ұшырасады. Бірақ бұл белгілер нені болса да ақыл ырқына салып, талғап тандап барып творчестволық тұрғыдан қорытып алатын Абай ойларында өзіндік дербес танымға, тума

---

<sup>1</sup> Сонда, 148-б.

рухани құбылысқа айналып кеткен нәрселер. Дегенмен Абайдағы осы өзіндік танымнан, яғни толық адам жайлы ойлар желісінен шығыстың арналы белгілер соқпағын да ұшыратып отырамыз. Ақын шығармаларында ұшырасатын шығыстық белгілердің ішінде адам болам десеңіз, толық адам жайлы пікірлерінде 1934 жылдың өзінде-ақ М. Әуезов меңзегендей шығыстық белгілердің басым түсіп жатқанын елемеуге, есептеспеуге болмайды да.

Адам болу жайлы Абайда молынан сөз болып өткен өзекті ойлар желісінде айтылған пікірлер Шығыс ойшылдарының да әр түрлі бағыт-бағдарда көп оралып, толғамды ойлар айтылған күрделі мәселелердің бірі болатынды. Бұларға Абай творчестволық тұрғыдан қатынас жасағанда өз заманы қойған, өзі бағыт алған ағартушылық, гуманистік тұрғыдан екшеп, елеп алатын, яғни әділет пен ақылға сынатып барып алатын дәстүрінен танбайды. Осы дәстүр тұрғысынан адам болу, толық адам болу жайлы Абай танымының түп-төркіндеріне назар аударсақ, әсіресе, суфизм әдебиетіне қарым-қатынасынан ашығырақ байқалады. Мистикалық «Девани Хикмат» сарынындағы суфизм әдебиетіндегі өмірден безу, тәркі дүние идеясын XIX ғасырда Абайдай қатаң сынға алып әшкерелей терістеген кісі кемде кем. Шығыс әдебиеті мен суфизм поэзиясында көп таласқа түсіп, әр түрлі таным тұрғысынан пікір айтылған *камили инсани* (толық адам) мен *бенделіктің кәмалаттығы* жайлы талас пікірлер ғасырлар бойы созылып, уағыздалып жатты. Міне, Абай осы өзекті таластағы қайшы пікірдегі танымдарды ақыл сынынан өткергенде, гуманистік биік мұраттағы жасампаздық идеяларды тандап, талғап отырады. Ойшыл ақын мораль философиясына қол артқанда ондағы түп қазығын сыншыл ой таразысынан өткізіп, екшеп, елеп алған рухани қазынасын өз заманындағы идеялық күрес жолының қуатты да пәрменді құралына айналдырады. Абай шығармаларындағы осы ерекшелікті терең таныған М. Әуезов Абай «нравственная личность» мәселесін бар тартысының, талап арманының тетігі етеді<sup>1</sup>, — деген ой байламын тектен тек негізсіз айтып отырған жоқ.

Шығыс ойшылдары мен суфизм әдебиетіндегі өзекті желідей созылып, зор пікір таласын тудырып келген

---

<sup>1</sup> Әуезов М. Абай Құнанбаев: Мақалалар мен зерттеулер, 172-б.

камили инсани маңында айтылған ой-пікірлер тарихына Абай, әсіресе, 38-сөзінде мол тоқталып, көп көңіл аударған. Адам болу жайлы қарама-қарсы пікір таласын, ондағы күрделі танымдарды екі бағытқа бөле қарап, оларға деген өз қатынасын ашық білдіріп отырады. Осы арқылы Абай өзіндегі гуманистік танымның болмысында барынша аңғарта кетеді. Өзі ұстаған осы таным тұрғысынан Абай қоғамды ағартушылық, гуманистік жолмен өзгерту жолында күреске түсер жаңа адам тұлғасы қандай болмақ деген зор мәселені тыңнан көтереді. Бұл жолдағы ұсынар пікірі, тоқталар нанымы тағы да «Адам болам десеніз» деген програмдық мәні бар терең тезисі тұрғысынан берілген пікірлер маңына топтастырады. Осы салада өзі ұстанар жолын өзіндік ішкі таным ретінде қалыптасқан толық адам жайлы ой толғаныстарында барынша толық түрде түбірлі, желілі көзқарас ретінде таратып та береді.

Абайдың гуманистік дүниетанымынан туындап, бүкіл шығармаларында желілеп тарап жатқан толық адам жайлы ой-толғаныстарының құяр арнасы: «Не түрлі болса да, я дүниеңнен, я ақылыңнан, я малыңнан ғадалет, шафағат секілді біреулерге жақсылық тигізбек мақсатың болса, ол жол құданың жолы»<sup>1</sup>, — деген сөзінде жатыр. Осы ой байламында Абай тарататын мораль философиясы мен адамгершіліктің негізгі желісі де жатыр. Осы наным тұрғысынан туындап отырған адам болудың ең басты тетіктері ретінде ақылды, әділетті, рахымды ұсынатын Абай: «Бірақ сол жолға жүруді өзінше шарт қылып кім қадам басты, ол таза мұсылман, толық адам делінеді»<sup>2</sup>, — деп өз танымының негізі қайда жатқанын көрсетіп отыр. Осы үзіндіде ұшырасқан «таза мұсылман» деген сөзді Абай заманындағы тыңдаушылар ұғым, нанымына баж салып айтылған шартты сөз, шартты ұғым ретінде тануды қажет етеді. Бұлай етпейінше, Абай ойының сол дәуір жағдайына, уақыт мерзіміне орай айтылған ойларының асылын жасығынан айыра түсінудің өзі қиынға соқпақ.

Ұлы ақын толық адам ұғымының қазақ ортасындағы нақтылы образын өзі үлкен үміт артқан баласы Әбдірахман бейнесі арқылы берілген өлеңдерінде жатқанын көреміз. Абай осы баласына арнаған өлеңдерінде көбі-

---

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Аудармалар мен қарасөздер, 206-б.

<sup>2</sup> Сонда, 205-б.

несе, адам болам десеңіз дегендегі талаптың басты-басты белгілерін Әбдірахман бойындағы ізгі қасиеттерді екшеп, елеп суреттеумен береді.

Жаңа жылдың басшысы — ол.  
Мен ескінің арты едім<sup>1</sup>,—

деп Әбдірахманды жаңа ұрпақтың толық адамы болу туралы асыл қасиет атаулыны бойына ұялатқан үлгі-өнегесі ретінде бейнелейді.

Абай аңсаған жаңа үлгі-өнегеде тәрбиеленер келер ұрпақтың надандық шырмауында қалған туған халқын озық өнерлі елдер тобына жеткізудің басты құралы ғылым, өнер деп ұғынып, сол жолға саналы түрде ұмтылар жастардың бейнесі Әбіш арқылы:

Ғылымға көңлі зерек-ті...  
Ғылым оқып білгенше,  
**Тыным, тыныштық таппады...**  
Өмір бойы талпынып,  
Ғылым іздеп, жатпаған<sup>2</sup>,—

деп, нақтылы ізгі әрекеттерді екшеп суреттеуі арқылы білдірген.

«Адам болам десеңіз» тезисінде Абай әділет пен рахымды ерекше орынға қойса, осы асыл сипаттар Әбдірахман бойынан көптеп табылады:

Тура сөзді жақтаған,  
Бала айтса хақ сөзді,  
Бұрылмастан тоқтаған.  
Аямаған кәріптен,  
Қолдан келген көмекті...  
Бөтен көзде көрсе жас,  
Ойнаймын деп күлдіріп..  
Дүниелікке көңіл тоқ,  
Ағайынға бауырмал<sup>3</sup>,—

дегендегі Әбдірахман тұлғасын сипаттауға қолданған қасиеттер Абай ғұмыр бойы аңсаған адамшылықтың асыл мұраттары жайындағы ой-пікірінің басты желілерін тұтас қамтығандай. Бұл болашақ ұрпақ бойында дәл осындай дәрежеде қасиеттер болуын армандаған ақын мұратының асқақ жолы еді. «Адам болам десеңізге» сәйкес сипаттарды бойына ұялатқан Әбдірахман

<sup>1</sup> Құнанбаев Абай. Өлеңдер мен поэмалар, 232-б

<sup>2</sup> Сонда, 228, 230, 234-б.

<sup>3</sup> Сонда, 230-б.

сынды шын мәніндегі толық адам болу қажет деген өзіндік ой қорытындысын ұсынады.

Толық адам жөніндегі ақын пікірінің кейбір жақтары шығу төркіні жағынан шығыс ойшылдарымен іліктес жатса да, Абай оны өз заманы талабына қарай сыншыл ақыл тұрғысынан екшеп, өзінше қорытып, өзіндік ой-пікірге айналдырып жіберген. Бұл мораль философиясы негізіндегі биік адамшылықтың қастерлі танымы боп қалыптасуын бүгінгі ұрпақ зор мақтанышпен еске алады. М. Әуезов ақын мұрасындағы ой-пікірлердің нәр алар түп-төркіндеріне ой жібергенде Абай: «...өзінің ой-сезім дүниесіне әсер еткен ағымдардың бәрін өзінің өздік ерекше елегінен өткізіп, қорыта өзгертіп өзіндік етіп алады»<sup>1</sup>,— деген аталы дана пікірінің терең ғылыми мәні бар. Абай өлеңдері мен қарасөздерінде шығыс ойшылдарынан енген елеулі белгілерімен қатар суфизм поэзиясында қолданылған кейбір терминдік мағынадағы сөздер мен ұғымдар, тіпті, Сопы Аллаяр кітабынан үзінділер келтіріп отыруы М. Әуезов атап өткен шындықты аңғартқандай сезіледі. Абай шығармаларындағы «қанағат, рахим, шафғат, жәуанмәртлік, хауас, камили инсани, инсанияттың кәмалаттығы, жан қуаты, бенделіктің кәмалаттығы, сабыр, махаббат, шарифат, тарифат, тағриф» т. б. толып жатқан терминдік мағынадағы сөздер тобы суфизм мен шығыс ойшылдары, классиктері шығармаларында да қатар қолданыс тауып келгені танымалы нәрселер. Осы себепті болса керек М. Әуезов Абайдың өмірбаяны мен «Абай жолы» эпопеясында Аллаяр сопының кітабын оқып отырған шәкірт Абайды штрих ретінде бостан босқа ойланбай, белгілі бір себепсіз ендіріп суреттемесе керек-ті. Медіреседе жүрген кезінде Абайдың алғашқы еліктеуден туған өлеңдерін жазған сәтті М. Әуезов: «Бабыр, Науаи, Аллаяр сияқтыларды оқып-оқып кеп өзі қағаз, қарындаш алып, соларша бірдеңелер жазып кетеді»<sup>2</sup>,— деп, суреттеуі Абайдың балалық шағында да, соңыра кемелденген кезінде де суфизм әдебиетімен мол таныс болғанын ескеруден туса керек.

«Камили инсани» жөніндегі гуманистік ойлар суфизм әдебиетінің ірі өкілдері Қожа Ахмет Иассауи, Сүлеймен Бақырғани, Сопы Аллаяр, Харагани шығармаларында

<sup>1</sup> Әуезов М. Абай Құнанбаев: Мақалалар мен зерттеулер, 172-б.

<sup>2</sup> Әуезов М. Шығармалар, 4-т., 221-б.

ол дүниелік, тәркі дүние танымына байланысты дәріп-телетін «бенделіктің кәмалаттығы» деп аталып кеткен көне таным тұрғысынан уағыздалып келген болатын. Абай осы таным тарихымен де жақсы таныс болған. Мұны, тіпті, XI ғасырдағы Жүсіп Хасхаджиб Баласағұнның «Құтадғу білігін» оқуымен көрсетіп отыр. «Құтадғу білікті» Абай кітапханасы бойынша пайдаланған ақынның немере туысы: «Сарт деген ат ең ескі шежіре кітап «Құтадғу білікте» бар, ол кітап 1070 жылға жақындағанда жазылған», — деп мәлімет береді. Бұл үзіндіде «сарт» деген этникалық мағынадағы сөзді Абай «Құтадғу біліктен» тауып қолдануына қарағанда, бұл кітап барынша зерттеле оқылғаны байқалады. Жүсіп «Құтадғу білік» дастанында ізгілікті адам, ізгілікті қоғам жайлы арман мұраттарында адам болуға көп көңіл бөлген. Сол кезде-ақ Жүсіп шын өмірдегі бақытты аңсаған толық адам бейнесін Айтолды образы арқылы, ал бенделіктің кәмалаттығын аңсағандардың жиынтық бейнесін Ұзғырмыш образымен бере білген.

Қанағат — суфизм философиясындағы аса ірі, елеулі ұғым. Осыған балама образ ретінде көрсетілген Ұзғырмыш бейнесі сол тұстағы қоғамдық ой-санада өріс тебе бастаған суфизм ағымының бенделіктің кәмалаттығы жолындағы қоғам өмірінен қол үзе бастаған рухани топтың аскеттік тарихи шындық негізінде суреттелген. Тәркі дүние жолына түскен топтың адам болудағы идеялы — бенделіктің кәмалаттығына тірелетін Жүсіп дәл көрсетеді. Жүсіптің Айтолды әрекеті, пікірі арқылы бенделіктің кәмалаттығы жолына түскендерді бүгінгі қоғам тіршілігіне қызмет еттіруді жақтайтыны анық байқалады. Осы мәселе Абайда «адам болам десеніз» тезисінің негізінде беріледі де, 17, 38-қарасөзі мен кейбір өлендерінде біршама көрініс табады.

Абай өз шығармаларында уағыздалатын толық адам жайлы танымына бенделіктің кәмалаттығы туралы таным қарама-қарсы келуі себепті әрі бұл соңғы танымның бүгінгі өмір үшін күрес жолынан тайдыруы себепті, оны қатты әшкерелейді. Абай шығармаларындағы мораль философиясы жөніндегі сыншыл ойдың төркінін ерте сезінген М. Әуезов Абай мұрасының шығысқа қатысы жайлы зерттеулерінде Абайдың Науаи, Низами, Фзулилер мен Қожа Ахмет Иассауи сарынындағы мистикалық суфизм әдебиетіне ара қатынасын мейлінше

қатаң ажырату мақсатымен<sup>1</sup> бұл салада нақтылы зерттеу жұмысын жүргізуді ескерткен де болатын. М. Әуезов көрсеткендей суфизм әдебиетінде ғасырлар бойы мадақталып, уағыздалып келген адам болудың шыңы бенделіктің кәмалаттығына Абай өз шығармаларында сынмен қарап, ол ағымды үнемі терістеп, әшкерелеп отыратынын көреміз. Осы тұрғыдан қарар болсақ, әсіресе, Абай 38-сөзінде жәуанмәртлікке байланысты әлеуметтік топтарды жіктеуі ақын поэзиясында да белгі береді. Осы әлеуметтік топтардың жәуанмәртлікке тән үш сипатты (ақыл, әділет, рахым) танып білуде, меңгеруде қарама-қарсы екі топқа (тайпаға) өзінше талдап бөлуінде белгілі мағына бар.

Жәуанмәртлікке тән сипаттар мен «Әсемпаз болма әрнеге» өлеңіндегі адамшылықтың негізі ретінде берілетін ақыл, қайрат, әділет, шафғат ұғымдары бір-бірімен мағыналық жағынан тікелей байланыста жатқан қастерлі ұғымдарға жатады. Осы өлеңдегі ақыл, қайрат, әділет, шафғат сияқты адамшылық негізіндегі ұғымның жеке адамды тәрбиелеу жолындағы ролін Абай қазақ қоғамы үшін биік тұғырға көтереді. Абай өзінің гуманистік дүниетанымында өзекті орын алған толық адам жайлы басты ойын өлеңдері мен қарасөздерінде желілі түрде мадақталатын жүректің культі жайлы танымдарымен бірлікте беріп отырған. Осы ойларындағы адамшылық желісінің құяр арнасы 38-сөзде молынан әңгімеленетін жалпы мораль философиясына соғып, толық адам жайлы Абай танымының негіздері біршама толық түрде баяндалады десе болғандай.

Абай *нақылия дәлелдерге* сүйенген ғалымдар мен *ғақылия дәлелдерді* ғана тірек еткен хакимдер арасында мол талқыға түскен толық адам жайлы аса күрделі танымға байланысты өз көзқарасын, қатынасын білдіріп, өзі тірек — негіз ретінде, ұстанған гуманистік танымның реалды өмірден алынған, пайда болған кездерінде тартынбай ортаға салып отырған. Абай: «Хакимдер дүниеге тиер пайдасын сөйледі!», — деп, хакимдердің бүгінгі қоғам игілігі мен халық пайдасын көздеп, шын өмірдегі қоғам мүшесін тәрбиелеудегі мораль философиясының өзекті мәселесі толық адамға қатынасын анықтайды. Хакимдердің бүгінгі қоғамдағы адам игілігі үшін еткен еңбегін аса жоғары бағалайды. Абайдың ха-

<sup>1</sup> ЛММА архиві, 255-п., 23-б.

кимдер жайлы ой толғаныстарын М. Әуезов «Абай жолында» негізінен Михайлов пен Абайдың ислам тарихы, араб мәдениеті жайлы пікірлесуі арқылы ашады. Абайдағы мораль философиясының Шығыстық желілерін де аңғарып отырады. Бұл ойлар, әсіресе, Абай сөздері арқылы беріліп: «Шынында, ғаділет, хақиқат, ахлақ мәселелері қауымның игілігін ойлаушылар аз ба? Нәсілдер ырысын ойлайтын әр заманның әр халықтың ғұлама ұстаздары бар ғой»<sup>1</sup>, — деп, Абай пікірлерінің қайдан нәр алып отырған төркіндерін сілтегендей болады. Яғни ұлы жазушы тілге тиек етіп отырған ойлар, деректер көзі — 38-сөзде Абай арнайы сөз етіп, пікір қозғайтын ғалым, хакимдер жайлы ой толғаныстарында жатқанын көреміз. Абайдың шығыс хакимдері тарихымен терең таныстығы да эпопеяда кең түрде ашыла түскен.

Абай қоғамның, халықтың бүгінгі игілігіне қызмет етіп, бүгінгі өмірді ойлаған ғалым, хакимдердің қоғамдағы жауы деп дін иелері молда, қожа, ишан, яғни рухани кертартпа топтар екенін ашып көрсетеді. Дін ғұламалары жәуанмәрттіктің негізі болған үш сипатты тануда да «ухрауи пайдасын ғана күзетті», — деп, дін иелері қоғамның рухани моральдық жағынан дамуында зор кедергілерге айналғанын әшкерелейді. Олардың ол дүние қамын ойлауды уағыздаған кертартпа әрекетінің идеялық тамырын терең танып түсініп отыр. Яғни Абай шығыс ойшылдары тарихында көп сөз болған мораль философиясының негізінде өзі талғап, екшеп алған өзіндік танымы толық адам жайлы ойларының өзекті желісін бүкіл шығармаларында үздіксіз тарата отырып, камили инсани жөніндегі ой-пікірлер тарихымен, оның бүкіл даму жолдарымен жан-жақты әрі терең таныстығы барлығын да аңғартады. Міне, М. Әуезов Абай шығармаларының шығысқа қатысын зерттей келіп, ұлы ақын шығармаларында қамтылған адамшылық ойының биік шыңы болған желілі де түбірлі ойлар шоғырын талдағанда: «Ол адамгершілікті, моральдық философияны барлық жайдан жоғары қойды»<sup>2</sup>, — дейтін себебі де, осы айтылып өткен нравственная личность мәселесіне тікелей байланысты болуында жатыр.

---

<sup>1</sup> Әуезов М. Шығармалар, 5-т., 200-б.

<sup>2</sup> Әуезов М. Абай Құнанбаев. Мақалалар мен зерттеулер, 169-б.

## ӘЛ-ФАРАБИ — АБАЙ ПІКІРЛЕРІНДЕГІ САБАҚТАСТЫҚ

Ұлы Абай өмір бойы дүниеден жиып-терген ой нәрін туған халқына бағыттағанда үнемі әділет пен ақылдың тегеурінді тезіне салып, сыншыл ой елегінен өткендерін ғана ұсынуды мақсат тұтқан.

Әділет пен ақылға  
Сыналып көрген, білгенін,  
Білгізер алыс жақынға  
Солардың сөйле дегенін, —

деп, өз шығармаларында нәр тартқан рухани бұлақтар төркінін жасырмайды. Оның

Ғылымды іздеп,  
Дүниені көздеп,  
Екі жаққа үңілдім, —

деп, қайырыла ескертуінде терең сыр жатыр. Яғни, Абай дүниетанымының белгілі дәрежеде бастау алар рухани көздерін тануда осы өлең жолдары — ақын мұрасын зерттеушілерді бірден-бір дұрыс бағытқа сілтер темір-қазықтай, адастырмас нысана.

Абай — өзі жасаған заманы үшін «Ауыр ойды арқа-лап» ауырған жан. Сондықтан оның рухани болмысын терең танып білу үшін, ақын сілтеп отырған «екі жаққа» яғни Батыс пен Шығыстың рухани ой қазыналарына барынша терең бойламайынша, оларды екшеп сусындаған ақын ойының соқпақтарымен жүре отырып зерттемейінше, көздеген нысанаға дәл жету қиын-ақ. Бірақ бұл тәрізді бүкпесі мен бұлтарысы мол, тұнып тұрған ой орманына тәуекелмен қадам басқанда, ең сенімді төте жол — Абай шығармаларындағы сілтеме ой төркіндеріне сүйену. Әрі алғышарт ретінде Абай шығармаларында сараланатын ой төркіндерін терең танып, меңгеріп алуға жатыр.

Жанама деректер көзінің бір саласы ретінде Әбу Нәсір әл-Фараби мен Абай пікіріндегі кейбір сабақтастықтардың болмысына назар аударып, пікір сарабына салғанда, алдымен, әрине қазақ жерінің ұлы екі ойшылының көзқарастары мен танымындағы ұқсас жақтары бөлекше сөз етілмек. Абай шығармаларындағы ой желісінің нәр алар рухани көздерін өзі сілтеп отырған тура және жанама деректермен салыстыра отырып аша ал-

сақ қана, көздеген мақсатқа біршама жақындай түспекпіз. Бұл іспеттес жанама деректер көзінің біріне ұлы ғұлама әл-Фараби мен Абай мұраларындағы ой желісінде орын алған пікір сабақтастығын да жатқызар едік.

XI ғасырдан бізге жеткен бірден-бір әдеби мұрамыз «Құтадғу білікпен» Абайдың таныстығы жайында нақтылы жазба дерек бар, ал әл-Фараби еңбектерімен таныстығы жөнінде әзірше нақтылы мәлімет қолда жоқ. Дегенмен әл-Фараби еңбектерін Абай білген деген пікірді ертеректе профессор Ғ. Сағди: «...философияға, даналыққа зор мән берген Абай әл-Фараби, ибн-Синалармен таныс болумен бірге осы ғақылиялар кітаптарынан да мағлұматы бар еді»<sup>1</sup>, — деп атап көрсеткен болатын.

Шындығында, әл-Фараби мен Абай дүниетанымындағы кейбір ой-пікірлер сабақтастығында салыстыра қарағанның өзінде-ақ белгі беріп, мен мұндалап тұратын іліктестіктер баршылық.

Әл-Фараби мен Абай шығармаларындағы пікір сабақтастығын, ақын шығармашылығы нәр тартқан рухани көздерінің түп-төркіндерін іздегенде; біздіңше, алдымен екі ұлы ойшыл айтатын «жан қуаты» немесе Абайдың өз сөзімен атасақ, оның «өзін танымақтық» жөніндегі көзқарасына айрықша назар аудару қажет болады.

Адамзат тарихында ғылыми ойдың үздіксіз даму барысында «өзін танымақтық» немесе «жан қуаты» туралы ойлардың қалыптасу жолдарын танып білу күрделі проблемаға айналып, о бастан-ақ қарама-қарсы көзқарастар өріс алды. Адамның «өзін танымақтық» жөніндегі ілімнің бастапқы қадамы көне дүние философтарынан басталса да, оны өз заманында ғылыми жүйеге түсіріп, қалыптастырған әл-Фараби еңбегі ерекше көзге түседі. Соңыра бұл жолды ғылым саңлақтары: Ибн-Сина, Ибн-Бажа, Ә. Науаи, Ғұламаһи Дауани, Жүсіп Қарабағилар жалғастырған.

Адамның «өзін танымақтығы» жөніндегі Абай шығармаларында мол таратылған пікірлердің түп-төркіні осы ғалымдар еңбегіндегі ойға барып ұштасады. Жалпы «жан қуаты» немесе «өзін танымақтық» жайлы күрделі ой сарабына қазақ топырағында арғы заманда әл-Фараби, соңғы дәуірде Абай ғана терең барлап барған

---

<sup>1</sup> Абайдың әдеби-мемориалдық мұражайы. Инв. № 172, 17-бет.

тәрізді. Абай өлеңдері мен қарасөздерінде жан қуаты жайлы ой толғауында: «жан құмары», «жанның жиби-ли қуаты», «жан қуаты», «жанның азығы», т. б. осы іспеттес философиялық сарындағы ойларын таратқанда: «Жан қуаты деген қуат бек көп нәрсе, бәрін мұнда жарға уақыт сиғызбайды», — деп айрықша ескертуінде белгілі себеп те бар. Бұл пікірде Абайдың «өзін танымақтығы» жөніндегі ілімнің арғы-бергі тарихымен толық таныстығы анық байқалатындығы былай тұрсын, өз тарапынан таратпақ болған ойларын кең түрде көсіле жазып, тыңдаушыларына молынан жеткізе алмаған өкініші де сезіледі.

Жан қуаты жөнінде әл-Фараби қолданған философиялық терминдер Абайдың өлеңдері мен 7, 17, 27, 38, 43-қарасөздерінде сол түпнұсқадағы қалпында немесе қазақы ұғымға сай балама сөздермен төлеу сала берілуі кездейсоқ құбылыс болмаса керек-ті. Абай Батыс, Шығыс философтарының термин сөздерін қаз қалпында қолдана бермей, кейде тыңдаушыларының ұғымына, ой өрісіне лайықтап, ана тілімізде баламасы бар сөздермен батыл ауыстырып отырған кездері де бар.

\* \* \*

Абай шығармаларында (14, 17-қарасөздері мен «Әуелде бір суық мұз — ақыл зерек», «Көзінен басқа ойы жоқ», «Малға достың мұңы жоқ малдан басқа», «Алла деген сөз жеңіл», «Жүрек — теңіз, қызықтың бәрі — асыл тас») арнайы сөз болып, мол таратылатын ақыл, қайрат, жүрек жайлы философиялық мағынадағы ойларының бастау алар көздерін тағы да әл-Фарабиден табамыз. Абайдағы ақыл, қайрат, жүрек туралы ойлар төркіні бір жағынан жәуанмәртлікпен де ұштасады. Біз бұл арада тек қана Абай шығармаларының ұзына бойында жүрекке шешуші мән-мағына беретін терең гуманистік астардағы көзқарасының түп-төркінінен хабар беретін бірер пікірлеріне ғана аялдамақпыз.

Абай 17-қарасөзінде ақыл, қайрат, жүрек туралы пікір білдіргенде: «Осы үшеуің басыңды қос, оның ішінде жүрекке билет», — деп ұқтырып айтушының аты ғылым екен... Үшеуің ала болсаң мен жүректі жақтадым», — деп, өз атынан да, ғылым атынан да жүрекке шешуші орын беріп: «Кітаптың айтқаны осы», — деп сілтеме жасап отырған ғылымы қандай ғылым, кітабы қай кітап? Міне, Абай арнайы сілтеме жасап, нұсқап

отырған аталмыш деректер төркінін іздеп табу қиын. Абай ойларының бастау алар түп төркінін осы деректерсіз танып білу де мүмкін емес.

Абайдың «өзін танымақтық», «жан қуаты» жөніндегі ойының бастау алар көздерін іздегенде, біз арғысы әл-Фараби, Ибн-Сина, Ибн-Бажа, бергісі Ә. Науаи, Ғ. Дауани, Ж. Қарабағи еңбектеріне тірелеміз. Осы саладағы Абай ойлары, ғұлама ғалымдар еңбектеріндегі пікірлермен салыстыра қарағандағы сабақтастықтар желісі біздің қолымызға бұлтартпас деректер негізін де бере алады. Мәселеге дәл осы тұрғыдан барғанда ғана нысанаға дөп түспекпіз.

Әл-Фараби «Ізгі қала тұрғындарының көзқарастары туралы трактат» деген еңбегінде адамның өзін танымақтығы жөнінде айтылатын ойларында: «өсімдік жаны», «хайуан жаны», «адам жаны» деп жүйелейді. Адам жанына (интелектіге) оның ішкі және сыртқы сезім мүшелеріне (хауас) талдау бергенде де, жүрекке үнемі шешуші мән беріп, ерекше даралай көрсетіп отыратыны бар. Жалпы жан қуаты жөніндегі танымға бұлай қарау мешаиюн (перепатетиктер) мектебіндегілерге тән құбылыс. Бұл жөнінде әл-Фараби мен Абайдағы ой іліктестіктерін салыстыра қарайық. Мәселен әл-Фараби: «Жүрек басты мүше, мұны тәннің ешқандай басқа мүшесі билемейді. Бұдан кейін мый келеді. Бұл да басты мүше, бірақ мұның үстемдігі бірінші емес»<sup>1</sup>, — деп, жүрекке шешуші мән бере қараса, осыған сәйкес ой Абайда да: «Сен үшеуінің басынды қоспақ менің ісім депті. Бірақ сонда билеуші жүрек болса жарайды», — деп таратылады. Бұдан екі ұлы ойшылдың да жүрек жөніндегі танымдарының негізі бір екенін, тек баяндау түрі басқаша берілгенін көреміз. Екеуі де өз танымдарында жүрекке шешуші мән-мағына берумен қатар, оны бүкіл ізгілік, рахым, шафағат атаулының шығар көзі, тұрар мекені деп біледі. Абай көп көңіл бөлген мораль философиясы да осы танымға негізделген.

Абай шығармаларының ұзына бойына таратылып отырған адамгершілік, гуманистік ойларының бәрі де осы көзқараспен ұштас жатыр. Абайдағы «хауас», «үш сую» (имани гүл), «жәуанмәртлік», «әділет», «шафағат» жайлы ой толғаныстарының желісі де осы таным шеңберіндегі ұғымдар. Бұлар әл-Фарабидің «Ізгі қала тұр-

---

<sup>1</sup> Әл-Фараби Философиялық трактаттар. Алматы, 1973, 289-бет.

ғындарының көзқарастары туралы трактат» деген еңбегінде адамның жеке басының ең кемелденген (камили инсани) үлгі-өнегесі жайлы арналы танымының негізіне саяды. Осы дәстүрдің жалғасын Абайдағы «толық адам» жөніндегі ой-пікірден айқынырақ сезінеміз. Абайда мол таратылып, жиі сөз болатын «толық адам», «жарым адам», «адам болу», «инсанияттың кәмеләттығы», «бенделіктің кәмеләттығы», «толық инсаният», «адамшылық», «адамның адамығы», «адам болу», т. б. толып жатқан осы іспеттес терминдік мәні бар сөздер тобы, ол жайлы пікірлердің шығар көзі, түп-төркіні әл-Фараби еңбектеріндегі ойлар желісіне қарай сілтейді.

Абай 14-қарасөзінде тыңдаушыларына орай: «Жүректің қасиетін анықтап біле алмайды», — деп кей ескертетіні бар. Өлеңдері мен қарасөздерінде жүректі рахым, әділет, шафағат атаулының қанат қағып ұшар құтты мекені деп қарап, жүректің культін көтере мадақтайды. Осы жолда ұстанған асыл мұраттарын өмір бойы өз шығармалары арқылы желілі түрде таратып, насихаттаудан танбайды. Мәселен, «Әсемпаз болма әрнеге» деген өлеңінде:

Ақыл мен қайрат жол табар,  
Қашқанға да қуғанға  
Әділет, шафағат кімде бар,  
Сол жарасар туғанға.  
Алдыңғы екеу соңғысыз,  
Біте қалса қазаққа.  
Алдың жалын, артың мұз  
Барар едің қай жаққа?

— дегенде Абай алдыңғы екеуі (ақыл, қайрат) кісі бойында ұялаған адамды жарым адам деп қарайды да, оны нәрсіз жартыкеш дүние ретінде ұғынады. Ал алдыңғы екеуіне соңғы қасиет (әділет, шафағат) қосыла біткен кісіні ғана толық адам деп біледі. Өзі армандаған асыл мұраты — «адам болам десеніздің» үлгі-өнегесі ретінде толық адам туралы ойларын үнемі насихаттап, таратып отырады. Абайша әділет шафағаттың шығар көзі — жүрек болғандықтан: «...жақсылыққа елжіреп еритұғынмен, жаманшылдықтан жиреніп тулап кететұғынмен, әділет, нысап ұят, рахым, мейірбаншылық дейтұғын нәрселердің бәрі менен шығады», — деп өз танымын риясыз түрде ашып салады. Абайдың танымында, ақыл, қайрат екеуі де жүректің ізгілікті ісіне ғана қызмет етуге міндетті. Абай жүректің культін көтеріп, оған шешу-

ші орын бергенде, оның гуманистік мағынадағы тетігіне сүйеніп отырады. Абайдағы осы ойдың да түп-төркінін тағы да біз әл-Фарабиден табамыз. Себебі әл-Фараби ақыл жүректің ізгілікті көздеген әрекетіне ғана қызмет етуі тиіс деп білгендіктен: «...жүректің ізгі ниеттерін жүзеге асыру ісіне қызмет ету тек қана мыйға тән қабілет»<sup>1</sup>, — деп жазып, қайырыла ескертеді. Екі ойшыл пікіріндегі мұндай іліктестік кездейсоқ нәрсе емес, бұл көзқарастағы, дүниетанымдағы өзектес келген бірліктің негізінде жатыр.

\* \* \*

Мешайюн мектебіндегілерде де хауасқа айрықша мән-мағына бере қарау жағы басым жатады. Әл-Фараби «Табиғат ғылымдарының негіздері» (космогония) жайлы еңбегінде жалпы хауасқа, әсіресе оның *хауаси хамса заһири* деп аталатын сыртқы сезім мүшелеріне ерекше назар аударған. Өйткені бізді қоршаған болмыстың сырын тануда сезім мүшелерінің басты орын алуы себепті «Сезімдер дегеніміз — хауаси хамса, бес сезім мүшелері»<sup>2</sup>, — деп арнайы мән бере атап өтуі жай нәрсе емес. Әл-Фараби атап отырған хауаси хамса жайлы философиялық ұғымдар Абайдың 27, 38-қарасөздері мен «Алла деген сөз жеңіл» дейтін өлеңіндегі термин сөздердің негізі өзектес келіп, бір мағынада берілуі екі ойшыл пікірлеріндегі байланыстың төркінін аңғарта алады. Абайдағы: «Жансыз жаратқандарынан пайда алатын жан иесі хайуандарды жаратып, жанды хайуандардан пайда алатын ақылды инсанды жаратыпты», — деген пікір дүниенің жаралуы жайлы әл-Фарабидің: «тәңірі әуелі жансыз дүниені, өсімдіктерді, жан-жануарларды, соңыра ақыл иесі адамдарды жаратқан» дейтін дәстүрлі танымымен төркіндес.

Жоғарыда айтылған пікірлерді Ә. Науан сөзімен ата-сақ «ахси жиһан» (бейнелеу теориясы мағынасында) делінетін дүние тану жолындағы аса бір күрделі құбылыстар. Абайдың дүниетанымындағы басым жағы да осы салада айрықша байқалады. Абай өз шығармаларында *хауаси хамса заһириге* (сыртқы бес сезім мүше-

<sup>1</sup> Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. «Ғылым», Алматы, 1973, 290-бет.

<sup>2</sup> «Білім және еңбек», 1978, № 1.

леріне) ерекше мән бере қарайды. Ақыл, сана дегеніміз күнделікті өмір процесінде бізді қоршаған өмір шындығының сыртқы бес сезім арқылы, яғни, танымының *жибили* қуатымен біздің санамызға сәулеленуінен пайда болатын рухани құбылыс деп таниды. Абайдың: «Ақыл, ғылым — бұлар кәсіби. Көзбен көріп, құлақпен есітіп, қолмен ұстап, тілмен татып, мұрынмен искеп тыстағы дүниеден хабар алады... Кімде кім есітіп білу, көріп білу секілді нәрселерді көбейтіп алса, ол көп жиғаны бар адам», — дегендегі ақылдың, сананың пайда болуы туралы дүниетанымының төркіні де әл-Фарабидегі: «Ақыл дегеніміз тәжірибеден басқа ешнәрсе де емес», — деген ой желісімен іліктес жатқан іргелі ұғымдар екенін көреміз.

Әл-Фараби жан қуатын: қозғалттыратын қуат, танып білетін қуат деп екіге бөледі. Ал адам бойындағы танып білетін қуаттың өзін ішкі және сыртқы жан қуаты ретінде қарастыратыны бар. Әл-Фарабидегі бұл танымдарды да Абай шығармаларынан көптеп ұшыратамыз. Бұл, әсіресе, Абайда арнайы сөз болатын хауас жайындағы ой толғаныстарында молырақ көрініс береді. Абайдың 7, 17, 27, 38, 43-қарасөздері мен «Алла деген сөз жеңіл» дейтін өлеңінде әл-Фарабиде сараланатын ішкі және сыртқы сезім мүшелері де сол тұрғыдан сөз етілетіні байқалады. Әрине, өте күрделі әрі көп қырлы хауас ұғымы Абай шығармаларында да қат-қабатты ұғымдардан тұрады. Сондықтан ондағы ұғымдардың жігін танып барып сөз етуді ескеру қажет. Абай қарасөзіндегі сыртқы бес сезім мүшесі мен ішкі сезім мүшелері бірлікте алынып, хауас ретінде ұғынылатын жақтары да бар. Мұндай таным селжуктер үстемдігі тұсында да өмір сүрген тәжіктің ақын, ғұлама ғалымы Насири Хисрау еңбектерінде нақтырақ талданады. Ол хауасты екіге, яғни ішкі, сыртқы мүшелеріне бөліп, сыртқы бес сезім мен ішкі бес сезімді бірлікте алып көрсетеді. Ішкі сезімге: болжам, қиял, әсер, ес, ойды жатқызады. Ішкі сезім адамды хайуанаттан жоғары қояды деп таныған Ж. Қарабағидағы мидың орналасу жайлы туралы танымның негізі де Н. Хисраумен өзектесіп келіп жатыр. Кейде хауас жаратушы бойындағы сипаттар (сифатия) ретінде де айтылады. Кейде Абайдағы кәмәлат ғазамат туралы ұғымдармен де астасып кететін жақтары бар.

Абайдың хауас туралы ұғымы көбінесе бейнелеу теориясымен (ахси жиһан) ұштаса келіп, ол әсіресе,

43-қарасөзінде адам бойындағы жан қуаты жөніндегі танымдарымен де іштей сабақтасып жатады.

Абайдың 38-қарасөзінде арнайы сөз болатын: алланың бойындағы сипаттарына байланысты айтылатын *кәмеләт* ғазамат немесе алланы тану жайлы пікірлері мен әл-Фарабидің «Философиялық трактаттарында», оның «Бірінші тұлға туралы» деген тараудағы ойлары салыстыра зерттеуді, ондағы пікірлердегі іліктестіктерді аша түсуді қажет етеді.

Абайдағы «адамды танымақтық» деп өз алдына сараланатын ұғымдардың түп-төркіні де Аристотельдің «Жан туралы» атты еңбегі мен әл-Фарабидің «Ізгі қала тұрғындарының көзқарасы туралы трактатындағы» жан туралы танымына саяды.

Әл-Фарабидегі жан қуаты жайлы ұғымдар психологиялық құбылыстардың баламасы ретінде сөз етілсе, Абайдың жан қуаты жөніндегі ойлары да осы тұрғыдан баяндалып отырады.

Әл-Фарабидің адамның дүниені танып білу қуатына (ал-қуат алмутехаййла) ерекше мән бере қараған негізгі ой желілері Абайда арнайы сөз болатын хауас, хауаси хамса заһири, хауас сәлим ұғымдарымен тікелей сабақтасып келетін түбірлі пікір іліктестігінен белгі беріп жатады.

Аристотельдің «Жан туралы» деп аталатын еңбегіне берген түсініктемелерінде әл-Фараби жан қуаты жөнінде өзіндік соны ойлар желісін таратқанда, оларды өсімдік жаны, хайуан жаны, адам жаны деп үшке жіктеп өтеді. Ал таным процесін адам жанына тән тума құбылыс ретінде қараған. Осындай пікір желілерін Абайдың 7, 19, 27, 38, 43-қарасөздерінен де ұшыратамыз. Жетінші қара сөзінде «жанның азығы» жайында тоқтала келіп Абай: «Өрістетіп, өрісімізді ұзартып, құмарланып жиған қазынамызды көбейтсек керек, бұл жанның тамағы еді»,— деп, оны жан құмары арқылы қолға түсетін рухани құбылыс ретінде танытады. Ал 27-қара сөзінде хайуан мен адам арасындағы ерекшелікті олардың дүние тану сипатына қарай жіктеп «...һамма мақұлыққа да қара, өзіңе де қара... Жанның жарығын бәрімізге де бірдей ұғарлық қылып беріп пе? Адам алдын, артын, осы күнін — үшеуін де тегіс ойлап тексереді. Хайуан артын, осы күнін де бұлдыр біледі. Алдыңғы жағын тегіс тексермекке тіпті жоқ»,— деп, тану қабілетінің адамда зор сапалық ерекшелікте болып келетінін атап

өтеді. Демек, Абай *жан құмары, жан қуаты* деген рухани құбылыс адамға ғана тән нәрселер деп таныған.

Әл-Фараби өмір сүрген заманда мұсылман қауымының ой санасында өріс ала бастаған жаңа бағыт ретінде мүтәкәллимдер шыға бастаған болатын-ды. Мүтәкәллимдер құран қағидаларын көне дәуір философтарының қисындары арқылы негіздеуге, сол тұрғыдан діни көзқарастың ірге тасын бекітіп, идеологиялық құралға айналдырғысы келді, сол үшін күресті де. Олар бүкіл болмыс атаулыны, ондағы сан түрлі құбылыс атаулының бәрін де мүтәкәллимін негізінде түсіндіруге тырысқан.

Орта ғасырдағы мұсылман дінінде қанат жайып өріс алған мүтәкәллиміннің негізін салушы әл-Ашари (X ғасыр) грек философиясының тәсілін пайдалана отырып, мүтәкәллимдер тарихын зерттей келіп У. М. Уотт пен Н. Какиа: «Там философия была монополией теологов, особенно ашаритской школы, которые подчиняли ее теологической догме»<sup>1</sup>, — деп мұсылман әлеміндегі діни жаңа бағыт ретінде дәріптелген мүтәкәллиміндердің философиялық ойға да үстемдік жасап, оны дүниетанудың бірден-бір орталық тірегіне айналдырғанын атап өтеді. Осы таным негізінен ауытқыған пікір атаулының бәрі де қуғындалып, дінсіздік деп айыпталған.

Жаңа бағыт деп саналған мүтәкәллиміндерді әл-Фараби: «Олар көп пен дүрмектің бөліскен пікірін интеллект дейді» деп олардың танымдағы түбірлі қателегін аяусыз сынға алады. Мұны Абайдың сөзімен айтсақ, «Наданның сүйенгені көп пен дүрмектің» өзі боп шығады. Заманында әл-Фараби сынаған мүтәкәллиміндерге қарсы сыншыл ойды Абай панисламизм идеясы қанат жайған тұста одан әрі қарай дамыта түседі. Абайдың әл-Фараби сынаған, бірақ күллі мұсылман қауымы қолдап қуаттаған мүтәкәллимінді:

Ақылмен хавас барлығын,  
Білмейдур, жүрек сезедур.  
Мүтәкәллимін, мантикин  
Бекер босқа еседур, —

деп, түбегейлі түрде әшкерелеп терістеуінде терең танымның сыры жатыр. Абай арнайы көтеріп отырған хауас жайындағы ұғымның ақын шығармаларында

<sup>1</sup> Уотт М. У., Какиа Н. Мусулманская Испания. М., 1976, 136-бет.

«хауаси хамса заһири», «хауас сәлим», «хауас» деген үш түрлі мағынада ұшырасатынын да ескеріп өткен жөн. Ал «Алла деген сөз жеңіл» деген, көп мағына артылған өлеңінде мүтәкәллимдер мен логиктердің хауасты түсіндіру жолындағы таным негіздерін босқа езгендік деп әшкерелей терістеуі Абай үшін де, Абай жасаған әлеуметтік орта үшін де қоғамдық көзқарастағы батыл сыншылдық бағытты байқатады.

\* \* \*

Әл-Фараби мен Абайдың дүниетанымындағы іліктес пікірлерді сөз еткенде ерекше назар аударар нәрсе — әл-Фараби түзген ғылымды классификациялау принципімен Абайдың таныс болғандығы. Әрине, Абайдың әл-Фараби жасаған ғылымды жүйелеудегі принципімен таныстығы жанама түрде дәлелденіп отыр. Бірақ Абай өз шығармаларында ғылымды жүйелеу жөнінде пікірін жанама түрде білдіргенде, белгілі дәрежеде болса да, анықтауға тұрарлық деректермен нақтылы дәлелдердің едәуір орын алатынын айтқан орынды. Мәселен, Абай 41-қарасөзінде: «...дүниеде есепсіз ғылымдардың жолы бар, сол әрбір жолда бір медресе бар», — деп, ғылым салаларының молдығын бір ескертсе, кейде ғылым салаларының нақтылы атауларын жеке-жеке атап та отырады. Ал 38-қара сөзінде ғылым салаларын біршама жүйелеу принципі ұшырасады да. Бұдан Абай ғылымды жүйелеу туралы еңбек жазды деген ұғым тумаса керек, бірақ Абайдың ғылымды классификациялау принципімен таныстығын ғылым туралы ойлар желісін сұрыптап талдағанда, дәлелдеуге тұрарлықтай нақтылы деректер көзін беретіндігі талас тудырмайды.

Абай ғалым, хакімдер туралы пікір қозғағанда: «...адам баласының ақыл пікірін ұстартып, хақ пен батылдықты айырмақтықты үйреткендігі», — деп қоғамдық ғылымдарды өз алдына дербес топтастыратыны бар. Немесе: «Дүниені білмей қалмақтық — бір зарарлы надандық», — деуінен табиғат ғылымдары мен қоғамдық ғылымдарды бірге алып отырғандығы байқалады.

Абайдың «ғақылият-тасдихат» деп аталып кеткен атақты 38-қара сөзіне арнайы тілге алынатын «адамның білімі», «алланың ғылымы», «өзіндік ғылым», «дүниенің ғылымы», «заһири ғылым», «алланы танымақтық», «дүниені танымақтық» деген тәрізді толып жатқан ғылым

салаларын шығыс философиясында қолданатын термин сөздермен және қазақы ұғымға сай алынған, төлеу салар балама түрдегі атау сөздермен келтіреді де, олардың өзін үш арналы салаға бөліп жіктей қарастырады. Біріншіден, Абай өзі атап отырған «алланың ғылымы», «алланы танымақтық» дегенге негізінен теологиялық бағыттағы діни ғылымдарды жатқызады. Екіншіден, «Дүниені танымақтық» дегенге негізінен объективті дүниенің заңдылығын ашу арқылы пайда болатын нақтылы табиғат ғылымдарын, яғни, Абайдың айтуынша «захири ғылымдарды» жатқызатын тәрізді. Үшінші, «өзіндік ғылым» деген атауға негізінен жалпы қоғамдық ғылымдарды оның ішінде, әсіресе, «жан қуаты» немесе «адамның өзін танымақтығы» (адамтану, қоғамтану) жөніндегі ғылым салалары қамтылған.

Абай тарапынан осылайша белгілі дәрежеде жүйеленіп таратылатын ғылым салаларына көз жүгіртсек, қатысты түрде болса да, Абайдың ғылымды жүйелеуге қатысы әл-Фарабидің «Слово о классификации наук» деген еңбегіндегі принциптері негізіне өте жақын, бір тектес, үндес келуі кімді болса да ойландыра аларлықтай дәлел дей аламыз. Өйткені әл-Фараби ғылымды жүйеленгенде негізінен 5 салаға бөледі де, әр саланы жеке-жеке таратып, олардың әр қайсысына анықтама беріп отырады. Осы таратылатын 5 саланың екінші, төртінші, бесінші бөлімдері және онда қамтылған ғылым атаулары түгелдей болмаса да Абай шығармаларында негізінен бар салалар.

Жоғарыда айтылған пікірлерден шығатын түйін — әл-Фараби еңбектерінен Абайдың хабары болғандығы күмән тудырмайды. Осы себепті, Абай шығармаларының нәр алған бастауларының бір төркінін әл-Фараби бастаған мешаиундер мектебінен іздеу — абайтану алдына қойылып отырған уақыт талабы.

## «ҚҰТАДҒУ БІЛІК» ЖӘНЕ АБАЙ

Абай шығармаларында жүйелі түрде мол талданатын мораль философиясы жайлы ой толғаныстардың ішкі төркіндері, әсіресе ондағы *жауанмәртлік* жөнінде айтылатын пікірмен іштей іліктестік табатын рухани қазына көздерінің біріне ХІ ғасырда қазақ жерінде жазылып, дүниеге келген «Құтадғу білік» дастанын жатқызамыз. Бұл ойымызға айғақты дәлел ретінде екі түрлі себепті

еске алмақ керек. Оның бірі — Абайдың ақындық кітапханасының қорында Жүсіп Баласағұнның атақты дидактикалық дастаны «Құтадғу біліктің» де болғаны жайында ақынның немере інісі Мұтылғанның (Шәкәрімнің) жазбаша дерегі. Ол дерек бойынша оның «Құтадғу білікпен» таныс болғаны, әрі ол кітапты Абай кітапханасынан алып пайдаланғаны туралы құнды мағлұмат берілген. Абай, соңынан Мұтылғанның өзі қазақ халқының түп төркіні қайдан шыққаны жөніндегі тарихын сөз еткенде екеуі де «сарт» деген сөздің этимологиясы мен этнонимдік тарихын іздестіру үстінде «Құтадғу біліктен» нақтылы дерек көздерін қарастырғаны анық байқалып тұрады. Мұтылғанның: «Сарт деген ат ең ескі шежіре кітап — «Құтадғу білікте» бар, ол кітап 1070 жылға жақындағанда жазылған» деп нақтылы мәлімет беруіне қарағанда, бұл көне мұраны мейлінше зерттей оқып, шығармашылық тұрғыдан пайдаланғаны талас тудырмайтын шындық екені көрініп тұр.

Абай «Біраз сөз қазақтың түбі қайдан шыққаны туралы» деген тарихи мақаласында «сарт» этнонимі әрі ол сөздің қазақ арасында «Сарт садағам, өзбек өз ағам» деген қанатты сөздің мақал ретінде таралуының түп төркіні Ахметжан (Алашахан) мен Шайбанихан (Абайда Шайбақ) Оратөбеде соғысқанда, қазақ қолының Шайбанихан жағына шығу есебіне байланысты екенін түсіндіру үстінде ізденген тәрізді. Бұған қоса Абайдың 2-қарасөзі мен «Қалың елім, қазағым, қайран жұртым» деп аталатын өлеңінде:

Бет көргенде шырайың сондай жақсы,  
Қайдан ғана бұзылды сартша сыртың,

деп, 1868 жылғы «Жаңа низам» деп аталған ел билеу реформасынан кейінгі қазақ атқамінерлер тобының психологиясы мен мінез құлқындағы өзгерістің, мінез-құлық жағынан бұзылудың себебін нақтылы бейне арқылы реалистік дәлдікпен суреттеген тұсынан да ұшыратамыз.

Осы себепті оқырмандарға түсініктірек болу үшін Жүсіп Хас-хаджиб Баласағұнның «Құтадғу білік» дастаны жайынан қысқаша мағлұмат бере отырып, ол еңбекпен Абай шығармаларындағы терең рухани сабақтастықтың кейбір жақтарын жанама түрде болса да айта кетудің орны бар деп білеміз.

Көне дәуірдегі түркі халықтары мәдениетінің тербеліп өскен бесігі Шу мен Іле өзені аралығында ұлан бай-

так өлкеде XI ғасырда аты әлемге әйгілі ақын, философ, қоғам қайраткері Жүсіп Хас-хаджиб Баласағұн музыкант отбасында дүниеге келген. Жүсіп жыл қайыру дәстүрі бойынша санағанда барыс жылы, яғни 1021 жылы туған. Жүсіп туралы жазба деректер көзін ақынның өз шығармасы «Құтадғу біліктен» ғана табамыз. Ақын дастанын жасы елуте келгенде он сегіз ай ішінде жазып бітіргенін хабарлайды. «Құтадғу білік» дастаны («Бақытқа жеткізуші білік») түркі тілді туысқан халықтардың бізге дейін жетіп келген бүкіләлемдік мәнге ие бірден-бір жазба әдеби ескерткіші. XI ғасырға дейінгі жазба әдеби тілдің даму жолдарын білдіре алатын асыл мұраларының бірі.

Жүсіптің туған жері — қазіргі Шу өзені бойындағы Баласағұн қаласы кезінде екі рет Қараханидтер әулетінің астанасына айналған ірі мәдени орталығы болатын. Ерте кезде Тянь-Шань мен Алатаудың солтүстік беткейі Баласағұн таулары деп аталғанын М. Қашқари өз еңбегінде баяндаса, сол тауда жасаған өнер иесі Құлбақ бедизші туралы арнайы тоқталып, «Құлбақ — түріктердегі қасиетті кісі аты, ол Баласағұн тауларында жасайды. Айтушылардың сөзіне қарағанда, ол қолымен үлкен қара тасқа «тәңірі құлы Құлбақ» деп жазса, ақ боп жазылады, егер ақ тасқа жазса қара боп жазылады екен. Оның іздері әлі күнге дейін тұр» — деп Баласағұндағы Құлбақ бедизші (тасқа, ағашқа ойып өрнек салушы, бедерші) жөнінде қызықты дерек келтіреді. М. Қашқари хабарлаған осы Құлбақтың 1026 жылы тасқа «Қасиетті Құлбақ...» деп жазған қолтаңбасын жақын арада ғана қырғызстан ғалымдары тауып, жұртшылыққа мәлім етті. Осы Баласағұн тауларынан басталып ағатын Шу бойындағы Баласағұн қаласы — Жүсіптің туып өскен ата мекені.

Қараханидтер билігіне Қытайдан Каспийге дейінгі ұлан байтақ өлкені жайлаған түркі тайпалары бағынады. Бұларды билеуші бас ханды — табғашхан, жеке өлкелері билеушіні — илекхан деп атаған. Илекхандардың іштей билікке өзара таласы орталықтанған мемлекетті жегідей жеген қайшылыққа ұрындырды. Міне, Жүсіп осы кезеңге тұс келді де, мемлекетті орталықтандыру идеясын жыр етті. Ескі түркі жазуындағы Білге қаған толғайтын мемлекетті орталықтандыру, білік жайлы өсиет сарыны рухани дәстүр ретінде жалғас тапқанын

бұл идеяның «Құтадғу білікте» жаңаша қойылуынан да көрінеді.

Жүсіп — өз заманынан иығы асқан дана ұлдарының бірі. Оның терең білім иесі екендігі дастанда арнайы сөз болатын ғылым салалары жайлы пікірлерінен де сезіледі. Ол өз заманындағы ғылым салаларымен түгелдей хабардар болған. Ол философия, астрономия, геометрия, алгебра, медицина, психология, астрология ғылымдарына жеке-жеке тоқталып, тіпті Эвклид теориясын меңгеруді уағыздайды. «Құтадғу білікті» жазу үстінде Жүсіп өзі пайдаланған әдебиеттер көзінен де мол хабардар етеді. Жүсіп заманында әдебиеттерді пайдалану жолы көбінесе «дана айтады», «білген айтады», «ябғу сөзі», «түрікше сөз», «шайыр айтады», «тәжік ғалымы айтады» түрінде сілтеме жасауымен нақтылы деректер көзінен мәлімет беріп отырады. Дастанда пайдаланған әдебиеттерге сілтеме жасаудың мұндай түрі екі жүзден асып жатады. Жете көңіл қойып, арнайы зерттеушіге көп шындықтың төркіні ашылады. Жүсіптің әсіресе халық ауыз әдебиеті үлгілерін барынша мол пайдаланғаны дастандағы кісі аттары, аңыз әңгімелер, мақал-мәтелдер, шешендік сөздерден де көрінеді. Мысал ретінде алсақ: қазақтың «Сөздің көркі — мақал», «Ауру қалса да, әдет қалмайды», «Қартайғанда дәулет бер, жастығында бейнет бер», «Есік көргенді алма, бесік көргенді ал» деген мақал-мәтелдердің арғы төркіні тым алыста жатқандығынан хабар береді.

«Құтадғу білік» — Қарақанидтер дәуіріндегі түркі тілдес халықтарға ортақ, олардың қазіргі ұрпақтары өз рухани даму жолдарын іздеп таба алатын деректер көзіне аса бай ата мұрасы боп табылмақ.

Жүсіп өз заманындағы ғылым саласымен толық танысып кемелденген шағында «Құтадғу білік» тәрізді классикалық шығармасын жазуға бет бұрды. Араб, парсы тілдерін жақсы білумен бірге өз ана тілін де терең меңгеріп, оның бар байлығын бойына дарытқан Жүсіп ана тілінің көркемдік қуатын әлемге таныту бағытын ұстанды. Өз тілін менсінбей, араб, парсы тілінде сөйлеу, шығарма жазу сияқты сырттан танылған қорлық салт үстем кезде өз ана тілінде көркем шығарма жазу дәстүрін қалыптастырып кетуі — оның тарихи еңбегі.

«Құтадғу білік» — ХІ ғасырға дейінгі түркі тілді халықтардың қоғамдық ой санасында орын алған рухани құбылыстарды тұтас қамтыған энциклопедиялық қуатқа

не көркем туынды. Жүсіп дастанын Баласағұнда бастап, Қашқарда аяқтаған. Табғаш Бөрі Қара қаған Әбу Әлі Хасан ибн-Сүлеймен Арысланға сыйға тартып, қағаннан ұлы хасхаджиб лауазымын алған. Осы себепті ол Жүсіп Хасхаджиб Баласағұн аталып кеткен. «Құтадғу білік» бүкіл Туран, Иран, Қытай елдеріне таралып, даңқы жайылған. Дастанға әр халық өзінше ат қойып, қызыға оқыған. Жүсіптің:

Бу Машрик елинде қамуғ түрк ичин,  
Мәнин қытаб иоқ ажунды ыдын, —  
Шығыс елінде бүкіл түрік жерінде,  
Бұдан бөлек кітап жоқ білген әлемде, —

деп айтуына қарағанда бұл шығарма түркі халықтарының классикалық жазба әдебиетінің бірегей ортақ ескерткіші ретінде танылып отыр.

«Құтадғу біліктің» бізге Каир, Вена, Наманған деп аталатын үш нұсқасы жетті. «Құтадғу білік» ғылымға XIX ғасырдан бастап мәлім бола бастады. Осы нұсқалардың ішінде Наманған нұсқасы тәуірі әрі XIII—XIX ғасырда көшірілген көне нұсқасы ретінде қаралып жүр. Наманған нұсқасы Өзбекстанға Шығыс Түркістаннан келген деген пікір бар. Шығыс Түркістанда Мірқожа қолына сақталған нұсқа жөнінде «Шынжаң әдебиеті мен өнері» журналының 1956 жылғы 5—6 санында мәлімет бар.

«Құтадғу білік» 1910 жылы Радлов тарапынан жарияланды. 1942—1943 жылы Стамбулда үш нұсқасы тұтас қамтылып үш том боп басылды, 1971 жылы Ташкентте басылған «Құтадғу білік» 73 тараудан, 6407 бәйіттен немесе 12814 өлең жолынан тұрады. Өлең өлшемі жағынан ғарүз уәзінің (мәт уәзіні) мутақариб бахри түрімен жазылған. Шінара рубайлар да ұшырасады. «Құтадғу білік» — дидактикалық дастан болуы себепті, сол дәуір жағдайына лайықты мемлекеттік басқару ережелерін, халықтың мінез-құлқы, салт-санасы, әдет-ғұрпын өз бойына жинақтаған өмір оқулығы іспеттес, энциклопедиялық зор шығарма. Дастанда мораль философиясы негізгі арқау болады да, әділет, бақыт, ақыл, қанағат сияқты этикалық күрделі төрт ұғым екшеліп алынып, оларға балама бейне ретіндегі төрт кейіпкердің сұрақ-жауабы баяндалған. Ол ұғымдарға балама ретінде түрікше ат қойылған. Мысалы: Әділетке — Құнтуды (патша), бақытқа — Айтолды (уәзір), ақылға — Ұғдыл-

мыш (уәзірдің баласы), қанағатқа — Ұзғырмыш (уәзірдің кенжесі) деп ат қояды. Дастанда сөз болып талқыға түсетін барлық мәселе осы төрт кейіпкер арасында бір-біріне сұрау-жауап қою арқылы шешіліп, әр мәселе осылардың дүниетанымы тұрғысынан алынып, автордың айтпақ болған негізгі идеясы барынша кең тұрғыда суреттеледі. Әсіресе «Құтадғу біліктегі» бастан аяқ сөз болып, көптеген ой-толғаныстарға өзекті желі болған — әділет, ақыл, қанағат, рахым, ізгілік жайлы моральдық ұғымдардың арғы төркіні Туран жерінде жатқан жәуанмәртлікпен тұтасып жатқан тума құбылыстар десе болғандай.

Дастандағы жәуанмәртлік жайлы пікірлер желісімен Абайдың 17, 38-қарасөзі мен «Ғылым таппай мақтанба», «Әсемпаз болма әрнеге» т. б. өлеңдеріндегі ойлардың іліктес, төркіндес келуі — тамыры тереңде жатқан рухани туыстықты танытқандай нақтылы ұғымдармен ұшырастырады.

М. Әуезов те бұл дастанға көп көңіл бөлген. Москва университетінде оқыған лекциясында осы дастанға арнайы тоқталып, талдау жасап, пікір білдірген жерлері бар. Бұл аталған деректер тобы «Құтадғу білік» пен қазақ әдебиетінің байланысы жайлы арнайы зерттеу жұмысын жүргізуді қажет етеді.

«Құтадғу білік» пен Абай шығармаларында шығу төркіні мораль философиясына соғатын терең сабақтастықтар барлығын: *жәуанмәртлік, толық адам, бенделіктің кәмеләттігі, хаһим, мұлахаза, ғылымды жіктеу жүйесі мен жар таңдау* жайы сияқты танымалы тума пікірлер желісінен тауып, оған айғақты деректер тобын көптеп ұшырата аламыз.

Дастанда жәуанмәртлік ұғымы «ерсиг тоңа» кейбір тұста «ахы» сөзімен беріліп, ақыл, әділет, ізгілік (рахым, шафғат) ұғымын қамтып отырады. Абай шығармаларында да жәуанмәртліктің негізі 38-сөзде ақыл, әділет, рахым арқылы беріліп, осы сипаттарды түгел меңгерген кісі ғана толық адам болады деген тұжырым жасалған. Жүсіп дастанында әділет, ақыл, рахымды бойына дарытқан шын өмірдегі толық адам образына Айтолды, Ұғдырмыш бейнелері арқылы берсе, бенделіктің кәмалаттығын аңсағандардың жиынтық образын тәркі дүние жолына түскен Ұзғырмыш бейнесі арқылы көрсете алған. Қанағат — суфизм философиясындағы елеулі ұғым. Қанағатқа балама ретінде алынатын Ұзғырмыш

образы сол замандағы қоғамдық ой-санада өріс алып суфизмдегі мистикалық жолға түсіп, қоғам өмірінен қол үзе бастаған топтың тарихи шындық бейнесі типтендіріліп көрсетілген. «Құтадғу білік» дастанында негізінен тәркі дүние жолына түскендердің идеалы — бенделіктің кәмеләттігін терістеу мен өмірге құштар ізгілікті көздеген камили инсаниді (толық адамды) мадақтау жағы басым жатады. Ал осы таным Абай шығармаларында толық адам мен бенделіктің кәмеләттігі деген арнайы термин сөздермен беріліп, кеңінен таратылып отырады. Абайда бенделіктің кәмеләттігін әшкерелеумен қатар толық адам жайлы терең гуманистік ойдың жаңа сапамен дамытылуын айқын көреміз. Абайдағы мораль философиясының басты да негізгі ұғымдары да осылар.

Дастанды қоғамдағы барлық әлеуметтік топтарды саралап талдай келе Жүсіп солардың арасынан хакимдерді ерекше бағалап, көтере мадақтайды. «Дана ғалымдармен араласуды үйретеді» деп аталатын тарауында хакимдер халықты жақсылыққа, ізгілікке бастаушылар. Олардың білімін үйрен, өздерін сыйла деп ұағыздайтын:

Әлемде болмаса егер ғалым, хаким  
Егіліп егін жерде бермес өнім, —

дегендегі ой желісі Абайдың 38-қара сөзінде кеңірек таратылған. Абай жәуанмәрттілікке байланысты әлеуметтік топтарды төртке бөліп жіктегенде, солардың ішінен хакимдерді бөліп алып, олардың қоғамдағы қызметін аса жоғары бағалаған. Абайдың 38-қара сөзіндегі: «Бұлардың ісінің көбі дүние ісі... Бұл хакимдер ұйқы, тыныштық, әуес-қызықтың бәрін қойып, адам баласына пайдалы іс шығармақлығына, яғни электрді тауып аспаннан жайды бұрып алып, дүниенің бір шетінен қазір жауап алып тұрып, от пен суға қайласын тауып, мың адам қыла алмастай қызметтер істетіп қойып тұрғандығы, уахсусан адам баласының ақыл пікірін ұстартып, хақ пен батылдықты айырмақты үйреткендігі — баршасы нәфиғлық солған соң, біздің оларға міндеткерлігімізге дағуа жоқ», — деген пікірлер хакимдерді бағалауы жағынан «Құтадғу біліктегі» Жүсіп ойларымен ұштасып жатқан нақты айғақты деректер.

Жүсіп дастанда үйлену, жар таңдау, бала тәрбиелеу жайларына көп аялдап, өз танымын білдіріп отырған. Мысалы «Қандай әйел алу керектігін айтады» деген

тарауында жастардың өмірдегі ең жауапты жар таңдау кезіңіне арнайы тоқталған. Жүсіп жастар төрт нәрсеге құштар болатынын, бірақ дәулеттің қызын алсаң құл боласың, тектіні алсаң қор боласың, сұлуды алсаң күлкі боласың, төркіні зорды алсаң күшік күйеу боларсың деп ескертеді. Осы төрт сипат бір басынан табылар ақылды, мінезді, ұяты бар ата-ананың қызын ал деп кеңес береді. Жүсіп ғасырлар бойы халық санасында сұрыпталған пікірлерді екшеп, елеп алған. Осындай пікір желісі Абайдың «Жігіттер, ойын арзан, күлкі қымбат» деп аталатын өлеңінде де ұшырасады. Екі ақында да халықтық танымдағы талғам басым жатыр. Абай:

Әйел жақсы болмайды көркіменен,  
Мінезіне көз жетпей көңіл бөлме...  
Жасаулы деп, малды деп байдан алма,  
Кедей қызы арзан деп құмарланба,  
Ары бар, ақылы бар, ұяты бар  
Ата-ананың қызынан ғапыл қалма, —

деп, жар таңдауда саналы жасқа халықтық ұғымдағы аталы пікір қазығын ұстатқандай ой толғайды. Екі ұлы ақын арасындағы пікір сабақтастығының тамырын тереңге тартқан рухани туыстықты танытқандай асыл қазыналар көзіне меңзейді. Бұларды жете зерттеп білу арқылы Абай мұрасы мен Жүсіп Баласағұн дастанындағы шығармашылық байланыстың, ондағы нақтылы ой-пікір сабақтастығын мейлінше толық ашып, Абайдың ақындық кітапханасының бір түп төркінін анықтап алуға толық мүмкіндік барлығына көзіміз тағы да жете түседі.

«Құтадғу білік» XI ғасырда өмір сүрген түркі тайпаларының бәріне түсінікті әдеби тіл негізінде жазылуы себепті, ол бауырлас халықтардың бәріне де ортақ мұра. Мақсат — әр халық осы ұлы мұрадан пікір суыртпақтап, өзінің рухани өзекті желісін тарта білуіне көп тіреледі.

## «КАБУС-НАМЕГЕ» АБАЙДЫҢ ҚАТЫСЫ

Абай оқыған әрі көп мәселеде оның қара сөздерімен қарым-қатысы бар көне деректердің бірі — Шығыс әлеміне ертеден әйгілі Унсурал Моалий Қайковус бинни Искандар бинни Кабус бинни Сушмагирдің «Қабус-намесі» (кейде оны «Насихат-наме» деп те атайды) деп танимыз. Орта Азия мен Қазақстанның, Татарстанның

көрнекті ағартушыларының көбі осы кітапқа назар аудармай кетпеген. Сондықтан да олар осы кітапты өз халқының тіліне аударып, көпшілікке танытуға күш салды.

XII ғасырда жазылған бұл кітап алғаш рет 1705 жылы түрік, 1786 жылы ұйғыр тіліне, 1860 жылы өзбек, 1881 жылы татар тіліне, 1886 жылы орыс, француз тіліне, 1811 жылы неміс тіліне аударылды. 1953 жылы Бертельс тағы да орыс тіліне аударса, 1968 жылы өзбек тіліне екінші рет аударылып, жүз мың дана болып жарияланды. Бұл аудармалардың ішінде түп нұсқаға жақыны Мұхаммед — Риза Ерниязбекұлы Ағақидың аудармасы деп саналады. Тіпті Ы. Алтынсариннің «Қазақ хрестоматиясындағы» кейбір әңгімелердің төркіні осы кітаптан алынып берілгендігі байқалады. Өз замандастары айрықша көңіл бөлген бұл кітаптың Абайдың назарынан тыс қалуы мүмкін емес. Абайдың «Қабус-намеге» қарым-қатысы, әсіресе оның бүкіл қазақ әдебиетінің тарихында бұрын-соңды болып көрмеген жанрлық, стильдік ерекшелігімен айрықша дараланатын қара сөздерінен айқын аңғарылады. Өйткені, осы кітап пен Абайдың қара сөздерінде айтылатын кейбір мәселелерінің тақырып жағынан бірсыдырғы ұқсастығы бар. Бірақ олардың шешімі екі ойшылдың дүниетанымына қарай әр тұрғыдан қорытылады. «Қабус-наме» мен Абайдың 38-сөзіндегі жәуанмәртлік пен хаким туралы ойларын салыстыра қарасақ та мұны айқын аңғарамыз «Қабус-наме» мен Абайдың қара сөздерінің құрылысы мен жанрлық, стильдік туыстығы барлығын ескермеуге, әрі ол ерекшелікпен есептеспеуге болмайды да. Осы себепті біз Абайдың қара сөздерінің өзіндік сипаттарының түп-тамырын шығыс әдебиетінде өріс алған «намелер» дәстүрімен сабақтасып жатқан құбылыс деп танимыз.

## **ЖҮСІП ҚАРАБАҒИ МЕН АБАЙДАҒЫ СЕЗІМ (ХАУАС) ЖАЙЛЫ ОЙЛАР**

Осындай жанама деректердің бірі ретінде XVII ғасырдың екінші жартысында Бұқарада өмір сүрген философ, ғалым Юсуф-Ибни-и-Мухаммед-Джан-әл-Қарабағидің «Рисала» («Трактат») деген философиялық, психологиялық еңбегін де атаған жөн, Абайдың «Алла деген сөз жеңіл» деп басталатын өлеңінде:

Ақылмен хауас барлығын,  
Бімейдур, жүрек сезедур.  
Мүтәкәллимін, мантикин,  
Бекер босқа еседур,

деген жолдар бар. Мұндағы терминдік мәні бар «хауас», «мүтәкәллимін», «мантикин» тәрізді терминдік сөздердің мән-мағынасын Қарабағидың еңбектерімен салыстыра қарастырсақ қана шеше алатын сияқтымыз, Әншейінде Абайдың 37-сөзіндегі «жанның тамағы» деген сөзге көпшілігіміз айтарлықтай терминдік мән бере қарай бермейміз. Ал, Қарабағидың «Рисаласын» байыптап оқып шыққан соң Абай қолданып отырған «жанның тамағы» деген терминнің терең философиялық мағынасы барлығына шүбәміз қалмайды. Абайша «жанның тамағы» деген ұғым бізден тыс, өз бетінше өмір сүретін дүниенің санаға сәулеленуі арқылы пайда болатын ғылым-білімнің қорланған жиынтығы іспеттес нәрсе. Сондықтан да Абай «...құмарланып жиған қазынамызды көбейтсек керек, бұл жанның тамағы еді»,— деп жазып, бұл аталмыш ұғымға өзінше түсінік беріп отыр. Ал Қарабағи «жанның тамағы» туралы ұғымды екі салаға: а) жанның зиянды тамағы (күншілдік, сарандық, жалған сенім т. б.), ә) жанның пайдалы тамағы (шын сенім, жомарттық, ғылым, түсінік т. б.) деп бөле қарайды. Дегенмен де, осының өзі-ақ Абайдағы «жанның тамағы» деген терминнің негізі қайда жатқанын аңғартпай ма? Немесе, Абайдың «хауас» деген терминдік, мәні терең сөзінің мағынасын Қарабағи «Рисаласының» бесінші, алтыншы бөлімінде баяндалатын адам бойындағы ішкі, сыртқы сезімдердің табиғатымен ұштастыра қарамасақ, жете түсіне алмаймыз.

Екіншіден, бұл сала үшін ең бір шешуші мәні бар нәрсе — Абайдың өз шығармаларында арнайы түрде немесе сөз арасында атап отыратын, жеке кісілердің, кейбір деректердің, шығармалардың аттары болып табылады. Себебі, бұл тарихи деректер көп жайдың төркініне көз салып, ой толғаған зерттеушілер үшін аса құнды Мұхтар Әуезовтың Абайдың Шығысқа қатысы әр кезеңде әр түрлі болып отырады деген пікірінің астарын да осындай деректердің жәрдемімен толығырақ түсінсе болғандай.

Фзули, Шәмси, Сайхали,  
Науаи, Сағди, Фердауси,  
Хожа Хафиз бу һәммаси, —

деп шығыстың ұлы классиктерінен өзі іш тартқандарының атын құрметпен атауы Абайдың жас кезде-ақ шығыс әдебиетімен қаншалықты таныс болғандығын, оны қаншалықты бағалағандығын көрсетеді.

## НАУАИ МЕН АБАЙ

Науаи мен Абайдың дүниенің танымалдылығы туралы пікірлерін салыстырғанда, олардың арасында толып жатқан айырмашылықтарға қарамастан белгілі, туыстық барын аңғарамыз. Науаидегі таным процесінің негізі тәңірлік, рухтық тұрғыда болса Абай танымы материалистік негізге келіп тіреледі. Дегенмен, екі ұлы ойшыл да таным процесіндегі сананың роліне шешуші мән бере қарайды. Сондықтан да, Абай атақты «Ғылым таппай мақтанба» деген өлеңінде:

Ақыл сенбей сенбеңіз,  
Бір іске кез келсеңіз...  
Ақыл — мизан, өлшеу қыл, —

деп жазуы жай нәрсе болмаса керек.

Науаи мен Абайдың дүниеге көзқарастарын арнайы түрде салыстыра зерттеу ұлы ақын әдеби мұрасының шығысқа қатысы туралы күрделі мәселені тереңірек түсініп, оның кей жақтарының бүктесінін жазып, сырын жаңаша ұғынуымызға мүмкіндік беретін басқыш іспеттес нәрсе. Бұл жөнінде проф. Ғ. Сағдидің зерттеулерінде біршама жақсы айтылып, тереңірек, нақтылы салыстырулар арқылы көрсетілген.

Абайдың «Білер сөз қазақтың түбі қайдан шыққаны туралы» деген тарихи еңбегінде қалмақтардың төрт атасын тарата отырып, «...дүниедегі бір ескі патшалардың сарқыты — Кәсірәй Ғажам жұрты сол», — деп тарихтың түкпіріне сүңги жазатыны бар. Көне тарихта Ажам (Ғажам) жұрты деп Азиядағы арабтардан басқа — парсы, тәжік, түрік тектес халықтарды атайтын. Абай осылардың тарихын еркін білгендіктен де сілтеме жасап отыр. Бұл — Абайдың, Науаи жазған «Тарихи мулуки Ажам» («Ажам патшаларының тарихы») «Тарихи анбие уа хукамо» («Пайғамбарлар мен хакимдер тарихы») сияқты тарихи шығармаларымен таныс болғандығын да дәлелдей түседі.

## НАРШАҢИ ЕҢБЕГІ АБАЙ ТАЛҚЫСЫНДА

Абайдың өмірінің соңына таман жазылған «Біріс сөз қазақтың түбі қайдан шыққаны туралы» деген тарихи мақаласында өз пікірін дәлелдеу ниетімен келтірген кейбір сілтеме деректері оның ақындық кітапханасының жайын анықтай түсуде елеулі роль атқаратыны талас тудырмаса керек.

Абай Қутайба ибн Муслим (660—715) туралы арнаулы тоқталып, оның Туран мен Хорасан, Шығыс Түркістан жерінде исламды қарудың күшімен ендіргенін ашық айтады. Мұнда Абай пайдаланған деректер көзі қайсы? Оның ислам дінінің таралу жолы, ол діннің жергілікті халықтардың ғасырлар бойы қалыптасқан дәстүрі мен әдет-ғұрпына, салт-санасына тигізген әсері жайлы сыншылдық тұрғыдан айтқан пікірлерінде Наршаһидің «Бұқара тарихы» кітабына сүйенгені анық белгі беріп тұрады. Абайда сөз етілетін Қутайба жайындағы мағлұматтарға толығырақ сәйкес келетін еңбектердің ішіндегі ең жақыны осы Наршаһи еңбегі екеніне екі автордың ойы мен сөз ететін нақтылы деректер көзін салыстыра қарағанның өзінде ақ бірден көз жеткізуге болды. Сондықтан да Наршаһидің «Бұқара тарихы» деп аталатын тарихи еңбегі Абайдың ақындық кітапханасының құрамында қаралып, жете зерттелетін көне деректердің бір көзі ретінде арнайы сөз болуы қажет.

Орта ғасырдағы Туран өлкесінен шыққан бұқаралық ғалым Әбу Бәкір Мұхаммед ибн Жағпар ан-Наршаһи өз заманының аса көрнекті тарихшысы боп саналған. VIII ғасырдағы араб басқыншыларына қарсы тәуелсіздік үшін күресте бастан кешкен сан түрлі тарихи оқиғалардың ізін суытпай жазып, бүгінгі ұрпақ қолына сол оқиғалар болмысын біршама жеткізген Наршаһидің «Бұқара тарихы» атты атақты еңбегі орта ғасырдан сақталып қалған бірден-бір тарихи жазба дерек ретіндегі аса құнды, бағалы мұра. Осы себепті орта ғасырдағы Бұқара, Хорасан, Түркістанда болып өткен тарихи оқиғаларды, тарихи-әлеуметтік өзгерістерді суреттеуде қазіргі заман тарихшы ғалымдары нақтылы ғылыми дерек ретінде Наршаһи еңбегін әр тұрғыдан пайдаланып келеді. Наршаһи өзі көріп араласқан саяси-әлеуметтік оқиғаларға тікелей куәгер ретінде сөйлеумен қа-

тар, өзіне дейінгі Бұқара, Түркістан, Хорасан өлкесіндегі ажам халықтары бастан өткізген сан қилы оқиғаларды сол заман жазба деректері арқылы да жақсы білгендігі байқалып тұр.

Наршаһи жайлы, оның өмірі мен ғылыми еңбектері жөнінде жазылған деректер бізге дейін жетпеген. Наршаһи өмірі туралы жанама деректерді тек ғалымның өзі жазған «Бұқара тарихынан» ғана там-тұмдап ұшыратамыз.

Әбу Бәкір Мұхаммед ибн-Жағпар ан-Наршаһи Бұқара қаласына 30 шақырым жердегі Наршаһи қыстағында 899 жылы дүниеге келіп, 960 жылы қайтыс болған. Өзі шыққан қыстағының атына байланысты соңыра Наршаһи аталып кеткен. Наршаһиден бізге жеткен «Бұқара тарихы» араб тілінде жазылса да түпнұсқа күйінде сақталып, тек парсы тіліне аударылған күйінде жетті. «Бұқара тарихын» 1128 жылы Әбунәсір Ахмед ибн Мухаммад ибн Нәсір әл-Қуави парсы тіліне біраз жерлерін қысқарта отырып аударған. Әл-Қуави кітаптың парсы тіліне аударылуын дос-жарандарының сұрауы бойынша «көпшілік оқушылар араб тілінде жазылған кітапты оқуға ықылас білдірмеуі», — себепті болғанын ескертеді. Өйткені XII ғасырда парсы тілінің әсерінің, әрекет өрісінің күшейген шағы болатынды. 1178—1179 жылдары Мухаммад ибн Зуфар ибн Омар екінші рет «Бұқара тарихын» тағы да қысқарта түсіп, парсы тілінде баяндаған. Бірақ бұл кітапқа Наршаһиден кейінгі оқиғалар да қосылып, 1220 жылға дейінгі дәуірдің қамтылуына қарағанда, Мухаммед ибн Зуфар ибн Омардан кейін де бірнеше авторлар өз тарапынан кейінгі деректерді қосып, атсалысқаны байқалады.

Наршаһидің өз шығармасын қалай атағаны белгісіз. Себебі соңғы кезге дейін Наршаһи еңбегі «Наршаһи тарихы», «Уәлаят хақиһатын анықтау», «Бұқара хабарлары», «Бұқара тарихы» деген сияқты әр түрлі نامмен аталып келгенін көреміз. «Бұқара тарихы» шын мәнінде, Орта Азия халықтарының өз перзентінің қолымен жазылған тарихи еңбек болуымен де ерекше мәнге ие. Ол бұрынғы Туран, соңыра Түркістан атанған өлкедегі халықтар тарихын, ол жерде туып дамыған мәдениет, әсіресе қалалар тарихынан бізге беймәлім көптеген нақтылы деректер көзін танытады. Орта ғасырдағы Туран еліндегі көп салалы тарихи оқиғаларды қамтуда, ғылым мен өнер, қала құрылысы, сол кезеңдегі қауымның

әлеуметтік жетістіктерін тереңірек тануда «Бұқара тарихы» есте жоқ ескі заманның шаң басып, ұмыт болған көп шындығының бетін ашады. Қазіргі түрік халықтарының өткен тарихын көзге ілмей, менсінбей қарайтын отаршылдар идеологтарының аузына құм құятын қуатты деректер беретін бірегей туынды.

Наршаһи еңбегі Орта Азия, Қазақстанда, қазіргі Шығыс Түркістан жеріне ислам діні қарудың күшімен, зорлықпен таңылғанын, араб басқыншыларының жергілікті халық мәдениетін жойып, ғасырлар бойы қалыптасқан салт-сана, әдет-ғұрпын талқандауын айғақты дәлелдермен баяндайды. Бұл мұра арабтардың мұсылман дініне біржолата бағындыру үшін, тіліне, нанымына, әдет-ғұрпына қуғын салып, өткен тарихын мүлде ұмыттыру мақсатымен жер, су, халық, қала атауларын өзгерту саясатына қарсы жергілікті халықтардың тізе қосып, одақтасып күресуін нақтылы деректер арқылы көрсеткен сол дәуірдегі бірден-бір жазба тарихи еңбек болуымен де ерекше дараланатының атап өткен жөн. Әрине, өткен дәуір оқиғаларын Наршаһи негізінен ислам діні тұрғысынан танып бағалайтын жағын да үнемі есте сақтап отыру қажет. Мәселе «Бұқара тарихын» баяндайтын тарихи оқиғалар мен дәуір шындығын түсіндіруді автор тарапынан көптеп берілген нақтылы тарихи деректердің кезінде, әрі оның шыншылдықпен баяндалуында жатыр.

Наршаһи «Бұқара тарихын» 943—944 жылдары араб тілінде жазған. Өйткені Түркістан, Хорасан, Шығыс Түркістан жеріне ислам діні ендірілісімен-ақ ғылым, өнер, әдебиет саласы мен мемлекеттік кеңсе ісінде араб тілі үстемдік етті. Тіпті өзіндік ерекшелігі бар көркем әдебиет шығармалары да араб тілінде жазыла бастады. Бүкіл жергілікті халықты рухани құлдыққа көндіру — рухани танымы жағынан мәңгіртке айналдыру мақсатын көздеген, қазіргі кезде де белгілі, кәнігі саясат болатынды.

Наршаһи өз еңбегін жазу үстінде ат-Табари, Хамадани және басқа да ғалымдардың еңбегін пайдаланғанын өзі де ескертіп отырады. Өз заманында ақын-жазушылардың да көп болғанын ескерте келіп: «Қерменде жазушы ақын мен адамдар көп болған», — деп елдің мәдени дәрежесі биік болғаны жайлы нақтылы дерек те бере кететіні бар. Ислам діні арқылы араб басқыншылығы дәуірінде араб тілінің әрекет өрісі күшейгені сон-

шалықты, IX—XI ғасырлардағы жергілікті халықтан шыққан ақын-жазушылар көркем шығармаларын араб тілінде жазуға мәжбүр болған. Жай мысал ретінде атасак, Әбумәнсур ас-Саалиби (961—1038) «Иаматах-дахр» деген антологиялық жинағында Бұқара, Ташкент, Самарқан, Хорасанның жүзден астам ақындарының араб тілінде жазылған өлеңдерін ендірген. Олардың өмірбаянынан қысқаша мәлімет беріп, шығармаларын араб тілінде жазған жергілікті халықтың ішінен шыққан өнер иелері көп болғанын арнайы түрде еске түсіріп өтеді.

Наршаһи еңбегінің бірнеше қолжазба нұсқалары да ұшырасады: 1599—1600 жылы көшірілген нұсқасы Санкт-Петербургте, 1650 жылғы нұсқасы Душанбеде, 1819—1820 жылғы нұсқасы Париж бен Ташкентте сақталуда. Наршаһидің «Бұқара тарихы» 1892 жылы Ч. Шефер арқылы Парижде француз тілінде, 1897 жылы Ташкентте орыс тілінде Н. Лукошен арқылы жарияланды. Парсы тілінде 1939 жылы Тегеранда Ризаван, ағылшын тілінде 1954 жылы Д. Фрай Кембрижде бастырды. Парсы тілінен өзбек тілінде 1966 жылы Ташкентте Н. Расулов аудармасы арқылы жарық көрді.

Қазақстан мен Орта Азия тарихына тікелей қатысы бар әрі жергілікті халық өкілі тарапынан жазылған Наршаһидің «Бұқара тарихы» ғылым әлемінде ерте кезден танымалы болса да, қалың оқырман қауымға әлі де кең түрде таныстырылмай келеді. «Бұқара тарихы» құрылысы жағынан 36 тараудан тұрады. Бұл тарауларды өзекті тақырып маңына жинақтай түссек, негізінен, Бұқара қаласының тарихы, қаланың арабтар тарапынан жаулануы, Муқанна көтерілісі және Саманидтер династиясының басталуы деген кезеңдерді қамтиды. Осы аталмыш тақырыптардың ішінде «Бұқараның жаулана бастауы» (XII тарау), «Бұқараның тізе бүгуі және ислам дінінің таралуы» (XX тарау), «Муқаннаның қозғалысы мен төбесі ақ киімділері» (XXVII тарау) деген тарауларында Қазақстан жеріндегі Тараз (қазіргі Жамбыл), Талас, Исфаджап (Сайрам) қалалары мен Түркістан даласындағы жергілікті тайпалардың араб басқыншыларына қарсы күресте бұқаралықтармен одақтасуы, жергілікті халықтың араб басқыншыларына қарсы қарулы көтерілісін бастаған атақты Муқанна қозғалысына қосылуы сияқты аса қызықты оқиғалар біршама баяндалған.

Абайдың «Бірі сөз қазақтың түбі қайдан шыққаны туралы» деген тарихи еңбегін жазу үстінде пайдаланған еңбектерінің біріне Наршаһидің «Бұқара тарихы» деген шығармасы да жатады. Абай сүйенген Орта Азиялық ғалымдардың ішінде Наршаһи еңбегінің болуы оқырман ынтасын арттырып, ол жайлы деректерді біле түсуге ұмтылуы табиғи нәрсе.

Абай ислам діні қазақтар арасында таралу мерзімін арабтардың Орта Азия мен Шығыс Түркістанды жаулап алу кезеңімен байланысты қарайды. Өйткені қазақтар VIII ғасырда: «...арабтан бұл Орта Азияға дін исламды үйретушілер көп әскермен келіп, халықты жаңа дінге қаратып жүргендерінде Құтайба атты кісі Қашқарға шейін келіп, халықты исламға көндіргенде, бұлар да (қазақтар да) мұсылман болдық депті», — деп, ислам дінінің Орта Азия мен Шығыс Түркістанда зорлықпен енгізілгені, қазақ арасына да сол тұста ене бастағаны жайлы мағлұмат береді. Ал, Абай айтып отырған Құтайба кім? Абай айтып отырған Құтайба ибн Муслим — VIII ғасырда Орта Азия мен Шығыс Түркістанды толық жаулап, ислам дінін қарудың күшімен қырып-жойып, зорлықпен ендірген арабтардың әскери қолбасшысы. Абай Құтайбаның ислам дінін тарату жолындағы әрекеттерін қандай деректерге сүйеніп айтып отыр деген заңды сұрақ туады. Осы тұрғыдан ол деректер көзін іздестіре бастағанда арабтардың жаулап алушылық тарихының ізін суытпай жазған тарихшы ат-Табаридің (838—923), Орта Азиялық тарихшы Мирхондтың дүниенің жаратылуынан XV ғасырға шейінгі дәуірді қамтыған жеті томдық «Равзатус» сажо» («Рахат баулары») еңбектерімен қатар Наршаһидың «Бұқара тарихына» көз салмай өте алмаймыз. Өйткені әл-Фараби, әл-Журжани, ибн Халдун, Науаи, Бабур, Ғұламаһи Дауани т. б. еңбектерін жете білген Абайдың қазақтардың ислам дініне кіруі жөніндегі шығармаларға көңіл аудармай өтуі мүмкін емес. Мәселе оларды алдына қойған мақсатына орай сыншылдық көзқараспен қарай отырып, қалайша баяндауын, қай тұрғыдан пайдаланғанын танып білуде жатыр. Міне сөйтіп, Абай оқып, пайдаланған Наршаһи еңбегі мен ойшыл ақын өмірінің соңғы шағында жазылған «Біраз сөз қазақтың түбі қайдан шыққаны туралы» тарихи мақаласы арасындағы пікір сабақтастығының тамырын ашып, себебін білу қажеттігі келіп туады.

Кутайба жөніндегі нақтылы тарихи деректер де алғаш рет ат-Табари, Наршаһи еңбектерінде берілген. Орыс тарихнамаларында Кутайба жайлы арнайы кең тұрғыдағы деректер берілмеген. Абай тілге тірек етіп отырған Кутайба жайлы деректер Наршаһи жазған «Бұқара тарихының» 12, 13, 19—20, 22—23, 33-тарауларында Кутайба ибн Муслим (660—715 ж.ж.) Орта Азияны жаулап алып, есепсіз қантөгістер арқылы ислам дінін қарудың күшімен ендіргені толық түрде баяндалған. Кутайба 705 жылы арабтың Шығыстағы әміршісі Хажжат ибн Жүсіп тарапынан Хорасан өлкесінің билеушісі боп тағайындалады. Орта ғасыр тарихындағы аса бір зұлым Хажжат ибн Жүсіп пен барынша екіжүзді айлакер Кутайба ибн Муслим бүкіл Орта Азия мен Шығыс Түркістанды ислам дініне табындыру жолында ешқандай қылмысты әдістерден тартынбаған. Ортағасырлық отаршылдық тәсілді қолданған жаулап алудың сан түрлі жетілдірілген, саяси тәсілдерінің бәрін де Кутайба ибн Муслим тарапынан жүзеге асырылғанын Наршаһи жасырмайды. Мысалы, араб басқыншыларына қарсы ел қорғау жолында Бұқара, Самарқанд халқы мен Түркістандықтар одақ құрып, тізе қосқанда, Кутайба оларды бір-біріне айдап салатын кәнігі әдісті, яғни, отаршылдардың әлі күнге дейін қолданып келе жатқан «тағыларды тағылардың қолымен қыру, жуа-сыту» айласын жүргізу арқылы іштей іріту саясатын көздеген. Немесе, аса қатты қарсылық көрсеткен қалаларды аяусыз талауға салып жіберіп, адамдарын түгелдей қырып, қаланы жермен жексен еткен. Байкент қаласының тағдыры аса ауыр трагедиялы жағдайға осы себепті ұшыраған еді. Кутайбаның зұлымдық әрекетін: «кім соғысқа жарамды болса, бәрін де түгел өлтірді, тірі қалғандарын тұтқынға алды. Байкентте ешкім тірі қалмады. Байкент жермен жексен етілді» — деп жазады Наршаһи. Ал Тоғарыстандағы қорғанды алуда қиыншылыққа ұшыраған Кутайба: «Кімде кім бұзылған жерден қорған ішіне кірсе, соған өз құнына тең олжа беремін. Егер қаза болса, оның құнын баласына беремін», — деп жар салған. Тонаушы әскерін бүлінген дүниеге қызықтыру арқылы жауыздықты қоздыратын тәсілді де қолданудан тартынбаған. Наршаһи дерегі бойынша, Кутайба бір соғыста әрбір атты әскеріне бас басына 2400 дирамнан олжа үлестірген. Араб басқыншыларына жұмсалған қаржы мен үлестірілген олжа-

лардың бәрі де жергілікті халықты аяусыз тонау, талау, ауыр алым-салықтар салу жолымен жинастырылған.

Кутайба ибн Муслим Орта Азия мен Түркістан өлкесіндегі халықтардың тума мәдениетін, тілін, дәстүрін тұншықтырып, жазулары мен кітапханаларын өртеп отырған. Тіпті, сауаты бар адамдарын бүтіндей жойып жіберген. Осындай сұмдық жауыздық әдістерді қолдану арқылы жергілікті халықты ғасырлар бойы дамытып, өркендетіп келген цивилизациясын, өткендегі тарихынан, салт-сана, дәстүрінен мүлде қол үздіріп саяси мәңгүртке айналдырып жіберуге жан сала әрекет еткен. Ата дәстүрінен, салт-санасынан көз жаздырып, өткенді сөйлер тарих тілін кесу үшін тіпті алғаш рет жер-су, қала, көше, дарбаза, қыстақ ең ақыры төбелердің атына шейін арабша қойдырып, бұрынғы жергілікті халық қолданып келген атауларды қасақана өзгертіп отырған. Бұл жергілікті халықтың рухын жоғалтып, ислам дінін түбегейлі орнықтырудың ең сенімді төте жолы болатынды. Осы өзгерістердің көбімен Наршаһи шығармасы арқылы қаныққан Абай араб басқыншыларының қанқұйлы әрекетіне тоқталғанда: «...ол уақытта жаңа дінге кірген соң, жер-сулардың да, халықтың да аттарын бұзыпты. Сондықтан да болғанға ұқсайды, әйтеуір сонан соң қазақ атаныпты», — деп, Кутайба ибн Муслимнің ел көзінен жасыруға тырысқан, саяси сыры бар айла-шарғысын әшкерелей жазуы жай нәрсе болмаса керекті. Абай атап отырған — араб басқыншыларының тамырын тереңге тартқан ислам дініне ендіру саясатының елеулі белгілері Наршаһида біршама көрсетілген. Исламды таратушылардың айтуынша Бұқара қаласының ғана атын өзгерте алмаған. Ал қалған жер-су, халық, қала, көше тіпті адам аттарының бәрін де түгелге жуық жыл өткен сайын саналы, жоспарлы түрде өзгертіп отырған. «Бұқара тарихы» авторының жай атап өтуінің өзінен-ақ қала, көше, қыстақ, дарбаза, әуіз, адам, тіпті төбеге дейін бұрынғы халық қойған топонимдік атаулары өзгертіліп арабша қойылған сан түрлі нақтылы деректерді көптеп ұшыратамыз. Мысалы Наршаһидің айтуынша, Бұқараға жақын ежелден келе жатқан Аркуд қаласын арабтар жаулап алысымен, Товас деп жанаша ат қойып өзгертсе, Бұқара қаласындағы көшелер мен дарбазаларды, әуіздер мен төбелерді, тіпті кейбір ислам дініне кірген адам аттарын да арабша қойып ескі атауларын ұмыттырып халық санасынан шығаруға ты-

рысып отырған. Мысалы, Кутайба қайын атасының құрметіне бұрынғы Сарай көшесінің атын өшіріп, оны Айюп көшесі деп атаған. Түркістандықтар мен Самарқандықтардың соғыс одағына жік салған, соңыра Кутайбаның өзін өлтірген қаныпезер Хайеннің атына Бұқарадағы ең атақты көркем әуіздің аты қойылған. Арабтар халықты рухани жағынан ислам дінін енгізуде ерекше көзге түскен мұсылман миссионерлерінен де көше атын аямаған. Бұқараны «ислам дінінің күмбезіне» айналдырған Қожа имам Абу Хафс атына бұрынғы Жаңа дарбаза деп аталатын ең биік төбеліктің атын берген.

Ислам миссионерлері мұсылман дініне тәжім етіп, бас иген адамның атын өзгертіп, арабша қойып, оған жеңілдіктер туғызып отыру саясатын қолданған. Хина деген шаруаны дінге енгізген соң, оған Ахмет деп ат қойып, оның баюына қолдан жағдай жасаса, Бұқараның билеушісі болған Тағшад ұлының атын Кутайба деп қоюнда да көп сыр жатыр. Абай араб басқыншылары жүргізген өзгерістердің себебін терең білуге байланысты, бұл құбылыстарды әдейі атап көрсетіп, пікір таратып отыр. Өйткені Абай қазақтардың шығу тегін зерттей отырып, олардың бұрынғы аты «ұлыс» еді, арабтар ол атты өзгертуіне қарай қазақ аталып кетті деп, қазақ деген атаудың арабтарға байланысты шыққанын: «бұлар өзін өзі де, өзге жұрттар да қазақ атап кетіпті. Бұрын өздерін «ұлыс» дейді екен де жүре береді екен», — деп өткен тарихтан қызықты деректер көзін аша кетеді.

Абай бұл арада бұрын «ұлыс» аталып келген халықтың неліктен «қазақ» аталып кету себебін жанама түрде аңғартып кетеді. Бұл Абайда аталатын «ажам» сөзіне де байланысы бар ұғым. Өйткені арабтар өздерін білімді, мәдениетті жұрт деп санап, араб жерінен басқа жердегі халықтардың бәрін де ажам халқы деп атаған. «Ажам» сөзі арабтарда тіл білмейтін надан деген ұғымның мағынасында жұмсалған. Сондықтан басқа халықтарды кемсіте қараудан келіп, олардың тарихи қалыптасқан халықтық атауларын өзгертіп отырған. Осы себепті болса керек, арабтар «Ұлыс» атауын өзгертіп қазақ атандырып жібергенін Абай нақтылы атап өтеді. Соңыра осы «ұлыс» сөзінің төркінінен келіп орыс тілінен енген «болыс» (волость) сөзінің ел билеу терминіне ауысқанын көреміз.

Кутайба ибн Муслим Қашқарға (Шығыс Түркістан, соңыра қытай басқыншылары ол атты өзгертіп, «Синь-

зиян», яғни «Жаңа шекара» деп атаған) дейтін барып, ислам дінін күшпен орнатып, ол жерлерге де ел билеушілердің орынбасарларын тек арабтардан қойып отыру саясатын енгізген. Өйткені, жергілікті үстем тап өкілінен қойылған қолжаулық ретіндегі ел билеушілері сол бағынған елдің бүкіл ішкі-сыртқы тынысын барлап, жылт еткен қарсылық әрекеті болса кілт жібермей сақтықпен бақылап отыру үшін бұл таптырмайтын алдамшы саяси айла-шарғылардың кәнігі тәсілі болатынды. Бағындырған жерлеріне тез мешіт салдырып, құранды әуелі тіл білмеу себепті өз тілінде оқуға рұқсат еткен. Қутайба дінді орнықтыру жолында әр кісіге ақшалай сыйлық беру әдісін де қолданғанын Наршаһи жасырмайды: «Жұма намазға әзір болған әр кісіге екі дирам беремін»,— деп арнайы жар салғанын хабарлай жазды.

Қутайба ибн Муслим мұсылманшылықты бекітумен бірге жергілікті халықты мүлде арабтандырып жіберу саясатын өрістетті. Осы тұста-ақ басып алынған жерлердің бәрінде де «араб тілі мемлекеттік кеңсе тіліне, ғылым, әдебиет тіліне айналды»,— деп жазады. «Өзбек ССР тарихы» (1 том, 1957, 222-бет). Халықты мұсылман дініне ендірген соң, араб тілін түпкілікті мемлекет тіліне айналдыру жолында Орта Азия мен Түркістандағы жергілікті халықтың ғасырлар бойы қалыптастырған жазуын, мәдени ошақтарын жойып жіберіп, өткендегі тарихын мүлде ұмыттыру саясаты алға қойылды. Басқыншылар өткендегі тарихты, мәдени дәстүрді, әдет-ғұрыпты қатты қудалап, жергілікті жазуын қолданудан шығару, оның орнына мұсылмандық рухты егу — арабтандырудағы шешуші жол екенін жақсы білді. Ұлы ғалым Бирунидің айтуынша, арабтар жергілікті халықтың жазуын білетіндерді, кітап сақтаушылар мен ғылым-өнер иелерін түгел өлтіріп, жойып отырған. Тіпті Наршаһидің өзі: «Қутайба кәпірлік, отқа табынушылық шығармаларды да жойды»,— деп атап көрсетуінде терең сыр жатыр. «Кәпірлер» деп отырғаны мұсылман дініне мойынсұнбаған түркістандықтар еді. Ал, бұқаралықтардың өзі төрт рет жауланып, төрт рет қайтадан мұсылман болса да, іштей өз діндерін көпке дейін ұстанып келгенін атап өтеді.

Қутайба ибн Муслим мұсылман болғандар мен әлі де ислам дініне кірмеген халықтарды «кәпірлер» деп бөліп, бір-біріне қарсы қойып, өзді-өзіне айдап салудың отаршылдық, зұлымдық әдістерін де қолданып отырған.

Осы аталмыш оқиғалармен терең таныстығы бар Абай арабтардың миссионерлік саясатын жіті танығандықтан да: «...ол күнде наурыз деген бір жазғытұрым мейрамы болып, наурыздама қыламыз деп, той-тамаша қылады екен. Сол үшін «ұлыстың ұлы күні» дейді екен. Бұл күнде бұл сөз құрбан айтына айтылады» деп, наурыздаманың орнына ислам дінінің дәстүрлі құрбан айтын ендіргенін арнайы атап көрсетуінен оның бұл өзгерістің сырын зерттей түсініп сын көзімен қарап ұғынғанын аңғарамыз. Наурыздаманы бұқаралықтардың да өткізіп отырғанын: «...наурыздың жиырма бірінші күнінде жаңа жыл мейрамын өткізеді. Мұны «наврузи китаварзан» («Дикандар наурызы») дейді. Бұқара дикандары күн, жыл есебін осы күннен бастайды. Әрі бұған үлкен мән береді. Отқа табынушылардың наурызы одан бес күн кейін келеді», — деп, жыл қайыру мен наурыз, оның әр түрлі мерзімде өтілетінінен соны деректер береді. Наршаһи наурызды мерекелеу үшін мың жыл бұрын өткен Афрасиб (Ер Тона алып) заманындағы салт екенін де ескертіп өтеді. Міне осы «ұлыстың ұлы күні» деп аталатын наурыздаманы да араб миссионерлері қуғындап, қолданудан шығарғанын Абай да дәл басып айтып отыр. Мұсылман идеологтары ислам дінін таратудағы басты кедергі — халықтың бұрыннан ұстанып келе жатқан отқа табыну нанымında жатқанын біліп, оған қарсы әрекет қолдануды саяси-идеологиялық күрестің өзекті буынына айналдырған. Бұл күрес әсіресе, отырықшы, қалалы жерлерде қатты жүргізіліп, бұрынғы салт-сана, дәстүрлер тез өзгеріп, ислам рухы шешуші нанымға айналып үлгіргені тарихтан мәлім. Ал көшпенді тайпалар арасында исламның шамандық нанымды қудалауы сол тайпалардың тарихи, шаруашылық ерекшелігіне байланысты айтарлықтай дендеп кете алмады. Қазақтар, тіпті, Ресей империясының қарауына өткен кезде де өзінің ата салтын, жөн-жоралғысын көпке дейін қолданып келгенін орыс тарихшылары да айтады. Осы ерекшеліктерді ескере отырып Абай қазақтарды: «...отқа, шыраққа табынатын әдеттерімен исламға тез түсініп кете алмапты», — деп, тарихи шындықты дәл танып, терең пікір білдіріп отыр.

Ислам дінін таратушылар о бастан-ақ жаулап алған жерлердегі халықтарды өздеріне дін жағынан ғана жақындастырумен қоймай, олардың өткен тарихын, шығу

тегін де ұмыттырып, теріс уағыз таратқан. Мысалы, қазақтардың арғы тегі, шығу төркіні қазақ арасында таратылған жазба шежірелердің көбінде Мұхаммед пайғамбар сахабаларынан тарапты деген жалған ұғым өріс алған.

Абайдың осыған байланысты ойын өзінің «Білер сөз қазақтың түбі қайдан шыққандығы туралы» дейтін шығармасында арнайы айтып өтуі де сол заманда қазақ қауымының арасында мол таралып, көп сөз болған жоғарыдағыдай, негізі шындықтан тыс алшақ жатқан пікірлерге байланысты болар деп ойлаймыз. Бұған себеп Абайдың осы тарихи тақырыпқа жазылған арнайы шығармасына дейін «Түркістан уәлаяты» мен «Дала уәлаяты» газеттерінде қазақтың тегі қайдан шыққандығы туралы жалған ұғым беретін бірнеше мақалалар басылып таралған болатын. Мысалы Ташкенттен шығатын «Түркістан уәлаяты» газетінде 1876 жылы 8-сәуірдегі санында жарияланған «Қазақ хусусында Қарқаралыдан жазылып келген сөз» деген мақала мен «Дала уәлаяты» газетінде 1894 жылы 22 мамырда жарық көрген Әбдірахманов Ахунның «Қазақтардың асыл түбінің қайдан шыққанының хикаяты» деген мақаласын осыған айғақты дәлел ретінде айтуға болады. Бұл мақалалардың негізгі ой қазығы — қазақтың түп төркіні, тегі пайғамбар сахабаларының бірінен таралды-мыс деген панисламистік уағызға негізделген. Міне, осылардағы жалған ұғымға іштей қарсы пікірде болған Абай: «Біздің қазақтың ықыласы атасын ғарыптан шықты, яки бәни Исраылдан шықты дегенді ұнатқандай. Онысы әрине тауарихтан хабар тисе, сол жақтан тигендіктен, ислам діні бұрынғы ата-бабаларды ұмыттырып, діндестерді жақын көрсеткендіктен һәм артқы жағы хабарсыз қараңғылықта қалғандықтан болған іс», — деп шындықтың төркінін дәл танып отыр. Бұл пікірді Абайдың көптеген көне тарихи деректердің негізіне сүйене отырып жазғаны шығарманың өн бойынан аңғарылып тұрады. Бұған жай айғақты дәлел — Абайдың осы мақаланы жазу үстінде көп ізденіп, Орта Азия мен орыс, араб, қытай тарихшыларының еңбектерін үніле оқығаны. «...Қырғызды қытайлар «брут» деп атайды, өз тауарихларында оның себебін неліктен қытайлар «брут» деген еш білдім дегенді көрмедім» деп жазуы Абайдың бұл саладағы ізденісінің қандай дәрежеде болғандығын айқын көрсеткендей. Шындығына келсек, ислам миссионерінен бермен

қарай уағыздалып келе жатқан мұндай жалған ұғымның тамырын дәл басып танып отырғандықтан, Абайдың қазақтардың арғы тегі монғол тектес нәсілге жататынын ғылыми танымға сай ашып көрсетуі өз заманы үшін аса зор танымдық мәні бар пікір болатынды.

Міне, өткен дәуір тарихынан хабар беретін Наршани шығармасын оқып білу әрі одан Абай пайдаланған деректер көзін зерттей отырып ашудың өзі-ақ, Абайдың ақындық кітапханасының көлемі жайлы мәселенің бір қырын нақтылы ғылыми тұрғыдан тани түсуге мол мүмкіндік бере алатынына сеніміміз арта түседі.

### «БАБЫР-НАМА» АБАЙ ОҚУЫНДА

Абай санасында өткен тарих болмысын танып білудің, меңгерудің екі түрлі жолы болғанға ұқсайды: әуелтiсi халық санасында ұмытылмай ұрпақтан-ұрпаққа ауысып келе жатқан ел аузындағы шежіре-тарих, аңыз-әңгімелер тобына тірелсе, екіншісі, өткен тарихты білу үшін кітапқа үңіліп, сыншыл ақыл ой елегінен өткізіп барып алған деректер көзімен ұштасады. Бұл жол, әсіресе, Абайдың «Бірі сөз қазақтың түбі қайдан шыққаны туралы» дейтін тарихи тақырыпты сөз ететін мақаласында едәуір көрініс берген. Яғни, туған халқының өткен тарихына, бастан кешкен сан ғасыр қойнауындағы оқиғалар қатпарына ой көзін жүгіртіп, жете біліп, өзіндік танымын өте жүйелі түрде, қарапайым тілмен баяндалған ой толғаныстарында көптеген тарихи деректердің біршама жанды іздері белгі беріп жатады.

Қазақ елінің есте жоқ ескі заманда Сібір қойнауынан Алатау бөктеріне қоныс аударуы, ислам дінін зорлықпен ендірген араб басқыншылары, жергілікті мәдениеттің көздерін жоюшы қанды қол Қутайба ибн-Муслим жайы немесе Шыңғыс ханның қазақ жері мен Түркістанға жасаған жойқын жорығының қанды іздері туралы Абайдың сыншыл пікірлері кімді болса да ойландырғандай терең білгірлікті танытады. Соңыра Шыңғыс хан ұрпақтарынан қазақ елін «...билеген хандары, билері бұларды ешбір дүзу харакетке түсіндірмей дәйім барымта мен мал қумақ, ауыл шаппақ, бірде бұл ел, бірде ол елмен жауласпақ, қырыспақпен күн кешіп», халықтың мәдени-рухани жағынан дамуына тежеу салып, халықтың мінез-құлқын бұза бастауы, «Бабыр-нама» айтқандай, қазақилық жолға түсе бастауы Шың-

ғыс ханнан соң өріс алды деп сыншыл ой түйеді. Мұның нақтылы көрінісі ретінде: «Барып жаудан қыз әкеліп қатын қыларсың, я ағанды өлтіріп жеңгенді аларсың» деген мақалына ұқсайды», — деп, мінез-құлықтағы өзгерістің әлеуметтік себеп-салдарын аңғартады.

Әсіресе Абайдың «Біріс сөз қазақтың түбі қайдан шыққандығы туралы» мақаласында айрықша көңіл бөліп сөз ететіні — XV ғасырдағы Моғолстан мен Әмір Темір әулетінің арасындағы қатынас пен қазақ хандығы жайындағы деректер болып келеді. XV ғасырдың тарихи оқиғаларын баяндауда да Абай негізінен нақтылы тарихи еңбектер ретінде Наршаһи, Бабыр, Мұхаммед Хайдар Дулати, Әбілғазы т. б. шежіре кітаптарымен қатар ел аузында айтылып келе жатқан көптеген шежіре, аңыз әңгімелерге де сүйеніп, пікір толғап отырған. Оларды жай ғана тарихи дерек ретінде ғана пайдаланбай, сыншыл ой тезіне салып барып шығармашылық тұрғыдан қарайтынын Наршаһидің «Бұқара тарихи» деген кітабына қатысты жерлерінен де аңғарамыз. Мысалы, кітап авторы Наршаһи арабтардың ислам дінін күшпен таратып, жергілікті жер аттарына алғаш рет отаршылдық топонимдерді енгізуіне іш тарта қараса, Абай Қутайба ибн Муслим бастаған араб басқыншыларының жергілікті халықтардың рухани, мәдени қазыналарын, жазба деректері мен жазуын із түзсіз жойып жіберген әрекетін айыптай сөз етеді. Олардың жергілікті халықтың әдет-ғұрпына дейін суық қолын сұғып, мұсылмандық әдет-ғұрыппен ауыстырған зимияндық әрекеттері жайлы: «Ол күнде Наурыз деген бір жазғытұрым мейрамы болып, наурыздама қыламыз деп тойтамаша қылады екен. Бұл күнде бұл сөз құрбан айтына айтылады, ол уақытта жаңа дінге кірген соң енді бір Бұхарадан басқа шаһарлардың да, жер-сулардың да, халықтың да бұрынғы аттарын бұзыпты. Сондықтан да болғанға ұқсайды, әйтеуір сонан соң қазақ атаныпты», — деп жазуынан көптеген тарихи ұғымдардың кесек-кесек қатпарлары ашылып, құпия сырын жайып салғандай, сыншылдық пікір мен жаңа танымның айқын көрінісін ұшыратамыз. Халқымыздың «қазақ» аталуын тек XV ғасырдан бергі кезеңмен байланыстыра қарастыратын тарихшылардан бөлек, Абайдың «қазақ» аталуымыз араб басқыншыларынан бері қарай деп, оның саяси-әлеуметтік себебін араб отаршылдарының әрекетімен ұштастыра көрсетуі, немесе, «қазақ» сөзінің Фир-

даусидің Х ғасырда жазылған «Шаһнамасында» кездесуі еріксіз ойлантады.

XV ғасырдағы қазақ тарихын сөз еткенде Абай пайдаланған тарих саласындағы басты еңбектердің біріне Заһаридин Мұхаммед Бабырдың (1483—1530) «Бабыр-нама» деп аталатын тарихи шежіресі жатады. Бұған Абайдың өзі: «Бабыр-намада» солай жазылған», — деп сілтеме жасауы бұлтартпас айғақты дәлел.

XV ғасырдағы Моғолстанда болып өткен тарихи оқиғаларға қазақтардың қатысы, араласуы жайында сөз еткенде Абай дәл сол дәуір тарихы үшін теңдесі жоқ деректер көзі ретінде Бабыр мен Мұхаммед Хайдар Дулатидің шығармаларына көбірек сүйеніп отырады. Себебі Бабырдың «Бабыр-намасы» мен Дулатидің «Тарихи Рашиди» деп аталатын теңдесі жоқ тарихи еңбектері XV ғасырдағы Қазақстан, Шығыс Түркістан, Орта Азия мен Ауған, Иран, Үнді халықтарының тарихы, географиялық, этнографиялық ерекшеліктері, түркі тілді ақын-жазушылары мен сол тұстағы қазақ руларының тарихынан көптеген аса бағалы дерек-мағлұматтар береді.

«Бабыр-намадан» Абайдың қазақ тарихы үшін пайдаланған жерлері — негізінен Бабыр мен Шағатай нәсіліндегі Жүніс ханның ұлдары мен Жошы нәсіліндегі Шайбақ ханға (Шайбани ханға) байланысты деректер желісі. Абай бұларды бастан аяқ баяндауды мақсат тұтпаған. Өз пікіріне дәлел ретінде ең ұрымтал жерлерін сөз арасында өз оқырмандарының ұғымына орай қысқа, нақтылы әрі жүйелі түрді қосымша дерек-мағлұматтар ретінде беріп отырған. Мысалы, Абайдың «Әмір Темір нәсілінен Құмар Шаих баласы, белгілі Бабыр патшаның шешесімен бір туысқан екі батыры болған. Үлкені Ташкентке хан болып, кішісі қазақты билеген. Бұлар Шағатай нәсілінен Жүніс ханның балалары болған. Сол қазақты билегенінің аты Ахмет екен. Сол өз уақытында аттанысқа жарарлық қазақтың үш жүз әскерін шығарып, үш жүз басына билетіпті. Әр жүздің халқы өз ынтымағымен бір туысқанға есеп болыпты. Қазақтың «Үш жүздің баласы» дейтұғыны — сол», — деп жазуындағы Жүсіп хан, Ахмет хан туралы деректері нақтылы түрде «Бабырнамадан» алынып берілсе, үш жүздің баласы жайлы ойлары қазақ халқының ой-санасында ұрпақтан-ұрпаққа ауысып, ел аузында та-

ралған тарихи шежіре аңыздарға сүйеніп берілгені көрініп тұр.

Бұған Абай пайдаланған деректер мен «Бабыр-намадағы» мағлұматтарды салыстыра қарап көз жеткізуге болады. Абай пайдаланған деректер «Бабыр-намада» былайша баяндалған: «Жүніс ханның бір әйелі Дәулет бегімнен үш қыз болды. Бәрінен үлкені Мейір Нигар ханым еді...

Екінші қызы менің анам — Құтлық Нигар ханым...

Үшінші қызы Құб Нигар ханым, оны Мұхаммед Құсайын Көреген Дулатқа берген еді, онда бір ұл, бір қыз бар...

Ханның және бір әйелі Шаһбегімнен екі ұл, екі қызы бар еді. Бұлардың ең жасы үлкені — Сұлтан Махмұт хан. Оны Самарқандықтар көбінесе Ханиқапан деп атайды. Сұлтан Махмұт ханнан кішісі — Сұлтан Ахмет хан. Алаша хан деген атпен мәшһүр болған еді» (Бабыр. Асарлар. Тошкент, 1965, 21—22-беттер). Міне бұл жерде Абай Бабырмен бөле Мұхаммед Хайдар Дулатидің әкесі мен Абай айтатын Жәнке хан (Сұлтан Махмұт немесе Ханиқапан) мен Алаша хан (Сұлтан Ахмет хан) жайындағы деректер анық көрініп тұр. Ал бұл мағлұматтар Абай мақаласында мына тұрғыдан беріледі: «Бұлар Шағатай нәсіліне қарап жүргенде, Жошы нәсілді өзбек халқын билеп жүрген екен. Сол Жошының Сибан яки Шибан деген баласының тұқымынан бір белгілі Шайбақ деген хан шығып, Әмір Темір тұқымынан хират, Бұхар, Самарқан шаһарларын тартып алып жүргенде, ақырында мұның алдынан Алаша хан, Ташкенттегі Жәнке хан деген ағасымен қосылып, қалың әскермен шығып, Оратөбеде жеңіліп, ағайынды екеуін де бала-шағаларына дейін Шайбақ өлтіргенде, біздің қазақ; біз әуелден өзбек жұртымен аталас едік және де Шыңғыс хан тірі күнінде бізді Жошыға тапсырып еді, «сарт — садағам, өзбек — өз ағам» деп Шайбаққа қарай кетіпті. Сол сөз осы күнге шейін мақал болып қалған», — деп жазуында көптеген деректерді «Бабырнамадан» алып отырғаны анық байқалса, екінші жағынан (Алаша хан мен Жәнке ханның Оратөбеде Шайбақ хан қолынан өлуі) басқа бір дерекке сүйенген, немесе ел аузында айтылып жүрген әңгіме-аңыздан алынуы да мүмкін. Қалай болғанда да «сарт — садағам, өзбек — өз ағам» деген, исі қазаққа мәлім мақалдың шығу се-

бегін Абай ел аузында айтылып келе жатқан естеліктер негізіне сүйеніп барып айтқаны сезіліп тұр.

Абайда айтылатын Ахмет ханның (1439—1483) не себепті Алаша хан аталып кетуі жайындағы: «Ахмет хан қалмақты көп шауыпты, көп қырыпты. Қалмақ рахымсыздығына қарай «мынау бір алашы болды ғой» депті, жан алушы болды дегеннің орнына. Сондықтан ол кісі Алаша хан атаныпты. «Бабыр-намада» солай жазылған. Сонан соң хан бұл атты қалмақ қорыққаннан қойды ғой, енді сіздер шапқан уақытта «алашы-алашы» деп ұран-сүрен салыңыз деп бұйырып, бұларға айқай салғанда көп жанның айғайымен «алаш-алаш» деп кетіпті. Сондықтан «алаш-алаш» болғанда, Алаша хан болғанда, қалмаққа не қылмап едік» деп, «алаш ұранды қазақ атанған себебі сол екен» дейтін пікірдің негізі де «Бабыр-намадағы»: «Сұлтан Ахмет хан Алаша хан деген атпен мәшһүр болған еді. Алаша ханның мағынасы қалмақ, мұғыл тілінде өлтірушіні «алашы» деп атаудан шыққан. Қалмақты нешеме рет шауып, қалың қолын қырғаны үшін «Алашы-Алашы» дей-дей соның әсерімен Алаша хан аталып кеткен екен» деген деректе жатқандығы анық. Сонымен бірге сол тұстағы оқиғаның аңыз болып, қазақ халқының арасында ұрпақтан-ұрпаққа ауысуы арқылы да жетуі мүмкін.

1360 жылы Шағатай ұлысы саяси екі жікке жарылғанда ислам дінінің әсері басым Самарқан, Бұқара жағы Жетісулық тайпаларды кемсітіп «жете» (дінсіз, бұзақы деген мағынада) деп атаса, жетісулықтар оларды «қараұлыс» (қараунас) деп атаған. Осы қайшылыққа қарамай Бабыр өзінің Шайбани ханға (1451—1510) қарсы күресінде қазақтармен одақтасып, жақтасып отырған.

Абай арнайы сөз ететін Жүніс ханның 30 мың үймен Самарқан маңына (ол кезде қаласын Самарқан, уәлаятын Мавренахр деп атайтын) көшу себебі Бабырдың айтуынша, Уайс ханның екі баласы Жүніс пен Есенбұғаның таққа таласып, әкесі өлген соң ел іші екі жікке бөлінгенде, 11 жасар Есенбұғаның дулат руының билеушісі Мір Мұхаммед Шаһдулаттың қолдауымен таққа отыруынан болған. Абайда тілге алынатын Жәнке хан мен Алаша хан осы Жүніс ханның Шаһбегім деген екінші әйелінен туған ұлдары болатынды. Бұлар — бір жағынан Бабыр мен Мұхаммед Хайдар Дулатиға нағашы жұрт. Яғни бұл екеуі бір-біріне қарын бөле. Осы

себепті Бабыр мен қазақ халқының XV—XVI ғасырдағы ақыны, тарихшы-ғалымы Мұхаммед Хайдар Дулатиды Абайдың жақсы біліп, жазған еңбектеріне айрықша көңіл бөлуінің біздер үшін ерекше мәні бар нәрсе. Себебі Мұхтар Әуезов абайтану саласында жазылған зерттеулерінде Абай оқып, ерекше қызыққан еңбектердің қатарында Мұхаммед Хайдар Дулатиды да атап көрсеткен. Мұны М. Әуезов дәлелсіз, нақтылы дерексіз атамаған. Өйткені «Бабыр-наманы» мейлінше зерттей оқыған Абайдың өз халқының тарихына тікелей қатысы бар тарихи шығарма жазған Дулати жөнінде айтылған Бабыр пікірлеріне көңіл бөліп іздестірмеуі мүмкін емес.

Бабыр өзінің туған бөлесі Мұхаммед Хайдар Дулати туралы «Бабыр-намада» арнайы тоқталып пікір білдіргенде: «Хайдардың әкесін өзбектер өлтірген соң, ол менің қарамағым келіп үш-төрт жыл тұрды. Кейін руқсат сұрап Қашқардағы Сеит ханға кетті. Не нәрсе болса да өзінің шыққан тегіне тартатын әдеті ғой. Мәселен, саф алтын да, күміс те, қорғасын да тегіне тартпай ма? Жұрттың айтуынша, ол бұрынғыдан көп есейіп, жақсы жолға түскен. Өзінің қолы әр нәрсеге шебер, оның қолынан келмейтін ісі жоқ, — деп ол әрі жазушы, әрі суретші, сонымен бірге садаққа оқ жасап, оның жебелерін өзі істейді. Бір жағынан дарынды құйма ақын. Маған бірер жазуы келген еді, әлпеті еш жаман емес», (21. 22-б) деп келешегінен үлкен үміт күтетінін айтады. Соңыра Дулати есейе келе әлемге әйгілі «Бабыр-намамен» бір қатарда саналатын «Тарихи Рашиди» деп аталатын тарихи шығармасы мен «Жиһаннама» дейтін дастанын жазуы Бабыр пікірінің көрегендігін аңғартып тұр.

Мұхаммед Хайдар Дулатидің «Тарихи Рашиди» кітабындағы қазақтардың тарихына, әсіресе Абайдың 3-қара сөзінде арнайы тоқталатын қасқа жолды Қасым ханға байланысты тікелей айтылатын мағлұматтар мен Қасым хан ордасына жасаған саяхат жайы, онда көріп-білгендерін баяндайтын тұстары — кімді болса да қызықтырып өзіне тартар қуатқа ие деректер.

Қасым хан (1495—1523) туралы «Бабыр-намада» да Жүніс ханның Шаһберім деген әйелінен туған аса сұлу ақылды қызы Сұлтан Нигар ханымды Әдік сұлтан өлген соң «...қазақ ұлысының ханы Қасым хан алды... Қазақ хан-сұлтандарының ішінде ешкім де ол ұлысты

Қасым ханша күшейте алған емес. Әскерінің өзі үш жүз мыңға жетті» (24-бет) — деп нақтылы берілген тарихи мағлұматтар өз халқының тарихы жайлы деректерді тірнектеп жиып, танып-білуге ұмтылған Абайды біршама мағлұматқа кенелтіп тастаса керек. Міне, осы Қасымхан туралы толық деректі Дулатидің «Тарихи Рашиди» кітабынан да көптеп ұшыратамыз.

Шоқан Уәлихановтың анықтауынша, Мұхаммед Хайдар Дулати Дулат руынан, атақты Болатшы бидің ұрпағы. Ал академик Вельяминов-Зерновтың айтуынша: «Мұхаммед Хайдар Дулат руынан, текті атадан көрінеді. Дулаттар — тарихи көне заманнан келе жатқан түрік нәсілдес тайпалардың бірі. XVI ғасырда қазақ қауымына қосылып, Алтынемел тауынан Шымкентке дейін қоныстап отырды».

Міне, осы Мұхаммед Хайдар Дулатидің XV—XVI ғасырдағы қазақ әдебиеті тарихында айтулы шайыр ретінде елеулі орын аларлықтай, өз ана тілінде жазылған дастаны «Жиһан-нама» туралы өзбек зерттеушісі С. Әзімжанова: «Шмелянның мәлімдеуі бойынша, Мұхаммед Хайдар Мырза түркі тілінде жазып әрі Аяз деген бүркеншік атпен қол қойған «Жиһан-нама» дастан Берлинде сақталуда» («Индийский диван Бабура», Ташкент, 1966, стр. 21), — деп хабарлайды.

Дулатидың осы көркем шығармасының көшірмесін алдырып, зерттеп, меңгеріп, туған халқына таныту, түпнұсқаны факсимилия түрінде әрі транслитерация жасау арқылы жариялау ғалымдарымыздың алдындағы өтелмеген азаматтық борышының бірі болуға тиіс.

«Бабыр-намада» қазақ елінің дулат, арғын, жалайыр, қыпшақ руларынан шығып, Бабыр, Шайбани, Құсайын Байғара, Алаша хан, Жәнке хан, Жәдігер мырзалардың есік ағасы, ұлы бек, қолбасы сияқты жоғары лауазымды қызметтер атқарған жиырмаға таяу қоғам қайраткерлерінің аты тілге алынып, кейбіреулері жөнінде толығырақ деректер беріледі. Шағатай ұлысындағы сол тұста өмір сүрген танымалы ақындардың көбіне жеке-жеке мінездемелер беріледі.

Абай өзі ақын бола тұра XV—XVI ғасырдағы Шағатай әдебиетіндегі ұлы Әлішер Науайдан бастап ақындық өнері, мінез-құлқы, поэзия жанрындағы алар орны ерекше айтылып, бағаланатын ақындар тобына олардың қолға түсер шығармаларына үңілмей, тапқанын зерлеп оқымай қалуы мүмкін емес. Себебі Мұхтар Әуезовтің:

«Абай жақсы ұғынатын шағатай, түркі кітаптары... Абай терең сезім, идея, мазмұн жағынан түгелімен шығыс ақындарының ықпалына берілмесе де, өлең құру шеберлігі, пікір жаңалығы жөнінде бұл кезде де көп нәрсе табады. Сонда әсіресе өзіне ең жақын Науаи шығармаларынан үлгі іздейді», — деп отырған ақындар тобынан осы Әлішер Науаиды ақындар ағасы ретінде ұстаз тұтатын әдеби ортаны босқа атап отырған жоқ. Яғни, Абай мен екі арадағы шығармашылық байланыстың жолына назар аударып отыр. Осы тұрғыдан қарағанда, XV—XVI ғасырдағы қазақ әдебиетінің тарихына көз салғанда тек қана Алтын Орда, Дәшті Қыпшақ даласын сағалай бермей жоғарыда аталып отырған әдеби ортаның өкілдеріне, әсіресе, қазірдің өзінде талассыз анықталып, белгілі болған Мұхаммед Хайдар Дулати, Хасен Әли сияқты өз заманында ақындық өнерде оза шыққан қазақ ақындарын да тұтас қамтып, кең тұрғыдан зерттеу қажеттігі алға қойылады. Осы талап тұрғысынан келсек Бабырдай ұлы адамның өз кітабында, ерлігіне қоса ақындық өнерін аса жоғары бағалап, ерекше ықылас бере жазатын, жалайырдан шыққан шайыр Хасен Әли сол тұстағы қазақ әдебиеті тарихында алатын орны, өзіндік ерекшелігі бар, ақындық өнері бөлекше жатқан дара тұлға.

Хасеннің әкесі Әли Бабырдың қолында тәрбиеленіп, бектік қызмет атқарған. Ал баласы Хасен болса ақындар ағасы Әлішер Науаимен қатар Құсайын Байқараның қолындағы құсбегі, Жәдігер мырзаның ұлы бегі қызметін атқарып, қасида жанрында (қасида — Шығыс классикалық әдебиетінде 15—20 бәйттен кем түспейтін дидактикалық мақтау сарындағы өлең түріне жатады) алдына жан салмаған дүлдүл ақын, көрнекті қоғам қайраткері. Ақындық өнердегі ерекшелігі мен ер көңілді батылдығын қатты ұнатқан Хасен Әлиге Бабырдың өзі атақты «Бабыр-намасында» арнайы түрде тоқталып: «Хасен Әли Жалайыр еді. Шын аты Құсайын-дүр. Бірақ оның даңқы Хасен Әли деген наммен шықты. Әкесі Әли Жалайырды Бабыр мырза сыйлап бек етті. Соңыра Жәдігер Гератты алғанда Әли Жалайырдан ұлы кісісі жоқ еді. Хасен Әли Жалайыр Сұлтан Құсайын мырзаның қасында құсбегі әрі ақын кісі еді. Бүркеншік атын «Туфтаилий» деген наммен жүргізетін, қасиданы мейлінше көп айтатын. Өз заманында қасидадан одан озған өнерлі ақын болған емес. 1494 жылы мен Самар-

қанды алғанымда менің қоластыма келді. Бес-алты жыл менің қолымда болды. Маған арнап бірнеше қасидалар жазды. Арыстан жүректі қайсар, ер көңілді кісі еді. Бір әдеті үнемі нарт ойнап, құмарпаздыққа салынатын» (254-б.) — деп Хасен Әлиді сол заманның озық ақындарының бірі ретінде танытуына қазақ әдебиеті тарихын зерттеуші ғалымдардың ерекше назар аударуы қажет-ақ. Өйткені ақындар ағасы саналатын Әлішер Науаиден бастап Моғолстан, Шағатай ұлысының жұрт таныған барлық ақындарымен жеке-жеке таныстырып, әрқайсысын жақсы біліп, араласқандықтан олардың ақындық өнеріне қысқаша мінездеме беріп өтетін Бабыр Хасен Әлидің қасида жанрындағы шеберлік шынына шыққан ақындық өнерін бөлекше бағалауы жай нәрсе болмаса керек-ті. Мұның үстіне Бабырдың өзі өзбек әдебиеті классиктерінің бірі болумен қатар ақындық өнер табиғатын жіті танытып, сол замандағы өлең құрылысының айтулы білгір теоретигі ретінде Хасен Әлидің ақындық өнерін соншама биікке көтеруі өте сирек ұшырасатын баға. Алғаш рет түркі ғарұзи табиғаты жайында теориялық еңбек жазып, артына «Рисала ғарузи» атты өлең құрылысы жөніндегі ғылыми еңбегін қалдырды.

Абай шығатай, түркі тіліндегі көркем шығармаларды еркін меңгеру арқылы атақты «Бабыр-намада» ақындық өнерлері сөз етілген ақындардың біразының туындыларын оқып, танысуы ықтимал нәрсе.. Абай «Бабыр-наманы» оқу арқылы білген XV—XVI ғасырдағы қазақ ақындары Мұхаммед Хайдар Дулати да, Хасен Әли де өлеңдерін ана тілінде жазатын ақындар дәстүрін жалғастыра дамытушылар ретінде де тарихи өзіндік орны бар жазбаша әдебиет өкілдері.

Сонау XI ғасыр қойнауында қазақ жерінің ұлы ақыны Жүсіп Хас хаджиб Баласағуни көркем сөз өнерінің құпиясын ана тілінде меңгерудің бастапқы қадамының қиындыққа түскенін:

Түркі сөзі тым асау тау киіктей,  
Үйретсем де келеді бір илікпей.  
Әлпештедім сәбише көңіл бердім,  
Еркелеттім кетер деп жеміс бермей, —

деп, алғаш рет өзі ана тілінде «Құтадғу біліктей» он үш мың жолдық дастаны арқылы ана тілімізде жазудың ұлы дәстүрлі жолын қалыптастырды. Бірақ бұл дәстүр

әр түрлі саяси-әлеуметтік кезендерге байланысты бірде үзіліп, бірде жалғасып келді. Осы ұлы дәстүр Әлішер Науаи заманында тұрақтап, бұл әрекетке сол тұстағы әдеби ортаның көзге түскен өнер санлақтары да өз үлесін қосып жатты. Әдеби ортада, ақындық өнерде оза шыққан қазақ ақындары Мұхаммед Хайдар Дулати, Хасен Әлилер де бұл дәстүрді жалғастыра дамытушылар қатарында болды. Кім біледі, мүмкін о баста Абай шағатайшалап кітап тілімен жазып барып, өсе келе таза ана тілінің алтын арнасына түсуіне осы ұлы дәстүрдің ықпалы тиген де шығар.

Ұлы Абай оқып зор мән бере қараған «Бабыр-намаһын» айтуындағы кейбір тарихи оқиғалардың қатпар қыртыстарын ашып, көне сырларына бойлай бастасақ, ақ туған халқымыздың бастан кешкен тарихи оқиғалар желісіндегі рухани бұлқыныстарының жарқын жолын сезгендей боламыз. Бұдан шығар сөз түйіні — ендігі шығармашылық ғылыми ізденістеріміздің аясына «Бабыр-намаһын» да қоса алсақ, туған әдебиет тарихының өткендегі талай ғажап жарқын беттерін қайта оралта алар едік. Бұған дәйекті негіз бен сенім де бар. Өйткені Абай оқуындағы ұлы туынды «Бабыр-нама» қазіргі ұрпақты да осындай сыры мен қызығы мол рухани қазыналар көзіне апармақ.

## ҒҰЛАМАҢИ ДАУАНИ ЖӘНЕ АБАЙ

Ғұламаһи Дауани — XI ғасырдағы Хорасан өлкесінен шыққан айтулы ғылым саңлақтарының бірі. Өз заманының атақты ғұламасы атанған Дауани көбінесе еңбектерін тұрмыс философиясы деп аталатын мораль (ахлақ) мәселесіне арнап жазған. Шығыстану ғылымында Ғұламаһи Дауани жайлы деректер соңғы кезге дейін беймәлім күйде жатты. Тек отызыншы жылдардан бастап, кейінгі дәуірде И. Ю. Крачковский, А. А. Семенов, Ғ. Сағди, Б. Ғафуров еңбектерінде Дауани аты тілге алына бастады.

Ғұламаһи Дауаниға біздің ерекше назар аудару есебіміз де Абайға байланысты. Өйткені ұлы ақын:

Сөзіне қарай кісіні ал,  
Кісіге қарай сөз алма.  
Шын сөз қайсы біле алмай,  
Әр нәрседен құр қалма.

Мұны жазған білген құл,  
Ғұламаһи Дауани,  
Солай депті ол шыншыл,  
Сөзін оқып және ойла?  
Тез үйреніп, тез жойма  
Жас уақытта көңіл-гүл. —

деп, Дауаниды шыншыл ретінде бағалап, жастарға іш тарта таныстырады. Тіпті Дауани еңбегін оқуды тікелей ұсынады. Шындығында ұлы Абайдың өзі соншалықты мән беріп, ықылас бөлген Ғұламаһи Дауани кім?

Абайдың атақты «Ғылым таппай мақтанба» деген өлеңінде арнайы тілге алынатын Ғұламаһи Дауани — ғалымның көпшілікке таралып кеткен лақап аты ғана. Өз заманында көзге түскен үлкен оқымысты, көп оқыған себепті ол — ғұлама деп танылса, Дауани деген қыстақтан шыққандықтан, Шығыс дәстүріндегі туған ел, туған жерімен аталатын әдет бойынша Дауани деп аталған. Яғни, халық арасында лақап аты бойынша Ғұламаһи Дауани аталып кеткен Абай да осы лақап аты бойынша атап отыр. Немесе оның ресми шын аты Джелал-д-Дин-Мухаммед бен-Асхад ус-Сидики ад-Дауани. Оның өмір жайлы арнайы жазылған еңбек ұшыраспайды. Бірақ ертеректе жазылған кейбір мемуарлық шығармалар мен тарихи еңбектерде Дауани туралы жаңа деректер там-тұмдап болса да кездеседі. Осы деректерге сүйене отырып, Дауани жайлы, оның өмірі мен еңбектері жөнінде әзірше қысқаша мағлұматтар берумен ғана шектелеміз.

Ғұламаһи Дауани Хорасандағы Казерун (қазіргі Иранның батыс жағы) уалаятына қарасты Дауани қыстағында 1427 жылы дүниеге келген. 1502 жылы Шираз қаласында қайтыс болған. Дауанидің әкесі Хорасандағы уалаяттардың бірінде қазылық қызмет атқарған. Ол баласының жақсы тәлім-тәрбие алып, білімдар болып шығуына көңіл бөледі. Дауани білімді Шираз қаласынан алған. Ол әсіресе медресе қабырғасында фикхпен (Мұсылман правосы), яғни юриспруденциямен көбірек шұғылданады. Фикх ғылымына жетік боп шығуы себепті Парсы уалаятына бас қазы боп тағайындалады. Кейіннен ғылым жолына біржолата түсуі себепті, қазылық қызметін тоқтатқан. Шираздағы атақты медреселердің бірінде мүддәрисшілдікке (профессорлық лауазым) ауысып, ұстаздық жолына түседі. Дауанидің ғылым саласында атағы да осы жылдары жайылып, көптеген ғы-

лыми еңбектерін де осы тұста жазады. Англияның Британия музейінің 1922 жылы шығарған парсы тіліндегі еңбектердің аса көлемді библиографиясында Ғұламаһи Дауанидің оннан астам еңбектерінің аты аталады. Ал атақты ғалым Табризидің мәліметтері бойынша, Ғұламаһи Дауани артына жүзден астам еңбек қалдырған.

Ерте кезде Шығыста атақты ғылым саңлақтарының еңбектеріне арнайы түсініктеме жазылатын дәстүр болған. Мысалы, Аристотель еңбектеріне әл-Фараби жазған түсініктемелерді еске алсақ та болады. Осы іспеттес, Ғұламаһи Дауани еңбектеріне де көптеген оқымыстылар түсініктемелер жазған. Мұндай түсініктемелер кез келген еңбектерге жазыла бермейтінін, тек атақты, аса ірі ғұлама ғалымдарға ғана жазылатынын ескерген жөн. Дауани еңбектеріне, әсіресе оның мораль, философия саласындағы шығармалары мен кейбір теологиялық еңбектеріне де атақты ғалымдар Тафтазани, Ж. Қарабағи, Мир Абдулфатх, Мирза Джан, Журжанилер арнайы түсініктемелер жазған.

Ғұламаһи Дауаниден дәріс тындап, ғылым жолын үйренуге Шираз медреселеріне Хорасан мен Мервтен, Орта Азия мен Румнан (Рим) ғылым қуған талантты жастар ағылып келіп жатқан. Ғұлама ұстаз көптеген талантты шәкірттер тобын тәрбиелеп шығарған. Кейін олардың арасынан ерекше көзге түскен Молла Хабиболла Мирза Джан-и-Ширази, Жүсіп ибн-и-Мухаммед-Джан әл-Қарабағилар шығады. Осы әл-Қарабағидің «Рисала» атымен таралған еңбегі мен Абайдың жан қуаты, хауас жайлы танымындағы елеулі байланыстардың барлығы ерекше сезіледі.

Ғұламаһи Дауанидің дүниетанымы негізінен әл-Фараби, ибн-Сина, Ә. Науаи шығармаларының ықпалында қалыптасқаны оның мораль жөніндегі еңбектерінде, әсіресе, «Жалали этикасы», «Қажеттіліктің дәлелі туралы», «Әріп туралы» кітаптарында байқалады. Әлішер Науаидің атақты шәкірті, тарихшы Хондамирдің «Хасиб-ас-сияр» еңбегінде Дауани жазған ғылыми еңбектерге аса жоғары баға берілген. Өз заманында ғылыми ойды одан ары қарай дамытқан Дауани қызметіне тоқтала келіп: «Абу Али ибн-Сина мен оқымысты Тусси шеше алмаған ғылым құпиялары оның назар салуымен өзінің сырын ашты. Әрі бірінші және екінші ұстаз үшін қараңғы болып келген кейбір мәселелер оның қаламында шешімін тапты», — деп Аристотель мен әл-Фараби, ибн-

Сина, Тусси зерттеулерін дамытушы ретінде танытады.

Ғұламаһи Дауанидің ең мол таралған әрі көп тілдерге аударылған атақты еңбектерінің бірі — «Жалали этикасы» («Ахлаки Жалали»). Бұл еңбек парсы тілінде жазылған. Үндістанда литографиялық әдіспен бірнеше рет жарық көрді. Европада алғаш рет ағылшын тілінде 1839 жылы В. Ф. Томпсонның аударуымен «Мұсылмандардың практикалық философиясы» деген атпен басылған. Ағылшын тілінде Дауани кітабының бұлайша аталу себебі де бар. Өйткені В. Врусевтің атап көрсеткеніндей: «Шығыс қашанда тарих философиясынан гөрі тұрмыс философиясына күштірек. Тұрмыс философиясы — өмірдің мән-мағынасы туралы философия. Толстойдың шығыс философиясына сонша әуестенуі кездейсоқ емес болатын». Бұл Абай шығармаларында мораль философиясы деп аталып жүрген ұғымдармен де өзектес, желілес жатқан нәрселер. Абайдың «Мұны жазған білген құл, Ғұламаһи Дауани», — деп нақтылы көрсетіп отырған ортақтастығы бар пікір оралымдары да осы «Жалали этикасында» жатыр.

Шейх Сау-уд-Диннің баласы Мехин шейх 1917 жылы 3 желтоқсанда көшірген «Жалали этикасының» парсы тіліндегі қолжазбаларының бір данасы Ташкент университетінің фундаментальді кітапханасында сақтаулы тұр. Дауани еңбектері орыс тілінде де, сол сияқты, түркі тілдерінде де аударылған. Ал Ресейде Дауани еңбектері 1916 жылдан бастап пайда бола бастаған. Сондықтан да Абай Дауани еңбектерін парсы тіліндегі түпнұсқадан оқып білген деуге келеді. Дауанидің аталмыш еңбегі сол тұстағы Хорасанның билеушісі, Аққойлы руынан шыққан (Аққойлы руы түрікмен, қазақ халықтарының шежіресінде ұшырасады) Сұлтан Хасанбек баһадурға арнап жазылған осы еңбектің кіріспе бөлімінде айтылған.

«Жалали этикасы» негізінен, мінез-құлық тәрбиесі мен отбасы жайлы, патшалардың әдет-ғұрпы жөніндегі тарауларға бөлінеді. Бұл еңбек Дауанидің Шираз медреселерінде ұзақ жылдар бойы ұстаздық етіп, ғылыммен құлай шұғылданған кездерінде жасөспірімдердің мінез-құлық, адамгершілік тәрбиесіне ерекше көңіл бөліп, бақылап күнделікті өмір тәжірибесінен туған ойларын қағаз бетіне түсіруден туғаны байқалады. Өйткені ғұлама жас баланы тәрбиелеуді ерте қолға алып, дақ түспеген ақ қағаздай таза санасына ізгілікті нәрселерді ғана еге

білуді баса айтады. Осыған іліктес ой ортақтастығы Абайдың «Тез үйреніп, тез жойма, Жас уақытта көңіл — гүл», — деп жан азығын жинап қорландырудың дер шағы — жастық уақытта босқа өткізбеуді ескертуінен де байқалады. Өйткені «Ғылым таппай мақтанба» дейтін өлеңіндегі Абайдың «Біздің сөзге ерсеніз», — деп өз атынан айтылатын ой желісін байқасақ, осы өлеңнің соңғы шумағында «Мұны жазған... Ғұламаһи Дауани», — деп ескертеді емес пе? Абайдың дүниетану жолындағы жан құмарының ерекше күшейер шағы да адамда бала кезде басталатынын 7-қарасөзінде қайрыла тоқтап атап өтуі де жай нәрсе болмаса керек-ті.

Абайтану саласындағы танымал зерттеушілердің бірі — профессор Ғабдурахман Сағди: «Абайдың «Сөзіне қарай кісіні ал» дегені арабтардағы «Ло танзур ило ман кала ва унзурило манкола» мазмұны: «Сөйлеушіге қарама, сөзіне қарап дегені», — деп Абайдың Дауани аузынан айттырып отырған сөзінің арғы түп төркіні араб әлемінде жатқанынан хабар береді.

Дауанидің «Жалали этикасында» ізгілікті мінез-құлық атаулының шығар көзі ретінде айрықша мән-мағына беріп қарайтыны әділеттілік туралы ұғымға келіп тіреледі. Дауани қоғамдағы әрбір адам әділетті болуға борышты деп қарайды. Себебі «Әділет абсолюттік түрде билік құрса, басқа дағдылардың бәрі оған қызметші, егер әділет — жетілу мен дамудың жиынтығы болса, зұлымдық оның керісінше көрінісі, немесе кемшілік атаулының қордасы», — деп әділет пен зұлымдықты от пен су сияқты қарама-қарсы құбылыс ретінде танытатыны бар. Ал Абайда айтылатын «Хақиқат пен растық — қиянаттың дұшпаны» деген сөз де осы оймен іліктес жатыр. Абайдың да ғұмыр бойы ансап, күресіп келгені әділет пен шындықтың жолы болатын. «Ғадаләт барша езгүліктің анасы дур» деген сөзінен барлық ізгілікті мінез-құлықтың шығар көзі әділеттілікте жатыр деп танытынын көреміз. Абай әділеттіліктің мұншалықты шешуші орынға ие болу себебі оның табиғатының шындықпен біртектес бірлігінде деп біледі. Сондықтан да бұл екі ұғымды бөліп-жармай бірлікте қарап: «Рас болса һәммаға бірдей рас болсын, алалаған рас бола ма?» — дейді. Абай өзі 38-сөзінде арнайы тоқталатын жауанмәртлік жайында да осы пікірін берік ұстанатынын: «...белгілі жауанмәрттік үш хаслат бірлән болар деген: сиддиқ (шындық), кәрәм (ізгілік), ғақыл (ақыл).

Бұл үшінден сиддық ғадәләт болар», — деген пікірі көрсетіп тұр.

Дауанидің көп назар салып, пікір білдірген ұғымдардың бір желісі — достық жайлы пікірлерінде жатыр. Достық жайлы әр ұрпақ заман талабы мен өз танымдарының тұрғысынан ой қорытып, пікір білдіріп келеді. Бірақ әр дәуірдің ұлы ойшылдары нағыз достықтың шын табиғатын іздеумен келген. Дауани шын достық шыншыл ізгілікті мінез-құлықтан ғана туатындықтан, оның негізгі өлшемі — сан рет ақталған сенімдердің жиынтығынан тұратын шын сенімде жатыр деп қараған.

Шын достықты іздеген қазақ даласының ұлы гуманисі Абай да достық жайлы аталы сөз, соны пікірлер қалдырды. Күштілер күшсіздерді билеген әділетсіз заманда өмір сүрген ақынның шын достықтың мұндай қоғамда болмайтынына көзі жетті. Әділетсіз қоғамдағы достықтың өлшемі — шын ниеттен туатын сенім емес, мал үшін, күні үшін жағымпаздық, арсыздық, екіжүзділік жасау деп білді. Осы себепті: «Ендігінің достығы — бейіл емес, алдау», — деп танытады да, өлеңінде осы ойын:

Бір күн үшін дос болып,  
Жүз құбылған салт шықты, —

деп сенім бұзар серменде малға достардың пиғылы заман салтына айналғанын сынап көрсетеді.

Қорыта айтқанда, Абайдың «Ғылым таппай мақтанба» атты өлеңі мен әсіресе 38-сөзіндегі тағрифнамасында ғылым, хакім, нақылия, ғақылия, ғылымды жүйелеу, әсіресе, жәуанмәртлік жайындағы ой-пікірлер төркіні Ғұламаһи Дауанидің «Жалали этикасындағы» ұғымдармен сабақтас жатыр.

Ұлы ақынның адамзатқа ортақ өміршең ой-пікірлерді өзінің ұстаздық, тәрбиелік жолындағы керегіне жаратудан тартынбаған әрекетін абайтанудың бірегей білгірі Мұхтар Әуезов те атап өткен болатынды. Мәселе, белгілі бір шындықты қай ойшылдың болса да қаз қалпында біліп, тануында емес, оны өз заманының қажетіне қарай дамытып, шығармашылық жолмен жетілдіруінде жатса керек. Әрбір ойшыл бойындағы жаңалық та бұрыннан бар ой көздерін дәуір талабы тұрғысынан жаңғыртып түлетуінен білінеді. Дауани мен Абай арасындағы әр қилы ой-пікірдегі іліктестіктерді жан-жақ-

ты аша түсу келешекте Абайдың ұлы ақын ғана емес, кемеңгер ойшыл, ғұлама хакім екенін тереңірек тани түсуімізге де септігін тигізе бермек.

## УӘЗІНГЕ ӨЛШЕП ТІЗІЛГЕН...

Абайдың дүниеге көзқарасының ауқымы кең, саласы мол. Әсіресе, оның эстетикалық дүниетанымы негізінен поэзия тілімен берілсе де, қазақ қауымының ой-санасында тұңғыш рет теориялық тұрғыдан айтылып жазылумен ерекшеленеді. Осы құбылыстың сырын М. Әуезов 1922 жылдың өзінде-ақ көре біліп, Абайды «жұртшылықтың көркемөнерге деген көзқарасын жаңа бағытта тәрбиелеуші күрескер» деп бағалаған болатын.

Абай ақындық өнерге өз ортасы мен дәуірінің өресі жетпеген жаңалығы боп табылатын эстетикалық ойдағы соны да тың көзқарасымен, кемеліне жетіп, толысқан ақындық бағдарламасымен келіп қосылды. Бұған оның «Өлең — сөздің патшасы, сөз сарасы», «Біреудің кісісі өлсе, қаралы ол», «Мен жазбаймын өлеңді ермек үшін», «Көңіл құсы құйқылжыр шартарапқа», «Құлақтан кіріп, бойды алар», «Адамның кейбір кездері», «Базарға қарап тұрсаң, әркім барар», «Сегіз аяқ» т. б. өлеңдері мен кейбір қарасөздері айғақ.

Абай жалпы көркемөнер атаулының шығар көзін, түп-төркінін аңғартумен бірге оның адам баласына құдіретті әсері хақында аса бір қызықты пікірге де қозғау салады. Бұл туралы ойларын ақын өзінің жан сыры туралы көзқарасымен тікелей байланыста ала отырып қарайды. Абайдың ұғынуынша, адам баласының бойындағы өнерпаздық қасиет сырттан берілетін тәңірінің сыйы емес, керісінше ол — элеуметтік өмір шындығынан туындайтын, соның негізінен пайда болатын табиғат сыйы. Өйткені адам өзінің тән қуаты арқылы өмір сүруге қажетті дүние, дәулет, байлық құраса, жан қуаты арқылы рухани қажеттілік үшін объективті өмір шындығын танып-білумен өзінің санасында ақыл, ғылым, өнердің нәрін жинап, қорландырады. Өйткені адам бойындағы өнер құдіреті жүре бітетін қасиет. Ал өнер атаулының қай түрінің болса да, негізі, ұрығы осы адам баласының бойындағы жан қуатының күші арқылы пайда болып, күнделікті өмір тәжірибесінде жетіліп, дамытылып отырылмақ. Мысалы, адам бойында пайда болған өнердің алғашқы ұрығының өзі баланың бойын-

дағы ішкі, сыртқы сезім мүшелерінің (бұл Абайда «хауас» деген сөз арқылы беріледі) бірі ертерек оянып, бүршік жарады әрі оған қызығуы күшейген сайын жан құмарының арқасында жедел қанаттана бастайды. Талапсыз бала дүниеге келмейді. Өйткені: «Талап әрбір балада бар, оған талас қылуға болмайды... жан қуаты басында болады, ескермесе жоғалып та кетеді, ескерсе, күтіп айналдырса, зораяды... жан қуатыменен адам хасил қылған өнерлері де күнде тексерсең, күнде асады. Көп заман тексермесең, тауып алған өнеріңнің жоғалатындығын және өзіңнің ол мезгілдегіден бір басқа адам болып кеткенінді білмей қаласың. Қай жоғалған өнер, ал мен жоғалдым деп, хабар беріп жоғалмайды. Енді қусаң, бағынағы әуелгі табуыңнан қиынырақ түседі» (1957, 2-том, 216-бет). Осы сөзде көтерілген мәселенің түйіні жан қуаты арқылы баланың бойында пайда болатын өнердің алғашқы ұшқынын дер кезінде ескеріп, мәпелеп, тәрбиелеп өсіруде жатыр. Өнердің тұңғыш рет бүршік жарған ұрығын жалықпай еңбек еткен адам ғана жетілдіріп, дамыта алмақ.

Абайдың ұғымынша, баланың бойындағы өнердің бастапқы ұшқыны мен шығар көзі адам баласының сезім мүшелеріне (хауасқа) тікелей байланысты әрі соған бағынышты құбылыстар. Одан тыс еш нәрсе де емес. Мысалы, «Құлақ болмаса, не қаңғыр, не күңгір, дауыс, жақсы үн, күй, ән — ешбірінен ләззат ала алмас едік» (2-том, 182-бет) — деп ойшыл ақын әншілік, күйшілік өнердің өсіп-өнер топырағы, шығар негізі ретінде ғағыла сезім мүшелерінің есіту органы — құлаққа тірелетіндігін қадай ескертеді де:

Құлақтан кіріп, бойды алар  
Жақсы ән мен тәтті күй,  
Көңілге түрлі ой салар,  
Әнді сүйсең менше сүй, —

деп үннің сазын қабылдау арқылы эстетикалық ләззат алуға адам жанының тебіренісін аса жоғары қояды. Сонымен бірге ән, күй сазынан ләззаттанып, рахат дүниесіне шомып, тұшына алатын ойлы да өнерлі құлақпен қатар, өнер сыйына тұшына алмайтын ойсыз құлақтың да болатындығын «Ойсыз құлақ ала алмас ондай сыйды» деп көрсететіні бар.

Абай шығармаларында көркем өнердегі ұнасымның, келісімнің (бізше — гармонияның) мәні және оның өнер-

дегі тапқан орны туралы өз ойының тұжырымын да береді. Ұлы ақын табиғаттағы сияқты өнер атаулының бәрінде де ұнасым, келісім бар деп ұғынып, ол ойын поэзия тілінде былайша өрнектеп түсіндіреді:

Өлең деген әр сөздің ұнасымы,  
Сөз қосарлық, орайлы жарасымы

Аңғара білсек, мұнда үлкен мағына жатқанын көреміз. Ақын ғажап бір ғимараттың шебер өрілген кірпіштерінің бір мақсатқа қызмет етіп, адам таңданарлық жарастықты келісіммен тізілген дүниесіндей, өлеңде де әр сөздің табиғатын танып, қиыннан қиыстырылған ұнасымының жарастықты заңы бар деп таниды. Абай өзінің мәңгі жасампаз өлеңдерін ұнасымның ұлы заңдылықтарын еркін меңгере отырып: «Тас бұлақтың суындай, Сылдырап өңкей келісіммен» жазғандықтан, ол мұралар келер ұрпақ атаулының бәрін де сусындата бермек. Өнердің ұлылығына қол жеткізіп, оның көз жетпес заңғар шыңына шығудың Абай салған жолы, бір есептен, осы ұнасымның, келісімнің жарастықты заңдылығын меңгергенінде жатса керек. Бұл аталмыш заңдылықтың көпшіліктің назарын өзіне тартып, баурап алатын сиқырлы күшін, сарқылмас мүмкіндігін сезе білген әр түрлі әлеуметтік топтардың өз пайдасына пайдалануға әрекеттенетінін де ұлы ойшыл ақын көре білген.

Поэзияның өздерінің идеалы тұрғысынан тіпті мұсылман дүниесінің әулие-әнбиялары түгіл, соңғы замандағы көрнекті дін өкілдері де ретіне қарай халықтың рухани дүниесіне әсер етуде пайдаланып келген. Бұл әрекетті өзіміздің тарихымызға танымалы Қожа Ахмет Йассауи, Сүлеймен Бақырғани сияқты аса көрнекті суфизм ақындарының әрекетінен де көреміз. Міне, осы әрекеттің арғы-бергі тарихымен жете таныс Абай:

Қисынымен қызықты болмаса сөз,  
Неге айтсын пайғамбар мен оны алласы, —

деп, мәселенің арғы төркінінен сөз қозғайды. Соңғы замандар ауқымында да дін идеологтары поэзияны өздері көксеген ой-пікірді көпшілік қауымға өткізудің бесаспап құралы ретінде қарап, пайдалануға ұмтылатынын дәл таныған сыншыл ақын:

Мешіттің құтпа оқыған ғұламасы,  
Мүнәжат уәлилердің зар наласы.  
Бір сөзін бір сөзіне қиыстырар,  
Әрбірі келгенінше өз шамасы, —

деп, көп нәрсенің сырын жай аңартып отырған жоқ. Яғни Абай ислам дінінің бар болмысын, дүниетанымын, халықтың өз тілінде уағыздауға поэзияны өтімді құрал ретінде пайдалануға ұмтылған эрекетін жете аңғарған, сергек ойлы сыншыл ақын екендігін бұл салада да жете танытып отыр.

Абайдың өзінің осы сөз өнеріндегі ұнасымдылық туралы пікірінде: «Іші алтын, сырты күміс сөз жақсы-сын», — деп халықтың қарапайым ұғымымен бере отырып, жалпы өнердегі түр мен мазмұнның арасындағы қисынды жарастығын, оның сиқырлы сырын жан-жақты ашып, ой толғайтын жерлері көптеп ұшырасады. Ұлы ойшыл ақынның көркемөнердің табиғаты туралы осы іспеттес теориялық ойлары мен ұстанған жүйелері поэзия тілімен берілгендіктен, мұндай ерекшеліктерге ой көзімен зерлей қарамасақ, оларды бірден түсіне бермеуіміз мүмкін. Абай шығармаларында жиі кездесетін мұндай күрделі ұғымдардың қарапайым мағынада берілген түрлерінің сырын, ғылыми мағынасын барлай отырып ашу, ұғыну баршамыздың міндетіміз. Өзінің эстетикалық танымын қалыптастыру жолында Абай білімдар Батыс пен көне Шығыстың рухани қазыналы көздерімен танысып, оларды жете меңгергенін Кәкітайдың жазбалары мен Қеннан Джорждың «Сібір және жер аударылғандар» деген еңбегінде айтылған пікірлер де айғақтайды.

Жалпы мұсылмандық шығыста туындап дамыған эстетикалық көзқарастағы қарама-қарсы екі бағыттың желісімен Абайдың белгілі дәрежеде таныс болғандығына оның көркемөнер туралы кейбір теориялық тұрғыдан айтылған ойларының желісі мен арнайы «Бабыр-намәні» атауы, немесе «Қабус-намәні», «Құтадғу білікті» тікелей оқып-танысуы айғақты дәлел.

«Қабус-намәні» 35, 36-тарауларында «Ақындық өнер туралы», «Хафиз және музыкашылар туралы» ақындық пен музыкалық, әншілік өнердің табиғаты жөнінде сол заман ойшылдарының көзқарасы қалай болғандығы, көркемөнердің қажеттілігін қалай танығандығы ашығырақ баяндалған. Мысалы, Кейкабус ұлына жазған өсиетінде: «Жалпы ғаруз, ақындық ілімін үйренумен қатар өлең жазуды үйрен», — деп («Қобус-нама», Ташкент, 1986, 98-б.) ақындықтың жолына түскен талапкерден мәт уәзіні негізіндегі өлең жүйесі ту-

ралы ілімді яғни ғаруз өлең өлшемін үйреніп, оның негізін терең меңгеруді талап еткен.

Үш негізден тұратын (ғаруз, ырғақ, фигура) ғаруз өлең құрылысының жүйесі жайлы ілім әуелі көшпенді бәдәуи арабтары поэзиясының негізінде жасалады да, ол туралы алғаш рет Халил ибн-Ахмад арнаулы еңбек жазды. Соңыра ғаруздың, Абайша айтқанда, кәсірай-ғажам еліне жайылуына байланысты «Ғарузи фарси» деген түрі пайда болған. Ғарузи фарсидің алғашқы түрі XII ғасырда жазылғанымен, оның түбегейлі бір жүйеге түсіріліп, жаңғыртылған нұсқасы парсы тілінде XV ғасырда Вахид Табризи тарапынан жазылып, «Джам-и-Мұхтасар» деген атпен таратылды (Вахид Табризи «Джам-и-Мұхтасар» «Трактат о поэтике» М., 1959 г.).

Ғаруз уәзіні түркі тілді халықтар поэзиясына енуіне байланысты Захир ад-дин Мұхаммед Бабырдың «Ғаруз рисаласы» («Трактат об арузе» М., 1972 г.) деген еңбегі жазылады. Ғаруз уәзінің түркі әдебиетінде практикалық және теориялық жағынан дамытып жетілдіру жолында Ә. Науаи мен З. Бабыр көп еңбек сіңірген.

Дүниежүзілік өлең өлшемдерінің бірі — метрикалық негіздегі өлең құрылысының жүйесі ретінде пайда болған ғаруз уәзіні араб тілінің табиғатынан туған өлең жүйесі болса да, түркі тектес халықтардың ислам дінін қарудың күшімен қабылдауына байланысты (Әбубәкір Наршаһи «Тарих-и Бұқара» IX ғасыр) оларда еріксіз орын тебе бастады. Мектеп-медреселерде негізінен осы ғаруз уәзіні негізінде жазылған көркем шығармалар көбірек оқытылатынды.

Шәкірт Абайдың медресе есігін ашып, тұңғыш рет өзінің ақындық лебізін білдірген («Иузи рәушан, көзи гәуһар», «Фзули, Шәмси, Сайхали») тырнақалды тұңғыш өлеңдері ғаруз уәзінімен үндес жазылудың себебі де осы жағдайларға байланысты. Шәкірт ақын қолына қалам ұстап тебіренгенде, алғашқы өлеңдерін жаңа өрнек үлгімен жазу үстінде өзінше ізденіп, шығармашылық үйрену машығын бастан кешті. Сол тұста осы ғаруз уәзінімен өлең жазған ұлы классиктерге бірде таза еліктеп, кейде өнер жарыстыра ізденген шақтары да болған.

Міне, осы ізденіс үстінде Абай жалпы араб, парсы, түрік елдеріне мол жайылған ғаруз уәзіні жайлы тео-

риялық ғылыми еңбектермен біршама мол танысқанға ұқсайды.

Жалпы мұсылмандық шығыста көркемөнер саласында мазмұн мен түрдің ара қатынасы туралы аса күрделі мәселеде бір-біріне қарама-қарсы келісімсіз екі бағыттың өріс алғаны тарихтан мәлім. Көне грек философиясының шығыс дүниесіне әрқилы жолдармен таралып танылуы арқылы Аристотель «Поэтикасының» негізінде әдебиеттану ғылымының материалистік бағыттағы тенденциясын әл-Фараби, Хорезмдік ғалым әл-Журжани («Белағат ул-асрари» — көркем сөйлеудің сырлары) бастады. Соңғысы ибн-Халдунның XIV ғасырдағы формалистік ағымына қарсы бағытта күрес жүргізді.

Ибн-Хатиб, Насреддин Тусси, ибн-Яхия, Қазвиний, Замақшайрлар осы формалистік ағымның жетекшілері болатын. Бұлардың негізгі көзқарастары ірі тарихшы ибн-Халдунның (1333—1407) «Мұққаддима» атты еңбегінде толық көрініс берген. Бұл кітап та Абайдың ақындық кітапханасының қорында болған. Қазіргі күнде Абай мұражайында сақталуда.

XV ғасырда формалистік ағымға қарсы үдей түскен күрестің әл-Журжани бағытын практикалық әрі теориялық тұрғыдан дамытқан. Ә. Науаи мен Бабыр еңбектерінде жатқандығын проф. Ғ. Сағди зерттеулерінен көреміз.

Абай Шығыс пен Батыстың, әсіресе XIX ғ. орыс әдебиетіндегі эстетикалық ойдағы күрес тарихымен таныс болумен қатар, ол туралы өзіндік ой-пікірі, эстетикалық талғамы қалыптасып орныққаны оның көркем өнер туралы көзқарасы мен қазақ өлеңдерінің құрылысына қосқан жаңалықтарынан да анық көрінеді. Абай шығармаларында өлең өлшемі (үзін) жайында бірлі-жарымды болса да айтылған ой-пікірлерін талдап білу, ол пікірлердің айтылу себебін ашып отыру — зерттеушіге көп септігін тигізер нақтылы деректер көзінің түп төркініне алып келері анық. Әрине Абайдың бұл саладағы ізденістерінің негізі көбінесе оның өлеңмен айтылған ой-пікірлерінде жатуы себепті, оларды жанама деректер көзімен салыстырып барып қана анықтап тани алмақпыз.

Осы айтылған, Абай поэзиясындағы жанама деректердің бірі — ақынның 1898 жылы жазылған «Қуаты оттай бұрқырап» өлеңіндегі:

Уәзінге өлшеп тізілген,  
Қайран тіл, қайран сөз,  
Наданға қадырсыз, —

деген жолдарында сыр бүгіп жатыр.

Осы өлең жолдарындағы екі түрлі елеулі ой желісінің айтылу себебіне назар салмай өтуге болмайтын себептер бар. Ойшыл ақын оқырман назарына «уәзін» сөзін ұсынғанда, оны жай ғана ақындық өнердің ырқымен тілге оралған ұғым ретінде айтып отырған жоқ. Күсініп, ұғына білсек, бұл сөзге ақын елеулі салмақ артып отыр.

Қазақ өлең құрылысының ұлы жаңғыртушысы болған Абайдың араб поэзиясы негізінде жасалған мәт уәзіні (арузи араби) негізінде өлең құрылысы жайлы теориялық ұғым ретінде қолданылып келген «уәзін» (арабша «вази» — өлең өлшемі деген ұғымды білдіреді) сөзін теріс ретінде атап отыруының себебі неде?

Жоғарыда айтып өткеніміздей, Абай өзіне дейінгі сөз өнерінің, шығыс пен батыста арғы-бергі дәуірде жазылған өлең сөздің теориясы туралы еңбектермен таныстығы барлығын байқатады. Өзінің ақындық тәжірибесінде олардың негізгі заңдылықтары мен ерекшеліктерін де меңгеріп баурай алған тұстары еңбектерінде ұдайы белгі беріп отырады. Өз шығармаларында енгізген кейбір өлең өрнектеріндегі жаңалық белгілерді сол теориялық базаға сүйене отырып жасағандығы айқын. Өйткені ақын өз өлеңін белгілі бір өлшем жүйесіне салып, жүзіктің көзінен өтер жүйріктей жұтындырып, «Уәзінге өлшеп тізілген» жайды бостан босқа ескертіп отырмаса керек-ті?

Абай өзі жазған өлеңдерін түркі халқының сөйлеу тілі табиғатына орай туындаған бармақ өлшеміне негіздеп жазған. Осы өлең өлшемінің барлық заңдылықтарын біліп, меңгеріп барып қолданғаны аңғарылады. Бірақ мейлінше өлең өрнегі жағынан жаңарып, бармақ өлшемі негізінде тізіліп, түрлендірілген өлеңін тыңдаушыларының өз дәрежесінде танып, біле алмағанына өкініп, реніш те білдіреді.

Әрине Абай дүниедегі өлең құрылысының үш түрлі өлшемінен толық хабардар. «Түркі ғаруз» аталатын өлшемнің негізінде жазған балаң ақындық тәжірибені де бастан кешті. Келе-келе орыс классиктерінің өлеңін оқу үстінде силлабо-тоникалық өлең өлшемінің негіздерімен де танысты. Танысып қана қоймай, ол өлең өлшемінің

де табиғатын жете ұқты. Араб-парсы тілінің сөздік қоры қатты дендеген өзбек, ұйғыр, әзірбайжан халықтарының классикалық жазба әдебиетінде басым болған, арғы түбі араб поэзиясының негізінде жасалып, ғарузи араби, ғарузи парси, ғарузи түркі уәзінінде жазылған шығармаларды да жақсы білген. Ол жайлы жазылған теориялық еңбектерден де хабардар болды. Бірақ, ислам діні онша дендей қоймаған, олардың сөздік қоры көп тарамаған көшпенді қазақ халқының поэзиясына ол аталған өлең өлшемінің түрлері берік ене алмай келді. Осы себепті қазақ тілінің ауызша түрде дамыған поэзиясы — ірі ғалымдардың ескерткеніндей, өзімен бауырлас басқа түркі тілді халықтардың тіліне, поэзиясына, салт-санасына қарағанда араб-парсының өлең өлшемі әсерінен таза сақталған. Профессор Ғ. Сағди 1926 жылдың өзінде-ақ «Қазірде біз шын мәніндегі бұрынғы таза тілімізді, таза табиғи және терең алықтық әдебиетімізді білмек болсақ, оны жалғыз қазақтар арасынан ғана іздей аламыз.

Шын ғылым намысы үшін ашық айту керек: қазіргі кезде ең таза, ең бай, ең табиғи және бұзылмаған күйінде бұрынғы қалпында сақталған бір тіл болса, ол да қазақ тілі мен қазақтың әдебиеті болар.

Түркістандағы өзбек пен түркімендердің халық тілі мен халық әдебиеті дін, арабтық және ирандық әсердің нәтижесінде бұрынғы тазалығы мен байлығын көбірек жоғалтқанын көреміз. Тіл мен әдебиеттегі кендік, байлық және бұлардың тазалығы жағынан қарағанда қазақ тілі бәрінен де биік тұрады» — деп осы ерекшелікке айрықша мән бере көрсеткен де болатын. Қазақ тілі мен әдебиетінің таза сақталу рухына орай туындайтын өлең өлшемі де бармақ уәзіні болып қала бермек. Осы өлең өлшемінің бар болмысын, ондағы өлең өрнегінің бар түрімен терең жете таныс болған Абай осы поэзияның көне дәуіріндегі және өз тұсындағы өмір сүріп отырған дәстүрлі үлгі-өнегелерінің бәріне де мұра ретінде сынмен қарай отырып, оның қойнауында тамыр жайып жетіліп кетуге мүмкіндігі бар элементтерін қанаттандырып жіберуге күш салды. Абайдың қазақ өлеңдеріндегі жаңалығының өзі де оның осы әрекетінде жатыр десе болғандай.

Ұлы ақын өз тәжірибесінде қазақ поэзиясының өткендегі тарихи жолына, оның түп төркіні көне түркі поэзиясына барып тірелетін өлең өрнектерінің бар бол-

мысына қатты назар аударған. Осы жолда өткендегі өлең өрнегінің бойында бүр жарып, жаңа нышан танытқан соны белгілерін жандандырып, жаңа арнаға салғанда «Көк бұлттан үзілген» өлең өрнегінің түр кестесін жасаған жаңашылдықты танытты Абай поэзиясындағы ой-пікір мен өлең түріндегі соны бағыт — өлең сөздің түзелгенін, соған орай тыңдаушы қалың жұртшылықтың да түзелуі, ой түзу талабы алға қойылды. Тыңдаушы мен айтушының ара қатынасы, бір-біріне талабы жайлы мәселе о баста қазақ әдебиеті тарихында Дулат ақында ғана арнайы түрде қозғалған болса, осы талап Абай поэзиясында мүлде басқаша тұрғыдан қойылды. Бұл саладағы ой-пікірдегі өзгерістің төркіні сол тұста туып, дами бастаған қазақ жазба әдебиетінің тілек-талабынан туындап отырған жаңа типтегі айтушы ақынның пайда болуына орай келеді. Осы себепті де Абайды жаңа бағдардағы ағартушылық-демократиялық таным тұрғысынан қарай отырып:

Сөз түзелді, тыңдаушы, сен де түзел, —

деп тегеурінді талап қоюы да өз тыңдаушысына көңіл толмаудан келіп айтылған, жаңа типтегі айтушының жан сөзі еді.

Абайға дейінгі қазақ поэзиясында Дулат ауызша әдебиет пен жазбаша әдебиетті жалғастырушы көпір ретінде өткен өлең өрнегіндегі жетістіктерді жаңғыртып, оның жаңа кестесін сала алды. Дулат мұрасының бірегей зерттеушісі Құлмат Өмірәлиев: «Дулат ақындық құрған кезде ауыс-түйіс жасалуы мүмкін әдебиет — Таяу Шығыс әдебиеті мен түркі, түркі-татар әдебиеті болды. Ал Дулат жасаған жоғарғы өлең түрлері бұл әдебиеттерде ол кезде болған емес. Бұларды ақын қазақтың ауызша поэзиясы туғызған үлгі-түрлерді жетілдіруі негізінде жасады», — деп қарайды. Көпшілікке мәлім, Дулат пен Абайдың ақындық өнерінің даму жолы екі түрлі саяси-әлеуметтік ерекшелігі бар тарихи жағдайда өтті. Дулаттың ақындық өнерінің шарықтап аяқталған тұсы ХІХ ғасырдың алғашқы жартысындағы өзіндік ерекшелігі бар тарихи жағдайға тұс келді. Ол өз дәуірі алға қойған қоғамдық ойдың бұлқынысын жыр етті. Ал Абайдың бүкіл саналы өмірі отаршыл патша үкіметінің қазақ еліне ұзын арқау, кең тұсау салып, 1868 жылғы «Жаңа нұсқа» ережесін ендірген мүлде басқаша жағдайда өтті. Қазақстанның Ресейге қосылу

процесі аяқталып, қазақ еліне бір-біріне келісімсіз қарама-қарсы күрестегі екі Ресейдің әсері жайыла бастаған кезеңде өмір кешті. Бұл тұстағы қазақ халқының қоғамдық ой-санасында батыс пен шығыстың рухани мәдениеті қоян-қолтық араласа келген шақта Абайдың ақындық өнері шешек атып, сыншыл да талғампаз ағартушылық жолға әкелді. Өз поэзиясындағы пайда бола бастаған жаңа өлең өрнегін белгілі бір өлең сөздің теориясынан, шын мәніндегі жазбаша әдебиеттің дарынды өкілі ретінде жасағанын ақын жасырмайды, қайта білсін дегендей, өзіне баға бере отырып:

Өткірдің жүзі,  
Кестенің бізі,  
Өрнегін сендей сала алмас, —

дейтіні асқақтық емес, шындық еді. Өз өнері мен дарынына сенген өнерпаз ғана осылай дей алмақ. Ақынның бұл жайлы ой тебіреністері, әсіресе «Қуаты оттай бұрқырап» дейтін өлеңінде мол көрініс тапқан.

Әрине өлең өрнегіндегі мұндай зор жаңартушылық өнер тек ақындық талантпен шектелмесе керек. Бұған қоса ол ақын бойында ерен біліктің, ғылымдық ізденістің негізінде ғана туындайтын күрделі рухани құбылыс екендігіне бүкіл классиктердің шығармашылық тәжірибесі айғақ.

Көп ғасырлар бойы түркі тілді халықтардың ауызша поэзиясында бармақ уәзіні мен жазбаша поэзиясындағы арузи түркі уәзіні қатар өмір сүріп келді. Түркі тілді халықтардың классикалық жазба әдебиетінде ғарузи түркі уәзіні бел алып, басымдық жасаса, (мыс., Ж. Баласағұнидың «Құтадғу білік» XI ғ.), халық поэзиясында сол баяғыша бармақ уәзіні үстем болып қала берді.

Абай жастық шағында жазған өлеңдерін арузи түркі уәзінімен келтіргенде, әуелі ұстаздарына еліктеп, тіпті кейінірек, ақындық бұғанасы қатыңқыраған тұста олармен өнер жарысына түсіп кететін мінез де танытқан. Ал өзін қырық бір жасында ойшыл ретінде танытып, ақындық өнерге құлай берілген кезден бастап өмірінің соңына дейін жазған өлеңдеріндегі өлең өлшемін «төсегі» — бармақ уәзіні болып қалған тұрақты құбылысты сезінеміз. Абайға дейін-ақ бармақ уәзіні жайында айтылған шашыраңқы пікірлер болған, бірақ басқа уезінде сияқты жан-жақты зерттеліп, бір жүйеге түсіріл-

ген теориялық еңбектер жазылмады. Түркі халықтарының жазбаша әдебиеті өзінің өлең өлшеміне арузи түркі уәзінін негізге алуы себепті, бұл саладағы зерттеулердің дені осылай қарай ауысты да, бармақ уәзіні негізіндегі шығармалардағы өлең сөздің теориясы зерттеліп, ғылыми тұрғыдан жүйеленбей келді. Бірақ түркі халқының ауызша дамыған поэзиясында, әсіресе көшпенділік өмірді бастан кешіп, ислам діні онша дендемеген қазақ поэзиясында дарынды ақындар бармақ өлең өлшемін ғасырлар бойы жетілдіріп, баяу да болса дамытып келген. Осы ерекшеліктің нышаны, Дулат ақын өлеңдерінде елеулі түрде белгі бере тұрса да, бұл дәстүрді ұлы Абай ғана өз поэзиясында қол жетпестей биікке көтерді.

Абай бармақ уәзіні жайында арнайы еңбек жазбаса да, өзінің дарынды ақындық тәжірибесі мен осы саладағы зор ізденісінің нәтижесінде бұл өлең өлшеміне өз поэзиясы арқылы айтарлықтай елеулі де буынды өзгерістер әкелді. Мұның үстіне Абай орыс классиктерін аудару үстінде силлабо-тоникалық өлең өлшемінің уәзінімен де таныса келіп, оны өз өлең кестесін көріктендіру жолында шығармашылықпен пайдаланған жақтары да бар.

Қазақ поэзиясына Абай енгізген өлең өрнегіндегі жаңалықтардың бүгінде бүкіл түркі тілді халықтар поэзиясына тікелей әсері жөнінде айтылатын аса күрделі мәселені тек қазақ әдебиетінің шеңберінде ғана қарастырмай, бүкіл түркі халықтарының бармақ уәзіні негізінде дамыған халық поэзиясындағы құбылысты тұтас қамти отырып зерттеу міндетін алға қояды. Абай енгізген өлең өрнегіндегі жаңалықтың бар мән-мазмұны сонда ғана толығырақ ашылмақ.

Қазақ өлеңінің құрылысына Абай ендірген жаңалықтарды зерттеушілер ақын нәр алған үш рухани қазына көздерін сабақтастыра қарауды құптағандай.

1. Абай қазақ поэзиясына жаңа түр ендіргенде орыс поэзиясының үлгілерін шығармашылықпен пайдаланғандығы туралы М. Әуезов, С. Мұқанов, Б. Кенжебаев, Е. Исмаилов, М. Сильченко, З. Ахметов, С. Қирабаев, т. б. пікір қозғады. Бірақ терең зерттеп, ғылыми тұрғыдан тапжылтпас дәлелдермен арнайы еңбек жазуға бармай, көбінесе жанама түрде пікір білдіріп отырады. Бұл мәселеде С. Мұқанов қана пікірін үзілді-кесілді тұжырымды айтты. С. Мұқановтың айтуынша, «Абай орыс

поэзиясынан бір шумақты шалыс ұйқасты және алты жолды бір шумақты айқыш ұйқасты алған «...орыстың өзге өлшеулерін Абай алмайды» («Жарқын жұлдыздар», Алматы, 1964, 344-бет).

2. Абайдың өлең құрылысында Шығыс классиктерінен алынған үлгілердің барлығын М. Әуезов айрықша атап өтеді. Абайдың шығыстың классикалық поэзиясындағы «назирагөйлік» дәстүрді қолданғаны сияқты «ғаруз» өлшеуінің үлгісін де пайдаланғаны туралы: «...Абай шығыс ақындарының бар үлгісін түгел меңгерген... алып отырған өлең ырғағы, ритмінің өзі арабтан иран, шағатайға жайылған», «ғаруз» өлшеуінің үлгісі. Араб өлеңінің ырғағына сай мәтпен созылатын ұзақ үнді дыбыспен қысқа үнді дыбыстардың алма-кезектесіп отыруынан құралатын өлшем. Бұл — қазақ сияқты елдердің тілінде, өлең құрылысында мүлде жанаспайтын ырғақ, дейді (Абай Құнанбаев Мақалалар мен зерттеулер Алматы, 1967, 92—93-бет). М. Әуезовтың бұл пікірі негізінен Абайдың жас шағында жазған өлеңдеріне байланысты айтылған.

Бұл тұста Абайдың шығыс поэзиясының үлгісін пайдалануын сөз еткенде оның шығысқа қатысының әр кезеңде әр түрлі дәрежеде болғандығын ескеру қажет.

а) Абайдың балаң шабытқа мініп алғаш жазған («Иузи — раушан, көзі — гауһар», «Фзули, Шамси, Сайхали») екі өлеңінде де ғарузи турки өлшеміндегі өлең өрнегін сол қалпында ақындық тезге салмай-ақ қолданғанын көреміз. Бұл Абайдың алғашқы ақындық жолындағы еліктеу, үйрену машығының талпынысы еді десе болғандай.

ә) «Білімдіден шыққан сөз» деген өлеңінде 44 жастағы ақын балаң кезіндегі еліктеу дәрежесінде бір соғып, тастап кеткен түрки ғаруз уәзіндегі ұйқас түріне назар аударады. Сегіз шумақ өлеңінің барлық жолдары жеті буынға құрылып, бірінші шумақтан басқа шумақ атаулының бәрі де «а-а-а-б» тәрізді көне түркі поэзиясының ұйқасымен беріледі. Сегіз шумақ өлеңнің әр шумағының ең соңғы өлең жолдары түп-түгел бірыңғай ұйқас сөзбен, яғни шумақ аралық желілі ұйқаспен үйлестірілген ғажап тың өлең өрнегін көз алдыңа әкеледі:

Білімдіден шыққан сөз,  
Талаптыға болсын кез.  
Нұрын, сырын көруге,  
Көкірегінде болсын көз.

Ұқпасын ба сөзді тез...  
 Түзелмесін білген ез?  
 Ұйқылы-ояу бой күйез...  
 Ыржаң-қылжаң ит мінез...  
 Оған ақыл — арам без...  
 Неге алтынды десін жез...  
 Мейлі қамқа, мейлі бөз

Бұл өлеңдегі Абай салған соны өрнек, яғни шумақ аралық желілі ұйқасқа құралған мүлде жаңа өлең өрнегі шағатай классиктерінде дәл осы формада кездесе қояр ма екен? Өйткені бұл өлеңнің бірінші шумағы көнігі де қазақы қара өлең ұйқасының 7 буынды өлеңге қолданылған түрінде кездеседі де қалған шумақтар кілең М. Қашғари сөздігінде бар көне түркі поэзиясындағы ұйқасқа табиғи үйлес жаңаша өлең өрнегімен кестеледі. Сондықтан бұл өлеңдегі өрнекті Абай шығармаларындағы жеке тұрған соны құбылыс есебінде қараймыз. Әрі мұны Дулат өлеңінің кестесінен де ұшыратамыз. Бұндай өлең өрнегіне Абайға дейінгі поэзияда Дулат қана бара алған. Дулаттағы көне өлең өрнегінің үлгісін Абай өзіндік ақындық талантымен одан ары түрлендіріп, дамытып әкеткен, яғни өте көне дәуір поэзиясындағы ескі түркі өлең өрнегінің үлгісін қайта жаңарту арқылы мүлде жаңа сипаттағы өлең өрнегін тудыра алған.

Бір ғажабы, осы өлеңдегі түрге ұқсас өлең өрнегі соннау орта ғасырдағы түркі халықтарының аузынан жазып алған Махмуд Қашғаридің «Диуани лұғат ат-түрк» (Түрік тілінің сөздігі) атты еңбегінде үзік ретінде келтірілген өлеңдер тобында бір рет қана кездесіп қоймай, әр жерінде-ақ бірнеше рет қайталанып отыруы мұның тұрақты форма екендігін айғақтайды. Арғы жағы біздің заманымызға дейінгі кезеңде туып таралған Туран патшасы Афрасиаб (Ер Тона Алып Дулухан V—VI ғ.) туралы жоқтау өлеңі де осы өлең кестесін көз алдымызға келтіргендей. Арасы алыс жатқан мұндай ұқсастық кімді болса да тандандыарлық құбылыс. Бұған мысал ретінде осы сөздіктен басқа бір өлең үзінгі келтірейік:

|                      |     |
|----------------------|-----|
| Күчі тәңі тоқышты,   | 7-а |
| Оғуш, қонум оқушты   | 7-а |
| Чаріг таба ақышты,   | 7-а |
| Бірге келіп оч атар  | 7-б |
| Құрбы чуваш құрылды, | 7-а |
| Туғым тігіб урулды,  | 7-а |
| Сусі отун орулды,    | 7-а |

|                       |     |
|-----------------------|-----|
| Қанчук қачар ол тутар | 7-б |
| Әмді ұзын ұзынды, —   | 7-а |
| Кәдің тәлім оқунді    | 7-а |
| Әл булғалы іканді,    | 7-а |
| Андағ әріг кім утар.  | 7-б |

Осы үш шумақ өлеңнің де буын саны кілең 7 буыннан болып, ұйқасы да «а-а-а-б» түрінде келіп, әр үш шумақ өлеңнің ең соңғы жолдарындағы шумақ аралық желілі ұйқастағы бірыңғай ұйқасқан сөздердің («оң атар», «ол тутар», «кім утар») берілуі Абайдың аталмыш өлеңіндегі қолданған өлең өрнегінің үлгісімен түбі бір туыстықты танытады. Бұдан Абайдың есте жоқ ертедегі халық санасында тебіндеп барып, көктемей қалған, қаулай өніп барып кідіріп қалған, бірақ түбінде бір дүбір салар өлең өрнегіндегі үлгілерді іздестіріп, зерттеу арқылы ақындықтың дарқан қуатымен жандандырып, жаңадан тірілтіп, қатарға қосып жібергендей құдіретін анық сезінеміз.

б) Абай 45 жасында жазған «Келдік талай жерге енді» деген өлеңінің өрнегі де ешбір ақында қайталанбаған көне түркі поэзиясындағы сирек ұшырасар өлең өрнегі мен қазақтың ұлттық тума өлең үлгісінің аралығынан туындаған, қазақ поэзиясында жоқ жаңаша сөз кестесіне түсіруден туған саф алтындай тың үлгі, соны өрнек. Өйткені Абай бұл өлеңде негізінен көне түркі өлеңіндегі шумақ аралық желілі ұйқасын басымырақ қолданғанымен, соған қоса егіз ұйқас, қаусырма ұйқас, тіпті қара өлең ұйқасын да кірістіріп жібереді. Бір өлеңнің бойында қатар қолданылған бірнеше ұйқастардың әр тектілігі сезілмей, бір бүтін нәрсе ретінде іркіліссіз жатық қабылданып отырады.

«Білімдіден шыққан сөз» деген өлеңде әр шумақтың ең соңғы сөздерін шумақ аралық желілі ұйқаспен үйлестіргені сияқты тәсілді соңғы өлеңінде де қолданған, бірақ басқаша өлең өрнегімен түрлендіріп жетілдіре түскен. «Білімдіден шыққан сөз» өлеңінің жолдары кілең 4 жолды шумақ болып келсе, «Келдік талай жерге енді» өлеңінде әр шумақтағы жолдарының саны ой ағымына қарай 6, 4, 3 жолды, 7—8 буынды болып, алмасып отырады. Бұдан біз, көне де болса кейбір өлең өрнегі шын шебердің қолында тез түскен ағаштай иіліп, сымбаттанып, көріктенген ғажайып құбылысқа кезігіміз.

Абай туған халқының өткендегі рухани мұрасының тарихы мен дамуына терең бойлай отырып, айрықша

сын көзімен қарай білген. Ондағы өміршең нәрселердің бәрін де аяғынан тік тұрғызып, жандандырып, өрбітіп отыруға бар күшін салған Абайдың осы жолда сарыла іздену әрекеті өз жемісін берген. Әрі бұлардың өзі бір-неше саланы қоса қамтиды.

1. Қазақ поэзиясында Абай қалыптастырып, үстем түрге айналдырған шалыс ұйқасты кейбір зерттеушілер әлі күнге дейін орыс әдебиетінен тікелей енгізілген ұйқас деп жүр.

«...Перекрестная рифмовка, впервые заимствованная Абаем из русской поэзии» (История Казахской советской литературы. Москва, 1960, стр. 113). «Қазақта шалыс ұйқас жоқ» (Мектеп оқулығында). Шынында осылай ма? Бұған ойланымқырап, өткен нәрселерді салыстырып, талдап барып пікір айту қажет.

Қазақ поэзиясының табиғатына тән шалыс ұйқастың бастапқы элементтері қазақтың өлең жырларында, мақал-мәтелдерінде, тіпті сонау орта ғасыр жәдігерлігі Махмұт Қашғаридың сөздігінде, жұмбақ өлеңдерде яғни әр түрлі жанрдағы шығармаларда да кездеседі. Шалыс ұйқас қазақ поэзиясы үшін кездейсоқ құбылыс емес.

Шалыс ұйқас нышандары қазақ поэзиясының қай жанрда болса да там-тұмдап ұшырайды. Әсіресе мақал-мәтел, шешендік сөз, жоктау т. б. өлең жанрларында кездеседі. Бұл жанрлардың туу, даму жолы біздің эрамыздан арғы дәуірлерде жатқаны белгілі.

|               |     |
|---------------|-----|
| Аузы жаман,   | — а |
| Елді былғар   | — б |
| Етігі жаман,  | — а |
| Төрді былғар. | — б |

Шалыс ұйқастың бастапқы нышаны жетілмеген формада болса да ХІІІ ғасырдағы тасқа жазылған Күлтегін сөзінде де белгі беріп отырады.

|                  |     |
|------------------|-----|
| Жырақ жүрсен,    | — а |
| Жаман сый берер. | — б |
| Жақын жүрсен,    | — а |
| Асыл сый берер.  | — б |

ХІ ғасырда М. Қашғари өзінің «Дивани лұғат ат-түрк» сөздігіне мысал ретінде келтіру үшін жазып алған, бірақ негізі есте жоқ ескі замандар қойнауында жатқан бірнеше шалыс ұйқаспен айтылатын өлең үзкітерін келтіреді:

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| Байлығы кімнің ағылса,  | — а |
| Дәулеті оның көркейер.  | — б |
| Дәулеті қолдан сырғыса, | — а |
| Бек қолынан ел кетер.   | — б |

XIII ғасырда Ертіс, Ұлытау өңірінен араб тарихшысы Ибн әл-Асыр жазып алған «Жошы өлімін естірту» деген 20 жолдық өлең бастан-аяқ шалыс ұйқаспен берілуі айрықша көңіл бөлуге тұрарлық жазбаша дерек.

Тағдыры қызық бұл өлеңнің басынан екі түрлі ерекшелікті аңғаруға болғандай: Біріншіден, өлең бастан-аяқ тұтас бір шығарма ретінде жыр сарынымен 7—8 буынды ұйқаспен берілуімен-ақ айрықша ерекшеленіп тұр. Екіншіден, бұл өлең жоқтау жанрында айтылғанымен, екі кісінің бір-бірімен жауаптасқан диалогы түрінде келуінің өзі біраз сырды аңғартқандай. Бұл XIII ғасырда кездейсоқ жазылып қалған бес шумақ өлеңнің тарихи, әдеби мәнін былай қойғанда, оның өлең өрнегінің шалыс ұйқас болып келуінің өзі қазақтың (тіпті, түрік тілді халықтары үшін) өлең құрылысының тарихи тамырларының тым әріде жатқанын аңғартады.

Алынған үзіндінің Ертіс, Ұлытау өңірінен жазылуы, әрі риторикалық сұрау түрінде жазылған бұл өлеңнің XIII ғасырдағы қыпшақ тобында айтылу қалпы, тіпті XVIII—XIX ғасырлардағы қазақ поэзиясының тілі мен өлең ұйқасы, жыр ағымы жағынан соншама ұқсас келуі кімге де болса түсінікті, тандануға болмайды. Бұлардың өзіндік қаншама мағынасы, сырлары сабақтасып келіп жатыр. Қалың оқырманға таңсық бұл өлеңді дәлел ретінде сол жазылу қалпында ұсына кетуді жөн көріп отырмыз:

|                        |     |
|------------------------|-----|
| Теңіз баштын бұлғанды, | — а |
| Кім тундуруп, а ханым? | — б |
| Терек түбтін жығылды,  | — а |
| Кім турғузур, а ханым  | — б |

|                          |     |
|--------------------------|-----|
| — Теңіз баштын бұлғанса, | — а |
| Тундуруп улум Жочыдыр.   | — б |
| Терек түбтін жығылса,    | — а |
| Турғузур улум Жочыдыр.   | — б |

|                          |     |
|--------------------------|-----|
| — Көзүң йашым жугуртур   | — а |
| Көңлүң тулды — болғайым? | — б |
| Жарың көңул уркүтур,     | — а |
| Жочы елді болғаймы?      | — б |

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| Сөйләмәккә әркім йоқ,   | — а |
| Сен сөйләдің, а ханым,  | — б |
| Өз йарлығың өзүңгә жуаб | — а |
| Ойу опладың, а ханым?   | — б |

|                           |     |
|---------------------------|-----|
| — Кулунын алған куландай, | — а |
| Кулунумдан айрылдым.      | — б |
| Айрылысқан ақкудай        | — а |
| Ер улумдан айрылдым,      | — б |

Бұл өлең жолдары 7—8 буынды болып отырса да, негізінен 7 буынды жолдары басым жатыр. Әрі шалыс түрінде ұйқасатын сөздердің бәрі де үш буынды болып келетін, белгілі бір қалыпқа түскен заңдылығы да бар. Қазақ өлең құрылысында ғана кездесетін екі адамның сұрау-жауап түрінде қайымдасып айтысатын өлең түрін де осы жазба деректен ұшыратамыз.

Бұл өлеңнің XIII ғасырда хатқа түскен болмысына қарай отырып, сол тұстағы поэзияның келген байырғы табиғи қалпын көргендейміз.

Ал XV ғасырдағы қазақ әдебиеті тарихында шығармалары біршама ауызша күйінде жеткен Асанқайғының өлеңдерінде ішінара болса да, шалыс ұйқас түрінде айтылатын тұстары көп ұшырайды.

|                         |     |
|-------------------------|-----|
| Құйрығы жоқ, жалы жоқ,  | — а |
| Құлан қайтіп күн көрер? | — б |
| Аяғы жоқ, қолы жоқ,     | — а |
| Жылан қайтіп күн көрер? | — б |

деп келетін толғау өлеңнің жатқа айтылып келе жатқанын білеміз.

XIII ғасырда тарихшы Ибн әл-Асыр қағазға түсірген жоғарыдағы өлең табиғаты мен Асанқайғы аузымен айтылып, халық санасында сақталып келе жатқан осы өлеңнің арасында ғажап ұқсастықтар бар. Біріншіден, екі өлең де негізінен жеті буынды, ұйқасатын сөздері кілең үш буынды. Екіншіден екі өлеңнің де шешендік сұрауға құрылып айтылуының өзінде де туыстық, заманы (XV) XIII ғасырға таяу тұр ғой. Мүмкін бұл тұста дәстүрлік жалғастық әлі де үзіле қоймаған шығар. Асанқайғыдан қалған сөз аңыз түрінде көп кездессе де, оның өлеңдері тұтас қалпында жетті деп айта алмасaq керек.

Немесе, XV—XVI ғасырда өмір кешкен Шәлғиіз Тіленшіұлынан қалған өлең жолдарында ұшырасатын:

|                              |     |
|------------------------------|-----|
| Алп, алп басқан, алп басқан, | — а |
| Араб торым өзінсің.          | — б |
| Жазылы алтын қол кескен,     | — а |
| Алдаспаным өзінсің, —        | — б |

деген өлеңдегі шалыс ұйқас шумақтардың алғашқы бунағының кілең бес буынмен, ал ұйқасатын сөздердің бәрі бірдей үш буынмен келетін өлең өрнегі соңыра Абай жасап, тұрақты бір заңды қалыпқа түсірген «Әсемпаз болма әрнеге» дейтін өлеңіндегі шалыс ұйқастың бастамасы емес деп қалай айтар едік?

Абай шалыс ұйқаста қазақ поэзиясының өзіне дейінгі даму жолында өсіп-өнер дәні жатқанын, ол дәнді баптап күтсе, еселеп өсер қуаты барлығын ақындық ізденіс үстінде танып-білген. Әрі өзі оқып, терең меңгеріп барып аударуға кіріскен классикалық орыс поэзиясында шалыс ұйқастың қолдану жолдарына да ден қойған. Қазақ, орыс әдебиетінің рухани қазыналарын қатар алып жетілген Абай өз поэзиясы арқылы қазақ өлеңінің өрнегіне, шалыс ұйқастың белгілі бір заңдылықтарына табан тірей отырып, оның классикалық қазақы өрнегін мықтап қалыптастырып кетті.

Абай шалыс ұйқасты қазақ поэзиясына алып келгенде, оған қазақ өлеңінде бұрыннан түп төркіні, қолға ұстар негізі бар тума құбылыс екенін жете танып, біліп барған. Өзіне дейінгі ауыз әдебиеті мен көптеген ұрпақ ауысқан ақындар өлеңдерінде там-тұмдап болса да орын алған тәжірибелеріне сүйеніп барып қалыптастырған. Қазақ өлеңінде, қала берді күллі түркі тілді туысқан халықтар поэзиясындағы шалыс ұйқастың тұрақтана бастаған жеті буынды, не сирек ұшырасса да, жеті-сегіз буынды өлең түріндегі өрнектерін ескере отырып, осы ақындық тәжірибелерді өз мұраларында іздене отырып, қайта жасап-жаңғырту арқылы 8 буынды, екі бунақты, яғни алғашқы бунағы кілең 5 буыннан, соңғы бунағы да солай, үнемі 3 буынмен келетін шалыс ұйқас арқылы:

|                            |       |
|----------------------------|-------|
| Жастықтың аты//қайдасың,   | 5 3-а |
| Жүректі түртіп//қозғамай.  | 5 3 б |
| Ғылымның біліп//пайдасын,  | 5 3-а |
| Дүниенің көркін//болжамай, | 5 3 б |

деп келетіндей өлең түрін қалыптастырған.

Ал, шалыс ұйқастың Абай ендіріп, қалыптастырған екінші түрі:

|                             |       |
|-----------------------------|-------|
| Келді жанға//жылы тиіп      | 4 4 а |
| Жарым жақсы//кіім киіп,     | 4 4-а |
| Диуана болды//бұл көңілім,  | 4 4-б |
| Басылмай бір/құшып сүйіп, — | 4 4-б |

деген сипатта берілетін қазақы ұйқастың мүлде соны, жаңа түрінде өлең жолының 2 бунақты, әр бунағы 4 буыннан келетін өрнегі — орыс өлеңін аудару арқылы келген бе деп қарауға да болатын тәрізді. Дәл осы нұсқадағы қазақы ұйқас Абайға дейінгі қазақ поэзиясында ұшыраса бермейді. Дегенмен өткен дәуір поэзиясында, кейде мақал, жоқтау жанрларында өлең жолының алғашқы бунағы 4 буынды, соңғысы 5 буынды немесе 4—5 буынды болып келетін түрлері сирек болса да ұшырасады. Ұлы ақын осы ерекшеліктерді ескере отырып, қазақы ұйқастың екінші түрін қалыптастыруы да мүмкін. Бірақ Абай ендіріп, қалыптастырған қазақы ұйқастың бұл түрі, бірінші түріндей, қазақ поэзиясында соншалықты мол қолданысқа түсті деп айта алмаймыз.

Шалыс ұйқастың Абай қалыптастырған осы түрінен басқа жалпы қазақ поэзиясында ерте дәуірден бермен қарай тебіндеп орын алған 7 буынды, не аралас келетін 7—8 буынды түрлері де ұшырасып отырады. Осы дәстүрлі ерекшелікті шеберлікпен дамытып қалыптастырған шығармаларында шалыс ұйқас алғаш рет, 1888 жылы жазылған «Желсіз түнде жарық ай» деген өлеңінен бастап қолданыла бастаған.

Міне, осындай нақтылы деректерге сүйене отырып, қазақ поэзиясында шалыс ұйқас болмаған, немесе Абайдың шалыс ұйқас алғаш рет орыс әдебиетінен алынды деген пікірдің шалыс ұйқастың Абайға дейінгі қазақ немесе түркі тілді халықтар поэзиясындағы орын алу тарихын зерлеп, зерттемей барып, жалаң, дәлелсіз, дерексіз айтылғанын дәлелдемекпіз.

Шынына келсек, Абай ендірген шалыс ұйқас түрінің де түп төркіні, шығар көзі көне түркі тілді халықтар поэзиясы мен қазақ поэзиясының өткендегі даму жолында пайда болған тума құбылысқа барып тіреледі екен. Екінші жағынан, Абайдың орыс өлеңі уәзінің үңіле зерттеп танысуы, Пушкин, Лермонтовтарды аудару тәжірибесінің өз ықпалын тигізген ізгілікті әсерін де көреміз. Абайдағы бұл тектес шалыс ұйқас өрнектерінің бастау алар түп төркіні — көне түркі поэзиясы мен қазақ өлеңінің қойнауында жатқан тума құбылыс әрі орыс

поэзиясындағы өлең өрнегін ақындық електен өткізіп барып бойға сіңіруден туған ізденістің жемісі деп білуіміз керек.

## МЫНА СӨЗГЕ КӨҢІЛ БӨЛ

Ахмет Байтұрсынов 1914 жылдың өзінде-ақ: «...Абай... бұрын естімеген адамға шапшаң оқып шықсаң, азына түсініп, көбінің мағынасына жете алмай қаласың. Кей сөздерін ойланып, дағдыланған адамдар болмаса, мың қайтара оқыса да түсіне алмайды. Не мағынада айтылғанын біреу баяндап ұқтырғанда ғана біледі», — деп жайдан-жай ескертпегендей. Өйткені Абайдың өзі «Ауыр ойды арқалап ауырған жан» болуы себепті шығармаларының ақындық қуаты мен ондағы ой қабаттарының оңайлықпен алынбайтынын сезгендей. «Өзгеге көңілім, тоярысың» деген атақты өлеңінде:

Не пайда бар, мың надан,  
Сыртын естіп таңданың  
Онан-дағы бір есті,  
Ішкі сырын аңғарсың, —

деп отырған жоқ па? Ақын мұрасын зерттеп, насихаттау жолында мыңнан астам қаламгер әр қайсысы өз әлінше үлес қосып жатса да, солардың ортасында абайтанудың негізін салушы деп танылған Мұхтар Әуезовтің орны бөлек екені, өйткені ол ұлы ақын шығармаларының «ішкі сырын аңғарғанның» өзі екені жұртшылыққа мәлім.

Менің жеке пікірімше, Абай шығармаларының кей тұстарына жастарымыздың дендей алмай жатуының әр түрлі, әр қилы белгілі бір себептері бар сияқты. Соның бірі — жастарымыз бен қалың оқырман қауымның көп жағдайда өзінің өткендегі ата-баба дәстүрінен, тілінен, халықтың тарихи жадынан, қысқасын айтқанда, көшпелі тұрмыс қалпы тудырған рухани дүниетанымымыздан қол үзіп қалуында жатқандай.

Алдымен Абай мұрасын танып білу, түсініп оқу үшін жастарға керегі — Абай ғұмыр кешкен заманның саяси-әлеуметтік болмысы мен дәуір ерекшелігін, қазақ елінің отарлану тарихын, сырттан ендірілген ел билеу жүйесіндегі талас-тартыстың әлеуметтік тамырын білу.

Абайдағы:

Бет бергенде шырайың сондай жақсы,  
Қайдан ғана бұзылды сартша сыртың, —

деген образды оймен берілген ақын пікіріне патша отаршылдары ендірген болыстық сатылы сайлау тарихын білмеген кісінің тіс батыруы қиын.

Екінші қиыншылық, Абай шығармаларында қолданыс тапқан сөз қорында жатыр, өйткені онда алты мыңнан астам сөз қоры бар. Бұлардың бәрі Абай замандастарына оңай ұғылып, танымалы болған сөздер болса да, заман, уақыт өзгеруіне орай бұл сөздердің мән-мағынасы да өзгеріп, кейбірі ескіріп және терминдік сөздерге айналуында жатыр.

Үшінші бір қиындық, Абай қазақтың басқа ақындарынан өзгеше, ойшылдық табиғаты мүлде дара жатқан ақын. Абайдың философиялық, әлеуметтік ойлары өлеңдері мен қара сөздерінде қат-қабат келіп, астарласып жатады. Көбінесе, өлеңдеріндегі күрделі ой толғаныстары өлең шеңберіне сыймаған тұста кейінірек жазылған қара сөздерінде жалғастық тауып таратылып отырады. Бұл ерекшелікті сезінбей қалған кісі, яғни өлең мен қара сөздің арасындағы ой-пікірдегі жалғастықты қуалай отырып жүйесін таппаған адам, әрине, Абай шығармаларының табиғатын толық танып біле алмайды. Мұндай жағдай, кеш те болса мойындауға болады, менің жеке басымнан да өткен кемшілік болатын. Мен өзім алғашқы кездерде абайтанудың маманы бола тұрып, білместіктен Абай шығармаларының мән-мағынасын толық меңгердім деген сеніммен жүріппін. Кейін, уақыт өте келе ұлы ақын шығармаларын қайтадан талдай келе, ойлана оқығанымда, Абайдағы өлең тексінің көп жеріне тісім батпайтынын сезіп, іштей қатты қысылып, ұялғаным бар. Өзімді өзім жанып, қайтадан іздене бастадым. Әлде де көп тұстары шешу бермей жатқан жайы бар...

Кейде Абай шығармаларындағы ой орманына, ондағы кейбір ақтаңдақ тұстарға алдын ала даярлықсыз тәуекел қайығына мінудің өзі қиын. Мысалы, Абайдың «Алла деген сөз жеңіл» деген он алты жолдан ғана тұратын бір өлеңіне көпке дейін зерттеуші ғалымдардың өзі арнайы тоқталған емес. Алғаш рет С. Мұқанов қана 1945 жылғы бір еңбегінде осы өлеңге пікір айтты. М. Әуезов болса, өзінің абайтанудан оқыған арнайы курсына, кейін «Абай Құнанбаев» деген монографиясында осы өлеңге жанама түрде пікір білдірсе де, арнайы түрде тоқталып талдаған емес, оны толық ашуға ол кездегі алабұртқан жағдай мүмкіндік те бермеді. Бірақ

1950 жылы басылған «Ақын аға» романында, кейін осы роман қайта жазылып «Абай жолы» деген атпен шыққан эпопеясының үшінші кітабында мықтап ашты. Ол, әсіресе, «Алла деген сөз жеңіл» өлеңінде ұшырасатын хауас туралы суреттеген кезде, осы өлеңнің атын да, «хауас» терминін де атамай, жаратушы бір ие жайында тереңдей айтқан кезде толығымен ашып берген еді. Бірақ М. Әуезовтің бұл мәнерін сыншылардың көбі байқай алмай да қалды. Не себепті М. Әуезов Абайдың осы өлеңін ғылыми-зерттеулерінде арнайы түрде сөз етпей эпопеясында ғана арнайы суреттеген? Мұның себебі, ол кезде Абайдың исламиятқа қарым-қатынасын ашық түрде сөз етіп пікір айту — өзіне өзің тұсау салумен бірдей еді. Осы себептен де ғалым Абайдың дінге қатысын талдап, ашып отырмастан «Абайдың діні — сыншыл ақылдың шартты діні» деген тезисін айтумен шектелгені бар.

Енді жоғарыда аталған Абай өлеңіне ой жіберіп көрейікші:

Алла деген сөз жеңіл,  
Аллаға ауыз жол емес  
Ынталы жүрек, шын көңіл,  
Басқасы хаққа қол емес, —

деген өлең жолынан не түсіндік. Аңғара қарап, тани білген кісіге мұнда үлкен ой жатыр. Абайдың 1902 жылғы жазылған «Алланың өзі де рас, сөзі де рас» деген туындысында «Осы үш сүю болады имани гүл» деген өлең жолында біз ұғына бермейтін терең ой түйіні жатыр. Абайдың бүкіл гуманистік тұрғыдан айтылатын толық адам туралы ойларының негізі осы үш сүюден келіп шығып жатады. Жоғарыда келтірілген бір шумақ өлеңнің айтайын дегені осы үш сүю ұғымының бірінші сүюіне жатады. Яғни алла сені махаббатпен жаратса жаратылған пендесі де оны махаббатпен сүюі керек, ынталы жүрек шын көңілмен беріле сүюі қажет те пәрыз екен.

Абай өзінің кейбір өлеңдері мен қара сөзінде алланы тану қиын, өйткені жаратылған пендесі жаратушысын ақылмен тани алмайды, біздің ақылымыз өлшеулі, сондықтан өлшеусізді өлшеулі ақылмен тануға келмейді деп отырса да, Абай тәңіріні тануға, танып білуге қатты ұмтылған, ізденген. Мұны Абайдың 38-қара сөзі мен «Лай суға май бітпес қой өткенге» өлеңінде анық аңға-

рамыз. Әрі осында халқы үш сую, толық адам, адамгершілік негіздерін қатты таратып айтып келетін тұстары бар.

«Алла деген сөз жеңіл» өлеңінде енді бір айтылатын күрделі ой:

Ақылға сыймас ол алла,  
Тағрипа тілім қысқа-ақ, —

дейтін өлең жолында жатыр.

Мұны қалай түсінуіміз керек? Неге Абай «Тағрипқа тілім қысқа-ақ», — деп өкініп отыр? — алланы, діннің жолын ұғындырып түсіндіретін аксиомаға айналған ұғым. Түп иесін іздеген, соны танып білуге ұмтылған Абай:

Көңілге шәк шұбалы ой алмаймын,  
Сонда, оны ойламай қоя алмаймын  
Ақылдың жетпегені арман емес,  
Құмарсыз құр мүлгуге тоя алмаймын, —

деп, өзіндік танымын, сын пікірін айтпақ болса да тілімді тағрип байлап отыр деген сыншыл ойға меңзейді. Бұл бұлқыныстың өзі зор бұлқыныс, шартты ұғым шеңберінен шығуға ұмтылған ізденісті танытқандай әсер қалдырады. Мұны, тіпті Абайдың «Алла деген сөз жеңіл» деген өлеңіндегі:

Ақылмен хауас барлығын,  
Білмейдур, жүрек сезедур.  
Мүтәкәллимін, мантикин,  
Бекер босқа ездур, —

деген өлең жолдарында айтылған батыл ойынан да көреміз.

Жоғарыда атап өткеніміздей Абайдың дүниетанымын жақсы білмесек, немесе ел қолданған сөздердің түп төркіні мен мағынасын түсінбесек, оқырман Абай шығармасын өз дәрежесінде ұғына алмайды. Осы тұрғыдан осы өлең шумағындағы *хауас*, *мүтәкәллимін*, *мантикин* тәрізді көне термин сөздерін жастарымыз қалай түсінбек? Әрі бұлар жайында абайтануда еш болмаса қысқаша түсініктеме де берілмеген.

Бұл дүниетанымды терең танып білу үшін, алдымен хауас деген сөзді ұғынбақ керек. Мұның өзі Абайдың қолдануында үш түрлі мағынада берілетінін байқаймыз: 1. Абайдың 27-қара сөзінде айтылатын *хауаси*

*хамса заһири* термині 19-қара сөзде адамның сыртқы бес сезім мүшесі ретінде беріледі. 2. Ертеде жазылған «Қабус-наме» деген кітапта адамның бес ішкі, бес сыртқы сезімі болады да, соларды біріктіріп алғанда, ол он сезімді хауас деп атаған. Бұл хауас терминінің екінші мағынасы десе болғандай. 3. Ал енді хауастың үшінші мағынасы 38-қара сөзде баяндалғандай, алланың сегіз сыйпатына Абай өз тарапынан нақылия, ғақылия дәлелдер арқылы екі сыйпатты: а) әділет пен б) рахымды қосады да, бәрін бірге он сыйпат етіп алатыны бар. Мұны да хауас ретінде түсінеміз, бірақ бұл ұғым жаратушы не деген мағына береді. Міне, осы жүйелеген мәселелер мен термин сөздерді біздің жастарымыз білдіксіздейді, өйткені қаншалықты білімді, философиялық танымдары мығым болғанымен де, олар исламият дүниесінен хабарсыз ғой. Сол себепті, жастар бұл өлең шумағын оқиды да, мағынасы мен термин сөздерге түсіне алмаған соң, оқымастан қоя салуы да мүмкін. Ал кейбір зерделілері ізденер, бірақ дайындықсыз қармағына ешнәрсе түсіре алмас...

Абайдың хауасты ақылмен біле алмасақ та оны жүрек сезеді деуінде үлкен синтезделген ой түйіні жатыр. Осы ой түйінінің желісі Абайдың бүкіл шығармаларында белгі беріп жатады. Мысалы, 17-қара сөзінде ақыл, қайрат, жүрек үшеуі таласқанда, ғылым шешуші орынды жүрекке береді емес пе? Немесе «Қуаты оттай бұрқырап» деген өлеңінде тағы да жүрекке қайырылып келіп:

Ақылмен ойлап білген сөз,  
Бойыңа жұқпас, сырғанар.  
Ынталы жүрек сезген сөз,  
Бар тамырды қуалар, —

дейтіні бар. Байқайсыз ба, Абай бұл арада да ішкі түйсікке, сезімге, яғни жүрекке тағы да шешуші орын беріп отыр. Ал салқын ақылмен ойлап білген сөз әсерсіз, сезімсіз қабылдағандықтан, ұзаққа бармайды дегенге меңзейді.

Енді мұтәкәллимін мен мантикинге келейік.  
Абайдағы:

Мұтәкәллимін, мантикин,  
Бекер босқа ездур, —

деген пікірде «Алла деген сөз жеңіл» өлеңінің шешуі

түр. Мұны біздің қазіргі оқырмандарымыз ұғына алмай келеді. Мұны тек қана мүтәкәллимін мен мантикин сөзінің мағынасын біліп барып қана ұғына аламыз.

Бұл сөздердің төркіні исламияттан келген ұғымдар. Мысалы, мантикин сөзі — өзіміз сынап жүрген схоластикалық қисынның өзі. Мантикинді ертеде медреселерде тереңдей оқытқан, арнаулы дәріс ретінде өткен. Мантикиннің дәлелдеу, бекерлеу, силлогизм тәрізді түрлері үйретілген. Пікір таласында, не бір нәрсені терістеуде, не мақұлдауда осы мантикиннің қисындары қолданылатын болған. Абайдың айтып отырғаны осы мантикин.

Ал енді мүтәкәллимінге келетін болсақ, мұның да өзіндік тарихы бар, кезінде исламият тарихынан кең орын алған аумақты ұғым. Мүтәкәллимін — исламның схоластикалық философиясы ретінде қаламды негіздеп жақтаушылар. Мүтәкәллиміннің о бастағы негізін қалаушылар — ал-Ашари (873—935). Матуридий (944 ж. өлген) т. б. Бұл мүтәкәллимистер аристотелизмнің философиясының әдістерін пайдаланып, исламның діни-схоластикалық ілімдерін негіздеу мақсаты жолында күресті. Мүтәкәллимистер, негізінен Шығыстың ілгері ойлы философтары мен ғылым қайраткерлеріне қарсы, әсіресе X—XII ғасырларда қатты күрес жүргізген болатын-ды.

Исламияттың тарихында мүтәкадимистер дегендер де болған. Олар — құранда ұғым, діни таным қалай берілсе, дәл сол қалпында өзгертпей ұғыну керек деген бағытты ұстанған. Бұл негізінен байырғы көне таным болған. Ал арабтар діні, тілі, мәдениеті бөтен елдерді жаулап алып, ислам дініне күшпен табындырған кезде, мәдениеті өздерінен де жоғары елдерге тап келген. Бұл елдегілер құранның сүрелері мен аяттарындағы кейбір осал тұстарын сезіп, танып қоятын болғандықтан мүтәкәллимистер грек философиясының әдістерімен қарулана отырып, оларды исламның діни схоластикалық ілімдерінің осал тұстарын мықтап негіздеуге пайдаланған. Міне, ислам дініндегі осы жаңа бағытты жақтаушыларды мүтәкәллимистер деп атаған, оны бүкіл мұсылман әлемі қолдап, қуаттаған. Осы себепті табиғат пен қоғам өмірінде болып жатқан құбылыстардың бәріне де осы мүтәкәллимистердің танымы тұрғысынан, соның негізіне сүйене отырып жауап беріліп келгенін көреміз.

«Алла деген сөз жеңіл» өлеңінде Абай да осы хау-

асқа, яғни түп не туралы ұғымға түсініктеме беріп келген мантикиндер мен мүтәкәллимистердің бірігіп берген дәлелін сенімсіз, ақылға қонбайтын нәрсе деп білгендіктен де, олардың танымын «Бекер босқа еседүр» деген ауыр сөз айтып, терістеп отырған дала ойшылын көреміз. Абайдың хауасты, яғни жаратушы түп иені тануы мүлде бөлек, өзінше ойлап, толғанып барып танытын ерекшелікті көреміз. Әрине бұған қарап Абайды мұсылман емес деп айта алмаймыз. Абай да жұмыр басты мұсылмандардың бірі. Бірақ оның хауасты, яғни жаратушы түп иені тану жолы жаңашыл деген мүтәкәллимистерден бөлек жатуы себепті де Мұхтар Әуезовтің: «...Абайдың діні — сыншыл ақылдың шартты діні», — деп ой қорытуында біз әлі танып, толық біле бермеген сырлар жатыр.

Жоғарыда аталып өткен хауастың үш түрлі мән-мағынасын танып білуде Абайдың ешкімнің жетегіне жүрмейтін, өзінше танып білген өзіндік бағыты барлығын көреміз. Бұл ерекшелікті М. Әуезов өзінің зерттеулерінде үнемі ескертіп, қайталап айтып отыратыны жәй нәрсе болмаса керек-ті.

Абайдың әдеби мұрасын танып білудегі үш түрлі кедергінің бірінші екінші түріне нақтылы мысалмен жоғарыда тоқталып өткендей болдық. Енді соның үшіншісіне, яғни Абай жасаған дәуірдің қайталанбас тарихи ерекшеліктерін алдын-ала танып білмей тағы да Абайды біле алмайтынымызға тоқтала кетейік. Бұған нақтылы мысал ретінде Абайдың бір ғана өлеңін, яғни «Сәулең болса кеуденде» (1889) деген ойлы жалғыздың шерлі толғанысын дәлелге алып көрейік. Бұл өлеңде Абайға ғана тән әрі ұлы ақынның шығармаларында ұшыраса беретін ой-танымдағы синтездеу тәсіліндегі қайталанбас ерекшелікті де сезінеміз. Бұлардың мынадай мағынасы бар. Мысалы, кез келген құбылысты, не бір тарихи оқиғаның мән-мағынасын кейбір кісілер оқыған кітабы арқылы, не ғылыми еңбектерді керемет түрде талдап білуі мүмкін. Бірақ солардан шығатын ой қорытындысын өзінше бойға сіңіріп алып, оны қайтадан ой қазанында қорытып, өзіндік таным етіп, творчестволық тұрғыдан мүлде жаңа ұғымға айналдырып жіберу — екіншісі бірінің қолынан келе бермейді. Ал Абайдың ұлылығы сонда жатыр дер едім. Осы ерекшелікті М. Әуезов зерттеулерінен де ұшыратамыз. Мысалы, М. Әуезов жиырмасыншы жылдар басында-ақ Абай

мұрасының рухани нәр алған үш бұлағы жайлы пікірін айта бастады да, осы танымын 1945 жылы ұлы ақынның жүз жылдық мерей тойында жасаған баяндамасында: «...асыл ойдың жемісі болған ақын мұрасына қарасақ, ол бір қазақ халқының көп ғасырлық қасиетін бойына жиған ерекше бір қазынадай. Онда дана ақынның өз халқының және жалпы адам баласының өнер, ой байлығынан алған үш үлкен салалы түп төркіні барын байқаймыз.

— Бұның біріншісі — қазақ халқының есте жоқ ескі заманнан жиып сақтап, өсіріп келген өз даналығы...

Екінші бір қол артқан қазынасы — араб, парсы, түркі тіліндегі шығыстың көркем классик поэзиясы.

Үшінші үлкен нәр, мол азық алған зор саласы — орыс халқының мәдениеті және сол арқылы европа мәдениеті...», — деп өзіндік таным ретінде ой қорытты. Әрине М. Әуезов бұл атақты танымын Абай шығармаларында айтылған, ұлы ақынның өзі қадай айтқан пікірлеріне сүйене отырып жасаған түйіндеуі екенін көреміз. Бұған Абайдың «Сәулең болса кеудеңде» деген өлеңін талдау арқылы көзіміз жете түседі. Осы өлеңінде Абай өзінің рухани нәр алған үш қазына көзін атап көрсетумен бірге, сол үш салалы қазына көзіне сүйене отырып, аса айтулы ой түйінін, яғни ой синтезін жасаған ерекшелікке ұшырасамыз.

Біріншіден, Абай өз өлеңінде:

Көп шуылдақ не табар,  
Билемесе бір кемел, —

деп айтуы арқылы жалпы қазақ қоғамының болмысынан ғана туындайтын соны ой байламына нұсқап отырған қалпын аңғарамыз. Ал екінші жағынан ұлы ақын:

Имамсыздық намазда —  
Қызылбастың салған жол, —

деп өзі жастайынан рухани жағынан нәр алып келген шығыстық ой қазыналарына қарай сілтеп отыруы да көп нәрсені аңғартқандай. Өлеңнің соңында өзіндік ой қорытындысын айтқан тұста:

Единица — жақсысы,  
Ерген елі бейне нөл .  
Единица кеткенде,  
Не болады өңкей нөл? —

деп, өз ой қорытындысына дәлел ретінде келтірген бұл өлең шумағындағы айтылған ой төркіні европалық ой қазынасынан алынғаны өзінен өзі-ақ аңғарылып тұр. Абай осында өз ойын дәлелдеу үшін келтірген үш жақты рухани қазына көздеріне сілтеме жасай отырып, ой қорытқанда, яғни өз ойын синтездеу арқылы пікір түйгенде келер байламы:

Берекелі болса ел —  
Жағасы жайлау, ол бір көл. .  
Берекесі кеткен ел.  
Суы ашыған батпақ шөл..  
Берекеңді қашырма,  
Ел тыныш болса жақсы сол, —

деп, қазақ қоғамындағы сырттан ендірілген ел билеу жүйесіндегі берекесіздік, басбұзарлық, анархистік құбылысты тудырып отырған болыстық сатылы сайлауға, қазақ елінің бірлігі мен тұтастығын бұзуға негізделген болыстық сайлаудың территориялық принципіне наразылығын көреміз. Тіпті, Абайдың осы ойының астарлы көрінісі «Сегіз аяқ» өлеңіндегі:

Бір кісі мыңға,  
Жөн кісі сұмға,  
Әлі жетер заман жоқ.  
Қадірлі басым,  
Қайратты жасым,  
Айғаймен кетті, амал жоқ.  
Болмасқа болып арам тер,  
Қорлықпен өткен қу өмір, —

деп, жастай билікке араласқан Абайдың өз басынан өткерген, ащы кермек дәмін татып білген, бірақ нәтижесі шықпаған іс-тәжірибесін өкіне отырып баяндауынан да көрініп тұр емес пе?

Абай осы өлеңіндегі ойларында ел билеу жүйесіндегі жеке адам тұлғасына ерекше мән бере қараған. Қазіргі күндегі тұлға, данышпан деген ұғымдар қазақ ұғымындағы: «жүзден жүйрік, мыңнан тұлпар» деген ойдың баламасына келеді. Бүгін де лидер деп жүргеніміз де осының өзі, олардың арасынан оза шыққандары ел тағдырын шешуі себепті де Абай «Көп шуылдақ не табар, Билемесе бір кемел», — деген сөзі арқылы қазақы даналық ойды бір түйіп, өз алдына береді емес пе?

Енді Абай сілтеген шығыстық рухани қазына көздерінен алынған «Имамсыздық намазда — Қызылбас-

тық салған жол» деген екінші салада да көптеген астарлы түйін жатыр. Алдымен осында айтылған имамсыздық, қызылбас деген сөздердің мән-мағынасын, шығу төркінін түсініп алмайынша, сол сөздер арқылы берілген ішкі мағынаның маңайына жуықтаудың өзі қиын.

«Қызылбас» сөзінің беретін мағынасы әр қилы. Қазіргі шиизм бағытын жақтаушы ирандықтарды да қызылбас дей береді. Ал қазақтың ұғымындағы қызылбас сөзінің мағынасы мен шығу төркіні бұлардан басқашарак. Мұхаммед пайғамбар қайтыс болғаннан кейінгі төртінші халифа Али ибн Абу Талиб 661 жылы өлтірілген соң, оны жақтаушылар яғни шиизм ағымы пайда болған, олар Әзірет Әлиді бірінші имам деп таныған. Әзірет Әли Мұхаммед пайғамбардың қызы Фатимаға үйленген. Фатимадан туған екі бала Хасан ибн Али (625—669), яғни екінші имам, Хұсайын ибн Али (626—680), яғни үшінші имам атанған. Қызылбас сөзінің шығу төркіні осы үшінші имам атанған Хұсайынның 680 жылы Кербаланың шөлінде жау қолынан қаза тауып, сол араға қойылып, басына мұқаддас жай салынып, жұрт табынатын орынға айналған. Әр жылы Хұсайын өлген мұхарам айының бастапқы он күндiгiнде ашура деп аталатын дiни мейрам өткiзетiн дәстүрге айналған. Ол дiни мерекеде құрбан шалынып, Хұсайынның өлгенiн әр жылы еске алып, «шах Хұсайын, вах Хұсайын», — деп айқайлаудан ашура мейрамы шахсей-пахсей деп те атала береді. Осы мереке күндерінде адамдар билеп, өздерін өздері сабалап, денесінен қан шығарып Хұсайын жолына арнаған. Кейде кім Хұсайын үшін құрбан болуға даяр дегенде, кейбір батылдауы ортадан бөлініп мен даярмын деген. Сол кезде әлгі адамның басын пышақпен жұқалап қасқалап тілгенде, тақыр басты қан жауып кетіп, билей жөнелген, оны көрген біздің бабаларымыз оларды қызылбастар деп атаған. Қазақ ұғымындағы қызылбастар осылар. Абай атап отырған шиизм бағытындағы қызылбастар да осылар. Қызылбастар негізінен Әзірет Әлінің жолын қуушылар болуы себепті, олар ислам дінінің шиизм сектасына жатады. Бұлар халифатты тек қана Мұхаммед пайғамбардың нәсілінен шыққандар билеуі керек деген саяси жол үшін күрескен. Ал ол тұстағы бұл жолдан басқалар сунналар деп аталған. Яғни алғаш рет ислам дінінде осы екі секта өзара күреске түскен.

Имамсыздық деген ұғым да осы қызылбастардың намаз оқуда сунналардан бөлек жол ұстануына байланысты шыққан. Сунизм сектасындағы мұсылмандар мешітте намаз оқығанда міндетті түрде имамның басшылығымен, соның нұсқауымен бірдей жатқызып, тұрғызып оқиды. Ал қызылбастар намазды имамсыз өз беттерімен, әркім өз еркінше оқи береді, имамның басшылығын намазда керек етпейді. Осы себепті де Абай «Имамсыздық намазда — Қызылбастың салған жол» деген пікірді айтып отыр. Бұдан шығатын қорытынды пікір: намаз оқуды имамсыз, яғни басшысыз оқу арқылы намаз оқудағы анархиялық жолды қызылбастар салды дегенге келеді. Абай осы өлеңінде:

Единица — жақсысы,  
Ерген елі бейне нөл, —

деп, еуропалық ой қазынасынан алынған әрі соған сілтеме жасаған пікір төркінін өлең жолындағы еуропалық термин сөздерден-ақ аңғара аламыз. Бұл арада да Абай елді ақылмен, әділетті заңмен билеген жеке адамға, кемел көшбасшыға ерекше мән береді. Ел басқару жүйесінде бассыздыққа жол бермейтін, елді бірлікке үйрететін кемел басшыны аңсайды.

Міне, ұлы ойшыл ақын бір ғана берекелі ел жайында сөз қозғап, өз пікірін ортаға салғанда, өзі аңғартпақ болған ой түйінін дәлелдеу үшін, өзі нәр алған рухани қазына көздеріне сүйене отырып, ой қорытқан. Абай айтқан нәрлі ой түйініндегі басты мағына — сырттан ендірілген отаршылдық ел билеу жүйесі тудырып отырған биліктегі зорлық-зомбылық, анархиялық бассыздыққа қарсылық. Өйткені 1867 жылы «жаңа низам ережесі» ел билеудің болыстық жүйесін ендірудегі басты саяси мақсат — қазақ елінің бірлігін, ру тұтастығын бұзып, партиягершілікті қоздыру болатынды. Болыстықтың құрамына бір-бірінен туыстығы қашықтау майда рулар неғұрлым көп ендірілсе, болыстыққа таластағы партиягершілік күрес солғұрлым қатты да қызу жүріп ел берекесін кетірген патша отаршылдарының да көздеген саясаты осы болғаны себепті, бұл шындықты Сырдария облысының генерал-губернаторы Н. И. Гродеков: «...1867 жылдың заңы... қазақ руларын ыдыратып әлсірету мақсатымен көшпелі халықты болыс-болысқа, ауыл-ауылға бөлуді өте қажет деп қарады. Өйткені көптеген қазақ руын тұтастырып бір үлкен

ру басына билету саяси жағынан барынша зиянды нәрсе деп табылды», — деп көрсетуінде көптеген астарлы саяси мақсат жататын-ды. Бұл, қысқасын айтқанда, отаршылдардың «бөлшекте де билей бер» дейтін кәнігі сыннан өткен саяси айла-тәсілдерінің бірі еді.

Осы жағдайдың залал-зардабын ерте сезінген Абай:

Таласып босқа,  
Жау болып досқа,  
Қор болып құрып барасың.  
Өтірік шағым толды ғой,  
Өкінер уақытың болды ғой, —

деп, отаршыл үкімет ендірген ел билеу жүйесіндегі зорлық-зомбылық, бассыздық, қым-қуыт партиягершілік тартыстың ел берекесін кетіруіне бар болмысымен қарсы тұрды.

Абайдың «Сәулең болса кеуденде» деген өлеңіндегі басты ой сарыны — «Единица — жақсысы. Ерген елі бейне нөл», яғни берекелі елге керегі де кемел ер. Бұл ұғымды абайтану тарихында көбінесе Абайдың досы, жер аударылған неміс ұлтының өкілі Михаэлис арқылы келген халықшылдық танымдағы көсем мен тобыр жайлы оймен байланыстыра қарап келді. Әсіресе, Абайдағы единица мен нөл ұғым осы халықшылдық танымға орайлас жатқандай көрінеді. Бірақ уақыт өте келе, әрі Абайда айтылған көп шуылдақ, бір кемел, единица, нөл деген ұғымдардың «Сәулең болса кеуденде» өлеңінде мүлде басқа қыры барлығы таныла бастады. Бұл, әсіресе, «Имамсыздық намазда — Қызылбастық салған жол» деген өлең жолындағы ой түйіні — біздің қолымызға Абайдың болыстық ел билеу жүйесі әкелген биліктегі бассыздық, анархиялық құбылысқа қарсылықтан туған танымның кілтін ұстатып отыр.

## АБАЙДЫҢ ШЫҒЫСЫН ТАНУ ЖОЛЫНДА

...Абай шығармаларының айналасы. Ақын өзі көріп, сезіп, өзі ойлап қорытқан өмір материалынан басқа әдебиет дүниесінен де көп бұйым алады. Абайдан қалған мұраның ішінде көп оқушыға даусыз боп айқын сезілетін сыртқы әдебиеттер белгілері бар. Ол Шығыс әдебиеттері мен Батыс әдебиетінен қосылған белгілер. Екінші, бұдан бөлек, ақынның өз тұлғасы сияқты боп қалыптанған барлық әдебиет мұраларынан: бұтакша

таралып өсіп, жырыла шыққан тумалар бар — әдебиет тумалары.

Қазіргі қарастыратынымыз осы екі жай. Көлденең тұрып көз жіберсең, бұл ақынның шығармалық еңбегі ұзын аққан агын су сияқты. Я Сыр, я Ертіс десек, соның ұзын арнасы бірде қазақ жайлаған жағаны, бірде Шығыс елдері, не Европалықтар қоныс қылған сағаны сызып өтеді. Кейде тастақ, керіш арна мен көк шағыр мөлдір сулы Ертіс басындай боп, кейде құмды сары топырақты еспе арнамен жылжып, Сырдың аяғындай құла түсті боп ағады. Жолшыбай өзіне көп құятын әр түрлі тың арналардың неше алуан суларын сіміре барып, әр жерде өзінен де кейде көлшік, кейде өзен тармақ шығарып кете барады. Осы айтылған жағырапиялық теңеу ақыннан қалған мұраның тарихи орын мәнін алсақ, көңілге қонымды, үйлесімді теңеу сияқты көрінеді. Барлық Абай шығармалары Шығыс пен Батыстың мәдени тарихи жапсарын, ой саналық шекараларын жүлгелей жүрген қазақ даласының бір ағыны сияқты. Тағы бір теңеу, Абай бала күйінде екі шешенің қолында қатар тәрбиеленгендіктен жеңгелері «Телғара» деп атандырған екен. Шынында бұның ақындық өмірі де өзіндік, қазақтық қалпынан басқа жаңағыдай екі жағадан қатар нәр алу арқылы бір әдеби «Телғаралықпен» ерекшеленіп туған сияқтанады. Әрине, бұған қарап Абайдың өз пішіні — қазақ тұлғасы жоқ демейміз. Жаға-жаға да, арна-арна. Ұлы арнасы мен жол арнасының түп-түбімен шығып жатқан қайнар көздері — ақынның негізгі қазақтық тұлғасын құрайды.

**М. Әуезов**

\* \* \*

Абайдың алды жоқ емес, жоққа жуық. Өйткені Абайдың алдында да әдебиет болулы. Ата мұрасы болып, Абайдың еншісіне тиген әдебиет қазынасы екі түрлі болатын: бірі — емшек сүтімен қатар құлағына кіріп, сүйегіне сіңген ананың «әлди-әлди, ақ бөпеми», атаның «сал-сал білек, сал білегі», қойшының әні, қыздың сыңсуы, жаралы қатынның жоқтауынан бастап, көркемдік сезімін шарбыдай шырмаған халық әдебиеті. Екіншісі — шағатай әдебиеті.

Абайдың алды осы екеуі ғана. Абайдан бұрынғы қазақ әдебиеті бұл екеуінің шарасынан шығып көрмегенді. Абайды кернеген ақындық қуаты алғаш тасып

төгілгенде осы қолда бар қалыпқа құйылған. Бірқатар сыншылар соңғы кезде де Абай шағатай әдебиетінің шеңгелінен шыға алған жоқ деп мойындайтын сияқты. Бірақ, менің байқауымша, Абай мұны 13—19 жастарында ғана жалтыратып тағынып, сонан кейін суынып, тастап кеткен тәрізді...

...Сонымен, 1864 жылдан кейінгі Абайдан шағатай ықпалын іздеу бос арамтер болып шығады. Өйткені: 1. шағатай әдебиетінің негізгі бағыты мистицизм. Абайда бұл жоқ. 2. шағатай әдебиетінің тілі — араб-парсымен шұбарланған тіл. Абайда бұл, машықтану үшін болмаса, ұшырамайды. 3. шағатай әдебиетінде өлең өлшеуі — араб-парсының ғаруз өлшеуі. Абай мұны ерте тастаған. 4. Абай сияқты төрт аяғы тең жорға ақын шағатайдың ғарузына сүйсінген болса, жазып алып сүйсінбей, басқа да бір қасиеттерін қосып ала жүрген болар еді. Абайда ондай қылық жоқ.

Абай Шығыс үлгісін көрмей, білмей, аман кеткен ақын емес, белшесінен кешіп барып, одан шығып, тастап кеткен ақын.

**Қ. Жұбанов**

\* \* \*

Абайды екі мектебі бар: біреуі — исламдық Шығыс, екіншісі — Батыс.

Исламдық Шығыстың әдебиетінде, әсіресе араб пен парсы әдебиетінде дін философиясы бірқыдыру орын алады. Әбуғали Сина, имам Ғазали, имам Фараби, ибн Ғарби, ибн Тәймия сияқты мұсылман ғалымдары ислам дінінің философиясы туралы бірсыпыра кітаптар жазған. XIX ғасырда Россиядағы мұсылмандар арасынан шыққан Шаһабуддин Маржани да дін философиясымен шұғылданған. Абай осылардың бәрін оқыған да және жақсы түсінген. Араб пен парсы тілін жақсы білгендігі және ол тілдерде жазылған ислам дінінің теориясы және практикасы туралы кітаптарды оқығаны Абайдың шығармаларында көрініп қалып отырады.

Исламдық философия сонау Мұхаммед пайғамбардың өзінен бастап, қазіргі дін ғұламаларына шейін өздерінің философиялық ойларын адам баласының hareket тәжірибесінен туған ғылыммен байланыстырмай, ылғи бір байлау-матаусыз (абстрактный) пікірлердің тұманында қалқиды да жүреді. Абайдың дүниеге көзқарасында осы философияның ізі бірқыдырау.

Екінші мектебі Батыс дедік қой. Абайдың өмірбаянынан оқушылар оның Спенсерді, Льюис пен Милльердің талқылауы арқылы Қантты, Бокльді оқығанын біледі және шығармаларынан Сократты, Платонды, Аристотельді оқығанын көреді. Прозамен жазылған Абайдың насихат, ғақлия сөздері, көп жерінде пікір жағынан да, стиль жағынан да Аристотельдің этикасына ұқсап отырады. Абай оқыған Европа философтарының тізімі бұдан әлдеқайда кең болуы мүмкін. Бірақ соларды меңгеріп оқуға келгенде, Абайда елеулі бір кемшілік бар сияқты, ол — оның физика, химия, астрономия, механика, математика, биология тағы сол сияқты адам баласының hareket тәжірибесінен туған ғылымдармен жөнді таныс болмауы. Мұның әсерін Абайдың кейбір шығармаларынан айқын байқаймыз.

Европаның идеалист философтарының да, солардың ішінде Абай оқыған Спенсер мен Канттың да Шығыс философтарынан бір өзгешелігі — олар діннің өзін ғылыммен дәлелдегісі келеді.

«Біздің ендігі көрсеткелі отырғанымыз,— дейді философиялық шығармаларын Абай көп оқыған Герберт Спенсер,— ғылыммен тәрбиелеудің жабайы тәрбиеден жоғары болатын бір себебі: ол дінді өркендетеді. Сөз жоқ, бұл арада, біз діндік, ғылымдық деген сөздерді әдеттегі тар мағынасында алмаймыз, кең, жоғары мағынада аламыз. Діншілдік деп жүрген соқыр ұғымдарға ғылымның қарсы болуында, оларды көзді тұмандататындар деп дәлелдеуінде күдік жоқ. Тарап жүрген ғылымдардың бірсыпырасында дінге қарсы рух бары рас, бірақ олар саяздап жүрген ғылымдар. Шын ғылым «тереңде».

Абайдың:

Әркімнің мақсаты өз керегінде,  
Біле алмадым пысығын, зерегін де,  
Саяз жүзер сайқалдар ғапыл қалар,  
Хақиқат та, дін-дағы тереңінде,—

деген өлеңі Спенсердің жаңағы қорытындысына келеді. Осы пікірін Спенсер қайталап, сол кітабында былай дейді:

«Сонымен, кейбіреулердің ойлауындай, дінге ғылым қарсы емес, ғылымды елемеу, қоршаған әлемді түсінуге тырыспауға қарсы» (54-бет).

Идеалистердің дін мен ғылымға осындай көзқарастарын Плеханов сынай келіп, Спенсерге мынадай баға береді:

«Бұл менің материализмді біреулер, мәселен, Спенсердің агностицизміне ұқсас емес пе деп ойлауы мүмкін. Оларға мен Энгельстің: «Ағылшын агностицизмі материализмнің маскара көрінетін түрі ғана»,— деген сөзімен жауап берем».

Осы қиындық Европа философтарын оқыған Абайдың басына да туған сияқты. Европаның философиялық ағымдарынан Абайдың қайсыларымен танысуы туралы біздің қолда жеткілікті мәлімет жоқ. Әйткенімен, өмірбаянына және шығармаларына қарағанда, оған көбірек әсер еткен Спенсердің моральдық философиясы мен эволюциялық теориясы болғанға ұқсайды. Бірақ дін философиясында Спенсерге өте ұқсас Абай тіршілік мәселесіне келгенде агностицизм мен рационализмге ауып кетеді. Рационализмнің бір атасы Декарт: «Мектептерде ойшылдықты оқытатын философияның орнына, қазіргі күнде кәсіпшілердің кәсіптерін зерттеуіміз сияқты, біз оттың күші мен әсерін суды, ауаны, жұлдыздарды, аспанды, басқа қоршаған табиғат тектерін оқытатын практикалық философияны қоюымыз керек» десе, саналы адам болғаннан бастап, өмірден көзін жұмғанша Абайдың айтқаны да осы. Барлық шығармаларын талдап оқығаннан кейін, біздің келетін қорытындымыз — өзінің философиялық негізгі көзқарасында Абай — рационалист. Бұл тараудың бұдан былайғы жағында біз осы пікірді дәлелдеуге тырысамыз.

Абай дүниені жаратушы бір не бар, ол — тәңірі деген ұғымда болған және ол ұғымнан қайтпаған, бұл тақырыпқа ол бірнеше өлеңін және прозамен жазған өсиет сөздерін арнаған адам. Абайдың ұғынша:

Алланың өзі де рас, сөзі де рас,  
Рас сөз еш уақытта жалған болмас.  
Көп кітап келді алладан, оның төрті  
Алланы танытуға сөзі айрылмас.  
Замана шаруа мінез күнде өзгереді,  
Оларға кез-кезімен нәби келді.  
Қағида шариғаты өзгерсе де,  
Тағриф алла еш жерде өзгермеді.

Абайға еңбек сүйетін, кісі ақысын жемейтін адам, мейлі қай дінде болса да, бауыр.

Алайда Абай негізінде исламға арқа тірейді. Осы арқа тіреген исламға Абайдың көзқарасы қандай?

Бұл мәселеге жауап беруден бұрын, Абай жолын тұтқан ислам дінінің халіне тоқталайық. «Замана, шаруа, мінез күнде өзгермек» деген сөзді, я «қағида шарифаты өзгерсе де» деген сөзді Абай ойынан шығарып отырған жоқ, жалпы діндер тарихында, олардың ішінде ислам дінінің тарихында талай өзгерістер болғанын оқып білгендіктен айтып отыр. Ислам дінінің тарихын алсақ, тәңіріден «келген» сөз дейтін «Құран» мен Мұхаммед пайғамбардан келген сөз дейтін «Хадис» болмаса, мұсылманша «Ғилмо ашшарифат» аталатын өзге дін кітаптары талай рет жаңарды. Мәселен, Мұхаммед пайғамбардан соң, бүкіл ислам дүниесінде тәңірі тануда «Құран» мен «Хадистен» кейін ең беделді саналатын Әбу Жағфар Ат-Тахауидің «Ғақайді» медреселерден X ғасырда шығарылды да, оның орнына Әбу Жағфардан 216 жыл кейін өлген (935 жыл) Ғұмар Әнна Сафидың «Ғақайді» қолданылды. Алты ғасыр өткеннен кейін Ғұмардың «Ғақайді» де ескіріп, оның орнын 1475 жылы өлген Тафтазанидің «Ғақайді» басты, «Қәләм фикһи», «Усул риқһи» аталатын дін ғылымының кітаптары да, заман өзгеруімен осылай өзгеріп жаңарып отырды.

Осы өзгерулер ислам дүниесінде үлкен екі ағым туғызды, біреуі — мүтәқаддимин, екіншісі — мүтәкәллимин. Ислам дүниесінде бұлардың бастапқысы ескі ағым, соңғысы жаңа ағым саналады. Соңғы ағымды бастаушы 1239 жылы өлген Фахруддин Рази.

Бұл екі ағымның арасындағы айырма: бастапқысы «Құран» мен «Хадиске» ғана сүйенеді де, тәңірі туралы оларда айтылмаған көлемде ойлауды күнә деп ұғады. Мүтәкәллимшілер де «Құран» мен «Хадиске» сенеді, бірақ дін үкімін орындауды заманның, тұрмыстың өзгеруіне сәйкестендіргісі келеді. Және бұлар «Құран» мен «Хадистің» тәңіріні тануын кең талқылауға, тәңіріні пайғамбар айтты деп қана емес, өз ойларымен тануға тырысады. Осыдан ислам философиясы туып, тәңіріні, дүниені тану туралы жазылған «Қәләм», «Мәнтик» дейтін кітаптар шыққан. Мүтәқаддимшілер бұл екі кітапты оқудан жұртты тыюға тырысқан, өз медреселерінде оқытпаған.

...Дінді тануда Маржанимен пікірі көп мәселеде қабасын Абай оның жаңағы көрсеткен екі қателігінен аулақ. Панисламшылдық пікірге Абай — жоламаған кісі. Абайдың сүйеніші — Еуропаның, оның ішінде орыстың гуманистерінің көзқарасы. Қазақ халқының тағ-

дыры туралы толғанған Абай, Шаһабуддинше, халқының алдындағы міндетін, тарихын таныту, я мұсылмандығын күшейту деп қана түсінбейді. Абай өзінің философиялық, эстетикалық және практикалық hareketтерінің бәрін өзімен замандас адамдардың тіршілігін ұғуға, содан қорытынды шығаруға, жақсысын дәріптеп, жаманын сынау арқылы түзетуге, келешегіне жарық жол сілтеуге арнайды.

**С. Мұқанов**

\* \* \*

Өткен заман ойшылдарының пікірлерінде әртүрлі қайшылықтар болады. Алайда әрбір ойшыл, бір жағынан, өз заманының ұлы болса, екінші жағынан, болашақтың да ұлы болмақ. Осы бірлікті білмеген зерттеушілер метафизикаға ұрынады, құрғақ әдебиетшілдікке әуес болады. Оны догматизм сыны дәлелдеді. Абай трактаттарында діни терминдер аса көп, соның бірде-бірінің мағынасына жетпей жатып, Абай жөнінде зерттеу жазуға болар ма? Кейбіреулер абайтану ғылымы шешілмеген, оған М. Әуезов еңбегі жетімсіз болды деседі. «Абайдың қара сөздері» деген еңбек те бұл мәселені түбегейлі шешпейді...

...Абай философиясында орта ғасыр (Фараби) мен жаңа заман (Чернышевский) оқулары жалғасқан. Қазақ даласында ислам философиясын Абайдан бұрын — соң терең сынаған ойшыл болған жоқ. Абай антропологиялық материализм оқуын бүркеніп, елді прогреске шақырды. Таным болмыстан, заттан туады, оны адам бес сезім арқылы қабылдайды деп, материализмді насихаттайды. Кейде өзінің озат ойларына дін этикасын да құрал етпек болады. Соның бәрі де ағартушылыққа тән ізденіс, қайшылықтар болды. Ол үшін Абайды «діншіл» деуге болмайды. Ағартушылық идеясында деизм, пантеизм, антропологизм, затты тануда материализм, қоғамды тануда идеализм сарынды болды. Сайып келгенде Абай философиясы, оның ислам этикасын сынаған ойлары атеизмге қызмет істеді. Абай философиясы бізде тіпті зерттелмеген. Абай философ болса, оның ойларын шығыс, батыс философиясын білмей зерттеу, құрғақ әдеби талдауға салыну пайдасыз. Абай философиясына көп адамның тісі батпай келген болса, бұл жайды түсіне білу керек.

**Ә. Қоңыратбаев**

## МАЗМҰНЫ

|                                             |     |
|---------------------------------------------|-----|
| КІРІСПЕ                                     | 5   |
| АБАЙДЫҢ АҚЫНДЫҚ КІТАПХАНАСЫ                 | 10  |
| АБАЙ ЖӘНЕ ШЫҒЫС КЛАССИКТЕРІ                 | 20  |
| АБАЙДЫҢ ИСЛАМИЯТҚА ҚАТЫСЫ                   | 39  |
| АБАЙДЫҢ МОРАЛЬ ФИЛОСОФИЯСЫНА ҚАТЫСЫ         | 94  |
| ӘЛ-ФАРАБИ — АБАЙ ПІКІРЛЕРІНДЕГІ САБАҚТАСТЫҚ | 123 |
| «ҚҰТАДҒУ БІЛІК» ЖӘНЕ АБАЙ                   | 133 |
| «КАБУС-НАМЕГЕ» АБАЙДЫҢ ҚАТЫСЫ               | 140 |
| ЖҮСІП ҚАРАБАҒИ МЕН АБАЙДАҒЫ СЕЗІМ (ХАУАС)   |     |
| ЖАЙЛЫ ОЙЛАР ТӨРКІНІ                         | 141 |
| НАУАИ МЕН АБАЙ                              | 143 |
| НАРШАФИ ЕҢБЕГІ АБАЙ ТАЛҚЫСЫНДА              | 144 |
| «БАБЫР-НАМА» АБАЙ ОҚУЫНДА                   | 155 |
| ҒҰЛАМАНИ ДАУАНИ ЖӘНЕ АБАЙ                   | 164 |
| УӘЗІНГЕ ӨЛШЕП ТІЗІЛГЕН                      | 170 |
| МЫНА СӨЗГЕ КӨҢІЛ БӨЛ                        | 189 |
| АБАЙДЫҢ ШЫҒЫСЫН ТАНУ ЖОЛЫНДА                | 200 |

Мекемтас Мырзахметұлы

## АБАЙ ЖӘНЕ ШЫҒЫС

### АБАЙ И ВОСТОК

(на каз. яз.)

Редакторы *М. Қазбеков*  
Суретшісі *Т. Ордабеков*  
Көркемдеуші редакторы *Б. Машрапов*  
Техникалық редакторы *Л. Конькова*  
Корректоры *Г. Бектемісова*

ИБ № 5276

Теруге берілген күні 25.03.94. Басуға қол қойылған күні 21.12.94.  
Қалпы  $84 \times 108 \frac{1}{32}$ . Қағазы тип. Гарнитурасы әдеби. Шығыңғы бас-  
па. Шартты баспа табағы 10,92. Есепке алынатын баспа табағы 12,0.  
Таралымы 5000 дана.

Қазақстан Республикасы Баспасөз және бұқаралық ақпарат ми-  
нистрлігінің Халықтар достығы орденді «Қазақстан баспасы,  
480124, Алматы қаласы, Абай даңғылы, 143.

Алматы облыстық «Полиграфия» өндірістік бірлестігінің Ұйғыр  
аудандық баспаханасында терілген, 483470, Шонжы селосы, Алма-  
ты көшесі 71-үй.

Қазақстан Республикасы Баспасөз және бұқаралық ақпарат  
министрлігінің полиграфия комбинаты, 480002, Алматы, Мақатаев  
көшесі, 41-үй.