

ӘОЖ 82:801.6; 82-1/-9

А.К. Ахметбекова*, Д.Т. Көптілеуова

Әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университеті,
Қазақстан Республикасы, Алматы қ.

*E-mail: axbota@mail.ru

Ш. Құдайбердіұлының сопылық танымы

Қожа Ахмет Ясауи негізін салған түркі сопылық ілім мен хикметтер, араб-парсы тілдерімен байланысты діни-гомогенді тілдік ұжымның қалыптасуы, әдеби ықпалдастықтар нәтижесінде түркі сөз өнеріндегі сопылық сарын, образдардың орын алуы, жергілікті сенім-нанымдардың сопылық арқылы исламдану үдерісі сияқты факторлар қазақ топырағында сопылық поэзияның дамуына қолайлы жағдай жасағаны сөзсіз. Алайда қазақ ақын-жырауларынан жеткен шығармаларда сопылық тезаурустың қолданысы көрініс тапқанымен, сопылық поэзия канондарын ұстана жырлаған мәтіндер орын алмағаны байқалады. Тек XIX-XX ғасырларда өмір сүрген Шәкәрім Құдайбердіұлы өз туындыларында сопылық мотив, терминдерді қолданды деп тұжырымдай аламыз. Осы мақалада Шәкәрім ақынның сопылық поэзияға қалам тартуының басты негіздері қарастырыла келе, оның сопылық терминдерді қазаққылау үдерісіне жол бергені анықталады. Қазаққылау барысында сопылық ілімнің айнымас қағидалары да, сопылық сарын мәндері де айтарлықтай өзгерістерге ұшыраған. Осы өзгерістер бағыттары мен себептерін тану мақаланың мақсатын белгілейді.

Түйін сөздер: сопылық поэзия, сопылық тезаурус, ислам діні, интерпретация, қазаққылау, діни-фәлсапалық өлеңдер.

A.K. Akhmetbekova, D.T. Koptileuova

The sufi understanding of Sh. Qudaiberdyuly

Kazakh steppe was riddled with the Sufi ideas. Factors such as the spread of the Sufi ideas, which were founded by the Turkish poet of the Middle Ages Skin Ahmet Yasau, religious and linguistic homogeneous team, who took the Arabic as the language of Islam, Persian as the language of poetry, Sufi borrowed motifs and images as a result of literary influences, the Islamization of indigenous beliefs on the basis of the Sufi exercises should promote the development of the Sufi poetry. However, despite the fact that the Kazakh poet, widely used in the products Sufi thesaurus, we do not find texts composed by the canons of the Sufi poetry. It was only in the 19th and 20th centuries Shakarim Qudaiberdyuly expresses his religious and philosophical outlook language Sufi poetry. In his poems Sufi motives and terms are undergoing a process of «Kazakhization» which affects the value of the Sufi elements. In this article we try to identify the causes of these changes and trends, especially the Sufi ideas of Shakarim, which can be considered representative of the Kazakh neosufizm.

Key words: Sufi poetry, Sufi thesaurus, Islam, interpretation, Kazakhization, religious and philosophical poetry.

А.К. Ахметбекова, Д.Т. Коптілеуова

Суфийское мировоззрение Ш. Кудайбердиулы

Казахская степь была пронизана суфийскими идеями. Такие факторы, как распространение суфийских идей, основу которых заложил тюркский поэт средневековья Кожа Ахмет Яссауи, религиозно-гомогенный языковой коллектив, принявший арабский как язык ислама, персидский как язык поэзии, заимствованные суфийские мотивы и образы в результате литературных влияний, исламизация автохтонных верований на основе суфийского учения, должны были способствовать развитию суфийской поэзии. Однако, несмотря на то, что казахские поэты широко применяли в своих произведениях суфийский тезаурус, мы не встречаем текстов, сочиненных по канонам су-

фийской поэзии. И только в XIX-XX вв. Шакарим Кудайбердиұлы выражает свое религиозно-философское мировоззрение языком суфийской поэзии. В его стихах суфийские мотивы и термины претерпевают процесс «казахизации», это влияет и на значения суфийских элементов. В статье мы пытаемся выявить причины этих изменений и ее тенденции, особенности суфийских идей Шакарима, которого можно считать представителем казахского неосуфизма.

Ключевые слова: суфийская поэзия, суфийский тезаурус, ислам, интерпретация, казахизация, религиозно-философские стихи.

Қазақ даласында сопылық таным халықтың дүниетанымында поэзия арқылы берік орын ала отырып, тарихи жағдай, қоғамдық ахуал негізінде өзіндік сипатқа ие болды. Бұл сипат мына жағдайлармен белгіленді:

Қазақ жерінде Қожа Ахмет Ясауи салып кеткен сопылық жолды өз қара басы үшін пайдаланушылар көп болғанымен, бабамыздың ұлы тұлғасы мен асыл хикметтері халық үшін биік үлгі болғанына уақыт куә. Демек, сопылық идеялар қазақтың жүрегіне жақын да, ұғымына сіңімді де болған. Қазақ дүниетанымында сопылық ілім мұсылманшылықтан еш айырғысыз болып қалыптасты. Түркілік сопылық ілім дала менталитетімен белгіленген руханилыққа қатысты мәселелердің жиынтық көрінісі болды.

Орта ғасырларда ислам діні жайлаған мекенде, Н.И. Пригаринаның тұжырымынша, діни-гомогенді тілдік ұжым қалыптасты [1; 137]. Түркі жерінде мұсылманшылықты қабылдау Құран тілі болған араб тілін қасиетті деп, парсы тілін поэзия тілі деп қабылдаумен қатар жүрді. Осы екеуінен құралған сопылық поэзия тілі бұл ұжымда объективті коннотацияларының ерекше жүйесін қалыптастырды. Бұл жүйе негізінде туындаған сопылық бейне, мотив болсын, барлығы жергілікті халық тұрғысында «воспринимались ими как знаки, символы чего-то «неизрекаемого», «непостигаемого» и потому «невоплотимого» в слове» [2; 21]. Яғни сопылыққа қатыстының барлығы мистикамен байланыстырылды.

Шығыс поэзиясы сопылық тезаурусты қолданды: «Суфизм өмірге өз әдебиетін әкеле отырып, дәстүрлі поэзия канондарын өзгертті, ерекше символикалық стиль тудырды. Суфизм лирикасының басты тақырыбы бір жаратушыға деген ерекше ыстық ықылас болды. Міне, осылай суфизм ағынының әсері он екінші ғасырдың өзінде-ақ көркемөнердің барлық түрлерін түгел қамтыды» [3; 152]. Түркі әдебиеті араб-парсы сөзөнерімен қарым-қатынасқа түскенде, сопылық поэзияға қатысты элементтерді өз ділі тұрғысында қабылдады. Шығыс поэзиясының әсерімен қазақ әдебиетіндегі ғашықтық қиссадастандар, лирикалық өлеңдер жаңаша сарын-

мен жырланды. Ғашықтық тақырыптағы туындылардағы мотив, символ, образдар сопылық мәнін өзімен бірге ала жүріп, шығарма мазмұнына ерікті-еріксіз өз коррективаларын енгізді. Яғни сопылық символ, мотив, терминдер белгілі бір сөздік қор құрай отырып, шығыс тілдеріне, оның ішінде қазақ тіліне өз заңдылықтарын, мағына-мәндерін ерте еніп, поэтикалық мәтіндерде өзіндік әлем жасады: «Символика суфизма стала неотъемлемой частью литературного языка, сохранив свою способность выступать в качестве терминологии... Но терминология была связана с символикой, имела устойчивый ряд ассоциаций, образовывала мотивы с устойчивыми семантическими полями, и совладеть с этой «круговой порукой» было непросто» [4; 163]. Символдық қасиетіне сай бұл сөз әлемі ғашықтық және фәлсапалық тақырыптарды бір мәтін аясына сыйдыра алды.

Белгілі дәрежеде, Ш. Уәлиханов көрсеткендей, «Мусульманство среди народов неграмотного без мулл не могло укорениться, но оставалось звуком, фразой, под которыми скрывались прежние шаманские понятия. От того изменению подверглись имя, слова, а не мысль. Он-гон стали называть арвахом, куктенгри – аллахом или худоем, духа земли – шайтаном, пери, дивами и джином, а идея осталась шаманская» [5; 49], қазақтың өмір жайлы ой-толғамдарының қалыптасу жолы – күрделі синтездік үдерістің нәтижесі. Ғасырлар бойы қазақ жерінде бұрыннан келе жатқан шаманизм, зороастризм, христиан, мәжуси, буддизм наным-сенімдерінің ислам дінімен синтезделуі сопылық ілім арқылы жүрді. Қазақ менталитетінде, өмір сүру салтында әбден қалыптасып қалған фәлсапалық-діни үрдістер ислам дініне бейімделуде сопылық ілімді кеңінен қолданды. Яғни діни-фәлсапалық өлеңдер мазмұны сопылық ілім негізінде жергілікті ұғым-нанымдардың исламдану үдерісін көрсетумен қатар, мұсылманшылықтың түркі дүниетанымының айнымас үрдісін белгілеген жыр-толғаулармен белгіленді.

Поэзиямен нақышталған сопылық ілім қатаң мұсылманшылық қағидаларды, догмалар-

ды жібітіп, жұмсартып, трансформацияға түсу бейімділігін жасады. Сопылық поэзия арқылы діни канондар жаңаша түсініктемелермен толыға түсіп, уақыт қадамына лайық сайлана алды: «Согласно современному пониманию, канонический мотив есть продукт средневековой арабо-мусульманской идеологии. Как таковой, он претерпевает эволюцию вслед за изменениями в породившем его общественном сознании» [2; 23]. Сопылық оқу икемділігі мұсылман ойшылына ой еркіндігін ғана беріп қоймай, сондай-ақ оны ашық жеткізуіне де мүмкіндік берді. Сопылық ілім ислам діні тұғырында еш қағидамен құрсаламай, ой еркіндігін берсе, символ, аллегориялыққа негізделген сопылық поэзия сөз еркіндігін берді.

Б.И. Нұрдәулетова XIX-XX ғасырлардағы қазақ ақын-жырауларының тезаурусын зерттеу барысында, олардың сопылық іліммен және өкілдерімен таныстығы кең екенін дәлелдейді [6; 128-173]. Алайда ақын-жыраулардың ешқайсысы сопылық поэзия канондары бойынша жыр жазбағанын көреміз, яғни сопылық танымды мойындаған халық ақындары сопылық поэзияға ат басын бұра қойған жоқ. Сопылық поэзия сопылық танымның бір атрибуты тұрғысында одан еш айырғысыз, сондықтан сопылық тезаурус, сопылық бейне-мотивтер бірлі-жарым көрініп жүрді, алайда бұл көріністі тек сопылық поэзия елесі деп анықтауға болады. Сонда орта ғасырларда қазақ топырағында Қожа Ахмет Ясауи, Сүлеймен Бақырғани сынды шайырлардың шығармашылығымен қау ете түскен сопылық поэзия, бар жағдайға карамастан, неліктен тек 1858-1931 жылдары өмір сүрген Шәкәрім Құдайбердіұлының шығармашылығында жанданды?

Біріншіден, тарихтан белгілі, Ресей империясының қол астына кірген «бұзақы» қазақтарды бағындыру мақсатында II Екаторинаның басшылығымен 1767-1773 жылдары діни экспансия жүргізілді. Ал сопылық ілім, тариқат табиғатында догмалық діни қағидаларға деген оппозициялық қатынас бар екені Е.Э. Бертельс [7], К.Х.Таджикова [8], О.Ф. Акимешкин [9] т.б. ғалымдардың еңбегінде айтылып өткен. Сондықтан исламданудың астарында және «күштеу» элементтерінің көрініс беруіне байланысты сопылық қозғалыстың оппозициялық реңкі солғындау болса да, қазақ жерінде қарқын ала қайта жандануы осы үдеріске сай болды. Екіншіден, осы экспансия барысында қазақ даласына татар молдалары лек-легімен келе бастады. Олардың ислам дінінің таралуына ат салысқаны тарихи

факт. Бұл тарихи оқиғаның екі жағы болды: татарлар қазақтардың мұсылманшылыққа оңымен бет бұруына септігі тисе, екінші жағынан «татарлау» үдерісіне жол берілді: «Татарские учителя в киргизских аулах, по большей части, люди бедные, малограмотные, малоразвитые, не способны проводить в степи какую-либо пропаганду; но они вредны для киргиз тем, что распространяют между ними татарскую грамотность, что вовсе не может быть в видах правительства» [10; 231]. Яғни ислам діні тілдік жағынан араб тілі мен татар тілінің қосындысы түрінде таралып, қазақ үшін өзінің жатжұрттық сипатын сақтап қалды. Сондай-ақ ислам дінінің қарқын ала таралуынан қорыққан Ресей империясы екіжүзді саясат жүргізіп, діни миссияны атқарушыларды қатаң бақылауға ала отырып, діни сауаттылыққа тосқауыл қойып отырды. Сондықтан қазақ жеріне молда болып келген татарлардың көбісінің діни білімі шамалы болғаны белгілі. Және олардың арасында сауда жасау, күн көру мақсатында осы миссияны жалау етушілердің көптеп болғаны тағы да бар: «С другой стороны они очень сочувственно относятся к киргизам, как будто бы, к своим единоверцам, но главное потому, что все их благосостояние происходит от торговли с киргизами» [10; 232]. Демек, Шәкәрім заманында мұсылманшылықтың позитивтік идеяларымен қоса, жатжұрттық сипаты, діни білім шалалығы, миссияны атқарушылардың пайдакүнемдік пиғыл-істері сияқты жағымсыз көріністері де белгі беріп жатты. Сондықтан ақын ислам дініне ата-бабадан келе жатқан, қанмен сіңген сенім ретінде қараумен бірге, өз заманынан озық идеялар негізінде сыни тұрғыда қарағаны түсінікті жәйт. Және бұл сыни қатынас сыртқы емес, ішкі позициядан туындауы Ш.Құдайбердіұлының сопылық ілімге қол созуына алғышарт жасады. Өйткені сопылық оқу ресми догмалық заңдылықтарды жергілікті халық менталитетіне тек бейімдеп қана қоймай, терең діни білім негізінде реформа жасау, сынай отырып, түзету қасиеттерімен ерекшеленді. Белгілі дәрежеде Шәкәрім өзінің ұлтын «шоқындырудан», «татарландырудан» сақтау мүддесінде сопылықтың осы қасиеттеріне негізделіп, қазақы өз жолын, өз фәлсапасын, өз танымын белгілеуге талпынды.

Ата-бабадан келе жатқан ислам дінінің қазақы формасын сақтау қадамын Шәкәрім ақын сопылық терминдерді қазақшалаудан бастады. Бұл үрдісті Абай Құнанбайұлы бастаған. Ұстазы Абайдың осы сопылық поэзия элементтерін

трансформациялай отырып қазақыландыру талпаптарына Шәкәрім қанық болған сияқты. Сондықтан араб, парсы, түркі(шағатай) әдебиетімен жақсы таныс Шәкәрім Құдайбердіұлы осы арнаны жалғастырып, сопылық поэзияны қазақша сөйлетуге талпынды. Белгілі дәрежеде бұл үдеріс шығармашылық ізденіс болып, нәтижесінде ақынның қазақ әдебиетін өзіндік қолтаңбамен байытқанына күміз.

Ш. Құдайбердіұлы сопылық поэзия үлгісін екі мақсатта қолданды: өзінің дүниетанымын бағамдау және діни-фәлсапалық ағартушылық. Бұл мақсатын жүзеге асыру үшін ақын ислам дінінің рухани өзегі болған сопылық оқудың терминдерін тек қазақша сөйлетудің еш нәтижеге жеткізбесін білді. Сондықтан оның өлеңдерінде сопылық мотивтердің қазақы тұрғыда интерпретацияланғанын көреміз.

Сопылық әдебиетте кең қолданылатын «шам – көбелек», «бұлбұл – раушангүл» мотивтері Шәкәрім шығармаларында өз мәндерінде көрініс тапқандай:

Сорлы бұлбұл жарға асық боп,
Нұрлы гүлге айтты зар.
Көбелек те шамды алам деп,
Отқа түсті боп құмар.

Жарға ғашық болғаныма
Таңданатын түк те жоқ.
Жер жаралмай тұрғанында
Менде асықтың нұры бар.

Жан денеме кіргенінде,
Бірге кірген осы дерт.
Жан беретін дәрігерің де
Ем таба алмай қор болар

[11; 253].

Шәкәрім өлеңнің бірінші шумағында сопылық бейнелерді үйелей түскен. Бұлбұл мен (нұрлы) гүл, көбелек пен шам образдары өлеңнің сопылық мазмұны, яғни астарлы мәні, қосымша мәтіні бар деген сілтеме беру дәстүріне сай қолданылғандай. Алайда Шәкәрімнің бұлбұлы гүлге емес, жарға ғашық. Ал нұрлы гүл бұлбұлдың зарын тыңдаушы ғана. Сопылық поэзияда мотив қатынасы бұлбұл мен гүлмен белгіленсе, Шәкәрім өлеңінде бұл қатынас бұлбұл мен жарға ауысқан. Егер сопылық әдебиетте гүл Сүйікті(Хақ) символы болса, бұл мәтінде шартты белгі мен белгіленушісі қатар тұр: гүл – жар. Алайда гүл мен бұлбұл әуелде ғашық пен сүйікті жар символы ретінде поэзияда орын ал-

ды емес пе? Бұл екі мотив сопылықтағы «адам – Хақ» қатынасын белгілеуші ретінде бір-біріне синоним. Алайда Шәкәрім параллель мағыналы екі мотивтен үштік қатынас жасайды: бұлбұл – жар – гүл. Осы шумақтағы «көбелек – шам» қатынасы да үштік қатынасқа ауысқан: көбелек – от – шам. Ақын Хақты белгілеуші символдардың түбі бір екенін қайта-қайта көрсетуге мүдделі сияқты. Бұлбұл гүлге зар айтады, өйткені жарға ғашық, көбелек шамға ұмтылады, өйткені отқа құштар. Гүл сұлулықтың бір көрінісі, яғни Хақтың бір бейнесі, от шам болғаннан емес, от болғаннан көбелекті өзіне құмар етеді, ал шам мәні отпен байланысты. Демек Хақ бір болғанмен, оның көрінісі сан қилы, бірақ бұл көріністердің барлығының негізі бір, ол – Алла. Сондықтан Шәкәрім гүл мен жарды, от пен шамды қатар қолданып, бұлардың барлығы тек символ екеніне баса мән беруге тырысқан. Ол дәстүрлі сопылық символдарды қолдануда өзінің «жар» символының мәнін дұрыс қабылдауға дайындалған. Егер символ дегеніміз, «бір нәрсені не құбылысты тура суреттемей, бұларға ұқсас басқа бір нәрсеге, не құбылысқа құпия теліп, жасыра жарыстырып, бүкпелей бейнелеу, ойды ашық айтпай тартымды тұспалмен түсіндіру» [12; 235] болса, бірінші шумақтағы символдар қатары «жар» сөзін символдық қасиетінен ада етуге бағытталған деп айта аламыз. Өйткені Шәкәрімнің «жары» сопылық поэзиядағы жардан көп өзгеше, сондықтан да өлеңнің қалған мәтін мазмұны осы өзгешіліктің мәнін ұғындыруға арналған. Осы тұрғыда «жар» сөзі Шәкәрімнің аллегориялық шығармасының кілті, шифрi болып табылады. Ойымызды дәлелдейік.

Өлеңнің екінші шумағындағы «жар» сөзін Жаратушының символы деп білсек, шумақ мазмұны сопылық оқуда кең таралған Алла мен адам арасында болған «Әл-Мисақ» келісімі жайында екені сөзсіз. Сондай-ақ «Жер жаралмай тұрған» заман осы келісімге аллюзия болып тұр. Үшінші шумақта келісімнің нәтижесі баяндалып, сопылық мәні Қожа Ахмет Ясауи хикметтерінде кең қолданылатын «дерт – ем(шипа)» дихотомиясымен айшықтала түскен. Бұл үш шумақ сопылық поэзия канондарымен жазылып, Шәкәрімнің негізгі ойына алғы сөз қызметін атқарып тұр. Өйткені қалған шумақтарда ақынның өз айтары баяндалған:

Менде бар да, тіпті сізде
Жоқ емес бұл қасиет.
Оны өшіріп, бәріңіз де
Дедіңіздер: «жауды жар».

Алдағанға кеттің азып,
 Әпсін оқып үйреніп.
 Берді сайтан дұға жазып,
 Соны қылдың бойтұмар.

Неге жандың, сұм жүрегім:
 «Өзгелердің дерті үшін,
 Жарды сүй – деп – бар тілегін» –
 Мен сияқты басқалар...

Дүние өмірін мен сынадым,
 Ешбірінде опа жоқ.
 Қош өмірім, қош құмарым,
 Қош, жәдігөй, нәпсі қар!

[11; 253-254]

Өлеңнің тұтас мазмұнына бір жүйе тұрғысында қарайтын болсақ, Шәкәрім ақиқат, өмір сияқты мәселелер жайында өз ой-пайымдарын ортаға салғаннан бұрын, өз сенімін түсіндіре және қарсыластарын сынап отырып үгіт жүргізуге мүдделі екенін байқаймыз. Егер де «жар» символы болмаса, бұл өлеңде поэзиядан гөрі фәлсапалық жүйеге құрылған үгіт-насихаттық сарын басым болып кетері сөзсіз. Бұл шумақтарда ғашық силуэтін көрініс бергенімен, ғашық пен жар қатынасы махаббаттан гөрі міндетке жақын. «Жар» өзінің жұбынан айрылуға, жеке-ленуге бейім. Шәкәрімде бұл бейне ғашықтың жеке сезімінен бұлқына шығып, күн сияқты барлығына тиесілі, ортақ болуға ұмтылып тұр. «Жар» символы махаббат оты, сезім машақаты сияқты ұғымдардан гөрі, білім, ғылым, таным ұғымдарын береді. Яғни М.Мырзахметұлы көрсеткендей: «Ал Шәкәрім сопылық поэзияның жар іздеу жолындағы көркемдік тәсілін шебер пайдалана отырып, оны мүлде жаңаша танымдағы сопылық сарындағы жол ретінде қарауы себепті:

Менің жарым қыз емес,
 Хақиқаттың шын нұры, –

деп өзінің ғашық жарын, яғни хақиқаттың нұрын танып білуді (алланың нұры емес) сопылардың қияли жарынан жоғары қояды» [13; 32].

Сопылық поэзияда негізінен махаббат сезімі, оның мәніне жету және жеткізу, тұңғышына бойлау амалдары сөзді құбылта айналдыруда, нақышына келтіруде көрінеді. Сезімнің әр талшығын сөзбен жеткізу үшін ақын сөз мәнін кеңейтумен, тереңдетумен айналысады. Сопылық поэзияда адам мен Алла қатынасы жырланғандықтан, адам микроғарыш тұрғысында жеке,

дара қарастырылады. Алла алдында ол тек өз басы, махаббаты үшін жауапты. Сондықтан да кемел адамға жету қоғам не ұжымның мәселесі емес, жеке адамның ғана мәселесі. Адам тек жеке басының сезімін жырлау арқылы кемелділіктің мән-мағынасын көрсете алады, яғни дара тұлға тұрғысында ғана адам кемелділіктің үлгісі болады. Адамның басқа адамдармен қатынасы үлгі болумен анықталады. Ал Шәкәрім Құдайбердіұлы махаббат жолында, таным майданында өзін билеген сезімді жырлаудан бұрын, осы жолдың мән-мағынасын, өзі білген, танығандарын ортаға салу талабы оның сопылық өлеңдеріне ағартушылық сипат береді:

Өзге асықтар қызғанады,
 Басқалардан өз жарын.
 Қызғаныштан кім танады?
 Бұл сөзіңе кім нанар?

Мен жомартпын жар нұрына
 Алса екен деп барша жан.
 Жетсе көзің бұл сырыма,
 Ой өрісің, қылма тар

[11; 254].

Өзіндік көзқарасын, өз пайымын жырлауда Шәкәрім сопылық поэзия элементтерін қолданғанын көреміз. Алайда ақын сопылық бейнелерді дәстүрлі қолданыста пайдаланғанымен, олардың мазмұны басқаша мән-мағынаға жетелейтіндей әсерде боламыз, яғни сырт ұқсастық болғанымен, ақынның пайымы сопылардан көп бөлектенеді. Сондықтан оның өлеңдерінің мән-мағынасын дұрыс түсіну үшін шығарманың жазылу тарихы, оқиғасы, себебі сияқты мәселелерді және де сопылық терминдердің, образдардың қолдану аясын жан-жақты, бір-бірімен байланыстыра зерттеу керек. Онсыз, Е.Э.Бертельс көрсеткендей: «Если бы эти образы должны были пониматься в буквальном смысле, то, конечно, такое положение вещей могло бы быть признано доказательством бедности мысли поэта, нежелания его вводить в круг своего творчества новый материал. Но в суфийской поэзии дело обстоит иначе. Самодовлеющей ценности образ в ней не имеет вовсе, назначение его – служить только своего рода словесным иероглифом, значком, прикрывающим собой истинное философское значение» [7; 109], Шәкәрім шығармалары өзінің фәлсапалық мағынасынан айрылып қалуы ықтимал. Шәкәрім өлеңдерінің өзегі сопылық терминдердің қолданысын со-

пылық іліммен шектемей, тереңірек қазу арқылы танылатыны сөзсіз. Яғни «қасиет», «дерт», «ем», «дәрігер», «жан», «нұр» деген сөздер семантикасы сопылық мағынадан аттап өтіп, тіпті символдық тұрғыда трансформацияға түскенін мойындау керек.

Шәкәрімнің сопылық өлеңдерін «ғашық», «жар», «қыз», «шаш» сияқты образдардың қолданысына қарамастан, ғашықтық лирикаға еш жатқыза алмаймыз. Өмір, қоғам, сияқты тақырыптарды қазақ жыр-толғаулар түрінде уағыз-насихат мазмұнында қалай жырласа, Құдайбердіұлы да сопылық тақырыпты осы поэзия үлгісінде жырлайды. Алайда сопылық символдар арқылы ақын қазақ оқырманын ислам дінімен белгіленген дүниетаным шегінен асып түсуге шақырды. Шәкәрім ақынның интерпретациялары оның неосопылық идеяларын танытады. Сопылық ілімнің басты қағидасы Хақты махаббат арқылы тану болса, Шәкәрім Хақты ақылмен тануды ұсынып, сопылық махаббатты ақылмен алмастырады. Тозақ, жұмақ сияқты діни ұғымдардың мәнін қатардағы дүмше молда тұрғысында ұғынуды діншілдік деп біліп, қатаң сынға алады. Оның фәлсапалық жырларындағы реформаторлық идеялар қазақ үшін тосын да болған шығар:

Жердің жүзін дәл тауып,
Ешбір дін жоқ орныққан.
Бәрінде де бар қауіп,
Дін көбейді сондықтан.

Сол көп дінде шешу бар,
Ол шешудің арты бар.
Адасқанға кешу бар,
Кешудің де шарты бар.

Мейлі кімге шоқынсын,
Шын іздесе тәңірісін.
Қиянатты жау білсін,
Онан тыйып нәпсісін

[11; 264].

Егер де Қазан төңкерісі болмаса, діни ортада Шәкәрім өлеңдері күпірлік деп айыпталары сөзсіз:

Рух деген дінсіз таза ақыл,
Мінсіздің ісі шын мақұл.
Айуандағы ақыл ол емес.
Аз ғана сөзім – аз тақыл.
Құраныңды оқы нанбасаң.

...

«Тәпсірші» деген атақ бар.
Қарсы айтсаң, молда қақақтар,
Анығын таппай айтылған
Тәпсірде талай шатақ бар,
Ой-жотамен адасқан

[11; 231-232].

Демек, Шәкәрім Құдайбердіұлының сопылық поэзияға қалам тартуына басты себеп – діни сауатсыздыққа жол бермеу. Оның пайымынша, діншілдік – руханишылықтың басты жауы. Сондықтан адамды рухани кемелділікке үндейтін сопылық поэзия Шәкәрімнің өзегін өртеген ойларын жеткізуге мұрсат берген сөз әлемі ғана емес, ой әлемі де болды. Ол Құранды, діни кітаптар мазмұнын сауатты, ғылыми тұрғыда интерпретациялау арқылы ислам дінінің шын мәніне жетуге болатынын уағыздады. Қазақ діншілдікке салынса, ескі сарынмен тығырыққа тіреліп, ең алдымен, өзіне қиянат жасайтынын ұғындырмақ жолында ақын сопылық поэзияның қазақы үлгісін жасады деп айта аламыз.

Әдебиеттер

- 1 Пригарина Н.И. Индийский стиль и его место в персидской литературе (вопросы поэтики). – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 328 с.
- 2 Куделин А.Б. Средневековая арабская поэтика (вторая половина VIII-XI век). – М.: Издательство «Наука», Главная редакция восточной литературы, 1983 – 260 с.
- 3 Дербісәліев Ә. Шыңырау бұлақтар: зерттеулер, мақалалар. – Алматы: Жазушы, 1982.
- 4 Пригарина Н.И. Поэтика творчества Мухаммада Икбала. – М.: Наука, 1978 – 231 с.
- 5 Валиханов Ч. Собрание сочинений в 5-томах. Т.4. – Алматы: Каз. Сов.Энциклопедия, 1985.
- 6 Нұрдәулетова Б. Жыраулар поэтикасындағы дүниенің концептуалдық бейнесі (Батыс жыраулық мектебі). – Астана: Нұра-Астана, 2008. – 432 б.
- 7 Бергельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. – М., 1965.
- 8 Таджикова К. Ислам: дүниетаным, идеология, саясат. – Алматы, 1989.
- 9 Акимускин О.Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. – М.: Наука, 1989. – 328 с.

- 10 Қазақстандағы ислам діні: қажылық (XIX – XX ғасырдың басы)// Материалдар жинағы. Құраст. және жоба жетекшісі Г.Р.Мухтарова (Абдраимова). – Алматы: Баспалар үйі, 2009. – 592 б.
- 11 Құдайбердиев Шәкәрім. Шығармалары: Өлеңдер, дастандар, қара сөздер. Құраст. М. Жармұхамедов, С. Дәуітов, [А.Құдайбердиев.] – Алматы: Жазушы, 1988. – 560 б.
- 12 Қабдолов З. Сөз өнері (Әдебиет теориясының негіздері). Жоғары оқу орындарына арналған оқулық. Өңделіп, толықтырылған екінші басылымы. – Алматы: Мектеп, 1976. – 374 б.
- 13 Мырзахметұлы М. Түркістанда туған ойлар. – Алматы: Санат, 1998. – 368 б.

References

- 1 Prigarina N.I. Indiski stil I ego mesto v persidskoi literature (voprosy etiki). – M.: Izdatelskaiya firma «Vostochnaiya literature» RAN, 1999. – 328 s.
- 2 Kudelin A.B. Srednevekovaiya arabskaiya poetika (vtoraiya polovina VIII-XI vek). – M.: Izdatelstvo «Nayka», Glavnaiya redaktsiya vostochnoi literatury, 1983 – 260 s.
- 3 Derbisaliev A. Shunuray bulaktar: zertteyler, maqalalar. – Almaty: Zhazyshu, 1982.
- 4 Prigarina N.I. Poetika tvorchestva Muhammada Iqbala. – M.: Nayka, 1978 – 231s.
- 5 Valihanov Ch. Sobranie sochinenii v 5-tomah. T.4. – Almaty: Kaz.Sov.Ensiklopediya, 1985.
- 6 Nurdayletova B. Zhuraylar poetikasundagu dyniening konseptyalduq beinesi (Batus zhurayluq mektebi). – Astana: Nura-Astana, 2008. – 432 b.
- 7 Bertels E. Izbrannuye trydu. Sufizm I sufiskaiya literatura. – M., 1965.
- 8 Tadjikova K. Islam: dynietanum, ideologiya, saiyyasat. – Almaty, 1989.
- 9 Akimyshkin O.F. Sufiskie bratstva: slozhnui yzel problem//Trimengem Dzh.S. Sufiskie ordenu v islame. – M.: Nayka, 1989. – 328 s.
- 10 Qazaqstandagu islam dini: qazhuluq (XIX – XX g. basu)//Materialdar zhinagu. Qurast. Zhane zhoba zhetekshisi G.R.Muhtarova(Abdraimova). – Almaty: Baspalar yui, 2009. – 592 b.
- 11 Qudaiberdiev Shakarim. Shugarmalari: Olender, dastandar, qara sozder. Qurast. M.Zharmuhamedov, S.Dayitov, [A. Qudaiberdiev] – Almaty: Zhazyshu, 1988. – 560 b. syretti, portr.
- 12 Qabdolov Z. Coz oneri (Adebiet teorieasunung negizderi). Zhogaru oqy orundaruna arналган oqyluq. Ondelip, toluqturulgan ekinshi basulumu. – Almaty: Mektep, 1976. – 374 b.
- 13 Murzakhmetuly M. Tyrkestanda tygan oilar. – Almaty: Sanat, 1998. – 368 b.