

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті

Удк 297 (09): 17

Қолжазба құқығында

**АНАРБАЕВ НҰРЛАН САЙЛАУҰЛЫ**

**Орта ғасырлық ханафи ғалым Әбу-л Қасым әл-Фараби//әл-Фарйабидің (?-1210) «Халисату-л хақа'йқ» трактатындағы моральдық-этикалық нормалар: мәні мен маңызы**

6D021500-Исламтану

Философия докторы (PhD)

Ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Отандық ғылыми кеңесші:  
Филология ғылымдарының  
докторы, профессор Ә. Дербісәлі

Шетелдік ғылыми кеңесші:  
Ph.D доктор, профессор  
Бәкір Заки Ауад  
(Әл-Азһар университеті, Каир қ.,/ЕАР)

Қазақстан Республикасы

Алматы, 2016

## МАЗМҰНЫ

<b>КІРІСПЕ</b> .....	3
<b>1 ӘБУ-Л ҚАСЫМ ӘЛ-ФАРАБИДІҢ//ӘЛ-ФАРЙАБИДІҢ ӨМІРІ МЕН ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫ</b> .....	11
1.1 Әбу-л Қасым әл-Фараби//әл-Фарйабидің өмірі және тарихи-әлеуметтік жағдай.....	11
1.2 «Халисату-л-хақайқтың» қолжазба нұсқаларына тарихи хронологиялық және герменевтикалық талдау .....	26
1.3 Әбу-л Қасым әл-Фараби//әл-Фарйабидің діни ұстанымы .....	43
<b>2 ӘБУ-Л ҚАСЫМНЫҢ «ХАЛИСАТУ-Л ХАҚАЙҚТАҒЫ» МОРАЛЬ МӘСЕЛЕСІ ЖӘНЕ ОНЫҢ НЕГІЗГІ ПРИНЦИПТЕРІ</b> .....	55
2.1. Ортағасырлық ислам ойшылдарының діни-философиялық ой-тұжырымдарына салыстырмалы талдау .....	55
2.2 Әбу-л Қасым әл-Фараби//әл-Фарйабидің діни дүниетанымындағы моральдық парыздың рөлі.....	68
2.3 Нәпсі тәрбиесіндегі діни категориялардың кемел адам қалыптастырудағы орны .....	87
2.4 «Халисату-л хақайқтағы» этикалық құндылықтардың мәні мен маңызы ..	106
<b>ҚОРЫТЫНДЫ</b> .....	123
<b>ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ</b> .....	125
<b>ҚОСЫМШАЛАР</b> .....	132

## КІРІСПЕ

**Зерттеу жұмысына жалпы сипаттама.** Диссертацияда Орта Азия халықтарының рухани игілігіне арналған ханафилік ғалым Әбу-л Қасым әл-Фараби//әл-Фарйабидің «Халисату-л хақайқ» трактаты жан-жақты талданып, ойшыл мұрасындағы әлеуметтік антропологиялық, діни-этикалық мәселелер мен ахлаққа қатысты көзқарастары зерттеледі. Сонымен қатар Әбу-л Қасым мұрасының ахлаққа қатысты ой-тұжырымдарына салыстырмалы талдау жасалып, этикалық құндылықтардың кемел адам тәрбиелеудегі маңызы анықталады.

**Зерттеу жұмысының өзектілігі.** Еліміз егеменді ел болып, өзге елдермен тереземіз теңескелі төл мәдениетімізді қайта жаңғыртып, тамырын тереңнен тартқан тарихымызға қатысты зерттеулер жасап, еліміздің ғылымына үлес қосуға мүмкіндік туды. Ислам өркениеті мен ғылымына елеулі үлес қосқан, Орта Азиядан шыққан ғұламалардың мұраларын түбегейлі зерттеп, жарыққа шығару шаралары қолға алынуда. Осы шаралардың ішіндегі тың жаңалық – шығыстанушы ғалым Әбсаттар Дербісәлінің 30-ға жуық Фарабтан шыққан ғұламаларды анықтауы. Сонымен қатар, ғалым Әбсаттар Дербісәлі Сығанақ, Баласағұн, Шаш қалаларынан шыққан басқа да отандық ғалым-ғұламаларды халыққа танытуға сүбелі үлес қосты. Тарих ғылымы саласындағы мұндай жетістік Елбасы Н.Ә.Назарбаевтың бастамасымен «Мәдени мұра» бағдарламасының қабылданып, тарихымыз бен жазба мұраларымызды жинауға мүмкіндік бергенінің нәтижесі. Осы мүмкіндікті пайдалана отырып, орта ғасырлық ғалымдардың шығармаларын кешенді зерттеп, ғылыми айналымға енгізуді, қоғамды осы мұралармен таныстыруды және сол арқылы еліміздің рухани тұғырларын нығайтуды – қазіргі Қазақстан ғылыми зиялы қауымының абыройлы міндеті деп білеміз.

Әлемдік дәстүрлі дін көшбасшыларының V-ші съезінде мемлекет басшысы Нұрсұлтан Назарбаев: «Бүгінгі бесінші съезде жалпыға ортақ татулық пен мейірім, әділеттілік пен рухани үйлесім дәуіріне қарай тағы бір қадам жасалды. Біз жаһанды күмән-күдік жайлаған кезеңде тек бір-бірімізбен тілдесу арқылы ғана үмітті, болашаққа деген сенімді оятуға болатынын дәлелдедік», – деген болатын [1]. Ислам қайнаркөздері адамды мейірімге, адамгершілікке, ізгілікке, бейбітшілікке, төзімділік пен сабырлыққа шақыратындығы белгілі. Қасиетті Құранның «Әл-и Имран» сүресінің 103-аятында: «Барлығың Алланың жібінен (дінінен) ұстаныңдар да бөлінбеңдер» деп бірлікте, татулықта болуды иманды адамдарға міндеттеген. Ал, бірлік, татулық, бейбітшілік – мейірім, кішіпейілдік, жомарттық, әділдік сынды ахлақтық құндылықтар адамның бойына сіңіру арқылы жүзеге асады. Осы тұрғыдан алғанда исламның ахлақи көрінісін, әсіресе, ислам ғалымдарының ахлақ саласында жазған еңбектерін зерттеу аса маңызды. Аталмыш мақсатта ғылыми зерттеу жұмысымыздың қажеттілігін, маңыздылығын былайша бағдарлауға болады.

Біріншіден, Орта Азиядан шыққан ғұлама ойшылдардың өмірі мен шығармашылықтарын ғылыми-теориялық бағытта зерттеу арқылы ғылыми айналымға енгізудің маңызы зор. Осы мақсатта орта ғасырда ислам құндылықтарын халыққа жеткізуге үлкен үлес қосқан Әбу-л Қасым әл-Фараби//әл-Фарйабидің өмірі мен оның осы күнге дейін сирек кітапқорларында сақталып келген қолжазбаларына хронологиялық, герменевтикалық және компаративистикалық талдау жасау негізгі нысанға алынды.

Екіншіден, ахлаққа қатысты араб тіліндегі көне шығармаларды зерттеу әрқашан да өзектілігін жоймайды. Сондықтан, Имам әл-Ғазали, әл-Мауарди және Ибн Мискуайһ сынды ахлақ саласында ерекше орны бар ғалымдардың еңбектеріне салыстырмалы талдау жасау, орта ғасырлық ғалымдардың ұстанымын түсінуге жол ашады деп санаймыз.

Үшіншіден, ар-ұяттың, адамгершіліктің негізгі өзегі болған ислам дінінің басты қызметі – адамның жан-дүниесін жетілдіру арқылы, ахлақи құндылықтары жоғары тұлға, қоғам қалыптастыру. Әдептілік, адамның дұрыс тәрбие алуына, мінез-құлқының дұрыс қалыптасуына сеп болады. Себебі, тарихқа көз жүгіртсек, дінді киелі санамаған ешқандай да қоғам болмаған. Әлемдік діндердегі ортақ ұстанымдарының бірі – зорлық-зомбылық атаулыға, әділетсіздік, уәдеде тұрмау, тәкаппарлық сынды адам бойындағы жаман қасиеттерге қарсы тұру. Сондықтан, қазіргі таңдағы ислам діні ланкестікпен байланыстырылып көрсетілуінің белең алуына байланысты ислам діні көркем мінездің өзегі екендігін айшықтай түсу заман талабы деп тұжырымдауға болады.

Төртіншіден, адамның ар-намысы мен адами қасиеттерін жоғары санайтын ислам дінінің басты мақсаты – бойына моральдық этикалық құндылықтарды дарытқан кемел ұрпақ тәрбиелеу. Оны исламдағы сенім мен құқық негіздерінің астарынан байқай аламыз. Қасиетті Құрандағы ислам заңдылықтарының барлығының астарынан ахлақтық өлшемдерді көруге болады. Ислам діні – адамның жеке және қоғамдық өмірін реттейтін әмбебап жүйе. Сондықтан, ислам – адамдар арасындағы қарым-қатынастарды көркем мінез-құлыққа негіздейді. Ол, діндегі сенім мен құқықтық-практикалық өлшемдер адамды рухани тазалыққа, әділдікке, кішіпейілдікке, жалпы ахлақи кемелдікке жетелеуі тиіс. Ислам дінінің осындай қасиеттерін, ықпалын, адамгершілік құндылықтарды жетілдіруге бағыттау қазіргі кезеңде аса қажет. Осы тұрғыда зерттеу жұмысымыздың өзектілігі арта түспек.

Бесіншіден, дін, салт-дәстүр, ұрпақтар сабақтастығын қамтамасыз етеді. Бұл да имандылық тәрбие аясында көрініс табады. Ал имандылық – иманнан екендігі белгілі. Ол дегеніміз, діни сенім арқылы қалыптасқан моральдық парыз – адалдық, шыншылдық, адамгершілік, қарапайымдылық, сыпайылық және үлкендерді сыйлау сияқты құндылықтарды қалыптастыруға негіз.

Алтыншыдан, әртүрлі діни ағымдардың өз ұстанымдарын таратып, қазақы мұсылмандық ахлақты бұрмалап, діни санаға іріткі салу арқылы тыныштық бұзылып, қоғамдық іріткі жиілеп кеткен қазіргі таңда ислами ахлақтың

жасампаздығын нақты түсінікті етіп көрсететін зерттеулерге деген қажеттілік туындап отыр. Сондықтан, қазіргі кезде, жас ұрпақтың жан дүниесіне рухани азық беріп, адамгершілік, имандылық қасиеттерді бойына дарытуымыз керек.

Сонымен қатар, еліміздегі діни-рухани жаңғыру үрдісінің жаппай көрініс табуына байланысты рухани кеңістіктің орнын толтыруда әртүрлі көзқарастар мен идеологиялар арасындағы шиеленістің орын алуы белгілі бір деңгейде отандық дін саласындағы ғалымдарымыздың рухани мұраларының сабақтастығының үзілуінде жатыр деуге болады. Қазіргі Қазақстан қоғамында осы олқылықтың орнын дер кезінде толтыру қажеттілігі тұр. Қолға алған тақырыбымыз осы бағыттағы жұмыстарды жаңғыртуға үлес қосады деп білеміз.

### **Жұмыстың мақсаты мен міндеті.**

Зерттеудің басты мақсаты – ислам өркениеті мен ғылымына елеулі үлес қосқан Мауаранаһр өлкесінен шыққан Әбу-л Қасымның «Халисату-л хақайқындағы» моральдық-этикалық өлшемдер мен ондағы құндылықтар мәселесін зерттеп, ойшылдың адам тәрбиесіндегі діни ұстанымдарын анықтау. Осы мақсатты жүзеге асыруда төмендегідей міндеттерді шешу көзделеді:

- Әбу-л Қасым әл-Фараби//әл-Фарйабидің шығармашылық кемелденуін сол кезеңдегі тарихи-әлеуметтік ахуал контекстінде анықтау;
- Әбу-л Қасым әл-Фараби//әл-Фарйабидің шығармашылықтарын, соның ішінде «Халисату-л-хақайқ» трактатының қолжазба нұсқаларына тарихи хронологиялық және герменевтикалық талдау жасау;
- Әбу-л-Қасым әл-Фараби//әл-Фариабидің діни ұстанымы мен ислам саласындағы көзқарасын нақтылау;
- Ислам ахлақында жазылған еңбектерге талдау жасап, ортағасырлық ислам ойшылдарының ахлақ саласында жазған еңбектерінің жүйелік ерекшеліктерін, ахлақты насихаттаудағы ұстанымдарын анықтау;
- «Халисату-л хақайқ» трактатындағы моральдық парыздың адам тәрбиесіндегі рөлін анықтау;
- «Халисату-л хақайқтағы» «мужаһада», «риязат», «қауіп пен үміт», «тәубе» сынды діни категориялардың адам тәрбиесіндегі ықпалы мен өзектілігін анықтау;
- «Халисату-л хақайқтағы» әділдік, ұят, жомарттық, кішіпейлдік сынды этикалық құндылықтардың мәні мен маңызын баяндау.

**Тақырыптың зерттелу деңгейі.** Зерттеу жұмысында ортағасырлық ғалым исламтанушы Әбу-л Қасымның «Халисату-л хақайқ» трактаты жан-жақты талданып, еңбектің өзіндік ерекшеліктері, оның ислам дініндегі орны мен мәні қарастырылды.

- Әбу-л Қасым еңбектері қазақ жұртшылығына беймәлім. Әбу-л Қасым сынды көптеген ортағасырлық исламтанушы ғалымдардың еңбегі Еуропа және өзге де елдердің кітапхана қорларында сақтаулы.

- Жүйелі түрде Әбу-л Қасым мұрасын зерттеу кейінгі уақытта ғана қолға алына бастады, сондықтан оның ғылыми шығармашылығына арналған жүйелі зерттеулер жоқтың қасы.

- Әбу-л Қасымның еңбегі жайлы шетелдік; К.Брокельманның (1868-1956) «Ceschichte der arabischen Litterature»; Ч.А. Сторидің (1888–1967ж) «Персидская литература» және араб, парсы тілдерінің профессоры И.Ф.Готвальдтың (1813-1897) «Описание арабских рукописей, принадлежавших Библиотеке Императорского Казанского университета» атты жинақтары атап өтеді.

- Шығыс ислам ғалымдарының Әбу-л Қасым мұраларының мән-мазмұнын ашуға; Ибн әл-Мустауфи әл-Ирбилидің (1169-1239) «Тарих әл-Ирбил», Абд ал-Қадир ибн Аби әл-Уафа әл-Қурашидің (?-1373) «Әл-Жауаһир әл-мудия фи табақат әл-ханафия»; Зейн ад-Дин әл-Қасим ибн Құтлұбұғаның (?-1474) «Таж ат-таражим»; Қажы Халифаның (1609-1657) «Кашф аз-зунун»; Хайр ад-дин аз-Зириклидің (1893-1976) «Ал-Ағлам»; Исмайл Паша әл-Бағдадидің (?-1920) «Ғадияту-л арифин»; Омар ибн Рида Каххаланың (1905-1987) «Мұғжам ал-муаллифин» еңбектері үлес қосты.

- Сондай-ақ «Халисату-л хақайқты» Мұхаммад әр-Райд әл-Бадахшани (?-1503) «Ахласу-л халиса» деп, қысқартылған нұсқасын 63 парақ етіп мазмұндап жазған. Ал 2000 жылы Сириялық ғалым Мұхаммад Хайр Рамадан Юсуф «Халисату-л хақайқты» өңдеп, Бейрутте «Таһзиб Халисту-л хақайқ уа нисаб ғайат ад-дақайқ» деген атпен басып шығарды. Алайда, бұл «Халисату-л хақайқ» трактатының толықтай өңделген нұсқасы емес екендігі анықталды.

- 2005 жылы Мысырлық ғалым Шахаб Ахмад Египеттегі Американ университетінде қызмет ету барысында «Халисату-л хақайқ» еңбегіне қатысты 2005 жылы «ХІ-ХІІ ғасырдағы Бұхара ғалымдарының орны: орта ғасырдағы ислам мәдениетінің қалыптасуы» атты маңызды мақала жазған. Мақалада Әбу-л Қасым ал-Фарабидің «Халисату-л хақайқ» еңбегін жазуда қолданған 78 әдебиетті және сол әдебиеттердің авторлары жайлы қысқаша мәлімет беріп, бұлардың ортағасырдағы Хорезімнен шыққан ғалымдар болғанын танытады.

- Ал отандық ғалымдардың зерттелу деңгейіне келер болсақ, Профессор Әбсаттар Дербісәлі 1995 жылы «Қазақ даласының жұлдыздары» атты еңбегінде бірнеше деректерге сүйене отырып, Әбу-л Қасымның өмірбаяны мен еңбектері жайлы біршама мәлімет берген. Сонымен қатар, А. Жиреншин «Из истории казахской книги» еңбегінде Әбу-л Қасым әл-Фарабиді атап өтеді.

Аталған ғалымдардың еңбектері Әбу-л Қасым әл-Фарабидің ғылыми шығармашылығын зерттеуге жол ашты. Сөйтіп, Әбу-л Қасым қатарлы ғалымдар мұрасын зерттеу жаңа серпіліске ие болды. Ортағасырлық ойшылдардың, елге танылмаған идеялары мен көзқарастары әліде жетерлік.

**Зерттеудің нысаны мен пәні.** Зерттеу нысаны – Әбу-л Қасым әл-Фараби//әл-Фарйабидің «Халисату-л хақайқындағы» моральдық-этикалық нормалар. Зерттеу пәні – Әбу-л Қасымның өмірі мен трактаттары, моральдық парыз және оның категориялары мен құндылықтарының маңызы.

**Зерттеудің дереккөздері** – Әбу-л Қасым әл-Фарабидің//әл-Фарйабидің «Халисату-л хақайқ» трактаты.

**Зерттеу жұмысының теориялық-әдіснамалық негізі.** Ғылыми зерттеу барысында еңбектің теориялық негізі ретінде классикалық араб дереккөздері

қолданылды. Ахлаққа қатысты жазылған орта ғасырлық мұсылман елдеріне кеңінен тараған Әбу Хамид әл-Ғазалидің «Ихия улум ад-дин», әл-Мауаридің «Адаб ад-дин уа ад-дуния», Ибн Мискуайһтың «Таһзибу-л ахлақ» сынды еңбектерінің теориялық қағидалары негізге алынды. Сонымен қатар Абдуллаһ Драздың «Дустуру-л ахлақ», Абд ар-рахман әл-Майданидің «Ахлақу-л исламия уа усусуһа», Мұстафа Хилмидің «Ахлақ байна фаласифа уа улама әл-ислам» атты еңбектері қосымша қолданылды. Ал қазақ ғалымдарынан орта ғасырлық Қожа Ахмет Йасауидің «Көңілдің айнасы», Ә.Б.Дербісәлінің «Қазақ даласының жұлдыздары», Д. Кенжетайдың «Қожа Ахмет Йасауи дүниетанымы», Т. Ғабитовтың «Қазақ этикасы», Т. Кеңшіліктің «Мораль және дін» атты еңбектерінің әдіснамалық қағидағаттары қолданылды.

**Зерттеудің негізгі әдістері мен тәсілдері.** «Халисату-л хақайқтың» моральдық-этикалық нормаларын зерттеуде лингвистикалық және компаративистік тұрғыда талдау мен құрылымдық-функционалдық әдістер контекстуалдық сараптау әдістері қарастырылып, диалектикалық, типологиялық, тарихи-хронологиялық тарихи-салыстырмалық, герменевтикалық, анализ, синтез, салыстырмалы талдау үрдістері қолданылды.

**Зерттеу жұмысының теориялық және тәжірибелік маңызы.** Зерттеу жұмысында баяндалған теориялық мәселелерді, адам тәрбиесінде, дінтану, исламтану, ислам ахлағы, этика, тарих салаларында қолдануға болады.

Сонымен қатар, диссертация жаңалықтарын білім беру орындарында, әсіресе, гуманитарлық бағыттағы философия, дінтану салаларында қолдану да өзінің оң нәтижесін бере алады. Исламтану мамандығында белгілі бағдарламалық пәндерге қосымша материал ретінде пайдалануға болады. Сондай-ақ, қазіргі таңдағы дін мамандарының біліктілігін арттыру, олардың халықпен қарым-қатынасындағы ахлақи-этикалық ұстанымдарын танытуда, адам тәрбиесіндегі маңыздылығын түсіндіруде һәм мұсылман келбетін халыққа үлгі ете білу жағынан пайдалы болары сөзсіз.

**Зерттеу жұмысының ғылыми жаңалығы.** Зерттеу жұмысының өзектілігі мен алға қойған мақсат-міндеттеріне сай төмендегідей ғылыми нәтижелер алынды:

- Әбу-л Қасымның әлемдегі мұрағаттарда сақталған он тоғыз қолжазба мұралары анықталып, оның ішінде «Халисату-л хақайқтың» тоғыз нұсқасы тарихи және мәтіндік тұрғыда салыстырылып, ойшылдың көзі тірісінде жазылған нұсқа - Каирдегі «Дару-л кутуб» мұрағатындағы нұсқа екендігі нақтыланды. Сонымен қатар, Әбу-л Қасымның бірнеше салада жазылған еңбектерін тізу барысында ғалымның «Мақасиду-л аулия фи махасину-л анбия» атты еңбегінің нақты атауы «Қисасу-л анбия» екендігі және «Әл-Асилату-л ламия уа ажуибату-л жамия» атты еңбегінің біршама бөлігі «Халисату-л хақайқта» қамтылғаны дәйектелді;

- Әбу-л Қасым әл-Фарйабидің өмірі мен трактаттарына қатысты араб, парсы, түрік дереккөздері сарапталып, ойшылдың Ханафи мазһабы, Матуриди

ақидасын ұстанғандығы, сондай-ақ, рухани кемелділікті мақсат еткен классикалық сопы һәм ахлақ саласында білікті ғалым болғандығы дәлелденді;

- Әбу-л Қасым өзіне дейінгі ислам діні бойынша жазылған еңбектерді сараптай отырып, Әбу Хамид әл-Ғазалидің «Ихия улум ад-дині» біліммен, Ибн Мискуайһтің «Таһзибу-л ахлақы» хикметпен және әл-Мауардидің «Адаб ад-дин уа ад-дуниясы» ақылмен сабақтасқандығын зерделеп, «Халисату-л хақайқта» ақыл, білім мен хикмет, иман ұғымдарының өзіндік қадір-қасиетін ашып толықтырып, кемелділікке жетелейтін негіздер ретінде танытқаны анықталды;

- Әбу-л Қасым трактатында тартымды оқиғалар, әсерлі өлеңдер, ғалым-ғұламалар мен даналардың қанатты сөздер, қасиетті Құран аяттары, хадис шәріптері және Құран әдісі болған қызықтыру (тарғиб) мен қорқыту (тарһиб) тәсілі қолданылып, адамды рухани қанағаттандырып һәм ақылға қонымды етіп ахлақтық құндылықтарды насихаттағаны дәлелденді;

- «Халисату-л хақайқта» ақиқатқа жетелейтін ақыл, құлшылық-ғибадаттардағы шынайылық, жақсылықты талап етіп, жамандықтан тыю және хақиқи иман арқылы қалыптасқан моральдық парыз категориясын қолданғаны анықталды;

- «Халисату-л хақайқтағы» «мужаһада», «риязат», «хылуат пен үзлет», «тәубе» және т.б. сопылық категорияларға талдау жасалып ортағасырлық Әбу Хамид әл-Ғазали, Ибн Мискуайһ және әл-Мауарди сынды ғалымдардың ойтұжырымдарымен алғаш рет салыстырылмалы түрде тұжырымдалды;

- «Халисату-л хақайқтағы» ұят, әділдік, сабырлық, шүкіршілік, жұмсақтық, шыншылдық, жомарттық сынды құндылықтардың мәні мен маңыздылығы ислами тұрғыда талданып, бұл құндылықтардың қазақ ақын жыраулары мен Әбу-л Қасым көзқарастары арасындағы идеялық сабақтастық пен тақырыптық байланыс бар екендігі анықталды.

### **Қорғауға ұсынылатын ғылыми тұжырымдар.**

Ислам өркениетінің дамуына Орта Азия және ежелгі қазақ жері ғалымдары мен ойшылдарының қосқан үлесі мол. Бұл тұрғыда ортағасырлық мауаранаһрлық ғалымдар мен олардың іргелі еңбектері әлі күнге дейін қазақ қоғамына жетерліктей таныс емес. Осы мақсатта толықтай зерттелмей келе жатқан ортағасырлық ханафи, матуриди ғалымдарын ғылыми айналымға енгізу қажеттілігі туындайды.

- Әбу-л Қасымның Фарйаб тумасы екендігіне басымдылық берсе де оның негізгі өмір сүріп, ғылыми еңбек жазған мекені Бұхара болғандығы және ойшылдың шәкірттері мен тәлім алған ұстаздары нақтыланды. Сонымен қатар, ойшылдың «Қисасу-л анбия», «Әл-Асилату-л ламия уа ажуибату-л жамия» атты еңбектері анықталып, әлемдік кітапханалардағы «Халисату-л хақайқ» трактатының бірнеше нұсқаларынан ең көнесі дәйектеліп, ғылыми қолданысқа енгізілді;

- Орта Азиялық ханафи, Матуриди ұстанымындағы Әбу-л Қасым әл-Фарйабидің жазған еңбектерінің басым бөлігі рухани кемелдікке, көркем мінезге насихатталғаны анықталды;

- Ортағасырлық ислам ойшылдарында ақыл, білім мен хикмет және иман ұғымдары ахлақтың негізі әрі адамды көркем мінезді болуға міндеттейтін қуат ретінде ұстанған. Сондықтан адам бойындағы бұл қабілеттерді арттыру көркем мінезді болудың алғышарты десек болады;

- «Халисату-л хақайқта» моральдық құндылықтарды насихаттауда адамның сезімін назарға алып қызықтыру (тарғиб) мен қорқыту (тарһиб) тәсілін және оқиғалар мен өлеңдер қолданған. Сонымен қатар, тыңдарманның ақылына қонымды ғалым-ғұламалар мен даналардың қанатты сөздерін және қасиетті Құран аяты мен Пайғамбар хадистерін мысал еткен. Осылайша оқырманның бойына ерекше әсер қалдыратындай етіп жан-жақты насихаттағаны анықталды;

- Адамның мінез-құлқының кемелденуі, міндеттеу қуатына байланысты. Міндеттеу, ол – моральдық парыз. Моральдық парыз – иман, ақыл сынды рухани һәм құлшық-ғибадаттар мен жақсылыққа шақырып-жамандықтан тыю сынды сыртқы міндеттеу қуатымен қалыптасатын категория екендігі «Халисату-л хақайқтағы» мәтіндер негізінде дәлелденді;

- «Халисату-л хақайқта» «риязат» пен «мужаһада», «қауіп пен үміт», «тәубе мен дұға», «үзлет пен хылует» және «қалб» сынды құндылықтардың моральдық парызға ықпалы түсіндірілді. Бұл категориялар ортағасырлық Әбу Хамид әл-Газали, әл-Мауарди, Ибн Мискуайһ және Қожа Ахмет Йасауи сынды ислам ойшылдарының еңбектерінде де орын алғандығы және олар да бұл аталған категорияларды адам тәрбиесінде, рухани кемелдікке тәрбиелеуде қолданғандығы салыстырмалы түрде атап көрсетілді;

- Бүгінгі қоғам өмірінде түрлі дертті мінез-құлықтардың көрініс беріп, адамгершілік құндылықтардың дағдарысы байқалуда. Соңғы кездері дінді моральдық-этикалық құндылықтардан жұрдай етіп көрсету, мұсылманға сенімділіктен гөрі қорқынышпен қарау белең алуда. Сол себепті ислам ахлақы негізінде жазылған «Халисату-л хақайқтағы» ұят, әділдік, сабырлық, шүкіршілік, жұмсақтық, шыншылдық, жомарттық сынды құндылықтар қазақ ақын-жазушыларының өлең-жырларындағы ахлақтық құндылықтармен сабақтастықтары көрсетіліп, мәні мен маңыздылығы тұжырымдалды.

**Зерттеу жұмысының сыннан өту мен жариялануы.** Диссертация Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің исламтану кафедрасында орындалды. Зерттеудің негізгі мазмұны мен қорытындылары шетелдік және Қазақстан Республикасы Ғылым және білім министрлігі бекіткен ғылыми басылымдарда жарық көрді. Жалпы ғылыми мақалалар саны – 9. Оның ішінде ҚР Білім және ғылым министрлігінің Білім және ғылым саласын бақылау комитеті ұсынған басылымдарда жарыққа шыққаны – 4. Нөлдік емес импакт-факторы бар халықаралық ғылыми журналдар базасына тіркелген шетел журналында басылған мақалалар - 1. Халықаралық және шетелдік ғылыми

конференция материалдарында баяндалған диссертацияның негізгі тезистері – 4.

**Зерттеу жұмысының құрылымы.** Алға қойған мақсат пен міндеттерге байланысты зерттеу жұмысының құрылымы кіріспеден, екі бөлімнен, жеті бөлімшеден, қорытынды және пайдаланылған әдебиеттер тізімінен тұрады. Жалпы көлемі 131 бет.

# 1 Әбу-л Қасым әл-Фараби//әл-Фарйабидің өмірі мен шығармашылығы

## 1.1 Әбу-л Қасым әл-Фараби//әл-Фарйабидің өмірі және тарихи-әлеуметтік жағдай

Әбу-л Қасым әл-Фараби жайлы мәліметтер аз. Тіпті табақат кітаптарында оның өмірбаяны жайында деректер кездеспейді десек те болады. Олай болуының себебі, ғалым еңбектерінің әлі күнге дейін толық басылмай, қолжазба күйінде қалып келгендігі.

Әбу-л Қасым әл-Фарабидің толық аты Әбу-л Қасым Имад ад-дин, Махмуд ибн Ахмад әл-Фараби [2, б. 699]. Кейбір деректерде тарихшылар оны Имад ад-Дин Махмуд ибн Әби әл-Хұсейн әл-Бухари әл-Фарйаби әл-Мағруф бил-Лулуи деп жазады [3, б. 404].

Аты Махмуд ибн Ахмад.

Әкесінің есімі Ахмад ибн Әбу-л Хасан [4, б. 152].

Атасы әл-Хұсейн «Һадиату-л арифинде» «Хұсейн» деп аталған. Алайда дұрысы «Хасан», себебі, Әбу-л Қасымның «Халисату-л хақайқында» «әл-Хасан» деп көрсетілген [5, п. 1/Б]. Сонымен қатар, ежелгі жазбаларда «әл-Хасан» деп те жазылған [4, б.152].

Лақаб аты Имад ад-дин.

Куниясы Әбу-л Махамид [4, б. 152]. Неміс ғалымы Карл Брокельман (1868-1956) оны Әбу-л Қасым деп көрсеткен.

Ғалымның басты шығармасы «Халисату-л хақайқ», егер оған зер салар болсақ, еңбектің мұқабасы мен кіріспесінде Әбу-л Қасым деп жазылған [5, п. 1/А].

Ныспылары әл-Бухари, әл-Луьлуй, әл-Фараби, әл-Фарйаби, – болып келеді.

«Әл-Луьлуй» деп кәсібіне байланысты аталса керек. Өйткені, ол кезеңдері ғалымдарды кәсібіне қарай солай деп те атайтын. Тоқымашылықпен айналысқанды «нассаж», кітап жазумен шұғылданғандарды «уаррақ» [6, б. 94] десе, інжу сатушыны «әл-Луьлуй» деген [7, б. 229]. Соған қарағанда Әбу-л Қасымның өзі немесе әкесі яки аталары інжуші болулары мүмкін.

Ал «әл-Бухари» деп аталу себебі, ғалым өмірінің көп бөлігі Бұхарада өткендіктен, әрі жергілікті халыққа уағыз-насихатымен танылғандықтан ол «әл-Бухари» деп аталса керек.

Ал «әл-Фарйаби» деп туылған жеріне байланысты айтылған. Бұл ретте Хорасандағы Балх уәлаятындағы Фарйаб қаласы болуы мүмкін [8, б. 259]. Өйтсе де, кейбір деректерде ол «әл-Фараби» деп те аталады [2, б. 699]. Әбу-л Қасымның туған жылы жайлы табақат кітаптарында һәм өзінің қолжазбасында нақтылы мәлімет берілмеген. Шамамен һижри жыл санауы бойынша 415-ші жылдан бастап 590 жылға дейін Мауаранаһр елдерін Селжуктер билеген. Ал Әбу-л Қасым 607/1210-шы жылы қайтыс болған. Соған қарап ол халифа әл-Мұқтафи ли-Амриллаһ (1135-1160) кезеңінде дүниеге келген деп болжауға болады.

Әбу-л Қасым әл-Фараби жайлы қазақ жерінде ең алғаш қалам тербеген филология ғылымдарының докторы, профессор Ә.Б.Дербісәлі. Ол «Қазақ даласының жұлдыздары» атты еңбегінде ғалымның 1130 жылы дүниеге келгендігін және есімін «Әбу-л Қасым Махмуд ибн Ахмад әл-Фараби (Фарйаби)» деп көрсеткен [9, б. 54]. Қазан университеті кітапханасының директоры И.В. Готвальд (1813-1897) [10, б. 259] пен атақты неміс шығыстанушысы Карл Брокельман зерттеулеріне сүйенген қазақ шығыстанушысы түркі текті зиялының Фарабан шыққандығына тоқталады. К.Брокельман «Араб әдебиеті тарихында» ортағасырлық ойшылдың толық аты-жөнін Имад ад-дин Әбу-л Қасым Махмуд ибн Ахмад ибн Аби әл-Хасан әл-Фараби (Фарйаби)» дей отырып, ныспысын әл-Фараби (Фарйаби) деп көрсетеді [11, б. 652]. К.Брокельман Имад ад-Дин тегінің соңын Фараби деуінде, османдық белгілі ғалым Қажы Халифаның (1609-1657) «Кашф аз-зунуніне» сүйенсе керек. Өйткені ол да біз сөз етіп отырған ғалымды әл-Фараби деп жазған [2, б. 699]. Сонымен қатар қазақстандық әдебиетші, ғалым, тарихшы А. Жиреншин (1913-1975) Қазан университеті кітапханасынан Әбу-л Қасым әл-Фарабидің Отырар тумасы екендігі жайлы мәліметті кездестіргенін айтқан [12, б. 88]. А. Жиреншиннің Әбу-л Қасымды Отырар тумасы деуіне И.Ф. Готвальд еңбегі себеп болған секілді [10, б. 259].

Сонымен қатар, «Халисату-л хақайқ» Түркияның Сулеймания кітапханасында түркі тілінде жазылған қырық хадисті бірге берген. Алайда бұл еңбек кімге тиесілі екені белгісіз. Оның кіріспесінде: «*Бұлай етудің себебі көпшілікке жаттау оңай болсын дедім*», – деп түркі тілді аудармасымен бергендігінің себебі айтылады [13, б. 136]. «Халисату-л хақайқ» қолжазбасы түркі тілінде жазылған еңбекпен бірге қосылып көшірілуі кездейсоқтық емес, себебі оны түркі халқының тумасы деуге негіз боларлықтай дәлелдер бар.

Әбу-л Қасымның Фараб қана емес, Фарйабилік те болуы ықтимал. Парсы, тәжік әдебиетінің зерттеушісі ағылшын ғалымы Ч.А. Стори (1888–1967) «Парсы әдебиеті тарихы» атты еңбегінде біз сөз етіп отырған ғалымды «Имад ад-Дин Махмуд ибн Ахмад әл-Фарйаби» деп көрсеткен [14, б. 515/А]. Сонымен қатар ол Имад ад-Диннің «*Мақасиду-л аулия фи махасину-л анбиа*» атты парсы тілінде жазылған еңбегі бар екендігін атап өткен. Бұл бізді Имад ад-Динді парсы тілдес елде, яғни Хорасандағы Фарйабта туған деген ойға жетелейді.

Кайрдегі Америка университетінің ғалымы Ахмад Шахаб «Халисату-л хақайқтың» қайнар көздерін зерттеу барысында Имад ад-диннің Фарйаб елді мекенінде туылғандығын айтады [15, б. 26]. Оған араб дерекөздері себеп болса керек. Мысалы, Абд әл-Қадир ибн Аби әл-Уафа әл-Қурашидің (?-775/1373) «Әл-Жауаһир әл-мудия фи табақат әл-ханафия» және аз-Зириклидің «Ал-Ағлам» және Қасым ибн Құтлұбұғаның (879/1474 ж.д.с) «Таж ат-Таражум», Қажы Халифаның «Кашф аз-зунунінде» ғалымның есімі «Махмуд ибн Ахмад ибн Аби-л Хасан әл-Фарйаби Әбу-л Махамид» деп көрсетілген. Алайда араб дереккөздерінде Фарйаб атауы түрліше өзгерістерге түскен. Мысалы «*فیر یابی*» «Фирйаби» және «*فَریابی*» «Фарйаби», «*الفاریابی*» әл-Фарйаби «*الفارابی*», Фараби,

«فَارَاب» «Фараб». Осындай өзгерістердің себебінен болса керек Самани еңбегінде: «Фириаби, Фарйаби кейде «پارياب» «Парйаб» деген атаулар кездеседі, ол Фарйаб «فارياب» елдімекен екенін білдіреді» деп көрсетеді [16, б. 128]. Сондықтан араб дереккөздерінде бұл атаулар түрлі өзгерістерге түскен. Араб елдерінің кітапханалары каталогтарында Фарйабилерді «әл-Фараби» деп атау жиі кездеседі. Мысалы, Әбу-л Қасымның парсы тілінде жазылған екінші бір «Қисасу-л анбия» атты еңбегінің алғашқы бетінде «әл-Фарйаби» деп көрсетілсе, осы еңбек сақталған «Дару-л кутуб» кітапханасының каталогында «әл-Фараби» делінген [17].

Сириялық ғалым Мұхаммад Хайр Рамадан Юсуф алғаш рет 2005 жылы Имад ад-Диннің «Халисату-л хақайқты» өңдеп, хадистер мен оқиғаларын таңдап, «Таһзиб Халисату-л хақайқ уа нисаб ғаят ад-дақайқ» («Өңделген таза шындық және білімнің асылы») деген атпен шығарған. Рамадан Юсуф Әбу-л Қасымды әл-Фарйаби дей отырып, «Фарйаб Хорасандағы қала атауы. Жейхунның батысында, Балхқа жақын», – деп жазған [18, б. 12].

Түркия, Египет, Саудия елдерінде «Халисату-л хақайқтағы» Әбу-л Қасымның есімін әл-Фарйаби деп көрсеткендер де бар. Олардың ішіндегі ең көнесі Египеттегі «Дару-л кутуб әл-Мысрия» кітапханасында 239 нөмерімен сақтаулысы. Қолжазбаның кіріспесінде ғалымның есімі «Имад ад-Дин әл-Фарйаби» делінсе, мұқабасында «Әбу-л Қасым Мұхаммад әл-Фараби» деп те көрсетілген [5].

X–XII ғасырларда Орталық Азияны Қарахан (942–1211) әулеті билегені белгілі. Бұл жаңа қалалар пайда болып, ескі қалалар қайта өрлей бастаған кезең. Осы кезде Фарйаб және Фараб қалалары да өзіндік ерекшеліктерімен маңызды болды. Фарйаб – Ауғанстанның солтүстігінде, Түркіменстанмен шекаралас аймақтағы шаһар. «Мұғжаму-л булданда»: «Фарйаб Хорасандағы Балхтың жанында орналасқан қала атауы», – делінген [8, б. 259]. Ол кезеңдерде Балх, Даулатабад, Маймана, Герат қалалары ғылым, білім ошақтары болған. Қазір де солай. Фарйаб араб және Хорасан карталарында «Парйаб», «Барйаб», «Фирйаб» атаулармен кездеседі. Ат-Табаридің айтуы бойынша ескі Фарйаб X ғасырдың ортасына дейін Хорасан есімімен танылып келген. Фарйаб аймағының орталық қаласы Маймана [19, б. 25]. Йақут әл-Хамауи әр-Руми (1179-1229): «Фарйаб» Жузжанның Хорасандағы атақты қалаларының бірі» десе, В.В Бартольд (1869-1430) «Фарйаб» қазіргі Даулатабадтың орнында болған қала», – деген.

Фарйаб Ұлы жібек жолында орналасқан. Сондықтан ұзақ уақыт сауда керуендері үшін маңызды болды. Фарйаб парсы тілінде «сулы жер» немесе «өзен суларымен суғарылатын жер» дегенді білдіреді [20]. Өйткені ол таулы аймақ болғандықтан, өзен-бұлақтарымен суғарылып, егістік өсіретін құнарлы жер болған. Фарйабтың оңтүстігінде биіктігі 2000-3000 метрге жететін «Тирбенди Түркистан» немесе «Бенди Түркистан» таулары бар. Қыста қар қалың жауады. Қардың еруі жерді суландырып, бірнеше дария болып, егістікке қолайлы жағдай тудырады. Сулардың молдығы сонша, олар Мургаб өзеніне барып құяды [19, б. 21].

Фарйабтан ақын Заһир ад-дин Әбу-Фадл Таһир ибн Мұхаммад әл-Фарйаби, (550/1156 ж.д.с.), Жағфар ибн Мұхаммад ибн әл-Хасан ибн әл-Мұстафа Әбу Бәкір әл-Фарйаби (822-913), Әбу Абдуллаһ Мұхаммад ибн Юсуф ибн Уақид ибн Осман Аддаби әл-Фарйаби (738- 827) сынды ғалымдар шыққан. Осман Аддаби әл-Фарйабидан Ахмад ибн Ханбал хадис үйренген [16, б. 205]. Сондай-ақ 20 ғасырларда да бірнеше фарйабилер шыққан. Олар: Мұхаммад Расулкулоглу Абдурауф Нефир әл-Фарйаби (1926-?); Мирза Гулам Дестгир оглу Абдулмумин Хамид Фарйаби (1933-1994); Ал-Хаж маулауи Сайд Мұхаммад Расулоглу Сейд Хафизуллаһ Фитрат әл-Фарйаби (1970-?) және тағы басқа.

Ал қазақ жеріндегі Фарабқа келер болсақ, оның әуелгі және қазіргі атауы Отырар. Ол орта ғасырларда Тұрарбанд, Тұрар, Тарбанд, Фараб деген атауларымен танымал болды. Отырар Оңтүстік Қазақстан облысы Отырар ауданының орталығы Шәуілдір селосының жанында. Ежелгі Отырар шұраты Сырдарияның орта ағысы тұсындағы жағалауда. Оның негізгі су көздері Арыс пен Сырдария. Олардан тартылған арналар, қалалар мен елдімекендерді сумен қамтамасыз етеді. Профессор Әбсаттар Дербісәлінің зерттеуі бойынша Отырардан ұлы ойшыл Әбу Насыр әл-Фараби (870 – 950), Қауам ад-Дин әл-Фараби ат-Түркістани әл-Итқани (Иқани) (1286-1358), Исмайл әл-Хусайни әл-Фараби (?-1489) және басқа да бірқатар ғалымдар шыққан. Сонымен қатар Самарқаннан сегіз фарсах қашықтықта орналасқан فَرَّاب (фара-б) және Исфахан маңында فَرَّاب (фарраб) елдімекендердің болғандығы айтылады [8, б. 241].

Бұл елдерден шыққан ғалымдардың көпшілігі Бұхара, Самарқан қалаларында білімдерін жетілдірген. Әбу-л Қасым да осы Бұхарада білім алып, осында танымал болған. Кайрдегі Американ университетінің ғалымы Ахмад Шахаб: «Әбу-л Қасым Бұхараға қоныс аударып, сол жерде білім алып, ханафи мазһабын ұстанды. Ол ең азы он сала бойынша кітаптар жазды. Олардың бірі – ахлақ және сопылық. Ол өмір сүрген кезде аса танымал кісі болмаған. Өйткені, ханафи ғалымдары туралы жазылған кітаптарда оның аты көрсетілмейді», – дейді. Сонымен қатар, Ахмад Шахаб «Халисату-л хақайқта» пайдаланылған 78 еңбектерді сараптай келе, олардың 49-ының Орта Азиялық екендігін анықтаған [15, б. 40].

Мұхаммад ибн Насруллаһ ал-Қураши «әл-Жауаһир ал-мудияда» Шамс әл-Аймма әл-Кердери фикһты Әбу-л Қасым әл-Фарйабидан Бұхарада үйренген», – дейді [4, б. 82]. Бұл мәліметтер Әбу-л Қасымның Бұхарада ханафи мазһабы бойынша сабақ беріп, шәкірт тәрбиелегендігін көрсетеді.

Сондай-ақ Әбу-л Қасым хижра жыл санағы бойынша 609/1210 жылы жумада әл-аууал айында жұма күні қайтыс болып [11, б. 652] Бұхараның оңтүстігіндегі «Мақбарат ас-судурға» (садрлардың мазарына) жерленген [21, б. 55]. Бұл жерде тек Әбу-л Қасым ғана емес сонымен қатар басқа да әл-Фарйабилердің жерленгені айтылады. Мысалы мазар тастарын зерттеген профессор Әшірбек Моминов Фарйабтық Абдураһман ибн Сулейман әл-Фарйабидің де осы мазарда жерлегенін айтады. Әбу-л Қасымның бір лақабы

«Бухари» аталуы да осы Бұхарада танымал болғандығымен байланысты болса керек.

Сонымен қатар Әбу-л Қасым тағлым алған ұстаздары атақты «әл-Һидаяны» жазған Әбу-л Хасан Әли ибн Әби Бакр ибн Абду-л Жалил ибн Бурһан әд-Дин әл-Марғинани әл-Ришдани (1117-1196) және Рукн ад-Дин Мұхаммад ибн Аби Бакр ибн Юсуф Абу Абдуллаһ әл-Фарғани (594/1198 ж.д.с.) осы күнгі Өзбекстанның Ферғана уәлаятының тумалары [22, б. 379]. Сондықтан Әбу-л Қасымды қайсы елдің тумасы болса да түркілік ғалым ретінде танимыз. Фараб пен Фарйабтан шыққан ғалымдардың ғылыми ордасы Самарқан мен Бұхара болғандықтан, олардың мәдениеті мен салт-дәстүрлері, ой-пікірлері бір деуге болады.

Әбу-л Қасым білімі мол ұстаз болғандықтан одан бірнеше ғалымдар тәлім алған. Шәкірттерінің бірі Шамс әл-аймма (Имамдар шамшырағы) Мұхаммад ибн Абд әс-Саттар әл-Кердери (559-642). Абд әс-Саттар әл-Кердери - шамс әл-Аймма ас-Сарахсидан (1009-1090) кейінгі ханафи мазһабының фикһ негіздерін жандандырушы ғалым. Оның ғылыми деңгейінің жоғарылығы соншалық, «өз дәуірінің Әбу Ханифасы» деген атқа ие болған. Шамс әл-аймма әл-Кердери бірнеше еңбектер қалдырған. Олар: «Китаб фи халли мүшкилат әл-Қудури», «Тасис әл-қауағид фи исмат әл-анбия», «Шарх әл-мунтахаб фи усули әл-мазһаб».

Шамс әл-аймма әл-Кердери фикһты Самарқан мен Бұхара қалаларында үйренген [23, б. 112]. Мұхаммад ибн Насруллаһ ал-Қураши «Әл-Жауаһир ал-мудияда» Шамс әл-аймма әл-Кердери «фикһты Әбу-л Қасым әл-Фарйабиден Бұхара қаласында үйренген», - дейді [4, б. 152]. Ал Бұхараның тумасы Хафиз ад-Дин ал-Кабир ал-Бұхари (?-1293) және Сығанақ перзенті Хұсам әд-дин ас-Сығнақи (1233-1314) ханафи фикһы туралы ілімді Шамс әл-аймма әл-Кердериден (1164-1244) алған. Демек ханафи фикһының таралуында Әбу-л Қасымның да үлесі бар.

Әбу-л Қасымнан білім алған шәкірттерінің тағы бірі Абд ар-Рахман ибн Билал ибн Мұхаммад ибн Абд әл-Жалил ас-Саффар. Әкесі Ирбилдіктерден әшекей тас сатып алумен айналысқан. Ол жастайынан білім іздеп, Хорасанға және басқа да елдерге барып, хадис пен фикһтан дәріс алып, кейін өзі бірнеше еңбек жазған. Соңында Ирбилге оралып қазылық қызмет атқарған. Ибн әл-Мустауфидің «Тариху-л Ирбили» еңбегінде Абд ар-Рахман ибн Билалдың Әбу-л Қасым әл-Фарйабиден білім алғандығы, тіпті әл-Фарйаби, әд-Дайламидің «Фирдаус» деген хадис жинағынан және ал-Қадайдың «Муснад аш-Шиһабынан» Абд ар-Рахман ибн Билалға ижазат (өзгелерге үйрету құқығын) бергендігі айтылады, яғни Әбу-л Қасымның бұлардан басқа да шәкіреттері болуы мүмкін деген ойға жетелейді.

Ал Әбу-л Қасым мұндай білімді кімдерден үйренген деген мәселеге келер болсақ, осы күнге дейін библиографиялық еңбектерде Әбу-л Қасымның өмірбаяны толық жазылмағандықтан ұстаздары анықталмаған болатын. Зерттеуімізде Әбу-л Қасымның өз қолжазбасына және Ибн әл-Мустауфидің

«Тариху-л Ирбилине» сүйене отырып, оның бірнеше ұстаздары болғанын анықтадық.

Әбу-л Қасымның шәкірті Абдурахман ибн Билал «Тариху-л Ирбилиде» Әбу-л Қасым «Фирдаусты» мынадай ғалымдардан риуаят еткендігі сөз етіледі. Онда былай делінген: «Әбу-л Қасым былай деді: Маған әл-Қади Әбу-л Мажд Мұхаммад ибн Әби-л Фадл әл-Асфәһани, әл-Қади Әбу-л Диа Мунир ибн Бадруддин, Әбу-л Маали әл-Маштаб ибн Абдурахман ал-Уши (1100-1177), Әбу-л Хасан Али ибн Әби Бәкр ибн Абдулжалил әр-Ришдани (1117-1197), Әбу Абдуллаһ Мұхаммад ибн Әби Бәкр ибн Юсуф әл-Фарғани (?-594/1198) «Фирдаусты» тыңдатты, естіртті (хадис саласында естіртті деген сөз одан тікелей еш бөгетсіз естігенін білдіреді). Ал бұл ғалымдар «Фирдаусты» Әбу Хафс Омар ибн Мұхаммад ибн Ахмад ән-Насафиден, ал ол «Фирдаустың» авторы Әбу Шужа Ширауайһ ибн Шаһрдар ибн Ширауайһ әд-Дайлами әл-Һамаданиден (?-1115) тыңдаған» [22, б. 380]. Демек, бұл жерде «Фирдаустың» үш буыннан сатылап жеткендігі айтылып отыр. Біріншісі «Фирдаустың» авторы Әбу Шужа Ширауайһ, екіншісі Әбу Хафс Омар ибн Мұхаммад ибн Ахмад ән-Насафи, үшіншісі жоғарыда аттары аталған бес ғалым. Осы бес ғалымнан Әбу-л Қасым тікелей «Фирдаусты» естіген яғни ижазет алған. Олай болса бұл ғалымдарды Әбу-л Қасымның ұстаздары деп айтуға негіз бар.

Егер бұл ғалымдарға қысқаша тоқталар болсақ, онда:

1. Әл-Қади Әбу-л Мажд Мұхаммад ибн Әби-л Фадл әл-Асфәһани [22, б. 380], Исфәһан елді мекенінің тумасы болуы мүмкін. Исфәһан – Ирандағы ірі қалаларының бірі. XI ғасырда Селжук мемлекетінің астанасы болған.

2. Қади Әбу Диа Мунир ибн Бадр әл-Худжанди [22, б. 380], Хужанд қаласында туылған болуы мүмкін. Хужанд Тәжікстандағы қала. Орта ғасырда Мауараннаһрдың ірі қалаларының бірі саналған.

3. Әбу-л Маали әл-Маштаб ибн Абд әр-Рахим ал-Уши. Бұл ғалым жайлы мәлімет жоқ. Алайда ал-Маштаб лақабымен танылған Мұхаммад ибн Ахмад ибн Абд әл-Жаббар Әбу-л Музаффар ал-Ханафи есімді ғалым болған. Ол Әл-Маштаб лақабымен танымал болғандықтан жоғарыдағы Әбу-л Маали әл-Маштаб ибн Абд әр-Рахим ал-Уши болуы мүмкін. Ол Әби-л Фадл әл-Кирманиден (1065-1149) фиқһ ілімін үйренген. Хорасан жерінде мәшһүр болған. Бағдадта «Зейракийя» медресесінде ханафи мазһабынан дәрістер беріп, сол жерде қайтыс болған, әрі сол кезеңнің үлкен шейхтарының бірі саналған. Бұл ғалымнан Әби-л Маали Жағфар ибн Хайдар (?-453) және әл-Хүсейн ибн Мұхаммад ибн Фархан ас-Самнани, Әби Бәкір Мұхаммад ибн Әли ибн Хафс ал-Халуани, Әби Наср Ахмад ибн әл-Хүсейн ибн Ражаб ас-Самарқанди, Ахмад ибн Мұхаммад ал-Шужай әс-Сарахси (?-482), Әби Таһир Мұхаммад ибн Әби Бәкр ал-Шейх сынды ғалымдар хадис ілімін үйренсе, Омар ал-Құраши жалпы діни ілім үйренген. Һижраның 494/1100 жылы Симнанда туылып 573/1177 жылы жұмада әл-аууал айында қайтыс болған. Әл-Азамия елді мекенінің ал-Хайзаран қабірінде жерленген [24, б. 76].

4. Әбу-л Хасан Әли ибн Әби Бакр ибн Абд әл-Жалил ибн Бурхан әд-Дин ал-Марғинани ар-Ришдани (1117-1197). Ол «Мұхтасар Қудуриге» және Қудуридің айтқан мәселелері мен Мұхаммад ибн ал-Хасанның «Жамиғ ас-сағир» еңбегін біріктіріп шарх жазған. Оны «Кифаяту әл-мунтаһи» деп атаған. Ол шамамен 80 том. Еңбектің көлемді болуына байланысты оқылмай немесе пайдаланылмай қалуынан қорқып, оны қысқартып «Һидая» деген атпен мазмұндап шыққан [25, б. 266]. Осы «Һидаяға» Қауам ад-Дин әл-Фараби және әл-Итқани ат-Түркістани «Ғайия әл-баян уа надира ал-заман фи ахири әл-ауан» деген атпен түсіндірме жазған. Қазір ол дүние Ташкенттің қолжазба қорында сақтаулы [9, б. 65].

5. Әбу-л Қасымның ұстаздарының бірі Рукн ад-Дин Мұхаммад ибн Аби Бакр ибн Юсуф Әбу Абдуллаһ әл-Фарғани (?-1198). Ойшылдар арасында ол «әл-Адиб ал-Мұхтар» деген атпен танылған. Ханафи мазһабын ұстанған фақих, әдебиетші. Ферғанадағы Марғинан елді мекенінде 594/1198 жылы жұмада әл-аууал айының 23-і күні қайтыс болған [4, б. 36]. Бұл ғалым Әбу-л Қасымның ұстазы екендігін нақтылайтын тағы бір дерек, Ахмад Шаһабтың мақаласы. Онда Ахмад Шаһаб: «Кітап атауында «Һадиат ал-асдиқа мин имла аш-шейх Мұхаммад ибн әл-Фарғани» делінген. Бұл жердегі «мин имла» сөзінің мағынасы «жаздыруымен» дегенді білдіреді. Олай болса Шейх Мұхаммад ибн әл-Фарғани «Һадиат ал-асдиқаны» Әбу-л Қасым әл-Фарйабиге жаздырған», – дейді [15, б. 40]. Осы негізге сүйене отырып Рукн ал-Дин Мұхаммад ибн Аби Бакр ибн Юсуф Әбу Абдуллаһ әл-Фарғани (594/1198) Әбу-л Қасымның толықтай ұстазы деуге болады. Әбу-л Қасым әл-Фарйаби бұл ғалымның «Мафатих ал-икбалды» да пайдаланған. Себебі еңбек соңындағы пайдаланған әдебиеттер тізімінде Шейх ал-Имам Мұхтар ал-Ислам Мұхаммад ибн Аби Бакр ал-Фарғанидің «Мафатих ал-икбалы» көрсетілген. Алайда бұл еңбектің атауын Ахмад Шаһаб «Мафатиху-л ахбар» деп жазады. Ал Рамадан Хайр Юсуф оның қайсысы болса да Фарғанидің еңбегі дейді [26, б. 898]. Бірақ бұл еңбек сақталмаған.

Әбу-л Қасымдың «Шинабу-л ахбарды» Әли ибн Жағфар әл-Маусауи ал-Тирмизиден тыңдағандығы айтылады [22, б. 379]. Бұл ғалым да Әбу-л Қасымның тәлім алған ұстаздарынан саналуы мүмкін. Алайда ол жайлы мәлімет жоқ.

Ұстаздарының тағы бірі Әбу-л Қасым ибн Юсуф ал-Хұсейни әл-Мадини Насир ад-Дин (?-1170). Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқты» жазуда осы Әбу-л Қасым ибн Юсуф ал-Хұсейнидің «Әл-Ихфақына» көп жүтінген. Соған қарағанда бұл ғалыммен кездесіп, керек кезінде кеңес алып тұрған сияқты.

Ортағасыр ғылым-білім дамыған, көптеген ғалымдар шыққан кезең саналады. Осы кезеңде өмір сүрген Әбу-л Қасымның бұдан да басқа ұстаздары мен шәкірттері болуы мүмкін.

XII ғасыр ислам ғылымының түрлі салалары дамыған кезең. Сондықтан Әбу-л Қасымның замандастары деп мына ғалымдарды атап айтуға болады: Баһауддин Уалад (?-1231), Абдулқадир Ғайлани (?-1160), Ахмет Йасауи (?-

1160), Абу Майдан ал-Мағриби (?-1193), Нәжм ад-дин Кубра (?-1221) және Мухиддин ал-Араби (?-1240), Ибну әл-Фарид (?-1235) қатарлы бірнеше ғалымдармен ғасырлас болған. Сонымен қатар фикһ саласында танымал болған Мухаммад ибн Аби Бакр имам-Заде (?-1178), Ахмад ибн Аби Бакр ас-Сабуни (?-1185), Умар ибн Бакр аз-Заранджари (?-1188), Ахмад ибн Мухаммад ал-‘Аттаби, Хаммад ибн Ибраһим ас-Саффар, Фахр ад-дин Кадихан, ‘Умар ибн Мухаммад ал-‘Акили (?-1200.) сынды ғалымдармен де ғасырлас болған. Себебі бұл ғалымдар Әбу-л Қасымның шәкірті әл-Кердеридің ұстаздары болып келеді.

*Саяси жағдай.*

Әбу-л Қасым өмір сүрген кезеңдегі саяси ахуалға келер болсақ, Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқтың» соңындағы өлеңде Самарқанның сұлтанын мақтаған [5, п. 414/Б]. Ал еңбек һижри 579 жылы тәмамдалған. Профессор Ә.Дербісәлінің тұжырымы бойынша, ол кезде Самарқанның сұлтаны Ибраһим болған [9, б. 60]. Алайда Самарқанды екі Ибраһим билеген. Біріншісі Ибраһим ибн Мұхаммад, екіншісі Ибраһим ибн Хұсейн.

Ибраһим ибн Мұхаммад бір құдайға сенетіндер мен құдайға сенбейтін гурхандар арасын біріктіруші вассалдық қызмет атқарған. Ол Самарқанмен Бұхара теңгелеріне атын бастырған. Оның: Әбу-л Музаффар, Арслан-хан/хакан Малик ал-ислам деген лақап аттары болған [27, б. 78]. Ақырында карлұқтар көтерілісі салдарынан һижраның 551/1156 жылы қаза тапқан.

Ал, екінші Ибраһим ибн Хұсейн, 574/1178 жылынан бастап Самарқанды билеген. Өйткені оның аты 574/1178 жылғы дирхамдарында көрініс табады.

Ибраһим ибн Хұсейннің інісі Абд әл-Халиқ һижри 574-579 жылдар аралығында Парабта әкім болған. Ибраһимнің үшінші бауыры Наср ибн Хұсейн Касан қаласына басшылық еткен. Ал Ибраһимнің әкесі Хұсейн ибн Хасан һижри 551/1156 жылы Ферғананы билеген. Самарқанды Ибраһимнен бұрын Мұхаммад ибн Масғуд биледі десе, кейбір риуаяттарда Ибраһимнің бауыры Ғайс ад-Дуния уа ад-Дин Кутлуг Билга Абд ал-Халиқ билегендігі айтылады. Ибраһим ибн Хұсейн Самарқаннан бұрын һижраның 559 жылы Өзгенді басқарған [28, б. 119]. Осы кезеңде Абд әл-Халиқ Парабты билеген. Бұл екеуі де Самарқан тағына отыруға құқылы еді. Ал Мұхаммад ибн Масғуд қайтыс болғанда, оның мұрагері болмағандықтан Абд әл-Халиқ таққа отырған. Абд әл-Халиқтан кейін Ибраһим ибн Хұсейн Самарқан басшысы болып тағайындалған. Ибраһимнен кейін оның ұлы Осман һижраның 599 жылы таққа отырған [27, б. 168]. Олай болса, Ибраһимнің билігі һижри 574-тен 599 жылға дейін жалғасқанын байқаймыз. Е. А. Давидович сол кезеңдегі Самарқанды билеген қарахандықтарды зерттей келе: «Ибраһим ибн Хұсейн 559/1163-64 жылдары Узджанды, 574/1178-79 жылдары Самарқанды басқарды» – деп жоғарыдағы мәліметтерді нақтылайды [29, б. 151].

Сұлтан Ибраһим ибн әл-Хұсейн қарахандықтар деңгейін Бұхарада көтеріп, билігін қайта күшейткендігі 1200 жылдың ақшаларында аты жазылғандығынан көреміз [30, б. 34]. Ибраһимнің аты теңгеге бірінші рет 557 жылы, ең соңғы рет 597 жылы соғылған. О. Прицактың айтуынша Ибраһимнің

баласы Осман ижраның 601 жылы сафар айында Самарқан тағына отырған. Ал Ибраһим солтүстік Қарахан қағанатының басшысы болып тағайындалып, өзінің атында теңге соқтырған. Халифа Мустади тұсында (ижри 566-575 жылдары) Ибраһим Самарқан теңгелерінде есімін Узгенд лауазымымен соқтырған. Лауазымы: Нусрат ад-Дуния уа ад-Дин, Ибраһим Арслан-хақан [27, б. 78]. Ал Әбу-л Қасым «Қисасу-л анбия» атты екінші туындысын «Хақан Алим Адил Ағзам Малик Музаффар Нусрат ад-дуния уа ад-дин муғису-л ислам уа ал-муслимин ифтихар Али Афрасияб Арслан хақан Әбу Музаффар Ибраһим ибн жалал ад-дуния уа ад-дин» деген кісіге сыйладым дейді [17, п. 2]. Бұл лақаптар ішінде «Нусрат ад-дуния уа ад-дин» деп осы Ибраһимнің лақабын айтқан. Сонымен қатар «Ибраһим» деп нақты айтқаннан кейін «ибн Жалал ад-дуния уа ад-дин» (Жалал ад-дин уа ад-дунияның ұлы) – деп Ибраһимнің тегін білдірген. Ал бұл лақап Хұсейн ибн Хасанның динарларға басылған лақабы [27, б. 78]. Ал Хұсейн ибн Хасан біз айтып отырған Ибраһимнің әкесі. Осылайша Самарқан сұлтанының толық аты Ибраһим ибн Хұсейн ибн Хасан. Демек Әбу-л Қасым «Қисасу-л анбияны» осы Ибраһим ибн Хұсейнге тарту еткен деуге болады. Алайда оның қай жылы екені белгісіз. Шамамен, ижреттің 566-575 жылдары Ибраһим осы лақапты тағынғанына қарағанда осы жылдар аралығында сыйлаған болу керек. Сондай-ақ Әбу-л Қасым осы кезден-ақ көпшілікке танымал ғалым атанған десек болады.

Ал Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқты» ижраның 597 жылы тамамдап, соңындағы өлең шумағында «Самарқанның сұлтанын» мақтаған дедік. Ибраһимның ижраның 584 жылына дейінгі теңгелерінде аты хан атағымен аталып отырған, ал ижраның 585/1160 жылдан бастап Самарқан теңгелеріне «ұлы сұлтандар сұлтаны» деген атақ қосылған [31, б. 417]. Ибн Асирдің Ибраһимді «Самарқан мен Бұхараның сұлтаны» деуі де осыдан болса керек. Әбу-л Қасымның өлең шумағында мақтаған сұлтаны осы. Сондықтан Әбу-л Қасым Ибраһим ибн Хұсейн сұлтанмен тығыз байланыста болғандықтан, басшылықпен етене араласқан ғалым деуге болады.

Негізінде, Әбу-л Қасымның Ибраһимді мақтап өлең жазуы сол кезеңдегі елге жасаған зор қызметінен болса керек. Өйткені, бұл сұлтанды мақтаған басқа да ғалымдар болған. Мысалы, сол кезеңде өмір сүрген ғалым Садр Омар ибн Масғуд та Ибраһим ибн Хұсейннің зор еңбегін бағалап, оны мақтап арнайы өлең жазған [27, б. 124]. Әбу-л Қасымның патшаны мақтауы оның басшылыққа жақындығын білдірсе, төрт халифаны мақтауын сүнни ұстанымының бір белгісі десек болады. Жалпы Аллаға, пайғамбарға мадақ әсіресе төрт халифаны мақтау арқылы елді түрлі діни секталардың ықпалынан қорғап, исламның сүнни ұстанымын тұрақты ету үшін өте маңызды фактор деуге болады. Себебі шииттік ұстанымда алғашқы үш халифаны мойындамау, пайғамбарға тіл тигізу сияқты нәрселер ақидалық негіздерінде бар. Сондықтан, Самарқан мен Бұхара жерлері исламның сүнни ұстанымында берік бола білді. Әбу-л Қасым Алланы пәктегенде, Оны оймен, қиялмен, жаратылған көзімізбен көре алмайтынымызды айту арқылы халықтың санасына сүнни, матуриди сенімін

сіңіре білген [5, п. 1/Б]. Сонымен қатар, еңбегінің 43-ші тарауында Пайғамбардың (с.ғ.с.) мұғжизалары мен ерекше сипаттары және төрт халифаны ерекше бейнелеп жазған.

Әбу-л Қасымның өмір сүрген кезеңі Аббас халифаты мен Селжуктердің әлсіреп, қарақытайлар, хорезмшахтар үстем бола бастаған кезең еді. Аббас халифаты (750-1258) селжуктардың билігіне төтеп беруге қауқарсыз еді. Ал селжуктар (1041-1194) Хорасан, Рей, намадан, Исфahan, Хорезм және көптеген парсы елдеріне билік жүргізген қуатты ел болатын [32, б. 250-255]. Селжук билігіндегі халифтер: Мәлікшаһ ибн Сұлтан Махмуд ибн Ахи Масғуд Малик (1152-1153), Санжар ибн әл-Сұлтан Маликшаһ ибн Алп Арслан ибн Журибек ибн Михайл ибн Селжуки әл-Ғузи ат-Түрки әл-Селжуки Мали (1153-1157), Махмуд ибн Мұхаммад (1157-1159), Сулейман Шах ибн Мухаммад ибн Маликшаһ (1159-1161), Арслан Шаһ ибн Туғрул (1161-1177), Туғрул ибн Арслан (1177-1194). Кейбір тарихшылар Селжук мемлекетінің соңғы сұлтаны Санжар сұлтан болған дейді.

Селжук мемлекеті Бағдадты қоршап, Аббас халифалығын бағындыруға тырысқаны секілді көптеген жағдайлармен іштей екі жақты талас тартыстар болып жатты. Сонымен қатар, билікке әйелдер де араласты, туыстар арасында билікке бақталастықтар күшейді. Кейбір уәзірлер, әміршілер тарапынан билік арасына іріткі салушылар көбейді. Осылайша, Селжук мемлекеті Мысыр, Шам, Ирак елдерін Аббас халифатынан дербес басқаруға шамасы жетпеді. Селжук сұлтандығы құлдырады. Бір жағынан Аббас халифаты да құлдырау үстінде еді. Сондықтан хорезімдіктерге бұл екі мемлекетті бағындыру оңай болды. Селжук сұлтандықтарын хорезімдіктер өзіне бағындырды. Ал, хорезімдіктер мен Аббас халифаты арасындағы соғыс Монғолдардың келіп ойсыратуына дейін жалғасты [33, б. 50].

Селжуктар сүннет жолын ұстанушылар болатын. Селжуктар шииттердің шектен шыққан Бани Буайһ отбасыларын ыдыратып, жоқ ету үшін барын салып күресуде еді. Шииттер негізінен Буайһ ибн Фанахсару ад-Дайлами әл-Фарисидің отбасы болатын. Аббас халифаты өте әлсіз кезеңде бұл отбасының мақсаты елдің экономикасы мен мәдениетін әлсіретіп, ыдырату үшін бар күшін салған. Олардың белді мүшесі Әли ибн Буайһ және әл-Хасан ибн Буайһ. Бани Буайһ отбасы және Хасан ибн Буайһ отбасы бірігіп 946-1055 жылдары Парсы мен Ирак елдерін басқарған. Бұлардан кейінгі екінші және үшінші ұрпақтары шиизмді фанаттық деңгейде ұстанып, сүнниттіктерді жек көріп, сүннилерге қаталдық танытқан [34, б. 142]. Селжуктар оларды 1055 жылы ойсырата жеңіп, сүнни бағытын қайта орнатты. Алайда шииттердің кітаптары мен ой-пікірлері түгелімен жойылып кетпей Аббас мемлекетінің құлауына дейін жалғасты [35, б. 39]. Сол секілді зындықтар, бидғатшылар, шииттер де үлкен іріткі тудырды. Иракта ханафи мазһабын ұстанушылар көп болды, осы ханафи мазһабын ұстанушылармен бірге шафии мазһабының ғалымы Әбу Бәкір Қаффал әл-Марузи әл-Хорасани (?-1027) шиит топтарымен өмір бойы күрескен [36, б. 210]. Демек, Әбу-л Қасымның төрт халифаны, пайғамбарды (с.ғ.с.) «Халисату-л

хақайқта» жиі дәріптеуі шиитік топтардың ықпалынан халықты тазартуды мақсат еткені байқалады.

Сонымен қатар, Орталық Азияда ислам дініне қарсы қарақытайлықтардың қаупі төніп тұрған. Олар 1137 жылы Ходжент, 1141 жылы Самарқан маңындағы шешуші шайқаста жеңіске жеткен. Кезең-кезеңмен олар ислам дінінің таралуына шек қойып, қысым жасағандықтан, ислам діні әлсірей бастады [9, б. 60]. Сондықтан, ислам догмаларын қайта жандандырып, отарлаушылармен қарсы күресу үшін біршама діни құндылықтарды дәріптейтін еңбектер жазылу керек болды. Осы жағынан Әбу-л Қасымның «Халисату-л хақайқы» құнды әрі сол кезеңде қажетті еңбек саналды.

Хорезмшах (1157-1231) мемлекетінің тағында отырған Иль Арслан (1156-1172) қарақытайлықтарға төтеп беріп, біршама мұсылман еліне қамқор болды. Иль Арслан қайтыс болғаннан кейін Текеш 1172 жылы Иль Арсланның орнына таққа отырып қарақытайлықтармен соғысып, Хорасанды өзіне бағындырды. Бұл кезең хорезмшахтардың өрлеу, даму кезеңі болды. Текеш 1200 жылы Шехристанда қайтыс болғаннан соң оның ұлы Ала ад-Дин мемлекетті одан ары кеңейтті. Соңында хорезмшахтар Аббас пен Селжук мемлекеттеріне қарсы күресуге мәжбүр болды. Алайда Шыңғыс ханның шапқыншығы Хорезм мемлекетін де құлатты [37, б. 245].

Ислам ілімдерінің қайнар бұлағы саналатын Бұхара мен Самарқан, қарахандықтардың билігінде болды. Қарахандықтар - ислам дінін ресми түрде қабылдаған мемлекет. Бұхарада шарифат ілімін менгерген садрлар мен бурһандықтар ерекше танылды. «Садр» және «Бурһан» сияқты лақап аттар XII ғасырда Бұхарада кең қолданылған. Нақтырақ айтсақ, «Әли Бурһан» (Бурһандықтар отбасы) деп ханафи мазһабын ұстанушы ғалымдардың отбасы туралы айтылды. Ал осылардан тараған ғалымдар «садр» деп аталды [38, б. 25].

Садрлар жайлы алғаш болып арнайы зерттеу жасаған В.В. Бартольд: «Бұхаралық садрлар» деп ханафи мазһабының басшылары мен хатибтарының отбасына айтылды. Бұл отбасылардың өкілдерін «садру-л жиһан» (әлемнің тірегі) деп атады», – деген [31, б. 418]. Олай болса, тегі бурһандықтардан болған садрлар Бұхарада ханафи мазһабының ең білікті мамандары десек болады.

О. Прицак та біршама зерттеу жасап, В.В. Бартольдтың жазғандарын толықтырған. Бұхара тарихын жазған кейбір деректерде: «садрлар, қарахандықтардың құлауынан кейін шықты», – дейді [39, б. 94]. Алайда Кочнев садрлардың қарахандықтар кезінде болғандығын айтады. Бұлай деуіне себеп: «Өйткені XII —XIII ғасырдағы Бұхараның теңгелері ол кезде зерттелмеген болатын. Ал енді бұл теңгелер табылды және қарахандықтар мен Бұхаралық садрлардың ара-қатынасы жайлы кеңінен жазылды»,–дейді [27, б. 104]. Сондықтан садрлар қарахандықтар кезінде болды, әрі ханафи мазһабының ғалымдары саналды. Ең алғаш болып «бурһан ад-дин» деген лақапты тағынған Абдул Азиз еді, ол 536/1141 жылға дейін садр атанды. Садрлар Бұхарадан бастау алды. Кочневтың айтуы бойынша: «Бұхараның садрларға өтуіне

Мұхаммад ибн Зуфар «Нархаши» тарихын мазмұндап 1179 жылы Бұхараның әкімі Бурхан ад-дин Абдул Азиз ибн Мазһқа сыйға тартуы себеп болған», – дейді. Сонымен қатар, Бұхара маңындағы Бабкент мекенінде 1197-1199 жылдары Бурхан ад-дин Абдул Азиз атынан мұнара тұрғызғандығы тағы бар [27, б. 125]. Олай болса, Бұхараның белді ғалымдары садрлары болған.

Бурхандықтардың әулеті Мұхаммед ибн Текештің (604/1207) Бұхараны жаулап алған кезеңіне дейін қарахандықтарға бағынды. Тіпті бұрхандықтар одан кейін де біршама уақыт дінде беделді болды. В.В. Бартольд: «Бұрхандықтардың отбасы тек қарахандықтарды ғана емес сонымен қатар, моңғол шапқыншылығын да көрді», – [27, б. 123] дейді. Алайда, бұл кезде олардың саяси деңгейі әлсіреген болатын.

Бұқарада бес фикһ ғалымдары яғни ал-Халуайдан бастап, Мұхаммад ибн Абд Ас-Саттар ал-Кердериге (642/1244) дейінгілер «шамсу-л аймма» (имамдар шамшырағы) лақабымен танылған. Бұл лақап, ұстаздан шәкіртке өтіп отырған. Яғни «садр» лақабы ұрпақтан ұрпаққа өткен. Мұндай садрлар саны Бұхарада 8-ге жеткен. Ханафи мазһабын жетік менгерген садрларға ешкім тең келмеді. Ел елден Бұхараға келіп түйіні шешілмеген сұрақтарды садрлардан сұрайтын. Мысалы VI/XII ғасырда Омар ибн Абд ал-Азиз Мазһқа («садру-л Мазһи» лақабымен танымал болған) басқа елдің тұрғындары келіп, түн болмайтын елдімекенде түнгі намазды қалай оқуға болатындығы жайлы сұрап жауабын алып кететін болған [40, б. 192]. Міне осындай білімді, ханафи мазһабын жетік меңгерген, пәтуа беруге ылайықты садрларды хандар да жақтап, қазылық міндеттерін соларға ұсынатын. Мысалы, Сұлтан Санжар (1097-1128) қарамағындағы саффаридтік Ибраһим ибн Исмайл ас-Саффариді (534/1139 ж.д.с) Мары қаласына жұмысын ауыстыртып, тұрғыны көп Бұхараның қазылығына Садр әл-Мазһидің (Абд ал-Азиз ибн Омар әл-Мазһи) шәкірті болған Абд ал-Азиз ибн Осман ал-Фадл ан-Насафиді (533/1138 ж.д.с.) тағайындаған [40, б. 149]. Сұлтан Санжардың бұл әрекеті Бұхарадағы садрлар беделін арттырды.

В.В. Бартольдтың (1869-1930) айтуынша, садрлар Бұхарада рухани және зайырлы билікті бірге алып жүре алды, тіпті Бұхара мен оның аймағының билігі садрлардың ықпалында болды деген тұжырым жасайды. Кейде Самарқандағы Қарахандықтардың басшылығын мойындаса, ал саяси жағдайда дербес болды дейді [31, б. 389]. О. Прицак: «Абд ал-Азиз және оның ізбасарлары билікте қарахандықтарға бағынбады. Осылайша, садрлардың жағдайы «мемлекет ішінде мемлекет» болды», – дейді. Сол секілді, О.Д. Чехович те Орта Азиядағы феодалдық кезеңдегі қалалардың жеке билікке көшіп, дербес басқаруда болғандығын анықтау барысында XII ғасырда садрлар кезеңіндегі Бұхараны дербес басқарушы қалалардың бірі ретінде көрсетеді [41, б. 230]. Дегенмен бұл дәлелдер садрлардың дәрежесін арттырса да Бұхараның Самарқаннан толықтай егемендігін алып, жеке басқаруда болды дей алмасымыз анық. Бұл жайында Кочнев: «XII – XIII ғасырда Мауаранаһрды билеген 11 хан болды. Самарқанды билеген 11 ханның 7-і Бұхарада танымал болды. Бұлардың

6-ның аты теңгелерге басылды. Бұхаралық бурхандардың бірде біреуінің аты теңгеге басылмаған. Яғни, Бұхаралық бурхандықтар шыққаннан бастап, Мұхаммад ибн Текеш Бұхараны жаулап алғанға дейін қарахандықтарға бағынышты болған», – дейді [27, б. 124]. Демек, Бұхара Самарқанға саяси жағдайда тәуелді болған, алайда бұл бағыныштылық тұрақты болмаған секілді. Бұл жайында, В. В. Бартольдтың: «Кейде Самарқан үстемдігін Бұхараға көрсетсе, кейде Бұхараның садрлары ешкімге бағынбаған кездері де болғанын көрсетеді. 560/1165 жылы Бұхараны Тафгач хан Масуд билеген, осыдан кейін садрлар, одан кейін Ибраһим ибн Хұсейн Самарқанның хандығын қайта орнатты», – дейді [31, б. 418]. Бұхара, садрлардың ықпалымен дербес билікке жетпесе де олар ең білікті, әрі сыйлы, хандарға сөзі өтетін жоғары лауазымды адамдардың қатарынан саналды деген тұжырым жасауға болады.

Әбу-л Қасым Самарқанның билігіндегі Ибраһим ибн Хұсейн мен Бұхарадағы фикһ ғалымы садр Мұхаммад ибн Ахмадтың ара-қатынасын жақсарту арқылы басшы мен халық, саясат пен дін, билік пен ғалым арасын біріктіруге тырысқан. Осылайша сұлтан атанған Ибраһимді еңбегінде мақтап, оны өлеңіне қосса, осы еңбекті Бұхаралық садрға Мұхаммад II ибн Ахмадқа сыйға тартқанын айтуға болады.

Бұл дегеніміз Әбу-л Қасым қатарлы ғалымдар мен басшылардың өзара қарым-қатынасында ханафи, сүнни ілімдерге негізделген еңбектерді сыйға тарту арқылы бірлік пен ынтымақты, ахлақи құндылықтарды уағыздағаны байқалады. Сонымен қатар, ислам ғалымдары еңбектерін белгілі бір білім саласында фикһ, хадис, ақида саласында ғана жазбай, көпшілік халықты дінге насихаттайтын, ахлақи көрінісі бар еңбек жазуы сол кезеңнің дінді тануға, көркем мінезділікке деген қажеттілігін көрсетеді. Сонымен қатар, фикһ мамандары болған садрлар арасында жүрген Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқ» сынды тәрбиелік мәні бар кітаптың жазылуы да саяси ықпалдың әсерінен және басшылыққа жақын болғандығын білдіреді.

*Мәдени және ғылыми жағдай.*

Орта Азияда түркілердің ғылым, білім саласының дамуын VII-XV ғасырлар деп саналады. Бұл кезеңнің мәдени дамуына ықпал еткен VII ғасырда араб мұсылмандарының Орта Азияға келуімен байланыстырады. Хижри 133 жылы Талас өзенінің бойында араб пен түркі елдерінің бірігіп қарақытайларға соққы беруінен басталған ынтымақтастық түркі даласында мәдениет пен әдебиет, білімнің жаңа түрлерімен дами бастады. Араб билігінің қарамағында болған парсы елдерінде де ғылым-білім шеңбері кеңейе түсті. Осы кезеңнен бастап көптеген еңбектер араб тілдерінде, араб әріптерімен жазыла бастады. Оның басты себебі ислам дінін қабылдаған түркілер мен парсыларға қасиетті Құранның араб тілінде болуы еді. Сонымен қатар, Пайғамбар (с.ғ.с.) кезеңінде ақ Грек, Иран, Үнді елдеріндегі әр түрлі салалардағы ғылыми еңбектердің араб тіліне аударылуы, исламдық ғылым кеңістігін кеңейте түсті [42, б. 63]. Осындай себептерге байланысты ғалымдар араб тілін меңгерулері қажет саналды. Әбу Насыр әл-Фараби (870-950), Ибн Сина (980-1037), Хорезми секілді тұлғалар

араб тілінде еркін сөйлеп, еңбектерін араб тілінде жазды. Сонымен қатар билік тізгіні арабтар қолында болғандықтан түркі мен парсы шенеуніктеріне де араб тілін үйрену керек болды. Осылайша араб тілі түркі мен парсы тілінен үстем болды. Алайда парсы мен түркі тілдес елдердің барлығы ислам дінін ұстанған, мұсылман болғандықтан аса ұлтшылдық сияқты құбылыстар ушықпады.

Бірақ қанша ушықпады дегенмен Умауилер тұсында арабтар өзге ұлттарды «ажам» (араб емес) деп сипаттауынан ұлтшылдық құбылысы туындап, Умауи мемлекеті құлағаннан соң, оның орнына Аббас халифаты орнықты. Ал осы Аббас халфатының (750-1258) қарамағындағы парсы мен түркі елдерімен қарым-қатынас жақсы болды. Араб, парсы, түркі елдерінде ислам ғылымының қарқынды дамуына, жақсы қарым-қатынаста болуына негізгі себеп – ислам діні еді. Осы үш ұлттың бірігуі негізінде, ғылым мен білімнің дамығаны сонша бұл кезең «қайта өрлеу» дәуірі ретінде тарихтан орын алды. Бұл кезеңде үш тілде әдеби шығармалар мен түрлі деңгейдегі поэзия кеңінен өріс алды. Араб тілінде жазған ғалымдарды айтар болсақ, онда: Мұхаммед ибн Мұса Хорезми (770-850), Әбу Наср әл-Фараби (870-950), Әбу Райхан әл-Бируни (973-1048), Әбу Әли ибн Сина (980-1037), парсы тілінде: Әбу-л Қасым Фирдаусидің «Шаһнаме Фирдауси» еңбегі және Низами Ганжауи (1141-1209), Маулана Жалалуддин ар-Руми (1207-1273) және т.б ғалымдар парсы тілін менгерулерінен ол тілде де еңбектер жазды. Жүсіп Баласағұн (1016-1116) «Құтты білігін», Махмұд Қашғари (1029-1101) «Диуани луғат ат-түрігін», Қожа Ахмет Йасауи (1041-1167) «Хикметін» түрік тілінде жазды. Осылайша ислам өркениеті негізінде түркі, парсы және араб тілінде жазылған осынау рухани қазына бүгінгі түркі тілдес халықтардың ортақ қазынасына айналуға айналуда. Солардың бірі Имам әл-Газали «Ихия улум ад-дин» еңбегін араб тілінде жазса, Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқты» арапша, ал «Қисасу-л анбиясын» парсы тілінде жазды. Бұл еңбектер толықтай болмаса да исламның ахлақи қырын, бірлік пен ынтымаққа жетелейтін ізгілікті насихаттаған еңбектер саналады.

Сондай-ақ Әбу-л Қасым өмір сүрген кезеңде, ислам әлемінде медреселер мен теккелер құрылып кеңінен тарай бастаған болатын. VIII ғасырдың соңында Бағдатта көптеген кітап дүкендері, кітап көшіретін орталықтармен қатар мешіт жанында кітапханалар болды.

Әбу-л Қасымның туылуынан бұрын шамамен 65 жыл бұрын Бағдатта Низамия медресесі білім мен ислам мәдениетінің дамуында зор үлес қосып, көптеген ғылым салаларының даму сатысында болғанын көреміз. Низамия медресесінің құрылуы да Мысрдағы Фатимиттер халифатының ұйымдастырған шииттік уағыздарының ықпалынан айыру мақсатымен сүнниттік діни негіздерді және ғылым адамдарын оқыту мақсатында болғанын айтуға болады. Бұл медреседе ханафи мен шафии мазһабы оқытылды. Бітірген түлектер дінді уағыздаушы, қазы, имам қызметін атқарды [37, б. 335]. Сонымен қатар «Мустансирия» медресесінде ислами ілімдерімен қоса медицина, математика, архитектура және басқа да дүниелік ілімдер оқытылатын болған. Сол секілді Исфahan, Herat, Рей, Нишапур, Мары, Балх, Басра, Мусулда және

Табарстандағы уәзір Наззам Мулктің тұрғызған медреселері білім беруде маңызды рол атқарды [43, б. 328].

Йақут әл-Хамауи әр-Руми (1179-1229) сол кезеңнің Мауаранаһр және Хорасан елдеріндегі ғылым-білімінің дамығанын, ол жерлердегі кітапханалардың көптігін айта отырып былай дейді: «Мен Марыны 1219 жылы тастап кеткен болатынмын. Ол жерде ханафи және шафии мазһабтарын оқытатын екі оқу орны болды. Сондай-ақ уақыфқа арналған онға жуық кітапханалар бар. Мұндай кітапханаларды өмірімде көрген емеспін», – деп сол кезеңдегі кітапханалардың саны мен сапасын мақтағанын айтуға болады [44, б. 114]. Мауаранаһр жеріндегі бұл кітапқорлары, Орта Азиялық ғалым-ғұламалар үшін өте тиімді әрі пайдалы болды. Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқты» жазуда 78 еңбекті қолданған болатын [15, б. 41]. Олардың көпшілігі Орта Азиялық ғалымдардың еңбектері. Демек, әл-Фарйаби «Халисату-л хақайқты» осы кітапхана қорларынан қолданған. Сонымен қатар, Бұхара садрларының ғылым-білімде үлесі мол болды. Әсіресе, фикһ саласында садрлардың алар орны ерекше. Профессор Әшірбек Муминовтың айтуында қарағанда, Бұхаралық садрлар, ғалымдар арасында өте беделді болған. Мемлекет басшыларының демеушілігімен өздерінің жеке «хизанату-л кутуб» атты кітап қорлары болғанын айтады. Білікті ғалымдар өздерінің құнды еңбектерін кейінгі ұрпаққа сақталып қалуы үшін осы кітапханаға шығармаларын уақф етіп отырған [45, б. 164]. Сондықтан болса керек қазіргі кезеңде араб тілінде 630, парсы тілінде 2000-ға жуық, түркі тілінде 10 000-ға жуық қолжазба әлемнің түрлі кітапқорларында сақталып келеді [42, б. 63].

Профессор Әшірбек Муминов бұл кітапханалар ұрпақтан-ұрпаққа мұра ретінде өтіп отырғандығын айтады. Ең алғашқы бұл кітапхана Бұрһан ад-дин Абд әл-Азиз ибн Омар ибн Мааз ал-Бухаридің (?-1124) иелігінде болған, уақыт өте келе Омар ибн Мааз ал-Бухаридің ұлы ас-Садр аш-Шаһид лақабымен танымал болған Хусам ад-дин Омарға (?-1141), одан кейін садр ас-Сайд атымен белгілі Таж ад-дин Ахмадке өткен [45, б. 164]. Бұл кітапханаға ұлы ғалымдар өздерінің туындыларын уақф еткен. Мысалы ханафи ғалымы 1274 жылы Хафиз ад-Дин ал-Кабир Мұхаммад ибн Мұхаммад ибн Наср ал-Бұхари (?-1293) өз туындысын кейінгі ұрпаққа сақталу мақсатында осы кітапханаға тапсырған.

Осындай құнды садрлардың кітапханасына Әбу-л Қасым да өзінің «Халисату-л хақайқын» тапсырған. Себебі, «Халисату-л хақайқтың» кіріспесінде: «Бұл кітапты Маулана садр судур ал-алам бурһан ал-милла уад-дин сайф әл-ислам уа-л муслимин уағызшы ал-мулук уа әл-салагин айммату-л аламин малик зумрату-л алимин имаму-л һуданың хизанату-л кутубына арнап арнайы жаздым»,– дейді [5, п. 2/А]. Бұл жерде Әбу-л Қасым әл-Фарйаби (1130-1210) «Халисату-л хақайқты» тәмамдап «садру судур ал-аламның» (парсы тіліндегі аудармасы «әлем садрлары басшысының») кітапханасына сыйға тартқандығын айтады.

Филология ғылымының докторы, профессор Ә. Дербісәлі 1200-1201 жылдары «Халисату-л хақайқ» жазылған кезде Бұхараның садры Умар II ибн

Масғуд билікте (593/1196) болған, алайда бұл сұлтанның лақап аты «таж ал-ислам». Ал «садр ал-алам» (парсы тіліндегі аудармасы «әлем сұлтаны») лақабы Умар II ибн Масғудтың орынбасары Мұхаммад II ибн Ахмадқа (?-1219) таңылған, міне осы екінші садрдың кітапханасына «Халисату-л хақайқты» сыйға тартқан», – дейді [46. б. 42]. Бұлай болуы да орынды, себебі Әбу-л Қасым ханафи мазһабының ғалымы. Ал, айтылып отырған Мұхаммед II ибн Ахмадтың қарамағында 6000 фикһ ғалымы болған деген дерек бар [15, б. 28]. Сондай-ақ бұл мәліметті нақтылайтын Мысырлық шығыстанушы Ахмад Шаһаб «садру-л алам» титулы Мұхаммад ибн Ахмадқа (?-616/1219) айтылған және осы садрдың «хизанату-л кутубына» Әбу-л Қасым еңбегін сый еткен дейді [15, б. 29]. Демек Әбу-л Қасым Бұхара ғалымдарының арасында беделді әрі жазған еңбегі құнды саналған деуге толықтай негіз бар.

Қорыта келе, Әбу-л Қасымның өміріне қатысты деректердің нәтижесі, ғалымның Фарйаб тумасы екендігіне басымдылық берсе де, оның негізгі өмір сүріп, тәлім алып, ғылыми еңбек жазған мекені Бұхара болғандығын көрсетеді. Сонымен қатар, Әбу-л Қасым әл-Фараби//әл-Фарйабиді зерттеу негізінде шәкірттері мен бұрын соңды сөз болмаған ұстаздары анықталды. Әбу-л Қасым, Самарқанның сұлтандарымен және Бұхараның садрларымен етене араласу арқылы ғалымдар мен басшылардың арасында беделді ғалым болғанын көрсетеді.

## **1.2 «Халисату-л-хақайқтың» қолжазба нұсқаларына тарихи хронологиялық және герменевтикалық талдау**

Әбу-л Қасым ойшыл ретінде ислам дүниесінде оннан астам ғылыми еңбектер жазған ғалым. Оның еңбектері әлемнің түрлі кітапханаларында сақталған. Көптеген еңбектері заманымызға жетпегендіктен тек атаулары арқылы ғана білеміз. Әбу-л Қасымның негізінен сегіз немесе тоғыз еңбегі бар екендігі айтылады. Исмайл әл-Бағдадидің «Һадияту-л арифинінде» Әбу-л Қасымның жеті еңбегі аталған [3, б. 404]. Олар:

- Мисбаху-л жанан уа мафатиху-л жанан;
- Жалайлу-л ахбар уа фадайлу-л ахбар;
- Хуласату-л мақамат;
- Әл-Асилату-л ламиа уа ажуибату-л жамиа. Бұл еңбек сақталмаған.

Алайда түрлі саланы қамтитын сұрақтар мен жауаптар қамтылған делінеді. Себебі, Әбу-л Қасым бұл еңбектің біршама бөлігін «Халисату-л хақайқке» қосқаны туралы айтылады. Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқтың» 46-ы тарауының кіріспесінде былай дейді: «Мен «Әл-Асилату-л ламиа уа ажуибату-л жамианы» жазғаннан кейін, бұл еңбектегі бірнеше сұрақтар мен жауаптарды «Халисату-л хақайққа» қостым» [5, п. 382/А]. Бұл тарауда Әбу-л Қасым Құран, сүннет және фикһқа қатысты түрлі сұрақтарды қамтыған.

- Салаку-л жауаһир уа нашру аз-зауаһир;
- Сахифату-л фасаха фи-л хадис уа әл-фасаха;
- Халисату-л Хақайқ лима фиһи мин асалиб ад-дақайқ [3, б. 404].

- Унуану-л мауайз. Ә.Б. Дербісәлі «Қазақ даласының жұлдыздарында» Әбу-л Қасымның «Унуану-л мауайз» атты еңбегі Ташкенттің қолжазба институтында сақтаулы екендігін айтады [9, б. 63].

К. Брокельман «Араб әдебиеті тарихында» Әбу-л Қасымның парсы тілінде жазған «Мақсуду-л аулия фи махасину-л анбия» атты еңбегі бар екенін [11, б. 652] және бұл мәліметті Ч. Сториден алғандығын айтқан [14, б. 515]. К. Брокельмен мен Ч. Сторидің жазғандарын салыстыра зерттеген Ә.Б. Дербісәлі: «Ч.Стори еңбектің атауындағы бірінші сөзді К.Брокельман секілді «мақсуд...» (мақсат) деп емес «мақасид» (мақсаттар) деп көпше түрде қолданған» [9, б. 62] деп екі ғалымның атаудағы айырмашылығын көрсеткен. Қалай болғанда да бұл сөздің екі түрлі жазылуы араб тілінің ережесіне қайшы емес, әрі мағына жағынан да айырмашылығы жоқ. Нақтысы «мақасид» (мақсаттар). Бұлай атауға дәлел болатын Әбу-л Қасымның «Қисасу-л анбия» атты еңбегі. Оның кіріспесінің екінші бетінде «Мақасиду-л әулия фи махасину-л анбия» деп «мақасид» ұғымын көпше түрде береді.

Сонымен қатар Кайрдегі «Дару-л кутуб» кітабханасында 54667 нөмірімен сақталған Әбу-л Қасымның «Қисасу-л анбиясы» кезіктік [17]. Әбу-л Қасымның мұндай «Қисасу-л анбия» атты еңбегі бар екендігі жайлы ешбір библиографиялық еңбектерде жазылмаған-ды. Оның мазмұнына зер салар болсақ, онда Адам атадан (а.с.) бастап Мұхаммедке (с.ғ.с.) дейінгі барлық пайғамбарлардың өмірбаяндары қамтылған. Онда сондай-ақ төрт халифа мен сахабалар және одан кейінгі Аббас халифалары жайлы да сөз қозғалған. Сонымен қатар «Қисасу-л анбияның» кіріспесінде Әбу-л Қасым: «Әбу Музаффар Ибраһим ибн Жалал ад-дуния уа ад-динге сыйладым» делінген. Бұл еңбекті сипаттау барысында біз оның Ч. Стори айтып өткен Әбу-л Қасымның «Мақасиду-л аулия фи-махасину-л анбиясының» мазмұнына сай екендігін байқаймыз. Себебі Ч. Стори «Мақасиду-л аулия фи-махасину-л анбия» жайлы сөз еткенде: «Бұл еңбекте пайғамбарлардың және төрт халифаның өмірі жайлы жазылған және оның Абу-л Мұзаффар Ибраһим ибн Жалал ад-Дин есімді басшыға сыйға тартылған» [14, б. 515] деген жолдар бар. Демек «Қисасу-л анбия» мен Ч. Стори айтып отырған «Мақасиду-л аулия фи махасину-л анбияның» мазмұны ұқсас әрі бір кісіге яғни Ибраһим ибн Жалал ад-дунияға сыйға берілгенін көреміз. Олай болса неге Ч. Стори бұл еңбектің атауын өзгертіп жазған? Негізінде еңбектің атауы жайында «Қисасу-л анбия» соңында «ثَمَامٌ قِصَصُ الْأَنْبِيَاءِ» (бұл Қисасу-л анбияның соңы) деп қолжазбаның атауы анық жазылған [17, п. 225/Б]. Сонымен қатар, қолжазба мұқабасында да «Қисасу-л анбия», – деп көрсетілген. Ал «Қисасу-л анбияның» кіріспесінде «Мақасиду-л аулия фи-махасину-л анбия» деп еңбектің мазмұны жайлы айтқаны бар [17, п. 2/А]. Ч. Стори қолжазбаның осы кіріспесіне сүйеніп еңбектің атауын «Мақасиду-л аулия» деп атаса керек немесе Ч. Стори мұқабасы жоқ қолжазбаға қол жеткізген болуы мүмкін. Қалай болғанда да еңбектің атауы «Қисасу-л анбия» екендігінде дау жоқ.

Әбу-л Қасымның «Қисасу-л анбиясы» Кайрде «Дару-л кутуб ал-Мысрия» кітапханасында 54667 нөмерімен сақтаулы. Оны һижраның 1002 жылы шағбан айының 28-ші жұлдызында Абд ар-Рахман ибн Маулана Абдуллаһ ибн Хауажи Наушаруан көшіргені туралы мәлімет бар. Еңбек парсы тілінде, 225 парақ. Қара сиямен жазылған. Бір бетте 14 қатар жазу, мәтіні 12.5 x 20.5. Мұқабасында «Қисасу-л анбия ли-маулана әл-Фарйаби» (Маулана әл-Фарйабидің «Қисасу-л анбиясы»), – деп жазылған. Кіріспеде Аллаға мадақпен басталып бірінші тақырыбын Адам пайғамбардың өмір баянымен бастаған. Соңғы тақырыптарын Аббас халифаларының есімдерімен тамамдаған.

Әбу-л Қасымның «Қисасу-л анбиясымен» бірге «Халисату-л хақайқ лима фиһи мин асалиб ад-дақайқ» атты еңбегі де сақталған. Ибн Құтлұбұға «Таж ат-Таражумда»: «Мен бұл еңбекті оқым шықтым. Мұндай еңбек бұрын сонды жазылған емес» деп, Әбу-л Қасымның осы «Халисату-л хақайқына» таңданған [47, б. 94].

Әбу-л Қасымның «Халисату-л хақайқ лима фиһи мин асалиб ад-дақайқы» әлемнің көптеген қолжазба қорларында сақталған. Мысалы:

Бірінші нұсқа. Кайрдегі «Дару-л кутуб әл-Мысрия» кітапханасының тасаууф бөлімінде 239 нөмерімен сақтаулы. Мұқабасында «Халисату-л хақайқ уа асалиб ад-дақайқ» деп жазылған. Алғашқы бетінде: «Бұл Махмуд ибн Ахмад Аби-л Хасан ал-Фарйабидің «Халисату-л хақайқ уа асалиб ад-дақайқ» кітабы, Алла оны мейіріміне бөлесін, Амин» деген дұғамен басталған. Кіріспесінде: «Аллаға сансыз шүкірлер болсын, барлық жандыларды жаратып өзіне шақырды, барлық жаратылысты көбейтіп, сосын жоқ етті, көздер мен көрулер оны бейнелей алмайды...» деген жолдармен басталған [5, п. 1/Б]. Соңында: «Рамазан айының 24 жұлдызында Бұхара елді мекенінде 597/ 1201жылы Аби Бакр ибн Омар ибн Мансур ал-Балхи тарапынан тамамдалды», – делінген. Мұндағы Аби Бакр ибн Омар ибн Мансур ал-Балхи шамамен Орта Азиядағы Балхтың тумасы болуы мүмкін. Бірақ, ол туралы мәліметтер библиографиялық еңбектерде кездеспейді. Көшірмесінің Балхтан болуы да орынды, себебі Әбу-л Қасымды Фарйабтың тумасы десек, Фарйаб пен Балх бір аймақта. Ал еңбектің Бұхарада жазылғанына қарағанда, Балх пен Фарйаб елдімекенінің ғалымдары Бұхарада ғылым-біліммен айналысқаны жоғарыда айтылып өтті. Трактат Кіріспе және 50-тараудан тұрады. Алғашқы тарауларында ақыл, білім мен хикмет және иман туралы, ал соңғы тараулар қасиетті уақыттар, ерекше халдер мен таңырқатар сөздер, ағзаларды күнәдан тыю мен ата-ана ақысы сөз болған. Шығарма соңында 78 әдебиеттің тізімі, 9 қатардан тұратын өлең шумағы берілген. 414 парақ. Еңбек толықтай қара сиямен жазылған. Бет өлшемі 24,5 x 17,5. Анық әрі түсінікті түрде арабша-наسخ жазу түрімен берілмеген. Әріптің харекеттері жазылмаған. Кітапқа сыймаған немесе кейіннен есіне түскен хадистер мен риуаяттар парақ шетіне жазылған. Бір бетте 25 қатар жазу бар. Шығарманың мұқабасы ақ түсті картонмен қапталған. Онда һижри 1280 жылдары бұл туындының Ахмад ибн Абд ал-Қадир ас-Садиқи ан-Нақшбандиде болғандығы айтылған. Шейх Абд ал-Қадирдің Мысырлық 276 жунайһқа

(Мысыр ақшасына) сатып алғаны ескертілген. Бұл мәліметтер бір сиямен жазылған. Еңбектің түпнұсқасы Бұхарада жазылғандықтан һижри 1280 жылдары Бұхарадан сатып алдырылған деген ой туындайды.

*Екінші нұсқа.* Түркияның «Сулеймания» кітапханасында, Амжазаде Хусейн бөлімінде 276 нөмерімен сақтаулы. Мұқабасына «Халисату-л хақайқ» деп жазылған. Еңбек, Кіріспе, қолжазба мазмұны, 50-тарау, соңында пайдаланған әдебиеттер және 9 қатардан тұратын өлең шумағы берілген. Кітапта «туралы, риуаят етті, айтты, хикая етті, деген сөздердің асты қызыл сызықпен сызылған және тақырып аттары қызыл жазумен көрсетілген. Мұқабасы сары түсті қатты қағазбен қапталған. Көшірілген уақыты: Рамазан айының 8-і жұлдызы 745/1344 жыл, жұма. Көшіруші Мұхаммад Мұхаммад ал-Хасан әл-Хажі. 484 парақ. Бір парақта 19 қатар жазу бар. Қолжазба арабтың «наسخ» жазу түрімен берілгенін, қара сиямен жазылған. Бет өлшемі: 222x160, жазу өлшемі 163x105. Қолжазба шамамен Хусейн Паша (1644-1702) кезеңінде кітапхана қорына өткізілген болуы мүмкін. Еңбектің алғашқы бетіндегі мәрде «Имам фақиһ ал-уазир Хұсейн баша ибн Хасан Аға әл-уазир Мұхаммад баша ал-мағруф Бикубризаде афа Аллаһу анһум» деген жазу бар [48, п. 1/А]. Ол бойынша Хұсейн паша 1644-1702 жылдары өмір сүріп, Осман империясының уәзірі болғанын білеміз. Оның арнайы уақы да болған деседі. Ортасындағы мәрдің түсі көк және түрік жалауы бейнеленген, бірақ жазулары анық емес. Кітаптың әрбір 10 бетіне бір рет мөр ұрылған, жалпы мөр саны 55.

*Үшінші нұсқа.* Түркияның Сулеймания кітапханасы Аясофия бөлімінде 1776-шы нөмерімен тіркелген. Көшірілген мерзімі 703/1303 жыл деп көрсетілген. Көшіруші Мұхаммед ибн Айбек ибн Абдуллаһ ал-Арзанжани. Мұқабасында «Халисату-л хақайқ фи тасаууф» («Тасаууф туралы таза шындық») деген жазу бар. Еңбек екі томнан тұрады. Мұқабасы сары түсті картон қағазымен қапталған. 524 парақ. Бір парақта 17 қатар жазу бар. Жазу түрі «наسخ», қара сия. Бет өлшемі: 234x155. Жазу өлшемі: 110x110. Трактат Кіріспеден басталып қорытындымен аяқталған. Амжазаде қолжазбасы осы еңбектен көшірілген деген ой бар. Себебі, тақырыптардың реттілігі мен тақырыптар және «туралы, риуаят етті, айтты, хикая етті» деген сөздердің асты қызыл бояумен сызылған, ал тақырып атаулары қызыл жазумен берілген [49, п. 2/Б]. Көшірілу мерзімі ретінде 1303 жыл көрсетілсе Амжазаде қолжазбасы 1344 жылы көшірілген делінген.

*Төртінші нұсқа.* Түркияның Анталия қаласындағы Текелоглу кітапханасында сақтаулы. Тіркелген жылының жаңа нөмірі 771, ескісі 128. Қолжазба мұқабасы сары түсті картонмен қапталған. Мұқабанда еңбек атауы жазылмаған, тек бірінші бетінде ою-өрнектер мен еңбектің кіріспесі және мөрі ғана бар. Кіріспеде «Халисату-л хақайқ лима фиһи мин асалиб ад-дақайқ» деп жазылған. Еңбекте кіріспе, қолжазбаның мазмұны, 50-тарау, 9 қатардан тұратын өлең шумағы берілген. Көшірілген мерзімі анық емес. Көшірушінің аты жазылмаған. Еңбек соңында Әбу-л Қасымның шамсу-л әймма әл-Кердеридің ұстазы екендігі және «Нашру аз-зауаһир уа салаку-л

жауаһир», «Хуласату-л мақаматтың» авторы екендігі жазылған [50, п. 405/Б]. Сонымен қатар жұма күні Жумада әл-аууал айының 25-ші жұлдызында 607/1210 жылы автордың дүниеден өткендігі туралы ескертілген. Әр парақта 25 қатар жазу берілген. 405 парақ. Қолжазба араб тілінде, жазу түрі «наسخ». Қара сиямен жазылған. Бет өлшемі: 228x150 жазу өлшемі: 170x90.

Еңбектің алғашқы бетіндегі мөрде «1211 жылғы Хажі Осман Заде Хаж Мұхаммад Ағаның уақфына берілген» делінген [50, п. 01/Б]. Бұл милади жыл санағы бойынша 1797 жылға сай келгендіктен қолжазбаны кітапхана қорына 1797 жылы тапсырылған деуге болады. Қолжазба ескі. Жазулары анық емес, кейбір беттердің жазулары мүлдем көрінбей қалған. Жазылу реті жағынан шығарманың «Дару-л кутуб әл-Мысрия» және Аясофия мен Амжазаде қолжазбасынан өзгешелігі жоқ. Оны Аясофия мен Амжазаде қолжазбаларынан көшірілген деуге де болады.

*Бесінші нұсқа.* Түркияның Миллет Баш кітапханасында Рашид Ефенді бөлімінде 374 нөмерімен тіркелген. Еңбек 1145/1732 жылы көшірілген. Мұқабасында «Халисату-л хақайқ уа минһажу-л Абидин» (таза шындық және тақуалардың жолдары) деген атау бар. Мұқабасы қызғылтым картон қағазымен қапталған. Еңбектің авторы ретінде «жазған ибн Мубарак» делінген [51, п. 01/Б]. Қолжазба үш еңбек жиынтығынан құрастырылған. Олар мыналар:

Бірінші қолжазба: «Хажі Мұхаммад Ефендинің риуаятымен» делініп, пітір садақа жайлы жазылған. Кіріспе мен қорытынды жоқ. Қара сиямен жазылған. Жазу түрі насх. Авторы Ибн Мубарак. 1-3 парақ аралығында.

Екінші қолжазба: «Халисату-л хақайқ». Еңбек толық емес, 50-і тараудың 19-ы ғана көшірілген. Кіріспе мен қорытындысы жоқ. Әр парақта 15 қатар жазу бар. Жазу түрі «наسخ». Бет өлшемі: 260x165, жазу өлшемі: 210 x 115 (3-121 парақ аралығында).

Үшінші қолжазба: Әби Жағфар, Фудайл ибн Иад, Имам Шибли секілді ғалымдардың өсиет сөздері жазылған. Кітаптың Кіріспесі болмағаны секілді қорытындысы да жоқ. Әр бетінде 15 қатар жазу бар. Жазу түрі «наسخ» (122-133 парақ аралығында).

Қолжазбада тақырыбымызға қатысты «Халисату-л хақайқтың» 19 тарауы ғана берілген, кіріспесі мен қорытындысы жоқ, сондай-ақ «Халисату-л хақайқ» жазылғаннан кейін 532 жыл өткен соң көшірілген деуге болады. Сондықтан, бұл қолжазба алдыңғыларға қарағанда кемшілігі көп.

*Алтыншы нұсқа.* Түркияның Сулеймания кітапханасындағы Хажі Махмуд Ефенді бөлімінде 1766 нөмерімен жинақ ретінде сақталған. Жинақ үш қолжазбаны қамтиды.

Бірінші қолжазба ретінде: «Халисату-л хақайқ» көрсетілген. Көшірілген мерзімі һижри 1088/1677. Мұқабасында «Китаб халисату-л хақайқ фи-л уағз уа тасаууф уа-л ахлақ» («уағыз, тасаууф, ахлақ саласында жазылған «Халисату-л хақайқ») делінген [52, п. 1/А]. Мұқабасы жоқ. Алғашқы бетінде пайдаланылған әдебиеттер мен кіріспе және еңбектің мазмұны жазылған. 135 парақ. Әр парақта 21 қатар жазу бар. Қолжазба түрі «наسخ». Бет өлшемі: 270 x 175, жазу өлшемі:

220 x 125. Еңбектің парақтары ескі, жазулары көрінбегендіктен көптеген жерлерін қайта өңдеп, бұрынғы жазулардың үстіне жаңадан жазған жерлері бар. Кітапта «туралы, риуаят етті, айтты, хикая етті» деген сөздердің асты қызыл сызықпен белгілеген және тақырып атаулары қызыл жазумен көрсетілген. Қолжазбаның бірінші бетіндегі мөрде 1923 жылы кітапханаға тапсырылғаны жайлы айтылған.

Қолжазбада «Халисату-л хақайқ» нұсқасы толық берілгенімен, қолжазба парақтары суланып, жазулары көрінбей қалған. Пайдаланылған әдебиеттердің тізімдері еңбектің алғашқы бетінде беріліп, артынша кіріспесі мен тақырыптары жазылған. Соңында пайдаланылған еңбектердің 78-інің үшеуі аталмай қалған. Олар: «Басатин ал-музаккирин уа Райахин ал-мутазақкирин», «Қалайд», «Милх ал-науадир». Әбу-л Қасымның 9 қатарлы өлең шумағы да берілмеген. Сондай-ақ «Халисату-л хақайқ» жазылғаннан кейін 509 жыл өткен соң көшірілгендігі көрініп тұр.

Екінші қолжазба: мұнда еңбектің атауы жоқ, тазалыққа қатысты пәтуалар мен Әли мен Айша және Салман Фариси арасында болған оқиға айталған. Еңбек 136-137 парақ аралығында жазылған.

Үшінші қолжазба: еңбектің атауы жазылмаған. Еңбекте қырық хадисті түрік тілінде түсіндіріп шыққан. Түрік тілінде жазылу себебін: «*Көпшілікке жаттау оңай болсын деп осылай жаздым*», – деп ескерткен [52, п. 136/А].

*Жетінші нұсқа.* Түркияның Сулеймания кітапханасында Нафис Паша бөлімінде 382 нөмерімен тіркелген. Үш қолжазбадан тұрады.

Бірінші қолжазба: Еңбектің атауы «Һәйату-л ижтимайати ала иғтиқади әһлі суннат уа-л жамаға» (Әһл суннет және жамағат сеніміндегі ислам қоғамы). Еңбекте Хатиб әл-Бағдадидың (1002-1071) сөздерімен басталып, жаңбыр дұғасы, барабат түнінің дұғасы және аз-Замахшаридің «Қашшаф» атты тәпсір кітабының абзалдығы жайлы қысқаша мәліметтер берілген. Кіріспесі мен қорытындысы жазылмаған. Төртінші бетінде ескі түркі тілінде «бу кітаб ал-хажи Мұстафа Татанжи заһал ал-Хафиз Исмайл Ефендиникидір» делінген. Бұның жоғарғы жағында «Ахмад Салих ал-Насих ал-Қурра» деген жазу бар (1-5 парақ аралығы).

Екінші қолжазба: Алғашқы бетінде: «Халисату-л хақайқ ала иғтиқади әһлі суннет пен жамаға», – деген жазу бар. Жазған Махмуд ибн Ахмад әл-Фарйаби. Көшірілу мерзімі: 1126/1714 жыл. Көшіруші: Сулеймен ибн Мұстафа. Әр бетте 21 қатар жазу бар. Қолжазба «наسخ» жазу түрімен жазылған, 432 парақ. Парақ өлшемі: 250x155 жазу өлшемі 215 x 110. Парақтар шеттеріне араб тіліндегі күрделі сөздерге түркі тілінде түсіндірмелер берілген. Мысалы: «аш-шажарату-л ханзала биллуға турки Әбу Жаһл» (әл-ханзала ағашы түркі тілінде Әбу Жаһл ағашы) [53, п. 10/А] және «таьфир тузли тупракли етмек» (таьфир дегенміз топырақ пен шаң жұқтыру) деген түсіндірмелер кездеседі [53, п. 56/А]. Еңбекте пайдаланылған әдебиеттер бірінші жазылып, артынша кіріспесі және тараулар бірге қосылып жазылған. Пайдаланған әдебиеттердің саны 75, оның үшеуі яғни «Басатин ал-музаккирин уа райахин ал-мутазақкирин», «Қалайд», «Милх ал-

науадир» жазылмай қалған. Әбу-л Қасымның 9 қатардан тұратын өлең шумағы да жазылмаған. Еңбектің соңын хадиспен аяқтаған. Кітапта «туралы, риуаят етті, айтты, хикая етті», деген сөздердің асты қызыл сызықпен сызылған және тақырып атаулары қызыл жазумен көрсетілген. Сондай-ақ шығарманың алғашқы бетіндегі мәрде «Шейх Осман Салах ад-дин әл-Маулауидің уақы» деп жазылған. Ал Шейх Осман Салах ад-дин (1819-1886) ХІХ ғасырда өмір сүрген Маулауи хазіреттің ұрпағы. Олай болса аталмыш қолжазба ХХ ғасырда кітапхана қорына тапсырылған деп тұжырым жасауға болады.(5-221 парақ аралығында).

Үшінші қолжазба: «Асма ал-хусна» (Алланың көркем есімдері). Кіріспе мен қорытынды жазылмаған (221-222 парақ аралығы).

Қолжазба бірнеше еңбекті қамтыған, сонымен бірге тақырыбымызға қатысты «Халисату-л хақайқ» толық берілген. Бұл қолжазбаның 1677 жылы Хажі Махмуд Ефендінің нұсқасынан көшірілгені байқалады. Себебі еңбектің пайдаланған әдебиеттері мен соңғы сөзі кіріспесімен біріктіріліп қолжазбаның алғашқы бетінде берілген. Сонымен қатар қызылмен белгілегендері мен жазылу реттілігі бірдей.

*Сегізінші нұсқа.* «Арлес» қолжазбасы. Франциядағы «Арлес» кітапханасында 428 нөмірімен сақталған. Қолжазба екі томнан тұрады, бірінші томы сақталмаған. Бет саны 202. Қара сиямен жазылған. Бет өлшемі: 30x22. Көшірушінің аты көрсетілмеген. Кітап мұқабасының шеттері мен ортасы ою-өрнекпен әшекейленген, бірінші бетінде әшекейлі жазумен: «Халисату-л хақайқтың» екінші томы, құрастырған Шейх Имам Алим Аллама Махмуд ибн Ахмад ибн Аби ал-Хасан ал-Фарйаби», – деп жазылған. Келесі бетінде «Халисату-л хақайқтың» «шыншылдық, жалған, ғайбат, тілді жамандықтан тыю» деген 25-ші тарауынан басталып 50-ші тарауына дейін жазылғаны көрініп тұр. Ал қалған 1-24 тарау жазылмай қалған. Кітап соңына пайдаланған еңбектер тізімі және өлең шумағы жазылған, артынша: бұл кітап жұма, сафар айының 21 – күні 881/1476 жылы тамамдалды. Әл-Фарйаби әл-Кердеридің ұстазы һәм «Нашру ал-зауаһир уа Салаку ал-Жауаһир», «Хуласату-л мақаматтың» авторы. Ғұлама бейсенбінің кешінде, жұмада әл-әууал айының 20-шы жұлдызында һижреттің 607 жылы «Судур» мазарында жерленген», – деген мағлұматтар кездеседі [54, п. 202/Б].

Трактаттың бірінші томы болмағандықтан және көшірілген мерзімі «Дару-л кутуб» нұсқасының жазылуынан 277 жылдан кейін жазылғандықтан зерттеу нысанына алынбады.

*Тогызыншы нұсқа.* Сауд Арабиясы Мекке қаласында «Мактаба әл-Макка әл-мукаррама» кітапханасындағы 504 нөмірімен тасаууф бөлімінде сақталған. Еңбек атауы: «Халисату-л хақайқ лима фиһи мин асалиб ад-дақайқ» деп көрсетілген. Авторы: Махмуд ибн Ахмад ал-Фарйаби. Һижри 1284 жылы көшірілген. Көшіруші: Мұхаммед Хилми ибн Мұстафа ибн Хасан [55, п. 1/А]. Бірінші бетінде осы кісінің мөрі басылған. Мұқабасы қызыл картонмен қапталған. Көптеген жерлері өшіп кеткен. Араб тілінде насх жазуымен

жазылған. Толықтай қара сиямен берілген. 225 парақ, өлшемі 26 x 18 см. Шеттерінде қосымша түсіндірмелері бар, кіріспесі толық, ал соңындағы қорытындысы толық емес, сонымен қатар Әбу-л Қасымның өлеңі де жоқ.

Жоғарыдағы айтылған ақпараттардан кейін байқағанымыз «Халисату-л хақайқ» көптеген елдерге таралған. Соның ішінде Түркия елінде Осман халифаты тұсында көп оқылғандығы, оған «Халисату-л хақайқтың» 9 нұсқасының 6-ы Осман халифаларының кітапханаларында сақталған. Сондай-ақ Хажи Махмуд ефендідегі «Халисату-л хақайқ» түркі тіліндегі қолжазбалармен бірге, бір кітапқа топтастырылып жазылған және Нафис Паша қолжазбасын оқып, кейбір сөздерге түркі тілінде түсіндірмелер бергені, еңбектің түрік жұртына қаншалықты маңызды болғанын көрсетеді. Демек, бұл қолжазба түркі халықтарында кең таралып, құнды кітап ретінде пайдаланылған.

Сөйтіп жоғарыда аталған тоғыз нұсқа туралы барынша тиянақты дәлелдер келтірдік. Алайда әлем кітапханаларында «Халисату-л хақайқтың» басқа да нұсқалары бар болуы мүмкін екендігін ескеруіміз керек. Олар:

- Сауд Арабиясы, Рияд қаласындағы «Марказ малик Файсал лил-бухус уа дирасати-л исламия» (Малик Файсалдың исламтану және зерттеу орталығы) кітапханасында 6-02132 нөмерімен «тасаууф» бөлімінде сақтаулы. Қолжазба атауы: «Халисату-л хақайқ лима фиһи мин асалиб ад-дақайқ». Авторы Махмуд ибн Ахмад ибн Әби-л Хасан әл-Фарйаби. Көпшілікке танылған аты: әл-Фарйаби (?-1210).

- Германия, Берлин қаласы, Мемлекеттік кітапхана қорында 3588 нөмерімен «уағыз және тәрбие» бөлімінде сақтаулы. Атауы: «Халисату-л хақайқ лима фиһи мин асалиб ад-дақайқ». Махмуд ибн Ахмад Әби әл-Хасан әл-Фарйаби Әбу-л Қасым Имад ад-Дин әл-Луьлуи әл-Ханафи. Араб тілінде жазылған. Көшірілген мерзімі һижраның 11- ғасыры. 272 парақ. Бір парақта 23 қатар жазу бар. Кіріспесінде: «барлық тірі жандыларды жаратып, оны өз құзырына шақырып, сосын жер бетіне таратып, сосын жоқ етуші Аллаға сансыз шүкірлік болсын» деп басталған. Қорытындысында: «мұның белгісі бар ма? дегенде ол: иа! Пәни дүниеден алыстап мәңгі дүние үшін жылы төсекті тастап, өлім келмей тұрып дайындық жасау. Кейбіреулер мына дұғаны тілеген: «Уа Аллаһым! біз жамандық істесек, тәубеге келуіміз үшін сен бізге уақыт бердің, Саған қарсы амал жасасақ оны жасырдың, күнә жасасақ кешірдің». Парақтың шеттері желініп, суланып кішірейген, мәтінге қатысты түсіндірмелерді парақ шеттеріне берген, қара сиямен жазылған, тақырыптар мен тақырыпшалар қызыл сиямен жазылған.

- Америка, «Принстон» кітапханасында 557 нөмерімен сақталған «Халисату-л хақайқ» қолжазбасы бар екендігі айтылады.

- Ирак, Мусул қаласы. «Мактабату Ауқаф әл-Маусул» (Маусул уақыфтар кітапханасы) 1083 нөмерінде сақталған «Халисату-л хақайқ» қолжазбасы. Көшірген Хаж Яхия әл-Қадири әл-Маусули [18, б. 14].

- Индия, Калкутта қаласы, Калкутта кітапханасында 410 нөмерімен сақталған «Халисату-л хақайқ» қолжазбасы.

- Ресей, Санктпетербург қаласы Шығыстану институтында 87 нөмерімен «Халисату-л хақайқтың» қолжазбасы сақтаулы.

- Мавритания, Шинқит қаласында 155 нөмірмен «Халисату-л хақайқтың» қолжазбасы сақталған. 279 парақ.

- Бағдад қаласы, Заһирия кітапханасында 9727 нөмерімен сақталған қолжазба. Еңбек «Халисату-л хақайқ уа нисабу ғаят ад-дақайқ» деп аталған. 328 парақтан тұрады. Көшіруші Әбу Иазид ибн Ауад ибн Хажі ибн Юнус ибн Мұхаммад ибн Исмайл Сурани ал-Бахирзи. Ол Ауғанстандағы Герат қаласында туылған. 856/1456 жылы көшірілген. Насх жазу түрімен жазылған. Тақырыптар қызыл сиямен жазылған. Қара сиямен көшірілген. Бір бетте 23-25 қатардан жазу бар. Өлшемі 25 x 17 см. Кейбір парақтардың шетіне қосымша түсіндірмелер жазылған. Еңбектің соңында: «Әбу Иазид Сұлтан Жамал әл-Хаумал деген атақты уағызшының тапсыруымен һижраның 856 жылы көшірдім» деген мәлімет бар [18, б. 14].

Сонымен «Халисату-л хақайқ» әлемде көп таралып, жиі оқылғандықтан, еңбектің ықшамдалып, қысқартылған нұсқалары да жиі кездеседі. Оларға тоқталар болсақ:

- «Ахласу-л халиса». Авторы Али ибн Махмуд ибн Мұхаммад әр-Райд әл-Бадахшани (?-1503). Бадахшани алғы сөзінде: «Маған кейбір бауырларым «Халисату-л хақайқты» түсінікті әрі жаттауға ыңғайлы етіп қысқартып, өзектеп беруімді өтінді», – дейді [56, п. 1/Б]. Осылайша Бадахшани «Халисату-л хақайқ» қолжазбасын қысқартып 62 беттен тұратын «Ахласу-л халиса» деп оқуға да жаттауға да ыңғайлы етіп һижраның 909 (немесе 854) жылы тамамдаған. Қолжазба Мысыр елінде «Мактабату-л азһария» кітапханасының «Заки» бөлімінде 41732 нөмерімен сақтаулы. Сондай-ақ ол Египет, Туркия, Ресей, Германия, Өзбекістан кітапханаларында да сақталған. Қолжазбаны алғаш зерттеген И.Ф. Готвальд. Оны 1851 жылы Қазан қаласында басып шығарған [10, б. 259].

- «Ғайсату-л дақайқ мин Халисату-л хақайқ» (таза шындықтан алынған терең білім). Көшіруші Абу Сулейман Дауд ибн ал-Фадл Мұхаммад ал-Ианакити. «Мактабату-л Азһария» кітапханасында тасаууф бөлімінде 7993 нөмерімен сақтаулы. Еңбек 49 парақтан тұрады. Көшірілген мерзімі: һижраның 1020/1611 жылы. Қара сиямен жазылған. Тақырыптары Әбу-л Қасымның «Халисату-л хақайқ» еңбегінен іріктеліп алынған. Өйткені қолжазба мұқабасында «Таза шындықтан алынған терең білім» деп атауы анық берілген. Сондай-ақ тақырыптардың барлығы да «Халисату-л хақайқ» кітабынан алынғаны көрініп тұр. Айырмашылығы еңбек соңына һижраның 667 жылы Мазин ибн ал-Усуба деген сахабадан риуаят етілген хадисті ғана қосқан. Ал-Ианакити «Халисату-л хақайқтың» 16 тарауын бөліп алып «Ғайсату-л дақайқ мин Халисату-л хақайқ» деп атап өз еңбегі ретінде танытқан. Бұл еңбек мазмұны жағынан «Халисату-л хақайқтың» қысқартылған нұсқасы екені көрініп тұр, бірақ Ианакити бұл еңбектің кіріспесіне Әбу-л Қасымның есімін

атамаған және оның еңбегінен алғанын да жазбаған. Тек еңбектің атауы мен мазмұнынан ғана білуге болады.

Осы айтылғандардан қорыта келе, «Халисату-л хақайқтың» Түркия, Египет, Сауд Арабия, Германия, Америка, Индия, Мавритания, Ирак, Ресей сынды әлемнің түрлі елдерінде таралуы һәм осы күнге дейін сақталуы шығарманың құндылығын көрсетеді. Сонымен қатар қысқартылған нұсқалары да қалыс қалмай, ол да біршама елдерге тарап үлгерген. Демек «Халисату-л хақайқты» көпшіліктің көңілінен шығып, халықтың сұранысына ие болған құнды дүние деуге негіз бар.

Сонымен қатар, бұл қолжазбалар ішіндегі ең көнесін, әрі толық нұсқасын анықтау үшін жоғарыда аталған 9 қолжазбаның мәтіндерін салыстыруды жөн көрдік. Тоғыз қолжазбаның көшірілу тарихы жағынан ең көнесі «Дару-л кутуб» нұсқасы екендігін жоғарыда атап өттік. Одан кейін жазылғандар бір-бірінен немесе «Дару-л кутуб» нұсқасынан көшірілгенін көрсетеді. Көшіру барысында кейбір кемшіліктер де орын алған. Мысалы: «Дару-л кутуб» кітапханасындағы «Халисату-л хақайқта» төмендегідей хадис келтірілген :

1) «Алла тағала Жәбірейіл періштені Адамға (а.с.) ақыл, иман, ұят үшеуін ұсынуды бұйырады. Жәбірейіл періште Адамға (а.с.): бұлардан қалағаныңды таңда дейді. Адам (а.с.) ақылды таңдайды. Жәбірейіл иман мен ұятқа: кете беріңдер, Адам (а.с.) ақылды таңдады дейді. Сонда иман: Алла тағала маған ақыл қайда болса сонда бол деп бұйырған дейді. Ұят: Алла тағала маған иман қайда болса сонда бол деп бұйырған дейді. Осылайша үшеуі де Адам (а.с.) бойына жиналған екен» [5, п. 4/А].

Бұл хадис туралы Хажі Махмуд пен Нафиз Паша және Арлес нұсқаларында жоқ. Ал Рашид Ефенди қолжазбасында 2/А парақта; Текелоглу қолжазбасында 4/А парақта; Амжазаде қолжазбасында 5а парақта, Аясофияда 6/А парақта, Мекке нұсқасында 3/А парақта «ақыл» тақырыбына байланысты жазылған.

2) «Дару-л кутуб» нұсқасының «тазалық» тақырыбында: «Әһлі ал-мағрифат ғалымдары былай дейді: дәрет алғанда төрт ағзаны жуу керек. Бетті көздің жасымен, тілді Алланы еске алумен, жүректі Аллаға деген қорқынышпен, күнәні тәубемен», – деген мысалдар келтірілген [5, п. 97/А].

Бұл риуаят Хажі Махмуд пен Нафиз Паша және Арлес нұсқаларында жазылмаған. Ал Рашид Ефендіде 40/А парақ; А–Текелоглуда 84/А-парақ; Амжазадеде 75/А парақ, Аясофияда 99/А парақ, Мекке нұсқасында 37/А парақ «таһарат» тақырыптарында жазылған.

3) «Дару-л кутуб» баспасының 100/Б парағында: «Әһлі ал-мағрифат: намаз төрт нәрседен тұрады. Біліммен бастау, ұятпен қиямда тұру, салмақтылықпен толық өтеу, қорқынышпен намаздан шығу», – делінген [5, п. 100/Б].

Хажі Махмуд пен Нафиз Пашада және Арлес нұсқаларында бұл риуаяттар жазылмай қалған.

Рашид Ефендіде 41/А ; Текелоглуда 86/А ; Амжазаде қолжазбасында 76/А ; Аясофияда 104/Б ; Мекке нұсқасында 77/А парақтарында келтірілген;

4) Дару-л кутубтағы» «Халисату-л хақайқта» ; «Кәләм ғалымдары: Толық тазалықтың екі түрі бар, сыртқы және ішкі, сыртқысы шарифат бұйрықтарын орындау, ішкісі нақты үкімді қоя білу», – деген мәтінді мысал еткен. Сондай-ақ Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) «Бес нәрсе адамның өмірін ұзартады. Ата-анаға құрмет, туыстық қатынас, садақа беру, дін жолында аянбай күресу, тазалықты үзбеу» және «Мисуак ауызды тазартып, Алланың разылығы мен шайтанның ашуын келтіреді», – деген хадистер жазылған [5, п. 97/А].

Бұл мәтіндерде Хажи Махмуд пен Нафиз Пашада және Арлес нұсқасында кездеспейді.

Ал Рашид Ефендіде 38/Б ; Текелоглуда 82/А ; Амжазаде қолжазбасында 75/А ; Аясофияда 100/А ; Мекке нұсқасында 73/Б парағында бұл жолдар бар.

Қорыта айтсақ «Халисату-л хақайқ» нұсқаларының көшірілу мерзімін, көшірушіні, еңбек мазмұнының толық қамтылуы жағын салыстыра келе мынадай нәтижеге қол жеткіздік. Біз мұны кесте бойынша көрсетуді жөн санадық.

	Елі және кітапхана атауы	Көшірілген жылы	Парақ саны	Еңбектің мазмұны	Көшірген
1	Каир, Дару-л кутуб	һижри 597 ж	414	Толық	Мансур Балхи.
2	Түркия, Аясофия	һижри 703 ж	524	Толық	Абдуллаһ Арзанжани
3	Түркия, Амжазаде	һижри 745 ж	484	Толық	Мұхаммад Хасан Хажи
4	Франция, Арлес	һижри 881 ж	202	Кемшілігі бар	белгісіз.
5	Түркия, Хажи Махмуд	һижри 1088 ж	135	Кемшілігі бар	белгісіз.
6	Түркия, Нафис Паша	һижри 1126 ж	432	Кемшілігі бар	Сулеймен ибн Мұстафа
7	Түркия, Рашид Ефенді	һижри 1145 ж	374	Кемшілігі бар	белгісіз
8	Түркия, Текелоглу	Белгісіз.	406	Толық	белгісіз
9	Сауд Арабия, Мекке. Макка Мукаррама	һижри 1284 ж.	225	Кемшілігі бар	белгісіз

Бұл нұсқалардың бір-бірінен айырмашылықтары: Рашид Ефендіде 19 тарауға дейін жазылғандықтан, ол – ең аз жазылған нұсқа болып табылады. Екінші кезекте «Арлес» қолжазбасы. Оның бірінші томы жоқ, яғни 1-ден 24-ші тараулар көшірілмей қалған, олар 25-ші тараумен басталады. Сондықтан бұл да жартылай нұсқа болғандықтан зерттеу еңбегімізде сүйенетін нұсқа бола алмайды деген тұжырым жасадық.

Ал Хажі Махмуд пен Нафис Паша нұсқалары тарауларды бірдей қамтыған, тақырып мазмұндары да бірдей, алайда еңбектің кіріспесі, қорытындысы, пайдаланған әдебиеттердегі кешіліктер және кейбір риуаяттар қамтылмай қалған. Сондықтан бұл еңбектер де зерттеу нысанына алынбады.

Мекке нұсқасында соңғы қорытынды сөз бен Әбу-л Қасымның өлеңі жоқ. Бұл да көшірушінің кемшілігінен деп ойлаймыз. Сондықтан ол толық нұсқа емес.

Текелоглу, Аясофия және Амжазаде нұсқалары толықтай «Дару-л кутуб» нұсқасына сай жазылған. Бұлардың мазмұны мен парақтарының толықтығы, әрі тараулардың реттілігі жағынан кемшілігі жоқ. Сондықтан алғашқы үшеуі бір-бірінен көшірілген болса да бұларды «Дару-л кутуб» кітапханасындағы нұсқадан көшірілген дей аламыз. Ал «Дару-л кутуб» нұсқасы Әбу-л Қасымның көзі тірісінде жаздырылған әрі өмір сүрген жерінде яғни Бұхарада кітап бетіне түсірілген. Осы негіздерге сүйене отырып, «Дару-л кутуб» нұсқасын негізгі, әрі зерттелу нысанына жарамды деп таптық. Ал қалған үшеуі қосымша, көмекші нұсқалар ретінде қолданылмақ.

Әлем жұртшылығы мойындаған мұндай құнды қолжазбаның өңделмей қалуы мүмкін емес. Сириялық ғалым Мұхаммад Хайр Рамадан Юсуф (1955 жылы Карибари ауылында дүниеге келген) бірнеше қолжазбаларды өңдеген білікті маман. Ол «Халисату-л хақайқты» «Таһзиб Халисту-л хақайқ уа нисаб ғайат ад-дақайқ» деп атап, өңдеп шығарған. Бұл еңбекті ол жарыққа шығаруына себеп болған жағдайды былайша баяндайды: «Мен Құтлұбұғаның «Таж ат-Таражумын» өңдеу кезінде Құтлұбұға Әбу-л Қасым әл-Фарабидің «Халисату-л хақайқ» атты туындысы бар екендігін және бұл еңбек «Ихия улум ад-дин», «Рабиғ абрар» сынды құнды еңбектерді пайдаланып жазылған ерекше дүние екендігін айтып таңырқаған. Құтлұбұға сынды үлкен ғалымның таңданысы мені де бұл еңбекке деген қызығушылығымды арттырды. Осылайша еңбекті өңдеуге кірістім» дейді [18, б. 5]. Мұхаммад Хайр Рамадан «Халисату-л хақайқты» өңдеп 2000 жылы «Таһзиб Халисату-л хақайқ уа нисаб ғайат ад-дақайқ» деген атпен II том етіп Бейрутте жариялады [18]. Мұхаммад Хайр Рамадан мұны өз тәсіліне салып жазғандықтан еңбектің атауына «Таһзиб» ұғымын қосқан. Оның мағынасы «іріктеу» дегенді білдіреді. Яғни «Халисату-л хақайқтағы» мәтіндерді іріктеп, жазу тәсіліне, шарттарына сай етіп бастырған. Осылайша оны «Таһзиб Халисату-л хақайқтың» кіріспесіндегі: «Мен еңбекті сұрыптап, керектісін таңдап, керексіз хабарлар мен оқиғаларды алмадым, сонымен қатар хадистерді де» деген сөзінен білуге болады [18, б. 7]. Мұхаммад Хайр Рамаданның бұл сөзінен «Халисату-л хақайқтағы» көптеген хадистерді

алмағаны байқалады. Мысалы «Халисату-л хақайқта» «Әулия» тақырыбына қатысты: Пайғамбардың (с.ғ.с.): «Ислам үмбетінің тіректері Йемен тұрғындары мен Шам елінің 40 ғалымы. Олар шектен тыс көп намаз оқып, ораза тұтпайды, бірақ олар көпшілікке көңілдері таза, ерекше жомарт» деген және «Ислам үмбетінің ерекше тұлғалары алпыс ер кісі. Олардың 42-сі Шам елінен. 18-і Ирактық. Егер осылардың бірі жан тапсырса Алла тағала орындарына басқа біреуді қойып отырады. Ал егер Алланың бұйрығы келсе, олардың барлығы жан тапсырады» деген сынды 13 хадисі жазылған. Ал Мұхаммад Хайр Рамадан болса, осылардың алтауын ғана еңбегінде көрсеткен. «Халисату-л хақайқта» «Ақиқат» тақырыбына қатысты Әбу-л Қасым 14 хадисті келтірген [5, п. 309/А]. Ал Мұхаммад Хайр Рамадан «Таһзиб Халисату-л хақайқта» бұл хадистердің алтауын ғана жинаққа енгізіп, қалған сегізін алмаған [26, б. 77]. «Халисату-л хақайқта» «Ықылас» тақырыбына қатысты 14 хадис жазылған болса, ішінен жетеуін ғана таңдап алынған, олардың үшеуі Муслимнің «Сахихінде», екеуі Бухаридің «Сахихында», енді біреуі Имам Маликтің «Муаттасында» көрсетілгендерін ғана таңдап алған [18, б. 77].

Мұхаммад Хайр Рамаданның бұл хадистерді алмағанына, хадистердің тізбектері әлсіз немесе тізбексіз болу себебінен. Бұл жайлы ол еңбегінің кіріспесінде: «Бұл еңбектегі сахих, хасан, дайф хадистерді алып, кейбіреуін хадис кітаптарына сілтеме бердім, ал табылмағандарын жазбадым», – деген [18, б. 8]. Алайда кейбір хадистердің тізбегі қанша жерден әлсіз немесе негізі жоқ болса да, бұл еңбек бірнеше ғасыр бұрын жазылған қолжазба болғандықтан, хадистерді келтіре отырып, кемшіл тұстарын көрсету керек еді. Сондай-ақ, Мұхаммад Хайр Рамаданның Әбу-л Қасымның хадистерді жазудағы әдіс-тәсілін түсінбеген болуы да мүмкін. Өйткені, әл-Фарйаб перзенті кейбір хадистерді жазғанда мағынасына мән берген. Ал Мұхаммад Хайр Рамадан оны мәтінмен салыстырған, сондықтан ондай хадистерді хадис жинақтарынан таппаған. Мысалы, Әбу-л Қасымның «Халисату-л хақайқындағы» «Әулиелер» тақырыбына қатысты мына хадисті мысалға алады: Әли (р.а.) айтты: Бірде Пайғамбарымыз (с.ғ.с.) жүні жоқ тауық секілді қатты науқастанып жатқан ансарлық бір сахабаға зиярат еткен еді. Сонда Пайғамбар (с.ғ.с.): «Сен сау кезінде дұға жасап па едің?», – деп сұрайды. Ол: иа, «Уа Раббым! Егер мені жазалайтын ақыреттегі жазаң болса, оны маған бұл дүниеде бер» деп дұға еттім дейді. Сонда Пайғамбар (с.ғ.с.): «Енді бұлай дұға етуші болма, егер дұға еткің келсе: Уа Раббым! Бізге дүние мен ақыреттің жақсылығын бере гөр және тозақ отынан сақта» деп дұға ет дейді. Сонда ол адам осы дұғаны айтысымен бойындағы ауруы кетіп, бұрын соңды ауырмағандай жазылып, олармен бірге үйінен шығып жүріп кетеді» делінген [5, п. 203/Б]. Бұл хадис Муслимнің «Сахихінде» риуаят етілген [57, б. 2068]. Алайда Муслимнің «Сахихіндегі» риуаяттан айырмашылығы мәтін сөздерінде ғана, ал мағынасы бірдей. Мысалы, Әбу-л Қасым жоғарыдағы хадисінде «жүні жоқ тауық секілді» деп түсіндірсе Муслимнің «Сахихінде» «тауық секілді» делінген және Муслимнің «Сахихінде» хадистің соңғы жағын «Пайғамбар (с.ғ.с.) оған: «сенің шамаң

келмейді. Егер дұға еткің келсе «Уа Раббым ! Бізге дүние мен ақыреттің жақсылығын бере гөр және тозақ отынан қорғай гөр» деп дұға етуің керек еді», – деді дағы артынша Пайғамбар дұға етті, ол жазылды» делінген. Ал Әбу-л Қасым болса «Сонда ол адам осы дұғаны айтысымен бойындағы ауруы жазылып, бұрын соңды ауырмағандай жақсарып, олармен бірге үйінен шығып жүріп кетті», – деп жазған. Олай болса Әбу-л Қасымның хадисті халыққа ұғынықты етіп, әсіресе түркі тілді елдердің түсінігіне сай әсерелеп жеткізуді маңызды санағанын байқаймыз.

Сонымен қатар, Мұхаммад Хайр Рамадан қолжазбаның ең көнесіне сүйенбеген. Бұл жайлы ол: «Кайр қаласындағы «Дару-л кутуб әл-Мысриа» кітапханасында «Халисату-л хақайқтың» қолжазбасы бар. Ол қолжазбаның ең көнесі. Өйткені ол 597 жылы Бұхарада жазылған. Мен оны жағдайға байланысты ала алмадым», – дейді [18, б. 14]. Яғни Мұхаммад Хайр Рамадан Бағдад қаласындағы Заһирия кітапханасында 9727 нөмерімен сақталған 328 парақтық «Халисату-л хақайқ уа нисабу ғайати-л дақайқ» қолжазбасына сүйенген. Бұл нұсқаны Әбу Иазид ибн Ауад ибн Хажид ибн Юнус ибн Мұхаммад ибн Исмайл ал-Бахирзи көшірген. Ол Ауғанстандағы Герат қаласында туылған. Бұл нұсқа һижри 856/1456 жылы көшірілген. Яғни «Дару-л кутубтағы» қолжазба жазылғаннан кейін 256 жылдан соң көшірілген нұсқа.

Сонымен қатар Мұхаммад Хайр Рамаданның тасаууфқа қатысты мәселелерді еңбегінен шеттеткен сынды. «Таһзиб Халисату-л хақайқтың» кіріспесінде «Бұл еңбекте дінімізге, ақылға сай келмейтін сөздер мен оқиғалар бар, сонымен қатар шектен шыққан сопылық түсініктегі оқиғалар да айтылған» дейді [18, б. 7]. Осылайша «Халисату-л хақайқтағы» тасаууфқа қатысты «Әс-суқр уа-с Сәһу» (мастық пен ояу халі) және «тажалли» (көріну халі) жайлы жазылған тақырыптар еңбектен алынып қалған. Ал бұл тақырыптар Әбу-л Қасымның «Халисату-л хақайқының» 48-ші тарауында толық жазылған [5, п. 399/Б]. Сондай-ақ, бұл тақырыптар көптеген тасаууф еңбектерінде жазылатын ортақ тақырыпқа қатысты. Айтылып отырған тақырып «Рисала әл-Қушайриядә» жазылған және бұл еңбектің «Халисату-л хақайқтан» айырмашылығы – тек берген мысалдарында ғана [58, б. 148]. Егер Әбу-л Қасымның бұл тақырыпта жазғандары адамның ой-пікірін бұзатын болса, көпшілікке танымал Қушайри «Рисаласындағы» жазылғандар да орынсыз болып табылар еді.

Сол секілді Имам Шибли, Имам Бастами, Жунейд Бағдади сынды сопы ғалымдар сөздерінің біршамасын еңбегіне енгізбеген. Мысалы, «Халисату-л хақайқтағы» «әулиелер» тақырыбына қатысты Жунейд Бағдадидың (836-909): «Ирак тұрғындарына кең пейілдік пен асқан құлшылық, Хорасан тұрғындарына жүрек пен жомарттық, Басра тұрғындарына зүһд пен қанағат, Шам тұрғындарына жұмсақтық пен ымырашылдық, Хижаз тұрғындарына сабыр мен тәубешілдік берілген» деген сөзі еңбекке енгізбеген [5, п. 203/А]. Сол секілді «Ақиқат» тақырыбына қатысты 12 ғалымның сөздері келтірілсе [5, п. 309/А], Мұхаммад Хайр Рамадан олардың бесеуін ғана жинағына енгізген [26, б. 657].

Бұл айтылғандардан қорыта келе, Мұхаммед Хайр Рамаданның «Таһзиб Халисату-л хақайқы» толықтай қолжазбаның өңделген нұсқасы емес дейміз. Алайда «Халисату-л хақайқы» сынды көне қолжазбаны бірінші болып баспаға ұсынып, халыққа танытып, оқуға оңтайлы етілгендіктен, бұл да маңызды еңбек болып саналады.

Сондай-ақ, Мұхаммад Хайр Рамадан «Таһзиб Халисату-л хақайқы уа нисаб ғаят ад-дақайқы» деп атаған. Еңбек «Дару-л кутуб ал-Мысрида» «Халисату-л хақайқы лима фиһи мин асалиб ад-дақайқы» деп аталған. Әбу-л Қасымның аталмыш шығармасының атауы әр еңбекте әр түрлі болып келеді. Еңбектің атауының мәнісі өте маңызды. Шығарма атауынан оның мазмұнын, қай салаға қатыстылығын, тіпті авторының мамандығын да білуге болады. Еңбек атауын әдетте автордан басқа ешкім де өзгерте алмайтыны белгілі. Оны көшіруші және зерттеушінің де өзгертуге құқығы жоқ. Тіпті, атаудың өзгеруі ақылға қонымды, еңбектің мазмұнына сай болса да, автор жазған атпен қалуы тиіс. Сол себепті әуелі трактаттың атауын нақтылау маңызды. Кейде бірнеше ғасырлар бұрын жазылған туындыларды зерттегенде олардың атаулары кейіннен басқа болып шығып жатады. Себебі, шығарманың мұқабасы жоғалып немесе жазулары көрінбей қалуы мүмкін. Мұндай жағдайда оларды басқа нұсқаларымен немесе библиографиялық кітаптардағы атауларына қарап анықтау қажет.

Осы ретте зерттеу нысанымыз болып отырған Әбу-л Қасымның «Халисату-л хақайқы» (Таза шындық) трактатының атауын нақтылау өте маңызды. Фараб//Фарйаб ұланының еңбегі негізінен «Халисату-л хақайқы» деген атпен танылғандығын жоғарыда айттық. Алайда ол трактаттың толық атауы емес. Туындының толық атауының бірнеше түрі бар. Олар:

- «Халисату-л хақайқы лима фиһи мин асалиб ад-дақайқы»;
- «Халисату-л хақайқы ала иғтиқади әһли суннат уа-л жамағат»;
- «Халисату-л хақайқы уа минһажу-л абидин»;
- «Халисату-л хақайқы фи тасаууф»;
- «Халисату-л хақайқы уа нисабу ғаяти-л дақайқы»;
- «Халисату-л хақайқы уа асалиб ад-дақайқы»;
- «Халисату-л хақайқы».

Бұлардың ішінде өзгеріске ұшырамағаны «Халисату-л хақайқы» («Таза шындық»). Ал бұл атаудан кейінгі жалғаулар әр түрлі жазылған. Олар: «лима фиһи мин асалиб ад-дақайқы» («Түрлі білімді қамтыған»); «фи тасаууф» («Тасаууф жайлы»); «уа минһажул абидин» («Тақуалар жолы»); «ала иғтиқади әһли суннат уа-л жамағат» («Әһлі сүннет және жамағат сеніміне сай»); «уа нисабу ғаяти-л дақайқы» («Ғылым мақсатының тұңғиығы») т.б. Трактат түрлі ғылым салаларын қамтығандықтан және әһлі сүннет жамағатына сай жазылғандықтан жалғаулардың барлығы да мазмұнына қайшы емес. Алайда, автордың өз туындысын түрліше атауы мүмкін емес, шығарманың нақты бір атауы болуы қажет. Олай болса, туынды атауы көшірушілер тарапынан өзгеріске ұшыраған сияқты. Оны анықтау үшін төмендегідей үш қағида бойынша қарастыруды жөн көрдік.

- бірінші: қолжазбалардың ең көнесіндегі атауға жүгіну.
- екінші: еңбектің атауы мазмұнына сай болғанына мән беру.
- үшінші: көпшілік ғалымдарға кеңінен танылған атау.

Қолжазбалардың ең көнесіндегі атауға жүгіну бойынша қолжазбалардың көнесін тауып, сондағы атауды таңдар болсақ, жоғарыда аталған қолжазбалар ішіндегі ең ежелгісі, тіпті автордың көзі тірісінде жазылғаны. Ол Мыср елінде «Дару-л кутуб әл-Мысрия» кітапханасының «тасаууф» бөлімінде 239 нөмірімен сақтаулы тұр. Бұл 1200 жылы көшірілген нұсқа. Мұқабасында «Халисату-л хақайқ уа асалиб ад-дақайқ», «Таза шындық және түрлі білім» деп көрсетілген. Оның кіріспесінде «Халисату-л хақайқ лима фиһи мин асалиб әд-дақайқ» (Түрлі білімді қамтыған таза шындық) делінген. Негізінде мұқабадағы жазу өшіп кеткендіктен, тақырыптың қате жазылуы да мүмкін. Себебі мұқабадағы жазудың үсті боялып жаңалғаны байқалады.

Еңбекті өңдеуге тырысқан Мұхаммад Хайр Рамадан Юсуф және еңбектің қайнар көздерін зерттеген исламтанушы Ахмад Шахаб трактатты «Халисату-л хақайқ уа нисабу ғаяти-л дақайқ» деп атаған. Себебі, бұл екі ғалым да осы атаумен сақталған нұсқамен жұмыс істеген, яғни Бағдадтағы «Заһирия» кітапханасындағы 9727 нөмірімен сақталып һижри 856/1456 жылы көшірілген нұсқаға сүйенген. Ал бұл нұсқа жоғарыда келтірген «Дару-л кутуб әл-Мысрия» қолжазбадан 256 жыл кейін, яғни 1200 жылы жазылған. Сонымен қатар «Дару-л кутуб» және «Заһириядағы» қолжазба кіріспелерінде «мен бұл еңбекті «Халисату-л хақайқ лима фиһи мин асалиб әд-дақайқ» деп атадым» – деген Әбу-л Қасымның өз сөзі кездеседі. Олай болса, мұқабадағы шығарма атауы өшіріліп немесе өзгертіліп кеткен. Ал, «кіріспедегі» Әбу-л Қасымның өз сөзі нақтылықты білдіреді.

Сонымен, Мұхаммад Хайр Рамадан «Халисату-л хақайқ» атауынан кейінгі жалғау еңбектің түсіндірмесі ретінде санаған. Мысалы, ол: «Халисату-л хақайқ» атауынан кейінгі жалғаулар араб тіліндегі (сажь) дауыс, сөз ұйқасын келтіру мақсатындағы жалғау болса керек», – дейді [18, б. 17]. Рамадан Юсуфтың бұл тұжырымы орынды деп ойлаймыз. Өйткені араб тілінде кітап атаулары аса ұзын бола бермейді, қысқа әрі мазмұнды келеді.

Трактат атауына байланысты оның өзге кітапханалардағы көшірмелеріне зер салар болсақ, Түркияның Анталия қаласындағы Текелоглу кітапханасында 771 нөмірімен сақталған нұсқада және Сауд Арабиясының Мекке қаласындағы Мекка кітапханасында сақталған қолжазба мұқабаларында «Халисату-л хақайқ лима фиһи мин асалиб ад-дақайқ», – деп көрсетілген. Сондықтан, осы атауды «негізгі атау» деп тұжырымдаймыз.

Екінші қағида бойынша еңбектің атауы трактат мазмұнына сай болу талабы. Шығарма атауы мазмұнынан шығарылатыны белгілі. Мұндағы «Халиса» – кіршіксіз, шынайы, таза, ал «хақайқ» – «ақиқаттар, шындықтар». «Халисату-л хақайқтың» мағынасы «таза шындық» дегенді білдіреді. Бұдан еңбектің атауы мен мазмұнының сабақтастығын байқаймыз. Өйткені, еңбекте тәубе, тақуалық, ғашықтық, махаббат, мағрифат, әулиелік секілді сопылыққа

қатысты көптеген ұғымдар қамтылған. Негізінде, «ақиқат немесе хақиқат» ұғымдары сопылық ілімге қатысты [59, б. 338]. Батын ілімін меңгеру мен жүректі түрлі ластықтардан тазартуды сопылықта «ақиқатқа жету» дейді. Ақиқаттың мақсаты Алланы сүю, Алла жолында жүректі таза ұстау. Ол – сопылықтың ең жоғарғы дәрежесі. «Халисату-л хақайқтың» «Ақиқат» тақырыбында: Жағфар Садықтың (699-765) сөздері келтірілген: «Ақиқат – жақсы көрген Алладан басқаның барлығын жүректен өшіру» деп Алланы жақсы көруді айтса, ал осы ақиқат жолындағылар жайлы ғалымдардың «Ақиқат иелерінің ең жоғарғы мәртебесі жаратылыстармен қатынасты үзу» деп Жағфар Садиқ жасаған анықтаманы кеңірек аша түседі [5, б. 308/А]. Сондай-ақ, Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқта» көптеген тақырыптардың ақиқатын түсіндіруге тырысқан. Мысалы иманға қатысты тақырыпта: Ғалым:иманның ақиқаты не? деп сұрасаң: «Алла мен оның елшісін барлығынан артық жақсы көру» деп жауап бер», – деген. Мағрифат тақырыбында Әбу Йазид: «мағрифаттың ақиқаты не?» деп сұрағанда ол: «мағрифаттың ақиқаты – Алланы естен шығармай өмір сүру, надандықтың ақиқаты ғапылдықпен өмір сүру» деп жауап берген [5, п. 47/А]. Олай болса, әрбір тақырып ақиқатын түсіндіруге тырысқан Әбу-л Қасым еңбегінің «кіршіксіз, таза шындық, таза ақиқат» деген атауы да еңбек мазмұнына сәйкестігін байқатады. «Халисату-л хақайқтан» кейінгі «лима фиһи мин асалиб әд-дақайқ» «білімнің түрлі салаларын қамтыған» дегенді білдіретін жалғау, исламның түрлі салаларына ишарат жасап отыр десек те болады. Өйткені, еңбекте фикһ, калам, тәпсір, араб тілі, сопылық секілді исламның түрлі ғылым салалары туралы ғалымдардың сол салаларға сай түсіндірмелері берілген. Мысалы, «калам ғұламалары былай деді» деп ақида саласын, «тіл мамандары былай деді» деп араб тіліне, сол секілді тәпсір мамандары, фикһ ғұламалары, мағрифат мамандары және т.б. мамандардың тұжырымдары келтірілген.

Үшінші қағида бойынша көпшілік ғалымдарға кеңінен танылған және библиографиялық кітаптарда қолданылған атау. Құрашидің «Жауаһир ал-мудиясында», Құтлұбұғаның «Таж ат-Таражумында», К.Брокельманның «Ceschichte der arabischen Litteraturesінде», Қажы Халифаның (1609-1657) «Кашф аз-зунунде», Омар Рида Каххал (1905-1987) «Мұғжам ал-муаллифинінде», Ибн әл-Мустауфи әл-Ирбилидің «Тариху-л Ирбилиінде», Әбу-л Қасым еңбегінің атауын «Халисату-л хақайқ лима фиһи мин асалиб әд-дақайқ» деп көрсеткенін атауға болады.

Бұдан алынатын түйін: еңбектің толық аты «Халисату-л хақайқ лима фиһи мин асалиб әд-дақайқ» деп нақтылаймыз. Себебі, шығарманың бұлай аталуы ең көне қолжазбасының кіріспесінде автордың өз сөзімен жазылған, әрі ол еңбек мазмұнына сай. Сондақтан да, библиографиялық еңбектерде де осы атау қолданылған.

Әбу-л Қасымның бірнеше салада жазылған еңбектерін тізу барысында ғалымның «Мақасиду-л аулия фи махасину-л анбия» атты еңбегінің нақты атауы «Қисасу-л анбия» екендігі анықталды. Сонымен қатар, Әбу-л Қасымның

«эл-Асилатул ламия уа ажуаибатул жамия» атты еңбегінің біршама бөлігі «Халисату-л хақайқта» қамтылғаны дәлелденді. Сондай-ақ, «Халисату-л хақайқтың» түрлі елдерде сақталған 19 көшірмесі анықталып, оның тоғыз нұсқасының мазмұны салыстырылды. Нәтижесінде Әбу-л Қасымның көзі тірісінде жазылған «Дару-л кутуб» негізгі нұсқа, ал Текелоглу, Аясофия және Амжазаде нұсқалары қосымша болып саналды. «Халисату-л хақайқ» қолжазбасын бастырған Мұхаммад Хайр Рамаданның «Таһзибу-л Халисату-л хақайқында» кеткен кемшілік тұстары көрсетіліп, қолжазбаның толық өңделген нұсқасы болып саналмайтындығы тұжырымдалды. Сонымен қатар, «Халисату-л хақайқтың» жеті түрлі атауын салыстыра отырып, еңбектің нақты атауы туралы және ондағы хадистер мен келтірілген тақырыптарға байланысты түрлі ұғымдарға герменевтикалық талдау жасау негізінде айырмашылықтары анықталды.

### **1.3 Әбу-л Қасым әл-Фараби//әл-Фарйабидің діни ұстанымы**

Әбу-л Қасым өз дәуірінде – ислам ғылымының фикһ, калам, тасаууф, хадис секілді түрлі салаларын меңгерген ғалым. Алайда, оның бұл салаларға қатысты жеке дара жазған еңбектері бізге жетпеген. «Халисату-л хақайқ» туралы библиографиялық көрсеткіштерінде айтылған біршама мәліметтер арқылы көзқарасын анықтауға тырыстық.

Әбу-л Қасым әл-Фараби//әл-Фарйаби «Халисату-л хақайқты» «Садр судур» Мұхаммад II ибн Ахмадтың (?-616/1219) жеке кітапханасына сыйлағаны туралы жоғарыда айтылды. Ал, Мұхаммед II ибн Ахмадтың қарамағында 6 000 фикһ ғалымдары қызмет еткен [15, б. 29]. Солардың бірі осы – Әбу-л Қасым. Ол, ханафи ғалымы шамсу-л аймма (имамдар шамшырағы) Мұхаммад ибн Абд ас-Саттар әл-Кердериге (559-642) ұстаздық еткен. Әбу-л Қасымның «Әл-Асилату-л ламия уа ажуибату-л жамия» (мәнді сұрақтар мен тұшымды жауаптар) деген еңбегі де оның фикһ саласында ұстаздық ететіндей білікті маман болғандығын байқатады. Бірақ, ол сақталмаған. Дегенмен, оның бір бөлігі «Халисату-л хақайқтың» 46 тарауында қамтылған. Мысалы, егер әйел күйеуінен рұқсат алмай, оның малынан садақа берген болса күнә жазылмай ма? деген сұраққа Әбу-л Қасым: «Пайғамбар (с.ғ.с.) былай деген: «Егер әйел отбасының нәпақасынан садақа берсе, оған және күйеуіне сауап жазылады...» деген хадиспен жауап берген. Осы сынды сұрақ жауаптар қамтылған [5, п. 382/А]. Сондай-ақ Әбу-л Қасым фикһқа қатысты білімді ханафи ғалымы Рукн ал-Дин Мұхаммад ибн Аби Бакр ибн Юсуф Абу Абдуллаһ әл-Фарғаниден үйренген. Сонымен қатар Ибн әл-Мустауфи «Тариху-л Ирбилде» Әбу-л Қасымның Әбу Шужа Ширауайһ ибн Шаһрдар ибн Ширауайһ әд-Дайлами әл-Намаданидің (1053-1115.) хадис саласында жазған «Фирдаус» еңбегін көзден таса етпей жүретіндігі айтылады [22, б. 380]. Ал Әбу Бакр ад-Дарбанидің «Райхан әл-хақайқында» Әбу Шужа Ширауайһтің ханафи ғалымы екендігі туралы мәлімет бар [60, б. 390]. Демек Әбу-л Қасымды ханафи мазһабының ғалымдарынан тәлім алған және олармен тікелей қарым-қатынаста болған.

Жоғарыдағыдай ой-тұжырымдарға сүйене отырып, Әбу-л Қасымның ханафи мазһабын ұстанушы ғалым екендігіне оның «Халисату-л хақайқтағы» фикһи көзқарастары дәлел бола алады. Негізінде, Әбу-л Қасымның «Халисату-л хақайқы» фикһқа арналмаған, сондықтан онда мазһаб имамдарының аттары сирек ұшырасады. Мысалы, шафии мазһабының негізін салушы Имам Әбу Абдулла Шафиғи (767-820) үш жерде, ханбали мазһабының жетекшісі Ахмад ибн Ханбал (780-855) екі жерде, ал ханафи мазһабының көсемі Әбу Ханифаның (699-767) есімі үш жерде ұшырасады. Ал мәлики мазһабының имамы Имам Малик ибн Анастың (713-795) аты мүлдем айтылмайды. Сондай-ақ аталмыш имамдардың риуаяттары фикһ қағидаларына қатысы жоқ тақырыптарда келген. Мысалы: жомарттыққа қатысты тақырыпта: Бір кісі өлер шағында менің денемді пәленше жусын деп өсиет қалдырады. Ол қайтыс болған соң, денесін Имам Шафииге алып келеді. Имам Шафии оның жазған хатын алып кел дейді. Хатты алып келгенде Имам Шафии ол хатта мәйіттің мойнында алпыс мың дирһам қарызы бар екендігі жазылғанын оқиды. Имам оның қарызын өз ақшасынан өтеп береді де, бұл оның ғұсылы, яғни – тазаруы» – деген ғибаратты оқиғаны баяндайды [5, п. 145/А].

«Футуа» тақырыбында Ахмад ибн Ханбалдан баласы Абдуллаһ «Футуа» деген не? деп сұрайды. Сонда Ахмад ибн Ханбал «нәпсінің қалауын тәрк етіп, тақуалықты арттыратын іспен шұғылдану» деп жауап берген [5, п. 179/Б]. Ал «Риада» (Нәпсі тәрбиесі) тақырыбына қатысты былай делінген: «Әбу Ханифаның тамақ жеуі құстың тамақ жегеніндей аз болатын». Бұл мазһаб имамдарының фикһи көзқарастарын бергенде пікір қайшылықтарына ұрындыратын мәселелерге бармағанын көрсетеді. Алайда, Әбу-л Қасымның мазһабтарға қатысты өз ұстанымы мәселесіне келсек, оның ханафи мазһабының ғалымы екендігіне еш күмән жоқ. Себебі, оған «Халисату-л хақайқта» кездесетін терминдер дәлел. «Халисату-л хақайқтағы» ханафи мазһабына байланысты терминдерге тоқталып, ондағы ғалымның ұстанымына мән берер болсақ, онда: «Истихсан» қиясты тәрк етіп, адамдарға ыңғайлысын таңдау» деген анықтама береді [5, п. 342/А]. «Истихсан» ұғымының тілдік мағынасы «бір нәрсені жақсы деп санау», ал терминдік мағынасы: «жасырын қиясты тәрк етіп, нақты дәлелмен анық қиясты таңдау». Усу-л фикһта «истихсан» үкімін ханафи мазһабы басқа мазһабтарға қарағанда жиі қолданған. Шафии мазһабында бұл үкімді дәлел ретінде қабылдамай: «Кімде-кім истихсан жасаса, ол жаңа шарифат шығарған болады» деген. Ханафи мазһабында истихсанның төрт түрі бар. Олар: Наспен истихсан, ижмағпен истихсан, әдет- ғұрып пен истихсан, зәрулікке байланысты истихсан [61, б. 993]. Әбу-л Қасымның истихсан түсінігі осы «әдет ғұрып истихсанына» жатады. Өйткені, ханафи мазһабында «салт дәстүрге байланысты истихсанды» қиясты тәрк етіп, адамдардың қажеттіліктеріне қарай үкім таңдалады деп түсіндіреді. Ал, жоғарыда келтірген Әбу-л Қасымның түсіндірмесінде де қиясты тәрк етіп, халықтың жағдайына ыңғайлысын таңдау туралы айтылады.

Әбу-л Қасым «истисхабу-л хал деп – істі сол күйі қалдырып, негізгі үкімді алу» деп түсіндірген [5, п. 342/А]. Егер қандай да бір мәселеге байланысты қуатты дәлел табылмаса, онда ол мәселені бұрынғы яғни негізгі үкімінде қалдырады. Бұл қағида «истисхаб» делінеді. «Истисхаб» төрт мазһабта да қолданатын қағида. Алайда ханафи мазһабы өзге діни мектептерге қарағанда истисхабтың шеңберін таралтқан яғни истисхабты дәлелсіз шағымданғандар үшін емес, негізгі үкімге сай амал еткендер үшін қолданылады деген. Мысалы, дәрет алғаннан кейін, дәретіне күмәнданса, дәретінің бұзылғандығына нақты дәлел табылмайынша дәреті бар болып саналады. Өйткені, негізгі үкімі дәрет алғандығы. Сондықтан, ханафи мазһабында истисхаб: «Нақты дәлелмен бекітілген бұрынғы үкімді қолдану, яғни негізгі үкімді өзгертетін нақты дәлел болмайынша алдыңғы үкімді пайдалану», – деп түсіндіреді [62, б. 13].

Әбу-л Қасым усу-л фикһқа қатысты мақруһ терминін ханафи мазһабына сай түсіндірген. Мысалы, «Мақруһтың екі түрі барлығы яғни мақруһ танзиһан – тәрк ету абзал болған іс. Екіншісі, мақруһ тахриман, тәрк етуі керек болған, харамға жақын іске айтылады» деген [5, п. 347/А]. Әбу-л Қасымның бұл түсіндірмесі толықтай ханафи мазһабынан екендігіне дәлел. Өйткені, ханафи мазһабынан басқа мазһабтар мақруһты екіге бөліп қарастырмаған. Мақруһқа анықтама ретінде: «шариғаттың нақты тыйым салмаған ісі яғни оны тәрк еткенге сауап жазылады, істегенге күнә жазылмайды» деп түсіндірген [63, б. 45]. Ал ханафи мазһабы мақруһты екіге бөлген. «Мақруһ тахриман» яғни шариғаттың нақты тыйым салған ісі және «Мақруһ танзиһан» шариғаттың күмәнмен тыйым салған іс екендігі [64, б. 24].

Әбу-л Қасым уәжіпті парыздан бөлек түсіндіреді. «Халисату-л хақайқта»: «Уәжіп – тәрк еткендігі үшін айыпталып, үзірсіз тәрк еткендігі үшін жазаға тартылады. Ал парыз дегеніміз – дәлелі нақты болған үкім, оны жоққа шығарған діннен шығады. Мысалы ораза, намаз секілді» – делінген [5, п. 348/Б]. Ханафи мазһабында – уәжіптің үкімі – күмәнді дәлелмен бекітілген үкім. Уәжіпті тәуилсіз (түсіндірмесіз) тәрк ету– адасу, үзірсіз тәрк ету–пасықтық». Ал парыз «нақты дәлелмен бекітілген үкім» деп көрсетілген. Ал шафии, ханбали, мәлики мазһабтарында уәжіп пен парыздың айырмашылығы жоқ, яғни уәжіп парыз секілді нақты үкіммен түсіндіріледі [65, б. 17].

Әбу-л Қасымның фасид пен батил үкіміне байланысты анықтамасы: «Фасид – шариғатта негізі бар, алайда сипаты жағынан дұрыс саналмайтын іс. Мысалы, фасид неке, фасид сауда. Батил – шариғатта негізі де сипаты да жоқ іске қатысты айтылады» [5, п. 342/Б]. Негізінде, төрт мазһаб бойынша ғибадаттың (намаз, ораза, зекет, қажылық) және муамалаттың (сауда, неке) рүкіндерінде немесе шарттарында қандай да бір кемшілік болса, ол «батил» яғни толығымен жарамсыз саналады [66, б. 95]. Алайда, ханафи мазһабы осы көпшілік ғалымдардың жасаған тұжырымдарынан муамалат мәселесі бойынша ерекшеленеді. Муамалатта рүкін немесе шарттарында кемшілік болса оны «батил» және «фасид» деп екіге бөліп қарастырады. Ханафи мазһабында фасид шариғаттағы негізі (асылы) дұрыс, алайда сипаты дұрыс емес келісімге

байланысты айтылады. Ал «батил» сипаты жағынан да шарифаттағы негізі жағынан да дұрыс болмаған келісімге байланысты айтылады. Әбу-л Қасымның фасид түсіндірмесі ханафи мазһабына сәйкес түсіндірілген, тіпті оны ханафи ғалымы Ала ад-Дин Самарқандидің тұжырымымен сабақтас десек те болады [67, б. 39].

Сонымен қатар, Әбу-л Қасым әл-Фарйаби «Халисату-л хақайқты» жазуда 78 дерек көздеріне сүйенген. Олардың 49-ы Орталық Азиядан, (Мауаранаһр мен Хорасаннан) және сол 49-дың ішінен 16 ханафи еңбектерін іріктеп, олардың авторлары жайлы «Әбу-л Қасым әл-Фарабидің еңбегіндегі ханафи ғалымдары» деген мақаламда айтқан болатынын [68, б. 218-223]. Сондықтан Әбу-л Қасымның жоғарыда келтірілген фикһи үкімдері осы Самарқан мен Бұхарадан шыққан ханафи ғалымдары еңбектерін пайдаланған десек те болады. Мұхаммед әл-Құрашидің (1297-1373) ханафи ғалымдарын топтастырған «Табақату-л ханафиясында» Әбу-л Қасымды жазуы да, бұл ғалымның ханафилік ұстанымда болғандығын көрсетсе керек [4, б. 152]. Сондай-ақ Исмайл әл-Бағдадидің Әбу-л Қасымды «әл-Әдиб әл-Ханафи» деуі де әл-Фарйабидің ханафи ғалымы екендігіне дәлел [3, б. 404]. Бұдан біз оның Әбу Ханифа ан-Нұғман мазһабын ұстанғандығын және осы мазһабтың беделді өкілі болғандығын көреміз.

Сонымен қатар, Әбу-л Қасым мазһабта ханафи болғаны секілді ақида ғылымында Матуридилік деп танимыз. Әбу-л Қасымның Матуриди ұстанымда екендігін мына түсіндірмесінен білуге болады. «Халисату-л хақайқтағы» «иман» анықтамасына: «Қалам ғалымы былай деген: Иман дегеніміз – тілмен растап, жүрекпен бекіту. Оның мағынасы Алланың затында, сипатында бір екендігін мойындап, кітап пен елшілердің жеткізгеніне сай жүрекпен сену», – деген [5, п. 38/А]. Негізінде, иман ұғымына байланысты түрлі ағымдардың өз анықтамасы бар. Мысалы, Карамия ағымы және олардың белді ғалымы Әби Абдуллаһ Мұхаммад ибн Каррам: «Иман - тек тілмен айту ғана» деп иманның дүниелік іске қатысты жағына ғана мән берген. Ал харижиттер, мұғтазилиттер, заидиттер: «Иман дегеніміз тілмен мойындап, жүрекпен растап, діннің рүкіндеріне амал ету» деп иман түсінігіне амал етуді қосады [69, б. 230]. Ал Әби Мансур әл-Матуриди, карамияларға және харижиттерге, иман – ол тек тасдиқ (растау) екендігін айтқан. Бұл жайлы Әбу Муин ән-Насафи «Бахру-л калам фи усул ад-динінде» Имам Матурийдің көзқарасы туралы сөз еткенде «иман жүректегі сенім» деген [69, б. 230]. Сонымен қатар, әллі сүннет ғалымдарынан Бақиллани (?-1013), Жуайни (?-1085), Шахристани (?-1153) сынды ғалымдар «иман жүректегі сенім», – деген [70, б. 76]. Олай болса, Әбу-л Қасымның бұл танымы толықтай Матуриди ұстанымында екендігін көрсетеді.

Әбу-л Қасым өз еңбегін жазуда пайдаланған әдебиеттер ішінде матуридилік бірнеше ғалымдардың еңбектеріне сүйенген. Олар мыналар: Сираж ад-дин Али ибн Оман ал-Ушидің (?-1178) «Сауақиб ал-Ахбары», Матуриди мазһабының теолог ғалымы Шейх Имам Нажм ал-Дин Умар ибн Мұхаммад ал-Ханафи ал-Насафи ал-Самарқандидің (?-1142) «Жумал ал-

масурасы», Имам Матуридидің (?-944) шәкірті Абу Абд ар-Рахман ибн Аби ал-Лайс ал-Бухаридің «Зикру ал-Салихины», Абу Мути Макхул Мұхаммад ибн ал-Фадл ал-Насафидің (?-907) «ал-Лувлуиаты» және т.б. яғни Матуриди ғалымдарының еңбектерін пайдаланғанын айтуға болады [15, б. 30].

Сонымен қатар «Мұғжаму-л муаллифиннің» авторы Омар Рида Каххал (1905-1987) Әбу-л Қасым әл-Фараби//әл-Фарйабиді «сопы» деп сипаттаған [71, б. 145]. Негізінде Әбу-л Қасым еңбегінде суфизімі жайлы қысқа, мәнді және жүйелі түрде мәліметтер беруден қалыс қалмаған. Діни терминдерді түсіндіруде түрлі көзқарастарды берсе де (фиқһ, калам, усул, тафсир т.с.с.) олардың суфизімдік бағытқа бейімділігін көрсете білген.

Негізінде, бұл еңбектің жазылу мақсаты – ислам дінінің тәжірибелік жағын баяндау және ислам тасаууфының ахлақи мәнісі мен хикметтерін түсіндіру. Ислам дінінің практикалық амали жағына аса мән берген және ислам тасаууфын – исламның негізі, өзегі екендігін түсіндірген. Еңбекте қамтылған тасаууфқа қатысты тақырыптарда ол классикалық суфизм шеңберінен аспағаны көрінеді. Тасаууф тақырыптарын қарастырғанымен оның қағидалық ұстынымына, тасаууфтық әдіс тәсілдеріне тоқталмаған. Сондықтан, сөз болып отырған шығарманы дәстүр бойынша өмір сүру жолын, тәртібін түсіндіретін усулдік туынды дей алмаймыз. Ол тек ислам тасаууфына, көркем мінезге қызықтыратын, адамға ой салатын, тасаууф, ахлақ тақырыптарын танытатын танымдық еңбек.

Әйтсе де, Әбу-л Қасым сопылық мектептер дамыған орта ғасырда өмір сүргендіктен, ол кезеңнің сопылық мазһабтарынан әсерленбеуі мүмкін емес деу керек. Себебі, «Халисату-л хақайқта» Жунейд Бағдадидің (?-909), Малик ибн Динардың (?-747), Фудайл ибн Иадтың, Тайфур ибн Иса әл-Бастамидің (804-874, Саһл ибн Абдуллаһ ат-Тустаридің (886-956), Зи Нун Мысридің (796-859), Далф ибн Жахдар әш-Шиблидің, Ибраһим ибн Адһам әл-Балхидің, Йахия ибн Муаз әр-Рази (?-872), Әбу Бакр әш-Шибли (861-945), Әби Хамид әл-Ғазали (?-1111), Ахмади Жам Зиндабил (?-1142) және т. б. сопылықта есімдері танымал ғалымдар сөздерін жиі қолданған. Сондай-ақ, Әбу-л Қасымның еңбегінде сопылықтағы көптеген негізгі ұғымдарды ашқан. Мысалы: ақыл, ғашықтық, махаббат, уажд, бақа биллаһ, нафс, рух, әдеп, захир, батин, фақр, ғина, фарқ, фасыл, уасыл, фәна, бақа, футууат, ғайбат, ғайрат, ғұрбат, хал, мақам, халуат, қабд, баст, хауф, ишара, хашият, хая, хикмет, хұллет, хулук, хұрриет, хүзін, ибадат, убудиет, иғтираб, ықылас, тасаууф, мурақаба, мушаһада, мұрақаба, жүрек, рух, ілім, ирада, мурид, мұрад т.б. Автор бұл ұғымдарды адамды кемелдікке тәрбиелеу, көркем мінезді ету мақсатында қарастырған. Мысалы, «фана уа бақа» түсінігі туралы сөз еткенде: «тарихат адамдары былай дейді: фана (жоқ болу) яғни –надандық, ғапылдық, күнә, күмән, құмарлық, дүниеқұмарлық, ашу, рия, жалған, тәкәппарлық сияқты құбылыстарды жоқ ету деген. Ал бақа (бар болу) дегеніміз – білім, зікір, құлшылық, сенім, зуһд, қанағат, жомарттық, шүкіршілік, сабыр, разылық, ықылас, шыншылдық, кішіпейілдік, қасиеттерін мәңгілік ету» деп, тасаууфтық терминдерді жаман

қасиеттерден арылтып, көркем қасиеттерді бойға сіңіру мақсатында түсіндірген [5, п. 327/Б].

Негізінде, сопылық ілім Әбу-л Қасымның өмір сүрген кезеңіне дейін яғни Ортағасырға дейін түрлі кезенді бастан өткерді және олардың сол кезеңдегі басымдылық берген сипатына қарай атаулар алынған. Алғашқы Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) кезеңінен бастап Хасан әл-Басриге (?-728) дейінгі аралықта суфизмнің зухд-тақуалық дәуірі яғни парасатты, көркем ахлақты адам болуды, дүниені жүректен тәрк етуді мақсат еткен практикалық мәндегі қозғалыс болды. Бұл кезеңнің өкілдері Хасан әл-Басри, Уәйс әл-Карани, Рабиға әл-Адауийа, Малик ибн Динар, т.б. Сопылықтың екінші кезеңі – Хасан әл-Басриден Имам әл-Ғазалиге (1055 – 1111) дейінгі аралықты қамтиды. Бұл дәуірде сопылық дегдарлық пен тақуалық сияқты практикалық қозғалыс болумен қатар қалам, фикһ және философия сияқты жалпы исламдық ойлау жүйесіндегі бағыттарға паралель жеке сала ретінде болды. Хасан әл-Басриден басталған сопылық, уақыт өте, бірнеше тармақтарға бөлініп қалыптасты. Солардың екеуі: маламатийа, исбатийа мектебі. Маламатийа доктринасы көбінесе түркілік дүниетанымдық негізде дамыды. Шыққан жері Хорасан мен Мауаранаһр [72, б. 124]. Маламатийа дүниетанымында Аллаға ішкі сезім мен интуиция арқылы, тату (зауқ), экстаз (уажд) және тұншығу (истиғрақ) халдерімен ұласу негізгі ұстаным саналды [72, б. 125]. Ал, исбатийа дүниетанымында (құрушысы Жунайд ал-Бағдади (?-909)) «Сайр ас-сулук» кезінде пайда болған рухани халдер мен мақамдарда адам санасын, ақылы мен сезімдерін әрдайым анықтай алуы, өзін жоғалтпауы негізгі ұстаным саналды. Сондықтан бұл ағым шарифат арқылы өтетін рухани жолды ұстанып “Сергек суфилер” деген атпен танылды. Мұндағы негізгі мақсат – Алланы тану (мағрифатуллаһ). Маламатийадағыдай ғибадаттарында өзін жасыру деген атымен жоқ. Өйткені, бұл жол – экстаз-уажд және бату-истиғрақ жолы емес. Исбатийаның негізгі ұстанымдары саху – ояу болу халі; исбат – адамның ғибадаты мен тағатында адамдық санасының сақталу халі.

Ал Әбу-л Қасым Хорасан жерінің тумасы болғанымен ұстанған бағыты Маламатия немесе Исбатия екендігі байқалмайды. Себебі, оның «Халисату-л хақайқынан» Маламатийадағыдай өзін жасыру, күнәлі көрсету жайлы ойлар мүлдем айтылмайды. Сондай-ақ, Маламияның білікті тұлғалары саналған Хамдун Кассар (?-884) [58, б. 71], Шақиқ Балхи (?-780) секілді сопылардың сөздерін қаперге алмаған. Сонымен қатар, мұнда Халлаждың (?-921) сөздері мен ойлары да кездеспейді. Ал, исбатияға жақындығы, оның әрбір тасаууфтық тақырыптары ақылға қонымды, ақида мен фикһ негізінде жазылғанынан байқалады. Алайда, рухани тереңдеу мақсат етілмеген.

Әбу-л Қасымның ханафи фикһын ұстанушы ғалым екендігін жоғарыда айттық. Ойланғанда ойлау тәсілін егжей-тегжейлі сараптау, ақыл, қияс тәсілі, әрбір мәселеге дәлел келтіру әдісін ауқымды түрде қолдану, негізгі ұстанымда аһл рай сияқты әдістер ханафи фақиһтарының негізгі ұстанымдары саналды.

Сол себептен әл-Фарйабидің ұғымдарға қатысты ақыл мен сезімге, сыртқы форма мен ішкі мәніне бірдей мән бере білген ғалым дейміз.

Сондай-ақ, оның белгілі бір тариқат жолын ұстанғаны немесе тариқат шейхына шәкірт болғаны жайлы ешбір мәлімет кездеспейді. «Халисату-л хақайқта» «ирада», «мурид» ұғымдары қамтылған. Мурид «ирада» яғни қалау деген сөзден өрбігені және оның терминдік мағынасы – Алламен байланысу, Алланың бұйрықтарын орындау, игі іске ниет ету деген мағынада түсіндіріледі. Негізінде, тасаууф еңбектерінде «мурид» дегенде ақиқат жолында белгілі бір шейхтің тәрбиесіне кіріп, ақиқатқа жетуді мақсат еткен кісіге айтылады [73, б. 7]. «Шейхы жоқтың шейхы шайтан» деген сөз де осыдан шықса керек. Себебі ақиқат жолын таңдаған мүридке Алланы жақсы көрсететін, ғашық ететін ұстаз керек. Ұстазсыз бұл жолда жүру мүмкін емес. Ал, «Халисату-л хақайқта» мурид жайлы сөз еткенде оны ұстазбен байланысы жайлы мүлдем сөз қозғамай тек Алламен байланысты түсіндірген. Мысалы, «мурид» тақырыбында «Әбу Бәкр әл-Уасити (?-932) былай дейді: «мурид» деп Алланың қалауын орындағанға қатысты айтылады»; Ал, «Әби Аббас Динури болса: «Егер сен Алла жолында мурид болсаң, Алладан басқа ешкім саған қажет болмайды» деп тұжырымдайды [5, п. 302/А]. Яғни, бұл классикалық тасаууф үлгісі. Сондықтан, Әбу-л Қасымды белгілі бір шейхтан тәрбие алған, бір тариқат ұстанған дей алмаймыз. Бірақ, ол тасаууфтық терминдер мен ұғымдарды қолданды, оны классикалық шеңберден асырмай, мінез-құлықты тәрбиелеу қырына басымдық беріп түсіндірді.

Әбу-л Қасымды хадис ғалымы деуге де болады. Себебі, оның шәкірті Абд ар-Рахман ибн Билал ол туралы: «*Әбу-л Қасым Хижреттің 597 жылы Мұхаррам айында Әбу Шужа Ширауайһ ибн Шаһрдар ибн Ширауайһ ад-Дайлами әл-Ғамаданидің (1053-1115) «Фирдаус» еңбегін көзінен таса етпей, өзімен бірге алып жүретін*», – дейді. Ал, Әбу Шужа Ширауайһтың бұл еңбегі Қадайдың «Шиһабу-л ахбары» жүйесімен жазылған хадис кітабы. Бірақ, көлемі «Шиһабу-л ахбардан» он есе үлкен [22, б. 380]. Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқтағы» хадистердің көпшілігін осы «әл-Фирдаустан» алған. Демек, бұл Әбу-л Қасымның хадистерді жатқа білгендігін, тақырыпқа сай хадис таңдай алғандығын, әрі оған өзіндік түсініктер жазғанын байқатады.

Әбу-л Қасым өз еңбегінде тақырыпқа сай хадистерді таңдай білумен қатар, шәкірттеріне де хадистерді риуаят еткен. Оның білімі жайында Абд ар-Рахман ибн Билал былай дейді: «*Әбу-л Қасым хижри 597 жылы шәууал айының 17 күні таң ата, Бұхарада, бізге осы еңбекті (Фирдаусты) жаздыруды бастады. Еңбекті жаздырып болған соң, соңында мына өлең шумағын жазды:*

«Махмуд пенде шүкірлік етіп былай дейді  
 Жалғыз һәм Қадим болған Аллаға мадақ.  
 Сүйіншіле жазу үшін ұмтылғанға  
 Ұлы арштың Иесінің елшісінің сөзін.  
 «Уйунул фирдаустан» сарай көрінеді,  
 Оның бақшалары жаннат нығымттерінде.  
 Ол тозақы адамдарға шапағат етіп  
 Жаһим тозағынан құтқарады (Ол).  
 Ұлы заттың жүрегінен шыққан насихат,  
 Алланың ардақты пайғамбарынан.  
 Бұл кітап «ха» жылы тәмамдалды  
 Дүниеден Сүйікті (с.ғ.с.) өткеннен кейін.  
 Өтінішім, бұл кітапты кемсітуден сақтау,  
 Егер басшылар текті болса».

Деп айта келіп соңында:

«Махмуд пенде былай дейді  
 Ижазат бердім бұл жинағымды,  
 Жазып, мән жайын түсіне алған,  
 Кейінгі ұрпаққа, ешбір есепсіз.  
 Тек бір шартым бар мән берерлік  
 Ол қате мен дұрысын бақылау ғана»,

– деп ижазет құқығын берді», – деді [22, б. 380]. Негізінде, ижазеттің хадис немесе еңбекті жеткізудегі ролі өте маңызды. Ижазет – бір шәкірттің ұстазының алдында оқуы арқылы үйренген хадистерін риуаят ету үшін рұқсат алуы және ұстаздың да рұқсат беруіне байланысты айтылады [74, б. 215].

Ал, ижазет беруші ғалымның білімді, діндар болу керектігі айтылады. Бұл жайында ислам ғалымдары «хадистер сіздің дініңіз, дінді кімнен алғандарыңа қараңдар» деп тек діндар, білімді ғалымдардан алу керектігін айтқан [75, б. 36]. Демек Әбу-л Қасым ижазет бере алатындай деңгейде білікті ғалым деген тұжырым жасаймыз.

Жоғарыдағы мәтінде Абд ар-Рахман ибн Билал «Уйуну-л фирдаусын» «бізге жаздырды» деп көпше түрде айтуы оның бірнеше шәкірттері болғанына және бұл еңбекті Әбу-л Қасымның жаздыруымен кітап бетіне түсіргендігіне дәлел. Олай болса Әбу-л Қасымның ижазат беруі тек «Фирдауспен» ғана шектелмей, екінші бір еңбекті де осы тәсілмен үйреткен деуге болады. Мысалы, «әл-Қадабидің хадис жинағы саналған «Шиһабу-л ахбары». Онда Пайғамбардың (с.ғ.с.) хадистері мен әдептілікке қатысты оқиғалар келтірілген. «Шиһабу-л ахбардың» толық атауы «Шиһабу-л хабар фи әл-хукм уа әл-амсали уа ал-адаб». «Шиһабу-л ахбарда» Пайғамбардың (с.ғ.с.) 1100 хадистері қамтылған. Қазіргі таңда ол Босниядағы «Мақтаба ал-Ғази хасру бек» кітапханасында 783 нөмірмен және әл-Азһар университетінің кітапханасы «Адаб уа фадайл» бөлімінде 317450 нөмірмен сақтаулы.

يقول العبد محمود حميدا  
 لرب العالم الأحد القديم  
 أبشر من سعى في السطر جدا  
 حديث رسول ذي العرش العظيم  
 يرى بعيون فردوس قصورا  
 لها روضات في دار النعيم  
 ويشفع ثلة من أهل ويل  
 وينجيها من إيراد الجحيم  
 بيمن نصائح الصدر المعلى  
 نبي الله ذي الشرف العميم  
 لقد ختم الكتاب بعام خاء  
 عن إذهاب الحبيب عن الحطيم  
 فأرجو أن تصان على اقتداح  
 لدى من ساد بالعرق الكريم  
 وقال بعد ذلك:

يقول العبد محمود  
 أجزت رواية ما جمعت من الكتاب  
 لمن يسطر وينظر فيه جدا  
 من أبناء الكرام بلا حساب  
 بشرط أن يراقب كل ذات  
 خطأ في الكلام من الصواب

Әбу-л Қасым бұл еңбекті Әли ибн Жағфар әл-Маусауи ал-Тирмизиден тыңдаса, ал-Тирмизи оны әл-Хафиз Әбу Бакр әл-Маристани әл-Бағдадидан, ал әл-Бағдади «Шиһаб-л ахбардың» авторы Шиһаб ад-Дин Мұхаммад ибн Салама әл-Қадабидан тыңдаған. Осылайша Әбу-л Қасым 1206 жылы «Шиһаб-л ахбар» еңбегін шәкірті Абд ар-Рахман ибн Билалға риуаят ету құқығын (ижазат) берген. Демек әл-Фарйабидің осындай көлемді еңбекті оқып, кейінгі ұрпаққа ижазет беруі, ғалымның хадис саласындағы ерекше білімді екендігін көрсетеді.

Әбу-л Қасым хадис маманы болғанымен, «Халисату-л хақайқта» құдси, набауи, марфуғ, мауқуф (сахаба өсиеттері) және мақтуғ (табиин өсиеттері) сияқты хадистерді көрсетіп, оларға түсініктеме берген. Сенімділік тұрғысынан сахих, хасан, дайф хадистердің болуымен қатар маудуғ (жалған және негізі жоқ) хадистер де еңбекте кездеседі.

Жалпы алғанда Әбу-л Қасымның «Халисату-л хақайқтағы» хадистерді төмендегідей сынға салып сараптауға болады.

1. Әбу-л Қасым бірнеше хадистерді тізбексіз берген.
2. Әлсіз, жалған хадистерді де алған.

Әбу-л Қасым басқа еңбектерде көрсетілгендей «Халисату-л хақайқта» хадистерді ұзын тізбегімен жазбаған. Тек, кейбір хадистерді қайсы сахабадан риуаят етілгенін көрсеткен. Бұл кемшілік емес. Себебі, фикһ және хадис мамандары еңбектерінде хадис жазғанда оның толық тізбегін жазбайтыны белгілі. Ислам әлемінде Имам әл-Ғазали, Әбу әл-Фараж ибн әл-Жаузи (1116-1200), Ибн әл-Қайм әл-Жаузи (1292-1350), Хафиз әл-Мунзири (1185-1258), Имам әл-Науауи (1233-1277), Имам әл-Заһаби (1275-1347), Ибн Хажар әл-Асқалани (1372-1448), Имам әл-Суюти (1445-1505) секілді ғалымдар еңбектерінде тізбексіз жазылған хадистерді көптеп кездестіруге болады. Мысалы Имам әл-Ғазали «Ихия улум ад-динінде» көптеген хадистерді тізбексіз жазған. Сол үшін хадисшілер тарапынан сынға ұшыраған [76, б. 118]. Сондай-ақ фикһ ғалымы Әбу Исхақ Ибраһим ибн Мұхаммад әл-Исфирайни (? - 1037) құнды еңбектерден көшіруге болатындығына ислам ғұламаларының бір ауыздан келісімі бар екендігін және хадис тізбегін өзінен бастап риуаят етушіге дейін тізбектеп айтудың қажет емес екендігіне көңіл аударған. Бұндай рұқсаттың барлық хадис және фикһ салаларына қатысы бар [77, б. 62].

Алайда, бір еңбектен хадис аларда оның өзге еңбектердегі жарамдылық үкімін білуі немесе хадис имамдарының бұл хадис жайлы пікірлерін білу немесе ол хадисті ислам үмбетінің іс амалдарынан көру сенімділік тұрғысынан аса маңызды. Болмаса, ол хадис күмән тудырары сөзсіз. Демек, тізбексіз көшірілген хадистер, егер сенімді, маңызды еңбектерде жазылған болса немесе хадис ғалымдары оның дұрыстығын айтқан болса, ол хадисті тізбексіз жазуға болады. Ал Әбу-л Қасым барлық келтірген хадистері исламда құнды деп саналған еңбектерден пайдаланған. «Халисату-л хақайқта» ең көп хадис пайдаланған еңбектер мыналар: Әби Шужағ Ширауайһ ибн Шаһрдар әл-Дайламидің (1053-1115) «Фирдаус әл-ахбары»; әл-Қади әби әл-Фадл Мұхаммад

ибн Ахмад әл-Марузидің (?-981) «әл-Иқнаы»; Мұхаммад ибн Исмайл әл-Бухаридің (?-870) «әл-Жамиғ ал-Саххахы»; Әби Дауд Сулейман ибн әл-Ашғас әл-Сижистанидің (?-888) «әл-Сунаны»; әл-Қаффал әл-Шашидің (?-976) «әл-Жауамиу әл-Калим»; әл-Хайсам ибн әл-Кулайб әл-Шашидің (?-945) «әл-Муснады»; Әл-Хусайн әл-Бағауидің (?-1122) «әл-Масабихы»; Сираж ал-Дин Али ибн Оман ал-Ушидің (?-1178) «Сауақиб ал-Ахбары»; Қади Баян ал-Хақ Мұхаммад ибн Аби ал-Хасан ал-Нисабуридің (?-1158) «Жумал ал-ғараибы»; Шейх Имам Нажм ал-Дин Умар ибн Мұхаммад ал-Ханафи ал-Насафи ал-Самарқандидің (?-1142) «Жумал ал-масураы»; Жар Аллах Омар ибн Аби ал-Қасым ал-Замахшаридің (?-1142) «Рабиь ал-абрары»; Абу Убайда ал-Қасым ибн Саллам ибн абдуллаһ ал-Ғарауи ал-Бағдадидің (?-838) «Ғариб ал-хадисы»; Әби Убайда ал-Ғарауи ал-Ханафидің (?-1011) «Ал-ғарибайны»; Шейх ал-Имам Нажм ал-Дин Умар ал-Насафидің (?-1142) «Ал-Нажах фи шарх ал-Сихахы» және т.б.

Сонымен қатар, «Халисату-л хақайқтағы» хадистер деңгейін сараптап зерттер болсақ, тақырыптардың көпшілігі тізбек жағынан кемшілігі бар (дайф) хадистермен сүйемелденген. Мысалы «тозақ» тақырыбында 21 хадис келтірілсе, олардың жетеуінен басқасының барлығына хадис еңбектерінде әлсіз деген үкім берілген [26, б. 701]. Ал «ақыл және ақылдылар» тақырыбында 17 хадис келтірілген болса, олардың 3-і жалған, 1-і хасан, ал қалған 13-і әлсіз хадистер.

Фикһ немесе тасаууф саласының ғалымдары хадис мамандары секілді хадисті сынға сала алмасы анық. Мысалы Имам әл-Ғазалидің ұстазы Имам Харамайн ал-Жуайниді (1028-1085) хадис саласында жеткілікті білімі болмағандығын айтқандар болған [76, б. 150]. Сонымен қатар ханафи фақихтарының ғұламасы Имам Марғинанидің (1117-1196) «әл-Һидаясында» және Хафиз әл-Ирақидің (1325-1403) түсіндірмесімен жазылған Имам әл-Ғазалидің «Ихия улум ад-динінде» әлсіз, тіпті негізсіз хадистерді кездестіруге болады [78]. Алайда бұл ғалымдар хадис ілімінен гөрі діннің адам тәрбиесіне қатысты мәнділігін көрсеткенін ескеретін болсақ, онда ол еңбектердің тәрбиелік маңыздылығын айтуға болады. Имам әл-Ғазали исламның хадиске қатысты ілімдерінде маманданып хадисті жаттау мен ілімін зерттеуге уақыт бөле алмаған. Мұны Имам әл-Ғазалидің: «Менде хадис қоры аз» деген сөзінен білуге болады [76, б. 152]. Сол секілді Әбу-л Қасымның еңбегінде де әлсіз немесе жалған хадистер бар, бірақ бұл – олардың еңбегін төмендету мақсат емес, онда ислам әлеміндегі өзге де еңбектерді төмендету деуге болады. Бәлкім, негізсіз деп тапқан хадистер уақыт өте зерттеліп, сенімді хадис деңгейіне көтерілуі де мүмкін. Мысалы Имам әл-Ғазалидің «Ихия улум ад-динін» Таж ад-Дин әл-Субки (727-771) 5000 хадистен тек қана 943 хадистің тізбегін таппаған екен [79, б. 287-389]. Алайда әс-Субкиден кейін Хафиз Зейн ад-Дин ал-Ираки (1325-1403), Зейн ад-Дин Қасим ибн Құтлұбұға (1399-1474), Хафиз ибн Хажар (1371-1448) тізбек жағынан көптеген хадистер тізбегін тауып, мұндай әлсіз хадистер саны бұрынғыдан да азайған деп тұжырымдаған [80, б. 55].

Әлсіз хадистердің еңбектерде көптеп кездесуінің тағы бір себебі, алдыңғы хадис ғұламалары бір тақырыпта немесе бір мәселеде сахих немесе әлсіз болса да тақырыпқа қатысты барлық хадистерді топтап жазу әдеттерін ұстанған. Мақсат, Пайғамбардың (с.ғ.с.) және сахабалар сөздерінің әлсіз болса да ұмытылмауын немесе хадис риуаятшысын сынға салу барысында хадистердің әлсіз деп тәрк етілуін алдын алу мақсатында барлық хадистерді топтап жазатын болған. Бұл жайында Ибн Таймия: «әл-Хилияны» жазған Әбу Нуайм (947-1038) әлсіз хадистерді және хадис ғалымдарының жалған деп таныған «маудуғ» хадистерін де бірге риуаят еткен. Алайда, ол өзі хадис риуаятында сенімді, көптеген хадисті жатқа білетін хафиз болғанына қарамастан білген барлық хадистерін жаза берген. Алайда, дәлел ретінде бұл риуаят етілгендердің кейбіреулерін ғана қолдануға болады деген қорытынды жасаған [81, б. 445]. Демек, хадисші ғалымдардың да әлсіз хадистерді жазуы қалыпты жағдай саналған. Негізінде, хадис әлсіз болса да мүбәрак Құран аятының жалпы мағынасына немесе сахих бір риуаяттың мағынасына сай келсе болғаны – деген ұғым қалыптасқанынан пайымдауға болады. Мысалы, әл-Фарйаби еңбегіндегі «шыншылдық» тақырыбы жайлы Пайғамбардың (с.ғ.с.): «Шыншылдықтан айнымандар, ол сендерді жақсылыққа шақырады, жақсылық жаннатқа апарды...» деген және «Күмәнді нәрсені тастап, сенімді болғаныңмен жүр. Расында шыншылдық көңіл тыныштығын сыйлайды, ал жалған күдік туғызады» [82, б. 668] іспетті сахих хадистерді пайдаланған. Сонымен қатар, «Алла шыншылдарды шыншылдықтары үшін ерекше сый-сыйапатқа бөлейді» деген Ахзап сүресінің 24-і аятын мысал еткен [83, б. 421]. Осылармен бірге шыншылдық жайлы Пайғамбардың (с.ғ.с.): «Кімде-кім Алланың және елшісінің жақсы көргенін қаласа, сөйлегенде шын сөйлесін, аманатқа сенімді болсын, көршісіне жақсылық жасасын» деген секілді әлсіз хадистерді келтірген [84, б. 110]. Дегенмен, бұл – әлсіз хадис саналғанмен жоғарыдағы аят пен сахих хадистер мағынасын қуаттамаса кемітпесі анық. Сондықтан, Әбу-л Қасымды осы тәсілмен тақырыпты аша білген десек болады және ол тақырыптың ахлаққа да қатысы бар. Ал, көпшілік ғалымдар адал арамға немесе басқа да шарифат үкімдеріне қатысы жоқ изгілікке шақыру мақсатында қиссалар мен тақуалық, көркем мінез секілді тақырыптарда әлсіз хадистерді риуаят етудің оқасы жоқ деген [85, б. 227].

Егер де, Әбу-л Қасымның еңбегін осы хадистердің себебінен төмендетер болсақ, ғалымның «Халисату-л хақайқты» жазуда сүйенген еңбектерін және осы тәсілде жазылған «Ихия улум ад-дин» секілді құнды туындыларға да зияны тиеді. Онда исламның бірнеше құнды деп санаған еңбектерін мәнсіз санау болары анық.

Бұл бөлімде келтірілген ой-тұжырымдардан Әбу-л Қасымның діни ұстанымы, оның маңыздылығы мен мәні жайлы пікірлерімізді қорытындылай келе, Әбу-л Қасым ал-Фарйабиді Орта Азиялық Әбу Ханифа мазһабын ұстанушы ханафи ғалымы ретінде, ақидада Матуридилік екендігін дәлелдедік деуге болады. Орта Азиядан шыққан әлі де белгісіз ғалымдар бар. Ол

келешектің ісі дей отырып классикалық тасаууф үлгісін ұстанып, рухани кемелдікке, көркем мінезге насихаттаған ғұлама ретінде, әрі Әбу-л Қасымды хадис саласында, хадис қоры мол, білікті хадис ғалымы ретінде танимыз.

## 2 ӘБУ-Л ҚАСЫМНЫҢ «ХАЛИСАТУ-Л ХАҚАЙҚТАҒЫ» МОРАЛЬ МӘСЕЛЕСІ ЖӘНЕ ОНЫҢ НЕГІЗГІ ПРИНЦИПТЕРІ

### 2.1 Ортағасырлық ислам ойшылдарының діни-философиялық ой- тұжырымдарына салыстырмалы талдау

«Этика» грек тіліндегі «ethos» сөзінен шыққан. Бұл алғашқыда «тірі жанның өзіне тиесілі өмір сүру мекені дегенді аңдатқан» [86, б. 5]. Бұл дегеніміз – жаңды жаратылыстың өмір сүретін мекені дегенді білдіреді. Ол уақыт өте келе адамның өмір сүру барысында қалыптасатын, әдет, мінез-құлық, іс-әрекет деген мағыналарда қолданылады [87, б. 5].

«Этика» туралы алғаш рет еңбек жазған грек философы Аристотель. Ол «этиканы», әдептілік туралы ғылым деп түсіндіреді. Ал, Ежелгі Римнің саяси қайраткері, шешен, жазушы Марк Туллий Цицерон Аристотельдің жасаған этикалық ой-тұжырымдарына сүйене отырып, грек тіліндегі «этостың» орнына «moralis» ұғымын қолданған. Ол – «темперамент», «әдет», «мінез» дегенді білдіреді [88, б. 4]. Ендеше «мораль» мен «этика» синоним сөздер. Алайда, уақыт өте келе этика «әдептілік ілім» мағынасында қолданылып, белгілі бір теориялық-философиялық ғылымды айтатын болды. Ал, «мораль» қоғамдық қарым-қатынастағы мінез-құлық нормалары мен ұстанымдар жиынтығына қарасты айтылған. Демек, мораль – этиканың зерттеу объектісі саналады.

«Этика» ұғымының араб тіліндегі баламасы – «ахлақ». «Ахлақ» «хулқ» мінез немесе «халқ» жаратылыс, болмыстың көпше түрдегі жазылу үлгісі [89, б. 421]. Тарихшы, философ Ибн Мискуайн (932-1030): «Ахлақ – адам бойына сіңген әрі сыртқы әсердің ықпалынсыз, өздігінен іс-әрекеттер мен амалдарды туындататын қабілет», – деген [90, б. 10]. Бұл түсіндірмеде ахлақтың құбылмалы, жағдайларға қарай өзгертін хал емес, керісінше тұрақты, өзгермейтін ерекшелікке ие екендігін көрсетеді. Ахлақты – жаратылыс, табиғат секілді өзгермейтін болмыстық негіз, тіпті оны сөздіктерде білдіргендей «халқ» яғни «*туа бітті мінез*» деуге болады. Бұл жайлы Имам әл-Ғазали: «Ахлақ – адам бойына пікірсіз, зорлықсыз оңай қалыптасатын туа бітті қасиеттер», – деп түсіндіреді [91, б. 53]. Олай болса, адам бойынан оңайлықпен ажырай қоймайтын әдеттенген мінез-құлық. Егер, мән бере қарастырар болсақ, онда жомарт адам оңайлықпен бұл мінезін тастай алмайды. Себебі, ол бойындағы қасиетті қандай қиын жағдай болса да өзгертпейді. Мысалы, жомарт адам қандай қиын жағдай болса да қолындағы барын беруге дайын тұрады. Шыншылдық қасиеті де осы тәрізді. Өзінің жанына, малына қауіп қатер төніп тұрса да жалтармай, жазадан қорықпай шындықты жайып салады. Шындық жан дүниесіне берік орныққандықтан сол әдетінен арыла алмайды. Міне, осындай ішкі жан дүниеге негізделген ерекшеліктерді, қанға сіңген қасиет десек жаңылыспаймыз.

Алайда, бұл ахлақ ұғымын бір жақты қарастыру негізінде берілген анықтамалар. Ислам ғалымы Рамазан Махлауи «Ахлақ» – «хулқ» сөзінің көпше түрі екендігін түсіндіре отырып, ол адамның о бастан бойына сіңген

немесе уақыт өте қалыптасатын мінездер жиынтығы» – деп екі жақтылы тұжырым жасайды [90, б. 10]. Сол секілді, Рағиб Асфәһани (425h) адам бойындағы туа бітті мінезі туралы және адамның іс-әрекеттері мен амалдарына байланысты ахлақ сөзін қолданады. Осылайша, Рағиб Асфәһани бірінші түсініктегі ахлақ туа бітті қасиет болғандықтан өзгермейтіндігін; ал екінші түсініктегі қасиеттерді іс-әрекеттегі, амалдағы еңбектену арқылы орныққан ахлақ болатынын, ол әр уақыт өзгертіндігін және оны адамның өзі өзгерте алатындығын айтады [92, б. 113].

Ислам ахлағын зерттеген ғалымдар оны екіге бөліп қарастырады. Біріншісі: Хулқ табиғи – табиғи қасиет яғни тумасынан бойында бар мінез, екіншісі: Хулқ касби – өмір сүру негізіндегі пайда болған немесе іс-әрекет арқылы бойына дарып, тұрақты әдетке айналған мінез [93, б. 52].

Әу баста хадисте келтірілгендей, араб тілді ислам әдебиеттерінде «хулқ» және «ахлақ» жалпы жақсы мен жаман мінездерді түсіндіруде қолданылады. Көркем мінез мағынасында «хусн әл-хулук», «махасин әл- хулук» , «макарим әл-хулук» «ахлақ әл-хасана» деген ұғымдар қолданылса, жаман мінездер жайлы «суу әл-хулук», «ахлақ аз-замима», «ахлақ әс-саиия» деген ұғымдар қолданылды. Сондықтан ахлақ ұғымы бұл екеуін де қамтитын жалпы атау болып қалыптасқан.

Ахлақ сөзімен бірге адамның ішіп-жеу, сөйлеу, сапарға шығу секілді күнделікті істеріне байланысты іс-әрекеттерге «адаб» (қазақша «әдеп») ұғымы қолданылған. Калиева. Ш. араб тіліндегі «адаб» сөзінің мағынасы жайлы былай дейді: «Негізінде «адаб» сөзінің мағынасы қазақ тіліндегі «әдебиет», «әдеп» сөздерімен мағыналас. Бұл сөздің араб тіліндегі қолданылу ерекшелігіне тоқталатын болсақ : біріншіден, бұл сөз исламға дейінгі дәуірден бастап бүгінгі күнге дейін дамып отырған араб әдебиетін атауға қолданылады, екінші мағынасы – «тәрбие, әдеп» ұғымдарын береді» – деген [94, б. 218]. Біз сөз еткелі отырған да «тәрбие, әдеп» мағынасындағы «әдеп» сөзі.

Сегізінші ғасырдан бастап әдеп жайлы жазыла бастаған еңбектерде ол көркем мінез, жүріс-тұрыс, сыпайылық, үлгі тұтарлық істер және адамдармен өзара қарым-қатынаста ұстанылатын қағидаттарға байланысты айтылды. Ибн Манзур (1311-1232) оған: «Адамдарды жақсы қасиеттерге үйретіп, жанмандықтан тыйып, тәрбиелегендіктен «адаб» деп аталған» деген анықтама берген [95, б. 141]. Содан кейін де, бұл ілім «қарым-қатынас әдебі» аталып, қоғамдағы, адамдар арасындағы әдептілік ретінде түсіндіріледі. Ислам әдебиеттерінде «адаб» алғашқы кезеңнен-ақ жақсы іс-әрекеттерге байланысты қолданылды. «Ахлақ» адам жанының рухани тазалығына қатысты барлық іс-әрекеттерді қамтып, адамның кемелдікке жетуіне ықпал ететін ілім саласына айналды [96, б. 1]. Сондықтан «ахлақ» ұғымы әдеп ұғымына қарағанда ауқымдырақ деуге болады.

Сонымен қатар, ахлақ ілімінде фадила – ізгілік деген ұғым ежелгі ғалымдар тарапынан қалыптастырылып, қазіргі күнге дейін жиі қолданылып келеді. Ежелгі грек философы Сократ: «Ізгілік - білім, ал оның антонимі разила

(қорлық), надандық» деп түсіндірсе, Платон ұстазымен келісе отырып оған «ізгілік – ақыл мен әдеттің бірігуі» деген тұжырым жасады. Одан кейін Аристотель ізгілікке тек ақыл-оймен ғана шектелмей оны практикалық қырымен сабақтастырып, оның батылдық, сабыр, кеңпейілдік сынды қасиеттермен байланыстылығын көрсетті. Сөйтіп, адам бойындағы ізгіліктерді этикалық және дианоэтикалық (сұлулық) деп қарастырды. Этикалық ізгіліктерге адамның мінез-құлқы жататын болса, дианоэтикалық ізгіліктерге адам бойындағы сұлулық, көркемдік ақыл-парасатына тиесілі дүниелердің жататынын айтты. Орта ғасырларда христиан діні үстемдік құрған дәуірде ізгіліктің ең жоғарғы мәртебесі «зуһд» деп саналды. Ал, Ибн Мискуайһ, Аристотель ұстанымын мойындай отырып ізгілікті: «көзқарас және қарым-қатынас арқылы ең жоғарғы нұрға жету жолы» деп танытты.

Қалай болғанда да ізгілік, адамдармен қарым-қатынаста анықталатын қасиеттер жиынтығы. Мысалы, сабырлы болу, батылдық, мейрімділік т. б. ізгілік. Ал, ізгіліктің болуы үшін Әбу Хамид әл-Ғазали төрт негіздің барлығын түсіндіреді: «Мінездер төрт негізден тарайды: даналық (хикмет), батылдық (шажаат), ұяттылық (иффет), әділет (адалат). Енді осы негіздердің өлшемі, нормасы бар, ол нормасына сай, ақылға қонымды деңгейде қолданылса, ізгілік - фадила болады», – деген [91, б. 55]. Осылайша тепе-теңдікті сақтау негізіндегі Әбу Хамид әл-Ғазали жасаған тұжырымдар, ізгілік пен разила жағын бірге сөз етті. Мысалы: жомарттық пен сараңдық, тәкаппарлық пен кішіпейілдік, әділдік пен зұлымдық т.б. яғни бұдан шығатын қорытынды ізгіліктің де ахлаққа жақын атау екендігін пайымдатады. Ендеше, жоғарыда айтылған этика, ахлақ, әдеп, ізгілік ұғымдары бір-біріне мәнделес тұжырымдар дейміз.

Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқта»: Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.): «Уа, Алла Тағалам! Менің бейнемді көркем етіп жаратқаныңдай, мінез-құлқымды да көркем етпейсің» деген хадистің мағынасы жайлы ғалымдардың: «мінездің кемелдігі жақсы әдептен» деген сөзін келтіреді және «Мағрифат иелері: «Әдептің үш жүзі бар. Сөйлеу әдебі, нәпсі әдебі, жүрек әдебі. Сөйлеу әдебі дегеніміз, артық сөз сөйлемей, тіпті шын болса да. Нәпсінің әдебі – жақсыны біліп, оған құлшындыру, жаманды танып одан тоқтату. Жүректің әдебі – Алланың құқығын біліп, жаман ойлардан ойын тазарту» деген сынды мысалдар келтірген [5, п. 56/Б]. Бұл мысалдарда әдеп сөзінің мағынасын көзді күнәдан тыю, нәпсіні тәрбиелеу сынды рухани кемелдікті білдіретін мағынада түсіндірген. Әдептің бұл мәнде түсіндірілуі толықтай ахлақтық негіздегі жаттығу, еңбектену сол арқылы адам бойында қалыптасатын «хулуқу-л касби» мағынасына сай келеді. Негізінде Әбу-л Қасым ахлақ түсінігі және оның әдеп сөзімен байланысын түсіндіргенде ахлақтың немесе әдептің бір қырына аса мән бергені байқалады. Ол жаттығу, нәпсіні тәрбиелеу арқылы көркем мінезге жету. Әбу-л Қасым бұл жерде ахлақты, адамның ерік қалауынсыз, адам бойында болатын мінез екендігі немесе оның екі бөлімнен тұратындығы жайлы сөз қозғамаған. Мысалы, Жаһиз: «Бұл хал яғни ахлақ кейбір адамдардың бойында туа бітті болады, ал енді бірінде тек жаттығу, еңбектену арқылы қол

жеткізіледі... десе, ислам ахлақының ғалымы Ибн Мискуайһ осы пікірді құптап: «Зер салмастан бір іске итермелейтін адам бойындағы хал екіге бөлінеді: біріншісі адам бойында туа біткен хал. Мысалы, болмас іске ашулану, болмас нәрсеге ренжу және болмас нәрсеге шектен шыға күлу. Екіншісі қоршаған ортаның, салт-дәстүрдің және жаттығудың әсерінен қалыптасқан қабілеттер мен мінездер»,– деп түсіндірген [97, б. 41]. Олай болса Әбу-л Қасым еңбегінде жоғарыда айтылған екі түрлі халдің екіншісіне яғни жаттығу арқылы нәпсіні игілікке үйрету халін кемелденетін ахлаққа қатысты мәтіндерді мысал еткен. Адам өзін көркем мінезді болуға тәрбиелеуі керек, ол үшін көп ыждағат жасап, күш қайрат жұмсайды, жаманнан тыйылып, дұрыс мінез қалыптастыру талап етіледі. Мұны риязат, мужаһада яғни мінез-құлықты кемелдендіру деп түсінсек болады. Әбу-л Қасымның бұл тұжырымын мына мысалынан көруге болады: «Риязат иелері былай дейді: «Көркем мінез – төзімділік, сәнденуді тәрк ету, ақыретті қалау, дүниені жек көру». Бұл ретте автор көркем мінезді сөз еткенде дүниені жек көру, төзімділік мағынасындағы риязатшылардың түсініктерімен танытқан. Риязат – нәпсіні тәрбиелеу үшін түрлі істерді күштеуге байланысты айтылады [98, б. 17]. Ал, дүниені жек көру деген анықтама берудегі мақсат: адамның мінез-құлқын бұзатын, жамандыққа итермелейтін, нәпсіқұмарлыққа жетелейтін дүниеқұмарлықтан сақтану. Бұл жерде Әбу-л Қасымның ахлақты түсіндіруге байланысты риязат ғалымдарының түсінігін таңдауы және мәтіндегі нәпсі қалауы болған дүниені тәрк ету, төзімділік таныту сынды түсіндірмелері еңбектің тәрбиелік мазмұнын ашып, практикалық мәніне басымдық бергенін көрсетеді. Сондықтан, автор «ахлақ» деп – үйрену, жаттығу арқылы пайда болатын, іс-әрекет арқылы бойына дарып, тұрақты әдетке айналған «хулуқу-л касбиді» айтып отыр. Бұған оның ахлақтық құндылықтарды түсіндіретін «Халисату-л хақайқпен» бірге «Қисасу-л анбия» атты екінші еңбегі де дәлел.

«Қисасу-л анбияда» ол Адам (а.с) пайғамбардан бастап Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбарға дейінгі жиырма жеті пайғамбардың өміріне қысқаша тоқталып өткен. Пайғамбарлардың өмірбаяндарын түсіндіргенде олардың тек тарихи жағынан емес, олардан ғибрат аларлықтай, ахлақи тәрбиесі бар, ерекше үлгіде көрсете білген. Мысалы, Адам ата жайлы айтқанда оның Алла алдындағы кішіпейілдігі, Ыдырыс пайғамбардың шыншылдығы, Ибраһим пайғамбардың тәуекелдігі сынды мысалдар берілген. Сонымен қатар, төрт халифаның әділдігі, шыншылдығы, парасаттылығы туралы да айтылады [17].

Негізінде, ахлақ тәрбиесіне қатысты пайғамбарлар қиссасының маңызы мол. Пайғамбарлар қиссасы жайлы Ибн Хазмның (994-1063) «Ахлақ ас-сиары» да осы санатта жазылған. Сонымен қатар, Әбу Наср ат-Табарсидің «Макариму-л ахлақында» да Пайғамбардың (с.ғ.с.) өмір бойғы барлық іс-әрекеттерін сипаттап, оны (с.ғ.с.) ахлақ идеалы ретінде таныта білген.

Ахлақ саласында жазылған барлық еңбектердің бір жүйеде жазылмағаны анық. Мысалы, Әбу-л Қасым әт-Табарани (821-918), Әби Дуния (823-894), Мұхаммад ибн Жағфар әл-Харайти (854-939) сынды ғалымдардың «Макариму-

л ахлақының» бастапқы тақырыптары: ұят, шыншылдық, туыстық қарым-қатынас, аманатшыл, достық ақысы, көрші ақысы, сыйлық беру, жомарттық сияқты тақырыптарды қамтиды. Ал, «Фадаилу-л ағмалдың» бастапқы тақырыптары Құран оқу, ілім үйрену, зікір, дәрет, намаз, ораза және зекеттің абзалдығы жайлы хадистердің жиынтығынан тұрады. Бұл сала бойынша Ибн ас-Суннидің (?-974) «Фадаилу-л амал» (абзал істер) және Ибн Шаһиннің (909-995) «ат-Тарғиб фи фадаилу-л амал» атты еңбектерін айтуға болады [99, б. 40]. Бұларда намаз, зікір мен истиғфардың абзалдығы, Құран оқудың, ілім үйренудің маңыздылығы айтылып, кітаптың соңғы жағында «ақыл», «кішіпейілдік», «қанағат» секілді тақырыптар қамтылған. Сонымен қатар, «Зухд» жайында Абдуллаһ ибн Мубарактың (736-797) «Китаб аз-зухд уа ар-Рақайқ», Уақиғ ибн Жарраһтың (746-812) «Китаб аз-зухд», Әбу Дауд Сижистанидің (817-888) «Китаб аз-зухд», Имам Байһақидің (994-1065) «Китаб аз-зухдтері» де толықтай ахлаққа қатысты жазылған еңбектер деуге болады. Олардың алғашқы бөлімдерінде «өлімнің шынайылығы», «дүниенің пәнилігі», «кедейлік» сынды зухдке қатысты тақырыптар қамтылған. Соңғы бөлімдерінде «қызғаныш», «ғайбат» секілді ахлаққа қатысты түсініктер баяндалады.

Ал, ислами ахлақ философиясы дегенде әуелі еске түсетін Ибн Мискуайһтің (936-1030) «Таһзибу-л ахлақы». Бұл еңбек, ислам әлеміндегі ахлақ жайлы жазылған еңбектердің таптырмас қайнар көзіне айналды. Әбу Хамид әл-Ғазалиден кейін жазылған көптеген еңбектер Ибн Мискуайһ еңбегін пайдаланғаны белгілі. Сондықтан, исламның көптеген ғалымдары бұл еңбекті аса құнды санайды.

Әбу Хамид әл-Ғазалидің (1058-1111) философиялық көзқарасындағы мораль мәселесі, Ибн Мискуайһтың «Таһзибу-л ахлақының» жалғасы десек болады. Әбу Хамид әл-Ғазалидың «Ихия улум ад-диніндегі» «Китаб риязату ан-нафс», «Таһзибу-л ахлақ» сынды бөлімдері толықтай ахлаққа байланысты.

Ислам мәдениетінің тарихында ең пайдалы, әрі көп қолданысқа түскен дәстүрлі ислам ахлақын түсіндіретін классикалық еңбектерден әл-Мауардидің «Адаб ад-дин уа ад-дуниясын» (дін және дүние әдебі) ерекше атауға болады. Жалпы бұл еңбектерде яғни Ибн Мискуайһтың «Таһзибу-л ахлақ», Әбу Хамид әл-Ғазалидің «Ихия улум ад-дин», әл-Мауардидің «Адаб ад-дин уа ад-дуниясының» алғашқы бөлімдерінде ақыл, хикмет, білім мәселелері қарастырылған. Ал, біздің зерттеу еңбегіміздің нысаны болған «Халисату-л хақайқтың» алғашқы тараулары ақыл, білім, хикмет сияқты ұғымдармен байланысты.

Ахлақ саласында жазылған еңбектердің барлығы ақыл, білім, хикмет сияқты тақырыптарымен бастаулары ортағасырлық ғалымдардың басты үрдісі болған деуге болады. Ибн Мискуайһ (932-1030) еңбегінде ахлақтың негізі ретінде төрт мәселені қарастырады. Бірінші «хикмет». Ғалым «Хикметті» – адамның жүріс-тұрысын өзгерте алғандықтан оны «напсу-л ақила» (ақылды нәпсі) деп атады [97, б. 26]. Яғни Ибн Мискуайһте хикмет ақылдың міндеті мен негізгі қызметі ретінде түсіндіріледі. Бұл тәсілді әл-Мауардидің «Адаб ад-дин

уа ад-дуниясынан» де көруге болады. Шығарманың алғашқы тақырыбын «ақылға» арнап онда: «Әрбір игіліктің негізі, әдептіліктің қайнары болады. Ал игіліктердің негізі, әрі әдептіліктің қайнары – ақыл. Ал ақыл – дін негізі, дүниенің тірегі» деп, ахлақтың, әдептіліктің, игіліктің қайнары ақыл екендігін анықтап берді [100, б. 15]. Ал, Әбу Хамид әл-Ғазали «Ихия улум ад-динінде» бірінші білімнің мәні мен маңыздылығын сөз еткенде: «Білімнің абзалдығы ақылмен танылады. Ақыл - білімнің қайнар көзі, білімнің негізі. Білім ағаштың жемісі, күннің нұры, көздің жанары іспетті. Білім екі дүниеде бақытты болудың себебі», – деген [101, б. 83]. Имам әл-Ғазали білімді сөз еткенде ақылды білімнің негізі, қайнары ретінде танытқан. Сондықтан, ол ақылды білімнің негізі ретінде түсіндіреді деп тұжырымдауға болады.

Ал Әбу-л Қасым, «Халисату-л хақайқтың» бірінші тарауын ақыл мен ақылдыларға арнады, ал екіншісінде білім мен хикметті сабақтастырып қарастырды. Ол, ақыл қабілетін арттыру арқылы, кәміл ақылмен қалыптасқан ахлақ, адамды қандай болса да жамандыққа апармай, шарифаттың бұйрықтарын орындауға жетелейтінін, нәпсінің қалауларынан тыятындығын түсіндіреді. Бұл жайлы «Халисату-л хақайқта»: «әл-Хаким әс-Самарқанди (?-953) былай дейді: «Көз үшін көз жанары қандай болса, ақыл да жүрек нұры һәм парасаты. Ақыл – шарифат пен адам табиғатының тыйым салғандарынан нәпсіні тыяды» делінген [5, п. 9/Б]. Бұл жерде «шарифаттың» деп қасиетті Құран мен сүннеттің тыйымдарын айтса, «адам табиғатының» деп таза ортада, туа бітті тазалығын сақтаған адамды айтқанын түсінеміз. Міне, ақыл осы екеуінің ұнатпаған істерінен адамды тыйып, көркем мінезді етеді.

Әбу-л Қасым ақыл тақырыбынан кейін білім мен хикмет жайлы сөз етеді. «Халисату-л хақайқта»: «Білім арқылы істің бастамасы білінсе, хикмет арқылы істің нәтижесі білінеді», – дейді [5, п. 14/Б]. Яғни, әрбір нәрсенің асылын, ақиқатын үйрену үшін қол жеткізген ілімді – хикмет дейді. Хикмет иесінде кез-келген жәйдің астарын, мән-мағынасын ұғыну, түйсіну, түсіну қабілеті бар. Қасиетті Құранда: «Хикмет берілген жанға расында көптеген қайыр берілген», – десе, ал хадисте: «Хикмет мүміннің жоғалтқаны, оны қайдан тапса содан алады», – деген. Олай болса білімді арттырудың нәтижесі хикмет болмақ. Сондықтан Әбу-л Қасым ақылдан кейін білімнің маңыздылығын сөз етумен қатар, білімнің жетістігі ретінде хикметті танытады. Ал, білім мен хикмет Әбу-л Қасымда адамды кемел ахлаққа жетелеуші бастаулар деп түсіндіреді. Білім мен хикметтің моральдық кемелдікке әсері турасында мынадай мысалдар береді: «Ғалым деп мынадай сипаттары бойында табылғанға айтылады: жұмсақтық, ұят, діни жоралғыларды білетін, зерек, күнәдан таза, намысты, жақсылық жасауға құмар, жамандықты жек көретін, насихатшыл, салмақты, шыншыл, кішіпейіл» [5, п. 22/А], «Хикмет – адамды жамандықтан қорғайды» және т.б. [5, п. 29/Б]. Олай болса, Әбу-л Қасым өзіне дейінгі әл-Мауарди (974-1058) мен Әбу Хамид әл-Ғазали сынды ғалымдардың жолын ұстанып, ақылдың міндеті мен маңыздылығын анықтайды. Ибн Мискуайһтің хикметті ақылмен сабақтастырғаны секілді «Халисату-л хақайқта» хикметті ақылдан кейін

түсіндіреді. Сонымен қатар Әбу Хамид әл-Ғазали ақылдың жемісі ретінде «білімді» түсіндіргені секілді Әбу-л Қасым білімді ақыл тақырыбынан кейін сөз етті. Осылайша, Әбу-л Қасым әл-Фарйаби орта ғасырлық ғалымдардың ұстанымын біріктіре отырып, ақыл, білім, хикмет жайлы анықтамалар жасау арқылы ахлақи кемелдікке бастайтын негізгі құндылықтар туралы толымды тұжырымдар жасайды.

Сонымен қатар, ақыл, хикмет, білім ұғымдарында мағыналық байланыс бар екендігін де айта кеткен жөн. Мысалы, ақыл – адам баласына қандай әрекет жасап, нені жасамау керектігін түсіндіреді. Бұл – Ибн Мискуайһтың түсінігінде «напсу натиқа» яғни сөйлеуші нәпсі делінсе, оның жетілуі хикмет деп танылады [97, б. 24]. Ал жақсы мен жаман істің ара жігін ажыратушы – білім. Имам әл-Ғазали білімді ақылдың жемісі деп санады. Ал әл-Мауарди ақылды, игіліктің қайнары деген [100, б. 15]. Осы негізде Әбу-л Қасым өзіне дейінгі ғалымдардың ұстанымын жинақтап, ахлақты насихаттауда, мінез-құлықты тәрбиелеуде, ақылдың ролі мен ақылдың білім арқылы кемелденуін, оның хикметке ұласуы арқылы барша игіліктің бастамасы екендігін негізгі қағида еткен деуге болады.

«Ақылды адамға иман парыз» делінгендей адам баласының ақылы толысып, онда қажетті білім болғаннан соң, бірінші мәселе Аллаға иман келтіру келеді. Әбу-л Қасым еңбегінің үшінші тарауында «иман» мәселесін қарастырады.

Бұл тарауда ықылас, иман, мүмін, ислам, таухид тақырыптары жайлы сөз болған. Мысалы ықыластың мағынасын «Бір Алладан басқа құдай жоқ» деп иманмен байланыстырса, иман мен мүмін деп айту арқылы иманның ахлақпен байланысын яғни мүміннің сипатын түсіндіруді мақсат етеді [5, п. 35/А]. Ислам деп –таухидтің бірінші рүкіні болған калима шаһадат ретінде таныту арқылы оны практикалық ахлақ тұрғысынан танытуды мақсат еткен. Бұл тақырыптар жайлы моральдық парызды сөз еткенде кеңінен тоқталамыз.

Ислам дінінде ахлақ иманға негізделеді. Сондықтан, Имам әл-Ғазали, әл-Мауарди, Ибн Мискуайһ ахлақ ілімі жайлы жазғанда иман мәселесін қалыс қалдыруы мүмкін емес. Әбу Хамид әл-Ғазали «Ихия улум ад-динінде» білімнен кейін дереу ислам ақидасы жайлы түсініктер береді [101, б. 89]. Әл-Мауарди «Адаб ад-дин уа ад-дуниясында» «ақыл» мен «білім» жайлы сөз еткеннен кейін «дінге» қатысты тақырып бойынша «таухид» іліміне тоқталады [100, б. 89]. Ал Ибн Мискуайһ имандылыққа қатысты арнайы тақырып арнамаған. Алайда, Ибн Мискуайһ еңбегінде «адамды көркем мінезділікке, әдептілікке жетелейтін «Алламен байланыс» деген түсініктер жиі кездеседі [97, б. 178]. Сондықтан, Ибн Мискуайһты да ахлақты иманмен байланыстырып түсіндірген деуге болады. Олай болса, мінез-құлықты тәрбиелеуде ортағасырлық ислам ғалымдары және Әбу-л Қасым ақыл, білім мен хикмет жайлы әнгімелеп, бұл үшеуін Алланы танумен, иманмен байланыстырған. Ал, иман болса – адам нәпсісін тәрбиелеп, моральдық құндылықтарды міндеттейді. Себебі, Алланы мойындау, Оның бұйрықтарын орындап, тыйымдарынан тыйылумен көрініс

табады. Ал, Алланың бұйрықтары – құлшылық-ғибадаттармен бірге көркем мінезді болуды да қамтиды. Ал тыйымдары – жағымсыз сипаттар мен өзгеге зиянын тигізбеу. Демек, ортағасырлық ғалымдардың бұл үрдісін «мінез – құлықты тәрбиелеудегі жалпы әдіс» деуге толықтай негіз бар. Сондықтан, Ибн Мискуайһ, әл-Мауарди, әл-Ғазали және Әбу-л Қасымның жалпы әдісінің мәні: «Ақыл қабілеті мен білімді арттыру арқылы иманға жеткізу. Осылайша ақылға, білімге негізделген иман арқылы көркем мінезді кемел адам үлгісін көрсету» деп тұжырымдауға болады [102, б. 95].

«Халисату-л хақайқтағы» алғашқы үш тараудың ахлақпен байланысты болғаны секілді, олардың да өзара байланысы бар. Адамда ақыл болмаса, білім де, сенім де болмайды. Ал білім болмаса сенім артпайды. Ақыл білімге, ал бұл екеуі иманды қажет етеді. Себебі Әбу-л Қасым ақыл мен білімді сөз еткенде иманмен байланыстыра түсіндірген. Яғни, ақыл мен білім иманның құралы. Ал, ақыл, білім, иман – ахлақтың, көркем мінездің негізгі тірегі деп сеніммен айтуға болады.

Жоғарыда айтылған тұжырымдар әл-Фарйабидің және оған замандас ғалымдардың ахлақ туралы еңбектеріндегі негізгі тақырыптардың сабақтастығын көрсетеді.

«Халисату-л хақайқтағы» ахлақтық құндылықтарға қатысты тұжырымдарға сараптама жасау арқылы зерттеу мәселесіне келер болсақ адамды тәрбиелеуде бір ғана тәсілдің жеткіліксіз екендігін түсінуге болады. Себебі қоғамның моральдық құндылықтарды қабылдау деңгейлері әр түрлі. Бірі даналық сөздерден әсерленсе, енді бірі өлеңнен, тағы бірі оқиғадан әсерленеді. Адам қайсысынан ерекше әсер алса, соны өзіне үлгі етіп, бойына сол сипатты қалыптастыруға тырысады. Сондықтан, адамның мінез-құлқын тәрбиелеуде түрлі тәсілдерді қолдану қажеттілік. Осы мақсатта Әбу-л Қасым еңбегінде адамды моральдық кемелдікке жетелейтін бірнеше тәсілдерді қолданған. Олар: оқиғалардан мысал келтіру, өлең жолдары мен аят хадистер, қызықтыру мен қорқыту сияқты тәсілдері.

Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқта» әрбір ахлақтық құндылықтарды түсіндіруде оқиғалар мен қиссалардан мысал келтіріп отырған. Қандай жағдайда болмасын адам баласы құр қара сөзбен айтқанды түсінуден жалығатыны, мән бермей қоятыны тәжірибеде белгілі. Сондықтан адамның ішкі жан дүниесіне, ар-ожданына әсер ететіндей оқиғалар мен қиссалардан мысал келтіру маңызды деп саналады. Бұл тәсілдерді, қасиетті Құран тәсілі деуге болады. Мұбарак Құранның бірнеше сүресінде ғибратты оқиғалар берілген. Онда Адам және оның екі ұлы, Нұх, Хұд, Салих, Ыбырайым, Смағұл, Ысқақ, Лұт, Жақып, Жүсіп, Шұғайып, Мұса, Дәуіт, Сүлеймен секілді пайғамбарлар туралы қиссаларға орын берілген. Бұлардың кейбіреулері ерекше аталып, кеңірек баяндалады. Бұл оқиғалардың басты мақсаты – Исламның негізгі принциптерін, ақидалық, моральдық ұстанымдарының өлшемін жалпы халық санасына сіңіру. Мысалы, «әл-Бақара» сүресінде Мұса қауымының сиырға табынып, тура жолдан азғандығы баяндалады. Бұл жерде сиырға

табынудың қаншалықты зиян екенін көрсету мақсатымен ондай надан істі Алланың жек көретінін ұғындыру. Мұсылманды Аллаға серік қосудан құтқару үшін Алланың «таухид» ілімін тануға шақырады. Перғауын мен Мұса арасындағы текетіресті баяндап, перғауынның тәкаппарлығын көрсету арқылы–тәкаппарлықтың қаншалықты жаман қасиет екенін, исламның моральдық ұстанымдарына сәйкес келмейтіндігін дәлелді түрде көрсетуге тырысты.

Қасиетті Құрандағы тағылымдық тәсілді ұстанған Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқтағы» әрбір тақырыптарына «уағыз, оқиға, хикаялар» негізінде тақырыпшалар қосып, оқырманды қызықтыра білген. Мысалы, «көркем мінез» тақырыбында: «Бір ізгі адамның, мінезі нашар қызметшісі болыпты. Сонда ол ізгі адамға біреулер: мына саған зияны тиетін қызметшіңді сатып құтылсайшы дейді. Сонда ол: «Мен оның кемшілігінен, көркем мінезді үйренудемін, егер мен үйреніп бітсем сонда сатамын. Кімде-кім қызметшісіне шыдай алса, басқалардың кемшілігіне шыдауы оңай болмақ» деген оқиғаны мысал ету арқылы, өзгенің кемшілігі арқылы өз кемшілігін көріп, мінез-құлқын кемелдендіру үшін тырысу керектігін түсіндіреді [5, п. 292/А].

Махаббат тақырыбына қатысты: «Бір топ адам Имам Шиблидің (861-946) үйіне кіріп келеді. Имам Шибли: «Сендер кімсіңдер! деп сұрайды. Олар: «Біз сізді жақсы көретін шәкірттеріміз» деді. Сонда Шибли ашуланып, оларды таспен ұра бастайды. Олар қаша жөнеледі. Сонда Шибли: «Неге қашып барасыңдар? Егер шын мәнінде менің сүйікті шәкірттерім болсаңдар сынағымнан қашпас едіңдер» деп, Алла жолында сынақтарға төзу, қиыншылықтарға шыдау керектігін және бұл – Алланы жақсы көргендігінің белгісі екендігін осы оқиғамен түсіндіруге тырысқан.

Садақа тақырыбында: «Бірде Дәуіт (ғ.с.) ақирет таразысын көргісі келеді. Алла оған түсінде көрсетеді, Дәуіт (ғ.с.) таразыны көргенде оның үлкендігін көріп, таңырқағаны сонша талып қалады. Кейін есін жиғаннан кейін: Уа, Аллам! Бұл таразыны жақсылықпен толтыруға кімнің шамасы келеді? – деп сұрағанда, Алла тағала: Ей, Дәуіт! Егер мен бір құлыма разы болсам, оның таразысын бір құрмамен болса да толтырамын, – деп, өзі разылығын қалаған, ниеті әрдайым жақсылыққа бейім адамды жаннатқа кіргізетінін білдірген» деген оқиға арқылы аз да болса өзгеге жәрдем беруге ізгілікті болуды тағылым етеді [5, п. 116/А]. Осындай тәрбиелік негізде баяндалған оқиғалар кез-келген тыңдаушының жүрегіндегі адамшылық қасиеттерін оятатын рухани қуат екенін жеткізеді. Тыңдаушының немесе оқырманның рухына ықпал ету тұрғысынан «Халисату-л хақайқтағы» көркемдік және тәсілдік ерекшеліктері жеке зерттеулерге жетелейді. Моральдық–этикалық тағылымымен қатар діннің басты доктриналық мәселелерін оқиғалар желісінде ұқтырумен, адам жанының тереңіне жеткізетін қуатын көрсетеді. Мысалы, «Халисату-л хақайқта» : Уаһб ибн Мунаббих: Мұса (а.с.) Уа Алла тағалам! Берген сансыз нығметіңе шүкіршілік етуім үшін маған бір амал үйретші дейді. Сонда Алла тағала оған былай деп уаһи етті: бір Алладан басқа Құдай жоқ деп айт. Шын мәнінде жер

мен көк таразының бір бетінде, ал «калима» сөзің бір бетінде тұрса, калима шаһадат сөзің ауыр басады», – деген [5, п. 35/А].

Әбу-л Қасым оқиғаларға байланысты белгілі бір адамдарға қатысты мысалдар келтірумен негізгі мақсатын аша түскен. Кейбір оқиғаларда адамдардың аттары арнайы аталмаған. Сонымен қатар, оқиғаны бастан аяқ айтпай, керекті жерін ғана келтіретін тұстары бар. Бұл да қасиетті Құран тәсілі десек болады. Себебі, оқиғаны толықтай айтар болса, онда оқиғадағы негізгі мақсаттан ауытқу мүмкіндігін ескерген деуге болады.

Сонымен қатар, «Халисату-л хақайқтағы» әрбір тақырыптың тілдік және терминдік мағынасын түсіндіруде тәпсір, хадис, ақида, тіл, палсапа және сопылық ілімі мамандарының түсіндірмелеріне жүгінгенін көруге болады. Еңбектің көптеген жерінде ұнатқан сөздері: «біреулер былай деген», «кейбіреулер айтқан», «ғалымдар айтқан», «даналар былай дейді» деп жеткізген. Бұл сөздерді оқығанда таң қалдыратын, терең ойландыратын даналық сөздер жиі кездеседі. Олар өзге еңбектерде бұрын кездеспеген болуы да мүмкін. Мұхаммад Хайр Рамадан «Халисату-л хақайқты» оқу барасында онда берілген ғалымдар сөзіне таңырқағаны сонша: «Кейде мен өңдеу барысында қаламымды қойып, терең мағыналы сөздеріне ойланып отырып қаламын. Бұл мәнді сөздерден кітап немесе кітаптар жазуға болады», – деген [26, б. 10]. Мысалы жұмсақтыққа қатысты: «Кейбір даналар былай дейді: «Табыстың кілті һәм жемісі – жұмсақтық» [5, п. 148/А]; «ақыл» тақырыбында данагөй былай дейді: «ғалым наданды түсінеді өйткені ол надан болып көрген, ал надан ғалым болып көрген жоқ, сондықтан ол ғалымды түсінбейді» [5, п. 25/Б] және т. б. Сонымен қатар, ең көп қолданған тәсілі былай деді, былай делінеді, айтты деген үшінші жақты сөйлемдермен ұнатқан сөздерді мысал етеді. Кейде ғалымдардың аттарын атаған, оның ішінде ең жиі кездесетіні: әл-Хаким әс-Самарқанди, Жунейд Бағдади былай деген, Жағфар Садиқ айтты, әл-Хасан Басри былай деген секілді.

Ал, салалық ілімдерге байланысты: тіл мамандары, тәпсірші ғалымдар, фикһ ғалымы, калам ғалымы, тасаууф ғалымы сынды бір тақырыпта түрлі ілім мамандарының ой-тұжырымдарын келтіреді. Бұлардың ішінде ең көп қайталанғаны даналар мен сопы ғалымдар сөздері. Еңбектегі бұл тәсіл Қушайридің «Рисалату-л Қушайриясына» ұқсас. Алайда «Рисалату-л Қушайрияда» тасаууф ғалымдарының сөздері басымырақ келеді. Сонымен қатар, Әбу-л Қасымның ең жиі қолданғаны «Ғалым былай деді». Мысалы, еңбектің отыз төртінші тарауында: «Ғалым былай деген: көркем мінез – жақсы сөз, жақсы іс, иманды болу мен үнсіздігінде». Мұндай тәсіл, яғни «ғалым былай деді» деген сөзі оқырманның бұл еңбекке деген сенімділігін арттырады деп түсінуге болады. Себебі, қарапайым халық үшін ғалым адамның сөзі нақты әрі сенімді саналады.

Әбу-л Қасым еңбегінде кейбір тақырыптар өлеңмен берілген. Өлең-ислам діні келместен бұрын араб елдерінде жаһилет кезеңінде ерекше бір өнер ретінде бағаланды. Ақындар өлеңдері арқылы қоғамда ерекше құрметке ие болды. Өлең

өнері ислам келгеннен кейін де жалғасын тауып тіпті ислам мәдениетіне, біліміне ерекше үлес қосты. Әдебиетке, тарихқа, мәдениетке ерекше үлес қосқан өлеңдер яғни «Диуану-л араб» деп танылған жаһилет кезеңіндегі өлеңдер һижраның екінші жартысынан бастап қағаз бетіне түсіріле бастаған. Адамгершілік, ахлақи құндылықтар насихатталған жаһилет кезеңіндегі өлеңдер, ислам діні келгеннен кейін әдебиет өнерінде ерекше маңызға ие болды. Соның ішінде, патшалардың, басшылардың көркем мінездерін және ахлақи құндылықтарды сипаттап, насихаттайтын «مدح» «мадх» түрлері жиі қолданылды. Бұл жайлы Шейх Ахмет Құдайдат Таразидің «Көркем сөз өнері» атты еңбегінде өлеңнің осы түрімен бірге онға жуық түрін атап шыққаны бар [103, б. 19].

Шынайылыққа, адам табиғатына сай айтылған моральдық құндылықтарды насихаттаған классикалық өлеңдер исламда да құпталды. Сондай-ақ Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.) өлең жолдарын мақтап, оның риуаят етілуін құптаған сөздері де бар. Мысалы, Пайғамбар (с.ғ.с.) бірде: «өлең хикметті сөз» деп айтуымен бірге, жаһилет кезеңінде жазылған жүздеген өлеңдерді тыңдағаны туралы айтылады. Бұл өлеңдердің тыңдалуы, жатталуы немесе жазылуына басты себеп болған өлеңнің ахлақи құндылықтарды насихаттауынан десек болады. Бұған дәлел, Омар ибн Хаттаб бір хатында: «Өлең жаттаңдар, тарихты зерттеңдер, негізінде өлең ахлақи құндылықтарға үйретеді, әрбір істің жақсысын танытады, игі істерге қызықтырады, адам санасын, ойын дамытады, көркем мінезді етеді, жаман мінездерге бөгет болады» деп өлеңнің, адам ахлақына ықпалын айтқан [104, б. 65]. Сондықтан, Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқтың» әрбір тақырыбына қатысты өлең жолын міндетті түрде беріп отырған. Мысалы, «білім» тақырыбында:

Ей көркем мінезден кері қалған жан,  
Жинаған біліммен мақтану дұрыс емес.  
Егер білім адамның мінез-құлқын тәрбиелемесе,  
Бұл білімі ақыретте пайда бермес» десе,  
«Ұят» тақырыбында:

Қараңғы түннен кейін жарық келер,  
Түнде білгеніңді істе, жарықтан ұялмаса,  
Аллаға ант етейін, мұндай тіршілікте,

Һәм өмірде қайыр жоқ, ұят болмаса, – деп күндіз ұялатынымыз секілді түнде де ұялу керектігін салыстырмалы түрде түсіндіріп отыр [5, п. 155/Б].

Моральдық құндылықтарды насихаттауда өлеңге жүгіну, тыңдаушының қызығушылығын тудырып, діни құндылыққа деген ынтасын арттыра түспек. Өлең адамның сезімін оятып, жанын сергітеді. Мұны «Халисату-л хақайқтың» әрбір тақырыптарынан көруге болады. Негізінде, өлең жолымен ислами моральдық құндылықтарды насихаттау, адамды тәрбиелеу тәсілі тек араб тілінде емес, сонымен қатар түркі елдерінде де кеңінен тараған үрдіс екені белгілі. Мысалы, Қожа Ахмет Йасауидің “Диуани хикмет”, Махмұд Қашқаридың “Диуани лұғат ат-түрк”, Жүсіп Баласағұнның “Құтты білік”,

Сүлеймен Бақырғанидың “Ақыр заман кітабы”, Ахмет Йүгнекидің “Ақиқат сыйы” атты еңбектері поэзия тілімен өрнектелген. Бұл үрдіс ежелден келе жатқан, әсіресе ортағасырда кең тараған, ислам дінінің ахлақи құндылықтарын баяндауда өте маңызды тәсіл болып табылады.

Сондай-ақ, Әбу-л Қасым тақырыптың салмағын арттыру үшін қасиетті Құран аяттары мен Пайғамбар (с.ғ.с) хадистерінен тақырыпқа лайықты мысалдар келтіріп отырған. Иманды адам үшін аят пен хадистен артық сөз жоқ. Қарапайым адам қандай да бір ғалымның сөзіне құлақ аспаса да иманды болса, Алланың, пайғамбардың (с.ғ.с.) сөзіне құлақ асары сөзсіз. Сондықтан, «Халисату-л хақайқтың» әрбір тарауында тақырыпқа қатысты пайғамбарымыздың (с.ғ.с) хадистері мен Құран аяттары сабақтасып отырған. Мысалы, «Сабыр» тақырыбына байланысты Пайғамбардың (с.ғ.с.): «жеңіс сабырмен, қуаныш қайғымен, жеңілдік ауырлықпен болады» десе, енді бірде: «Адам баласына сабырдан артық қайырлы, берекелі еш нәрсе берілген емес» деген сияқты хадистері жиі айтылады [5, п. 218/А]. Қасиетті Құранда: «Олар (бастарына келген қиындықта) сабырлық танытты, әрі әрдайым Раббыларына ғана тәуекел етеді» (Нахыл сүресі, 42) деген аяттың еңбекте орын алғанын осы сынды шүкіршілік тақырыбына қатысты «Шүкіршілік етіндер, күпірлік етпеңдер» (Бақара сүресі, 152), тәубе тақырыбына байланысты «Алла шын мәнінде тәубешілдерді ұнатады» (Бақара сүресі, 222) делінсе, тәуекел тақырыбына қатысты «Аллаға тәуекел етіндер» (Ниса сүресі, 81) деген сияқты аяттарды мысал етеді.

Әуелі аят, хадис – сөздің басы,

Қосарлы бәйіт мысал келді арасы.

Қисынымен қызықты болмаса сөз,

Неге айтсын пайғамбар мен оны Алласы», – деп Абай айтқандай аят пен хадистердің адам тіршілігінде қаншалықты маңызды екенін тұжырымдауға болады.

Сондай-ақ, «Халисату-л хақайқта» қорқыту (тарғиб) мен қызықтыру (тарғиб) тәсілі де орын алған. Мұның барлығы қасиетті Құран тәсілі десек те болады. Құран Кәрімде «Исра» сүресінің 9-10 аятында: «Шүбәсіз, Құран ең дұрыс, ең сенімді жолға бастайды һәм үнемі орынды да игі амал істейтін мүміндерге үлкен сый-сыяпат бар екендігін айтып, сүйіншілейді. Ал, ақыретке сенбейтіндерге жан төзгісіз азап әзірлегенімізді айтып жеткізеді» делінген. Бұл аяттан иман келтіруге қорқыту мен қызықтыру тәсілі арқылы насихатталып отыр. Осында көптеген аяттар бар. Бұдан ұғатынымыз қорқыту мен қызықтыру арқылы адамдарға дұрыс тәрбие беру өте маңызды. Сондықтан, дінді жеткізу үшін жіберілген пайғамбарды (с.ғ.с.) Құран Кәрімде «назир» ескертуші, «башир» сүйіншілеуші деген ұғымдармен сипаттаған (Бақара сүресі, 119). Қорқыту мен қызықтыру «Халисату-л хақайқта» шарифи мәтіндерде жиі қолданылған. Дүниелік істермен қорқытқанда жан қаупі, бала кемшілігі, дүние таршылығы, абыройсыз қалу және тозақпен, есеп-хисаптың ауырлығы және оларға Алла назар салмайтындығы баяндалады. Ал, қызықтыруда дүниенің

қайырлы болатыны, шүкір еткенге Алланың рақымы барлығы жайлы және жаннатта орны болатыны, Алланың мейіріміне, разылығына бөленетіні сөз етіледі.

Мысалы, жомарттыққа қызықтыру мақсатында Пайғамбардың (с.ғ.с.): «Жомарттық иманнан, ал иман жаннаттан» деген хадисін келтірсе, ал сараңдық тақырыбында қорқыту мақсатында: «Кімде-кім аш адамды тамақтандырудан тыйса, Алла қиямет күні мол рызығынан мақұрым қалдырып, тозақпен азаптайды» деген хадисін мысал еткен. Шыншылдық жайлы: «Шыншыл болыңдар, шындық сендерді жақсылыққа, ал жақсылық жаннатқа жетелейді. Егер адам шыншыл болуын үзбесе, әрдайым шындықты іздесе, Алланың құзырында шыншыл деп жазылады»; жалған туралы: «Кімде-кім менің атымнан жалған сөйлесе, тозақтан орын дайындаған болады» деп жалған сөйлеуден қорқытып, үрейлендірген. «Тәкаппарлық» тақырыбында Пайғамбардың (с.ғ.с.): «Алла тағала қиямет күнінде үш адаммен тілдеспейді, оларды күнәдан тазартпайды, оларға қарамайды да. Олардың барар жері тозақ. Олар: зина жасайтын қарт, жалғаншы патша, менменсіген өркөкірек адам»; кішіпейілділік жайлы: «Кімде-кім кішіпейіл болса Алла оның дәрежесін жоғарылатқаны сонша, оны ешкім жете алмайтындай биіктерге ұластырады, – деген хадистерді келтірген [5, п. 214/А].

Қорқыту мен қызықтыру барысында «Халисату-л хақайқтың» әрбір тақырыбында жақсы мен жаман сипаттар салыстырмалы түрде қарастырылған. Мысалы: жомарттық пен сараңдық, кешірім мен ашу, ықылас пен рия, кішіпейілдік пен тәкаппарлық, әділдік пен зұлымдық, шындық пен жалғандық сынды ұғымдық қасиеттерді насихаттауда пайдаланған. Осылайша, моральдық нормалардың өлшемін тиянақты түрде көрсете білген.

Жалпы «Халисату-л хақайқтағы» тақырыптарды оқи бастағаннан-ақ мәнді сөздер мен жүрек тебіренер оқиғалар, оқырманды баурап алады. Трактатта Адам, Ибраһим, Сулейман, Салих, Иса, Нух, Һарун, Мұса, Иахия, Юнус, Йусуф секілді пайғамбарлар, сондай-ақ Мұхаммед (с.ғ.с) пайғамбар мен оның Әбу Бәкір, Омар, Осман, Әли секілді халифалары және Әбу Ханифа, Имам Шафии, Имам Ахмад, Имам Малик секілді төрт мазһаб жетекшілері мен Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.) ізбасарлары саналған Әбу Зар Жундуб ибн Жанада ал-Ғаффари (?-653), Салман әл-Фариси (?-657), Зубайр ибн Ауам, Абдуллаһ ибн Салам, Анас ибн Малик, Абдуллаһ ибн Омар (?-693), Әбу Қатада секілді сахабалар һәм басқа да исламға үлес қосқан ғалымдардың оқиғалары, ғибратты сөздері, аят-хадистер келтірілген. Осылайша, аталмыш еңбек мұсылман жұртының діни тағылым көкжиектеріне ықпал еткенін көреміз. Олардың формалық та, мазмұндық та сипатына елеулі мағына, трансценденттік болмысты рух халінде сезінуге жетелейтін мән сыйғызып, рухани кейіптегі образдармен қатар моральдық-этикалық құндылықтар жүйесін қалыптастыруға ықпал етті.

Қорыта келе, мораль, этика, әдеп, ізгілік және ахлақ ұғымдарына анықтама бере келе ахлақ сөзінің ауқымды екендігі әрі Әбу-л Қасым ахлақты, үйрену,

түсіну, жаттығу арқылы тұрақты әдетке айналатын «хулуку-л касби» мағынасында түсіндіргені анықталды.

Ислам тарихында ахлақ саласында жазылған еңбектерді сараптай келе ортағасырлық Имам әл-Газали, ибн Мискуайһ және әл-Мауарди сынды ислам ойшылдары ахлақты ақылға, білім мен хикметке және осы үшеуінің жемісі болған иманға негіздегені анықталды. Осы негізде Әбу-л Қасым өзінен алдыңғы бұл ғалымдардың үрдісін ұстанып «Халисату-л хақайқ» еңбегінің алғашқы үш тарауында ақыл, білім мен хикмет және иман мәселелерін қарастырған. Сонымен қатар бұл ұғымдардың ахлақпен тығыз байланысты екендігі тұжырымдалды. Осылайша Әбу-л Қасым ақылды, білімді әрі Аллаға сенімі мол көркем мінезді кемел адам үлгісін ұсынуға тырысқан.

Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқта» ахлақтық құндылықтарды тартымды оқиғалармен, әсерлі өлеңдермен, ғалым-ғұламалар мен даналардың құнды сөздерімен және қасиетті Құран аяты және хадис шәріптермен оқырманға әсерлі етіп жеткізуге тырысқан. Сондай-ақ, Әбу-л Қасым еңбегінің барлық тақырыптарында қызықтыру мен қорқыту сынды Құран тәсілін қолдану арқылы адам тәрбиелеуді мақсат еткен.

## **2.2 Әбу-л Қасым әл-Фараби//әл-Фарйабидің діни дүниетанымындағы моральдық парыздың рөлі**

«Парыз» сөзі міндет, борыш, қарыз мағыналарын білдіреді [105, б. 408]. Қазақ тіліндегі парыз араб тіліндегі парыз (فَرْض) түсінігінен ерекше. Себебі, араб тіліндегі (فَرْض) «парыз» Алланың міндеттеген намаз, ораза, зекет сынды құлшылықтарына қатысты айтылады. Ал ахлаққа қатысты парыз араб тілінде (الْزَام) «илзам» (міндет) сөзін білдіреді. Осы айырмашылық негізінде қазақ тіліндегі «парыз» ұғымы араб тіліндегі «илзам» сөзімен мағыналас. Сондықтан, біз араб деректеріндегі ахлаққа қатысты мәтіндерді аударғанда фикһтағы парыз ұғымымен шатаспас үшін «міндет, талап етіледі» деп аударғанды жөн көрдік. Моральдағы парыз ұғымына араб тілінде «الْزَامُ الْخُلُقِي» (илзаму-л хулуқи) делінсе, бұл сөздің ағылшын тіліндегі баламасы «Moral obligation».

Парыз – этикадағы маңызды категориялардың бірі. Парыз – адамды өз болмысын адамгершілік құндылықтарға сай қалыптастыруға мәжбүрлейтін және ішкі міндетке айналатын рухани қажеттілікті бейнелейтін этикалық категория [106,б.408]. Мысалы: әділ бол, адал бол, мейірімді бол деген сынды бұйрық райындағы парыз міндеттілікті білдіреді. Бұл жайлы Т.Ғабитов «Қазақ этикасы» еңбегінде: Парызда басқа категорияларға қарағанда міндетті себепті жақ әлдеқайда жоғары дамыған. Ол тек идеяға нақты анықтама беріп қоймайды, сонымен қатар оған бұйрықтық сипат беріп тұрады, талап етеді, оның жүзеге асуын қалайды», – деп тұжырымдайды [107, б. 23]. Адам болу, адамшылық пен адамгершілікке жету мақсаты осы моральдық парызбен тікелей байланысты. Осы себептен мораль туралы түсінік міндеттілік саналады.

Ислам ғалымы Абдуллаһ Драз (1894-1958) «Дустуру-л ахлақында»: «Адамда моральдық міндеттеме (парыз) болмаса, жауапкершілік болмайды. Ал

жауапкершілік болмаса әділдік болмайды. Осылайша қоғамда бұзақылық, бүлік белең алады», – деген [108, б. 21]. Адамда моральдық парыз, жауапкершілік болса ғана ахлақи құндылықтар бойына орнығады. И. Кант: ««парыз» ахлақ үшін құнды. Ахлақ нормативтерін түрлі мақсатты көздегендіктен емес, ахлақ заңдарына құрмет еткендіктен орындау қажет. Сонда ғана адам іс-әрекеттері мен сезімдерінің талабы орындалған хайуандардың іс-әрекетінен өзгеше және құнды болады», – деген [109, б. 26]. Абдуллаһ Драз «Канттың: «парыз» теориясына келіскенімен, ахлақтың заңына емес Алланың бұйрығына бағыну керектігін айтып, осы мақсатта, Құран, сүннет, ижмағ, қияс негіздерімен моральдық парызды түсіндірген [108, б. 26]. Себебі, ислам діні бойынша ахлақ талаптары Алла әмірі болғаны үшін орындалады. Сондықтан, ислами деректерде Алланың ахлаққа қатысты бұйрықтары мен тыйымдарын орындау міндеттілігі (парыз) деп түсіндіріледі [110, б. 122]. Осы негізде парызды төртке бөліп қарастырғандар да болды. Біріншісі, Алла алдындағы парыздар: Алланы тану, намаз, ораза сынды міндеттерді орындау. Екіншісі, өзіне қатысты парыздар: жанына және тәніне қатысты міндеттері, денсаулығына қажетті нәрселерді тұтыну, ақылын қолдану. Үшіншісі, отбасылық парыз: ер кісі әйеліне, бала-шағасы алдындағы міндеттерін орындау. Төртіншісі, қоғамдық парыз: қоғамдағы адамдардың өмірін, ар-ожданын, ерік-қалауын құрметтеу сынды [111, б. 30]. Демек, моральдық парыз адамның Алламен, қоғаммен, өзімен, отбасымен болған қарым-қатынасында маңызды рольге ие. Демек моральдық парыз адамның айналасындағылармен қарым-қатынасында өте маңызды.

Моральдық парыздың жетістігі, жауапкершіліктің жоғары болуымен байланысты. Негізінде, моральдық парызды зерттеген ғалымдар оның екі қыры барлығын айтады. Бірі субъективті міндеттеме; мұнда иманның, ар-ожданның, ақылдың міндеттеуі, екіншісі – объективті міндеттеме: мұнда жақсылыққа шақырып жамандықтан тыю, өз-өзін жазалау сынды сыртқы күштің міндеттеуі. Шейх Надим әл-Жисри (1897-1980) «Құрандағы ислами тәрбиесінде»: «моральдық міндеттеме яғни парыз алты негізден тұрады. Олар: ақыл, ар-ождан, қорқыту мен қызықтыру, жақсылыққа шақырып жамандықтан тыю, өз-өзін жазалау, басшының міндеттеуі [112, б. 102]. Бұл жерде Шейх Надим әл-Жисри моральдық парыздың орындалуына ықпал ететін ақыл, иман, ар-ождан сынды ішкі күшпен бірге жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю, басшының міндеттеуі сынды сыртқы ықпалды да қатар қойып отыр. Бұл ислам дінінің ерекшелігі. Осы негізде «Халисату-л хақайқтағы» моральдық парыздың өзегі ретінде иманды, ал оның құралдары ретінде ақыл, ғибадат және жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю сияқты Әбу-л Қасым жасаған тұжырымдарды қарастыруды жөн көрдік. «Халисату-л хақайқта» моральдық парыз, бұйрықтар мен тыйымды қамтитын мәтіндермен көрсетілген. Бұл моральдық парыз Абдуллаһ Драз түсіндіргеніндей: «бір істі орындауды бұйыратын бұйрықтар мен тыйылуды білдіретін тыйымдар» деген таным-түсінікпен ұштасады [108, б. 27].

«Халисату-л хақайқтағы» моральдық парыздың өзегі ретіндегі иман мәселесін қарастырар болсақ, онда алдыңғы бөлімде «Халисату-л хақайқтағы» бастапқы тақырыптарды сөз еткенде, иман мәселесінде қысқаша тоқталған болатынбыз. Енді оның моральдық парыздың өзегі ретіндегі нұсқасына зерттеу арқылы сараптама жасайық.

Қоғамдық өмірде адамға жауапкершілік жүктемейтін сенім не моральдық жүйе болмайды деу мүмкін емес, яғни сол секілді жауапкершіліктің болуы оның міндеттелуі, парызы жоқ ахлақи жүйе де бос саналмақ. Себебі, иманның сыртқы көрінісі практикалық тұрғыдан ғана көрініс табады. Ал бұл үшін міндеттеу, талап ету шарт. Міндеттеусіз практикалық көріністі күту өте қиын. Міндеттеу күші жоқ, Алланың бұйрықтарын орындатып, тыйымдарынан тыйылдыра алмаған иман, Құран үшін жеткіліксіз, әлсіз иман болып саналады. Бұл жайлы Алла Тағала «Хужуруат» сүресінің 14-і аятында : «(Бірқатар) бәдәуилер: «Біз де иман келтірдік»,– дейді. Оларға: «Жоқ, сендер әлі иман етпедіңдер. Алайда (Аллаға мойынсұнып) мұсылман болдық деңдер. (Өйткені) иман жүректеріңе әлі ұялай қойған жоқ» [83, б. 517] – деп, мұндай иманды жеткіліксіз санаған. Мысалы, Майлықожаның: «Мұсылманшылық кімде жоқ, тілде бар да, ділде жоқ» дегеніндей. Демек, адамның тілімен иман келтіргені секілді, жүрекпен ықыласпен иман келтіргенде ғана кемел мүмін, көркем мінезді мұсылман бола алады. Иман жүректе болса, ол адамның сыртқы іс-әрекетіне әсер етпеуі мүмкін емес. Сондықтан Әбу-л Қасымнан бұрын әл-Мауарди, Ибн Мискуайһ, әл-Ғазали сынды ғалымдар ахлақ жайлы сөз еткенде иман мәселесіне міндетті түрде тоқталған. Мысалы, әл-Мауарди «Адаб ад-дин уа дуниясында»: «Адамда нәпсісінің түрлі халдері бар. Біріншісі, туралыққа бойсұнып, жамандықтан тыйылушы нәпсі. Оның бой ұсыным болуының басты себебі – таухид сенімінен. Таухид адамды туралыққа бұйырады» – деп, адамның мінезі таухидпен тәрбиеленетініне тоқталған [100, б. 98]. Ал, Ибн Мискуайһтің ұстанымында адамды көркем мінезге міндеттейтін күш «Алламен байланыс» яғни Аллаға иман [97, б. 178].

Ахлақ саласында ерекше орны бар Әбу Хамид әл-Ғазали «Ихия улум ад-динінде» таухидты «рубью-л мунжият» бөлімінде қарастырған [113, б. 243]. «Рубьюл мунжият» бөлімінде сабыр, шүкір, тәубе, қауіп пен үміт, ниет, ықылас, шыншылдық, махаббат секілді моральдық категориялар қарастырылған. Олай болса, Әбу Хамид әл-Ғазали да моральдық құндылықтарды міндеттейтін күш – таухид деп көрсетеді. Мысалы, «тәуекелді» түсіндіру барысында ол «Құрандағы: «Егер шынайы мүмін болсаңдар тәуекел етіндер» – деген аяттан, тәуекел сипаты иманнан туындайтындығын жеткізеді [113, б. 243]. Демек ислам ғалымдары екі ұғыммен адамды игілікке міндеттейтін негізгі қуаттың бар екендігіне тоқталады. Бірі – таухид десе, енді бірі – Алламен байланыс, яғни иман делінген. Ал, Әбу-л Қасым бір ұғыммен ғана шектелмей бұл мәселеде иман, таухид, мүмін, ислам сынды иманды қуаттайтын түрлі терминдерді үйлестіре қарастырған.

Әбу-л Қасымның «иман» танымына байланысты тұжырымдарына тоқталар болсақ, онда: «Калам ғалымдары: иман – жүректегі сенім. Дүниелік үкімдер үшін тілмен айту шарт», – деп жүректегі сенімді «тасдиқты» тілмен айту дүниелік үкімдер үшін яғни исламдағы мұра бөлісу, неке қию, жаназа шығару сынды рәсімдердегі үкімдерге қатыстылығын айтқан. Әбу-л Қасымның ақидалық ұстанымы Матуридилік іліммен байланысты екенін жоғарыда діни ұстанымы бөлімінде айттық. Матуриди ақидасында иман мен амалды немесе иман мен ахлақты теориялық тұрғыда бөліп қарастырады [70, б. 85]. Бұлай болуы да орынды. Себебі, иманды амал ретінде қарастыратын болса, онда көпшілік адамдар ахлақ мәселесінде келтірілген аяттар мен хадистерді орындамағандарды кәпір санаулары мүмкін. Мысалы, «аманаты жоқтың, иманы жоқ», «ұяты жоқтың, иманы жоқ» деген хадистерден аманатқа қиянат жасағанды, ұяты жоқты имансыз, кәпір санауы мүмкін. Ал аманатқа сенімді болу, ұят сынды ұғымдар амалға қатысты. Бұл анықтама теориялық тұрғыда дұрыс болғанымен, мұсылманның біршама практикалық амалдарына немқұрайлылық жасауларына себеп болуда. Нақтырақ айтатын болсақ, онда мұндай ұстаным бойынша амал етпегендер кәпір емес және адамды діннен шығармайды. Ал, шариғи бұйрықтарды орындамау күпірлік саналмағандықтан, еркін күнәға кіріп, шариғаттың абзал санаған іс-амалдарына немқұрайлық таныту саналады. Тіпті, мұны Муржияның түсінігі бойынша адамдардың әдепсіздікке, күнәдан қорықпауына себеп болатын құбылыс деуге болады. Мұндай түсінік, иманның ізгілікті амалдарын міндеттеу күшін әлсіретіп, діннің іс-амалдары кейінгі кезекте қалып қояр еді. Құлшылық, ахлақ және муамалат секілді иманның практикалық қыры орындалмағандықтан, иман әлсірейді. Осы жағдайды сезінген әһлу сүннет ғалымдары, теориялық тұрғыда иман мен амалды бөлек санағанымен, тіршіліктегі амал иманның белгісі, кәміл иманның шарты екендігін көрсетеді. Амалсыз иманды қорғау қиын, амалсыз ақыретте де құтылу оңай болмас, яғни амал мен иман бір-бірінің азығы, амал иманның қорғаушысы сынды таным-түсініктер жиі кездеседі [70, б. 88]. Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқта» Пайғамбар (с.ғ.с.): «Иман алпыстан астам немесе жетпістен астам бөліктен тұрады. Ең абзалы «лә илаһа илла Алла» ең төменгісі «жолды тастан тазарту» және ұят иманның бір бөлігі» деген хадисі арқылы иманның жетпістен астам игі амалдарды міндеттейтіндігін айтады [5, п. 38/Б]. Оның ең жоғарғысы Алланың жалғыздығын растау, оны таухид дейміз. Ең төменгісі жолды бөгеттен тазарту.

Матуриди сенімінде иман тасдиқтан тұрады, амал, иманнан саналмағандықтан Әбу Муин ән-Насафи (1027-1114) сынды ғалымдар бұл хадис ахад хадис, әрі ақидада мұндай хадистер қолданылмайды дей отырып, жоғарыдағы айтылған хадисті қабылдамаған [114, б. 803]. Алайда, бұл хадис жарамсыз саналғанымен осыған ұқсас хадистер саны өте көп. Сонымен қатар, көптеген хадис ғалымдары бұл хадиске сахих «дұрыс» деп үкім берген. Мысалы, Насафимен бір мазһабты ұстанушы Бадрад-дин Айни (1361-1451) иманды тасдиқ және тілмен айту деп түсіндірсе де, бұндай хадистер жайында

ешқандай кемшілік айтпаған. Ол үшін мұндай хадистерде айтылған «амал» сынды сипаттар, иманның асылынан еместігін көрсетеді. Иман мұндай амалдарда астарлы мағынада қолданылып, кемел иманға қатысты мағынаны білдіреді деп түсіндіреді [115, б. 126]. Иманның тасдиқтан тұратындығын қабылдаған Сағад ад-Дин Масғуд ибн Омар ат-Тафтазани (1322-1390) да мұны «иманның жемісі» деп түсіндірген [116, б. 292]. Демек, иманның жемісі – амал. Осы негізде Әбу-л Қасым амал ету, көркем мінез, жомарт, сабыр, тәуекел сынды ахлаққа қатысты тұжырым жасағанда оны «зуруату-л иман» (иманның шыңы), «иману-л камил» (кемел иман), «зақа халауату-л иман» (иман нәрін татқан), *хақиқату-л иман* (шынайы иман) деген сынды түсініктерді жиі қолданған [5, п. 40/А]. Бұл жерде Әбу Хамид әл-Ғазали түсіндірмесіне де тоқталар болсақ, «Ихия улум ад-динде»: «имандағы тасдиқ пен амал, адамның басы мен қолы секілді. Бассыз адам болмайтыны секілді, тасдиқсыз (жүрекпен растаусыз) иман болуы мүмкін емес», – деген [113, б. 62]. Әл-Ғазали имандағы тасдиқты басқа, ал амалды қолға теңеді. Қолсыз өмір сүруге болады, алайда бұл – кемшілік. Адам бейнесінің кемелдігі – денесінің бүтіндігімен өлшенеді, сол секілді иманның кемелдігі де амалмен анықталатынын дәлелдеді. Сондықтан, ахлақ жүректегі иманның сыртқы көрінісі. Күн сәулесі күннен, бірақ бұл сәуле күннің өзі емес. Гүлдің иісі гүлден, алайда бұл иіс гүлдің өзі емес сияқты иманнан көркем мінез туындайды, игі амалдар шығады, алайда бұлар иманның өзі емес. Бұл екеуі бір-бірінен ажырамайтын бір бүтін. Міне, сондықтан, иман тек теориялық мәселе емес, ол практикалық әрекет ретінде игілікке міндеттейтін қуат, Яғни иман қуатымен игі мінездер туындайды деп тұжырым жасаймыз. Осы негізде Әбу-л Қасым «иман» жайлы сөз еткенде: «Ғалымдар: иманнан: қорқу мен үміт, жақсы көру мен ғашық болу, тәубе, ұят, пақырлық, ұлықтау, құрметтеу, мейірім, тәуекел, қанағат, турашылдық, сабыр, шүкір, разылық, бой ұсынғыштық, ғибадат, шариғатты ұстану, Алла үшін достасу мен дұшпан болу, Алла үшін ашулану мен қуану, әрбір істі ықыласпен істеу...» деген сияқты қасиеттер қалыптасады деген [5, п. 38/А]. Әл-Фарйаби бұл жерде иманды ішкі сенім яғни жүрекпен сену (тасдиқ) деп түсіндірмесе де иманның сыртқы көрінісін, одан туындайтын адам бойындағы қасиеттерді сөз еткен. Ал адам жүрегіндегі иманның сыртқы сипатының көрінісі адам жүрегіндегі иманының қуатына байланысты екенін айтуға болады. Иманның талабы – осы сипаттарды арттыру, кемелдендіру.

Осының негізінде Әбу-л Қасым мінез-құлықтың кемелденуін таухидпен бірге қарастырады. Негізінде, таухид сөзі - Алланың сипаттарында, істерінде, затында жалғыздықты, серігі, теңдесі жоқ, жаратылмағанын білдіретін ұғым [117, б. 126]. Бұл ілімді ислам ақидасында «таухид ілімі» деп атайды. Әбу-л Қасым таухидті жеке ақидалық білім ретінде емес, сонымен қатар Алла мен пенде арасындағы әдептілік қырына, яғни Аллаға серік қоспау, ұлы сипаттарын жоққа шығармау ретінде қарастырды. «Халисату-л хақайқта»: «Тәпсірші ғалымдар: таухид дегеніміз – бір Алладан басқаны мойындамау, бір Алладан басқаға сенбеу. Себебі бір Алладан басқа ақиқат жоқ» деген; Пайғамбар (с.ғ.с.)

Муаз ибн Жабалға: Ей Муаз Алланың пендесінде қандай ақысы бар?деп сұрағанда ол Алла мен елшісі біледі» деп жауап береді. Сонда Пайғамбар (с.ғ.с.): Алланың пендедегі ақысы бір Аллаға серік қоспай құлшылық ету, ал пенденің Аллаға ақысы азаптамау» – делінген [5, п. 44/А]. Демек, пенде әрбір ісінде, ойында, құлшылығында бір Алланы мақсат етіп, тек Алланың көріп тұрғанын сезіну керектігі айтылып отыр. Сондықтан, таухидтің ерекшелігі жалғыз Аллаға сенетінін құлшылығында көрсету, жүрегімен бір Аллаға бет бұру, бір Аллаға ғана жалбарыну. Пенде әрбір ісінде Алланың сипаттарындағы жалғыздыққа таухидпен толықтай сенсе, ешбір дүниелік істерге бағынышты болмайды. Мысалы, Алланың «Раззақ» (Рызық беруші) сипатына толық сенсе, дүниелік барлық ісінің иесі Алла деп біліп, рызық-несібеде өзгеге тәуелді болмайды. Біреуге жалынышты болып, дүние үшін жалған айту, уәдесінде тұрмау, алдап-арбау сынды жаман істерге бармайды. Сонымен қатар, Әбу-л Қасым жоғарыдағы иманның жетпіс бөлімдерін сөз еткенде осы таухидті ең жоғарғы бөлігі ретінде танықтан. Жоғарыда Әл-Мауарди мен Әбу Хамид әл-Ғазалидің ахлақты таухид сенімімен байланыстырғанын айтқан болатынбыз. Осы негізде таухид, адамды көркем мінезділікке міндеттейтін моральдық парыздың өзегі деп ой қорытындылауға болады.

Сонымен қатар Әбу-л Қасым ислам сөзінің мінез-құлықпен байланысына тоқталған. «Ислам» сөзінің араб тіліндегі мағынасы лингвистикалық тұрғыдан «мойынсұну, бағыну, амандықта, бейбітшілікте болу», ал діни термин ретінде «ең соңғы пайғамбар Мұхаммедке (с.ғ.с.) Алла Тағаланың Жәбірейіл періштені жіберу арқылы бүкіл адамзат баласын екі дүниенің бақытына жеткізу жолын баяндайтын, Алланың тыйымдары мен бұйрықтарын қамтитын, бір Аллаға ғана бас июге шақыратын» дін атауын білдіреді [116, б. 289]. Ислам – сенім-наным мен ар-ұждан мәселелерін қамтумен бірге амандықты, бейбітшілікті, татулықты да насихаттайды. Ол, адамның жеке өміріндегі рухани сезімдерінен бастау алып, іс-қимылдарына дейін Аллаға тәслім болып, оның қалауы бойынша әдептілікпен өмір сүруді білдіреді. Әбу-л Қасым ислам ұғымын осы мақсатта пенденің Алла алдындағы әдептілігі, бұйрықтары мен тыйымдарын бұлжытпай орындау, құлшылықта ықыласты болу мағынасында түсіндіреді. Бұл турасында «Халисату-л хақайқта»: «Аллаға құлшылықта ықыласты болу», – деп түсіндірілген [18, б. 62].

Сонымен қатар, Әбу-л Қасым иман мен исламды бір мағынада танытуға күш салған. «Халисату-л хақайқта»: Қалам ғалымдарының: «ислам мен иман бір. Себебі Алла тағала «Әли Имран» сүресінің 20-ы аятында: «Егер олар исламға келсе, онда тура жолға түскендері» десе, «Бақара» сүресінің 137 аятында «Егер олар да сендер секілді иман етсе, тура жолға түскендері» – деген сөзін мысал етеді [18, б. 87]. Осылайша, иман еткендер мен исламға кіргендерді бірдей тура жолға түскендер деп сипаттаған. Адамның ислами іс-әрекеттері имандылықты көрсетеді. Пенде мен Алла арасындағы әдептілік мағынасындағы ислам ұғымы жүректегі иманнан туындап отыр. Иманнан қуат алған ислами негіздер көркем мінезді қалыптастырады. «Халисату-л хақайқта»:

«Бірде «Пайғамбарға (с.ғ.с.) ислам деп неге айтамыз деп сұрағандарға: «адамдарды тамақтандыру, жылы сөз сөйлеу», – деп жауап берген. Сосын: иман деген не? Деп сұрағанға: «төзімділік пен сабырлық», – деп жауап береді» делінген [48, п. 35/Б]. Яғни, хадис бойынша иман исламның нәтижесі, жемісі ретінде өзгені тамақтандыру, жылы сөз сөйлеу, сабырлық таныту сынды көркем мінезбен байланысты екенін түсіндірген. Демек, иман мен исламның мақсаты адамды көркем мінезге баулу деп түсінеміз.

Иман жүректе орныққан болса, ол адамды игі істерге міндеттейді. Ал, бұл міндетті біреу жартылай, енді бірі толықтай орындайды. Амалдар орындалған сайын, жүректегі иман артады. Осылайша, ислам мен иман бірін-бірі толықтыра түседі. Иман мен исламды толық түсінген, оны іс-амалдарымен көрсетуге тырысқан адамды мүмін дейді. «Халисату-л хақайқта» иман және ислам сөзімен бірге мүмін сөзін де қосып түсіндіруінің мәні де осында жатса керек.

«Халисату-л хақайқта»: «Мүмін – мінезін таразылаған адам...»; Хасан әл-Басри: мүмін адамның ахлақы мынадай: дінде берік, иманды, білімге талабы күшті, мейірімді, жанашыр, кедейлікке төзімді, қомағай емес, адал кәсіп ететін, тура жүретін, шаһуаттан тыюшы» деген мәтіндермен тұжырымдаған [48, п. 34/Б].

Иманның кемелдігі ахлақи көрініс екендігін білдіретін мәселені тек «иман» тақырыбында емес, сондай-ақ «Халисату-л хақайқтың» ахлаққа қатысты бүкіл тақырыптардан көруге болады. Мысалы «сараңдық» туралы Пайғамбардың (с.ғ.с.): «Иманды адамда екі сипат болмайды. Олар: сараңдық пен жаман мінез»; «ұят» хақында Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.): «ұяты жоқтың иманы жоқ»; «Уәдеде тұру» жайлы Хаким: «Данагөй адамдар уәдеде тұру деп нені түсіндіреді? – деп сұрағанда ол: «Аллаға серік қоспау» десе, тағы біреу «Мен иманды болып дүниеден өтуім үшін не істеймін?, – деп сұрағанда, Хаким: Алланың айтқандарына сай амал ет, нәпсіңе қарсы амал ет, шайтанға қарсы амал ет, адамдарға насихат жаса, уәде етсең орында», – деп түсіндірген [5, п. 187/Б].

Ортағасырлық ғалымдардың иманнан туындаған имандылық ұстанымы Орта Азияның көптеген елдеріне тарады. Соның ішінде қазақ халқының діни дәстүрлеріне де сіңісті болып әлі күнге дейін жалғасуда. Дәстүрлі дүниетаным бойынша иман сөзінен имандылық шығады. Иман жүректегі нұр, ал осы нұрдың сыртқы көрінісі болған имандылық – Аллаға иман келтірген адамның бойындағы қасиет ықылас, разылық, ұят, аманатшыл болу, сабыр, тәуекел сияқты көркем мінездер. Сондықтан да, имандылық дегенімізде ізгілікті, имани құндылықтарды бойына сіңірген адам туралы айтылады. Қазақ халқының «иман жүзді, иманды» деген ұғымдары да адамның іс-амалдарының иманға сай, көркем мінезділігін білдіреді. Абай 38-ші қара сөзінде: «...Пайғамбарымыз саллаллаһу ғалайһи уәсәлламинің хадис шарифінде айтыпты: «мән лә хаяун ләһу лә иманун ләһу» – деп, яғни кімнің ұяты жоқ болса, оның иманы да жоқ деген. Біздің қазақтың өзінің мақалы да бар: «ұят кімде болса, иман сонда», – деп

иманды ұят ұғымымен сабақтастыра отырып имандылыққа қатысты дәлелді тұжырым жасаған.

Олай болса, Әбу-л Қасым иман, ислам, таухид ұғымдарын ахлақпен байланыстырып, бұларды бір бүтіннің екі қыры іспетті танытқан. Иман - ахлаққа қатысты Алланың бұйрықтарын орындау, тыйымдарынан тыйылу, иман - мүміннің барлық ағзаларын дұрыс мақсатқа бағыттаумен, мұсылманның мінез құлқын кемелдендіреді. Адамның мінез-құлқын кемелдендіріп, моральдық құндылықтарды бойына дарытатын ішкі қуат иман. Ислам мен таухид - пенде мен Алланың арасындағы әдептілікті орнықтырса, иман осы екі іліммен бірге көркем мінезді, иманды болуға жетелейді. Осылайша моральдық міндеттеме немесе парыз иман арқылы жүзеге асады.

Моральдық парыздың дінгегі иман болғанымен оған көмекші құралдар да қажет. Яғни, иманға негізделген моральдық парыздың толық орындалуы үшін Әбу-л Қасым ақыл, жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю, құлшылық сынды жауапгершілікті көркем мінезділікке міндеттейтін демеуші құралдар ретінде таныта білді.

Осы құралдар ішіндегі ақыл мәселесіне қатысты Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқта»: «Хақим: «Ақылды адамның он белгісі бар. Бесеуі сырттай, бесеуі іштей. Сырттай бесеуі: үнсіздік, кішіпейілдік, көркем мінез, шыншылдық, игі іс. Ал іштейі: пікір жүргізу, ықылас, қорқу, өлімді еске алу» десе; ғалымдар: «Кімде мына үш сипат болса ол ақылды болғаны: Алламен қарым-қатынаста, ықылас пен шыншылдық. Адамдармен қарым-қатынаста сүйіспеншілік пен игілік. Өз нәпсісімен қарым-қатынаста қанағат пен сабырлық» деген; ал Хақим: «Көз үшін көз жанары қандай болса, ақыл да жүрек нұры, һәм парасаты. Ақыл – шарифат пен адам табиғатының тыйым салғандарынан нәпсіні тыйады» деген риуаяттарды мысал етеді [5, п. 12/Б]. Бұл ой-тұжырымдардан шығатын қорытынды: ақылдың екі дүниелік азаптан қорғайтындығы, Алла Тағаламен, адамдармен, ішкі жан дүниесімен қарым-қатынаста игі сипаттарды талап ететіндігі, шарифат пен адам табиғатына жат істерден тыятындығы айтылып отыр. Негізінде, ақыл мен дін (нақыл) бірін-бірі толықтыратын, бір-біріне қарсы келмейтін екі құбылыс. Сондықтан ислам діні ақылға, білімге ерекше маңыз береді. Мысалы, Құран Кәрімде: "Ойланбайсыңдар ма?", "Ақылға салмайсыңдар ма?", "Бұл аят тек қана ақыл иелері үшін" «Ей ақыл иелері салыстырыңдар» деген аяттар жиі кездеседі. Сонымен, Әбу-л Қасым еңбегінде келтірген «ақылы жоқтың діні де жоқ" - деген хадистен ақылдың дін үшін маңыздылығын түсіндіргенін көреміз. Ақылмен салыстыру, сараптау арқылы әрбір істің дұрысы мен бұрысын анықтау шарифатта нақтыланған әдіс. Бұл жайлы Пайғамбар (с.ғ.с.) Муаз ибн Жабалды Иеменге жіберерде: «қалай үкім бересің?, – деп сұрағанда ол: «Құранмен» онда табылмаса «сүннетпен», егерде сүннеттен табылмаса «өз пікіріммен жауап беремін» деп айтуы да ақылдың шарифаттағы орнының маңыздылығын нақтылай түседі. Құран мен сүннетте дінге қатысты қағидаларды жалпылай көрсетсе, ислам ғалымдары бұл мәселелерді ақылмен шешу міндеттілігін алға тартады.

Әбу Мансур Мұхаммед әл-Матуриди (?-944) ілімінде ақыл мен уахиды бірге қарастырғанымен екеуінің жеке таным құралы екендігіне де тоқталады. Әл-Матуриди ахлақтық нормаларды "өздігінен "жақсы" не өздігінен "жаман" деп бір бөлсе екінші жағынан нәтижесіне қарай "жақсы" немесе "жаман" деп тағы бөледі. Осылайша, істерді өздігінен және нәтижесіне қарай деп екіге бөледі. Мысалы, шыншылдықтың жақсы, ал жалғанның жаман екендігі өздігінен жақсыға жатады. Бұлар ақылмен білінеді және заманға, жағдайға қарай өзгеріске түспейді. Ал, нәтижеге қарай бағаланатынды ақыл біле алмайды. Мұны шарифат заңдары белгілейді. Демек, әл-Матуридидің пікірінше "жақсы" мен "жаман" әрекеттер объективті және ақыл арқылы білінеді. Нақтырақ айтсақ Алланың жарлығынан алдын, ақыл арқылы білуге болады және екеуі де қайшылыққа түспейді. Сондықтан, әл-Матуриди ұстанымындағы Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқта»: «калам ғалымдары: «ақыл ол жауһар. Ақылмен әрбір нәрсенің ақиқаты бірден білінеді» деген; «усул ғалымдары: «ақыл ол табиғи сезім. Екі жақсының ең жақсысын және екі жаманның ең жаманын ажырата алады» деген риуаяттар арқылы жаман мен жақсыны ғана емес екі жақсының ішіндегі ең жақсысын және екі жаманның ішіндегі ең жаманын ажырата алатынын айтып, ақылдың игілікке бастау бола алатынын танытады [5, п. 3/Б].

Әбу-л Қасымда ақыл тек жақсы мен жаманды білумен ғана шектелмеген. Ол «ақылды» деп жақсы мен жаманды білумен қатар оның міндеттеріне тоқталады. Мысалы «Халисату-л хақайқта»: «Суфиян ибн Уяйна былай деді: «жақсы мен жаманды білген ақылды емес, шынтуайтында ақылды деп жақсылықты көріп оған ерген, жамандықты көріп одан жиренгенге айтылады» деген мысалмен ақыл адамды жақсылыққа, игілікке шақырып, жамандықтан тыйылуын міндеттейтін мүмкіншілігін тұжырымдайды [5, п. 12/Б].

«Иманның жемісі – көркем мінез» дегені секілді исламдағы тазалық, намаз, ораза, зекет, қажылық сынды ғибадаттардың да нәтижесі – көркем мінез. Ибн Мискуайһ (932-1030): «Бақытқа қол жеткізу үшін хикмет керек. Ал, хикмет екі түрлі болады. Теориялық және практикалық болып. Теориялық хикметтен дұрыс пікірлер туындайды. Ал практикалық хикметтен игі істер шығады» деп, адамды тәрбиелейтін ең маңызды фактор ретінде практикалық хикметті яғни намаз, ораза, зекет сынды ғибадаттарды айтқан [118, б. 66]. Ал Әбу Хамид әл-Ғазали (1059-1111) болса: «Пенде құлшылық жасап, ағзаларын күнәдан тазартпайынша жүрек жаман мінездерден тазармайды. Жүрек жаман мінездерден тазармайынша ішкі тазалық пен мақтаулы сипаттарға қол жеткізе алмайды» деп құлшылықты көркем мінезге жетелейтін факторлардың бірі ретінде көрсетеді [101, б. 244]. Ал әл-Мауарди (974-1058): «Құлшылық-Алланың пендесіне жасаған ең үлкен сыйы. Құлшылық пенденің осы өміріне және ақыретіне мол пайдасын тигізеді», – деген [101, б. 87]. Бұл мәтінде сөз етілген құлшылықтың пайдасы – адамдарды тәрбиелеп, көркем мінезді ету. Жалпы, ислам ғалымдары мінез-құлықты маңызды санап, құлшылықты көркем мінезге жетелейтін себеп еткен.

Кейбір адамдар құлшылық тек Аллаға ғана жасалынатын міндет деп, адам мінезіне, қоғамдағы қарым-қатынасқа еш қатысы жоқ деген сияқты түсінікте болуы мүмкін. Алайда, құлшылық – адамды тәрбиелейтін, қоғамдық қарым-қатынасты үйлестіретін бірден-бір фактор. Құлшылықтарда – тәндік тәрбие, қоғамдық тәрбие, ахлақ тәрбиесі, ақыл тәрбиесі қамтылған. Сол секілді адамның ерік қалауын күшейтеді, нәпсіні тыюға, сабырлыққа, табандылыққа тәрбиелейді. Жүректегі кірлерді тазартып, рухани кемелдікке жетелейді.

Әбу-л Қасым құлшылықты мінез-құлықты тәрбиелеуге, бақытқа жетелейтін ең басты фактор ретінде қарастырған. Әбу-л Қасым алдыңғы ақыл, білім, иман тақырыптарында сатылап түсіндіру тәсілі арқылы ғибадат тақырыбына да ретімен түсіндіруді жөн көрген. Мысалы, «Халисату-л хақайқта» зухд, махаббат, ниет секілді рухани тазалықтар туралы танымдық түсініктерден кейін VII, VIII, IX, X-шы тарауларды құлшылыққа арнаған. Ал моральдық құндылықтарға қатысты мәселелерді осы құлшылықтардан кейін қарастыруы өзінің Аллаға шынайы құл болғанын, құлшылығынан ләззат алатындай деңгейге жеткенін көрсетеді. Рухани құбылыстарды түсіндіре отырып құлшылықтардың адамды моральдық кемелдіктерге жетелейтінін шынайы түрде жеткізе білді. Сондықтан, Әбу-л Қасым құлшылықты, адамды көркем мінезге жетелейтін иманның негізгі көрінісі ретінде түсіндіреді. Осы мақсатта тазалық, намаз, ораза, зекет, қажылық тақырыптары туралы тұжырымдарының адам бойына, сезіміне, руһына ықпал қалдыратын қуатына ерекше тоқталады. Сондай-ақ, Әбу-л Қасым құлшылық тақырыбында тәнмен жасаған құлшылықтардың адамды игілікке тәрбиелейтін тұстарына тоқталып, тазалық, намаз, зекет, ораза және қажылық тақырыптарының ахлаққа ықпалын түсіндіреді. Мұны Абдуллаһ Драздың (1894-1958): «Адамды көркем мінезділікке міндеттейтін іс, ол парыз ғибадаттарды орындау» деп айтуы және оны «жуһд әл-бадани» (тәндік күш қайрат жұмсау) деген түсінігімен сабақтастыруға болады [108, б. 630].

Әбу-л Қасымның тағы да қарастырған мәселесі, моральдық парызға демеушілік ететін факторлардың бірі ретінде тазалықты сөз еткен. Онда тән тазалығымен, яғни дәретке сосын жан тазалығына әсіресе жүрек тазалығына ерекше тоқталған. Осы екі жақты тазалықты бір түсіндіру мақсатында Алиден жеткен мына риуаятты мысал етеді: әрбір мүмін бес нәрседен дәрет алуы тиіс.

Бірінші, жүректің дәреті: қулықтан, алдаудан, тәкәппарлықтан, қызғаныштан, өшпенділік пен жауласудан тазару;

Екінші, тілдің дәреті: ғайбаттан, жалғаннан, жалған куәгерліктен, жала жабудан дәрет алуы керек, Құранда «бір бірінді ғайбаттамаңдар» деген (Фатх сүресі, 12).

Үшінші, қарынның дәреті: күмәнді әрі харам астардан дәрет алуы керек: Құранда: «Алланың берген адал рызықтарынан жеңдер» деген (Бақара сүресі, 57).

Төртінші, дене сыртының дәреті: арам киімнен (ұрланған, тартып алынған киімнен) дәрет алуы керек, Құранда: «Біле білсеңдер ең қайырлы киім--

тақуалық киімі» (Ағраф сүресі,26). Бұл жерде тақуалық киімі деп адамның ішкі тақуалығын сөз етіп отыр.

Бесінші, дене ағзаларының дәреті: дәрет ағзаларын жуу. Құранда: «Ей иман еткендер, намазға тұрар алдында беттеріңді жуыңдар», – деген (Өнғам сүресі, 6).

Бұл мәтінде жасалған танымдық-тұжырымның мақсаты адамның мінез-құлқын тәрбиелеуде, жан мен тәннің моральдық құндылықтарды бойға қалыптастыруға байланысты ықпалын айтады. Ислам дінінің негізгі мақсаты да осы. Себебі, тән тазалығы рухани тазалықпен тығыз байланысты.

Әбу-л Қасым дәреттің мағынасын түсіндіргенде ағзаларды жуудағы ниеттің маңыздылығы туралы айтылады. Мысалы: «тазалық тән тазалығымен және жүректің соған ниет етуімен байланысты» яғни адам тән тазалығын жасағанда жүреппен ниет етеді. Бұл ниет жиі жасалып, әдетке айналу арқылы рухани тазалыққа, жүрек тазалығына жол ашатынын айтуға болады. Демек тән тазалығын тұрақты жасаған адамның жаны, жүрегі жамандықтан арылып, рухани кемелденуге ықылас танытады деуге болады.

Әбу Хамид әл-Ғазали адамның тәндік және рухани тазалығы үйлесімді болып, бір-біріне қайшы келмеуі керек деді. Бұл туралы «Ихия улум ад-динінде» тазалықты төртке бөліп қарастырады. Біріншісі ластықтан денені тазарту, екіншісі ағзаларды күнәдан арылту, үшіншісі жүректі жаман мінездерден тазалау, төртіншісі көңіл сырын Алладан басқаны жою. Әбу Хамид әл-Ғазали төрт тазалықты ерекше атап шыққаннан кейін бұлардың бірін ұстанып, бірін ұстанбауды кемшілік санаған, яғни тәннің тазалығына мән беріп жан тазалығы болмаса амалдың босқа кеткені деп түсіндіреді [101, б. 243]. Имам әл-Ғазали секілді Әбу-л Қасым да жан мен тән тазалығын бөлмей, екеуін біріктіре түсіндіруге тырысқан. Тіпті, «Халисату-л хақайқтағы» хадистердің дәрет алудың тән тазалығына әсерін, оны істеген адамның сауабы молайып, күнәлары кешірілетіні жайлы қызықты мысалдар келтіріп айтады. Орындалған тәндік тазалықтар, дәреттер адамды көркем мінезге, моральдық жағымды құндылықтарға тәрбиелеумен рухани тазалыққа жеткізетінін танытқан. Құрандағы «Мүддасир» сүресінің 4-і аятында Алла Тағала «Киіміңді тазарт» «وَتِيَابَكَ فَطِّهْر» деп бұйырған аяттың мағынасы да осы тәндік тазалықпен байланысты жан тазалығы туралы айтылып тұр. Бұл аяттың мазмұнын материалистік көзқараспен түсінгендер, оның қарапайым мағынасын ғана түсінеді. Әрине, ол әдеттегі киіміміз. Ал, діннің нәзік тұстарын түсінген адамдар «Тақуалық киімі, сол қайырлы», – деген аятпен байланыстырып көркем ахлақ құндылықтарымен байланыстылығын түсінеді. Сондықтан Абдуллаһ Драз да жоғарыдағы аятты «ахлақтық және тәндік тазалық» тақырыпшасында сөз еткен [108, б. 705]. Әсілінде, адам болмысы төрт қабатты, әрқайсысы оның киімі іспеттес саналады. Алғашқысы адам рухының сипаттары мен жағдайларын қамтитын түпкі киімі, кейінгісі оның жүріс тұрысы және дене бітімі, содан соң денесін жабатын әдеттегі киімі деуге болады. Жоғарыдағы Құран аятының терең мағынасынан, жан мен тән тазалығын таза ұстауымызды

бұйырғанын аңғарамыз. Негізінде, Құран Кәрімде «Алла шын мәнісінде тәубе етушілерді және тазаланушыларды жақсы көреді» (Бақара сүресі, 222) деген аятта тәубе ету арқылы рухани тазарушыларды бірінші кезекке қояды. Сондықтан, жан тазалығы – тән тазалығының алдында айтылуы жиі кездеседі. Аяттардағы жан тазалығының бірінші айтылуы маңызды. Себебі, жан тазалығы - негізгі мақсат, мұсылманның жетуі керек болған шың, ал оған жететін жолдағы себеп тән тазалығы, дәрет. Сондықтан тән тазалығын екінші кезекте айтылып отыр.

Тазалық – намаз үшін аса маңызды. Себебі, тазалықсыз намаз қабыл болмайды. Өйткені, Пайғамбарымыздың (с.ғ.с) «Алла тазалықсыз намазды қабыл етпейді», деген хадисі бар. Намаз оқитын адамның денесі, киімі, намаз оқитын жері таза болуы міндетті. Алла елшісінің «жер беті барша мұсылмандарға мешіт қылынды», – деген сөзіне құлақ асатын болсақ, нәтижеде намаз оқитын адамдарға жер бетінің тазалығына мән берілуі, сол жолда аянбай еңбек етуі қажет ететінін көрсетеді.

Әбу-л Қасым тазалықты түсіндіргеннен кейін, адамды тәрбиелейтін, моральдық жағымды құндылықтарға тоқталып, жағымсыз мінездерден арылтушы ретінде намаз туралы да түсіндіріп кетеді. Қасиетті Құранда «анкабут» сүресінің 45-і аятында: «Намаз оқы, шын мәнінде намаз арсыздық пен жамандықтан тыйады» деп, намаздың көркем мінезділікке міндеттейтінін танытады. Пайғамбар (с.ғ.с.) да намаз алдында: «Уа Аллаһым! Көркем мінезге жол көрсет. Бұл жолға сенен басқа ешкім түсіре алмайды. Жаман мінезден аулақ ет, шындығында жаман мінезден сен ғана арылта аласың», – деп дұға еткенін айтуға болады.

Ибн Мискуайһ те Алламен байланысты нығайтатын намаз екендігін, бақытқа жеткізетін жол екенін айтады [97, б. 178]. Алламен байланыстың негізгі өзегі – намаз деп тұжырымдаймыз. Сол секілді әл-Мауарди де намаздағы Алланы еске алуды, Алланың бұйрықтары мен тыйымдары жайлы ойлауды, осының бәрі адамның бойына үміт пен үрейдің болуына себептер деп түсіндіреді. Осы үміт пен үрей адамды көптеген күнәлардан алыстатып, игі істерге міндеттейтін ғибадат деген тұжырым жасайды [100, б. 102]. Әбу-л Қасымда намаздың адамды көркем мінезге үйрететінін, мұсылманды игілікке міндеттейтінін айтып, бұл жайлы мына оқиғаны мысал етеді: «Исам инб Юсуф (?-830) бірде Хатим Асамнан (?-851): намазды қалай оқисың?, деп сұрайды. Сонда ол: менің патшам бұйырғандай орнымнан тұрамын, Оған сый-құрметпен намазға жүремін. Шын ниетіммен намазға тұрамын. Оның ұлылығын ойлап тәкпір аламын. Тәжуид қағидасына сай оқимын. Құрметпен рукуғ жасаймын, кішіпейілдікпен сәждеге барамын. Әдептен отырамын, тақуалықпен сәлем беремін. Өкініп кері ораламын. Сосын бұл намазымды Алла қабыл етті ме жоқ па деп ойлаймын», – деп жауап береді. Демек, намазды ықыласпен оқуға тырысу, жан-тәнін салу аса маңызды. Толыққанды бойсұну мен шынайылыққа негізделген намаз адамның жан дүниесін нұрландырып, рухын тәрбиелеп, құлшылықтың ішкі сыры мен әдебін үйреніп, адалдық, шыншылдық,

кішіпейілділік, әділдік сынды көркем мінездің дәнін сезеді. Абдулла Драз: «Мүміннің ең алғашқы міндеті – тек намазды орындау емес, ол үздіксіз, кәміл әрі толық орындау, ол үшін мына екі шартты орындау керек:

Біріншісі: Хушуғ, яғни жан-тәнімен Алланың құзырында тұрғандығын сезініп, ықыласты болу. Екіншісі: Өтеген құлшылығының мән-мағынасын ойланып, намазына кедергі болатын ойлардан сақтану яғни жаман ойлардан сақтануды дағдыға айналдыру деп түйеді [108, б. 635].

Бұл тұрғыдан алғанда, намаз адамды ұлық, көркем мінезді құлықты болуға тәрбиелейтін жаттығу сияқты. Мұсылман намаз себебінен ішкі моральдық сипаттар кемелденеді. «Шын мәнінде намаз арсыздық пен жамандықтан тыяды» деген аятта жағымсыз күнә сөздер мен іс-әрекеттерден тыйылуды үйретеді. Құлшылықтардың көпшілігі жамағатпен орындалады. Жылына бір мәрте болатын айт намазын, апталық жұма намазы, күнделікті бес уақыт намаз – адамдардың бір бірінің хал жағдайларын сұрасып, жәрдемдесіп, етене араласуына септігін тигізеді. Негізінде, намазда белгілі бір уақытты сақтау мен бір құбылаға бағытталу және имамға ұю барысында имамнан озып немесе қалып қоймай, түзу бір сапта тұрып ілесу сынды көріністері адамға жүйелілікті, тәртіпті, тәрбиелікті үйретеді. Бұл жайлы «Халисату-л хақайқта» ибн Масғудтың мына хадисі келтіріледі: ол Пайғамбардан (с.ғ.с.): Алланың ұнататын ең жақсы ісі қандай? деп сұрағанда «уақытында орындалған намаз» – деп жауап берген екен [5, п. 100/Б]. Демек, намаз өз уақытындағы жеке тұлғалық және қоғамдық құндылықтармен тікелей байланысты екенін көрсетеді.

Сонымен қатар, «Халисату-л хақайқта» зекеттің моральдық кемелділікке жетелейтін тәжірибелік ролінде баяндалған. Зекет-әлеуметтік-экономикалық институттың ролін атқаратын құлшылық. Мәні мен мазмұны моральдық-этикалық құндылықтарға толы. «Халисату-л хақайқта» «Зекет» сөзінің «күнәдан арылу», «тазару», «арту», «даму» сияқты тілдік мағыналарына талдау жасау арқылы түсіндірмелер жасаған. Аты айтып тұрғандай, зекет ғибадатын орындау – адамды рухани тазартатын, іштей жетілдіретін, қоғамдағы адамдардың бір-біріне деген мейірім сезімін оятып, қарым-қатынастарын жарастыратын ғибадат түрі.

Зекет – адамды бойындағы жаман пиғылдардан, рухани ластықтан, сараңдық, қызғаныш секілді жаман мінездерден арылтатын негізгі қуат. Әл-Мауарди зекетті адамның мінезін игілікке жаттықтыратын, жаман мінездерден арылтатын құлшылық ретінде танытады [100, б. 91]. Ал Әбу Хамид әл-Ғазали: «Адам мал-пұлынан өзгеге зекет беруді әдеттендіру арқылы нәпсісін сараңдық сипатынан арылтуы керек. Себебі адам нәпсісіне ұнамды нәрсені тоқтату үшін нәпсіге ұнамайтынды жиі жасап, әдетіне айналдыру керек. Сонда ғана адам өзін құрдымға жетелейтін сараңдық сипатынан тазарады. Шын мәнінде сараңдықтан арылу, мал-пұлды жұмсау мөлшеріне қатысты, өзгеге беріп қуану денгейіне байланысты», – деп, сараңдық сынды жаман сипаттан арылудың жолы ретінде зекет беруді түсіндіреді [101. б. 416].

Ал Әбу-л Қасым болса, ахлақи құндылықтар жайлы ғибадат тақырыптарынан кейін зекетке тоқталып түсіндіреді. Нақтырақ айтар болсақ, зекеттің негізгі жемісі, адамды көркем мінезді болуға тәрбиелеу. Адам нәпсісін жомарттыққа тәрбиелеу жайлы «Халисату-л хақайқтың» сегізінші тарауында тұжырымдалып, дәлелдер келтіреді. Жомарттық пен сараңдық жайлы еңбектің XII тарауында кеңінен түсіндіруге тырысады. Әбу-л Қасым ислам ахлақын, ғибадатпен, құлшылықпен, зекетпен байланыстыра зерттеген деген тұжырым жасаймыз. Құлшылық арқылы мінез-құлықтың тәрбиеленетінін негізгі ұстаным етіп көрсетеді.

Әбу-л Қасым зекетпен бірге садақа туралы да танымдық негіздерді алға тартады. Садақа күнәны өшіріп, адамды өзгеге жәрдем беруге үйрететіндігін, жомарттыққа, жанқиярлыққа тәрбиелейтін тұстарын анықтап түсіндіріп, зекеттен де тереңірек мәні барлығына тоқтайды. Зекет пен садақаны мал-пұлсыз жағдайда да жасалатын құлшылық деп түсіндіреді. Мысалы: Екі әлем сардары Пайғамбар (с.ғ.с.): «адам бойында 360 буын бар. Әрбір буын үшін садақа беру керек» дегенде жанындағы сахабалар: бұған шамамыз жетпейді»,— деген. Сонда: мешіттегі ластықты кетіру, жолды тазарту, егер бұған да шамаң келмесе екі рәкат дұха намазын оқу» деген хадиспен жоғарыдағы сөзін дәлелдеген [5, п. 114/А]. Яғни, хадисте айтылғандай мал-пұлсыз жасалатын адам денесінің садақасы, көпшілікке пайдалы іс-әрекеттер болуымен қатар, игі істермен шұғылдану арқылы жасалатынын көрсетеді. Мысалы, білімнің зекеті – өзгеге білім үйретуде, дененің зекеті құлшылық етуде, үйдің зекеті қонақ күтуде және т.б мысалдар арқылы зекеттің қоғамдық ықпалы барлығын осылайша тұжырымдауға болады [5, п. 111/А].

Әбу-л Қасымның бұл ахлақи тәрбиесін Имам әл-Ғазалида «zekеттің рухани әдептері» деген түсінік-таныммен айтқаны белгілі [101, б. 213]. Ал әл-Мауарди болса, зекеттің сырын «қоғамдық өзара жәрдемдесу», – деп атап, бұл жайлы: «Зекет пен садақа арқылы кедейлерге көмек берілсе, кедей мен бай арасында өшпенділік, қызғаныш болмайды. Жік-жікке бөліну тоқтап, қарым-қатынас орнайды. Себебі, қоғамдағы кедейде үміт болуы керек. Егер қоғамның жәрдемінен үміті үзілсе, қажеттілік артып, жауласу, қызғаныш, бай мен кедей арасында дұшпандық, дүние мақсатында алдап-арбау белең алады. Мұның барлығы – зекет арқылы нәпсіні жомарттыққа жаттықтырмағаннан, сараңдықтан тыймағаннан» деп дәлелдейді [100, б. 346].

Әбу-л Қасым зекеттен туындаған көркем мінезді яғни жомарттықты арттыратын «сахауат» жайлы әнгімелейді. Ал, сахилықта сараңдық, іштарлық жоғалады. Себебі, жомарттықпен нәпсіні тәрбиелеудің соңғы дәрежесі сахилық екенін көрсеткен Әбу-л Қасым жомарттық деп, бергенің аз болсын, көп болсын, қолындағыны бергенге айтылады. Ал, сараңдықтан арылып, ерік-қалуымен мал-пұлының біршамасын беріп жартысын өзіне қалдырса, бұл іс сахилық делінеді деп түсіндіреді [119, б. 188]. Осыған байланысты Әбу-л Қасым сұрағанға жүрегі елжіреп, қолындағы барын беретін, бергеніне еш қиналмайтын «исарлық» денгейін түсіндіреді [5, п. 114/Б]. Осылайша, Әбу-л

Қасым, зекет ғибадаты арқылы адамды жомарттық, сахилық сосын өзге үшін бәрін бергіздіретін «исарлықты» таныту арқылы адамды өзгеге жанашырлықпен қарауға, жәрдемдесуге лайықты іс-әрекеттердің маңыздылығын айтып түсіндіреді.

Жалпы алғанда, зекеттің екі қыры барлығын айтуға болады. Біріншісі, зекет пен садақа пендені Алла Тағаланың айтқанын орындауға, адамның дүниеге берілмей ашкөздік танытудан сақтап, ақыретке деген сенімін арттырады. Бойдағы нәпсінің тойымсыздығы мен сараңдығын жеңіп, дүние мүліктің құлы болудан арылтады. Ал, екінші қыры, оның әлеуметтік пайдасында екенін айтуға болады. Пақыр, жоқ жітік адамдарға деген қамқорлық сезім негізінде, мал мүліктің жекеленген бір топтың иелігінде болудан сақтайды. Қоғамда кең етек жайып отырған кедейлер мен байлардың арасындағы алшақтықтан туындап отырған қызғаныш, ұрлық, өшпенділік, қастандық секілді қоғамдық қылмыстардың орын алмауына бірден бір себеп бола алады.

Әбу-л Қасым ахлақи кемелдікке жетелеуші факторлардың тағы бірі – ораза екендігіне тоқталады. Әбу-л Қасым ораза тақырыбында: кешірім, тіл пәлекетінен сақтану, күнә атаулыдан аулақ болу, шыншыл болу сынды ахлаққа қатысты құндылықтар жайлы сөз қозғайды. Бұл құндылықтарды – ерекше адамдардың оразасы деп түсіндіреді. Мысалы, кейбір мағрифат иелері: «Оразаның үш түрі бар: қарапайым адамдардың оразасы, ерекше адамдардың оразасы және аса ерекше адамдардың оразасы..... ерекше адамдардың оразасы деп ағзаларды күнә атаулыдан аулақ ұстау, өзіне зұлымдық жасағанды кешіре білу, құбылаға бет бұрғанға тіл тигізбеу, тілімен өзгеге зиян тигізбеу», – деген сияқты түсіндірмелер береді [5, п. 118/Б]. Бұл мәтінде адамды көркем мінезді болуға тәрбиелейтін ерекше адамдардың оразасы айтылып отыр. Ораза жайлы Имам Әл-Ғазали да «оразаның дәрежелері» туралы айтып түсіндірген. «Ихия улум ад-динде»: Ораза үш дәрежеден тұрады. Қарапайым халықтың оразасы, ерекше жандардың оразасы, аса ерекше жандардың оразасы. Жалпы халықтың оразасы ашығу мен нәпсі шаһуатынан тыйылу. Ерекше жандардың оразасы: құлақты, көзді, тілді, қолды, аяқты және өзге де ағзаларды күнә атулыдан тыю. Ал аса ерекше жандардың оразасы жүректі қор әрі жаман дүниелік ой пікірлерден тазартып, тек Алланы ойлауы» деп тұжырымдайды [101, б. 234].

Әбу-л Қасым жоғарыдағы ораза тұтушылардың үш түрімен шектелмей, оның жеті түрі барлығын айтқандар да бар деп оның ішінде: шаһуат қалауларынан ораза тұту, харам істерден ораза тұту деп тағы екеуіне тоқталады [5, п. 120/А]. Ал Ибн Мискуайһ болса адамды азғындататын, ахлақты бұзатын, нәпсани аурулардың бірі шаһуат екендігін айтып: «жан мен тән осы шаһуаттың қалауларын орындау арқылы адамның ахлақы бұзылады. Оны ақылмен жүгендеу керек, тән құмарлығын шектеу керек», – деп көрсетеді [97, б. 140]. Яғни, ораза мұсылманның нәпсі құмарлығын тыйып, тән қалауын тежеп, рухани кемелдікке жетелейтінін көрсетеді. Бұл жайында «Халисату-л хақайқта»: «Ораза кеудені нұрландырады, ауру мен кемшіліктерді кетіреді,

жаман мінез бен амалдарды адам бойынан жояды», – дейді [5, п. 118/Б]. Шаһуаттан тыйылудың негізгі мақсаты да – осы. Егер бұл болмаса, Ибн Хазымның: «Ләззат алуды құмартқан адам – жануар секілді», – дегеніндей болады [120, б. 18]. Қасиетті Құранда нәпсі құмарлықтарын тыя алмағандарды жазғырып: «Алланы жоққа шығарғандар тән құрмалығына батады, жануарлардың жегені секілді жейді...» деп, тән құмарлығына батқандарды жануарға теңегенін білеміз (Мұхаммед сүресі, 12). Әбу-л Қасым оразаның тікелей мінез-құлыққа әсері жайында сөз етеді. Бұл жайында мынадай мысал береді: Ахнаф ибн Қайса (?-678): «ораз сені әлсіретеді» дегенде ол: «Мен ұзақ сапарымда да ораза тұтамын. Алланың бұйырғандарына сабыр ету, оның азабына сабыр еткеннен оңай» деп жауап берген [5, п. 123/А]. Осы сынды бірнеше риуаяттар мен оқиғаларды айтып жеткізген ислам ғалымдарының, адам тәрбиелеу, көркем мінезділікке баулу, жүректі жұмсарту, ағзаларды жамандықтан тыю сынды амалдар ораза ғибадатымен болатындығын бірауыздан мақұлдағанын көрсетеді. Негізінде, ораза әлеуметтік құндылықтардың мектебі десек те болады. Ораза тұтқан адам қоғамда айналасындағы адамдармен байланыс орнатады. Ораза айының әртүрлі функцияларының бірі болып табылатын –бауырмалдықтың желі есіп, қолымыздан келген игілікті жасап, жетімдердің жүзіне күлкі ұялатып, кедей кешікті қуантып, қоғамдағы әлеуметтік теңдіктің сақталуын қамтамасыз етуіне ерекше назар аудартады. Ораза айында бай адамдардың кедей адамдарға «пітір садақасын» берулері, жоқ-жітікке қарайласуы тек көңілмен ғана емес, іс жүзінде көмек қолын созуды міндеттеп, жүктейді. Пайғамбарымыз (с.ғ.с): «Ораз қалқан, ораза кезінде жаман сөз айтпасын, өсек аяннан сақтансын, егер біреу оны балағаттап, яки төбелеспек болса, «мен оразамын», – деп айтсын», – дейді. Демек, адамзатты мейірбандыққа, адамгершілікке, бауырмашылдық пен қайырымдылыққа шақыру, ысырапшылдықтан сақтандырып, үнемшілдікке тәрбиелеу ораза арқылы болмақ. Адам өз жаратылысында пәнилік нәпсілерінен мүлдем арыла алмайтыны белгілі. Алайда, осы ораза адам құлқынының шырмауынан босауға, ашкөздіктен арылтып, рухани жаңаруға мүмкіндік береді.

Әбу-л Қасым ахлақи кемелдікке себеп болатын қажылық пен ұмра туралы тереңінен толғайды. Қажылық ғибадатын ең соңында қарастырып, адам ақылына, рухына, жүрегіне ықпал етіп көркем мінезге тәрбиелеуді басты мақсат еткені. Әбу-л Қасым қажылықтың шарифи мағынасын: «Қажылықтың асылы – қасиетті, ұлық санаған нәрсені зиярат ету. Қажылық үш түрде жасалады. Олар: жүрекпен қажылық, нәпсімен қажылық, рухпен қажылық. Нәпсімен қажылық деп мақамға (Ибраһим мақамына) тұруға айтылады. Жүрекпен қажылық деп күнә істерді тәрк етуге айтылады. Рухпен қажылық деп туыспен қарым-қатынасты жақсартуға айтылады» яғни, Меккенің, арафаттың және басқа да қажылық мекендерінің қасиеттілігін, ұлылығын жүрекпен сезінумен болатындығын, сонымен қатар, қажылықтың мақсаты – жүректің, рухтың тазаруына, жаман әдеттерден арылып, күнәлі істерден аулақ болуға

бағыттап отыр [5, п. 129/А]. Сондай-ақ, қажылық – жан мен тәнді шаршататын, ауыртпалығы мол машақатты құлшылық болуымен қатар, рухты демалдыратын, рухқа азық беретін, реніштерді кетіріп ағайынды татуластыратын, көркем мінезділікке тәрбиелейтін құлшылық екенін «Халисату-л хақайқтың» мына түсіндірмесінен көруге болады: «Бұрынғы ғалымдар қажылықтың шарты ретінде мыналарды айтқан: тақуалар қажылық жасауға шығарда, қарыздарын өтейді, жанжалдасқанымен татуласады, сөзімен және ісімен істеген істері үшін кешірім сұрайды, күнәлары үшін Аллаға тәубе етеді, дүниені тәрк етіп ақыретке аттанғандай жолға шығады» деген фикһ ғалымдарының түсіндірмесін келтірген [5, п. 130/Б]. Яғни, қажылық пенде мен Алла арасындағы құлшылық болумен қатар адамдармен қарым-қатынастағы ахлақтық қырына басымдық беріп түсіндіріп отыр. Себебі, қажылық – адамның мінез-құлқын тәрбиелейтін ең маңызды тәжірибелік фактор. Бұл жайлы ислам ғалымдары да түрлі деңгейде өз тұжырымдарын жасаған. Мысалы, әл-Мауарди: «Қажылық – денемен жасалатын намаз, ораза және мал-пұлмен жасалатын зекет сынды құлшылықтардан кейінгі парыз. Демек, мал-пұл мен тәннің құлшылығын үздіксіз жасап үйренген адам қажылықтағы, жан қиындығы мен мал-пұл шығынына төзіп, бұл құлшылықты ризашылығымен орындайды. Күнәларына тәубе етіп, істеген кемшіліктеріне өкінеді. Ал, тәубе етіп, өкінген адам қайта күнә істеуге бармайды. Пайғамбарымыз (с.ғ.с.): «қабыл болған қажылықтың белгісі, қажылығынан кейін бұрынғысынан да жақсы болғаны» дейді. Демек, қажылық жасағаннан кейін, мінез-құлқы кемелденіп, игілікке бет бұрса, онда қажылықтың қабыл болғаны дейміз [100, б. 104]. Әл-Мауарди сынды Имам әл-Ғазали де қажылықтың рухани әдебіне, ахлақи қырына ерекше тоқталып, оның әрбір істерін ахлақпен байланыстыра отырып «Ихия улум ад-динінде» түсіндіреді. Еңбегінің үшінші бөлімін «қажылықтың ішкі әдептері мен рухани сырлары» – деп атап, онда қажылықтың рухани тазалыққа ықпалы туралы айтады [101, б. 261]. Қажылықтың адам ахлақына ықпалы жайлы Әбу-л Қасым мынадай хадисті мысал етеді: «Кімде-кім қажылықта арсыздық пен жамандыққа бой алдырмаса, анасынан жаңадан туылғандай еліне оралады», – дейді. Шындығында, қажылық немесе ұмра жасаушыға қатысты айтылған бұл тыйым, көркем мінезге жетелейтін, тәрбиелейтін практикалық жаттығу деп тұжырымдаймыз.

Осылайша, Әбу-л Қасымның тазалық, намаз, ораза, зекет, қажылық тақырыптарын баяндау барысында бұлардың тәжірибелік және практикалық тәрбиелік маңызында, ахлақтық рух анық байқалатынын көреміз. Құлшылық – Алланың адам баласына міндеттеген парызы. Алайда, Алла Тағала бізге бұл ғибадатты парыз қылғанда, Өзіне одан келер пайдасы үшін емес, адамдарға пайдасы үшін парыз еткен. Құранда: «Ешқашан олардың (құрбан малының) еттері де, қандары да Аллаға жетпейді. Оған сендердің тақуалықтарың ғана жетеді» (Хаж сүресі, 37) дегені – Алла Тағала шалған құрбан малының етіне, қанына ешқашан мұқтаж емес, керісінше, оның пайдасы – өзімізге ғана тиесілі екендігін көрсетеді. Құран Кәрімде: «Мұса (а.с.): «Сендер және біртұтас жер

жүзіндегі әркім қарсы келсеңдер де, Алла – анық мұңсыз, мақтауға лайық» (Ибраһим сүресі,8), – дегені жер бетіндегі адамдардың күпірлігінен Алла Тағалаға келер ешбір зияны жоқ. Тіпті, адамдардың барлығы асқан тақуалықпен құлдық ұрса да, Аллаға оның ешқандай пайдасы жоқ, сол секілді барлығы бірдей залым, кәпір болса да ешқашан Аллаға зиян келтіре алмайды. Бұл тұрғыда киелі хадисте «Уа, Пенделерім, егер сендердің алғашқыларың мен соңғыларың, адамдар мен жындарың сендердің ең тақуа біреуіндей болса да, бұл Менің иелігімде ешнәрсе арттырмайды. Уа, Пенделерім егер сендердің алғашқыларың мен соңғыларың, адамдар мен жындарың сендердің ең күнәһар біреуіндей болса да, бұл Менің иелігімнен ешнәрсені кемітпейді», – дегенін есте есте ұстаған жөн болар. Ендеше, Алла Тағала пенденің ғибадатына мұқтаж болмағаны секілді, күнәһардың күнәсі да Оған зиян тигізе алмайды. Сондықтан, Алла ғибадатты біздің екі дүниелік пайдамыз үшін ғана парыз еткен. Осы ғибадаттардың дүниедегі пайдасы адамның көркем мінезді болуы. Құранда «Муддасир» сүресінің 4-5 аяттарында: «Киімінді таза ұста, әр-түрлі лас істерден аулақ бол», – деп айтылғандай лас істер деп көркем мінезге қайшы келетін жағымсыз істердің адамдардың өздері үшін зиянда екенін ұқтырады. Ал намаз жайында «Намаз арсыздық пен жамандықтан тыяды» (Анкабут сүресі, 45), яғни адамды арсыздықтан, жамандықтан тыятындығы туралы айтылады. Пайғамбарымыз (с.ғ.с.) оразаның мінез құлыққа қатысты маңыздылығын меңзеп: «Кімде-кім жалған сөзін, онымен амал етуін тастамаса, оның ішіп-жеуден тыйылуының Аллаға қажеті жоқ» деген. Сондықтан, қажылықтың әдебі мен рухани әсеріне мән бермесе, жасалған қажылық жемісін бермейді [121, б. 65]. Қажылық жайында Бақара сүресінің 197-і аятында Алла Тағала: «қажылық парызын өтеу барысында жұбайлардың бір-бірімен жақындасуларына жол жоқ. Сондай-ақ қандай жақсылық жасасаңдар да Алла оны міндетті түрді біліп тұрады...»; зекет жайында «Расында, зекет берген (өз нәпсісін тазартқан) кісі (тозақ азабынан) құтылады», деп бұл аятта зекет беруді тазару мағынасында түсіндіреді (Шамс сүресі, 9).

Бірде Алла елшісіне: «пәленше намазы, оразасы, садақасы және тағы басқа құлшылықтарды көп орындайды, сонымен қатар, көршісіне сөзімен зиянын тигізуде» деп айтқанда Алла елшісі (с.ғ.с.): «ол тозақтық болады» деп жауап беруі осы ақиқатты нақтылай түседі. Демек, ғибадаттарда моральдық парыз бар. Алла Тағала ғибадаттарды парыз ету арқылы адамның көркем мінезді болуын талап етуде. Егер көркем мінез-құлық мақсат болмаса онда, ғибадаттарды мінзе-құлықпен байланыстырып түсіндірмес еді. Демек құлшылықтардың парыздығы, моральдық парыздың орындалуымен тікелей байланысты.

Сонымен қатар, Алла тағала ғибадаттарды мінез-құлықтың тәрбиеленуі үшін парыз еткені секілді өзгелердің қате-кемшіліктеріне де көз жұма қарауға болмайтындығын, оларды игілікке шақыру керектігін айтады. Негізінде, адам баласы қоғамның бір бөлшегі болғандықтан, оның ықпалына қарай бой түзейді. Мұсылман қоғамы, жеке ислами қағидаларды ұстанған адамдардың істерін

дұрыстайды, олар жауапты болады. Себебі, жеке адамдардың бұзылуы – қоғамның бұзылуына алып келеді. Сондықтан, мұсылман қоғамына «жақсылықты бұйырып, жамандықтан тыю» міндеттілігі жүктеледі. Исламда бұл істі орындау – ең ұлы міндетті орындау деп бағаланады. Ал, мұсылман қоғамының моральдық құндылықтарды бір-біріне міндеттеуінің маңыздылығы ерекше. Себебі, кейбір адамдар, иман әлсіздігінен Алладан емес адамдардан қорқып, қоғамның талабына сай өмір сүруі мүмкін. Осы мақсатта Әбу-л Қасым еңбегінде имандылыққа шақырып, оның рүкіндерін түсіндіру, яғни әрбір адам иманды адам ретінде тәрбиелеу міндет деп түсіндіреді. Бұл жайында Пайғамбар (с.ғ.с.): «Аллаға ант етейін, сендер жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыймайтын болсаңдар, Алла сендердің жазаларыңды береді. Сол кезде, жалбарынып дұға етесіңдер, алайда, жауап берілмейді» десе және бір сөзінде: «Кімде-кім жамандықты көрсе қолымен тоқтатсын, егер қолымен тоқтата алмаса сөзімен тоқтатсын, егер оған шамасы жетпесе жүрегімен ұнатпасын», – дейді.

Ислам ғалымдары «жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыюды» – парыз кифая (бұл парызды бір топ орындаса, қалған адамдар жауапты болмайды) деп үкім берген. Құран кәрімде бұл міндеттілік: «Сендердің араларыңнан жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыятын бір топ шықсын» делінген (Әли Имран сүресі, 104). Яғни бұл аятта бір топ шықсын деп арнайы топтың болуын міндеттеп отыр. Ал, тәубе сүресінің 71-і аятында: «Мүмін ерлер мен мүмін әйелдер бір-біріне дос. Олар жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыяды» деп әрбір мұсылманға бұл істі орындау міндеттілігін жүктеген. Демек, әрбір мұсылман өзгелерді жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыюы парыз. Бұл істің парыз болуы да орынды. Себебі, бұл міндетті орындамау – жеке адамның бұзылуына әкеліп соғады, ал жеке адам қоғам мүшесі, ол бұзылса қоғам да бұзылады. Осы негізде «жақсылыққа шақырып жамандықтан тыю», – деп: қоғамдық бүліктің, қателіктердің, жағымсыз істердің, тыныштықты бұзатын ойлардың болмауын қадағалау, адамдарды шарифаттың жолына, туралыққа, Алланың разы болатын істеріне бағыттау – парыз екендігін түсіндіреді. Міне сондықтан, Әбу-л Қасым өзінің еңбегінде жеке бөлім арнап, жақсы, игі мінез-құлыққа шақыруды, жамандықты тыюды парыз деп көрсетеді. Ибн Мискуайһ осы тұжырымға тоқталып: «Шарифат жақсы сипаттарды бұйырады, себебі жақсы сипаттар Алладан...» дей отырып, бірнеше ахлаққа қатысты мысалдар келтірген [97, б. 342]. Осы негізде Әбу Хамид әл-Ғазали да жақсылыққа бұйыру жайлы толық бір бөлім арнап, онда әрбір мұсылманды «жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыюдың» міндеттілігін түсіндіреді. Тек «үзлет» (жеке қалу) жайлы әнгімелегенде: «Кімде-кім адамдармен араласса, жамандықты көреді. Егер үнсіз тұрса күнәға батады. Ал егер тыйса, онда өзіне қауіп төндіреді немесе одан да жаман іс-әрекетке себеп болады, сонда үнсіз болуға болады» деген [122, б. 228]. Бұл жерде Әбу Хамид әл-Ғазали жақсылыққа шақырып жамандықтан тыюда өзгеге зиянын тигізбеу немесе одан да жаман күнә істеуге себеп болмау шартын қойып отыр. Ал, Әбу-л Қасым болса: «Кімде-кім

бауырына жария түрде уағыз жасаса оны қорлағаны, жасырын түрде уағыз айтса оны көркемдегені (бойындағы игі сипаттарын арттырғаны)» деп, хадис арқылы көпшілік алдында, қарсыласының кемшілігін айтудың орынсыз екендігін айтады [5, п. 229/А]. Қалай болғанда да, Әбу Хамид әл-Ғазали мен Әбу-л Қасымның жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыюдағы өлшемдері бірлікте яғни өзгеге зиянын тигізбеу, оның жамандыққа кетпеуін қадағалау.

Осылайша бұл міндетті орындаған адам өзінің бойында игі сипатты қалыптастырады. «Халисату-л хақайқта» Хатим әл-Асамның «Егер жақсылыққа адамдарды шақырсаң бірінші болып ол жақсылықты өзің орында, сол секілді тыйым жасасаң да бірінші болып өзіңді тый» деген сөзін мысалға алған [5, п. 229/Б]. Әбу Хамид әл-Ғазали: «Жақсылыққа шықырып, жамандықтан тыюшыда үш сипат болуы тиіс: Білім, тақуалық, көркем мінез. Көркем мінез ең маңыздысы. Егер адамды ашу қисса білім мен тақуалық жеткіліксіз болады, оған көркем мінез қажет. Осы көркем мінезімен ғана ашуын басады», – дейді [122, б. 333].

Адам баласы «жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю» міндетін орындау арқылы өзінің де өзгенің де күнәлі істерден сақтануына, қоғамның тұрақтылығына себеп болады. Осылайша, исламдағы моральдық парыз баста иманға негізделуімен бірге ақыл, ғибадат, жақсылыққа шақырып жамандықтан тыю сынды иман көріністерімен адамды жан-жақты жетілдіруді көздейді. Мұны жеке тұлғалық әрі әлеуметтік тұрғыдан дұрыс деп есептейміз. Себебі, адам баласының түсінік деңгейлері әр-түрлі болғандықтан, көркем мінезге міндеттейтін өлшемдер де әр-түрлі болып келеді. Біреудің мінез-құлқының өзгеруіне жақсылыққа бұйырып, жамандықтан тыятын орта әсер етсе, енді біріне ақыл, енді біріне ғибадат әсер етеді. Осылайша, қоғамдағы жеке адамдар діннің түрлі ұстанымдары арқылы өзін тәрбиелей алады.

Қорыта келе, адамды кемелдікке жетілдіру жолы ретінде моральдық парыз категориясы түсіндіріліп оның тәрбие саласындағы маңыздылығы анықталды. Сонымен қатар «Халисату-л хақайқтағы» иман мен амалдың яғни ахлақтың арақатынасы түсіндіріліп, бұл екеуі бір бүтіннің екі қыры іспетті тығыз байланыста екендігі, иманды адамның көркем мінезді болу міндеттілігі тұжырымдалды.

«Халисату-л хақайқта» иман, ислам, таухид түсінігінің ахлақпен арақатынасы анықталды.

Исламдағы ақылдың, құлшылық-ғибадаттың, жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю міндеттілігінің мінез-құлыққа, адамның ахлақына ықпалы анықталып, бұлардың моральдық парызға демеушілік ететін, адамды игілікке мінедеттейтін қырлары бағамдалды.

### **2.3 Нәпсі тәрбиесіндегі діни категориялардың кемел адам қалыптастырудағы орны**

Адам баласының бойында көптеген сезімдік құбылыстар бар. Олар кейде жағымды, кейде жағымсыз болып адам бойында көрініс табады. Жағымды

жақтарын жүрек, ар-ождан, иман сынды құндылықтар деп бағаласақ, ал жағымсыз қырларын нәпсіден деп білеміз. Құранда «нәпсі» сөзі «әуей», «шаһуат», «сарандық», «қызғаныш», «жамандыққа бұйырушы», – деп 14 түрлі сипатта қолданылған [123, б. 236]. Сондықтан, ахлақ, тасаууф салаларында нәпсі туралы сөз болғанда оның болмысына, мәніне қарағанда тәрбиелеуге, жаман жолдардан аулақ болуды анықтау мәселелеріне көбірек көңіл бөлінеді.

Әбу Хамид әл-Ғазали (1058-1111) нәпсіні екі түрлі түсінікпен танытуға тырысқан. Біріншісі, жүрек – адамның ақиқатын, болмысын көрсетсе, екіншісі, ашу-құмарлық сезімдері бойында болған «нафсу-л аммара» (жамандыққа бұйырушы нәпсі) түсінігіндегі нәпсіні танытады. Біріншісі, мақтауға лайықты нәпсі, өйткені адам нәпсі арқылы Алла мен жаратылысты тани алады, ал екіншісі – жаман саналған нәпсі, себебі ол үнемі жамандыққа бұйырып, адамды күнәға итермелейді [91, б. 4].

Әбу-л Қасым нәпсі жайлы: Уаситидің: «Адам баласының нәпсісі екі нәрседен жаратылған. Біріншісі топырақ, екіншісі су. Қызғаныш, іштарлық, қаталдық, кекшілдік топырақтан. Мейірім, рақым, жұмсақтық, достық судан. Су көкте, ал топырақ жерде. Егер пенде топырақ болмысындай болса – жерлік болады, ал тозақ жер астындағы топырақта. Егер пенде су болмысындай мінезі болса ол көкте. Жаннат та көкте. Ал адамның әуейі жерге тартады. Ал ақыл көкке шығарады», – деп көрсетеді [5, п. 194/А]. Әбу-л Қасым да Имам әл-Ғазалидің жоғарыда айтқанындай нәпсінің екі қыры барлығын баяндаған. Сонымен қатар, түсіндірмеде нәпсінің ақылға бағынуын – адамды көркем мінезді етсе, әуейге (шаһуатке) бағынуын – жаман мінезді бойына қалыптастыратындығы деп түсіндіріледі. Әл-Фарйабидің әуейге бағынған нәпсі дегенін Имам Әл-Ғазалидің «нафсу-л аммара» түсінігімен сәйкес қарастырғаны көрініп тұр. Себебі, Әбу-л Қасым бір сөзінде «Әуей ол «нафсу-л аммара бис-су» яғни «жамандыққа бұйырушы нәпсінің өзі», – деп түсіндіреді [5, п. 194/Б]. Алайда, Әбу-л Қасым еңбегінде «нафсу-л лаууама» немесе «нафсу-л мутмайнна» деп нәпсінің жоғарғы денгейлеріне тоқталмаған. Себебі, нәпсі адамды қандай денгейде болса да алдап, жамандыққа жетелеу мүмкіншілігі басым тұрады.

Әл-Мауарди (974-1058) «Адаб ад-дин уа ад-дуниясында»: «біліп ал – нәпсі адам бойында. Ахлақ өтпелі. Көркем мінез тәрбиесіз болмайды. Жаман мінезді болуға әуей мен шаһуат жәрдем береді», – деп нәпсіні тәрбиелемей әдептіліктің болмайтындығын көрсетеді [100, б. 231]. Әбу Хамид әл-Ғазали де адам бойында шаһуат пен дүниеқұмарлық сезімінің басым болуынан, тәрбиелеу қиынға соғатынын айта отырып, бұл қажеттілікті сезінбейтіндер үшін: «Кейбір адам баласы бұл өмірде «шаһуат», «ашу», «дүниеқұмарлық» сынды жаман мінездерден құтыла алмайды. Сондықтан, оларды тәрбиелеу – бос іс. Бірақ бұл пікір қате. Енді бірі – күресу (мужаһада) арқылы нәпсіні түбімен жою керектігін айтады. Бұл-да қате. Негізінде, бұл сипаттардың да өз пайдасы бар. Шаһуат болмаса, адамдарда жеп-ішу, жыныстық қатынас болмаса, ұрпақ жалғаспайды, азықсыз өледі. Ашу болмаса өзіне төніп тұрған қауіптерден

қорғана алмайды» дегендей ортаны ұстанып тәрбиелеудің маңыздылығына тоқталады [91, б. 56].

Әбу-л Қасым нәпсіге қарсы шығу, шайтанға қарсы шығу – дүниенің қызықшылығына қарсы шығу деп түсіндіреді. Себебі, нәпсі – тек өзіндік сезімдік құбылысты ғана білдірмейді, ол – дүние байлыққа, мақам-мансапқа және т.б адамды Алладан алыстататын істерге шақырып тұрады. Бұл жайында «Халисату-л хақайқта» Уаситидің: «Сенің ең қас дұшпаның үшеу: нәпсі, шайтан, дүние. Нәпсіні жеңу үшін оған қарсылық көрсету керек. Шайтанды жеңу үшін үнемі Алланы еске алу керек. Дүниені жеңу үшін қанағат ету керек», деген тұжырымын нәпсіні жеңудің жолдары ретінде көрсеткен [5, п. 193/Б]. Бұл жерде әл-Фарйаби нәпсінің адамды азғырушы дұшпан екендігін емес, онымен күресу керектігін, оны бағындыру жолдарын көрсеткен. Қожа Ахмет Йасауи «Хикметтерінде» нәпсінің зардаптары туралы айтқанда: «Ақырзаман үмбеттері үйлерін безендіреді, Әуей нәпсіге қызығып, әр сәт сайын адамгершілігін бұзады», – [124,б.421] деп нәпсі жетегінде кеткендердің адамгершіліктен жұрдай болатынын білдірген. Демек, әл-Мауарди, Әбу Хамид әл-Газали, Әбу-л Қасым мен Қожа Ахмет Йасауилер нәпсіні тәрбиелеу арқылы мінез-құлықты кемелдендіру керектігін айтқан. Демек, тәрбиесіз ахлақ болмайды. Ал «тәрбие» деп – нәпсіні тәрбиелеуді айтамыз. Ал, оның жолдары көп. Біз «Халисату-л хақайқта» нәпсіні тәрбиелеуге қатысты, әрі жоғарыда айтылған моральдық парызға демеушілік ететін бірнеше рухани құндылықтарға тоқталып, еңбегіміздің негізгі тақырыптарына сараптама жасауға тырысамыз.

«Халисату-л хақайқта» «الرياضة» «риязат» ұғымы сөз болған. Негізінде, «риязат» деп – адамды тәрбиелеу мақсатында нәпсіні игі іске машықтандыруға, жаттықтыруға айтылады [89, б. 561]. Абдуллаһ Ханикан «Ахлақу-л исламия уа усусуһа» еңбегінде: «Риязат – адамға ауыр тисе де, нәпсіге ұнамаса да, адамды тәрбиелейді, көркем мінезді әдетке айналдырады», – деген [123, б. 208]. Осы риязат әдісін ардақты Пайғамбардың (с.ғ.с.) хадисі арқылы талдап көрейік. Бірде кедей кісілер Пайғамбардан (с.ғ.с.) жәрдем сұрағанда көмектесті, сосын тағы да сұрағанда тағы көмек берді. Осылайша, қолындағысының барлығын беріп, таусылғанда: менде бір нәрсе болса, оны – мен жасырып қалмаймын. Кімде-кім кең пейілді болса, Алла оны кең пейілді етеді. Кім мұқтаждығын көрсетпесе, Алла оның мұқтаждығын жоқ етеді. Кім сабыр етсе, Алла оны сабырлы етеді. Біреулеріңе сабыр берілген болса, онда одан артық хайырлы нәрсе жоқ», – деген [123, б. 208]. Хадистен түсінер тағылым – адам өзін жаттықтыру арқылы игі сипатты бойына тұрақты етуге мүмкіндіктің барлығын айтып отыр. Ибн Мискуайһ көркем мінезге жетелейтін себептердің бірі ретінде риязат ұғымын пайдаланған. Ол «Таһзибу-л ахлақта»: «Ахлақ» – деп қайталау мен жаттығудан туындағанға айтылады. Бәлкім, алғашқыда бір ойдан туындаған болуы мүмкін, ол уақыт өте келе қайта-қайта орындалу арқылы қабілеттілік мінезге айналады», – деген [97, б. 41]. Ибн Мискуайһтың бұл тұжырымынан нәпсіні жаттықтыруға итермелейтін қуат, ақыл-ой екенін түсінуге болады. Демек, риязат арқылы көркем мінезді болуға міндеттейтін

куат, ол – ақыл. Ал, риязат – нәпсіге қарсы шығумен қалыптасады. Сондықтан, Ибн Мискуайһ белгілі бір сипатты қайта-қайта істеу арқылы риязат жасаудың пайдалылығын айтып отыр. Ал, Әбу-л Қасым риязатты нәпсіге қарсы шығу деп түсіндірген. «Халисату-л хақайқта»: «Даналар риязат деп الإعراض عن الأغراض "الشهوانية" (шаһуаттық мақсаттардан бас тарту) деген [48, б. 93/А]. Бұл жерде нәпсіге қарсы шығу мен Ибн Мискуайһтің айтқанындай бір істі қайта-қайта орындау бір мағынада айтылып тұр. Себебі, Ибн Мискуайһтің айтып отырғаны да нәпсіге ауыр тиетін істер. Егер, нәпсіге ауыр тимейтін болғанда, оны қайта-қайта жасаудың қажеті болмас еді. Сондықтан, Әбу-л Қасымда нәпсіге қарсы шығу деп тұжырымдайды.

Сондай-ақ, бұл мәселені кеңінен түсіндіруге тырысқан Әбу Хамид әл-Ғазали «Ихия улум ад-динінде» «Нәпсі – риязат арқылы өзгертін ахлақ» дей отырып: «адамның мінезі өзгереді, егер өзгермейтін болса, көркем мінезділікке қатысты айтылған аят-хадистер, уағыз, насихаттар босқа айтылған болар еді....», – деп риязат арқылы мінез-құлықтың өзгертіндігін айтса, енді бірде көркем-мінезді болудың жолы ретінде риязатты: «Көркем мінезді болу үшін жаттығу керек. Кейде шаһуат ақылға басым түсіп, адамды күнә істерге итермелейді. Ал, ашу мен шаһуатты «жаттығу» арқылы тыюға болады. Осылайша, бұл екеуі ақылға басым келуін тоқтатады. Ақыл – бұл екеуіне төреші. Сонда ғана мінез өзгереді, адам көркем мінезді болады», – дейді [91, б. 55]. Демек, ақыл кейде шаһуат алдында әлсіздігін танытса, адамның нәпсісі жағымсыз нәрселерге жол ашады. Яғни әуей, нәпсіні өзіне бағындырып шаһуатты қоздырады. Сондықтан, адам нәпсіге қарсы шығып, нәпсіні игі істерге, көркем мінезге жаттықтыру арқылы яғни риязат арқылы ақыл мінезге төреші бола алады. Осылайша, жаттығумен қалыптасқан игі мінез, Ибн Мискуайһ айтқандай, әдеттенген, табиғи мінезге айналады. Бұл мәселені түсіндіру үшін Әбу-л Қасым: «кейбір ғалымдар «риязатты»: әуей мен нәпсіге қарсы келетін істі таңдау» деп түсіндірген» деген анықтама берген [5, п. 126/Б]. Әл-Мауарди болса «Ташилу-л назар тағжилу-л зуфарында» көркем мінезді адам, жақсы мінезімен алданбай, жаттығуды үнемі еске ұстау маңызды деп, әрдайым жаттығу арқылы сақтықта жүру керектігіне тоқталады. Себебі, нәпсі сәт сайын тұзақ құрып, бүлікке итермелейтін сәттерді күтіп тұрады дейді [125, б. 33]. Бұл шындықты қасиетті Құранда: «Шын мәнінде нәпсі адамды жамандыққа бұйырушы» деп нәпсінің үнемі жамандыққа бұйыратынын айтқан (Юсуф сүресі, 53). Сондай-ақ Қожа Ахмет Йасауи «Көңіл айнасында» тариқат жолына түсудің шарты ретінде бірінші осы «риязатты» айтқан болатын. Бұл сөзді түсіндірген профессор Д. Кенжетей «риязат» арқылы салик нәпсінің құлдығынан арылып, жаман мінездерден сақтанып, өзін-өзі тәртіпке салады», – деп түсіндіреді [98, б. 17].

Жоғарыдағы ғалымдар айтқандарынан шаһуат пен дүниенің бүлігінен сақтану үшін үздіксіз нәпсіні көркем мінезге жаттықтырудың маңыздылығын тұжырымдаймыз. Әбу-л Қасым олардың айтқандарын түйіндеп, көркем мінезді болу үшін нәпсіге, шаһуатқа, әуейге қарсы шығу мағынасына тереңдеп,

«риязаттың» іс-жүзіндегі көрінісі жайында бірнеше мысалдар келтірген. «Халисату-л хақайқта» «Риязат» тақырыбында: Ибн Аббастан (619-687) жеткен риуаятта: Бірде Омар (р.а.) Пайғамбардың (с.ғ.с.) бөлмесіне кіреді. Сонда ши үстіне ұйықтап жатқан Пайғамбар (с.ғ.с.) денесінен батқан шидің ізін көреді де Омар (р.а.): Уа Алланың елшісі! Мынадан жұмсағырақ төсеніш алғаныңызда ғой дейді. Сонда Пайғамбар (с.ғ.с.): менің дүниеде не ісім бар, менің дүниеде не ісім бар. Шыбын жаным иелігінде болған Аллаға ант етейін, мен бұл дүниеде ағаш көлеңкесінде сәл аялдап, жолын қайта жалғастырып, ағашты тастап жүріп кеткен жолаушы тәріздімін», – деп жауап берген [5, п. 128/А]. Сонымен Әбу-л Қасым «риязатты» нәпсіні әлсірететін «ораза, ашығу» сияқты тақырыптармен бірге қарастырған. Біз бұдан, нәпсіні игі іске жаттықтыру үшін оразаның да ықпалы зор екендігін түсінуге болады. Яғни көркем мінезді, риязаттың жемісі ретінде танытып отыр. Бұл жайлы Әбу-л Қасым Абдуллаһ ибн Омардың: Егер дүние сені тәрк етсе де, мына төрт нәрсе саған жеткілікті, олар: жетерліктей ас, көркем мінез, шыншылдық, аманатшылдық» деген ұғымдарды мысал еткен [5, п. 127/Б].

Сондай-ақ, әл-Фарйаби нәпсіні жаман мінездерден арылуға машықтануды, харам істерден аулақ болуға жаттықтырумен бірге қарастырады. Бұл жайлы Әбу әл-Хұсейн ибн Баннан (?-928): «Жаман мінездерден аулақ болындар, қалайша харам істерден ұзақ болғандарың секілді» деген сөзін мысал еткен [5, п. 127/Б]. Демек Әбу-л Қасымда «риязат» – нәпсіге және әуейге қарсылық танытып, дүние ләззатына, шаһуатқа бағынбауға, харамға жақындамауға, жаман мінездерге жуымауға жетелейтін нәпсі тәрбиесіндегі негізгі құндылықтардың бірі екенін көрсетеді. Сонымен қатар, «Халисату-л хақайқта» «المجاهدة» Мужаһада тақырыбында: «Мужаһада» ұғымы – «күресу», «бар күшін салу», «соғысу» деген мағынада қолданылады [5, п. 128/Б]. Әбу-л Қасым оны нәпсімен күрес ретінде, шаһуатты тыю арқылы, Алла жолында бар күшін салу мағыналарында түсіндірген. «Мужаһада» сопылықта жиі қолданылады. Әбу-л Қасымның замандасы Қожа Ахмет Йасауи «Көңіл айнасында» тариқат шейхы болу үшін риязаттан кейінгі екінші шарт ретінде мужаһаданы негізге алған. Ол мужаһаданы жетпіс мақамның, жеті иақйының негізгі өзегі ретінде танытып, «Біздің жолымызда қызмет еткендерді (мужаһада еткендерді) өз жолымызға саламыз» (Анкабут сүресі, 69) деген аятпен ұштастырып түсіндіреді [98, б. 17]. Профессор Д. Кенжетай мұжаһада ұғымына үш түрлі мағына бере отырып: «Біріншісі – шарифат заңдарын орындап, жүректі таза ұстау үшін, нәпсіні тәрбиелеу десе, екіншісі – тура жолда жүру үшін, үшіншісі – сопы, әулие болу үшін», – деп түсіндірген [59, б. 327]. Демек «мужаһаданың» ауқымы кең, кейде риязат сөзімен мағыналас қолданылады. Риязат – нәпсіні жаттықтыру болса, мужаһада – нәпсімен күресу, яғни екеуінде де нәпсімен күрес бар. Сондықтан, Әбу Хамид әл-Ғазали бұл екеуін бір санап: «Мужаһада жасағанда уәдеде тұру өте маңызды. Егер, бір істі орындаймын деп уәде еткен болса, оны соңына дейін орындау қажет. Алайда бұл уәдесін орындамаса және уәдесін орындамауға үйреніп алса, онда өзін жазалап үйретуі керек. Ал, жазаламаса,

онда риязат толығымен орындалмаған болады» деп мужаһаданы толық орындамауды риязаттың бұзылуы деген [91, б. 62]. Сол секілді, Ибн Мискуайһ те көркем мінез нәпсіні «риязат» жолымен жаттықтыру арқылы адам бойында табиғи халге келетіндігін айтқанда, жануарлық нәпсінің, ашу қуатымен күресуін «мужаһада» деп, «риязат» тақырыбында «мужаһаданы» бірге түсіндіреді [97, б. 41]. Әбу-л Қасым да еңбегінде: «Жағфар Садик: «мужаһада деп: «Алланың разылығы жолында нәпсіні жұмсау» десе; «кейбір ғалымдар мужаһада сөзін: «істің басында ықыласты болу деген» [5, п. 128/Б] сынды түсініктермен мужаһаданы нәпсімен күрес мағынасында түсіндіреді. Алайда, не себепті Әбу-л Қасым екеуін екі тақырып етіп бөліп түсіндірді деген сұрақ туындайды. Мұның себебі: мужаһада «жиһад» сөзінен өрбіген. Ал, «жиһад» сөзі екі түрлі мағынаны білдіреді. Біріншісі – нәпсімен күрес, екіншісі – қылышпен, қару-жарақпен соғыс. Бұған дәлел Пайғамбардың (с.ғ.с.) Табук соғысынан қайтар жолда: «біз кіші жиһадтан үлкен жиһадқа оралдық» дегенін яғни қылышпен соғысты – кіші жиһад, ал шайтанның нәпсіге барар жолдарын жабу, шаһуатты тыю, түрлі жаман ойлардан нәпсіні арылту, нәпсіге қарсы шығу сынды күресті – «үлкен жиһад» деп баяндағанын айтамыз. Егер, Әбу-л Қасым мужаһаданы «риязат» мағынасында түсіндіргенде, бұл сөздің осы екінші мағынасын, яғни отанды қорғауда соғысуды білдіретін қырын жоққа шығарған болар еді. Сондықтан, «жиһад» ұғымының екі мағынада айтылатынын ескерсек, онда «мужаһаданы» «Халисату-л хақайқта» «жиһад және мужаһада», – деп жеке түсіндіруінің мәнін ұққан болар едік. Ал, «Риязатты» «ораз мен аштық» тақырыптарымен бірге қарастыруы нәпсіні жаттықтыруда оразаның қаншалықты маңыздылығын және оның жиһадпен сабақтастығын түсіндіру болды.

Әбу-л Қасым дін дұшпандарымен соғысушы мен нәпсімен күресуші екеуін екі бөлек атаған. Елін қорғау мақсатында соғысқан адамды: «мужаһид» десе, нәпсімен күресушіні «мужтаһид» деп атаған. Бұл жайлы «Халистау-л хақайқта»: ««мужтаһид» деп – Иесінің разылығына жету мақсатында өзінің күш қайратын түгесіле жұмсағанға айтылады» десе, енді бірінде «мужтаһид деп, ақиқат үшін нәпсісінің дұшпаны болғанға айтылады» делінген [5, п. 128/Б]. Негізінде «мужтаһид» сөзі фикһ саласында: «Құранды біліп, мағыналарын менгерген, сүннетті біліп, жету жолдары мен мәтіндерін түсінген, қиясты және салт-дәстүрді білетін ғалымға» айтылады [126, б. 204]. Демек, бұл жерде нәпсімен күресушінің мужтаһид денгейінде білімді болу керектігін айтып отыр. Бұл да орынды. Себебі, нәпсінің айла-тәсілдерін біліп, оған керекті денгейде тосқауыл қою шарифат білімінен хабарсыз адамның қолынан келмесі анық. Сонымен қатар, қазіргі таңда «мужаһид» деген ұғым кең тарап, оның екінші қыры яғни қарумен күресу, соғысу мағынасында ой туындататын қыры басым. Сондықтан, нәпсімен күресіп, көркем мінезді болуға тырысатындардың азайғаны сонша оларды қазіргі таңда өте сирек кездесетін мужтаһид деп атасақ орынды.

«الخوف و الرجاء» Қауіп пен үміт. Көптеген ғалымдар қауіп пен үміт сөзін жұптастыра түсіндіреді. Алайда, Әбу-л Қасым қауіп пен үмітті бір тарауға алғанымен, екеуін екі бөлек тақырыпта түсіндіруге тырысқан. Әбу-л Қасым қауіп тақырыбында, қорқуды – адамның бойындағы шайтанның уәсуасаларын жоққа шығарып (тыйып), жүрек ластықтарын тазартып, нәпсіні жамандықтан тыятын, тәрбиелейтін сезім ретінде танытады. «Халисату-л хақайқта»: «қауіп екі түрлі болып келеді. Халықтан қорқу, Жаратушыдан қорқу. Халықтан қорықудан пенде азапталады, ал Халиқтан (Жаратушыдан) қорықса тазаланады» [48, п. 114/А]. Мәтін араб тілінде «تهذيب» «Таһзиб» ұғымымен беріледі. Бұл ұғымның мағынасы «тазалану, арылу, кемшіліктен таза болу» дегенді білдіреді және ахлаққа қатысты қолданылып, «رجل مهذب» - ражул муһаззаб дегені яғни «тәрбиелі адам» дегенді түсіндіреді [89, б. 1260]. Әбу-л Қасым «қорқу» тақырыбында Алладан қорқуға байланысты екі ұғымды қолданған. Біреуі – «хауф» оны қазақшада «қорқу» дейміз, екіншісі «хушу» оған қазақ тілінде «имену» дейміз. Себебі, қазақ тілінде имену сөзінің ұялу, қысылу, әдеп сақтау деген де мағыналары бар [127, б. 246]. Ал, «Халисату-л хақайқта»: «Абу Осман Нисабуридің: «Раббыларынан именеді, ақырет азабынан қорқады» деп шыншыл игі адамдарға байланысты айтылған» деген тұжырымын мысал етеді [5, п. 157/А]. Бұл мәтінде «қорқу» ұғымы ақырет азабына есеп беруге қатысты мағынада қолданған. Ал, Алладан қорқуды айтқанда «хушу» – имену ұғымын мысалға алады. Әбу-л Қасымның «имену» сөзін ғалымдарға қатысты мысалмен айтуы да қасиетті Құран аятына сәйкес. Мұбарак Құранда: «Шындығында Алладан именетіндер, құлдары ішіндегі ғұламалар», – деп ғалымдарға қатысты айтылған (Фатыр сүресі, 28). Адамның білімі артқан сайын, бойындағы қорқу сезімі жоғарылай береді. Алғашқыда тозақтан, жаннатқа кіре алмай қалудан қорықса, білімі артып, тақуа болған сайын Алланы ашуландырып алудан қорқатын болады.

Д. Кенжетай қауіпті Алладан қорқу деп мұны екі деңгейде түсіндіргенде: «Ариф пен әулиелердің қорқуы Алланы ренжітіп алмау үшін қорқады. Қарапайым адамдардың қорқуы, тозақтан, жәннатқа кіре алмаудан қорқу», – деп бұл сөзге екі мағанада түсінік берген [59, б. 625]. Пайғамбар (с.ғ.с.): «Алладан ең қатты именетін менмін» деуі түрлі ойға жетелейді. Сондықтан, ахлақта қорқудың жоғарғы деңгейін имену деу жөн сияқты. Әбу Хамид әл-Ғазали «Ихия улум ад-динінде» Алланы таныған сайын қорқыныш сезімінің артатынын, осы қорқыныш сезімі адамды көркем мінезді ететіндігін былайша баяндайды: «Аллаға сенім, ақырет күніндегі тозаққа сенім, адамның бойындағы қорқыныш сезімін оятады. Осы қорқыныш адамның сабырын арттырады. Жаннат жолында нәпсіге жағымсыз істердің барлығы, ал тозақ жолы нәпсіге ұнамды істермен байланысты, бұларға сабыр ету үшін қорқыныш қуаты керек» деп тұжырым жасаған [113, б. 167]. Демек қорқыныш қуаты нәпсіні жеңіп, игі істерге тәрбиелейді, адамды игі амалдар жасауға міндеттейді. Әл-Мауарди «Адаб ад-дин уа ад-дуниясында»: Адам Алланы еске алумен қорқыныш сезімі туындайды. Адам қорыққандықтан бойсұнады, әдепті болады, Алланың

қызықтырған іс-амалдарын орындауға бет бұрады», – деп түсіндіреді [100, б. 268]. Бұл мәтінде әдепті болуға себеп болатын ол Алладан қорқу екендігін әл-Мауарди нақты айтып отыр. Адамның тәрбиеленуі үшін тек қорқу біржақтылық болып саналады. Сондықтан мұсылманда қорқу мен үміт қатар жүреді.

Әбу-л Қасым «үміт» жайлы «Халисату-л хақайқта»: «Үміт – уәде етілген игіліктің себебінен жүректің жай табуы» делінеді, «Үміт – қолындағы барынан да артық жақсылықтың келуін күту», «Үміт – Аса мейірімді болған Алланың кеңдігіне назар салу, Оның жомарттығы мен жақсылығына толық сену» деген сияқты ғалымдардың тұжырымына тоқталады [5, п. 161/А]. Бұл айтылғандардан түйетініміз – үміт адам жүрегіне сенім ұялататын, көңіл жайлылығын сыйлайтын сезім. Ол сезім – Алланың уәде еткенін, ақырет нығметінің дүниеден қайырлы екенін, Алланың жомарттығын, мейірімділігін ойлау арқылы қалыптасатынын көрсетеді. Әбу-л Қасым «үмітті» жүрегіңде иманы бар әрбір пендеде болатын сезім ретінде қарастырып, «Алладан үміттеріңді үзбеңдер, Алла барлық күнәларды кешіреді...» – деген аят арқылы үміттің иманды адамның бойында болатын сипат ретінде түсіндіреді (Зумар сүресі, 53). Әбу-л Қасым имансыз адамға қатысты айтпайды, тек мүміндерге қатысты етіп үміт жайлы Мұса, Иса және Мұхаммед (с.ғ.с.) пайғамбарларды және сахабалар мен табиғин ғалымдарынан көптеген мысалдар келтіреді.

Сонымен қатар, Әбу-л Қасым үміт ету тек оймен немесе тілмен шектелмей оны мал-пұлды, құлшылықты, игі істерді орындау арқылы үміттену керектігін айтады. Бұл жайында «Зу Нунның: «Үміт етудің белгісі: жүрекпен ләззатын сезіне отырып ғибадат ету, Алла жолында мал-пұлдын садақа ету, ықыласпен, шын жүректен игі істер істеу» – дегенін мысалға ала отырып, адамдардың игі істер жасауға деген құлшынысын арттыратын үміттің маңыздылығына тоқталады [5, п. 161/Б].

Үміт пен қорқу – адамдарды Алланың алдында, сонымен қатар адамдардың қарым-қатынасында рухани дүниесін тең ұстауға ықпал ететін сезімдер деп түсіндіреді. Адам бойындағы игі іске деген қызығушылықты – үміт, ал күнәдан тартынуды – қорқыныш сияқты сезімдік құбылыстар қалыптастырады. Бұл түсінікті: «Олар үміт етіп һәм қорқып дұға тілейді» (Әнбия сүресі, 90) деген аятқа негіздеп, мұсылман бойындағы міндетті сипаттардың бірі ретінде қарастыруға болады.

Демек, Әбу-л Қасымда үміт пен үрей иманды адам жүрегіңде орныққан ескертуші сезім іспетті. Бұл сезім – адамды күнәдан қорқытып, ақырет жаннаты үшін дүниелік игіліктерге итермелеп отырады, қабірдің азабынан қорқып, Алланың тыйған күнәларынан аулақ болады. Кешірімді, мейірімді болуды ойлап, үміттеніп игілікке ұмтылады. Жақсылық пен жамандықты ажыратып, жамандықтан аулақ болу жолын қарастырады. Егерде, бұл сезімдер жүректен шықпаса – адам адасушылыққа ұрынып, жүрегі құлазып, игілікке деген құлшынысы тоқтайды. Кім неден қорықса, одан аулақ жүреді және сақтық шарасын қарастырады. Сондықтан, Алланың азабынан қорыққан жан, Оның ашуын тудыратын амалдардан аулақ жүріп, керісінше Алланы разы ететін

жолды іздестіреді, игі істерге ынтасы артады. Міне, сондықтан Әбу-л Қасым осы үрей мен үмітті, адамды тәрбиелеудегі негізгі факторлардың бірі ретінде қолданған.

Сонымен қатар, нәпсіні игілікке тәрбиелеуде «الخلوة و العزلة» «хылует пен үзлеттің» маңызы мол. Әбу-л Қасым мінез құлықты тәрбиелейтін себептердің бірі ретінде «хылует пен үзлетті» де қолданған. Негізінде, «үзлет» ұғымы мен «хылует» ұғымының мағынасы бір. Екеуі де халықтан жырақта болу, жеке қалу, оқшаулану деген мағынаны білдіреді. Алайда, Әбу-л Қасым «үзлет пен хылуетті» бір тарауда қарастырғанымен, екеуін екі бөлек тақырып ретінде түсіндіреді. Әбу-л Қасым үшін екі терминнің айырмашылығы бар. «Халисату-л хақайқтағы» бұл екі терминге берген анықтамасында «үзлет» туралы мынадай мәтіндерге мән береді: «Хаким Самарқанди: «үзлет дегеніміз жаман мінездерден арылу»; былай делінген: «үзлет деп бұзылған мінез бен кемшіл адамдардан алыстау» [5, п. 199/А]. Ал «хылуетке» қатысты: «хылует деп назар салудан, құрдастардан, жүрекпен һәм тәнмен бөліну»; білімді адамдар: «сәлаф солихтар хылуетті ұнатқан. Себебі хылуеттен адамның нәпсісі жақсыға өзгереді, дүниені ұмытады. Хылует шыншылдық пен ықыластың алғашқы баспалдағы. Хылуеттен Алламен сырласу туындайды, уәдені бұзу азаяды, ашуды тыю күші артады, қанағат, тәуекел, разылық сипаттары осы хылуеттен артады» [5, п. 199/Б] яғни мұндай тұжырымдардан түсінетініміз «үзлетті» жаман мінездерден арылу мағынасында, ал «хылуетті» жеке болу, халықтан оқшаулану арқылы нәпсіні тәрбиелеп, игі қабілеттерді арттыру мағынасында айтылған деп тұжырымдаймыз.

«Үзлетте» адамдармен араласасың, бірақ көпшіліктің жаман сипаттарына жүрегіңмен, ниетіңмен қосылмайсың. Бұл жайында Ибн Мубарак: «кейбіреулер үзлет сөзіне: «үзлет деп көпшілікпен бірге болуға айтылады. Егер олар Алланы еске алса, олармен бірге еске алу, егер басқаны еске алса, үндемеу» деп өзгелердің жамандығынан жүректен алыстауға үзлет деп айтқан [128, б. 62]. Ал хылует, ол – халықтан, көпшіліктен бөлек оқшаулану дегенді білдіреді [89, б. 422]. Демек, адам тәнімен оқшауланса, оны – «хылует» дейміз. Егер, адамдармен араласып, бірақ жүрекпен олардың жаман істеріне қосылмаса, оны – «үзлет» деп түсінеміз.

Біздің ойымызша, Әбу-л Қасым бірінші хылуетті, сосын үзлетті түсіндірудегі мақсаты, хылуаттегі адам жеке қалу арқылы бойындағы жақсы сипаттарын арттырып, мінез-құлқын жетілдіретінін, одан кейін адамдармен араласқанда осы хылуеттен тапқан мінез-құлқын ұстанып, уәдеде тұрып, ашуын тыйып, шыншыл болатынын дәлелдегісі келген сияқты. Сонымен қатар, олардың жамандығына қосылмау үшін жүрекпен «үзлетте» жүреді. Яғни тән де жүрек де жаман мінезден алыстаған болады. Мұны – сопы ғалымдар «الجلوة» «жалуат» деп атайды. «Жалуат» деп хылуетте мінезін тәрбиелеп, Құдайылық сипатпен кемелденіп, көз бен ағзаларды менмендіктен толықтай тазартып, сосын халықпен араласқанда бүкіл ағзаларын ақиқат жолында қолданған адам

туралы айтылады [126, б. 76]. Егерде біз Әбу-л Қасымның бұл тұжырымынан «жалуетті» түсіндіріп отыр десек, қателескен болмаймыз.

«Хылует пен үзлет» Әбу-л Қасымда екі түрде көрініс табады. Біріншісі «тәндік үзлет» яғни хылует мағынасындағы халықтан оқшаулану. Екіншісі «жүректік үзлет» яғни тәнімен бірге болса да жүрекпен олардың күнәлі істеріне бармау. Осы екеуінен көркем мінез туындайды. «Хылуеттің» адам мінезіне пайдасы: көпшілікпен араласқаннан пайда болатын рия, ғайбат, уәдені бұзу, жалған сынды жаман мінездерден арылу. «Үзлеттің пайдасы»: көпшіліктің жақсылығына, игі істеріне қосылу, жәрдемдесу, бауыр болу, мұсылмандарды тақуалық пен игі істерге қызықтыру, көркем мінезділікке шақыру. Осылайша Әбу-л Қасым «хылует пен үзлет» ортасын ұстану арқылы мінез құлықтың тәрбиеленуі қажеттілігін ұсынған.

Нәпсіні тәрбиелеуде «Халисату-л хақайқта» «مراقبة الجوارح» «Азғаларды бақылау» тақырыбына да тоқталады. Бұл адамды тәрбиелейтін факторлардың ең маңыздысы. Әбу-л Қасым: «Мұсылманның міндеті белгілі ағзаларын күнәдан қорғау. Олар: есту, көру, тіл, құлақ, іш, қол мен аяқ, жыныс мүшесі және басқа да ағзалар», – деп түсіндіреді [5, п. 404/А]. Бұл мәтінде Әбу-л Қасым «мұсылманның міндеті» деп моралдық парыз тұрғысынан қарастырып отыр. Яғни, «Халисату-л хақайқты» моральдық парызды түсіндіру мақсатында жазылған еңбек деп санаймыз. Әбу-л Қасым біздерге мінез-құлықты тәрбиелейтін ең маңызды факторларды түсіндіріп, оның мән-мағынасын талдап көрсетіп отыр. Ол «үздіксіз азғаларды күнәдан бақылау». Адамның өзін-өзі бақылауы деп адамның өз ағзаларын қолданудағы жауапгершілігі айтылып отыр. Мұсылман өз ағзасын аманат ретінде танып, оларды тек игі мақсатта қолдануы тиіс. Адамның бұл бақылауы жоғарғы бақылаумен байланысты. Ол адамның ішкі жан дүниесі мен сыртқы іс-әрекетін бірдей білетін Құдайылық бақылау. Оны «Мұрақабатуллаһ» (Алланың бақылауы) дейміз. Құдайылық бақылау, пенденің өзін-өзі бақылауын талап етеді. Демек Әбу-л Қасым «мұрақабада» (бақылауда) адам баласына қатысты маңызды мәселелерді анықтап, көрсетіп отыр. Мұрақаба екі түрлі сипатта болады, біріншісі пенденің өз ағзаларын күнәлі істерден қорғау арқылы, игі істерге қолданудағы бақылауы. Себебі, ағзалардан пенденің жүріс-тұрысы, мінез-құлқы анықталады. Екіншісі, «мұрақаба» тақырыбы бойынша. Яғни, Алланың бақылауы туралы айтылады. Негізінде, «Мұрақаба» деп – Алланың бақылап тұруын сезіну немесе Алладан қорқуға айтылады [110, б. 122]. Алла елшісі (с.ғ.с.) мұны «ихсан» деп түсіндіріп: «ихсан дегеніміз Алланы көріп тұрғаныңдай құлшылық етуің. Сен оны көрмесең де Ол сені көріп тұр» деп түсіндіреді. Сондықтан, бұл жердегі басты мәселе – Алланың бақылауын сезіну.

Мұрақаба жайлы Әбу-л Қасым еңбегінде Әби Аббас ибн Ато Адамидің (?-921) : «Кімде-кім жүрегімен Алланың бақылауын сезінсе, оның азғалары күнәға бармайды», – деген [5, п. 287/Б]. Мұрақаба болмаса адам баласы түрлі қателіктермен күнә жасап, тіпті қандай заң болмасын оны алдауы немесе өз пайдасына қолдануы мүмкін. Заң, адам баласы қойған қағидаттар. Ал, мұрақаба

адамның ішкі жан дүниесіндегі «әділ төреші». Мұрақабаға қатысты Құран аяттарында: «Ол көздің қиянатын біледі, көкіректе не сақтаулы екенін де біледі» (Ғафир сүресі 19-аят) «Біз адамды жараттық, оның көкірегіндегі нәпсінің азғыруын да білеміз, біз оның күре тамырынан да жақынбыз» (Қаф сүресі 16-аят) сияқты аяттар Алланың үнемі бақылаушы екендігін түсіндіреді.

Алланы көріп тұрғандай сезім азғаларды бақылау, яғни – пенденің жүріс-тұрысын реттеумен, игі іске жұмылдыру. Ал Әбу Хамид әл-Ғазали: «әрбір адам іс-әрекетін, ойын, тақуалығын, күнәға түспеуін бақылап жүруі керек. Бұл бақылау басым болған сайын күнәлі істерден алыстай бастайды. Алла көріп тұр, бақылап тұр деген сезім мұрақабатуллаһқа жатады. Бұл мұрақабадан: ұят, қорқу, кішіпейілдік, бойсұну және бірнеше көркем мінездер туындайды», – деген [101, б. 75]. Демек, Әбу Хамид әл-Ғазали мінез-құлықты кемелдендіруді – Алланың бақылауына негіздесе, ал Әбу-л Қасым Алланың бақылауы мен пенденің өз-өзін бақылауы деп мұрақабаны екіге бөліп қарастырады. Себебі, Әбу-л Қасым үшін бұл мұрақаба – толықтай адамның мінез құлқын өзгертуге міндеттейтін құбылыс.

Сонымен қатар, Әбу-л Қасым адамның мінез-құлқын тәрбиелеудегі التوبة «тәубе» маңыздылығын сөз етеді. Тәубе – кісінің өзін өзі адамгершілік жағынан жетілдіріп, рухани тазару тетіктерінің бірі, яғни адамның істемеуге тиісті іс-қылығына өздігінен пұшайман болып, оның зардабын түзету және өзін-өзі жазғыру арқылы келешекте ондайды болдырмауға үзілді-кесілді бел байлауы, бұзылған әділдікті қалпына келтіруге айтылады [129, б. 126].

Тәубе адамның мінез құлқын тәрбиелеуде жәрдемші факторлардың ең маңыздыларының бірі. Тәубе арқылы жаман мінездерден, исламның рухына қайшы әрекеттерден арылады. «Халисату-л хақайқта» Зи Нун Мысри (796-859): «Әрбір ағзаларымыз үшін тәубе ету керек: жүректің тәубесі, жаман іске ниет етпеу. Көздің тәубесі күнәға қарамау. Құлақтың тәубесі жалғанға құлақ түрмеу. Қолдың тәубесі, адал болмағанға қол сұқпау. Аяқтың тәубесі ойын-күлкіге жүгірмеу», – дейді [5, п. 164/Б]. Әбу-л Қасым жоғарыдағы мысалға тағы ниет пен ағзалардың тәубесі жайлы айтып, ағзалардың күнә істерге бармауын міндеттегенін түсінеміз. Демек, тәубе іштей болғаны секілді адам ағзаларының тәубесі деп арнайы айтылуы да – тәубенің мінез-құлыққа тікелей байланысты екені көрсетіліп отыр. Бұл екіжақты тәубені Ибн Мискуайһ «тәубе әділдікпен болады» деп адамның рухани әрі тәндік тәубесін әділдік сипатында қарастырған [97, б. 32]. Ал, Әбу Хамид әл-Ғазали болса тәубе етушіні сипаттағанда тәубе етуден алдынғы хал мен тәубе ету халі деп осы екеуінің мінез-құлыққа әсері туралы тұжырымын айтады. «Ихия улум ад-динде»: «Тәубеге келу кезінде адам істеген күнәсі үшін өзін жазғырады, қиналады. Ал, тәубеге келген кезде өзінің күнәсін мойындап, тәубесінің қабыл болуын сұрайды. Бұл екі жағдайдағы тәубе етушінің күнәні жек көруімен игі істерге бет бұруы тұрады. Сондықтан, тәубе мінез-құлықты тәрбиелейді», – дейді [113, б. 143]. Демек, тәубе пендені күнәдан тыйып, игі істерге жетелейді. Адам күнә істеп, сосын ол күнә үшін тәубе етсе, екінші мәрте істемеуге тырысады.

Сондықтан, Әбу-л Қасым тек құлшылықта емес ахлақи күнәлі істерден кейін тәубе етуді парыз үкімімен байланыстыра қарастырған [5, п. 165/А]. Құран Кәрімде «Тахрим» сүресінің сегізінші аятында «Аллаға шынайы тәубе етіндер» деп бұйырылады. Тіпті, тәубені себепсіз кешіктіру немесе орындамау аяттағы бұйрыққа қарсы шығу болмақ. Тәубенің парыз болуының басты себебі күнәлі істерге бармау, қатесін мойындап, қайталамау арқылы мінез-құлықты тәрбиелеу. Осы тұрғыдан алғанда тәубе де моральдық парыздың міндеттілігін арттыратын демеуші факторлардың бірі деп тұжырымдаймыз.

Сонымен қатар, Әбу-л Қасым дұға туралы сөз қозғап, оны мінез құлыққа әсер ететін себептердің бірі ретінде қарастырады. Алайда, дұға ықыласты қажет етеді. Ықыласпен жасалған дұғаны ғана Алла қабыл етіп дұға етушінің мінез-құлқын жақсартуға көмектеседі. Әбу Хамид әл-Ғазали: «Алла елшісі өте көп жалбарынып, жүрекпен дұға етіп: «Уа Аллаһым! Менің бейнемді әсем еткеніңдей мінезімді де көркем еткейсің» деп Алладан көркем мінезділік пен әдептілік сұрайтын», – дейді [122, б. 358]. Ал Әбу-л Қасым «дұға» жайында Мұхаммед пайғамбардың (с.ғ.с.): «Уа Аллаһым! Мені жамандықтан, екіжүзділіктен, жаман мінезден арылтуыңды сұраймын» деген дұғасын мысалға алады [5, п. 288/А]. Алладан мінез-құлықтың жақсаруын, жаман мінезден арылуды сұрап дұға тілеу, жалбарыну – сүннет амал. Пенде дұғаны нәпсісін тәрбиелеуге, жүріс-тұрысын түзетуге себепші етеді. Себебі, Алланың жәрдемінсіз ешбір нәрсе іске аспасы анық. Сондықтан, Әбу-л Қасым өзінің еңбегінде: «Саһл ибн Абдулланың: «тәубе үнсіздікпен ғана дұрыс болады. Үнсіздік «хылуетпен» (жалғыздықпен) ғана дұрыс болады. Хылует адал аспен ғана дұрыс болады. Адал ас Алланың ақысын өтеумен ғана адал болады. Алланың ақысы ағзаларды күнәдан сақтаумен ғана өтеледі. Бұлардың ешбірі Алладан жәрдем тілемейінше дұрыс болмайды» деген тұжырымын негізге алады [5, п. 405/А]. Демек, Алладан жәрдем тілеу алдыңғы айтылғандардың іске асып, қабыл болуы үшін негізгі себеп. Көркем мінезді болудың бірден бір жолы. Пайғамбардың (с.ғ.с.) өзі дұрыс жолда болса да, дұрыстықты Алладан дұға етіп сұраған. Мұны Әбу Хамид әл-Ғазали танымында: «Сенен ғана жәрдем тілеймін» деген аятпен әлсіздігіңді, мұқтаждығыңды жаңарт» деп түсіндірген [101, б. 168]. Ал Ибн Мискуайһ Алладан жәрдем тілеудің маңыздылығы жайлы айтқанда, адамды жағымсыз мінездерден қорғап, шайтанға, Ібіліске бойсұнудан сақтайтындығын айтады. Бұл жайлы «Ғаһзибу-л ахлақында»: «Жануарлық және ашу қуаты Алладан жәрдем тілеумен тыйылады. Егер жәрдем тіленбесе, пенде осы екеуінің құлы болады. Себебі, пенде Алланың барлық нәрсеге күші жететін басшы екендігін ескермеді», – дейді [97, б. 63]. Бұл жерде Ибн Мискуайһ Алладан жәрдем тіленбеген жағдайда адам бойындағы нәпсінің жағымсыз жаққа бұрылып, мінез-құлқын бұзатындығын айтады, бірақ қалай жәрдем тіленетіні жайлы айтпаған. Осы тұрғыдан алғанда Әбу-л Қасым мінез-құлық үшін, Алладан жәрдем тілеуге ерекше мән бергендігі, оны дұғамен байланыстырғанынан көреміз. Шын мәнінде дұғасы көп болғанның күнәсі аз

болады. Себебі, көңілден туралықты сұрап, шынайы ниетпен, ықыласпен дұға тілеген адамның артынша күнә істеуі мүмкін емес.

Сондықтан Әбу-л Қасым тәрбиедегі маңызды істердің бірі ол ниет екендігі туралы да айтады. Себебі, ислам діні бойынша әрбір істің сауабы ниетпен өлшенеді, дүниелік әрі ақыреттік жемісі ниетіне қарай беріледі және істейтін ісінің табысты болуы осы ниетке байланысты. Әбу-л Қасым «ниет» тақырыбында: «Пайғамбардың (с.ғ.с.) «әрбір адамға ниет еткен ісі ғана пайда береді» деген хадисін негізге алу арқылы амалдардың салмағы ниетке байланысты екендігін білдірген [5, п. 54/А]. Негізінде істің жақсы немесе жаман болуына осы ниет басты себеп. Ал, ниет кейде адамдардың қалауымен (ирада), шешімімен (азм) мақсатымен (қасд) мағыналас болып келеді. «Халисату-л хақайқта»: «Ниет ол – қалау және бір амалды орындау үшін туындаған ішкі сезім», «ниет ол шешім, ал шешім – бір істі орындауды қалау, нақты бел буу», «ниет еттім яғни шешім қабылдадым дегенді білдіреді», «ниет – бір істі орындауды мақсат ету» деген тұжырымдарды мысал еткен [5, п. 53/Б]. Әбу-л Қасым бұлардың барлығын ниет деп атауының себебін Құран аяттары мен хадистерде «ниет» ұғымына мән берілгендіктен тоқталған. Себебі ислам ғалымдары да шешім, мақсат ету сынды терминдері ниет мағынасында қолданған. Мысалы, Әбу Хамид әл-Ғазали да өзінің «Ихия улум ад-динінде»: «Қалау, шешім, мақсат сөздері бір ниет мағынасын білдіреді. Ал ниет жүректегі хал» деп тұжырымдаған болатын [113, б. 365].

Мұсылман жасаған әрбір іс ниетке қарай сауап немесе күнә болып жазылады. Сондықтан, істің алдында ниеттену қажет. Әбу-л Қасым бұл жайында: «Ниет игі істің істелуінен алдын ала болатын жүрек қуаты» деген тұжырымға сүйенген [5, п. 53/Б]. Себебі, ниет амалдың алдында, жүректе болады. Бұл жерде Әбу-л Қасым амалды сыртқы әрекет, ниетті ішкі қалау десе осы екеуінің басты мақсаты – жүрек екендігін білдіріп, «жүрек қуаты» деген ұғымын қолданған. Бұл жайында «Халисату-л хақайқта»: «Ниеттің мекені жүрек, ал жүрек Алланың назар салатын мекені. Сондықтан Пайғамбар (с.ғ.с.): «шын мәнінде Алла сендердің бет бейнелеріңе, түс-әлпеттеріңе қарамайды, ол жүректеріңе, амалдарыңа қарайды» деген хадисті негізге алып, Алланың назар салатын жүрегін таза ұстау керектігін басты мақсат еткен [5, п. 56/А]. Амалға қарағанда ниеттің мекені жүректе болғандықтан, ниеттің жүрекке әсері әлдеқайда артық, әрі әсер етуі басым. Жүрек – негізгі мақсат, ал ниет пен амал - мақсат үшін құрал. Ойымызды толықтай түсіндіру үшін ниеттің амалдан артықшылығын, оның негізгі себептері жайлы тоқталар болсақ, онда хадисте және басқа ғалымдардың ой-тұжырымдарында ниеттің амалдан артық екендігі жиі айтылады. Алайда, жақсы немесе жаман, күнә немесе сауап деген үкімді адамның ниетіне емес ісіне, амалына қарай беріледі. Сондықтан игі амал да құлшылық саналғаны секілді, ниет де құлшылық. Алайда, ниет рухани, ішкі дүние сыры болғандықтан көрсету, естірту секілді амалдың сауабын жоятын істер онда жоқ, ал амалда көрсету, естірту сынды, істің сауабын жоқ ететін сыртқы ықпалдар жиі кездеседі. Әбу-л Қасым трактатында сахаба Икрима ибн

Әбу Жаһлдың: «Шын мәнінде Алла пенденің амалына бермеген сауапты, ниетіне береді. Өйткені ниетте рия (көрсету) болмайды ал амалға рия араласады» деген риуаятын келтіреді [5, п. 53/Б]. Алайда, бұл пікір де жеткіліксіз. Өйткені, ниетте рия болмағаны секілді амалда да рия болмауы мүмкін. Ғаламзаттың рахым нұры Пайғамбардың (с.ғ.с.): «Мүміннің ниеті амалынан қайырлы» деген сөзінде, амалда рия, уjb (өзгенің таңырқауы) болады деген себеп айтпаған.

Әбу-л Қасым екінші бір пікірінде: «Ниет абзал, себебі ниет жалғасады ал амал жалғаспайды» деген ғалымдар жасаған түсініктерді мысал етеді [5, п. 54/А]. Ал Имам әл-Ғазали «Ихия улум ад-динде» : «Алланы ойлануға ниет ету мен Алланы ойлану, екеуі де қайырлы іс. Алайда, Алланы ойлануға ниет ету, Алланы ойланудан қайырлы деп айта алмасымыз белгілі. Хадистегі «Мүміннің ниеті амалынан қайырлы» дегеннен ойланудан, ойлануға ниет ету қайырлы деген тұжырым шығады. Мұның себебін ниет амал еткенге дейін жалғасады, ал амал ұзақ жалғаспайды деп түсіндіруі мүмкін. Алайда бұл әлсіз. Егер амал ізгілікті болса, ниеттен қайырлы болмақ. Сонымен қатар намаздың ниеті намаз оқығанша жалғасады, ал амал яғни намаз ниеттен ұзақ жалғасады», – деп түсіндіреді [113, б. 366]. Олай болса, Имам әл-Ғазали ниеттің уақыты ұзақ жалғасып, амал уақыт жағынан қысқа болғандығын себеп етудің дұрыс еместігін айтады.

Алайда, ниеттің амалдан қайырлы болуын тек діннің мақсатын түсінген адам ғана сезіне алады. Имам әл-Ғазали бұл мәселеге қатысты: «Біреу нан жемістен артық десе, нанның жемістен артық болғандығы емес бұлардың адамға азық болуы, денге саулық беруі жағынан қараған дұрыс. Негізінде мақсат деннің саулығы. Сол секілді құлшылықтар жүректің азығы. Мұндағы мақсат жүректің ақыретке сау, сәлім болып баруында. Ал жүректің таза болуына ниеттің ықпалы амалға қарағанда әлдеқайда маңыздырақ» деп ниеттің жүрекке байланыстылығына мән берген [113, б. 367]. Олай болса жоғарыда айтқан Әбу-л Қасымның тұжырымы мен Имам әл-Ғазалидің ұстанымы бір, яғни ниет – жүрек, көңіл тұрғысынан алғанда абзал. Болмаса ол істелген амалдан артық деп айта алмаймыз. Ал ниет жүректе шынайы болса, ол амалға айналары да ақиқат.

Негізінде, ағзалар мен жүректің байланысы тығыз. Бір ағза ауырса жүрек те ауырады, сол секілді жүрек ауырса, ағзаларға да әсер етеді. Мысалы, бір досың қайтыс болса ағзалар әлсіреп, адамның түр-түсі өзгереді. Олай болса, жүрек, басты нәрсе, ал амал оған еруші. Яғни, ағзалар – жүректің қызметшісі. Сондықтан, жүрек – негізгі мақсат. Ал, ағзалар – осы мақсатқа жеткізуші құрал. Пайғамбар (с.ғ.с.) бір сөзінде: «денеде бір ет бөлігі бар, егер ол дұрыс болса бәрі оңалады, егер ол бұзылса бәрі бұзылады» деп жүректің маңыздылығы туралы айтқан. Олай болса жүректің ісі ағзалардың ісінен артық. Сондықтан, ниет те амалдан артық болуы керек. Себебі, ниет жүрекпен тығыз байланысты әрі жүрекке, амалға қарағанда жақын. Мысалы, біреу сәжде жасады делік. Сәжде жасаудағы мақсат, маңдайды жерге тигізу емес, ондағы мақсат

кішіпейілдікті жүрекке орнықтыру. Кімде-кім жетімге жанашырлық танытса және жетімнің басын сипаса оның жанашырлығы жүрегіне орныққаны. Бұл жерде амалдың ниетсіз орындалуы пайда бермейді. Жетімнің басын сипап тұрып, жүрегі одан ғапыл болса немесе жерді сипап тұрмын деп ойласа, оның азғаларының әрекеті жүрегінен шықпағанын көрсетеді. Сол секілді, дүниені ойлап сәжде жасағанның пайдасы жоқ. Тіпті, құлшылықты біреуге көрсету үшін орындаса, оның да пайдасы жоқ. Сондықтан, кімде-кім игі іске ниет етіп, оны орындай алмаса, оған сауап жазылады. Себебі, ол жүрегімен ниет етті, жүрегімен жамандықтан бас тартты. Мысалы, құрбан шалуда қан ағызу құрбандық үшін себеп, мақсаты жүректің дүниені ұнатуынан бас тартуы, Алла үшін дүниені құрбан етуі. Осындай таным-түсінікпен ғана адам тақуалыққа жетеді. Ал тақуалық жүректе. Тіпті біздің жоғарыда сөз еткен «мужаһада», «риязат», «қауіп пен үміт», «үзлет пен хылуат» және т.б. себептердің табысты болуы да осы жүректегі ниетке байланысты. Егер адамда ниет шынайы болса, көркем мінезге жетелейтін осы себептер де нәтижесін береді. Сондықтан болар Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқта» «ниет» тақырыбынан кейін дереу «әдеп» тақырыбын сөз еткен және ниетсіз амалдардың барлығы босқа кететіндігін жиі сөз еткен. Ал амалдардың ең бастысы көркем мінез және оған жетелейтін себептер. Сондықтан адамды тәрбиелейтін барлық себептердің нәтижелі болуы ниетке байланысты. Ал ниет жүректе.

Ниеттің мекені жүрек. Ал жүрек түрлі сезімдердің мекені. Жүректің тазалығы ниеттің шынайылығына себеп. «Жүрек» сөзін тілдік тұрғыдан қарастыратын болсақ, ол араб тіліндегі «қалб» сөзінің «қ-л-б» түбірінен тарайды. Яғни қалб сөздікте – «аудару», «ақтару», «теріс аудару» және «ауыстыру» деген мағыналарды білдіреді [89. б. 1002].

Кейбір дереккөздерде жүрек – бір нәрсенің ішін ақтару, астаң-кестеңін шығару, теріс аудару, бір нәрсені екінші нәрсемен ауыстыру деген мағыналарда қолданылады. Құран Кәрімде жүрек ұғымы 132 мәрте түрлі формада айтылады [130, б. 28]. Мұның барлығы – Ұлы Жаратушының жүрекке ерекше назар салғандығын көрсетсе керек. Құран Кәрімде «қ-л-б» түбірінен тараған кейбір туынды сөздер кездеседі. Олар: «Олар, жүректер күйден күйге еніп, астаң-кестең болатын және көздер шарасынан шығатын ауыр күннен қорқады» (Нұр сүресі, 37); «Өздеріне һәм өзгелерге зұлымдық қылғандар болса, өздерінің ақырының не боларын, әрі қандай төңкерісті бастан кешіретіндіктерін әлі-ақ біледі» (Шұғара сүресі, 227); «Жүректері мен көздерін теріс бағытқа бұрып жібереміз» (Әнғам сүресі, 110).

Жалпы жүрекке мұндай атаулардың берілу себебі, оның үнемі құбылмалы, айналмалы және дененің материалдық һәм рухани болмыстық өзегін құрағандықтан болса керек. Бұл шындықты Пайғамбар (с.ғ.с.) «Адамның жүрегі бейне бір құстың жүрегі сияқты, жел оны кейде былай, кейде былай аударып тұрады», – деген хадисінен де, талай нәрсені ұғуға болады [131, б. 280]. Алайда бұл тек «қалб» сөзінің түсіндірмесі. Ал, «жүрек» ұғымын білдіретін «қалбқа» басқа да сөздер қолданылады. Араб тілінде «жүрек» сөзіне

балама ретінде «фуад» «садр» [92, б. 5] және Әбу-л Қасымның қолданған «шиғаф» ұғымдары бар. Мағыналары жағынан Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқында»: «Мүміннің сыр сақтау жадысы төртеу. Олар: садр, шағаф, фуад және қалб» дейді [5, п. 262/А]. Әбу-л Қасым бұл аталмыш ұғымдардың Құран аятымен былайша түсіндіреді: «Садр» ашу мекені, Құранда «Көкірек сарайын исламға айқара ашқан» деп келеді (Зүмәр сүресі, 22). «Шиғаф» махаббат, ғашықтық мекені, Құранда «Шын ғашық болып қалыпты» (Юсуф сүресі, 30), – деп келеді. «Шиғаф» деп – махаббаттың жүректің тереңіне бойлауды түсіндіреді. «Фуад» көру мекені, Құранда «Оның жүрегі (көргенін) жалғанға шығармады» (Нәжм сүресі, 11), – деген. «Қалб» безендіру, ұнамды ету мекені Құранда «Алайда, Алла сендерге иманды сүйгізіп, оны жүректерінде безендірді» (Хужурат сүресі, 7).

Әбу-л Қасымның бұл ұғымдарға тоқталып, жеке-жеке түсіндірме жасауы, ол ұғымдардың мәнін, маңыздылығын ашу болған. Құранда жекеше және көпше түрде қырықтан астам жерде кездесетін «садр» сөзі бір нәрсенің ең алды немесе кеуде деген мағыналарда қолданылған. Адамның көңілсіздікке ұшырауы, рухының тарылуы немесе көңілі көтеріліп қуануы, ашылуы жүректе (қалбта) емес осы көкіректе болады. Қысылу, көңілсіздікте болу – көкіректе болатындығы жайында Құранда кездеседі (Хижр сүресі, 97). Оның басты себебі – имансыздық. Сондықтан, Әбу-л Қасым көкіректің қысылып немесе ашылуын исламды қабылдау мен күпірлікті таңдаудың нәтижесі ретінде түсіндіреді. Демек, көкірек – иманға, исламға ашылса, Алланың нұры орнықса, рахатқа, қуанышқа бөленеді. Күпірлікке ашылса, тарлық пен қиыншылықта болады. Бұл жайында Құранда: «Алла кімді тура жолға салғысы келсе, оның көкірегін исламға айқара ашады. Ал, кімді адастырғысы келсе, оның көкірегін бейне бір көкке көтеріліп бара жатқанай қысып, көңілін тым тар етіп, құлазытып қояды» (Өнғам сүресі, 125), – делінген. Абайдың:

Жүректің көзі ашылса,

Хақтың түсер сәулесі.

Іштегі кірді қашырса,

Адамның хикмет кеудесі» дегендей, Алла тағала имансыз, адасқан адамның көңілін тарылтып, мұңға бастыратынын айтса, иман – көкірекке кеңдік, тыныштық, рахат әкелетінін жеткізіп тұр. Яғни, Абай Құрандағы аятқа сәйкес баяндаған. Хаким Тирмизи (?-932) «садр» жүректің қабы, тіпті жүректің бастауы. Әрі ол – уәсуәсә, тәкаппарлық, кек, ыза және шәһәуи сезімдердің орталығы. Кейде кеңейіп, кейде тарылатын, иман нұры мен ілім сақталатын мекен деп түсіндіреді [132, б. 7].

Расында да ыза, кек, жаман ой, қызғаныш секілді жаман сезімдердің мекені ол – кеуде. Құранда: «Адамдардың көкірегіне уәсуәсә салады» [82, 114/5] деп, шайтанның жаман ой салатын мекені кеуде екендігін көрсеткен. Әбу-л Қасым осы кеудеге орныққан жаман сезімдерден, шайтанның азғыруынан арылған адам ғана өзгелерге жақсылық жасай алатынын алға тартып, Махфуз ибн Махмудтың: «Адамдарға ең көп жақсылық жасайтын адам ол – көкірегі таза,

барша жамандықтан ада болған адам» деген түсінік дәлелге келтіреді [5, п. 262/А].

«Шиғаф» деп жүректің сыртқы қабатына байланысты айтылады. Әбу-л Қасым бұл сөзді «махаббаттың жүрек түбіне жетуі» деп түсіндіреді. Яғни, бұл жерде «шиғаф» деп жүректегі Аллаға деген махаббат, ғашықтық сезімдерін меңзеп отыр. Жүректегі Аллаға деген махаббат жайлы бірқатар ғалымдардың ой-түйіндеріне сүйене отырып: «Алла, сүйген құлдарының жүректеріне махаббат қояды. Ол махаббат жүректеріндегі барлық жаман ойлар мен пасық ниеттерді жоқ етеді» деген риуаятты мысал етеді [5, п. 84/А]. Әбу-л Қасымның бұл пікірінен жүрек – махаббат, ғашықтық мекені. Осы махаббат пен ғашықтық Аллаға бағытталғанда ғана жүрек нұрланып, рахатқа бөленіп, адамды игілікке жеткізетінін тұжырымдауға болады.

«Фуад» сөзін Әбу-л Қасым: «фуад» – «файда» (ауд: пайда) сөзінен алынған» дейді. Ал, Хаким Тирмизи: «Фуад ол «файда» сөзінен алынған деп Әбу-л Қасым жасаған тұжырымға тоқтайды. Өйткені, пенде құлшылығы арқылы Аллаға деген махаббатының пайда болуын көрсетеді. Сонымен қатар, фуадымен (жүрегімен) Аллаға деген ниетінен ләззат алады. Пенде үшін осы ең үлкен пайда», – дейді [132, б. 24]. Сондықтан, Әбу-л Қасым фуадты адамның түйсікпен сезіну, тамашалау мекені ретінде танытады. Жоғарыда Әбу-л Қасым Құранның: «Оның жүрегі (көргенін) жалғанға шығармады» деген аятындағы фуадпен (жүрекпен) көруді дәлел еткен. Алайда, әрбір фуад Алланы көре алмайды. Жалпы, сопылықта Алланы көруге «руйят», «мушаһада» ұғымдарын қолданатынын айтады. Бұл жердегі айтылып отырған көру, фаудтың өзімен емес ондағы иман нұрымен, «айн-ул йақин» деңгейімен көруді меңзеп отыр. Профессор Д. Кенжетей: «айн-ул йақин» – өз көзімен куә болған таным. Қалбтің мушаһада жолымен Хақты көруі. «Айн-ул йақин» деп адамның ақиқатты өз рухында сезінуіне айтады» деп түсіндірген [50, б. 322/А]. Бұл жерде жүректің мушаһада арқылы Хақты яғни Алланы көруге айтылып отыр. Әбу-л Қасымның түсіндіргісі келгені де осы. Бұған дәлел «Халисату-л хақайқта»: «Мушаһада дегеніміз мақсат етілгенді (Алланы) «айн ал-иақинмен» көру» деген [5, п. 286/А]. Біз мұны ихсан денгейі деп түсінсек де болады. Ардақты Пайғамбардың (с.ғ.с.): «Алланы көріп тұрғандай құлшылық жаса. Сен оны көрмесең де, Ол сені көріп тұр» деп ихсан «айн ал-иақинды» дәрежесіне жетумен түсіндірген [133, б. 114].

Олай болса, пенде Алланы жүрегіндегі иман қуатымен «айн-ул иақин» дәрежесімен көргендей кәміл иманға қол жеткізеді. Әбу-л Қасым бұл мәселені өзінің «жүрек» деп аталатын тақырыбында:

«Арифтердің (ақиқатты таныған сопылар) жүректерінде көздері бар,

Олар өзгелердің көре алмағандарын көре алады» деген өлең шумағымен ойын түйіндеген [5, п. 264/А].

«Қалб» сөзін Әбу-л Қасым «тақаллуб» яғни әрдайым ауысып, өзгеріп тұратын мағынада түсіндіріп, оған мынадай дәлел келтіреді: «Абдуллаһ ибн Омар Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.): «Шын мәнінде адам баласының жүректері

Рахманның екі саусағының арасында. Ол қалағанынша өзгерте алады», – дегенін естіген. Әбу Убайда ибн Жарраһ Пайғамбарымыздың (с.ғ.с.): «Адам баласының жүрегі құстың жүрегіндей, күніне жеті мәрте өзгереді», – деген хадисін риуаят еткен [5, п. 260/Б].

Жүрек көптеген сезімдердің орталығы болғандықтан, сезімдер жиі өзгеріп тұрады. Сондықтан адамның мінез-құлқы да жиі өзгереді. Әбу-л Қасымның «Халисату-л хақайқыннан» жүректің моральдық тұрғыда жақсы мен жамандықта жиі өзгертіндігі туралы: «Жүрек бір қалта секілді. Егер оған иман толса, одан мейірімділік, істеріне мән беру, жәрдем беру көрінеді. Егер оған нифақ (екіжүзділік) толса, одан кек, қызғаныш, жек көру, алдау, тәкәшпарлық көрінеді», – дейді [5, п. 263/А]. Яғни бір жүректің бойында имандылық басым болса мейірімділік, ал мұнапықтық басым болса жек көрулік сезімдердің пайда болуын көрсетеді, яғни жүрек осы екі хәл арасында өзгеріп отырады деген сөз.

Жоғарыдағы айтылғандардан түйетініміз – жүректің төртеуінің ішіндегі адамды жаманшылыққа жиі ұшырататын «көкірек» екендігін, себебі көкіректе жамандық пен жақсылық арпалысады екен. Осы көкірек жамандыққа толып, кірленсе, ол жамандық жүрекке «қалбке» өтеді. Осылайша, жүрек кірленеді. Ал, жүрек қарайса «фуадтың» «ихсан» денгейін жоқ етеді. Осылайша, жамандықты ұнату сезімі яғни «шиғаф» сезімі бұларға демеушілік жасап, істеген жамандығын істеуден еш қымсанбайтын болады. Жүрек неден әсер алса, барлық сезімін сол мақсатта қолданады. Кейде сезім ақылға басым түсіп, оны ақылмен тоқтату мүмкін болмай жатады. Бұл да, жүректегі сезімнің басым түсетінін көрсетеді. Өйткені махаббат, көру, тану, ауысу мекені болған жүрек адам ағзасының, бүкіл денесін басқарады. Жүректі иман арқылы, игі іске ниет ету арқылы тазалығын бұзатын жаман ойлардан сақтанғанда ғана игі сипаттар туындайды.

Әбу-л Қасым: «Жүрек үш нәрсеге байланады. Дүниеге байланады, ақыретке байланады, Аллаға байланады», – дей келе бұл сөзін Сәһл ибн Абдуллаһтың: «Алла ниеттің құбыласы, ниет жүректің құбыласы, жүрек дененің құбыласы, дене ағзалардың құбыласы, ағзалар дүниенің құбыласы» деген тұжырымымен толықтырады [5, п. 263/Б]. Яғни, бұл сөздерден адам баласының жүрегі ниетіне қарай өзгеріп отыратынын түсінуге болады. Егер, пенденің ниеті дүние болса, жүрек дүниеге байланады. Дүниеге байланған жүрек түрлі сезімдерден айырылып, қаталдыққа, қатыгездікке, теріс мінездерге бой алдырады. Жүректің бұзылуына түрткі болған дүниеқұмарлық, ашкөздік жаман мінездердің қайнарына айналады. Мұндай жүректі Әбу-л Қасым өлі жүрек деп түсіндіреді. Ал, ақырет пен Аллаға байланған жүрек, игі мінездердің қайнары деген тұжырым жасайды.

Әбу-л Қасымның еңбекті жазудағы мақсаты – жүректің сезімдерін жоғалтпай, оларды таза ұстау. Ол үшін көпшілікке игі амалдар, руханиятты арттыратын құлшылықтар жасау керектігін айтады. Мысалы: «Тоғыз сипат жүректі жібітеді: Құран оқу, түнгі намаз, жетімнің басынан сипау, науқасты зиярат ету, жаназаға еру, қабірлерді зиярат ету, қайтыс болғандарды еске алу,

ақыретті жиі еске алатындармен бірге отыру, кедейлермен сәлемдесу»; «Жүректі дұрыстаудың жолы: ашығу, түнде тұрып намаз оқу, азда жалбарынып Алладан дұға тілеу». Ойлану, тәфаккур жасау - ғапылдықтан құтылудың жолы екенін Хақимның (?-953): «Тәфаккур ол жүректің шамшырағы, онымен жүрек жақсыны да жаманды да, пайданы да зиянды да көреді. Барлық ойланбайтын жүрек, қараңғылық шырмауында» деген ой-тұжырымын мысалға алады [5, п. 261/Б]. Яғни, жүрек ойланумен, ақыл жүгіртумен, Алланың жаратылысы жайлы тәфаккур жасаумен нұрланады. Олай болса жүрек дүниенің шырмауынан ойлану, тәфаккур жасау, ақыл жүгірту, түнде тұрып намаз оқу, ораза тұту яғни «риязат» пен «мужаһада» арқылы кемелдене түседі деген Әбу-л Қасым жасаған таным-түсініктерден ой түйіндеуге болады.

Құран кәрімде «Хаж» сүресінің 46-аятында: «...Олардың ақыл жүгіртпейтін жүректері бар...» деп, жүректі – «ойланбайтын ақыл» сипатында түсіндірсе, «Қаф» сүресінің 37-аятында: «Расында бұл үгіт-насихат, жүрегі барға пайда береді», – делінеді. Осы аяттағы «жүрек» сөзінің мағынасын көптеген тәпсірші ғалымдар «ақыл» деп те түсіндіреді [134, б. 230].

Әбу-л Қасым: «жүрек» тақырыбында: «Жүрек, ол – ақыл» деген тұжырым жасап, ғалымдардың сөздерін мысалға алғанын көреміз [5, п. 260/Б]. Адамның ақылы бес сезім ағзаларымен қабылдаған мәліметтерді түзеді. Жүрек, ақыл мен бес сезім ағзаларының аса алмаған белестерінен асып иманды, мағрифатты өз бойына қабылдайды. «Халисату-л хақайқта» ол туралы: «Жүрек, нақышталған тақтай. Нақыштары – ақыл, мағрифат, иман, иақин» деген [5, п. 260/Б]. Жүрек – басшы, ақыл, мағрифат, иман және иақин ақиқаттары жүректі безендіруші сипаттар. Ислам философиясында адам санасының таным мәселесінде жаңылысудан қорғайтын, нақтылық хәліне жетуін анықтайтын «йақин», яғни, айқын таным мәселесі бар. Айқын танымда күмәндануға орын жоқ. Йақин немесе айқын таным – ойлау, теориялар мен идеялар арқылы жасалған ғылымға қарама-қайшы, өйткені айқын танымда күмән, күдік болмайды. Ал, теориялық, идеялық ойлау жүйелері ешқашан күдіктен арылған емес. Ал, айқын танымда күмән, кемшілік жоқ. Сондықтан, бүгінгі ислами философияда «айқын таным» деп, сананың моральдық тіршілікте әр түрлі күмәндануға орын болмайтынын көрсетеді. Бірақ, бұл айқын таным, жүректегі иман нұры (қуаты) арқылы игерілетін таным. Бұл нәзік сезімдік құбылыс жайлы профессор С.Нұрмұратов: «...ақыл – көбінесе күмәнданумен болады, ол «адамға тиімді-тиімсіз, пайдалы-пайдасыз» деген бағалау жүйесін ұсынады. Ақыл сенуді білмейді. Ақыл салыстырады, сараптайды, өлшейді, сыртқы құрылысын анықтайды, бірақ мәнге жете алмайды. Сондықтан, сопылық дәстүр бойынша өмірде адамды, қателестірмейтін негізгі қуат жүректен шыққан сенім», – дейді [135, б. 47]. Демек жүректің маңыздылығы, ол жүректегі мәліметтің нақты болатындығында, һәм жүрек негізгі илһәм көзі саналуында. Адамның иманды болуы да осы жүрегіндегі сеніміне байланысты. Иман концептісі – ең баста жүректе қалыптасатын әрі онда орнығып сезілетін құбылыс. Матуриди

ақидасын ұстанушы Әбу-л Қасым иманға анықтама бергенде: «Иман – жүрекпен растап, тілмен айту», – деп, иманның мекенін жүрек деп құптаған. Сондықтан имандағы ең басты нәрсе – жүректің мақұлдауы. Абайдың: «Ақылмен ойлап білген сөз, бойына жұқпас, сырғанар, ынталы жүрек сезген сөз, бар танымды қуалар» дегеніндей «иман – жүрекпен растау, тілмен жеткізу екенін өлең жолдарынан соншалықты қуатты екенін көруге болады.

Олай болса, Алланың бар екенін түсіну ақылдың міндеті, алайда оны қабылдап қабылдамау жүректің ісі. Имандылық та, күпірлік те жүректен шықпақ. Жүрек рухани сырлардың қайнар көзі. Жүрек – ақылдың шеңберінен асып, рухани әлемге бойлайтын адам бойындағы ерекше қасиет. Жүрек Алланың ерекше жаратқан жаратылысы. Оны түсінудің немесе түсіндірудің шегі жоқ. Өйткені, жүрек – шексіз. Жүрек тазалықты қажет етеді. Ол кейде шайтани азғыруларға ұшырайтын «судур» болса кейде жақсыдан жаманға, иманнан күпірлікке ауысатын «қалб» болады. Тақуалықпен тазарып, иман қуаты нығайса Алланың дидарын көретіндей «фуадқа» жетіп, Аллаға деген ғашықтық пен махабат жаулап «шиғаф» сезімі орын алады.

Олай болса, түпкі жаратылысы кемел болған адам баласы және оның кеудесіндегі жүрегі барынша азғындық сезімдерден арылып, аталмыш кемел сипаттарға ие болып, жаратылысына сай ғұмыр кешуі үшін – жүректі, көңілді таза қалпында сақтап оған ерекше мән беру керек. Жүректі «риязатпен», «мужаһадамен» және жақсыға ниет етіп, ниет еткенін іске асырумен жүрек нұрланады, азықтанады. Ал, рухани қуаты мол жүрек адамды игілікке шақырады.

Қорыта келе, «Халисату-л хақайқтағы» «риязат» пен «мужаһада», «қауіп пен үміт», «тәубе мен дұға», «үзлет пен хылует», «ниет», «қалб» сынды құндылықтар моральдық парызға демеушілік беретін негізгі себептер екендігі және бұл себептердің өзара байланысы болғаны секілді, айырмашылықтары да көрініс тауып, Әбу-л Қасымның ой-тұжырымдарының ерекшеліктері анықталды. Мысалы фикһ саласында қолданылып келген «мужтаһид» ұғымының нәпсіні тәрбиелеуші, көркем-мінезді болуға барын салушы мағынасын білдіретін «мужаһада» ұғымымен мағыналас екендігі, «мұрақаба» деп Алланың бақылауымен қоса өз-өзін бақылау мағынасын беретіндігі және «мужаһада мен риязаттың» айырмашылығы анықталды. Сонымен қатар бұл категориялардың көңіл тазалығы мақсатында қызмет ететін әрі негізгі бастауы ниет екендігі әрі онсыз барлығы бос саналатындығы анықталды.

#### **2.4 «Халисату-л хақайқтағы» этикалық құндылықтардың мәні мен маңызы**

Адам руханиятының басты бөлігі құндылықтардан тұратыны белгілі. Құндылық – адамның объективтік шындыққа деген көзқарасы. Бір нәрсенің немесе істің маңыздылығын білдіретін құндылық ұғымы әр салаға қатысты, әр түрлі формаларда болады. Материалдық, рухани, этикалық, эстетикалық, саяси және діни т.б. Осылардың ішінде діни құндылықтардың маңызы зор. Себебі,

материалдық, этикалық, саясат т.б. құндылықтар адамның сырт өміріне ғана қатысты. Ал, адам баласы ішкі жан дүниесін талдауды ұнатады.

Діндегі құндылықтар классификациясы әр түрлі болып келеді. Сондықтан, біз ислам шариғатына сай құндылықтарға тоқталып, зерттеуімізде кемел адам көрінісінің ролін анықтап көрейік. Қарастырып отырған еңбегіміз Әбу-л Қасымның «Халисату-л хақайқы». Құндылық жайлы ислам танымында: «Құран мен сүннет және өзге де шариғи қайнарлардан алынған принциптер мен қағидаларға сүйеніп шығарылған үкім. Бұл үкім жалпы халыққа арналады. Олар осы үкімді, сөздеріне, істеріне өлшем етеді» – делінген [136, б. 85]. Демек, Құран мен сүннеттен тараған үкімдер, адамның сөзіне, ісіне өлшем болатындығын көрсетеді. Осы өлшемдер нәтижесін құндылық дейміз. Құндылықтар екі түрлі. Аят-хадиспен тыйым салынған істер жағымсыз құндылық саналса, бұйырылған амалдар жағымды құндылыққа жатады [137, б. 63]. Аят-хадис негізінде жазылған «Халисату-л хақайқы» құндылықтың екі түрлі қырымен баяндалған. Еңбекте «әділдік, зұлымдық, жомарттық, сараңдық, ашу мен жұмсақтық сынды бірнеше моральдық құндылықтар жайлы ойтұжырымдар жасалынған. Біз бұл бөлімде «Халисату-л хақайқтағы» бірнеше құндылықтардың мәнін ашып, қажеттілігін сөз етпекпіз. Солардың бірі – әділдік.

Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқта» әділдіктің анықтамасы ретінде: «Әділдік – біреуіне ауытқып кетпей екі нәрсені теңдей ұстау. Бұл түйенің үстіндегі екі дорба секілді, бірі ауыр басса екіншісі құлайды», – делінген [5, п. 236/А]. Бұл ретте «әділдік» деп екі кемшілік ортасын тең ұстануға қатысты айтылып отыр. Әбу-л Қасым әділдік ұғымын Құраннан алған десек болады. Құранда ол жайлы айтқанда оны «мизан» яғни таразы мағынасында екі жерде қолданылған: «Көкті көтерді және Таразыны (әділдікті, жаратылыстағы өлшем мен тепе-теңдікті) орнатты. Таразыдан ауытқып, шектен шықпауларың үшін. Таразыны әділ тартыңдар (сөзде, істе әділ болыңдар). Таразыдан жемендер, өлшем мен тепе-теңдікті бұзбаңдар» (Рахман сүресі, 7-9) – деп Алла тағала бұл әлемді әділдікпен, тепе-теңдікпен жаратқанын айтып, оны әділетсіздікпен бұзбауды қатаң ескертсе, ендігі бір аятында «Адамдар әділдікті ұстансын деп елшілермен бірге кітап пен таразыны түсірдік» – деп адамдар өзара әділ болуы үшін мұбарак Құран таразыны тең ұстау жайлы ескертеді (Хадид сүресі, 25). Аяттағы «таразы» мағынасын тәпсірші ғалымдар «әділдік» деп тәпсірлеген [138, б. 589]. Яғни таразының екі басын тең ұстау әділдік деп есептеледі.

«Халисату-л хақайқтағы» әділдік екі үлгіде көрініс тапқан. Біріншісі адам бойындағы сезімдік-сипаттардағы әділдік. Екіншісі өзгелерге әділ болу. Біріншісіне тоқталар болсақ адам баласы – Алланың жаратылысы. Сондықтан әлемдегі тепе-теңдік секілді адам бойында да тепе-теңдік сақталуы тиіс. Имам әл-Ғазали барлық игі сипаттардың негізі төрт асыл қуаттардың әділдігінен, теңдігінен туындағанын түсіндіріп, білім, ашу, шаһуат және теңдік қуаттарының тепе теңдігінен хикмет, батылдық, пәктік және әділдік болады деп тұжырымдаған [91,б.54]. Адам бойындағы аталған сипаттардың теңдігі

әділдікке қатысты. Әбу-л Қасым әділдікке қатысты: «Омар ибн Хаттабтың: «Мына төрт сипаты болғанға ғана басшылық ылайықты болады. Ысырап жасамайтын жомарт, сараңдық жасамайтындай үнемдеу, әлсіз болмайтындай жұмсақ, жәбір көрсетпейтіндей қатал» – деген сөзін келтірген [48, п. 178/Б]. Бұл мәтіндегі: «Ысырап жасамайтын жомарт, сараңдық жасамайтын үнемдеу...» деген түсініктерден мырзалық сипатын көреміз. Себебі жомарттық шамадан асса ысырапшылдыққа апарады, ал үнемдеуде шектен шықса адамды сараң етеді. Сондықтан екеуінің ортасын ұстану маңызды. Бұл жайында Ибн Сина (980-1037): «Сараңдық пен ысырапшылдықтың ортасы – мырзалық», – деді [139, б. 551]. Ал Ибн Мискуайһ «Таһзибу-л ахлақында» бірнеше сипаттарды атағаннан кейін: «екі кемшілік сипаттың ортасын ұстану ол әділдік болады», – деген [97, б. 32]. Бұл да ислам дініндегі Құран Кәрімнің «Біз сендерді орта үмбет еттік» (Бақара сүресі, 143) деген сипаттауынан негіз алғанын көрсетеді. Құранның Фурқан сүресінің 67-аятында: «Олар (мал-пұлын Алла жолында) бергенде ысырап пен сараңдық жасамайды. Осы екеуінің арасында бір жолдың бар екенін біледі» деп ысырап пен сараңдықтың ортасын ұстану абзал іс екендігімен мақтаған (Фурқан сүресі, 67). Ал Әбу Хамид әл-Ғазали бұл ортаны ұстанудың ерекшелігіне кеңінен тоқталып, бұл сипаттың маңыздылығын алға тартқан [91, б. 259]. Жоғарыдағы мәтіннің жалғасында: «әлсіз болмайтындай жұмсақ, жәбір көрсетпейтіндей қатал» деген түсініктен жұмсақтық пен қаталдықтың ортасын ұстануды білдіреді. Бұл мейірімділік сипатының көрінісі. Егер адам бойында мейірім болмаса онда қатыгездік қалыптасады. Мейірімділігі әлсіздіктен болса, онда оны шектен шыққан жұмсақтық немесе әлсіздік деуге болады. Сондықтан бұл жерде айтылып отырған мәселе орта ұстанымдағы мейірімділік. Әділдікпен ортаны ұстану оңай емес, ол үшін адам өзін жаттықтырып, тәрбиелеуі қажет. Сараң адам өзін жомарттыққа, ал ысырапшыл өзін үнемдеуге тәрбиелеуі арқылы әділ болады.

Екіншісі – өзгелерге әділ болу. Әбу-л Қасым әділдіктің жеке адам бойындағы сипаттарына қатысты сөз еткенімен көбнесе басшылықтағы адамдарға байланыстыра түсіндіреді. «Халисату-л хақайқта»: «Өмір дұрыс болуы үшін үш нәрсе керек. Ғалымдардың білімді болуы, басшылардың әділ болуы, көк аспанның жауынды болуы. Себебі қарапайым халық жаңбырды, орташа халық білімді күтеді. Зиялы қауым әділдікті күтеді. Өйткені амандық әділдікпен болады, әділдік жаннатта да құнды» деп елдің, басшылықтың амандығы әділдікпен тікелей байланысты болатынын көрсетеді [5, п. 237/А]. Әбу-л Қасым жасаған тұжырым әл-Мауарди ұстанымымен ұштасады. Әл-Мауарди (974-1058): «басшылықтың және заңдылықтың амандығы әділдікте» деп жалпы қоғамда әділдік болса, басшылық да, мемлекет де бейбіт өмір сүретіндігін айтады [100, б. 134]. Осы мақсатта Әбу-л Қасым әділдік тақырыбында Омар ибн Хаттаб, Абду-л Малик ибн Маруан, халифа әл-Мамун, Омар ибн Абду-л Азиз сынды билік басындағылардың әділ ұстанымдарын мысалға алады. Себебі әділдік билікке байланысты, ол қоғам үшін аса маңызды.

Әбу-л Қасым әділдікті түсіндіргеннен кейін зұлымдық туралы өз ой-пікірлерін ортаға салған. Себебі, әділдіктің маңыздылығы зұлымдықтың қасіретін білумен байланысты. Зұлымдық туралы белгілі біреудің атын атамай, зұлымдықтың түрлері мен ақырет азабына душар ететін амалдарды баяндайды. Мағрифат иелерінің: «Зұлымдық үш түрлі, біріншісі кешірілетін, екіншісі кешірілмейтін, үшіншісі Алла оның ақысын өтеттіретін. Кешірілетін зұлымдық – пенденің Алла алдындағы намаз, ораза, зекет секілді құлшылықтары. Кешірілмейтін – Аллаға серік қосу. Үшіншісі – пенделердің өз араларында болған зұлымдықтары. Мысалы: ғайбат айту, жала жабу, малын тартып алу, өлтіру, зина жасау, пайыз жеу. Бұлардың ақыларын Алла алып береді», – деген [5, п. 239/А]. Осылайша Әбу-л Қасым зұлымдықтың үш түрін мысал ету арқылы адамдардың өзара қарым-қатынасындағы моральдық кемшіліктерді атап көрсеткен. Шынында да, көпшілік зұлымдықтың түрлерін жасағанмен, оның өтеуі болатынынан бейхабар. Сондықтан, Әбу-л Қасым жасаған тұжырымдарды көпшілікке жеткізу міндет.

Әбу-л Қасым адамдар арасындағы, оның ішінде басшылардың зұлымдық жасаулары ақырет азабына душар ететіндігін хадис пен оқиғалар арқылы дәлелді түрде түсіндіруге тырысқан. Сол кездегі ел басқарған халифа Ибраһим ибн Адһаммен сөйлесуі, Мұғауияның халқына қарауы, Омар ибн Абд ал-Азиздің Басра әміршісі Ади ибн Артаға жазған хатын мысал етіп, зұлымдықтың адам түршігерлік азапқа дұшар ететін қырын баяндайды. Ал, осыған ұқсас жазылған «Ахлақи Мухсиниде» әділдік тақырыбында Хажжаж Залим мен Нушеруанның әділдігі жайлы мысалдар келтірген. Бұл жерде әділдік пұтқа табынатын адамда, ал зұлымдық иманды адамда болғанын айтады. Әділ болған Нушаруан, мұсылман Хажжаждан үстем болған. Әбу-л Қасым әділдікті иманды, мұсылман адамның бойынан табылатын сипат ретінде көрсетуі де имандылықты жоғары бағалағанына дәлел. Негізінде, адамды зұлымдықтан тоқтататын, әділеттілікті орындататын күш – иман, Аллаға сенім. Сенім ғана адамды әділ болуға міндеттейді, зұлымдықтан тыяды деген қорытынды жасауға болады.

Әбу-л Қасым әл-Фарйаби әділдік тақырыбында адам бойындағы сипаттардың теңдігін сақтау, ортаны ұстануды негізгі өлшем еткен. Сондай-ақ, әділдікті ұстану иманды адамға борыш, парыз екендігін таныту арқылы иманды адамның көркем мінезді болу міндеттілігін танытады.

Әбу-л Қасым «ұят» тақырыбына ерекше тоқталған. Бұл сөзге араб тілінде «الحياء» «әл-хая» делінеді. «Әл-Хая» сөзі «الحياة» (әл-хаят) яғни «өмір» сөзімен түбірлес [140, б. 264]. Ұялудың антонимі ұятсыздық, сезімсіздік, жауапсыздық. Халық арасында ар, әдеп, намыс деген ұғымдар ұятпен тығыз байланысты. Ұятсыз, жауапсыз, арсыз қылықтар мен әдепсіз сөздер адамгершілік қасиеттің қалыптаспауымен тығыз байланысты. Сондай-ақ, ұяты бар адам адамгершілікті, иманды ұғымдармен бірге қарастырылады. Мысалы, «Халисату-л хақайқта» Хаким ас-Самарқандидің (?-953): «Адамгершілік мына төрт нәрсемен байланысты: жақсы сөз айту, айтушыны құрметпен тыңдау, өзгенің ақысын

білу, ұят», – деген [5, п. 155/А]. Яғни ұятты өзгелермен қарым-қатынаста жақсы сөз айту, өзгені тыңдау, біреудің ақысын жемеу сынды құндылықтармен бірге қарастырған. Негізінде, ұят сезімі адамдармен қарым-қатынастың өлшемі. Бір адам күлкілі жағдайға душар болса, ұятсыз адам оны келеке етеді, ал ұятты адам кемшілікті көрсе де көрмеген болады. Бұл Абайдың «адамдық қасиеттен туындайтын ұят» түсінігімен ұштасады [141, б. 76]. Ұят болмаса қарым-қатынастағы өлшем жоғалады. Өлшемнің жоғалуы; адамды өзімшілдікке, жауапсыздыққа жетелейді, адамдармен тіл табыса алмайды. Қоғамдық қағидаларға бағынбайды, өтірік айтады, заңды бұзады. Адамның бұл қылықтары ұятсыздықтан болғандықтан онда еш өкініш сезілмейді. Ал, ұят осындай ұятсыздықтан, ұятсыздыққа жетелейтін барлық жаман қылықтардан қорғайды. Сондықтан, Әбу-л Қасым: «Ұят адам бойындағы жамандықтан тыюшы қасиет», «Жүректің Алладан ұялуы деп Алланы разы етпейтін жаман мінезден тыйылуды айтады», «ұят ол өзіңе зиянын тигізетін істерден сақтаушы» деген ой-тұжырымдарды және «Алла тағаланың ұят және саттар (күнәні жасырушы) сипаты барлығын, егер біреуің жуынуды қаласаңдар жабық жуыныңдар», «Алладан керегінше ұялыңдар», – деген хадистер арқылы адамды ізгілікке жетелейтін, жамандықтан тыятын ұят жайлы ой толғайды [5, п. 152/Б]. Ұят сипаты иманды әрі өзін кішіпейіл санайтын, өзінің бойындағы қателіктерін біліп, түсіне алатын адамда жиі кездеседі. Сондықтан ұят сипатының дамуына себеп болатын істердің бірі осы қателігін, күнәсін мойындау. Ұялу үшін бұл ең негізгі себеп. Адам баласы осы ерекшелігімен Аллаға ұнамды. Ал егер пенде қателігін мойындамаса, онда ұялуы да мүмкін емес. Себебі, қателеспейтін адам жоқ. Сондықтан, Әбу-л Қасым адамның ұялуына жетелейтін себеп ретінде қателікті, күнәні мойындауды, кемшіліктерін ұғынуды түсіндіреді. «Халисату-л хақайқта»: «Сопы ғалымдардың: ұялу – әлдекімнің істеген күнәсін білген сайын жүректен өкініп, қиналуы», «исраил қауымынан екі кісі мешітке келіп, біреуі ішіне кіреді, екіншісі сыртта қалады. Сыртта қалғаны ұяттан бетін басып, топыраққа аунап: мен секілді Алланың үйіне кіре ме? Қайталап бірнеше рет күнә жасадым, қалайша кіремін? деп үш мәрте айтты да есінен танып қалды», – деген мысалдар келтіреді [5, п. 154/А]. Адам күнәсін, кемшілігін мойындаған сайын ұят сезімі күшейе түседі. Сонымен қатар, ұят сезімін арттыратын себептердің тағы бірі – қорқу. Қорқудың адамды игілікке шақыратындығын жоғарыда айттық. Бұл екеуінің байланысы қорқудың, ұят сезімін арттыра түсетіндігінде. Бұл жайлы «Халисату-л хақайқта»: «Ұят екі бөліктен тұрады: жақсы көру мен қорқу» деген ойлар келтірілген [5, п. 154/А]. Демек, қорқыныш сезімі ұяттың күшейуіне себеп болады. Сондай-ақ, ұят сезімін арттыратын иман екендігіне де тоқталып, ұяттың иманмен байланысын білдеретін бірнеше хадистерді мысалға келтіреді. Негізінде, ұят иманның ажырамас серігі. Олай болуы да орынды. Себебі, иман дегенде дін түсініледі. Адам ұяты арқылы болмысын сақтап, дінін толық ұстанған болады. Иман мен ұяттың бірлігін білдіретін хадистер көп. Мысалы, «Халисату-л хақайқта»: Пайғамбар (с.ғ.с.): «Барлық діннің ахлақы бар. Ислам

дінінің ахлақы ұялу» деп ұялуды діннің ахлақы санаған [142, б. 1399]. «Адаб ад-дин уа ад-дунияны» жазған әл-Мауарди ұяттың үш түрін сөз етеді. Олар: «Алладан ұялу, адамдардан ұялу, өзінен ұялу» [100, б. 248]. «Халисату-л хақайқта» ұяттың осы үш түрін бөліп жарып жазбаса да осы үшеуінде қамтылғанын көруге болады.

Біріншісі адамдардан ұялу, бұл жайлы: Зайд ибн Сайдтың: «Кім адамдардан ұялмаса Алладан ұялмайды» дегенін және Зайд ибн Хабибтің: «Мен тірілерден ұялғаным секілді өлілерден де ұяламын» деген сөзін мысал етеді [5, п. 154/Б]. Адам өзгелерден ұялуы зұлымдық жасамау үшін жария түрде күнә істемеуі үшін өте маңызды. Ұяты болмағандарда күнәдан тартыну, қателікке өкіну болмайды, қалаған күнәсін жария істей береді. Халық арасында жамандығымен танымал болудан еш тартынбайды.

Екіншісі Алладан ұялу. Ол жайлы: «бір пенде Хақимнен: «маған өсиет айтшы» дегенде ол: «жеке қалғанда Алладан ұял. Сені бақылаушы, есепке салушы періштелер тұрғандай ұял» деген, «бір кісі: дүниеде таңырқайтын іс не? деп сұрапты, сонда: «бір уағызшы ұят жайлы айтып, өзі Алладан ұялмаса, оған таңым бар» деген. Сондай-ақ, Алладан ұялудың нәтижесінде шәһуани істерден алыстап, арлы, ұятты өмір сүретін болады. «Халисату-л хақайқта» Әбу Сулейман Даранидің (575-830): «егер пенденің жүрегінде Алладан ұялу бар болса, онда одан шаһуат кетеді» деген сөзді мысал еткен [5, п. 154/А].

Үшіншісі, адамның өзінен өзі ұялуы. Жалғыз қалғанда арлы, ұятты болуы. Мұны біз «мурууат» десек те болады. Ол туралы «Халисату-л хақайқта»: «мурууаттан (көңіл пәктігінен) жақсы нәрсе жоқ. Мурууат деп, бір іс жария істелгенде адам ұялатын болса, онда жеке қалғанда істемеу» деген сөзін мысал етеді [5, п. 303/А]. Бұл бөлімдегі ұятты ахлақтың кемелденуі, нәпсінің тізгінделіп, рухани дамуы деп тұжырымдаймыз. Демек адам бойында осы үш ұялу толық болса, оның бойынан барлық жаман сипаттар кетіп, адамдар арасында ізгілігімен танылады.

Әбу-л Қасым бұл тақырып соңында

Егер түннің соңынан (қабірден) қорқып ұялмасаң, қалағаныңды істе.

Аллаға ант етейін тіршілігіңде де о дүниеде де қайыр болмайды,

Егер ұят кеткен болса, – деп ақыретке сенім мен ұятты ұштастыра отырып, адамның бойында иман болғаны секілді онымен бірге ұяттың да болуын талап еткен [5, п. 155/Б].

Негізінде ахлақ механизімінде әрбір сипат бір-бірімен тығыз байланысты. бірінде азғантай босаңсу болса, барлық мінезге әсер етеді. Сондықтан ахлақ механизімінің негізгі өзегі саналған ұят сипатында босаңсып, бұл құндылыққа немқұрайлы қарауға болмайды. Адам өзгелерден ұялу арқылы өзінен, сосын Алладан ұялуы қалыптасады. Сондықтан ұят, ар, намыс адамның нағыз адами болмысының көрінісі, иманды, дініне берік адам әруақытта ұятты болады. Адам күнәсін мойындап, қателіктерін есіне түсірген сайын, қорқынышы басым түсіп, иманы артқан сайын ұят сезімі тереңдеп, ұлғая бастайды. Адамды игі сипаттарға итермелейтін осы ұят.

Әбу-л Қасымда ізгілікке жетудің тағы бір жолы ретінде шыншылдық яғни (الصدق) «сидқ» ұғымын талдайды. Шыншылдықты ту еткен адам, өтірік пен жалған сынды жаман мінездерден құтылады. «Халисату-л хақайқта» шыншылдықты мақтап, аят пен хадистерді мысал етіп, шыншыл болуды парыз үкімінде қарастырады. Бұл жайында «Халисату-л хақайқта»: «Әһлі мағрифат : «Кімде-кім үздіксіз парызды орындамайынша уақыттарға бөлінген (намаз, ораза, зекет, қажылық сынды) парыздарды орындауының пайдасы жоқ. Үздіксіз парыз – ол шындық» деген» [5, п. 240/Б]. Мұсылман адамға ғибадат жасау парыз болғаны секілді, шыншыл болу да парыз екендігі айтылды. Әбу-л Қасымның бұл ой-тұжырымынан моральдық парыз түсінігін көреміз.

Адам бойындағы шындықтың бірнеше көріністері бар. «Халисату-л хақайқта»: «Әбу Бакр әл-Уаррақ: «Шыншылдық – сөзде, ниетте, амалда артығын тастау» деп шыншылдықтың үш түрін атап көрсеткен [5, п. 240/Б]. Егерде бұларға қысқаша тоқталар болсақ, онда:

Бірінші, сөздегі шындық. Сөздің шындығы: айтылған сөздің, болған оқиғаға сай айтылуына шындық делінеді [143, б. 71]. Тіпті адамды құрдымға жетелейтін болса да шындықтан бас тартуға болмайды. «Халисату-л хақайқта» мынадай мысалдар берілген: «Шыншылдық дегеніміз құрдымға кететін жерде де ақиқатты айту». Пайғамбар (с.ғ.с): «Кімде-кім Аллаға және ақырет күніне сенсе жақсы сөз айтсын немесе үндемесін» деген; Омар ибн Абд ал-Азиз: «Кімде-кім істеген амалына сай сөйлесе, аз сөйлер еді» деген; Хаким баласына: «Көптеген адам сөйлеген сөзімен мақтанады, сен үнсіздікпен мақтан» деді және т.б [5, п. 240/Б].

Бұл мысалдарда, адамның әрдайым шындықты ұстануы немесе үндемеуі насихатталып отыр. Үнсіздікті игі іс қатарына қосу себебі, көп сөйлеу, қателікті көбейтеді, істеген ісінен артық сөйлеттіреді, ісімен емес сөзімен мақтанған болады. Олай болса, шыншылдық деп айтылған сөздің оқиғаға, істеген ісіне, жасаған амалына сай болуымен байланыстылығын көрсетеді.

Кейде жалған айтуға мәжбүр болатын жағдайлар болады. Шарифат мұндай жағдайларды зәрулік деп қарастырады. Олар: араздасқан екі жақты жарастыру, ерлі зайыптыларды табыстыру, соғыс жағдайында дұшпанға шындықты айтпау. Бұл жайлы «Халисату-л хақайқта»: «Соғыс пен екі жақты жарастырудан басқа жерде жалған айту дұрыс емес»; Жағфар Садик: «Жалғанды екі жерде ғана айтуға рұқсат. Ол залымның зиянынан құтылу үшін және ерлі зайыптыны жарастыру мақсатында», – деген [5, п. 244/А]. Шарифатта бұл жағдайлар «зәрулік жағдайы» деп аталады. Мұндай жағдайында адам өз өмірін сақтап қалу мақсатында шындықтан бас тартуға мәжбүр болады, сондықтан Әбу-л Қасым залымның зиян тигізуінен қорыққан жағдайда жалған айтып құтылуға болатындығын айтады.

Алайда, қандай жағдай болмасын шындықтан айнымау көркем мінезді адамның сипаты. Себебі жалған айту - әлсіз, қорқақ адамдардың ісі. Олар сәл қиындық көрсе болғаны, жалған айтып, өтірікпен құтылуға тырысады. Сондықтан ерлі-зайыптылар арасын татуластыру мақсатында жалған айтудың

рұқсаттылығы өте тар шеңберде қарастырылған. Сондықтан бұл да жалпы рұқсат беретін мәселе емес.

Екіншісі, ниеттегі шындық. Жалған айтпау үшін ниеттің тазалығы өте маңызды. Ниет тазалығынан шын сөз шығады, ниеті жаман адамнан жалған сөз шығады. Егер шындық сөйлеп, бірақ ниеті басқа болса, оны өтірікші деуге болады. Осы себепті Алла тағала жалғаншыларды «екіжүзді мұнапық» деген. Бұл жайлы Қасиетті Құранда: «Алла куәлік етеді – мұнапықтар шын мәнінде жалғаншы», – делінген (Мунафиқун сүресі, 1). Бұл турасында «Халисату-л хақайқта» Нәіржуридің: «Шыншылдық – адамның ішкі ниеті мен сыртқы амалының сәйкестігі» деген тұжырымын мысал еткен. Сондықтан, шыншылдық ниет пен амалдың сәйкестігінен туындайды [5, п. 240/Б]

Үшіншісі, іс-амалдағы шындық. Әрбір адам істеген ісіне, ішкі жай-күйін сай етуі керек. Егер істеген амалын біреулерге көрсету мақсатында жасаған болса амалы босқа кеткені. Бұл жайында мұбарак Құранда: «Адамдарға көрсету үшін істейді және Алланы өте аз еске алады» деп өзгелерге көрсету үшін істелген амалды жағымсыз іске теңеп, мұндай адамдарды Алланы еске алмайтындармен қатар қояды (Ниса сүресі, 142). Сондықтан, бір іс істегенде көрсін деген ішкі сезімге қарсы тұрып оны жеңбесе, ол ісі жалған болғаны. Ал ісінде шыншыл болған адам деп, ішкі халі мен сыртқы көрінісі тең түскен немесе ішкі халі сыртқысынан артық болған халдегі адамды айтады. Сонда ғана атқарылған іс, адамның ішкі халінің шындығына дәлел болады. Бұл жайында «Халисату-л хақайқта» Алла елшісінің (с.ғ.с.): «Уа Аллаһым! Менің ішкі халімді сырт көрінісімнен артық ет және сыртқы көрінісімді пайдалы қылғайсың» деген дұғасын және Иазид ибн Харистің: «Егер пенденің руханияты мен сыртқы көрінісі тең түссе бұл жартылай болғаны. Егер руханияты сыртқы көрінісінен артық болса, бұл абзал болғаны. Егер сыртқы көрінісі руханиятынан артық көрінсе, бұл зұлымдық болғаны» деген сөзін мысалға алған [5, п. 241/А].

Жоғарыда аталған сөзде, амалда және ниеттегі шыншылдықты жүрек сезеді. Себебі жүрек шындықты ұнатады, жалғаннан күмәнданады. «Халисату-л хақайқта» Пайғамбардың (с.ғ.с.) «Күмәнді істі таста. Шындық – жүректің ұнатқаны. Жалған – жүректегі күдік» деген хадисті мысалға келтіреді [5, п. 240/Б]. Исламда жүрекпен шыншыл болмаған адам мұнапық саналады. Сондықтан, Әбу-л Қасым жалған айтуды екіжүзділікке, кәпір сипатына теңеп, «Мұсылманда барлық мінез болады, алайда жалғандық болмайды» деген пайғамбар хадисін негізге алып, иман мен жалған, мұсылман мен екіжүздіні бір-біріне кереғар ұғымдар ретінде танытып, жалғанды дінде де адамгершілікте де ең жаман сипаттар қатарынан санаған [5, п. 244/А]. Олай болса, шындық – ниеттегі, сөздегі, амалдағы шынайылықтың үйлесімі.

Әбу-л Қасымның тағы бір тоқталған құндылығы – «сабыр» (الصبر). «Халисату-л хақайқта»: «Сабырлықпен, табысты сәтті күту құлшылық», «жеңіс сабырмен болады. Табысқа жету қиындықпен болады, ауыртпалықтан кейін жеңілдік», «Кімде-кім басына түскен қиындыққа сабыр етсе, Алла оның

дәрежесін жетіжүз есе көтереді. Әр дәрежесінің арасы аспан мен жердей» сынды хадистерді мысал етеді [5, п. 218/А]. Осы тақырыптың соңында сабырлықтың оңайлықпен келмейтіндігін:

Сабыр өте ашшы бірақ жемісі өте дәмді.

Егер оны қиындықпен ексең, жемісі тәтті болады» деген өлең жолымен түсіндіреді [5, п. 221/Б]. Бұл айтылғандардан, Әбу-л Қасым сабырды дүниелік әрі ақыреттік табыстың кілті ретінде қарастырғанын көреміз. Мұсылман баласының мақсаты жаннат, Алланың разылығы болса оған сабыр, табандылық, төзімділік арқылы жетеді. Себебі, адам баласының сыналмауы, қиындыққа тап болмауы мүмкін емес. Алла тағала пендесін сынайтындығын о баста ескерткен. Құран Кәрімде: «Біз сендерді қорқынышпен, аштықпен, мал-пұлдарыңды, жақындарыңды әрі табыстарыңды кеміту арқылы сынаймыз. Ендеше сабырлы болғандарды сүйіншіле» (Бақара сүресі, 155) – деген аят бар. Сондықтан сынақта – қиындық болады, ал қиындық сабырлықты қажет етеді. Сабырлық – қиындықпен, ауыртпалықпен, нәпсі қалауына қарсы тұрумен өлшенеді. Себебі адам баласы кеңшілікте, дені сау, мал пұлы түгел кезде әдепті, көркем мінезді көрінуі мүмкін. Алайда көркем мінезі қиыншылықта, басына қайғы келгенде, кедейлікте сыналады. Бойында қиындықпен жаттыққан, болмысында болған мінездері ғана сақталып, уақытша, тұрақсыз мінездері кетеді. Егер әрбір қиындыққа сабырлық танытса, ол адам бойынан табандылық, тиянақтылық, уәдеге беріктік, шыншылдық, опалылық сынды қасиеттер де орнықтылығын көрсетеді. Ал сабырлық кетсе, басқа сипаттар да зиянға ұшырайды.

Сабырлы адам өзгелермен әдепті болғаны секілді, Алламен де әдепті болады. Себебі, пендені сынаушы Алла. Сондықтан, Алламен әдептілік деп Алланың сынағына сабырлы болуға байланысты айтылады. «Халисату-л хақайқта»: «Ибн Ато (?-921): Сабыр – Алламен әдептілікті сақтау» деп иманды адамның әдептілігінің бір қырын түсіндірген [5, п. 220/А].

Ислам ғалымдары сабыр жайлы сөз еткенде оның үш түрі барлығын айтады. Бұларды «Халисату-л хақайқтағы» мына мысалдардан көруге болады: Ибн Аббас: «Құранда сабырдың үш түрі айтылған. Олар: Алланың парыз еткендеріне сабыр, Алланың тыйым салғандарына сабыр, басына бір қиыншылық келгенде сабыр»; Әли (р.а.): «Сабыр үш түрлі болады: күнәға сабыр, құлшылыққа сабыр, тағдырдағы қиындыққа сабыр», – дейді [5, п. 221/А]. Осы үш жағдайда төзімділік таныту, шыдау адамның сабырлы екендігін көрсетеді. Сабыры, төзімділігі жоқ адам өмірде бақытты бола алмайды, алдына қойған өмірлік мақсаттарына жете алмайды. Ал Пайғамбарлар мен дін жолында барын сала күрескен жанкештілер осы сипаттарымен көптеген жетістіктерге қол жеткізген. Бұл жайлы тарихта көптеген үлгілер бар [144, б. 155].

Әбу-л Қасым жоғарыдағы үш сабырмен қоса арнайы тоқталғаны – сөйлеуге қатысты сабыр. «Халисату-л хақайқта»: «Ахнаф ибн Қайс (?-678): «Сабырлық деп естіген сөзін айтпауға айтылады...», «Аш адам тойғанша, адасқан адам жолын тапқанша, жүргінші қашан тынышталғанша, тұрған адам

кашан отырғанша, олармен кеңеспе»; Хаким: «Мінездің ең төмені сырды сақтау болса, ең жоғарғысы сыр деп айтылғанды ұмыту, бұдан да ұлысы осы мінезде тұрақты болу» деген ой-тұжырымдарды мысал етеді [5, п. 221/А]. Сырды сақтау, тіпті қарапайым сөздерді айтуда, әнгімелесуде, кеңесуде сабырлы болу – сабырлы адамның сипаты. Себебі сөйлеп қалған тілді тоқтату кез келген адамға оңай тимесі анық. Әлішер Науай (1441-1501):

Аузына келгенін айту – наданның ісі,

Алдына келгенін жеу – хайуанның ісі, – деуі де осы көп сөзден тыйылуды айтып отыр [129, б. 91].

Әбу-л Қасым сабыр түрлерінің ішінен ең абзалы, дәрежесі ең жоғарысы Алланың тыйым салғандарына сабыр ету дейді. Адам басқа түскен қиындыққа, әрі Алланың бұйырған құлшылықтарына сабыр етіп, төзуі мүмкін. Алайда Алланың тыйым салған арам істерінен өзін ұзақ ұстау, тыйылу нәпсіге ауыр тиері сөзсіз. Кейбір әулие кісілердің: «біз таршылыққа сыбырлы бола алдық, ал кеңшілікте, баршылықта сабырлы болу қиынға түсті» деп күнәдан нәпсіні тыю оңай еместігін айтулары да осыдан болар. Сондықтан, Әбу Хамид әл-Ғазали: «Нәпсіге қарсы дін тұрады. Нәпсінің демеушілері шайтан. Ал діннің демеушілері періштелер. Егер нәпсі ұнамды істерді тәрк етсе, ол сабыр деп аталады» деп нәпсісін жеңгенді сабырлы деген [113, б. 63]. Ал Әбу-л Қасым мұны: «Сабыр – Алла разылығымен нәпсіні құрбандыққа шалу» деген мәтінді мысал етіп түсіндірген. Нәпсінің өмірдегі қалауы рахат, ләззат, жалқаулық. Ал, сабыр болса нәпсіге ұнамсыз, ауыр әрі жек көретін істерде қолданылатын хал. Сондықтан, нәпсінің қалауына қарсы тұру үшін адамға сабырлық қажет. Имам әл-Ғазали нәпсіге қарсы тұрудағы сабырлықты «иффет» (пәктік) деп атаған [113, б. 63]. Яғни нәпсі мен тән қалауына қарсы тұрып, жан азығына мән беру тазалықты, пәктікті білдіреді.

Әбу-л Қасым нәпсі қалауларына төтеп беруге негізгі күш иман екендігін айтады. «Халисату-л хақайқта»: «Пайғамбар (с.ғ.с.): Иман екі бөліктен тұрады. Оның жартысы сабыр, ал екінші жартысы шүкіршілік» деген хадисті мысал еткен [5, п. 218/А]. Сонымен қатар, Әбу-л Қасымда - нәпсіге ерудің жамандығын, оның ақыреттегі азабын насихаттау арқылы адамды сабырлыққа, төзімділікке шақырған тұжырымдары жетерлік. Сабырды тікелей иманмен байланыстырып, сабырлықты иманның жартысы ретінде танытқан. Әбу-л Қасым сабырлық деп нәпсісін тыя білуді, өз орнымен сөйлеуді, иманы кәміл адам ретінде танытады.

Әбу-л Қасым кемел адам бойындағы құндылық ретінде «шүкіршілікке» де тоқталады. Бұл сөзге араб тілінде «әл-шукр» (الشكر) делінеді. Алла тағала адам баласына мол нығмет бергендіктен шүкіршілік ету – пенденің міндеті. Негізінде, шүкіршілік етудің жолдары көп. Әбу-л Қасым шүкіршілік етудің бірден-бір жолы, жүрекпен сол нығметтерді сезіну, тілмен Аллаға мадақ айту және ағзаларын Алла жолында қолдану деп түсіндіреді. «Халисату-л хақайқта»: «Жунейд әл-Бағдади: Шүкіршілік – Алланың берген нығметтерін жүрекпен мойындап, тілмен мадақ айту»; Әс-Сари Сақати (?-865): «Шүкіршіліктің үш

түрі бар. Олар: жүрекпен, денемен, тілмен байланысты. Жүрекпен шүкір дегеніміз нығметтің барлығы Алладан екенін білу, тілмен деп үздіксіз тілмен шүкіршілік ету, денемен шүкіршілік деп ағзаларды Алланың жолында қолдану» [5, п. 221/Б]. Бұларды білімді шүкірлік етудің алғашқы баспалдағы ретінде танытады. Өйткені, нығметті тану, білу үшін білім қажет. Білімнен шүкір ететін хал туындайды. Шүкір ететін халден бүкіл ағзалар Алланың жолында қолданылады. Яғни жүрекпен сезіп, тілмен шүкір етіп, ағзаларын Алла жолында қолданған болады. Әбу Хамид әл-Ғазали де: «Шүкіршілік- жүрекпен, тілмен, ағзалармен болады» деп шүкірдің үш түріне тоқталады [113, б. 81]. Демек Әбу-л Қасым сияқты екі ғалымның пікірі шүкіршіліктің үш негізде көрініс табуының маңыздылығына байланысты ойларының бір жерден шыққанын көрсетеді.

Әбу-л Қасым шүкір етудің ақыреттік табысқа жеткізетін, жаннаттық екеніне тоқталады. Алла разылығына кенелтетінін айтып қызықтырса, дүниелік нәтижесі ретінде дүние-мүліктің берекелі болып артуы мен амандықта болу жайындағы мысалдарды негізге алады. Сонымен қатар, Әбу-л Қасымның шүкір етуге қызықтырғаны сонша, шүкіршілік еткен тоқ адамды, сабыр еткен аш адамның денгейімен бірдейлігін көрсетеді. Мысалы: Пайғамбардың (с.ғ.с.): «Ас ішіп шүкір еткеннің денгейі, сабыр етіп ораза тұтқанмен тең» деген хадисіне де байланысты маңызды пікірлерін түсіндіреді [5, п. 223/А].

Шүкіршілікті тәрк еткен адамның, нығметтің қадірін түсінуі, өзгеге разылығы азаяды. Біреудің берген сыйлығына қанағат етпей, істеген жақсылығын тез ұмытып, өзгені құрметтемейтін болады. Жеке басын ойлап, тәкәппарлыққа, өзімшілдікке салынады. Осыдан Алланың адам баласына берген сансыз нығметін жоққа шығарып, Аллаға күпірлік етіп, адамдарға рахмет айтпайтын нанкөрлік сипаты белең алады. Бұл жайлы «Халисату-л хақайқта»: «Иахия ибн Муаз (?-872): Шүкіршілік сені нығметке күпірлік етуден қорғайды», «Адамдарға шүкірлік етпеген, Аллаға шүкірлік етпейді» деген хадисті мысал етеді [5, п. 224/А]. Нығметтің қадірін білген адам, бергеннің құнын бағалайтын адам кімге болса да алғысын білдіріп, разылығын айтары сөзсіз. Осы негізде Әбу-л Қасым шүкіршілікті иманмен байланыстырып, нығметтің қадірін білмеуді күпірлік санаған.

«Халисату-л хақайқтағы» мысалдардан шүкіршіліктің екі денгейін көруге болады. Біріншісі, барлық жақсылықтың Алладан екендігін білу. Сол үшін Аллаға тілмен, жүрекпен, ағзалармен шүкірлік ету. Жоғарыда айтылған тұжырымдар осы денгейге жатады. Екіншісі, басына түскен қиындыққа, тағдыр сынағына қарсы тұрып осы халіне Аллаға шүкірлік ету. Негізінде адам баласы, өміріндегі қиындығы үшін разы болмайды, алайда оны сабырлықпен жеңіп, Аллаға шүкірлік ету мақсат етілген. Шүкіршіліктің бұл екі денгейі жайлы «Халисату-л хақайқта» мынадай хадистер мен оқиғаларды мысалға келтіру арқылы түсіндіреді: «Пайғамбар (с.ғ.с.): «Ақыретте жаннатқа ең алғаш шақырылатындар кеңшілікте де таршылықта да шүкірлік ете алғандар»; «Кейбір ислам ғалымдарынан шүкірлік етушінің қандай түрлері бар деп

сұрағанда? Кеңшілікте шүкір етушілер және таршылықта, қиындықта шүкір етушілер» деп жауап берген» [5, п. 224/А]. Осы негізде шүкірлік сабырмен болатын адам бойындағы ерекше қасиет.

Әбу-л Қасымның шүкір мен сабырды бір тарауда түсіндіруінің себебін жоғарыдағы айтылған «иман екі бөліктен тұрады. Жартысы сабыр ал жартысы шүкір» деп хадиспен байланыстырғанын көреміз. Бұл туралы Имам әл-Ғазали «Ихия улум ад-динінде»: «Алла тағала әрбір істі босқа жаратпаған. Кейде сабыр мен шүкір бір-бірін толықтырады. Біреудің басына қиындық келсе оған сабыр етеді және одан асқан ауыр сынақ келмеді деп шүкір етеді. Ақыретке қалмады деп шүкір етеді, басына түскендіктен сабыр етеді. Басына келген қиындықтың ақыреттегі сауабын ойлап шүкіршілік етеді...» деп сабыр мен шүкірдің сабақтастығын айтқан [113, б. 128]. Әбу Хамид әл-Ғазалидің бұл түсіндірмесі Әбу-л Қасымның түсіндірмесіндегі шүкіршіліктің екінші денгейімен үйлесіп жатыр. Ол Алланың жіберген қиындығына, таршылығына шүкір ету. Олай болса, шүкіршілік те сабыр секілді иманның кемелденуінде ықпалы барлығын көрсетеді. Шүкір таршылықта болғаны секілді кеңшілікте де адамның бойында табылуы қажет болған маңызды сипат. Адам бойында шүкіршілік болса, біреудің мал-пұлына көз салып, ұрлыққа, әлімжеттілікпен мал тартып алуға, харам жолмен мал табуға бармайды. Осы негізде шүкіршілік адам бойындағы кемелдікке жетелейтін көркем мінездердің бірі болып саналады.

Әбу-л Қасымның ахлақ тақырыбындағы қарастырылатын келесі маңызды құндылық – (الحلم) «жұмсақтық». «Жұмсақтық» сөзінің антонимі «ашу», «жауласу», «қатыгездік». Сондықтан, бұл тарауда ашу жайлы да мәселе қозғалып осы екеуінің өлшемі туралы ой-тұжырымдар жасаған. Мысалы: «Жұмсақтық көркем мінезді екендігінде бірден-бір дәлел»; «Кімде-кім шамасы келгенше ашуын тыйса Алла оның жүрегін тыныштық пен иманға толтырады» деген. Артынша Әбу-л Қасым Пайғамбардың (с.ғ.с.) Мекке халқына арнап: «барыңдар, сендер боссындар» деген сөзін келтіреді [5, п. 148/А]. Осылайша, түрлі келеңсіздіктерге, ұрыс жанжалға қарсы тұрғанда ғана сенімділік, амандық орнайтынын білдіреді. Ислам дініндегі ахлақтың міндеті жеке адамға да көпшілікке де сенімділік пен бейбітшілік сыйлауында. Әбу-л Қасым осы мақсатта ашу, мейрім тақырыптарында аят-хадис және оқиғаларды мысал ету арқылы адамдарға кешірімді, мейірімді болуды жұмсақтық сипатымен қарастырады.

Қазіргі таңдағы ашу мен реніштің кең таралып, осының салдарынан көптеген қылмыс пен бұзақылықтың белең алуда. Бұл ахлақсыздыққа қарсы жұмсақтық пен кешірімділік жолын адами қасиет ретінде түсіндіру өте маңызды. Қоғамның тыныштығы, ұрыс жанжалдың болмауы осы жүреkteгі жұмсақтық арқылы жүзеге асады. Бұл да иманның талабы, мұсылман адамның бойында болу керек болған ең кректі сипат.

Сонымен қатар, Әбу-л Қасым иманды адамнан талап етілетін сипат (الجود) «жомарттық» екендігін айтады. Негізінде, жомарттық деп бір адамның екінші

бір адамға немесе адамдар тобына қарымтасыз, міндеттеусіз қызмет етіп, жақсылық жасауға шын пейілдігі, нақты іс арқылы көрінетін қасиет [129, б. 163]. «Халисату-л хақайқта»: «Жомарттық ол қиындықта, таршылықта қолындағысының барын беру» деген мәтінмен жомарт болуда қиындықты, таршылықты шарт етіп отыр [5, п. 140/А]. Ал Қасиетті Құранда «Хашр» сүресінің 9-аятында: «Өздері таршылықта болса да басқаны өзінен артық санап беретіндер» деп жомарттықты таршылықпен қосып айтқан. Олай болса адамның жомарттығы, таршылықта, мұқтаждығы артқанда көрінеді. Себебі өзі мұқтаж бола тұра өзгеге жәрдем беру нәпсіге ауыр тиетіні белгілі. Мұндай жомарттыққа қол жеткізу үшін бекем иман, иманға бағынған ақыл, зекет берумен жаттыққан ниеттің түзулігі болуы керек. Бұл тақырыптар «Халисату-л хақайқтың» 1,3,8 тарауларында кеңінен айтылады. Жомарттық жайында еңбектің 12-ші тарауында талдайды. Сахауат, жуд, исар сынды жомарттықтың денгейлері барлығын, ол жайында алдыңғы зекет тақырыбында талқылаған. Әбу-л Қасым жомарттықты иманның, ақылдың талабы ретінде ықылас-ниетпен өзгелерге құрмет көрсету арқылы, қиындықта да кеңшілікте де көмек қолын созумен жомарт болу жайлы түсіндіруді мақсат еткен деп тұжырымдаймыз.

Сонымен қатар, Әбу-л Қасым дүние үшін жомарт болғанды имансыздық ретінде түсіндіреді. «Халисату-л хақайқта» Хатим ал-Асам: «Мұнапық қомағайлықпен дүние жинайды, біреу көрсін деп жомарттық жасайды, ал мүмін қорқынышпен дүние жинайды, ықыласпен қолындағысын береді» деген [5, п.142/А]. Бұл жерде екі түрлі ниеттегі адамның жомарттығы сөз етіліп отыр. Бірі ақыреті үшін иманды адамның жомарттығы туралы айтылса, екіншісі дүние үшін болған жомарттықты айтып отыр, Алланың емес көпшіліктің көзайымын мақсат еткен адамның жомарттығы, дүниелік мақсатта, яғни көпшіліктің көруін мақсат еткен жомарт мұнапық ретінде танылады. Ал шынайы ықыласпен жомарт болғанды және бергенін міндет етпейтіні, иманды адамның ісі деп санаған. Бұл дегеніміз нағыз жомарттық деп ақыретке сенімі мол, иманды адамға қатысты айтылады.

Жалпы алғанда, жомарттық мүміннің ең маңызды сипаттарының бірі. Тіпті, құлшылық пен білімнен де артық десе болады. «Халисату-л хақайқта»: «Білімі жоқ жомарт адам – Алла Тағаланың құзырында сараң ғибадат етушіден де қайырлы» деген хадисті мысалға алған [82. б. 342]. Мұсылманның жомарт болмауы, ғибадаты мен иманының әлсіздігінен. Сондықтан, хадисте жомарттықтың ғибадаттан артықшылығын айтып отыр. Негізінде иманы бекем, құлшылығында ықыласты адам үшін Алланың және Пайғамбардың (с.ғ.с) айтқаны бәрінен де артық. Ал, мұсылманның имандылық денгейі тек құлшылығымен емес осы жомарттық денгейімен де өлшенеді. Сондықтан, мұсылманның иманының толықтығы қолындағысын бергіздіретін, нәпсіге ауыр келетін жомарттығымен өлшенетінін айтуға болады.

Әбу-л Қасым «білім» тақырыбына байланысты да талқылаулар жасаған. Ахлақ пен білім егіз. Ахлақ ілімсіз, білім де ахлақсыз болуы мүмкін емес. Әбу-л Қасым білім жайлы айтқанда діни және діни емес деп бөлмеген, жалпы

ақиқатқа, шындыққа жетелейтін мәліметтерді сөз етіп, білім алуға қызықтыратын аят пен хадистерді мысал еткен. Негізі, көпшілік ғалымдар рухтың азығы құлшылық дейді. Ал, Әбу-л Қасым рухтың азығы құлшылық демей, білім дегенді алға тартады. Тіпті білімді, құлшылықтан да артық санаған. Себебі, құлшылықтар білім арқылы түсініліп, үйреніледі. Ал білім үйренгісі келмеген адам, амалының қабыл болуын қаламаған адам ретінде, ғибадатын кемелдендіруге тырыспаған адаммен тең қарастырады. Бұл жайында Әбу-л Қасым Алла елшісінің (с.ғ.с.): «Алла тағала амалдарды білімсіз қабыл етпейтіндігін біле тұра, білімсіздігіне қанағат еткен адамға таңым бар» деген хадисін [5, п. 14/Б] және «Алла тағала білім үйренуден артық сауабы мол іс жаратпаған, тіпті ол құлды азат етуден, садақа беріп, жиһад етуден, ұмра жасап, қажылыққа барудан да артық» деген ғалымдардың сөздерін мысал етеді [5, п. 17/А]. Осылайша білімнің, көптеген құлшылықтардан: қажылықтан, ұмрадан, жиһадтан, садақадан да артық екендігін баяндайды. Қажылық бай болған адамға өмірінде бір мәрте барумен орындалады, ал ұмра мен садақа мұсылманға міндеттелмеген ерікті құлшылық. Сондықтан, бұл үшеуінен де пайдалысы, әрі үкім жағынан жоғарысы яғни парыз болғаны, білім үйрену және білімсіз құлшық та болмайды. Бұл жайлы Хакім Абай да: «Кімде-кім үйреніп білмей жатып, үйренгенін қойса, оны құдай ұрды, ғибадаты ғибадат болмайды» деп білімсіз ғибадаттың қадірі болмайтынын деп басып айтқан [141, б. 66].

Негізінде білім, тәрбиелі адамға үйретіледі. Қазақ халқында: «итке маржан не керек» дегеніндей Мұхаммад Хамиди (?-1762) «әл-Барикасында»: «Білімді ылайық болмағанға үйретуге болмайды. Дүние, мақам-мансап, атақ-даңқ мақсатында жүрген адамға білім үйрету, доңызға алтын мен інжу таққанмен тең» деп білім беруде шектеген [145, б. 85]. Ал Әбу-л Қасым барлық адам алғашқыда надан болатындығын, надандық себебінен жаман мінездер туындайтынын, оны білім үйренумен түзелетінін баяндайды. «Халисату-л хақайқта»: «мен білімді дүние үшін үйрендім, ол маған дүниені тәрк етуді үйретті» делінген тұжырымды мысал етеді [5, п. 18/А]. Әбу-л Қасымның бұл тұжырымы дәл қазіргі кезде аса маңызды дер едім.

Білімнің нәтижесі, жемісі - моральдық жағымды сипаттар. Әбу Хамид әл-Ғазали ахлаққа жетелейтін білімді үйренуді парыз санаған. «Ихия улум ад-динде»: «Ақидаға қатысты Алланы танытатын білімді, құлшылықтағы харам халалды және көркем мінездікке тәрбиелейтін жомарттық, шүкір, сабыр, ықылас, шыншылдық, жағымсыз саналған ашу, кек, тәкәшарлық, рия, ашу, жауластық сынды қарым қатынасқа қатысты білімдерді үйрену әрбір мұсылманға парыз» деп міндеттейді [101, б. 20]. Осы мақсатта «Халисату-л хақайқта»: «Білімді адам деп: Алладан қорыққан, Алладан ұялатын, Алланың жазғанына разы болған» адамға айтылады» деп ахлақтың негізгі сипаттарына тоқталып талдау жасаған. Сонымен қатар, «Халисату-л хақайқта»: Калам ғалымдары: «Ғалым деп мынадай сипаттары бойында табылғанға айтылады: жұмсақтық, ұят, діни жоралғыларды білетін, зерек, күнәдан таза, намысты, жақсылық жасауға құмар, жамандықты жек көретін, насихатшыл, салмақты,

шыншыл, кішіпейіл» деп тұжырымдайды [5, п. 22/А]. Демек Әбу-л Қасым жоғарыдағы құндылықтардың барлығы осы білімнен туындайтынын көрсете отырып білім мен ахлақтың бірлігін сабақтастыра түсіндірген. Осы білім тақырыбының соңында:

Ей көркем мінезден кері қалған адам

Дүниелік ілім мақтанш емес

Кімде-кімнің білімі мінезін тәрбиелемесе

Бұл білім ақыретте пайда бермес», – деп түйіндейді [18, б. 61].

Демек, білім – адам жүрегінің, рухының, ақылының азығы. Нағыз білім – адамды көркем мінезді болуға, моральдық жағымды құндылықтарды иманды адамның бойына сіңіруге жетелейді яғни моральдық парызды қалыптастырады.

Моральдық парыз адамды игілікке, көркем мінезділікке, адамгершілікке тәрбиелейді. Иманды адам осылайша екі дүниенің бақытына қол жеткізеді. Жоғарыда айтылған құндылықтар әрбір иманды адамның бойында болуы керек. Яғни мұсылманның иманы, аталған құндылықтармен ғана кемелдік деңгейде көріне алады. Осындай имандылықтың, моральдық құндылықтардың арқасында ислам діні түркі халқының әдет-ғұрпына, тұмыс салтына сіңісті.

Жоғарыда сөз етілген діни құндылықтар жүйесі түркі ойшылдарының және қазақ ақын-жазушыларының еңбектерінде көрініс тапқан. Ахмед Йүгінекидің «ақиқат сыйы» еңбегінде жомарттық, сабырлық, кішіпейілдік, шыншылдық туралы поэзия тілімен жырлаған жырлар өз заманының рухани келбетінің өзекті мәселелерін көтергенін көрсетеді.

Мысалы: Нышаны момындықтың кішіпейіл,

Бол-дағы кішіпейіл, дым демегін [146, б. 336] - деп кішіпейілдікті дәріптесе енді бір өлеңінде: Өшеді азап оты кезі келер

Сауаптың сабыр етсе өзі келер,- деп сабырлыққа шақырған [147, б. 78].

Хәкім Абайды әлемге танытқан жазушы Мұхтар Әуезов «Ақыл – адам көрігі, ақылдың сабыр серігі» деп сабырлықты дәріптесе, осы негізде жыршы, термеші Майлықожа «Сабыр – ақыл серігі», – деген. Ал Шәкәрім Құдайбердіұлы:

«Сабыр деген әр іске шыдамдылық,

Қатты керек адамға бұл бір қылық.

Қолы жетпей талай жан ызданады,

Осыдан көп шығады адамшылық» деп адамшылық, әдептіліктің осы сабырмен болатындығын айтады.

Қазақтың дәстүрлі әдеп жүйесіндегі келесі бір маңызды құндылыққа әділдік жатады. Дәстүрлі дүниетанымда әділдік ақиқат, шындық ұғымдарымен тығыз байланысты. Әділдік қазақ дүниетанымында ар-ұятпен тікелей қатысты. Әділдік жоқ жерде адамгершілік жоқ. Кісіге қиянат жасамаған, жұрт ақысын жемеген, туралықты ту еткен адам әділ-адам. Әділдікті-халық ұнатып, қолдайтын көркем сипат. Кезінде Ыбырай Алтынсарин: «Алдыңа келсе әділдігіңді аяма – аймағың кетпес алдыңнан» десе, Хәкім Абай: «Әділеттілік, арлылық пен махаббат – қабірден ары өткендегі үш жолдасың болар» десе тағы

бірде «кімде-кімнің әділдігі жоқ болса, оның ұяты да жоқ», - деп әділдіктің ұятпен сабақтастылығы туралы айтылады.

Ахмет Үйгінеки:

Бол жомарт, халықты сол сүйсіндірген

Кейін де, бүгінде де, ертеде де, - деп жомарттықты сөз еткен [147, б. 78].

Сонымен қатар, қазақ халқында ерекше орны бар құндылық ол ұят. Ж. Баласағұн шығармашылығына тән ерекшелік адам болмысының мәні мен әдебін анықтайтын ұғым ретінде ұятты алады.

Мысалы: Бек кісіге – керек ұят, ақыл, ар,

Зұлмат күш жоқ, ақыл – арды жапырар.

Ұяты бар адамдар пәк, момын да,

Ұятты іске тигізбейді қолын да.

Кімге тәңір берсе ұят, намысты,

Оған қоса бергені құт, даңқты! [148, б. 54] - деп ар, ұят құндылықтарын дәріптеген. Әдепті, арлы адам келеңсіз іс-әрекет пен жағымсыз мінездерден алыс жүріп, ұнамсыз іс-әрекет жасап қойса өкініп, жағымсыз істен сақтанып жүреді. Ал, арсыз адам қатесі мен күнәсі үшін еш уақытта қысылмайды. Сондықтан, Абайдың «ұятқа» қатысты түсінігі ахлақта ерекше орны бар. Абай өзінің отыз алтыншы сөзінде ұяттың екі түрінен сөз етеді. Біріншісі надандықтан болған ұят, екіншісі адамдық қасиеттен туындайтын ұят. Біріншісіне жастардың ұялмайтын істерден ұялуын жатқызады. Ал екінші ұят жайында: Ондай қылық өзіңнен шықпай ақ бір бөтен адамнан шыққанын көргенде, сен ұялып кетесің. Мұндай ұят қылық жасағаныңды жұрт білмесе де, өз ақылың, өз нысабың өзіңді сөккен соң, іштен ұят келіп, өзіңе жаза тарттырады» [149, б. 42]. Демек, адамдық қасиеттен туындайтын ұят, егер адамда болса ол өзгенің ұятсыз қылығына да ұялып жасамайды, өзі жаман қылық жасаса іштей күнәлі екендігін сезініп, өзін-өзі жазалайды.

Халық ұяла біл бірақ ынжық болма дегені де осы екінші ұяттың мәнін ашады. Ал ұятсыздық ол имансыздықпен бір. Себебі, ұятсыздың ісі имансыздың ісінен айырмашылығы жоқ. Пайғамбар (с.ғ.с) хадисінде «Ұялу – иманнан», «Ұят пен иман бір-біріне жақын. Егер бірі көтерілсе, екіншісі де көтеріледі. Басқаша айтқанда, бірі кетсе, екіншісі де кетеді» – дегенде адамдағы көркем мінезділік өлшемі ретінде ұятты негізге алып көрсетіп отыр.

Негізінде, қазақ мақал-мәтелдері де қазақ халқының биік мұсылмандық бейнесін айқындай түседі. Мысалы, ар-ождан тазалығын сақтау, ар-ұят, намыс, жомарттық, руханият туралы айтқан мына мақалдардан көруге болады. мысалы: «Малым – жанымның садағасы, жаным – арымның садағасы», «Жарлы болсаң да, арсыз болма», «Ұят – иманның қорғаны», «Ұяттан өлім артық», «Ұялмаған бұйырмағаннан ішеді», «Жақсылыққа жақсылық әр кісінің ісі, Жамандыққа жақсылық ер кісінің ісі», «қоянды қамыс, ерді намыс өлтіреді» «Тәкаппар – Құдайдың дұшпаны», «Тура биде туған жоқ, туғанды биде иман жоқ», «Сабырсыздық – шайтан ісі», т.б. мақалдар ахлақтық құндылықтардың қаншалықты халық тіршілігінде маңызды екендігін көрсетеді [150, б. 366].

Бүгінгі күні қоғам өмірінде көрініс беріп отырған түрлі жаман дертті мінез-құлықтар ұяттың, кішіпейілдіктің, әділдіктің адам бойында орнықтамаған және бұл құндылықтардың маңызы жоғала бастауынан туындап отыр. Себебі, күнкөріс қамы үшін қандай жолмен болса да ақша табу басты қағидаға айналып, бүгінде ұялшақтық, кішіпейілдік, сабырлық еш пайда бермейді деушілер кездеседі. Алайда, бұл құндылықтар заманға, материалдық жағдайға байланысты өзгермейтін құндылықтар болып табылады. Сондықтан, «Халисату-л хақайқта» қарастырылған әділдік, ұят, сабырлық, шүкіршілік, жұмсақтық, шыншылдық, жомарттық сынды құндылықтар қазақ қоғамында да маңыздылыққа ие болған әрі болады да.

Әбу-л Қасым жоғарыдағы моральдық құндылықтарды сөз еткенде бұларды иманмен байланыстырған. Бұл құндылықтарды орындау иманды күшейтеді, ал иман күшейсе осы құндылықтар мұсылманның бойында көрініс табады. Сондықтан адамның иман беріктігін тек намаз, ораза сынды құлшылық-ғибадатпен өлшемей осы құндылықтармен өлшеу қазіргі таңның ең қажетті нормасы десек болады.

## ҚОРЫТЫНДЫ

Ортағасыр ислам дінінің дүниеге келумен адамзат қоғамында өзгерістер болумен талай-талай ұлы ғалымдарды дүниеге келтірді.

Орта Азия халықтарының мәдени-рухани тарихында өзіндік орнымен белгілі Әбу-л Қасымның «Халисату-л хақайқын» зерттеу арқылы көпшілік қоғамға таныстырумен қатар, өзіне лайықты бағасын алады деп ойлаймыз.

Осы бағытта жүргізілген зерттеулер болған емес, сондықтан, алғаш рет ойшылдың исламтанулық танымының қыр-сыры анықталып, «Халисату-л хақайқ» еңбегінде орын алған діни терминдердің ахлақтық қырлары, рухани қайнарлары салыстырмалы түрде дәлелденіп, танымдық тәсілдеріне талдау жасау ғылыми тұрғыдан маңызды болды.

Зерттеу барысында Әбу-л Қасымның исламтанулық көзқарастарының қалыптасуындағы тарихи, әлеуметтік, мәдени алғышарттар жан-жақты қарастырылды. Себебі сол кезеңдегі діни сипаттағы жағдайлармен байланысты өмірлік-тәжірибелік, этикалық мазмұнды тақырыптар басты мәселе болып саналды.

Диссертацияның зерттеу нәтижелері бойынша алынған қорытынды тұжырымдар:

- Әбу-л Қасымның өміріне, сол кезеңдегі тарихи ахуалына қатысты мәселелер қарастырылды. Сонымен қатар Әбу-л Қасым әл-Фараби//әл-Фарйабиді зерттеу негізінде шәкірттері мен замандастары, ұстаздары және өмір сүрген ортасы зерттеліп, айқындалды;

- Әбу-л Қасымның бірнеше еңбектерін анықтау барысында, ойшылдың «Қисасу-л анбия» және «әл-Асипату-л ламия уа ажуибату-л жамия» атты трактаттары анықталды. Сонымен қатар, Әбу-л Қасымның «Халисату-л хақайқы» арап, түрік және батыс елдеріндегі кітапханалардан қолжазбалық нұсқалары жинақталып, олардың түпнұсқалары тарихи және мәтіндік тұрғыда салыстырылып негізгі толық нұсқасы айқындалды;

- «Халисату-л хақайқ» қолжазбасын баспаға шығарған Мұхаммад Хайр Рамаданның «Таһзиб Халисату-л хақайқында» кеткен кемшілік тұстары көрсетіліп, қолжазбаның толық өңделген нұсқасы болып саналмайтындығы дәлелденді;

- «Халисату-л хақайқ» трактатының жеті түрлі атауы еңбектің мазмұнымен, библиография еңбектеріндегі және қолжазба нұсқаларындағы атаулармен салыстыра отырып, қолжазбаның толық әрі нақты атауы «Халисату-л хақайқ лима фиһи мин асалиб ад-дақайқ» екендігі нақтыланды;

- Әбу-л Қасым ал-Фарйаби Орта Азиялық ханафи, матуриди мазһабын ұстанушы және сопы һәм хадис саласында хадис қоры мол білікті ғалым екені анықталды;

- Ойшылдың еңбегіндегі танымдық алғышарттарына негіз болған ислами дүниетанымына тарихи-философиялық талдау жасалынып, ойшылдың көркем

ойлары бейнеленген тұжырымдары басқа исламдық пайымдаулармен сабақтастығы дәлелденді;

- Әбу-л Қасым ұстанған имандылық мәселесінің маңызы анықталып, ол түсіндірген қоғамдық, әлеуметтік мәселелер діни тұрғыдан тұжырымдалды;

- Әбу-л Қасым еңбегінің ортағасырлық қоғам өміріндегі өзектілігі айқындалып, бүгінгі күнге де қажетті рухани қазына екендігі, оның жасампаз идеяларының мазмұны айқындалды;

- Ойшыл өз еңбегінде мораль мәселесіне тоқталып, оның алғышарттары туралы түсіндіріп, кемелділікке қалыптастыратын әдістері барлығын және мінез-құлыққа қатысты қасиеттері пайымдалып, бүгінгі таңға лайықты үлгілері көрсетілді;

- Әбу-л Қасым іліміндегі: риязат, мужаһада, хылует, үзлет, тәубе және т.б. ұғымдар теориялық және тәжірибелік жағынан дәлелденіп, осыған байланысты ілімнің ғылыми ақиқаттылығы, ілім алудың түрлі әдістері мәселелері анықталды;

- Әбу-л Қасымның діни танымының адамзат өркениетіне оң ықпалы болғаны, бүгінгі жаһандану жағдайында жаңа қырынан бағдарлауға жол ашатын рухани құндылығы бағамдалып зерделенді;

- «Халисату-л хақайқтың» алғашқы ақыл, білім мен хикмет және иман тақырыптарын Ибн Мискуайһ, әл-Мауарди және Әл-Ғазали еңбектерімен салыстыра келе бұл үрдіс ортағасырлық ортақ әдіс екендігі және бұлар ахлақтың негізі екендігі нақтыланды. Әбу-л Қасым осы негіздерді ахлақпен байланыстыра отырып кемел адам үлгісін ұсынуға тырысқаны нақтыланды;

- Әбу-л Қасым «Халисату-л хақайқта» моральдық құндылықтарды сөз еткенде, оқиғалар мен өлеңдер, ғалым-ғұламалар мен даналардың сөздері және аят-хадистерді мысалға алумен, қызықтыру мен қорқыту сынды Құран әдісін қолданумен ерекше әсерлі етіп баяндалғаны анықталды;

- Ахлақи құндылықтардың өзегі иман. Ал иман ақылмен, құлшылықтағы руханилықпен, жақсылыққа шақырып-жамандықтан тыю жауапгершілігімен қалыптасатын моральдық парызды жан-жақты түсіндіріп, өзектілігі баяндалды;

- Моральдық парыз адамды кемелдікке жетелеу үшін бірнеше рухани құндылықтардың көмегін қажет етеді. Осы негізде «Халисату-л хақайқта» «риязат» пен «мужаһада», «қауіп пен үміт», «тәубе мен дұға» «үзлет пен хылует» «қалб» сынды құндылықтардың моральдық парызға демеушілік беретін мәні мен маңыздылығы түсіндірілді. Бұл категориялар ортағасырлық Әбу Хамид әл-Ғазали, әл-Мауарди, Ибн Мискуайһ және Қожа Ахмет Йасауи сынды ислам ойшылдарының еңбектерінде де орын алғандығы және олар да бұл аталған категорияларды адам тәрбиесінде, рухани кемелдікке тәрбиелеуде қолданғандығы салыстырмалы түрде тұжырымдалды;

- Ислами негіздегі таным-түсініктер болып саналатын әділдік, ар-ұят кішіпейлділік ұғымдарына берген тұжырымдары сарапталып, олардың адамзат мұратымен соның ішінде қазақ қоғамымен сабақтастығы айқындалды;

## ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ:

1. Назарбаев Н. Съезд жаһандық диалогтың өзектілігі мен қажеттілігі арта түскенін айқын көрсетіп берді // <http://www.inform.kz/kaz/article/2785744>.
2. كشف الظنون عن اسامي الكتب و الفنون. حاجي خليفة. – بغداد، 1941 م. 1م. – 940 ص.
3. هَدِيَّةُ الْعَارِفِينَ أَسْمَاءُ الْمُؤَلِّفِينَ وَأَثَارِ الْمُصَنِّفِينَ. إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُحَمَّدٍ أَمِينِ بْنِ مِيرِ سَلِيمِ الْبَابَانِيِّ الْبَغْدَادِيِّ. – بيروت، 1951م. 2 – م. 574ص.
4. الجواهر المضوية في طبقات الحنفية. عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي. كتب خانة – كراتشي. 1993 م. 2 – م. 563 ص.
5. خالصة الحقائق لما فيه من اساليب الدقائق. ابو القاسم الفاريابي. القاهرة. في دار الكتب المصرية. قسم التصوف. رقم 239. بخارى، 1200 م. - 414 ص.
6. Annemarie Schimmel. İslâm'ın Mistik Boyutları. Çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul, 2001. – 496 s.
7. الانساب. عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني – حيدر اباد. مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1962م. 11 – م. 247 ص.
8. معجم البلدان. شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي. – بيروت، 1995 م. 4 م. – 498 ص.
9. Ә.Б.Дербісәлі. Қазақ даласының жұлдыздары. Алматы: «Рауан» баспасы, 1995, – 240 б.
10. Готвальд И. Ф. Описание арабских рукописей, принадлежавших Библиотеке Императорского Казанского университета. Казань, 1855. – 302 с.
11. K.Brockelmann C.Ceschichte der arabischen Litterature. Leiden, 1937. – 934 p.
12. А. Жиреншин. Из истории казахской книги. Алма-ата, Казахстан.1987. – 144 с.
13. Abu al-Kasym al-Faraby. Halisatul Hakayik . Turkiye. Suleymaniye G. Kutuphanesi. Kisim: Hacı Mahmud ef. №1766. – 136 s.
14. Ч.А.Стори. Персидская литература. Библиографический обзор. Москва: Наука, 1972. – Т.1. – 693.
15. Ahmed Shahab. Mapping the World of a Scholar in Sixth / Twelfth Century Bukhāra: Regional Tradition in Medieval Islamic Scholarship as Reflected in a Bibliography // Journal of the American Oriental Society, 120.1 (Jan. - Mar., 2000), – 157 p.
16. الأنساب. عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المرزوي. – حيدر آباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1962 م. 10م. – 574 ص.
17. قصص الانبياء. أبي القاسم الفاريابي. مصر. القاهرة. مكتبة دار الكتب المصرية. قسم: طلعت. رقم 54667. – 202 ص.
18. تهذيب خالصة الحقائق و نصاب غاية الدقائق. محمد خير رمضان. بيروت، دار ابن حزم. 2000 م. 1م. – 560 ص.
19. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı. Tez Konusu: Geç Dönem Çağatay edebiyatından Günümüze Afganistan

- Özbek Edebiyatının Tarihi Gelişimi ve Faryab Edebi Muhiti İSTANBUL, 2012. Yüksek Lisans. Hazırlayan: Murat AKYÜZ. – 318 s.
20. Encyclopedia Iranica. <http://www.iranicaonline.org/articles/faryab>
  21. Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 5. Составитель и ответственный редактор С. М. Прозоров. Москва: Издательская фирма «Восточная литература», 2012. – 232 с.
  22. تاريخ اربل. المبارك بن أحمد بن المبارك بن موهوب اللخمي الإربلي المعروف بابن المستوفي. العراق: دار الرشيد. 1980 م. – 757 ص.
  23. سير اعلام النبلاء. شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْمَاز الذهبي. بيروت. مؤسسة الرسالة. 1985 م. 23 م. – 383 ص.
  24. الوافي بالوفيات. صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي. بيروت. دار احياء التراث. 2000 م. 2 م. – 282 ص.
  25. الأعلام. خير الدين الزركلي. بيروت. دار العلم للملايين. 2002 م. 4 م. – 279 ص.
  26. تهذيب خالصة الحقائق و نصاب غاية الدقائق. محمد خير رمضان. بيروت. 2000 م. 2 م. – 1074 ص.
  27. Борис Кочнев. Нумизматическая история караханидского каганата (911-1209). Издателски дом «София», 2006. – 344 с.
  28. Е. А. Давидович. Нумизматические материалы для хронологий и генеологии среднеазиатских Караханидов. (Труды Государственного исторического музея XXVI, Москва, 1957. С. 91-119.
  29. Босворт К. Э. Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеологии (перевод с английского и примечания П. А Грязневича). Москва: Наука, 1971. – 324 с.
  30. Ричард Н. Фрай. Бухара: Средневековье. Достижение (Норман: Унив. Оклахома Press, 1965). – 181 с.
  31. В.В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Москва: Издательство восточной литературы, 1963. – 755 с.
  32. الكامل في التاريخ. عز الدين ابن الأثير. بيروت. دار الكتاب العربي. 1997 م. 8 م. – 709 ص.
  33. السلاطين في المشرق العربي. عصام محمد شبارو. بيروت. دار النهضة العربية. 1994 م. – 320 ص.
  34. النجوم الزاهرة في ملوك مصر و القاهرة. يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الحنفي. مصر: دار الكتب, 1963, 4 م. – 285 ص.
  35. الدولة السلجوقية منذ قيامها. سميرة حسين الجبوري بغداد: دار الفراهيدي, 2010 م. – 178 ص.
  36. تهذيب الأسماء و اللغات. أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، بيروت, 2005 م. 2 م. – 377 ص.
  37. Сабри Хизметли. Орта ғасырлар тарихы және өркениет. Алматы, 2015. – 335 б.
  38. Zuhridin Husniddinov, O'zbekiston Milliy Ensiklopediyasi - S harfi. Toshkent, 2004. – 839.
  39. История Бухары, Ташкент: Фан, 1976. – 383 с.
  40. А.К. Муминов. Ханафитский мазхаб в истории центральной Азии. Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015. – 400 с.

41. Товарно-денежные отношения на Ближнем и Среднем Востоке в эпоху средневековья : [сборник] / Акад. наук СССР, Ин-т востоковедения ; [редкол.: Б. Г. Гафуров, Г. Ф. Гирс, Е. А. Давидович]. – Москва : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1979. – 271 с.
42. Ислам Жеменей. Түрік халықтарының әдебиет тарихы. –Алматы; Таңбалы, 2014.–200 б.
43. Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2009 s. – 542 s.
44. معجم البلدان. شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي , – بيروت: دار صادر, 457 ص. 1995 م. 5 .
45. Суфизм в Иране и Центральной Азии. Материали международной конференции. – Алма-Ата: ДайкПресс, 2006. – 330 с.
46. А. Дербисали. Мыслители центральной Азии и их вклад в развитие исламской цивилизации. Известия Национальной Академии наук РК. Восточное источниковедение. 2014. № 1. – С. 40-52.
47. تاج التراجم. قاسم ابن قطلوبغا. دمشق. دار القلم، 1992م . 2م. – 155 ص.
48. Abu al-Kasym al-Faraby. Halisatul Hakayik. Turkiye, Suleymaniye kutuphanesi. Amcazade Huseyin Pasa, № 276. – 484 s.
49. Abu al-Kasym al-Faraby. Halisatul Hakayik. Turkiye, Suleymaniye kutuphanesi. Kisim: Ayasofya, №1776. – 524 s.
50. Abu al-Kasym al-Faraby. Halisatul Hakayik. s. Turkiye, Antalya kutuphanesi. Kisim: Tekeloglu. Eski kayit: 771. Yeni kayit: 128. – 405
51. Abu al-Kasym al-Faraby. Halisatul Hakayik. Turkiye, Millet Genel Kutuphanesi. Kisim: Resid efendi. № 374. – 133 s.
52. Abu al-Kasym al-Faraby. Halisatul Hakayik. Turkiye, Suleymaniye kutuphanesi. Kisim: Hacı Mahmud. № 1766. – 135 s.
53. Abu al-Kasym al-Faraby. Halisatul Hakayik. Turkiye, Suleymanye U. Kutuphanesi. Kisim: Nafis Pasa. №382. – 222 s.
54. Әбу-л Қасым әл-Фарйаби. «Халисату-л хақайқ лима фиһ мин асалиб ад-дақайқ». Франция. Арлес кітапханасы № 428. – 202 р.
55. ابي القاسم الفاريابي. خالصة الحقائق. السعود العربية. مكة. مكتبة مكة المكرمة. قسم التصوف. رقم 504 . – 202 ورقة.
56. علي ابن محمود البدخشاني. اخلص الخالصة. السعود العربية. مكة. مكتبة الملك السعود. قسم المخطوطات. رقم 7527 . – 62 ورقة.
57. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، بيروت. دار إحياء التراث العربي . 1996م. 4 م. – 2068ص.
58. Abdulkерim Kuseyri. Kuseyri Risalesi. Istanbul, İlk Harf Yayinevi, 2013. – 148.
59. Кенжетай. Д. Қожа Ахмет Йасауи дүниетанымы. Алматы: Арыс, 2008.– 360.
60. А. К. Аликберов. Эпоха классического ислама на Кавказе. Москва, 2003. – 847.

61. المَهْدَبُ فِي عِلْمِ أُصُولِ الْفِقْهِ الْمُقَارَنِ، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة. – الرياض: مكتبة الرشد، 1999 م. 3 م. – 497 ص.
62. الأشباه والنظائر، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، بيروت: دار الكتب العلمية. 1991 م 1م – 466 ص.
63. المغني في أصول الفقه . جلال الدين الخبازي. القاهرة: مكتبة الازهرية. 2010 م. – 320 ص.
64. Анарбаев. Н. Каракулов. Е. Ислам ғылымхалы. Алматы: «Көкжиек», 2012. – 704.
65. نشر البنود على مراقى السعود ، عبدالله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، دمشق، مكتب الاسلامي. 2008 م. – 306 ص.
66. المستصفى في علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، بيروت : دار الكتب العلمية. 1992 م. 1م. – 383 ص.
67. ميزان الأصول في نتائج العقول، محمد بن أحمد السمرقندي، قطر: مطابع الدوحة. 1984 م. – 789 ص.
68. Anarbayev. N.S., Yerzhan. K.S., Patteev. M. I., Hanafi scholars treatise Abul Kasim al-Faryabi // Қазақстан Республикасы ұлттық ғылымдар академиясы. «Хабарлары», қоғамдық және гуманитарлық ғылымдар сериясы. – Алматы. 2016. № 2(306). –Б. 218-223.
69. بحر الكلام في اصول الدين، أبو المعين النسفي، القاهرة : مكتبة الزهرية للتراث. – 2011 م. – 372 ص.
70. Смайыл Сейтбеков. Иман негіздері. Астана: «Издательство АСТ Полиграф» ЖШС, 2011. – 376.
71. معجم المؤلفين، عمر بن رضا كحالة، بيروت: دار احياء التراث العربية. 1993 م. – 12م. – 320 ص.
72. Д. Кенжетай. Қожа Ахмет Йасауи дүниетанымы. Түркістан: Тұран, 2004. - 341 бет.
73. المرشد المعرف بمعاني وأسرار قواعد التصوف، شيخ أحمد زروق، القاهرة: مكتبة الايمان للنشر و التوزيع. 2015 م. – 5 م. – 316 ص.
74. منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين محمد عتر الحلبي. دمشق: دار الفكر. 1997 م. – 539 م.
75. تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري. أبو ياسر محمد بن مطر بن عثمان آل مطر الزهراني ، الرياض، 1996 م – 255 ص.
76. الغزالي بين مادحية وناقديه، القرضاوي. بيروت: مؤسسة الرسالة. 1994 م – 189 ص.
77. الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة ، محمد عبد الحي اللكنوي، بيروت: دار الفكر. 2009 م. – 303 ص.
78. الهداية شرح بداية المبتدي مع شرح العلامة عبد الحي اللكنوي، علي بن أبي بكر المرغيباني، بيروت : دار الكتب العلمية. 1990 م. 8 م
79. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، القاهرة: مكتبة الخانجي. 1993 م. 1م. – 471 ص.
80. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين. محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، بيروت. 2012. 1م
81. قواعد في علوم الحديث، ظفر أحمد بن لطيف العثماني التهانوي رحمه الله، بيروت، دار القلم. 1972 م. – 477 ص
82. سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرَة بن موسى بن الضحاك الترمذي ، مصر، 1975 م . 4 م. – 717 ص.

83. Акимханов. А; Анарбаев. Н. Құран Кәрім қазақша түсіндірмелі аударма. Алматы: Көкжиек. 2015. –624.
84. شعب الإيمان، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جردي الخراساني، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض. 2003 م، 3م – 552 ص.
85. الوسيط في علوم مصطلح الحديث، محمد بن محمد بن سويلم أبو شُهبة، القاهرة، 2008م. – 799ص.
86. Құлсариева А.Т. Этика. Алматы: Қазақ университеті. 2001. – 64 б.
87. Тышхан Кеңшілік. Мораль және дін. Астана: Мастер По ЖШС, 2012. – 225.
88. Махова. М. П. Этика учебное пособие. Омск: Изд-во ОмГТУ, 2004. – 60.
89. – المعجم العربي الأساسي، تأليف وإعداد جماعة من كبار اللغويين العرب إبراهيم السامرائي 1989 م – 1347.
90. ابن مسكويه، الفوز الأكبر، القاهرة، 1992م. – 130ص.
91. إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي دار المعرفة – بيروت. 1990 م. 3 م – 414 ص.
92. مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، دمشق، 2009م. – 1015 ص.
93. Hüsamettin Erdem. Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk. İstanbul, 2006. – 317 s.
94. Қалиева. Ш.С. Әбу Ибраһим Исхақ әл-Фарабидің «Диуан әл-адабы»: атауы мен құрылысының ерекшеліктері. ҚазҰУ Хабаршысы. Шығыстану сериясы, 2015. №5(75). Б. 216-224.
95. موسوعة نضرة النعيم في أخلاق الرسول الكريم، فريق كبير من المتخصصين بإشراف: الشيخ صالح بن حميد، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، 1998 م. 2م.
96. Mustafa Çağrı. “Ahlâk”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. İstanbul, 1989. C. 2.- 365 s.
97. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية. 1895 م. – 228ص.
98. Әзірет сұлтан Қожа Ахмет Йасауи. Көңілдің айнасы / ескі түрік тілінен ауд: Кенжетай. Д.Т. – Алматы: «Қазақ энциклопедиясы», 2015. – 112 б.
99. الأعلام، خير الدين الزركلي، بيروت: دار العلم للملايين، 2002 م. – 5 م. – 336.
100. أدب الدنيا والدين، الماوردي، بيروت. 1986 م. – 358 ص.
101. إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، بيروت: دار المعرفة. 1990 م. 1 – 361 ص.
102. Анарбаев Нұрлан. Әбул-Қасым әл-Фарйабидің (әл-Фарабидің) «Халисату-л хақайқ» атты еңбегінің сипаттамасы // Исламтану және Араб филологиясы мәселелері: Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары XIV т. – Алматы: «Нұр-Мүбарак», 2015. Б. 86-95.
103. Шейх Ахмет Құдайдақ Тарази. Көркем сөз өнері. Алматы: Қазақ университеті. 2013. – 440 б.
104. – نحو منهج إسلامي في رواية الشعر ونقده. د. مصطفى عليان. عمان: دار البشير. 1992 م – 464ص.
105. Арабша Қазақша түсіндірме сөздік. Алматы: Білім, 2011. – 2т. – 400 б.
106. Құранбек Ә. А. Философиялық энциклопедиялық сөздік. Алматы: ҚР БҒМ ҒК философия, саясаттану және дінтану институты, 2013. – 527 б.
107. Ғабитов. Т. Қазақ этикасы. Алматы: Қазақ университеті, 2014. – 276 б.

108. دستور الأخلاق في القرآن، محمد بن عبد الله دراز، مؤسسة الرسالة. 1998م. – 816ص.
109. Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Основы этики. — М.: Форум – Инфра-М, 2005. – 222 с.
110. الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، مصطفى حلمي. بيروت، 2004 م. – 223 ص.
111. Муса Казым Гюлчур. Культура поведение в исламе. Алматы: Кокжиек, 2011. –192 с.
112. القرآن في التربية الإسلامية، الشيخ نديم حسين الجسر، – 128 .
113. إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي. بيروت: دار المعرفة. 1990 م. 4م – 547ص.
114. التبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين النسفي الحنفي، القاهرة، 2011م. 2م. – 803 .
115. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، محمود بن أحمد العيني، بيروت. 1998 م. 1م. – 126 ص.
116. شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني، كراتشي باكستان . 2012 م – 385ص.
117. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي. القاهرة. دار الكتاب الإسلامي . 3م – 402ص
118. الفوز الأصغر، ابن مسكويه، القاهرة، 1907م. 126م.
119. Әділбаев. А. Кемелдік кілті. Алматы: Көкжиек, 2014. – 248 б.
120. الأخلاق والسير في مداواة النفوس، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، دار الأفاق الجديدة – بيروت، 1979 م – 95 م.
121. المستخلص في تزكية الأنفس، الشيخ سعيد حوى، القاهرة، 2004 م. 512 ص.
122. إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، بيروت: دار المعرفة 1990 م. 2م – 387ص.
123. اخلاق الاسلاميه و اسسها، عبد الرحمان الحسن حنيكان. دمشق . 1999 م. – 843 م.
124. Қожа Ахмет Йасауи Хикмет Жинақ. Алматы: Жалын, 1998. – 656 б.
125. التسهيل النظر وتعجيل الظفر، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي. بيروت: دار النهضة. 1981 م. – 290 ص.
126. التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م. – 262ص.
127. Қазақ әдеби тілінің сөздігі. Алматы: Мәдени мұра. 2007.–Т7. –752 б.
128. الصمت وأداب اللسان، ابن أبي الدنيا، بيروت: دار الكتاب العربي، –1410/1989 م. – 313 ص.
129. Асыл. Ұ. Нұсқабайұлы. Ж. Әдептің ауылы алыс па? Алматы. 2011. -304 б.
130. Robert Frager. Kalb –Nefs – Ruh. İstanbul, 2003. – 231.
131. مسند الشهاب. أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر بن علي بن حكيم القضاعي المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986م. 2م. – 346ص.
132. بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، الحكيم الترمذي. عمان . 2009م. – 46ص.
133. Авад.Б.З., Ержан.Қ.С., Анарбаев.Н.С., Әбу-л Қасым ал-Фарабидің (Фарйаби) шығармашылығындағы жүрек түсінігі// Қарағанды университетінің Хабаршысы / Тарих. Философия сериясы. – 2016. № 2 (82). – Б. 111-117.
134. صفوة التقاسير، محمد علي الصابوني. القاهرة. 1997م. 3م – 607ص.
135. Нұрмұратов С. Рухани құндылықтар әлемі: әлеуметтік философиялық талдау. – Алматы: ҚР БҒМ Философия және саясаттану институты, 2000. – 180 б.

136. نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، عدد من المختصين بإشراف الشيخ/ صالح بن عبد الله بن حميد إمام وخطيب الحرم المكي. جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع، 2002 م. 1. م. – 610 ص.
137. القيم الإسلامية والتربية، خليل أبو العينين. دار الفكر العربي. 1988 م. – 328 ص.
138. تفسير مجاهد، أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي. مصر: دار الفكر الإسلامي. الحديثة، 1989 م. – 762 ص.
139. Әлемдік философиялық мұра. Әл-Фараби мен ибн Сина философиясы. Алматы: Жазушы, 2005. –4 т. – 556 б.
140. Merter, Mustafa. Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili, İstanbul, 2014. –690 s.
141. Абай.Қ. Қара сөз. London: EL Bureau, 1995. – 338 б.
142. سنن ابن ماجه، ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية. 1995 م. 2 م. – 1453 ص.
143. في الاخلاق الاسلامية و الانسانية، علي معبد فرغاني. القاهرة. 2002 م. – 160 ص.
144. Қалмахан Сейітұлы. Пайғамбарлар тарихы. Алматы: Көкжиек, 2011. – 352 б.
145. Әли ибн Амруллаһ Мұхаммад Хамиди. Ислам ахлақы. Алматы: Түркістан кітап үйі, 2014. – 220 б.
146. Әлемдік педогогикалық ой-сана. Алматы: Таймас баспа үйі, 2010. – 9 т. – 400 б.
147. Ахмет Йүгінеки. Ақиқат сыйы. Алматы: Ғылым, 1985. – 152 б.
148. Баласағұн Ж. Құтты білік / Аударған А. Егеубаев. – Астана, 2003. – 145 б.
149. Абай. Қара сөздер. – Алматы: Арад, 2007. – 168 б.
150. Бабалар сөзі. – Астана: Фолиант, 2011. –69 т. – 438 б.

## ҚОСЫМША А

Каир қаласындағы «Дару-л кутуб» кітапханасында «Халисату-л хақайқтың» тіркелген нөмері.



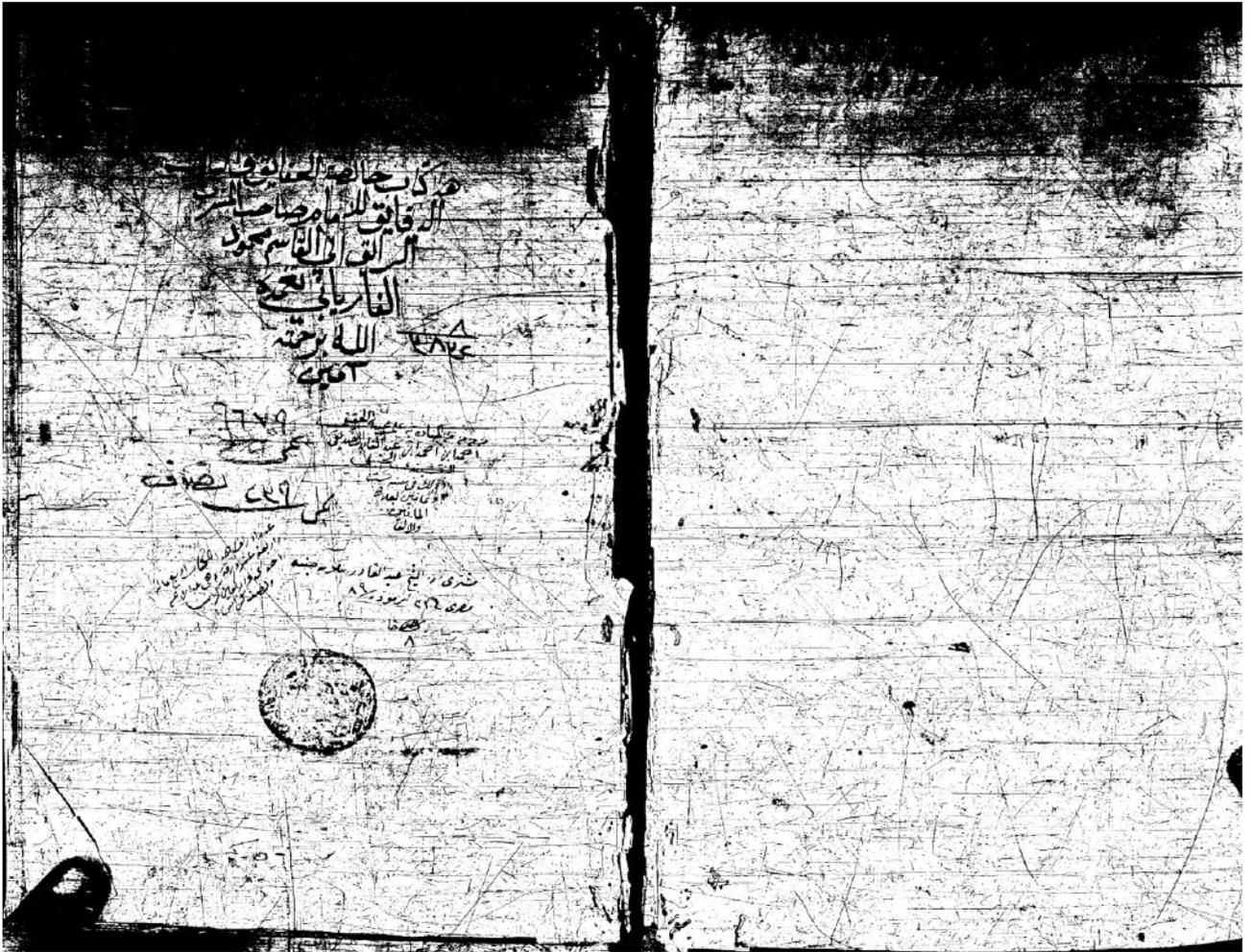
Трактаттың аты: «Халисату-л хақайк»

Автордың аты: Әбу-л Қасым Мұхаммад әл-Фараби

Қолжазба нұсқасынан бейнеге түсірілген. «Дару-л кутуб әл-Қауми» кітапханасында сақтаулы. № 239. Тасаууф бөлімі.

## ҚОСЫМША Ә

«Халисату-л хақайқ» трактатының мұқабасы



Бұл «Халисату-л хақайқ уа асалиб ад-дақайқ» кітабының иесі Имам Әбу-л Қасым Махмуд әл-Фарйаби. Алла оны мейіріміне бөлесін. Әмин.

Тасаууф 239. Шейх Абд әл-Қадир 236 жунейһатпен (Мысыр ақшасымен) сатып алған.

## ҚОСЫМША Б

### «Халисату-л хақайк» трактатының кіріспесі мен алғашқы парақшаларының аудармасы

1/Б

Аса қамқор, ерекше мейірімді Алланың атымен бастаймын, басталуы берекелі, аяқталуы сәтті болсын. Уа Раббым! Атыңды атадым, тәмәмдай гөр.

Аллаға сансыз шүкірлер болсын, барлық жандыларды жаратып өзіне шақырды, барлық жаратылысты көбейтіп сосын жоқ етті, көздер мен көрулер Оны бейнелей алмайды, ой мен пікірлер Оны қиялдай алмайды, Оған қарай қол жайылып, дұға тіленеді, Оған қарай маңдай жерге тиіп сәжде етіледі, уәдесінде тұру үшін адамды ақылмен ерекшеледі, тура жолды таңдау үшін білім беріп ардақты етті. Шексіз, сансыз мадақ айтамыз, шүкірлік етеміз, Алланың бір және оның серігі жоқтығына куәлік келтіреміз. Ол (с.ғ.с.) Алланың елшісі, нәбиі, сенімдісі, ең ізгісі, ең тазасы, ең сүйіктісі, мақтаулысы, мақталғаны, ең соңғысы, ең алғаш тірілуші, соңғы мөрі, нұрлы жұлдызы, сүйіншілеуші, ескертуші, сұрағаны қабыл болатыны, тәубешілі, ең жақыны, ең тәрбиелісі, бойсұнғышы, жүректен қорқатын тақуа, үнемі бел бүгіп рукуғ жасаушы, үнемі маңдайын жерге қойып сәжде жасаушы, Алланың шарифатын қорғаушысы, уәдеде тұрғыш, әділ төреші, әділ қазы оған және оның отбасына, дін және шарифатты ұстанып ізінен ерушілерге Алланы сәлемі мен салауаты болсын.

Күнәһар пенде Әбу-л Қасым Махмуд ибн Ахмад ибн Әби әл-Хасан әл-Фариаби, Аллаһ оған дүние мен ақыреттің игілігін жаудырсын, ең жоғарғы дәрежеге жеткізсін, былай дейді: Ұлы сүннеті әрі Алланың разылығын ұран еткендердің жолы мужаһада мен күрес, пайдалыларды жинап, оның түрлерін таныту және қызықты әрі ұнамды қиссаларды еске түсіру мақсатында болғандықтан мен, игілік пен сауапты қалап «Миспаху-л жанан», «Мифтаху-л жанан», «Хуласату-л мақамат» кітабын жазғаннан кейін, қайраттанып, мына еңбекті жазуға бел будым. Еңбекті тақырыптар мен тақырыпшаларға бөлдім. Еңбекте сирек кездесетін хабарлар мен сахаба риуаяттары, ерекше мәтіндер мен құнды дәлелдер, сырлы ишараттар мен қуантарлық сөздер, тақуалардың дәрежелері мен олардың риязаттары, қысқа һәм мағынасы мол сөйлемдер, жирма мыңнан астам ғибратты оқиғалар, ең құнды әрі дінімізде ең жоғары саналған жетпістен астам еңбектерден таңдалды.

2/А

Бұл еңбекті Маулана садр судур ал-алам бурһан ал-милла уад-дин сайф әл-ислам уа-л муслимин уағызшы ал-мулук уа әл-саладин айммату-л аламин малик зумрату-л алимин имаму-л һуданың «хизанату-л кутубына» арнадым. Алла оның мәртебесін берік етсін, абыройын асқақтатсын. Ол - шарифаттың сырларын бойына сіңірген, ақиқаттың тылсымын меңгерген, патшалық міндеті басты ісі болған, түрлі игі істерге көңілін байлаған, күн көзіндей көпшіл, күн нұрымен жамылған асыл текті, жұлдыздың жарығындай жол көрсетер даңқы бар, барлығының жәрдем сұрайтын құбыласы іспетті, көпшілік оған зор үмітпен қарап, төңірегінде жүреді. Жұлдыздардың жол көрсеткеніндей

көпшілік оны жолбасшы ету үшін оның көрінуін күтеді, ізбасарларына, қауымына өте зерек ақылшы, ауамалы төкпелі заманда көпке сүйеніш, біздің мақсат-мұраттымызды орындауға үлескер. Бұл еңбекті «халисату-л хақайк лима фиһи мин асалиб ад-дақайк» деп атадым. Имамның жетістігі Алла қалауында, мейірім мен мол ырыздық Алладан.

Халисатул хақайқтағы тараулар.

Бірінші баб. Ақыл, ақылдылар.

Екінші баб. Білім мен ғұламалар, хикмет пен даналар.

Үшінші баб. Ықылас, иман, ислам, таухид, мағрифат, ариф.

Төртінші баб. Ниет, адап, уағыз және насихат.

Бесінші баб. Зүһд, заһид, уара.

Алтыншы баб. Махаббат, шауқ, ғашықтық, уажд.

Жетінші баб. Тазалық, намаз.

2/Б

Сегізінші баб. Зекет, садақа.

Тоғызыншы баб. Ораза, аштық, риязат.

Оныншы баб. Қажылық, ұмра, қажылар.

Он бірінші баб. Жиһад, мужаһада.

Он екінші баб. Жомарттық, сараңдық.

Он үшінші баб. Жұмсақтық, кешірім, ашу мен ұят.

Он төртінші баб. Қорқыныш пен үміт.

Он бесінші баб. Тәубе, тәубе етуші, инаба, истиқама.

Он алтыншы баб. Кедейлік, байлық, футууат.

Он жетінші баб. Бойсұнғыштық, разылық, опалы болу.

Он сезігінші баб. Ықылас, рия

Он тоғызыншы баб. Нәпсі, рух, үзлет, хылуат

Жирмасыншы баб. Әулиелер мен олардың кереметтері

Жирма бірінші баб. Тәуекел, тәкәппарлық, кішіпейілдік

Жирма екінші баб. Сабырлық, шүкірлік, хамд, қанағат

Жирма үшінші баб. Истиқама, жақсылыққа шақыру мен жамандықтан тыю

Жирма төртінші баб. Денсаулық пен науқастық, әділдік пен зұлымдық

Жирма бесінші баб. Шыншылдық, жалған, ғайбат, тілді сақтау

Жирма алтыншы баб. Унс, жақындық, иғтибар

Жирма жетінші баб. Убудият, бойсұну, күнә

Жирма сегізінші баб. Иақин, тақуалық, адал ас.

Жирма тоғызыншы баб. Тауфик, тафуид, зікір, ұлықтау сөздері

3/А

Отызыншы баб. Жүрек, тәфаккур, парасат.

Отыз бірінші баб. Дүние, қомағайлық, қызғаныш.

Отыз екінші баб. Мінәжат, дұға, хушу.

Отыз үшінші баб. Сопылық, мураққат, мушахада мен мурақба.

Отыз төртінші баб. Ишара, муасала, көркем мінез, жұмсақтық.

Отыз бесінші баб. Шафқат, өкініш, айырылысу, жылау.  
 Отыз алтыншы баб. Көзді харамнан қорғау, қызғаныш, мұрағат.  
 Отыз сегізінші баб. Бостандық, шындық, қабд және баст.  
 Отыз тоғызыншы баб. Рызық, қонақ күту, туыстық қарым-қатынас.  
 Қырықыншы баб. Ауру, өлім, бақа, фана.  
 Қырық бірінші баб. Қиямет, есеп, жаннат, тозақ.  
 Қырық екінші баб. Біріктіру мен бөлу, кейбір сөздердің анықтамасы.  
 Қырық үшінші баб. Құран, пайғамбар (с.а.с.) мұғжизалары мен сүннеттері мен кейбір сахабалар жайында.  
 Қырық төртінші баб. Еркін сөйлеу мен насихат арасында айтылатындар.  
 Қырық бесінші баб. Уағыз бастаудағы кіріспелер.  
 Қырық алтыншы баб. Сұрақтар мен жауаптар, қысқа да мәнді сөздер.  
 Қырық жетінші баб. Қасиетті уақыттар жайында.  
 Қырық сегізінші баб. Сейрек кездесетін жағдайлар мен мақамдар.  
 Қықыр тоғызыншы баб. Ағзаларды күнәдан сақтау, туыстық қатынасты жақсарту, әке-шеше мен бала құқықтары, рызықты молайту себептері.  
 Елуінші баб. Сөздің соңы.

Алланы құлы (Алла оны білімде бекем етіп, көңілін ашсын) былай дейді: «Әрбір тараудың бірінші тақырыптарында сөздердің анықтамасын ең құнды еңбектерден алдым. Тарауларда шарифат ғалымдарының тұжырымдарын, сопы ғалымдардың анықтамаларын бердім. Содан кейін ақылға қонымды хабарлар мен риуаяттар, уағыздар мен қиссалар және ишараттар бердім. Алладан табыс әрі реттілік пен жүйелік сұраймын. Шын мәнінде табысты етуші Алла».

3/Б

Әһлі сүннет ғалымдары: «Ақыл жарқыраған жауһар, оны Алла Тағала адам миына жаратты, оның нұрын жүрекке қойды, жүрек ғайып нәрселерді арадағы дәнекермен, материалдық заттарды көрумен біледі», – деді. Тәпсір ғалымдары: «Ақыл білімнің бір түрі, ол арқылы әрбір нәрсенің соңғы нәтижесін біліп, жаманын тәрк етуге болады», – деді. Білім аз болса да ақыл толысады, ал ақыл аз болса білім толыспайды. Мұхи ибн Миад: «Адамның ақылы білімінен аз болса, көп хадис білгенінің пайдасы жоқ», – деді. Хикмет иелері: ақыл – адам бойындағы нұр. Ол тыңдаумен, қолданумен артады. Усул ғалымдары: «Ақылды адам деп - жақсы мен жаманды білгенді емес, жақсыға ерген, жаманнан жиренгенді айтамыз. Ақыл қолданумен артады, ғапылдықпен кемиді. Ол қуат, зеректік. Алла тағала оны зерек адамдарға береді. Ақыл арқылы білімнің мәні ашылады. Хадисте былай делінген: ақыл жүректегі нұр. Ол арқылы шындық пен жалғанды ажыратады. Кейбір данагөйлер былай дейді: рух денеге қандай маңызды болса, ақыл да жүрекке сондай маңызды. Барлық ақылы жоқ жүрек ол өлі әрі жануар жүрегі іспетті. Мағрифат иелері былай деген: ақыл – адамның бойындағы нұр, ол даналық нұрынан нәр алуымен артады. Сондықтан Али (р.а) былай деген: ақылдың екі түрі бар: біріншісі естумен дамитын ақыл, екіншісі табиғи ақыл. Көздің нұры болмаса күннің нұры пайда бермегені секілді, адам

бойындағы табиғи ақыл, естумен дамиды ақыл болмаса пайда бермейді. Ақыл күмәнді сейілтеді, болған істің нақтылығын танытады.

#### 4/А

Тіл мамандары былай деді: ақыл иесін бұл дүниеде жазғырудан, ақыретте өкініштен құтқарады. Ақыл – шәһуат құмарлығын тыяды және жүректегі күдік пен күмәнді кетіреді. Ақыл жүректі риядан құтқарып, толықтай Аллаға бет бұруға жетелейді. Хаким былай дейді: ақыл әрбір нәрсенің соңын көрсетеді. Ақыл адамды жүгендейді. Тіл мамандары былай дейді: ақыл ол тұтқындау. Ақылды адам деп - әрбір нәрсені өз орнында тұтқындап ұстағанды айтады. Егер адам тілін сөйлеуден және бос сөздерден тыйса, оған «тілін тұтқындаған» делінеді. Хаким: «Ақыл рухтың жаны, ал рух тәннің жаны», – деген. Ақыл түсіндірмесі: бір істі істегеннен кейін өзіңді оған ылайықты көруің. Әс-Сари: «Ақыл – діннің тыйымдары мен бұйрықтарына дәлел келтіруші», – деген. Ақыл ол жүректегі нұр. Ол арқылы пенде әрбір нәрсені тануға қабілетті болады. Садик: «Ақылдың бастамасы білім, ортасы ниет, соңы ықылас», – деген. Ақыл – Алланың айғағы, себебі ақыл дәлел келтіру, білім алу құралы. Ақыл – Алланың аяттары мен айғақтарының мәнін ашушы құрал. Ақыл – ажыратушы. Ал білім белгілі нәрсеге зер салушы. Ажырату зер салудан алдын тұрады.

#### Хабарлар.

Хасан әл-Басри: «Пайғамбардан (с.ғ.с.) бір жамағат мына хадисті естіді: «Алла тағала ақылды жаратқаннан соң, оған «отыр!» – деді, ол отырды, «сөйле!» – деді, ол сөйледі, «үнсіз бол!» – деді, ол үнсіз болды, «қара!» – деді ол қарады, «жөнел!» – деді, ол кетті, «түсін!» – деді, ол түсінді. Алла тағала: ұлылығыма, салтанатыма, қаһарыма, ұлық мәртебеме, аршыма үстемдік етуіме, жаратылысты жарату құдіретіме ант етейін, сенен артық ардақты жаратылыс жаратпадым, сенен басқа Маған жақын, жағымды ешнәрсе жоқ. Сен арқылы таныламын, сен арқылы құлшылық қылады, сен арқылы бойсұнады, сен үшін беремін, сен үшін сөгемін, сен арқылы сауап та күнә да табады.

#### 4/Б

Ибн Азиб Пайғамбардың (с.ғ.с.) былай дегенін естіген: періштелер тырысып, барын салып ақылмен Аллаға бойсұнуға тырысты. Адам баласы мүміндер Аллаға бойсұнуда ақыл шамаларына қарай тырысып, барын салды. Аллаға бойсұнуда ең білімдісі ақылы мол болғаны. Али ибн Әби Талип былай деген: Пайғамбар (с.ғ.с.) былай деді: Егер білеулер Жаратушысы игі істерімен жақындап жатса сен ақыл түрлерімен жақында, олардан бірнеше дәреже озып кетесің және адамдарға дүниеде жақын болсың ал ақыретте Аллаға жақын боласың. Аишадан (р.а) Уруадан және осы екеуінің әкесінен жеткен хадисте Пайғамбар (с.ғ.с.) кемшіл деп ақыл несібесінен кем қалғанға айтылады. Адамдар Аллаға ақылдан артық басқа нәрсемен жеткен емес. Адам дүние мен ақыреттің жақсылығына өзіне берілген ақыл деңгеймен ғана жеткен. Пайғамбар (с.ғ.с.) айтты: ақылдың мақсаты жоқ. Алайда Алланың адалын адал етсе,

харамын харам етсе ол адамға ақылды делінеді. Бұдан кейін ижтихад жасап арттырса «абид» құл болады, одан кейін «жауад» жомарт болады. Жабир ибн Абдуллаһ Пайғамбардың (с.ғ.с.) былай дегенін естіген: «пенденің тірегі ақылында. Тірегі жоқтың діні жоқ». Ибн Омардан Жабир Пайғамбардың (с.ғ.с.) былай дегенін естіген: қаншама ақылды адам бар оның дүниелік ісі Алланы танытуына бөгет болғаны үшін адамдар алдында кіші әрі қор болды. Қаншама шешендер, жүзі көрікті адамдар Алланы танытуына бөгет болғаны үшін қияметте құрдымға кетеді.

Әби Дарданың риуаятында ол былай дейді: бір адам келіп Пайғамбардан (с.ғ.с.) «егер біреу түнімен намаз оқып, күндіз ораза тұтса, ұмыра мен қажылыққа барса, садақа берсе, Алла жолында соғысса, ауру болып оралса, туыстарымен жақсы қарым-қатынаста болса, жаназаға барса, қонақты сыйласа, онда бұл істегендері үшін оның ақыреттегі дәрежесі қандай болады? деп сұрағанда Ол (с.ғ.с.): қияметтегі сауабы бұл істегендерінің барлығында ақыл денгейімен өлшенеді» деп жауап береді.

5/А

Риуаят етіледі: Алла тағала Жебірейіл періштені Адамға (а.с.) ақыл, иман, ұят үшеуін ұсынуды бұйырады. Жебірейіл періште Адамға (а.с.): бұлардан қалағаныңды таңда дейді. Адам (а.с.) ақылды таңдайды. Жебірейіл иман мен ұятқа: кете беріндер, Адам (а.с.) ақылды таңдады дейді. Сонда иман: Алла тағала маған ақыл қайда болса сонда бол деп бұйырған дейді. Ұят: Алла тағала маған иман қайда болса сонда бол деп бұйырған дейді. Осылайша үшеуі де Адам (а.с.) бойына жиналған екен»

Пайғамбар (с.ғ.с.): ұят иманнан яғни иманның сипаты. Ибн Аббас (р.а.) Пайғамбардың (с.ғ.с.): Мен Жебірейілден адамдардың ішіндегі ең құндысы қайсы деп сұрағанда ол «ақыл Уа Алланың елшісі» деп жауап берді» дейді.

Анас ибн Маликтің риуаятында: Пайғамбарға (с.ғ.с.) былай делінді: Уа Алланың елшісі! Біз көркем мінезді бірақ күнәсі көп адамды көрдік» дегенде Пайғамбар (с.ғ.с.): адамдардан кім болмасын оның істеген қатесі мен күнәсі болады. кімде кімнің бойында ақыл мен тақуалық болса оның істеген күнәсі оған зиянын тигізбейді. Сонда: «бұл қалай Уа Аланың елшісі» деп сұрады. Пайғамбар (с.ғ.с.): себебі ол қателік жасаған сайын дереу тәубе жасап, өкініші басым түседі. Осылайша күнәсін өшіреді, жаннатқа кіруге ылайықты болады. бір хадисте Пайғамбар (с.ғ.с.) Әби Дардаға: «Ақылыңды арттырсаң, Раббыңа жақындығың артады. Әке шешем құрбан болсын сонда мен мұны қалай істеймін дейді. Ол (с.ғ.с.) Алланың харам еткендеріне ұзақ бол, парыздарын орында сонда ақылды боласың. Ізгі амал істе дүниеде дәрегең биік, сыйлы һәм Раббыңа жақын әрі құрметті боласың. Пайғамбар (с.ғ.с.) «адамның ақылдан артық әшекейі болмайды». Бірде Дауд (а.с.) пайғамбардан ақыл мен әуейдің айырмашылығын сұрайды. Сонда ол (а.с.): ақыл ол Аллаға қатысты танымды, Аллаға сенімді, Соған ған байлануды арттырады. Ал әуей болса бітпейтін арманмен дүниеге байландырады, бос іске мән бергіздіреді». Бір риуаятта Әбу

Бәкір үйінен шығып, Пайғамбармен (с.ғ.с.) жолыққанда: Уа Алланың елшісі сен Алладан немен елші болып келдің деп сұрағанда Пайғамбар (с.ғ.с.): ақылмен» деді, «Алладан немен бұйрық алдың» деп сұрағанымда «ақылмен» деді. Қияметте адамдар несімен өлшенеді деп сұрағанымда «ақылымен» деді. Пайғамбар (с.ғ.с.): ақылды әрі ең жақсы адам кім? деген сұраққа: «Алланың парыздарын орындауға асыққан және тыйымдарынан аулақ болған адам» деп жауап берді.