

СМАГУЛОВ НҰРЖАН АЙДАРОВИЧ

**Шәкәрім Құдайбердіұлының фикһи көзқарастарының қалыптасу негіздері
(«Мұсылмандық кітабы» еңбегі негізінде)**

8D02201 – Исламтану

Философия докторы (PhD)
дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Отандық ғылыми кеңесші:
PhD М.Б. Исахан

Шетелдік ғылыми кеңесші:
PhD, профессор Яхия Абдулмубди
(әл-Әзһар университеті, Каир қ., ЕАР)

МАЗМҰНЫ

АНЫҚТАМАЛАР.....	3
БЕЛГІЛЕУЛЕР МЕН ҚЫСҚАРТУЛАР.....	5
КІРІСПЕ.....	6
1 ШӘКӘРІМ ҚҰДАЙБЕРДІҰЛЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ ДІНИ-ИДЕАЛИСТІК КӨЗҚАРАСЫНЫҢ НЕГІЗДЕРІ.....	19
1.1 XIX ғ. соңы мен XX ғ. басындағы қазақ қоғамының саяси, әлеуметтік және діни ахуалы.....	19
1.2 Ш. Құдайбердіұлының биографиялық анықтамасы және діни тұлғалығының қалыптасу себептері.....	38
2 «МҰСЫЛМАНДЫҚ КІТАБЫ» ЕҢБЕГІНІҢ МАЗМҰНЫ МЕН ЖАЗЫЛУ ӘДІСНАМАСЫ.....	54
2.1 «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің тарихы мен жазылу себептері.....	54
2.2 «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің стильдік және мазмұндық сипаттамасы.....	70
2.3 «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі усул әл-фикһ қағидаларының көрінісі және сүйенген ғалымдары мен еңбектері.....	88
3 ШӘКӘРІМ ҚҰДАЙБЕРДІҰЛЫНЫҢ ФИҚҰИ КӨЗҚАРАСТАРЫ...	106
3.1 Ш. Құдайбердіұлының фикһи мәзһабы мен ғылыми генеалогиясы.....	106
3.2 Ш. Құдайбердіұлының ханафи мәзһабындағы «Заһир риуая» және «Муфта биһи» үкімерін ұстануы.....	125
3.3 Ш. Құдайбердіұлының ханафи мәзһабындағы «Мәсәйл нәуәдир» үкімдерін ұстануы..	133
3.4 Ш. Құдайбердіұлының ханафи мәзһабындағы «Фәтәуа» және «Уақиғат» үкімдеріне сай мәселелері.....	144
ҚОРЫТЫНДЫ.....	157
ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ.....	165

АНЫҚТАМАЛАР

Ақида – сенім мәселелерін зерттейтін ғылым, діннің негіздеріне қатысты философиялық және теологиялық көзқарастарды қамтиды.

Ахлақ – этика, адамгершілік, ізгілік нормаларын зерттейтін ғылым.

Арад – абстракция.

Асхаб әт-тахриж – мужтәһид мутлақ, мужтәһид фи әл-мәзһаб, және мужтәһид фи әл-мәсәлә шығарған үкімдерге қияс жасау арқылы жаңа үкімдер шығаратын ғалымдар тобы.

Асхаб әт-таржих – мәзһаб ғалымдарының екі немесе одан да көп бір-біріне қарама-қайшы көзқарастарының арасынан дұрысын таңдай алатын ғалымдар тобы.

Асхаб әт-тамииз – мәзһаб ғалымдарынан келген үкімдердің ара-жігін ажырата алатын ғалымдар тобы.

Әлхамду – «Фатиха» сүресінде кездесетін «Аллаға мадақ» деген сөз.

Әһл әс-сунна – Құран мен сүннетке және ақылға негізделген таным мен логикалық дәлелдерге сүйене отырып, өзіндік ғылыми әдіс пен ұстанымдарға ие сүнниттік бағытты ұстанатын мұсылмандар.

Илм әл-хәл – ақида, фикһ және ахлақ ілімдерін қамтитын теологиялық және құқықтық еңбектер.

Дағиф – «сахих» немесе «хасан» деңгейіне жете алмаған хадис, яғни тізбегінде белгісіз риуаятшылар бар немесе мәтінінде қарама-қайшылықтар кездесетін хадис.

Жүніп – ғұсылды міндеттейтін бойдәретсіздік, яғни тәннің шариғи тазалығын қажет ететін жағдай.

Заһир әр-риуая – Мұхаммед әш-Шайбанидің алты кітабында айтылған, мутауатир жолымен жеткен үкімдер.

Қатғи – кесімді, даусыз үкім.

Истикра – шариғат ілімдерінде қолданылатын логикалық әдіс, ғылыми әдістерде индукция әдісімен тең.

Иснәд – хадистердің жету тізбегі, яғни хадистің жеткізушілерінің тізімі.

Иман тақлиди – біреуге еліктеу арқылы жүзеге асқан сенім, яғни тұлғалардың айтқанымен келісу.

Истиснә – негізгі үкімнен тыс жағдайларды қарастыру, ерекше жағдайлар үшін үкім шығару.

Истинбат – бір сөзден немесе мәтіннен мағына шығару, терең түсінік алу.

Ихтиләф – қарама-қайшылық, пікірталас.

Мысқал – алтын, күміс ақшалар мен құнды заттардың өлшемі ретінде қолданылатын салмақ бірлігі.

Мужтәһид мутлақ – шариғат ғалымдарының ең жоғарғы дәрежесі, жалпы тырысушы деген мағынаны білдіреді.

Мужтәһид фи әл-мәзһаб – мәзһабтың негізінде үкім шығару құзіретін иеленген ғалымдар тобы.

Мужтәһид фи әл-мәсәлә – мәзһабтың қағидаларына сүйене отырып, жаңа мәселелер бойынша үкім шығару құзіреті бар ғалымдар тобы.

Мәсәйл нәуәдир – мутауатир жолмен жеткен Мұхаммед әш-Шайбанидің алты кітабында айтылмаған, Әбу Ханифа, Әбу Юсуф, Мұхаммед әш-Шайбани және олардың шәкірттерінен алынған үкімдер.

Муфтә биһи – әһл әт-тахриж, әһл әт-таржих, әһл әт-тамииз ғалымдары заман мен ғұрыпты ескере отырып, зәрулік жағдайында Әбу Ханифаның «Усул әл-фиқһ» қағидаларына негізделіп, заһир риуая үкімдерінен бас тартып, жаңа үкімдер шығаруы.

Мантық – логика ілімі, ақыл мен дәлелдеудің ғылыми жүйесі.

Муафиқ – келіскен, келісуші.

Муқаллид – мәзһаб ұстанушы, белгілі бір мәзһабқа еруші.

Мутаххир – кейінгі кезеңде пайда болған ғалым немесе идея.

Маудуғ – Мұхаммед пайғамбарға (с.а.с.) қастандықпен айтылған өтірік хадис немесе оған ешбір негізсіз телінген хадис.

Мансух – үкімі жойылған, күшін жоғалтқан үкім.

Мумкин әл-ужуд – Алладан басқа жаралған және жаралуы мүмкін заттар.

Нисап – зекеттің парыз болуы үшін белгілі бір мүліктің ең аз мөлшері.

Силсилә – ұстаздардың тізбегі, хадистің жеткізу тізбегіндегі риуаятшылардың тізбегі.

Сахих – сенімді хадис, үздіксіз тізбегі бар және риуаятшылардың барлығы сенуге лайықты.

Сика – сенімді хабар жеткізуші, хадис іліміндегі сенімді риуаятшы.

Субхәнәкә – намазға кіргенде оқылатын дұға.

Тәхрим тәкбір – намаз бастайтын кезде жасалатын тәкбір.

Тәсәлсул – ақида іліміндегі философиялық тұжырым, соңғы өздігінен бар «уәжиб әл-ужудті» жоққа шығаратын ой.

Турас – ислам дініндегі классикалық-фундаменталды еңбектерге қолданылатын атау.

Тафуид – ақида іліміндегі омоним сөздер мен муташабиһ сөйлемдердің мағынасын Аллаға тапсыру.

Тәшбиһ – ұқсату, Алла Тағаланы жаратылғандармен ұқсату.

Тағассуб – фанатизм, белгілі бір пікірге шектен тыс беріліп, басқа пікірлерді қабылдамау.

Уәжиб әл-ужуд – өздігінен бар, мәңгі бар зат, мутакаллим ғалымдар Алланың сипатын бекіту үшін қолданады.

Усул әл-фиқһ – «Ислам құқығы негіздері» деп аталатын ғылым саласы, шариғи практикалық нормаларды шығару үшін қолданылатын жалпы қағидалар.

Шуфға – көрші ақысы, көршінің басқалардан бұрын үйді сатып алу құқығы.

Хасан – хадис, «сахих» хадистен төмен, бірақ сенімді риуаятшылардан келген және дәлдігі жоғары хадис.

Хадис – Мұхаммед пайғамбардың сөздері мен іс-әрекеттерін қамтитын исламдық хабарлар.

БЕЛГІЛЕУЛЕР МЕН ҚЫСҚАРТУЛАР

ҚазССР ҒА – Қазақ Совет Социалистік Республикасының Ғылым академиясы;

КСРО – Кеңестік Социалистік Республикалар Одағы;

ОГПУ – Объединенное государственное политическое управление (Біріккен мемлекеттік саяси басқарма);

ҚРҰК – Қазақстан Республикасының Ұлттық кітапханасы;

ҚҰУК – Қазақ ұлттық университетінің кітапханасы;

ОҒК – Орталық ғылыми кітапхана;

ҚР ҒЖБМ – Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігі;

ғ. – ғасыр;

ж. – жыл;

қ.ж. – қайтыс болған жыл;

һ. – һижри (ислам күнтізбесі бойынша жыл);

м. – милади (Григориан күнтізбесі бойынша жыл);

КІРІСПЕ

Зерттеу жұмысына жалпы сипаттама. Диссертациялық жұмыста қазақтың ойшыл ақыны, реалист, рационалист, идеалист, фақих, мутакаллим Шәкәрім Құдайбердіұлының биографиялық анықтамасы мен діни идеалистік дүниетанымының қалыптасу факторлары, сондай-ақ оның саяси-әлеуметтік көзқарастары мен діни идеялары зерттелген. Сонымен қатар, жұмыста Шәкәрімнің діни құқықтық мектебі, әдіснамасы, діни ой-тұжырымдарында қолданған шарифи дәлелдерінің ханафи мәзһабындағы заһир риуая және муфта биһи үкімдерімен сәйкестігі мен олардың қайшылықтары талданды. Зерттеу негізінен Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» атты діни трактаты арқылы жүзеге асырылды.

Тақырыптың өзектілігі. 2011 ж. 11 қазанда қабылданған № 483-IV заңының кіріспесінде: «Осы Заң Қазақстан Республикасының өзін демократиялық, зайырлы мемлекет ретінде орнықтыратынын, әркімнің ар-ождан бостандығы құқығын растайтынын, әркімнің діни нанымна қарамастан тең құқылы болуына кепілдік беретінін, ханафи бағытындағы исламның және православиелік христиандықтың халықтың мәдениетінің дамуы мен рухани өміріндегі тарихи рөлін танитынын, Қазақстан халқының рухани мұрасымен үйлесетін басқа да діндерді құрметтейтінін, конфессияаралық келісімнің, діни тағаттылықтың және азаматтардың діни нанымдарын құрметтеудің маңыздылығын танитынын негізге алады» деп жазылған. Заңның мәтіні ханафи мәзһабының қазақ халқының руханиятында ерекше орын алатынын атаған. Өткен тарихымызға назар аударар болсақ, қазақтың әлеуметтік-идеалистік жағдайларының белгілі бір бағытпен жүруі бүгінгі күнде «дәстүрлі дүниетаным», «дәстүрлі сана» түсінігін қалыптастырғандығын байқаймыз. Дәстүрлі дүниетаным өз кезегінде өткен тарихтың құндылықтарын сақтап, қоғамның жарқын болашығына ықпал ететін негізгі, сенімді жол болғанымен, кей жағдайларда оның өзгеріске ұшырап, жаңа бағыт алуы да мүмкін құбылыс. Алайда дәстүрлі санаға енген жаңашылдық жылдар бойы қалыптасқан дәстүрлі идеялардың шекарасынан асып кетсе, адамның санасының белгілі бір дәрежеде бұзылуы орын алады. Өмірдің жаңа жағдайларына сәйкес келетін жаңа құбылыстар мен көзқарастардың жиынтығы пайда болады. Бірақ мұндай жағдайда да тарихи орны бар дәстүрлі сана із-түзсіз жоғалмайды. Керісінше, тарихта орын алған дерек ретінде сақталып қала береді. Қоғамдық дәстүрлі сананың өміршеңдігі көп жағдайда адамдардың дүниетанымындағы жаңа нәрселердің пайда болу заңдылықтарының ерекшеліктерімен анықталады. Жаңа әлеуметтік идеялар мен көзқарастардың тамыры тереңде жатқан материалдық, экономикалық негізде екенін тарихтың өзі дәлелдегенімен, олар өздерінің көрініс формаларын бұрынғы жинақталған идеологиялық материалдардан алады. Ал жаңа көзқарастар туатын бұл идеологиялық материалды дәстүрлі негізден бөліп қарастыруға болмайды. Жаңа ұрпақтың қоғамдық құндылықтарды қалыптастыруы үшін тұжырымдамалар мен идеялардың барлық жиынтығын өткен замандағы тарихтан алуы – ұлттық сана негізінде қалыптасқан дәстүрлі ұстаным болып табылады. Сонымен, қоғамдық

дәстүр ұғымы – тарихта ұлттық сана негізінде қалыптасқан шынайы, өмірлік процестердің әсерінен туындаған қағидалардың белгілі бөлігінің жаңа ұрпаққа ықпал етуі, дамуы. Дәстүр – өз кезегінде жаңа ұрпақтың қазіргі әртүрлі құбылыстардың зиянынан сақтануы үшін, болашаққа өткенмен бағам жасай алуы үшін негізгі күш. Дәстүрлі дүниетанымнан толыққанды ажырау – түбегейлі жаңа ұлт қалыптастырумен тең. Ол өз кезегінде ұлттық дамуды жүзеге асыруда өзіндік қиындықтарын тудырады. Дәстүрсіз, ұлттық құндылықтарсыз ұлтты елестету мүмкін емес. Дәстүрлі дүниетанымның қайнаркөзі ата-бабалар жолы екенін ескеретін болсақ, онда өткен ата-бабаларымыздың тарихын білу болашағымыздың кепілі екендігін сеніммен айта аламыз. Кей ұлттардың тарихын сол заманда өмір сүрген белгілі тұлғалардың өмірі арқылы да зерттеуге болады. Белгілі бір тұлғаның өмірі сол заманның айнасы екенін ескере отырып, қазақ халқының жылдар бойы қалыптасқан дәстүрлі идеалистік санасын өткен ғасырларда өмір сүрген тарихи тұлғалардың өмірі арқылы зерттеп білуге міндеттіміз. Бұл да тарихты екінші бір қырынан ашуға ықпал ететін шешім. Осындай зерттеуді талап ететін ұлт қайраткерлерінің бірі қазақтың ұлы кемеңгер ақыны, факих, мутакаллим – Шәкәрім Құдайбердіұлы.

Ислам діні туралықты насихаттаушы дін болғанымен, әрбір ислам атын жамылушы топтар дінді дұрыс насихаттайды деп айта алмаймыз. Оған дәлел, күнімізде орын алып жатқан түрлі террорлық әрекеттер мен радикалды топтардың теріс амалдарының белең алуы. Білімсіз, көрсоқырлықпен айтылған жалған ақпараттарға сенуге үгіттейтін әртүрлі іс-әрекеттер. Ал осы жалған топтардың идеологиясынан сақтанудың қолайлы шешімі – дінге деген үстірт, біржақты көзқарастан ада, шынайы ислами білімді насихаттау. Сонымен қатар, исламдық білімдерді таратудың жалпы қабылданған әдістерге сәйкес жүзеге асырылуы. Бұған ғалым ұстаздан жүйелі тәлім алуды және тарих тұрғысынан сыннан өткен өз ғалымдарымыздың жазған фундаменталды әдебиеттерін оқуды жатқызуға болады. Жоғарыда келтірген бүкіл себептерді негізге ала отырып диссертациялық зерттеу жұмысы ретінде «Шәкәрім Құдайбердіұлының шариғи құқықтық көзқарастарының қалыптасу негіздері («Мұсылмандық кітабы» еңбегі негізінде)» деп таңдалуын маңызды санадық. Аталмыш тақырыптың негізгі зерттелетін кеңістігі «Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі фундаменталды және жеке шариғи құқықтық көзқарастарының негіздері» атты тақырып аясында болады.

Әрбір жаңа ұрпақтың таным түсінігінің дұрыс қалыптасуы – алдыңғылардың ойлау жүйесінің ықпалымен болады. Оның қарапайым мысалы ретінде кез-келген балаға белгілі бір деңгейде ата-анасының, яки ата-бабасының ұстанымдары әсер етеді. Идеологиялық көзқарастар барлық жерде өзінің ұлттық түрінде пайда болды. Әрине, ұлттық болмысты идеологиялық дүниетаным тұрғысынан зерттеудің негізгі формасына ең алдымен ұлттық тілдің ерекшеліктері әсер етеді. Белгілі бір халықтың тілі, оның сөздік қоры мен құрылымы неғұрлым бай және бояулы болуы, соғұрлым қоршаған шындықты толық, дәлме-дәл бейнелеуге мүмкіндік береді. Сол сияқты қандай да бір себептермен дамымаған тіл мәдениеті адамның табиғи және әлеуметтік әлемді

меңгеруіне, оның ұтымды қолданылуына кедергі болары анық. Сондықтан барлық ғалымдар объективті ойлаудың дамуы нәтижесінен туындаған ұғымдарды пайдалану арқылы қоғамының идеологиялық көзқарастарына сай еңбектер жазу арқылы ұлттық тілдің дамуына ерекше үлес қосады. Аталмыш ғалым Шәкәрім Құдайбердіұлы «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің алғысөзінде: «Олай да болса, біздің қазақ халқының өз тілімен жазылған кітап жоқ болған соң араб, парсы кітапты білмек түгіл, ноғай тілімен жазылған кітаптарды да анықтап ұға алған жоқ шығар деп ойлаймын. Сол себептен иман-ғибадат турасын шамам келгенше қазақ тіліменен жазайын деп ойладым» – деп жазды [1, б. 7]. Айтылған себептерге байланысты диссертациялық жұмыста «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің тарихы мен жазылу себептері, «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің тілдік және стильдік ерекшеліктері, Ш.Құдайбердіұлының сүйенген еңбектері мен ғалымдары басты зерттеу объектісі саналады.

Қоғамның ұлттық дүниетанымының қалыптасуына тіл ғана ықпал етпейді. Әрбір халықтың өзіне тән шаруашылық және өндірістік ерекшеліктерімен айқындалатын өзіндік өмірі болары анық. Бұл өз кезегінде оның өмір сүру салтының, әдет-ғұрыптарының, салт-дәстүрлерінің, адамгершілік нормалары мен қоғамдық мінез-құлық ережелерінің спецификасын тудырады. Әрине, бірде-бір халық сирек жағдайларды қоспағанда, абсолютті оқшауланған күйде әлемнің басқа халықтарымен байланыссыз өмір сүрмейді. Өйткені қазіргі мәдениет бұрынғы мәдениеттің өзгерген формасы екенін ескеріп, мәдениеттер мен ортақ әлеуметтік-мәдени кеңістіктің, сондай-ақ уақыттың өзара әрекеттесуі – даусыз факт екенін атап өту керек. Қазақтың ойшылы Ш.Уәлихановтың (1835-1865) «Білім бүкіл адамзатқа ортақ. Ал ұлттық колоритті жергілікті қоғамның тілі мен әдет-ғұрпының ықпалымен алады» деп жазуы осыдан болса керек [2, с. 2]. Кез-келген халық ортақ мәдени кеңістікте және бір уақыт кезеңінде тіршілік еткенімен, әр ұлттың өзіндік геосаяси позициясы, тілі мен мінез-құлық ерекшелігі болатынын жоққа шығармаймыз. Бұрынғы Ресей патшалығы, одан кейін КСРО үкіметі мен оның жалынды ізбасарларының және жүзеге асырушыларының қанша талпынғанымен, орыстандыру саясаты күткен нәтиже бермегені осыдан болса керек.

Қандай да бір ұлттың дәстүрлі дүниетанымын анықтау үшін жоғарыдағы аталып кеткен жағдайлардан бөлек, сол замандағы қоғамда ерекше білімімен көзге түскен тұлғаларды зерттеу маңызды рөл атқаратынын атап кету керек. Ғалымның, ойшылдың тұлғасы – оның өз дәуірінің рухын түсінуімен, оның мүмкіндіктерін білуімен және болашақтағы даму бағытын болжауымен айқындалады. Ғалымның жеке эрудициясы – әлемдік жетістіктердің маңызын түсіне білуімен, мәдениет пен философия және жалпы адамзаттық прогреске жету жолын ұлттық призмасы арқылы қарастыра білуімен анықталады. Әлемнің барлық көрнекті ғалымдары осылай істеді және олардың мұрасы ұрпақтары тарапынан лайықты бағаға ие болды. Алайда кеңес үкіметі кезінде халық жауы деп табылған қазақтың кейбір ғалымдары енді ғана зерттеу нысандарына айналып жатыр. Сол себептен жана ұрпақтың саналарында қалыптасқан қазақтың дәстүрлі дүниетанымына қатысты ойлары толыққанды

бірізділік формасына енбей тұр. Айтылған себептерге байланысты зерттеу жұмысының негізгі нысаны ретінде – Шәкәрім Құдайбердіұлы таңдалды. Диссертациялық жұмыста Шәкәрім Құдайбердіұлының биографиялық анықтамасы, идеалистік тұлғалығының себептері, саяси-әлеуметтік және идеологиялық көзқарастары аясында зерттеулер жасалды.

Тақырыптың зерттелу деңгейі. Шәкәрім Құдайбердіұлының өмірі мен шығармашылығын зерттеу деңгейі кеңес өкіметі орнаған кезеңмен және оның репрессияға ұшырауымен байланысты кешірек дамыды. Шәкәрімнің 1931 жылғы қайтыс болуы және оған халық жауы деген айып тағылуы оның шығармалары мен идеологиясына қатысты зерттеулердің аз болуына себеп болды. 1958 жылы ғалымның аты ақталса да, оның еңбектері мен діни көзқарастарына жүргізілген зерттеулер тек кейінгі жылдары, әсіресе XX ғасырдың соңынан бастап кеңейе түсті.

Шәкәрімнің ислам дініне қатысты көзқарастары мен шығармашылығын зерттеу екі негізгі бағытта жүргізілген. Біріншісі: Шәкәрімнің өлеңдері мен прозалық шығармаларындағы діни-философиялық ойлары. Екіншісі: оның діни еңбектеріндегі фикһи (шариғи құқықтық) және сенімдік үкімдерге қатысты зерттеулер. Бұл ретте Шәкәрімнің ислам шариғаты мен діни мәтіндерге қатысты білім деңгейі, сондай-ақ осы үкімдер мен сөздердің дәстүрлі исламға сай келу мәселелері әлі күнге дейін зерттеуді қажет етеді.

Шәкәрім Құдайбердіұлының діни көзқарастары мен шығармашылығына қатысты алғашқы іргелі зерттеулердің бірі ретінде 1961 жылы Қаз ССР Ғылым Академиясының Алматы қаласындағы баспасынан шыққан Қ.Р. Бейсембиевтің «Идейно-политические течения в Казахстане конца XIX – начало XX века» атты еңбегін айтуға болады. Аталмыш зерттеуде автор Шәкәрімнің діни-философиялық көзқарастарын терең материалистік философия тұрғысынан талдай отырып, оның саяси идеологиясын кеңес өкіметінің идеологиясына қарсы таптық монархиялық жүйенің жақтаушысы ретінде көрсетеді. Дегенмен, бұл зерттеу Шәкәрімнің дүниетанымын толықтай қамтымаған және оның идеалистік көзқарастарын бағалауда біржақтылық танытқандығын атап өту қажет.

1990 жылы Алматыда Абдығазиев Балтабай Абдығазіұлының «Традиции Абая и поэзия Шакарима» атты тақырыпта жазылған авторефератында Шәкәрімнің лирикалық шығармалары мен ақындық мұрасы зерттелген. Бұл зерттеу оның тақырыптық және жанрлық ерекшеліктерін қарастырып, Шәкәрімнің азаматтық-гуманистік ұстанымын айқындауға бағытталған. Шәкәрімнің ақындық мұрасына ұзақ уақыт бойы тыйым салынғандықтан, оның шығармаларының негізгі тақырыптары мен идеяларының мәнін ашу бүгінгі күннің өзінде маңызды болып табылады.

Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегіне қатысты маңызды зерттеулердің бірі – 1991 жылы Шәмшиябану Сәтбаеваның «Шакарим – истоки традиции» атты еңбегі. Бұл зерттеу Шәкәрімнің саяси және діни философиясын анықтауға бағытталған. Шәмшиябану Сәтбаева Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегін жазудағы мақсатын, оның қазіргі қоғамдағы діншілдерге қарсы бағытталған сыншыл көзқарастарын саралаған. Бұл жұмыс Шәкәрімнің

философиясындағы әлеуметтік және саяси қырларды түсіну үшін құнды дерек көздері болып табылады.

Сонымен қатар, Алматы қаласында 1996 жылы Айтбаева Апризаның «Шәкәрім Құдайбердіұлының діни-этикалық көзқарасы» атты тақырыпта қорғаған диссертациялық авторефераты да осы тақырыпқа жақын зерттеулердің бірі болып табылады. Бұл жұмыс Шәкәрімнің діни-этикалық көзқарастарының әлеуметтік-тарихи және рухани негіздерін сипаттай отырып, оның «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің ақидалық ұстанымдарын зерттейді. Априза Айтбаева Шәкәрімнің діни-моральдық көзқарастарын қазақ халқының рухани деңгейімен байланыстырған, сондай-ақ оның ислам құқығы мен сенім үкімдеріне қатысты ұстанымдарын анықтауға арналған.

2000 жылы Алматы мен Семейде жарық көрген У.К. Әлжанова мен Қ.Қ. Бегалинованың «Философия в системе целостного знания» атты еңбегінде Шәкәрімнің философиялық көзқарастары синкреттік тұрғыдан қарастырылған. Авторлар Шәкәрімнің дүниетанымын адам мен дүниенің өзара байланысын түсінетін философ ретінде сипаттайды. Бұл зерттеу оның философиясындағы адамдық және метафизикалық мәселелерге ерекше назар аударады.

Шәкәрім философиясын зерттеген тағы бір ғалым - Ораз Сегізбаев. 1996 жылы Алматыда жарық көрген «Казахская философия XV-начало XIX в.в.» атты кітабында ол Шәкәрімнің философиясындағы деистік және теологиялық бағыттарды зерттейді. Ғалым оның толеранттылық және рухани кемелдену мәселелеріне қатысты ерекше көзқарастарын атап өтеді. О.Сегізбаев Шәкәрімнің философиясын «теологиялық гуманизмнің бір түрі» деп бағалайды, әрі оның рухани кемелдену жолдарын қоғамның әлеуметтік және саяси тұрғыдан жетілдірілуімен байланыстырады.

Шәкәрімнің рухани мұрасын зерттеген Р.Б. Омарғазиннің 2006 жылы жарияланған монографиясы да маңызды зерттеу болып табылады. Бұл жұмыс Шәкәрімнің «Үш анық» еңбегіндегі философиялық және діни трактаттарын терең зерттеп, оның саяси және әлеуметтік көзқарастарын талдаған. Бұл зерттеу Шәкәрімнің философиясындағы дүниетанымдық мәселелердің кең ауқымды түрде қарастырылғанын көрсетеді.

2008 жылы Алматыда жарық көрген Сәкен Өзбекұлының «Шәкәрімнің саяси-құқықтық көзқарастары» атты монографиясы да ғалымның құқықтық көзқарастарын зерттеуге арналған. Бұл зерттеу Шәкәрімнің құқықтық ойлары мен саяси идеологиясын жүйелі түрде талдайды, сондай-ақ оның шығармашылығының осы аспектілеріне ерекше назар аударады.

Шәкәрім Құдайбердіұлының діни көзқарастарының толық зерттелуін қажет ететін тағы бір сала - оның фикһи және сенімдік үкімдеріне қатысты зерттеулер. Ғалымның «Үш анық» және «Мұсылмандық кітабы» еңбектері діни-ғылыми зерттеулердің негізін құрайды. Бұл екі кітаптың алғашқы басылымдары ғалымның көзі тірісінде шыққан, алайда олардың қазіргі қолданыстағы мәтіндерінде бірқатар қателіктер мен айырмашылықтар бар. Шәкәрімнің діни шығармашылығын зерттеген ғалымдардың арасында Мекемтас Мырзахметұлының еңбегі ерекше орын алады. Ол Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегін кириллицаға аударып, 1992 жылы басып

шығарды, бірақ осы басылымда бірқатар қателіктер орын алғанын айта кеткен жөн.

Бұл зерттеулердің негізінде біздің диссертациялық жұмысымыздың тақырыбы «Шәкәрім Құдайбердіұлының фикһи көзқарастарының қалыптасу негіздері («Мұсылмандық кітабы» еңбегі негізінде)» деп аталады. Бұл жұмыс Шәкәрімнің діни және құқықтық көзқарастарын терең зерттеуді мақсат етеді.

Зерттеу жұмысының нысаны мен пәні. Зерттеу нысаны – Шәкәрім Құдайбердіұлының шарифат ілімдеріне қатысты ғылыми мұралары мен осы тақырып аясында жүргізілген ғылыми зерттеулер. Зерттеу пәні – Шәкәрім Құдайбердіұлының идеалистік дүниетанымы мен философиялық көзқарастар жүйесі, сондай-ақ оның «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі фикһи және құқықтық көзқарастары.

Зерттеу жұмысының мақсаты мен міндеттері. Зерттеу жұмысының мақсаты – ұлы ақын, жазушы, философ, қайраткер, фақих, мутакаллим, рационалист, және шарифат ілімдері бойынша аса құнды еңбектер қалдырған Шәкәрім Құдайбердіұлының фикһи көзқарастарының негіздерін, оның «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде келтірілген құқықтық үкімдерді анықтап, ғылыми тұрғыда талдау. Аталған мақсатты жүзеге асыруда төмендегідей міндеттер қойылады:

- Шәкәрім Құдайбердіұлы өмір сүрген кезеңдегі саяси, әлеуметтік және діни ахуалға тарихи талдау жасау;
- Шәкәрім Құдайбердіұлының діни тұлғалығының қалыптасуына әсер еткен факторларды анықтап, оның өмірі мен шығармашылығына қатысты отандық зерттеушілердің жазған тарихи-ғұмырнамалық еңбектерін саралау.
- «Мұсылмандық кітабы» трактатының жазылу тарихы мен себептерін, сондай-ақ туындының қазақ халқы үшін маңыздылығын зерделеу;
- Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» трактатының стильдік және мазмұндық сипаттамасын өзге еңбектермен атрибуциялық және мәтіндік салыстыру арқылы анықтау;
- «Мұсылмандық кітабы» трактатының жазылу барысында сүйенуі ықтимал еңбектерді анықтап, олармен мәтіндік және тақырыптық талдау жүргізу;
- Шәкәрім Құдайбердіұлының ұстанған құқықтық мәзһабын еңбегіндегі үкімдерді контекстік және когнитивтік талдау арқылы анықтау;
- «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі келтірілген үкімдерге шариғи құқықтық талдау жүргізу арқылы ханафи мәзһабындағы Мухаммад әш-Шайбанидің «әл-Мабсут», «әс-Сияр әс-сағир» еңбектеріндегі заһир риуая, муфта биһи мәселелерімен сәйкестігін дәйектеу;
- «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі ханафи құқық мектебі бойынша әлсіз саналатын мәсәйл нәуәдир үкімдерінің келуін анықтап, оларға фикһи талдау жүргізу;
- Шәкәрімнің ханафи мәзһабының құқық негіздері методологиясына сәйкес ғұрыпты негізге ала отырып үкім берген тұстарын ашып көрсету;

Зерттеудің ғылыми әдістері мен тәсілдері.

- Шәкәрім Құдайбердіұлының өміріне қатысты әртүрлі дереккөздер бойынша қияс (салыстыру) әдісі қолданылып, ғалымның биографиялық анықтамасы жасалды.

- XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басындағы қазақ қоғамының діни ахуалын зерттеу үшін суреттеу және жақындық ассоциациясы әдістері негізінде, сондай-ақ орында бірлік пен уақытта бірлік ассоциациялық әдістері қолданылды.

- «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің жазылу себептері мен тарихын талдауда лаколлизация және перцепция әдістері, сондай-ақ ұқсастық және контраст (қарсылықтық) ассоциация әдістері негізге алынды.

- «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің тілдік және әдіснамалық ерекшеліктері туралы тақырыпта семантикалық-этимологиялық және компаративистикалық талдаулар жүргізілді.

- Шәкәрім Құдайбердіұлының ұстаздарының ғылыми генеалогиясын анықтау мақсатында тарихи биографиялық және генезистік талдаулар, сондай-ақ силлогизмдік әдістер қолданылды.

- Шәкәрім Құдайбердіұлының фикһи көзқарастары мен оның усул әл-фикһ (шариғи құқықтық негіздері) қағидаларын анықтау үшін мәтіндік, тақырыптық қияс (салыстыру) әдістері, контекстуалдық талдау, герменевтикалық және теологиялық компаративистикалық әдістер пайдаланылды. Сонымен қатар теологиялық талдау, саралау, жіктеу, сипаттау және түйіндеу әдіс-тәсілдері де қолданылды.

Зерттеу жұмысының жаңалығы.

- Ғылыми зерттеулер негізінде қазақ даласындағы ислам дінінің және Ресей патшалығының қазақ жерін басқарудағы әртүрлі бағдарламаларының тарихнамасы жүйеленіп, кеңінен талданды. Бұл ретте, қазақ жеріндегі діни ахуалға қатысты революцияға дейінгі және кеңестік кезеңдегі зерттеушілердің еңбектері исламтанулық және тарихи тұрғыдан зерделеніп, жаңаша көзқарастармен бағаланды. Зерттеу барысында, исламның қазақ қоғамындағы орны мен рөлі, Ресей империясының қазақ жеріндегі басқару саясатының діни-мәдени аспектілері нақты тарихи контексте қарастырылды. Сонымен қатар бұл еңбектердегі ғылыми тұжырымдар мен әдіснамалар қазіргі исламтану мен тарих ғылымдарының жаңа талаптарына сай қайта бағаланып, жаңа түсініктер мен талдаулар ұсынылды;

- Шәкәрім Құдайбердіұлының өмірі мен шығармашылығына қатысты отандық дереккөздер жан-жақты сараланып, ғалымның діни тұлғалығы мен діни көзқарастарының қалыптасуында маңызды рөл атқарған тұлғалардың ықпалы анықталды. Бұл тұрғыда оның әкесі Құнанбайұлы Құдайберді, шешесі Алдабергенқызы Төлебике және немере ағасы Абай Құнанбайұлының діни-рухани тәрбиедегі орны айқындалды. Сонымен қатар Шәкәрімнің діни сауаттылығының қалыптасуына әсер еткен басты факторлардың бірі ретінде Құнанбай қажы салдырған «Ескі там» медресесінің маңызы көрсетілді. Бұл медресе қазақ халқының діни білім алуында ерекше орын алып, Шәкәрімнің шариғат ілімдерін терең меңгеруіне жол ашқан. Шәкәрімнің діни білімін жетілдіруде ықпалы зор болған ұстаздарының, атап айтқанда Ғабитхан

Ғабдыназар, Сарымолда, Өтебай, Теңізбай және Әлімбай секілді тұлғалардың есімдері нақтыланып, олардың Шәкәрімнің діни дүниетанымының қалыптасуына қосқан үлесі ғылыми тұрғыдан талданды;

- Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің эволюциясын тарихи және саяси-идеологиялық тұрғыдан саралау негізінде, оның бұл шығарманы жазудағы негізгі себептері айқындалды. Зерттеу барысында Шәкәрімнің бұл еңбекті жазу арқылы қазақ қоғамында орын алған рухани және әлеуметтік үдерістерге ықпал етуге ұмтылғаны көрсетілді. Сонымен қатар «Мұсылмандық кітап» еңбегінің сол кезеңдегі қазақ қоғамының оқу-ағарту саласы мен ұлттық рухани сезімдердің оянуына әсер етуі ғылыми тұрғыдан зерделенді. Бұл шығарманың қазақ халқына дін мен мәдениеттің терең мәнін түсіндіру, сонымен қатар рухани жаңғыру мен ұлттық бірлікті қалыптастырудағы маңызы ашылды;

- Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» трактатын ислам әлеміне белгілі ғалымдар Әли Зада, Мақсуд Хади секілді тұлғалардың еңбектерімен атрибуциялық салыстыру нәтижесінде, аталмыш шығарманың сөйлем құрылымдары мен қолданылған сөздері арасында ұқсастықтар анықталды. Бұл салыстыру жұмысында Шәкәрімнің трактатының белгілі ғалымдардың діни-философиялық көзқарастарымен ортақ тұстары сараланды. Сонымен қатар, көпшілікке «Мұсылмандық шарты» деген атаумен танымал болған еңбектің шынайы аты «Мұсылмандық кітабы» екендігі отандық кітапханалардағы қолжазбаларға жүргізілген тарихи-мәтіндік зерттеу нәтижесінде нақтыланды. Бұл зерттеу «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің шынайы атауын және оның тарихтағы орнын нақты айқындауға мүмкіндік берді;

- «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде қолданылған ислам құқығының негізгі қағидаларын анықтап, оларды өзге мұсылман құқықтанушыларының методологиялық ұстанымдарымен салыстыра зерттеу нәтижесінде Шәкәрім Құдайбердіұлының ханафи мәзһабының құқық негіздері қағидаларын ұстанғаны ғылыми тұрғыдан дәлелденді. Сонымен қатар классикалық еңбектерде қолданылған әр түрлі өлшем бірліктері мен діни мәтіндерді құқықтық интерпретациялау барысында, жергілікті халықтың түсінігінде қалыптасқан атаулар мен мағыналардың пайдаланылуы анықталды. Бұл өз кезегінде қазақ тіліндегі фикһи терминдердің қалыптасуына ықпал етіп, олардың ұлттық құқықтық жүйе мен діни дәстүрдегі рөлін айқындауға негіз болды;

- Отандық және шетелдік кітапханалардағы ислам ғалымдарының классификациялық еңбектерін жан-жақты зерттеу нәтижесінде, Шәкәрім Құдайбердіұлының ұстаздар шежіресінің Мұхаммед пайғамбарға (с.а.с.) дейін жалғасатыны анықталды. Бұл зерттеулер Шәкәрімнің діни және ғылыми көзқарастарының терең тарихи және рухани мұрадан, сондай-ақ ислам әлеміндегі маңызды ілімдерден бастау алатындығын көрсетеді. Сонымен қатар оның ислами дәстүрлерді зерделеудегі өзіндік орны мен ерекшелігі айқындалып, Шәкәрімнің ислам мәдениеті мен ғылымына қосқан үлесі ғылыми тұрғыдан бағаланды;

- Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі мәселелерді терең талдап, оның үкімдерінің ерекшеліктерін анықтау мақсатында Имам Мухаммад әш-Шайбанидің «әл-Мабсут», «әл-Жәмиғ әс-сағир» және «әс-Сияр әс-сағир» еңбектеріндегі үкімдерімен құқықтық тұрғыдан салыстыру жүргізілді. Салыстыру нәтижесінде Шәкәрім Құдайбердіұлының еңбегінде көтерілген мәселелердің ханафи құқықтық мектебінің заһир риуая және муфта биһи үкімдері негізінде қалыптасқаны ғылыми тұрғыдан дәлелденді. Бұл зерттеу Шәкәрімнің құқықтық көзқарастарының ханафи мәзһабына сай келетінін және оның ислам құқығын түсіну мен қолданудағы терең білімін көрсетеді;

- Шәкәрім Құдайбердіұлының кейбір құқықтық мәселелерде ханафи құқық жүйесіндегі мәсәйл нәуәдир үкімдерін қолданғаны анықталды. Сонымен қатар оның заһир риуая үкімдерінен бас тартып, мәсәйл нәуәдир үкімдеріне басымдылық беру себептері жан-жақты талданды. Бұл таңдау Шәкәрімнің өз заманының әлеуметтік және мәдени жағдайларына байланысты шарифат үкімдерін заманға сай бейімдеу қажеттілігінен туындаған. «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде бүгінгі күнде өзектілігін жоғалтпаған отбасылық және қоғамдық мәселелер бойынша жаңа үкімдер ұсынылғаны да анықталды;

- Шәкәрім Құдайбердіұлының кейбір фикһи мәселелерде бір ғана мәзһабтың үкімдерімен шектелмей, заманды және мекенді ескере отырып, ижтиһад жасау арқылы шешім қабылдағаны анықталды. Сонымен қатар ол әдет-ғұрыптарды негізге ала отырып, усул әл-фикһ қағидаларын шебер қолданған. Бұл өз кезегінде оның шарифаттың іргелі қағидаларын кең ауқымда түсініп, заманауи жағдайларға бейімдей білгенін көрсетеді. Шәкәрім Құдайбердіұлының усул әл-фикһ саласындағы танымал ғалымдармен, атап айтқанда Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) мен Рамазан Эфенди сынды фикһ ғалымдарымен талас-тартысқа түскен бірқатар фикһи мәселелерде ақли (рационалды) және нақли (канондық мәтіндерге сүйенген) дәлелдермен шешімін ұсынғаны, оның терең ғылыми білім мен әдіснамалық ұстанымға ие болғандығын көрсетеді.

Қорғауға ұсынылатын негізгі ғылыми тұжырымдар:

1. Кез-келген мемлекеттің даму жолы оның тарихын, мәдени мұрасы мен ұлы тұлғаларын білуден басталады. Қазіргі таңда біздің еліміздің қалыптасуына елеулі үлес қосқан тұлғалар өте көп. Бұл адамдардың есімдері кеңінен танылғанымен, олардың өмірі мен шығармашылығының әлі де зерттелмеген қырлары бар. Әсіресе, ХІХ ғасырдың соңы мен ХХ ғасырдың басында өмір сүрген Алаш зиялыларының тұлғалары назарға лайық. Бұл тұлғалар екі түрлі дәуірде өмір сүрді: орыс патша өкіметінің тұсында және кейіннен коммунистік партияның билік құрған кезеңінде. Алаш зиялыларының қызметі мен шығармашылық мұрасы кеңінен зерттелгенімен, олардың діни көзқарастары мен діни тұлғалығы әлі де жеткілікті деңгейде қарастырылмаған. Олардың діни еңбектері бар ма? Діни білімдері қандай деңгейде болды? Қандай ғалымдардан тәлім алған? Қандай құқықтық және сенімдік мектептерді ұстанды? Бұл сұрақтар өз кезегінде маңызды әрі өзекті болып табылады. Сол себепті Алаш зиялыларының діни көзқарастары мен исламтанулық тұрғыдағы мұраларын

зерттеу, дінтану ғылымы аясында терең зерттеулер жүргізу қажеттілігі бүгінгі күні өзекті мәселелердің қатарында тұрғанын атап айтуға болады.

2. Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі келтірілген кәләм, фикһ және үкім шығару методологиясын терең саралай отырып, оның исламдық ғылымдардағы орны мен ілімінің түпкі негізі айқындалды. Бұл зерттеу барысында Шәкәрімнің шарифат ғылымындағы көрнекті орны мен оның құқықтық және сенімдік жүйелерге қатысты ұстанымдары нақтыланды. Әсіресе, оның ханафи құқықтық және матуриди сенімдік мектептерінің тұжырымдарын жоғары деңгейде меңгеріп, осы бағыттағы ғұламалардың ғылыми көзқарастарын жүйелі түрде қолданғандығы анықталды.

Зерттеу нәтижесінде Шәкәрім Құдайбердіұлының факих (құқық ғалымы) және мутакаллим (кәләм ғалымы) ретінде исламдық ғылымдарда ерекше орын алғандығы дәлелденді. Оның еңбектерінде ханафи мәзһабының құқықтық нормалары мен үкімдерін жүйелі түрде қолдану, сонымен қатар матуриди ақидасының негізгі қағидаттарына негізделген пікірлерін ұстануы оның исламдық ілімдерге деген терең білімі мен жүйелі әдіснамалық ұстанымдарын көрсетеді. Бұл оның діни ғылымдарды толық түсініп, оларды нақты қоғамдық жағдайларға және қазақ қоғамының ерекшеліктеріне бейімдей алғандығын дәлелдейді.

3. Шәкәрім Құдайбердіұлы мен ханафи мәзһабының классикалық еңбектерінің авторлары қолданған ғылыми әдістерді жан-жақты саралап, бұл еңбектерді компаративистикалық әдіс арқылы құқықтық тұрғыдан талдау нәтижесінде Шәкәрімнің ханафи құқықтық мәзһабының өкілі екендігі айқындалды. Бұл зерттеу барысында Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» мен ханафи мәзһабының негізгі еңбектеріндегі құқықтық қағидаттардың, ұстанымдардың, әдіс-тәсілдердің ұқсастығы мен сабақтастығы анықталды. Сонымен қатар Шәкәрімнің өз еңбектерінде ханафи мәзһабының құқықтық нормаларына сәйкес келетін үкімдерді жүйелі түрде қолданғаны және классикалық ханафи құқықтық көзқарастарын жаңғырта отырып, заманы мен әлеуметтік жағдайларға сәйкес жаңа қадамдар жасағаны зерттеуде айқын көрініс тапты. Осылайша Шәкәрімнің ғылыми әдіс-тәсілдері мен құқықтық позициясы ханафи құқықтық мектебінің дәстүрлерімен тығыз байланыста болғандығы және оның осы мектептің идеологиясын ұстанғандығы нақтыланды.

4. Шәкәрім Құдайбердіұлы исламның әйгілі ғалымдарының кейбір ұстанымдарын сынға алып, оларды теріске шығара отырып, өз пікірін ғылыми негізде дәйектеп, ұсынған. Бұл ретте ол эпистемологияға сүйеніп, ғылыми әдіс-тәсілдер қолданды. Сонымен қатар Шәкәрім өз заманының әлеуметтік және мәдени ерекшеліктерін ескере отырып, әлеуметтік және отбасылық мәселелерге қатысты шығарған үкімдерінің методологиясын бүгінгі күннің діни және қоғамдық проблемаларын шешуде басшылыққа алуға болатындығын көрсетті. Атап айтқанда, оның үкім беру тәсілдері қазіргі кезде де өзектілігін жоймай, қоғамдағы күрделі діни мәселелерді шешуде тиімді құрал ретінде пайдаланылуы мүмкін.

5. Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегі ғылымхал стилінде жазылған және ол исламның ақида, фикһ, ихсан ілімдерін қамтитын көпқырлы еңбек ретінде танылды. Тақырыптық және мәтіндік салыстыру нәтижесінде бұл еңбек мазмұнының бірнеше ислам классиктерінің шығармаларымен ұқсастықтары анықталды. Атап айтқанда, Шәкәрімнің еңбегі Ахмад Һади Мақсудидің (1868-1941) «Ғибадату исламия», Шәкіржан Хамиди Такуидің «Ғибадату исламия», сондай-ақ Абдулқадыр Қашғаридің «Мұхтасар ғибадат исламия» сияқты шығармаларымен тақырыптық және әдіснамалық ұқсастықтарға ие. Бұл салыстырулар Шәкәрім Құдайбердіұлының фикһи мәселелерді қарастыруда дәстүрлі классикалық исламдық шығармалардың стилін ұстанғанын және сол кездегі белгілі ғұламалардың діни көзқарастарына сай жұмыс жасағанын көрсетеді. Сонымен қатар Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі фикһи тақырыптар да классикалық ислам еңбектеріндегі дәстүрлі тәсілмен жазылған, бұл оның исламдық білімдерге деген терең түсінігін және сол замандағы діни құндылықтарға сәйкес жүйелі түрде үкім шығарғандығын дәлелдейді.

6. «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде келтірілген фикһ және усул әл-фикһ үкімдерінің қазақ халқының дәстүрлі діни ұстанымдарына сай екендігі, атап айтқанда, имам Әбу Ханифа (қ.ж. 767 м.) мәзһабының және имам Әбу Мансұр әл-Матуриди (қ.ж. 333 һ.) мектебінің ақидасына негізделгендігі анықталды. Бұл тұжырым еңбектегі діни-құқықтық мәселелердің шешімін және олардағы үкімдердің мазмұнын қазақ қоғамының діни дәстүрлері мен сенім жүйесіне сәйкес келетінін көрсетеді. Шәкәрім Құдайбердіұлының бұл еңбегі арқылы исламның ханафи мәзһабы мен матуруди ақидасының қазақ халқының рухани дүниетанымымен үндесіп, жергілікті діни-мәдени контексте қабылдануы мен үйлесімділігі дәлелденеді.

Зерттеу жұмысының теориялық-тәжірибелік мәні.

Бұл зерттеу жұмысынан алынған теориялық қорытындылар мен тұжырымдар әлемге ақын-жазушы, философ ретінде танылған Шәкәрім Құдайбердіұлын жаңа қырынан, дәлірек айтқанда ислам ғалымы ретінде танытуға көмегін тигізері анық. Зерттеудің негізгі ой-тұжырымдары мен қорытындылары қазақ халқының бастан кешірген қиын уақыттарында орын алған жағдайларды егжей-тегжейлі білуге, ұлттық және діни сана, бірегейлік және діни ахуал мәселелеріне қатысты ғылыми ізденістерді жетілдіруге негіз бола алады. Бүгінгі таңдағы қоғамымыздағы ислам дініне қатысты орын алып жатқан түрлі қарама-қайшылықтардың алдын алуға көмектеседі.

Қазіргі уақытта Орта Азия, әсіресе Қазақстан аумағында кең етек жайған діни радикализм мен экстремизмге қарсы күресте, қазақ жастарының радикалды топтардың жетегінде кетуінің алдын алатын дәстүрлі діни дүниетанымымызға сай ілім беретін, қазақтың ежелден ұстанған жолын анықтап көрсетуге септігін тигізетін жұмыс деп айта аламыз.

Диссертация жұмысының тұжырымдары мен ғылыми нәтижелерін исламтану, дінтану мамандықтары бойынша орта-кәсіптік және жоғары білім беретін оқу орындарында (ҚМДБ медреселерінде, университеттерде) діни ілімдерді зерттеумен айналысатын ғылыми орталықтарда, діни радикализм мен

экстремизмнің алдын алу бағытында жұмыс істейтін ғылыми институттар мен орталықтарда материал/дереккөз ретінде пайдалануға болады.

Зерттеу жұмысының жариялануы мен сыннан өтуі (апробация).

Диссертациялық жұмыстың негізгі нәтижелері мен қорытындылары отандық және шетелдік ғылыми басылымдарда барлығы 6 ғылыми мақала түрінде жарық көрді. Оның ішінде 1 мақала Скопус (Scopus) мәліметтер базасында, 1 мақала – халықаралық конференцияларда, 4 мақала – ҚР БҒМ Білім және ғылым саласындағы бақылау комитеті бекіткен тізімге енетін журналдарда жарияланды. Сонымен қатар зерттеу жұмысымыздың негізгі нысаны болған Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегіне ғылыми түсініктер беріліп, ҚР МАМ Дін істер комитетінің оң сараптамасымен жарияланды.

Scopus базасындағы мақала:

1. Scopus мәліметтер базасына кіретін Pharos Journal of Theology ISSN 2414-3324 Volume 105 Themed Issue 3 – (2024) журналында «The Influence of Shakarim Kudaiberdiev's Work on the Economic, Cultural, and Spiritual Development of Kazakhstan in the Late 19th Century and Early 20th Century» атты мақала жарияланды.

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігінің Жоғары аттестациялық комитеті (ЖАК) ұсынған ғылыми-танымдық журналдарда жарияланған мақалалар тізімі:

1. Семей қаласының Шәкәрім атындағы мемлекеттік университетінің хабаршысы журналындағы куәлік №4 (92) 2020 (ISSN 1607-2774) 13882-Ж тарих бөлімінде «Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің қазақ халқына маңыздылығы мен жазылу себептері» атты мақала жарияланды.

2. ҚазҰУ хабаршы журналының философия, мәдениеттану, саясаттану сериясында №4 (74). 2020 (ISSN 1563-0307; eISSN 2617-5843) «Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің XX ғасыр басындағы қазақтың саяси-әлеуметтік дамуына әсері» атты мақала жарияланды.

3. ҚазҰУ хабаршы журналының дінтану сериясында №4 (28). 2021 (ISSN 2413-3558 eISSN 2521-6465) «Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің тілдік және стильдік ерекшеліктері» атты мақала жарияланды.

4. ҚазҰУ хабаршы журналының философия, мәдениеттану, саясаттану сериясында №2 (88). (2024 ISSN 1563-0307; eISSN 2617-5843) «Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің генезисі және мәтіндік ерекшеліктері» атты мақала жарияланды.

Халықаралық ғылыми конференцияларда жарияланған мақалалар:

1. Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің ұйымдастыруымен 2021 жылдың 28 мамыр күні өткен «Ұлттық рухани тұтастықты дамытудағы діни білім беру маңызы» атты халықаралық ғылыми тәжірибелік конференцияға қатысып, мақала баяндалды. Мақаланың тақырыбы: «Шәкәрім Құдайбердіұлының діни ілімдерінің қалыптасу негіздері».

Жарияланған еңбектер:

1. Шәкәрім Құдайбердіұлы. Мұсылмандық кітабы (1991 жылы Орынбор «Кәрімовтер» баспасынан жарық көрген басылымы) / Алматы: «Marfu Press» баспасы. – 2024.

Диссертациялық жұмыстың құрылымы. Диссертациялық жұмыстың құрылымы зерттеу жұмысының мақсаты мен міндеттеріне сай кіріспеден, негізгі үш тараудан (бірінші тарау 2 тараушадан, екінші тарау 3 тараушадан, үшінші тарау 4 тараушадан, барлығы) 9 тараушадан, қорытындыдан, пайдаланылған әдебиеттер тізімінен тұрады. Жалпы көлемі – 173 бет. Пайдаланылған әдебиеттер саны – 174.

1 ШӘКӘРІМ ҚҰДАЙБЕРДІҰЛЫНЫҢ ДІНИ-ИДЕАЛИСТІК КӨЗҚАРАСЫНЫҢ НЕГІЗДЕРІ

1.1 XIX ғ. ортасы мен XX ғ. басындағы қазақтың саяси, әлеуметтік және діни ахуалы

Тарих ғылымдарының докторы Р. Мустафинаның ғылыми диссертациясына сәйкес, қазақ қоғамындағы діни жағдайдың дамуы екі діни орталықтың экспанциясы негізінде көрініс тапты. Біріншісі орта Азия халықтарының діни орталығы болып есептелетін, көбіне классикалық еңбектерді негізге алған, консервативтік бағытты ұстанған Бұхара, Самарқан, Түркістан қалаларының ғалымдары болса, екіншісі жаңаша идеялармен толыққан, модернистік бағыттағы татар ғалымдары болды. Алғашында қазақ қоғамының ішінде діни рәсімдердің дұрыс орындалып, ел арасында дін тарату жұмыстарының қамтамасыз етілуі Бұхара, Самарқан, Түркістаннан келген молдалар, қожалар, ишандардың тарапынан орындалып отырды. Олар ауылдан ауылға көшіп-қонып, кейде сол ауылдардың бірінде қалып, ислам дінін уағыздады. Неке қию, жерлеу, сүндеттеу рәсімдерінің орындалуын қадағалап, халыққа ислам ілімі мен әдет-ғұрыптарының негіздерін үйретті. Бұдан бөлек Қазақстанның орталық және солтүстік-батыс аймақтарында татар дінбасыларының ықпалы зор болды [3, с. 54]. XIX ғ. ортасында патша өкіметі көшпелі қазақтарды басқаруды жүйеге келтіру үшін татар дінбасыларын белсенді пайдаланды. Сол себепті татар молдаларының қазақ жеріне енуі жаппай орын алды. Демек, қазақ қоғамының рухани жағдайы екі бағытпен қамтамасыз етілді. Қазақ өлкесінің оңтүстігінде орналасқан адамдарға Бұхара, Самарқан, Түркістаннан келетін ишандар мен қожалар ықпал етсе, солтүстік, солтүстік шығыс аймақтарға Уфа, Қазан қалаларынан келген татар молдаларының әсері қатты болды. Соңғылары өз кезегінде Ресей патшалығына оң көзқараспен қарайтын Шохан Уәлиханов, Абай Құнанбайұлы, Шәкәрім Құдайбердіұлы сынды тұлғалардың шығуына себеп болды. Алайда осы кезде қазақ қоғамының арасындағы діни түйіндерді тарқатумен айналысатын, жоғарыдағы аталғандардан бөлек би лауазымындағы адамдар болған еді. Би институтының жоғарғы екеуінен өзгешелігі – ғұрыппен шарифатты ұштастыра отырып үкім беруінде. Бірақ В.В.Бартольдтың (1869-1930) айтуынша, билер тек әдет-ғұрыпты ғана негізге ала отырып үкім беретін адамдар. Бұл тұрғыдан В.В.Бартольд (1869-1930) билерді ислам шарифатымен үкім беретін қазыларға қарама-қарсы ұғымда қарастырған. Алайда Құрбан Әли Халиди (1846-1913) билер шарифат бойынша үкім шығару үшін тағайындалған адамдар екенін алдыға тартады. Ол «Тауарих хамса шарқи» еңбегінде: «Бәдәуи халқының билері, әсіресе қазақ билері ұстанған асыл үлгі мен қағида – шарифат шеңберінен шықпайтындай үкім берілуіне назар аудару. Осы қағида арқылы істерінде бір нұқсан болмады. Бірақ бұл заманда көбісі негізінен ажырап, шарифатты толық зерттемей, білгендеріне амал қылмай екі жолдың арасында орысшалап жүргендер бар», - деп жазады [4, б. 201]. Құрбан Әли (1846-1913) зерттеуінде қазақ билері шарифи нормалармен қоғам тепе-теңдігін реттеп

отырғанын анық айтып тұр. Осы мәселеге қатысты Н.И.Гродеков (1843-1914) өзінің «Киргизы и Каракиргизы Сыр-Даринской области» атты еңбегінде Қазақтардың шарифатқа деген құштарлықтары әрдайым болған және шарифи мәселелерді кез-келген қарапайым халық емес, арнайы білім иесі болған молдалар ғана айналысқандығын жазған [5, с. 23]. Сонымен қатар Н.И. Гродеков (1843-1914) Перовск уезінің биі болған Әуез деген кісінің сөзін келтіріп, былай дейді: «Өкініштісі, біз болыстықты Ресей патшалығынан сұрағанда шарифат заңын сұрамағанымыз. Негізгісі әдет емес, негізгісі шарифат» [5, с. 23]. Әдетте қарастырылмаған шарифат баптары ретінде мысал келтірсек, Әулиеата уезіндегі Би Өмірбек көршінің сатып алушы құқығындағы артықшылығы яғни «шуфға» жайында сұралғанда шарифатты әдеттен жоғары деп таныған. Шарифат пен әдет арасындағы қарама-қайшылық туралы сұрағанда, ол: «Біз шарифаттың құлымыз, адатқа қарсы емеспіз», - деп жауап берді [5, с. 23]. Құрам аудан қазағы Құлбаевтың айтуы бойынша, әдет – шарифаттың нәтижесі [5, с. 23]. Н.И.Гродековтың (1843-1914) келтірген мәліметтеріне қарайтын болсақ қазақтың әдетіне қатысты екі көзқарастың орын алғанын байқаймыз: 1. Әдеттің шарифаттан бөлек заң нормасы; 2. Әдет шарифаттың нәтижесі ретінде болуы. Егер бірінші ойды дұрыс деп есептейтін болсақ, қазақтарда шарифаттан бұрын, әдетті алғашқы орынға қойғанын байқаймыз. Ал егер екінші ойды дұрыс деп есептесек, онда қазақтардың әдет пен шарифаттың ұстануы олардың діни ахуалдарының дәрежесі терең деген ой қалыптасады. Жоғарыдағы Құрбан Әлидің (1846-1913) «Билер шарифат нормаларымен қоғам тепе-теңдігін реттеп отырды» деген сөзі Н.И.Гродековтың (1843-1914) жазғанымен сәйкес екенін көруге болады.

Билердің шарифат нормаларымен халықтың қарым-қатынасын реттеуін – би сөзінің этимологисы деп айтса болатын шығар. Құрбан Әлидің (1846-1913) айтуынша қазақтар мен өзбектерде қазы секілді үлкен мансаптыларға «би» және «бек» сөзі қолданылған. Негізі «би» сөзі «бек» сөзінен тархим (қысқару) қылыну арқылы жасалған. Араб тілінің грамматикасында сөз соңы жеңілдету, өлең құру мақсатында түсіп қалатын жағдайлар кездеседі. Оған мысал ретінде «Иа Маруан» деудің орнына «Иа Маруа» деп айтуды жатқызамыз. (<https://almerja.com/reading.php?idm=164848>). Ал «بي» сөзі негізі «بيوك» сөзінен тахфиф қылыну арқылы жасалған. Себебі сөйлеуде «бә» яғни «ب» әрпі екі сукун, яғни «ي» және «و» әріптерінің қосындысының алдында келуі қиындық тудырады. Сондықтан араб тілінің фонетикалық ережелері бойынша «و» уау сукун орнынан түседі. Соңында «биук» сөзі «бик» сөзіне қысқартылады. Ал одан кейін жоғарыда айтылғандай тархим ережесі негізінде «к» яғни «ك» әріпі орнынан түсіп, соңында «би» яғни «بي» сөзі шығады. «Бек» сөзі араб тілінде ұлы, үлкен деген мағынаны берсе, ғұрыпта қауымның мырзасы, ру басы, қала әкімі деген мағыналарда қолданылады [4, б. 201].

1845 ж. Ресей империясының Орынбор ведомостына қарасты жерлердің әскери статистикасы шығарған деректер бойынша, қазақ халқының діни жағдайына және діни шаруаларына шарифат заңы мен Орынбор діни басқармасы кеңесі бекіткен ахун мен қазы жауапты болды. Сонымен қоса бұл

кеңесте қазақ ауылдарындағы балаларды сауат ашу мен шарифат білімін үйретіп, рухани мұқтаждықтарды қамтамасыз ету үшін уақытша молда тағайындау құқығы болды. Олардың барлығы қазақ ұлтынан сайланатын болды [6, с. 16].

1852 жылғы Ресей Империясының Батыс Сібір ведомосты Қазақ даласының тұрғындарына қатысты статистика бойынша:

- Жалпы тұрғындар – 543 084;
- Проваславтар саны – 17 674;
- Мұсылмандар саны –523 884;
- Шииттер саны – 59 [7, с.54].

Кесте 1 – Батыс Сібір Қазақ даласының қалалары және аймақтарының 1852 жылғы әскери статистикасы [7, с.83].

ГПБ Русский фонд 131/750		Ақмола	Аягөз	Баянауыл	Қарқаралы	Көкшетау	Көкпекті
Отырықшы	Еркек	1162	2872	378	1016	2458	934
	Әйел	841	414	105	253	2133	507
Көшпенді	Еркек	28653	23561	18203	39458	26022	100400
	Әйел	26152	20554	15492	33860	27831	100000
Мешіттер саны		1	1	1	-	3	1
Церковтер саны		1	-	-	-	1	-

Кесте 2 – Тобыл губерниясының Оберт - Квартирмейстер полковник Барон Силвергельмнің 1849 ж. Тобыл губерниясына жасаған әскери статистикасы [8, с. 47].

Тобыл округі		
	Еркек	әйел
Мұсылман	27166	26624
Христиан	386312	379297
Мешіттер	Тастан салынған	2
	Ағаштан салынған	53

Аталмыш әскери статистикада берілген сипаттамаға сәйкес қазақтар ислам дінін ұстанушылар болып саналады. Бірақ олардың діни түсініктері терең емес екендігін алдыға тартады. Статистика сипаттамасында: «Қазақ елінің көпшілігі татарлар қазақ тіліне аударған дұғаларды жаттаумен шектелді» деп жазылуы

жоғарыда айтылған Шоқан Уәлихановтың (1835-1865) қазақтардың діншіл болуының себебін татар молдаларынан көруіне ұқсап тұрғаны анық [7, с. 54]. Қазақтардың күнделікті өмірлерінде көрініс тапқан діни амалдар жайлы: «Орындап жүрген құлшылықтарын толық түсінбесе де, шариғаттың кейбір негізгі міндеттерін қатаң ұстанады. Олар христиан дайындаған тағамды, әсіресе шарап сусындарды ішуді үлкен күнә деп санайды» деген сөздермен сипатталған [7, с. 54]. Жоғарыда атап өткен П.П.Семенов Тянь-Шяньский мен Ш. Уәлихановтың (1835-1865) сөздеріне ұқсас: «Қазақтардың діни түсінігінің төмен болуының бір дәлелі – Ресей империясымен, оның ішінде өзге де мұсылмандармен бір елдің астында жүз жылдан астам тұрса да, мешіт салу ісі кең тарамды. Одан бөлек олардың терең қарттықта ғана намаз оқу керек деген ойлары да шариғи ілімдерінің аздығын көрсетеді», деп сипаттама береді [7, с. 54]. Бұдан бөлек аталмыш сипаттамада қазақтардың шариғатты ұстанғанымен де, сенімдерінің әлсіз және дүниелік мақсатта болатындығы жайында: «Олар тікелей қауіп төнген жағдайда және бақытсыздық кезінде Құдайға құлшылық етеді. Мұқтаждық туындаған сәттерде қазақтар өте тақуа болып кетеді де, көп құлшылық жасап, Құдайдан жеңілдік сұраумен уақыттарын өткізетін», – деген сөздермен жеткізеді [7, с. 54]. Шариғи білімдерінің де төмен екенін айта келе, одан шығатын қауіптерді де ескеріп: «Қазақтардың діни сенімі бірқалыпты болмау себебінен олардың кейбірі дөрекі, сенімсіз, ант беруде тұрақсыз еді» деп жазады [7, с. 54].

Жоғарыда айтылған А.Левшин (1798-1879), П.П.Семенов Тянь-Шаньский (1827-1914), Шоқан Уәлиханов (1835-1865), Құрбан Әлидің (1846-1913) еңбектерінен келтірілген мәліметтерге сәйкес қазақтардың исламы өзге отырықшы елдің исламы секілді көріністе болмағандығы жайында келіспесе де, ислам дінінің қазақтардың арасында болғанына барлығы куәлік етті. Бұлардың сөзіне ұқсас ойды К.Ельницки де «Иногородцы Сибири и Среднеазиатских владений России» еңбегінде: «Қазақтар Бұхара және түркістандық мұсылмандар таратқан Мұхаммед дінін ұстанады. Бірақ бұл дінді ұстана отырып, олар пұтқа табынушылық нанымдарынан қалыспайды. Демек, олардың нанымдары ислам мен пұтқа табынушылықтың қоспасы болып табылады», – деп жазды [9, с. 106]. Егер аталмыш деректің барлығы да ХІХ ғ. дейінгі өмір сүрген қазақтардың өмірінің бақылау негізінде болғанын ескерсек, онда сол уақыттағы, яғни ХІХ ғ. ортасындағы қазақ қоғамының діни ахуалына қатысты былай қорытынды шығаруға болады: Қазақ халқы ислам дінінен ажырамаған. Олар шариғатты өмірлерінің негізгі компоненті ретінде көрген. Сонымен қатар кейбір адамдардың мұсылмандығы шаманизмнің элементтерімен араласып кеткені байқалады. Оның негізгі себебі шариғи білімнің қазақ қоғамында төмендеп кетуі. Қазақ қоғамының арасында негізгі дін таратушы жұмысын татар молдалары жасап отырған.

Қазақ өлкесінде дін таратушылардың бірі жоғарыда атап өткендей, татар молдалары болған еді. Жоғарыдағы Шоқан Уәлихановтың (1835-1865) және Құрбан Әлидің (1846-1913) сөздерінде қазақ халқына келген татарлардың діни сауаттылығы төмен болғандығы айтылады. Бұл ойдың дұрыстығын Ш.Маржанидің (1818-1889) «Мустафад» еңбегінде: «Ақырғы күндері қазақтар

біздің аннан қашқан, мыннан қашқан татар босқындарды молда етіп, елдерінде сақтап, азрақ дін күнде қылып басы осындай халмен басталды. Бірақ қазақтардың алдыңғы буындарынан қилы күштілер сабақ оқып, намаз, ораза, хаж, зекет үкімдерін ұстанып, саудаға және тижаретке лайықты дұрыс жолмен жетті. Сондықтан да олар (оқыған қазақтар) біреудің айтқандарына мән бермеді. Біреулердің «Нанбаңыз ноғайлардың молдасына, қойнындағы құтұб қыран жолдасыңа» деген сөздеріне қарсы «ноғай да болсан, сарт та болсан өзіміздей басұрман» деген сөздерімен қайтарғандары белгілі» – деп айтқан сөзі қуаттай түседі [10, б. 155]. Ш.Маржанидің (1818-1889) сөзі қазақтардың ортасына молда болып келгендер – ілімі жоқ, не қылмыс жасап, не әскерден қашып келген татарлар болғанын меңзейді. Бұл мәселеде 1899 ж. Түркістан қаласының генерал-губернаторы М.А.Духовскойдың (1838-1901) Ресей Императорына жазған есебінде келтірілген мәліметтер құнды деп айтуға болады. РФ ұлттық кітапханасының архивінде тұрған аталмыш документтің түп нұсқасынан жоғарыдағы сөздерді түсіндіретін деректер табылды. С.М. Духовской (1838-1901) XVIII ғ. соңына дейінгі Қазақтың діни сауатының төмен болғаны және II Екатеринаның заманында татарлардың қазақ жеріне көптеп кіргенін жіткізеді. Осылайша қоғамның ішінде еліктеушілік ислам мен Ресей үкіметіне агрессивті көзқарасты ұстанатын мұсылмандардың шығуына себеп болғанын айтады. Ол өз есебінде: «Будучи сравнительно плохими мусульманами в эпоху покорения Казани Грозным, уже при Императрице Екатерине II казанские татары выделяют из своей среды нафанатизированных книжников, которые, пользуясь рядом ошибок, сделанных тогдашними нашими правительственными органами, вместе с проповедью ислама несут в Киргизскую степь и проповедь враждебных отношений к России», – деп жазды [11, с. 7]. Бұл сөздерге себеп болған II Екатеринаның заманында татарлардың қазақ жеріне кіруінің қолайлы бірнеше заңдардың қабылдануы. II Екатерина билікке келгенде елді басқаруда Еуропалық мемлекеттердің әдісін ұстанды. Ол 1766 ж. қабылданған жаңа указдарының VII тарауында «Россия есть Европейская держава» – деп жазды [12, с. 54]. Бұл өз кезегінде «діни сананы билік саясатына араластырмау» деген мағынаны меңзейтіні анық. Ресей империясы православиелік бағыттағы христиандықты негізге ала отырып, теократиялық басқару жүйесімен жүргенін ескеретін болсақ, Екатеринаның сөзі мемлекеттегі христиан дініне берілген артықшылықтардың енді болмайтынына алғы сөзі болып есептеледі. Бірақ бұл бірден іске аспады. Мемлекет діннен бөлек институт ретінде қарастырылса да, Ресей империясының қабылдаған заңдарының ішінде христиан дінінің артықшылығын көрсететін үкімдер бар еді. Ол XIV тарауының 347-ші балалардың тәрбиесіне қатысты заңында әр бала христиан дінінің тәрбиесін алу міндетті дегенге саятын сөздер бар [12, с. 116]. Алайда Екатерина діннің билікке ықпал етпеуін қалады. Басқа тарих ғалымдарының айтуынша, 1772-1775 жж. болған казак христиан Пугачевтың көтерілісінен кейін, христиандардың қоғамға ықпалын азайтуды мақсат етті. Осы себептерге байланысты 1782 ж. «Указ правящим у должность генерал-губернатора Симбирскаго и Уфимскаго барону Игельструму об учреждении должности уфимского муфтии 'мусульманского духовного собрания» деген II

Екатеринаның қаулысы сол кездегі Сиимбиль және Уфа губернаторлығының басшысы Игельстромға жіберілді. Бұл указ ислам дінін христиан дінімен дәрежесі бір санната екенін білдірді [13, с. 348]. Аталмыш указға сәйкес II Екатерина Орынбор әскери округінің генерал губернаторы Барон Игельстромға Уфа қаласынан мұсылмандардың мәселелерімен айналысатын діни басқармасын құруға бұйрық берді. Мұрад Рамзидің (1853-1934) сөзі бойынша мұсылмандар басқармасы 1788 ж. 22 қыркүйекте басталып, 1789 ж. 4 желтоқсанда құрылыс толық аяқталды [14, б. 234]. Жоғарыда айтылған Духовскойдың (1838-1901) II Екатеринаны татарлардың қазақ жеріне кіруіне себеп болған деп айыптауы осыған байланысты болып отыр.

Айтылған екі мақсаттан бөлек II Екатерина татар молдаларын өзіне бағындыру арқылы, жаңа қосылған қазақ өлкесіндегі мұсылмандарды басқарып отыруды көздеді деген тарихшылар да болды. Мұрад Рамзидің (1853-1934) есептеуінше, діни басқарманың жұмысы имамдарды тағайындап, оларға емтихан өткізу, мұсылмандар арасындағы неке, талақ секілді қарым-қатынастарды реттеу, Ресей империясының жаңа өлкелерінде, оның ішінде қазақ қоғамының оқу-ағарту мәдениетін қамтамасыз етіп, медресе ұстаздары мен миссионерлерді дайындау болды. Алайда бұның артында мұсылмандарды осы арқылы басқару меңзелген болуы мүмкін [14, б. 428]. Сондықтан да II Екатерина татарларды қол астында ұстауы маңызды еді. Сол себепті Екатерина II діни басқарма ашумен шектелмей, жаңа тағайындалған муфтидің және оның қол астындағы қызметкерлердің жалақы мен баспаналарын Ресей империясы қазынасынан төлетіп отырды. Алғашқы муфти болып III. Маржанидің (1818-1889) айтуынша Мұхаммад ибн Хусейн ибн Мансур (1239 h.) (Мұхамеджан Хусейнов) тағайындалды [15, б. 325]. Жәңгірхан Ресей империясына бағынбай, Бөкей ордасын басқаруды өз қолына алғанда, қасына мемлекет ішіндегі шаруаларды шариғи үкімдеріне қарай реттеп отыратын ғалымдарды шақырды. Олардың ішінен осы Мұхамеджан Хусейнов шақыруына жауап береді. Кейбір деректер бойынша Мұхамеджан муфтидің қызы Бөкей ордасының ханы Жаһангердің әйелі болған дейді [14, б. 240]. Демек татарлардың қазақ еліне енуінің мақсаттарын екі көзқарасқа негіздесек болады. Олар:

1. Татарлардың Ресей империясы үшін қазақтарды бағындырып беру мақсатында жіберіліп, олар Ресей империясының саясатын қолдайтын идеологияның қазақ қоғамында тарауына себеп болды.
2. Татарлардың қазақ қоғамына енуі Ресей империясына қарсы көзқарастардың қалыптасуына, қазақтардың ежелден ұстанып келе жатқан ислам дінінің қазақ қоғамынан ажырап кетпеуіне себеп болды.

Осы екі көзқарастың Ресей империясының басшылығы тарапына телінуі қазіргі уақыттағы тарихшыларымыздың татарлардың қазақ қоғамына ықпалын анықтауда екі ойлы болуына себеп болды.

XIX ғ. ортасында Қазақстан жері Ресей патшалығының екі губерниясының құрамына бөлініп кірген болатын. Себебі қазақ жерінің солтүстігі Ресей патшалығының екі губерниясы Сібір және Орынбор территорияларымен шекараласып жатуы. Алайда Ресей үкіметінің қағаздарында «Киргизская степь» атауымен жазылып жүрді. Сібір губерниясына қарасты қазақ жерінің көлемі

540000 тұрғын санымен 24000 кв/милді қамтыды. Орынбор губерниясына қарасты бөлігінің көлемі 17000 квад.мил, ал Бөкей ордасының тұрғындарымен қосқанда тұрғындар саны – 400000 адам болды [16, с. 36].

Бұл уақытта патша үкіметінің қазақтарға қатысты күрделі өзгерісті тудыратын указдар мен заңдары шықпады. Қазақ қоғамының ХІХ ғ. ортасына дейінгі діни ахуал 1860 жылға дейін жалғасып, бір қалыпта болды. 1861 ж. Тобыл губернаторлығының статистикалық және тарихи аңдатпасында қазақтардың ислам дінінің өкілдері екенін атап өтумен қатар исламның қазақтарға таралуы туралы ХVІІ ғ. баяндайды. Қазақтарда ислам дінінің болуымен қатар, өзге де шаманизмдік ритуалдар ата-бабаларынан сақталып келе жатқанын айтады [16, с. 36]. Бұдан бөлек аталмыш еңбекте қазақтар шарияттың дәрет алу, бес уақыт намаз, ораза, қажылық секілді міндетті құлшылықтарын орындамайтындығын жазып, қазақтардың Мұхаммед пайғамбарды сыйламайтындарға шыдамсыз екенін атап өтті [16, с. 36]. Бұл сөздер Шоқан Уәлиханов (1835-1865) пен П.П.Семенов Тянь-Шаньскийдің (1827-1914) қазақтарға жасаған сипаттамасымен ұқсас екені байқалады.

Орынбор әскери округінің құрамына Бөкей ордасы мен Кіші орда кірді. Кіші ордасына Петропавл, Торғай, Орал, Сырдария облыстары кірді. Сібір әскери округі екі Үлкен орда мен Орта орданы қамтыды. Орта ордасына Сібір қырғыздары мен Семей облыстары ал, Сібір қазақтар облысына Ақмола, Қарқаралы, Көкшетау, Атбасар және Баянауыл округтары кірді. Сондай-ақ Семей облысына Внутренний, Аягөз, Көкпекті, Қапалы, Алатау округтері кірді. Ал Үлкен орда Жетісу мен Іле облыстарын қамтыды [16, с. 36].

Орынбор әскери-губернаторлығында, оның ішінде Бөкей ордасында 85000 адам, Кіші ордасында 280000 адам саны болды. Сібір әскери-губернаторлығындағы Үлкен ордада 120000, Кіші ордада 370000 адам болды. Жалпы қазақтардың саны 855000 адам [16, с. 53].

Түркістан губернаторлығы. Ресей мемлекеттік кітапханасы архивінен табылған 1882 жылғы Түкістан әскери округінің полковнигі Н.Н. Белявский (1846-1920) «Материалы по Туркестану» атты еңбегіндегі сөзіне сәйкес Түркістанның 1863 ж. Сібір губернаторлығының қол астына сол кездегі Түркістан әкімшілігінің дұрыс жасалмаған саяси қадамдарының себебінен кірді. Оның айтуынша, Ресей империясы үшін Түркістанды өз құрамына кіргізу маңызды саяси рөл атқарды. Өйткені Ресей патшалығы сол кездегі Орта Азияға кіріп жатқан Англия корольдігінің ықпалын әлсірету үшін территорияны үлкейтуді негізгі мақсат етті. 1863 жылдың санағына сәйкес Түркістан халқының мұсылмандар саны 2275000 болды [17, с. 25].

Түркістан генерал-губернаторлығының бірінші басшысы генерал К.П. Кауфманның (1818-1882) 1871 ж. қабылданған жобаның түсіндірме жазбасында қазақтар арасында өзінің билігін жүргізу үшін оларды ислам діні арқылы басқару саясатын ұстанды. Ол жергілікті мұсылмандардың басшыларына қолдау көрсету арқылы «муфтият» дәрежесіндегі, мұсылмандар үшін жауапты басқарма жүйесін қалыптастырғандығын айтады [17, с. 25]. Алайда В.В.Бартольд (1869-1930) К.П. Кауфман (1818-1882) керісінше, Түркістандағы Орынбор муфтияты дәрежесіндегі діни басқарманы қазіімен бірге алып

тастағаны жайында жеткізеді. Және бір үлкен муфтияттың орнына бір-бірімен бәсекелес болатын төрт орталық қалыптастырды [18, с. 120]. Олардың шариғи білім алуларын және қауіпсіздіктерін қамтамасыз етті. Бұл іс-шаралардың жасалуы арқылы К.П. Кауфман (1818-1882) қазақтардың жергілікті басшылыққа деген жаман пиғылдарын жойып, сол арқылы Ресей патшалығына қатысты сенім ұялатқысы келді. Алайда аталмыш саясат К.П. Кауфман (1818-1882) күткендей нәтиже бермеді, керісінше қазақ қоғамының діни ахуалына оң әсерін тигізді. Ресей патшалығының қазақ халқының ежелден келе жатқан діни ахуалымен санасу қажет екендігін түсінді. Бірақ К.П. Кауфман (1818-1882) және одан да бөлек сол секілді тұлғалардың бір ортақ тұсы – қазақ өлкесінде тұратын мұсылмандарды көшпелі және отырықшы деп екіге бөліп қарастырды. Оған дәлел 1867 ж. Сырдария және Жетісу облыстарын басқару туралы ереженің түсіндірме хатында: «Внутреннее управление туземнымъ населеніемъ и судъ по всемъ деламъ, не имеющимъ политическаго характера, предоставить выборнымъ изъ среды самага народа, применяясь къ нравамъ кочеваго и оседлаго населенія отдельно», – деген пункт бар [17, с. 25].

Аталмыш ереженің негізінде қазақтардың діни жағдайына қатысты бірнеше нәтиже шығаруға болады. Олар: 1. Ресей патшалығы қазақтардың өзара даулы мәселелерін өз іштерінде қалыптасқан заң негізінде шешуге рұқсат берді. Бұл өз кезегінде қазақтардың халық арасындағы қарым-қатынасты реттеп отыратын жүйенің болғандығын білдіреді. 2. Орын алған қандай да даулы мәселелерді көшпелі және отырықшы деп қарастырды. 3. Қандай да бір мәселені шешу үшін басшылыққа шариғат және әдет-ғұрып негіз ретінде алынды. 4. Қазақтардың арасынан орыс тілді жастарды шығару үшін орыс тілді мектептер ашылды. К.П. Кауфманның (1818-1882) саясаты мұсылмандар мен Ресей патшалығының арасын жақсартумен шектелмеді. Оның жоғарыда келтірген баяндамасының ішіндегі бұл іс-әрекеті мұсылмандардағы фанатизмді төмендету үшін арналған. Үкімет белгілі бір билікті муфтияттың, қазылардың, молдалардың қолдарына бере отырып, сол арқылы олардың күші тек кейбір маңызды емес қарым-қатынастарды реттеу үшін арналғандығы жайында бұқара халық арасында ой қалыптастыруға тырысты. Осыған қатысты В.В.Бартольд (1869-1930) өзінің «История Культурной жизни Туркестана» атты еңбегінде: «Тереньтевтың сөзіне қарағанда Кауфман (1818-1882) Түркістанда жаңа діни қоғамның немесе оқу орнының ашылуына рұқсат бермей, осы жердегі мұсылмандардың шаруасына араласпай, еркіндік берді. Патша үкіметі Түркістан халқының діни шаруаларына араласпады» деп жазды [18, с. 119]. К.П. Кауфманның (1818-1882) ойынша бұл жердегі мұсылмандар бір күні өздері тозып, құлдырайды деп топшалаған. Сонымен қоса ол қажылық сапарынан мұсылмандарды толық шектемей, бәлкім бару жолдарын қиындату саясатын ислам дініндегі фанатизмді бейтараптандырудың тиімді жолы деп есептеді [17, с. 60]. Өйткені толық тыйып тастау мұсылман халқының өкіметке деген көзқарасына кері әсерін тигізетіні анық. Ал толық рұқсат беру мұсылман халқының исламнан басқаға тәуелді болмау идеологиясының кемелденуіне әсер ететін еді. Оған себеп болатын бірден бір фактор – Меккеге жол ашып қою болып есептелді. Осы аталған екі нәтижеден сақтану мақсатында Ресей

Меккеге барар жолды қиындатты. Сондықтан да олар қажылыққа барудың жолын үкіметтің ресми міндетті болған бірнеше шараларын бекітті. Бірінші кезекте қажылыққа баруды қалаған адам үшін паспорттың болуын міндеттеді. К.П. Кауфманның (1818-1882) сөзі бойынша өзге елге шығушылардың паспорты үш түрлі болған: 1. Сауда-саттық мақсатында шығатындардың құжаты. Ол үшін 50 копейка төлеу қажет еді. 2. Басқа елден Мекке қаласына қажылыққа баратындар үшін үстіне тағы 50 копейка 2 рубль қосылды. 3. Қажылыққа бару үшін жарамды паспорт Ташкент пен Верный қаласында ғана берілді. Бірақ ол паспортты алу үшін Уезд басшының рұқсаты, бірнеше адамның қолдары, баратын адам үшін біреудің кепіл болуы талап етілді [17, с. 61].

К.П. Кауфманның (1818-1882) қазақтарды басқару үшін ұстанған әдісі Ресей патшалығының пайдасы үшін өте тиімді көрінді. Алайда К.П. Кауфман (1818-1882) кейін тарих көрсеткендей қалаған нәтижесіне толық қол жеткізбеді. Оның жоспарының орындалмай қалуы келесі себептерге байланысты болуы мүмкін:

1. К.П. Кауфман (1818-1882) Ресей үкіметі үшін негізгі қатерді отырықшы халықтан болады деп есептеуі. Ол жоғарыда айтылған түсіндірмесінде: «Население Туркестана исповедуетъ иди подчиняется магометанству. Оседлое население (таджики, сарты) проникнуто имъ до фанатизма; киргизовъ, которые индеферетны къ нему, оно только завоевываетъ. Отъ русски власти зависитъ предупредить наступительное движеніе ислама въ среду киргизскихъ кочевьевъ», – деп жазды [17, с. 61]. Алайда тарих көрсеткендей көшпелі халыққа қарағанда отырықшы халықты өз ырқына көндіру жеңіл еді. Отырықшы халыққа үкіметтің әмірін жүргізу және оларға ықпал жасау қиын болмады. Өйткені үкіметтің бұйрықтарын халық тарапынан орындалуын қамтамасыз ету қиынға соқпады. Ал көшпелі халыққа тұрақсыз өмір салтының себебінен үкіметтің бұйрығын орындату қиынға соқты. Көшпелі халықтың басқарылуы қиынға соққандығын кейінгі жылдардағы Ресей патшалығының қазақтарға жүргізген саясатынан көруге болады. Бұл жайында В.В.Бартольд (1869-1930): «Отырықшы халық көбіне кедейлерден болса, көшпелі өмір сүргендер бай адамдар болатын. Ресей патшалығының билігіне зиянын тигізіп жүргендер байлар еді. Сондықтан да қазақтар отырықшы халықты «жатақ», «отырық» деп атаса, көшпелілерді «атқамінерлер» деп атаған. Түркмен халқының батырлық сипаттары болумен қатар Ресей патшалығының ырқына тез көніп кетуінің себебі халқының отырықшы болуы еді», – деп жазды [18, с. 121].

2. Көшпелі қазақтың дін ұстануын отырықшы қазақтың діни ахуылына қарағанда қуатты деп есептеуі. Себебі көшпелі қазақ ғасырлар бойы өзге дінді ұстанатын елдермен көршілес болып келді, сондай-ақ өзге дін ұстанатын елдің қол астында болды. Тіпті христиан діні доминантты болып есептелетін Ресей патшалығы билігінің астында 300 жыл шамасында болса да, көшпелі қазаққа ислам дінінен басқа діннің ықпал етпегенін көруге болады. Керісінше, отырықшы қазақ халықтарында кейбір діни өзгерістер орын алғандығын тарихтан көре аламыз. Сондықтан да көшпенділердің әдет-ғұрып заңдарын

исламнан бөлек заң ретінде қарастыру К.П. Кауфман (1818-1882) тұрғысынан қателік деп айтуға болады. 1898 ж. шыққан «Очерки народной жизни северного Туркестана» атты еңбектің авторы И.В. Аничков (1863-1921): «В частности народный обычай, у насъ в Туркестан, так называемый адат, у интересующаго насъэ кочеваго населения, находится подь большим влиянием шариата и переживает в настоящее переходное время, поглощаясь постепенно шаріатомъ, такъ какъ мусульманство уже проникло въ мировоззрения кочеваго населения», – деп жазды [19, с. 38]. И.В. Аничковтың сөзінен көшпенділердің әдет-ғұрпы шариғаттағы кейбір үкімдерді шығаруда негізге алынатын «адат» мағынасы екенін және олардың әдеті-ғұрпы исламның негізінде қалыптасқан дәстүр екенігін байқауға болады.

3. Ресей патшалығы қазақтардың өмір салтындағы діннің ықпалын әлсіретуде ұстанған түрлі саясаттары нәтиже бермеді. Қазақ халқының діни иммунитеті аталмыш ережелер алдында қазақ қоғамының өзгеруіне кедергі болған еді. Сондай саясаттың бірі Ресей патшалығының орыс тілді мектептер ашу арқылы қазақ пен орыс балаларын араластырып, соның негізінде діни-ұлттық сананы жоюды көздеуі. Алайда мұсылмандық діни сенім сіңіп кеткен қазақ қоғамы, балаларын аталмыш мектептерге беруге асықпады. «Балалардың сауат ашуы үшін мектеп аштық» деген биліктің сөзі халыққа әсер етпеді. Өйткені «сауат ашу» деген «Құран әріптерін үйреніп, оның бір бөлігін жаттау» деп түсінген халық, діни білімге тыйым салынған мектептің ішінде сауат ашу деген мағынаны көрмеді. Осы себептен К.П. Кауфман (1818-1882) Түркістанда мектептер ашқан уақытта алғашында діни білім беруге тыйым салды. Өйткені 1872 ж. 31 мамырда XIII жоғарғы кеңеспен бекітілген «Положение о городских училищах» уставы бойынша мектептерде діни материал үйретуге рұқсат берілмеді [18, с. 128]. Алайда К.П. Кауфманның (1818-1882) алғашқы қойған мақсаттары қазақ шәкірттерінің мектепке келмеу себебінен орындалмай қалды. Сөйтіп К.П. Кауфман (1818-1882) оқушылардың санын көбейту үшін мектептердің ішінде молдаларға сабақ бергізіп, жалақы төлеп отырды. Бұл өз кезегінде орыс мектептерінің негізгі мақсатының орындалуына кедергі болды. Сырдария облысының уездік қалаларындағы мектептердің ішінде Перовск мектебі жергілікті тұрғындардың оқу көрсеткіші бойынша ең төмені болды. Онда 1911 ж. 117 оқушының ішінде 6 қазақ және 1 татар ғана болды. Бірақ аталмыш интернат 40 адамға арналып, үштен екісі қазақтарға берілуі жоспарланған. Ал жергілікті тұрғындардың оқу көрсеткіші бойынша ең жоғары болған Түркістан қалалық мектебінде 1910 ж. 82 оқушының 23 қазақ болды. Бірақ бұл көрсеткіш Түркістан тұрғындар санымен салыстырғанда мүлдем елеусіз еді [18, с. 128].

XIX ғ. екінші жартысының басында қазақтардың діни ахуалы жақсарғанын байқауға болады. 1852 ж. шығарылған статистикалық көрсеткішке қарайтын болса, Ақмола өңіріндегі мұсылмандар саны 26152 болатын болса, 1874-1878 жж. аралығындағы А. Круссердің берген деректерге сәйкес 352631 адам болғанын көруге болады. 1849 ж. Барон Сирвельгельмнің көрсеткішіне сай 53790 мұсылман болса, 1876 ж. А. Круссердің көрсеткіші бойынша 47764 адам екені анықталды. Аталмыш көрсеткіштен екі өңірдің арасындағы

айырмашылық байқалады. Ақмола өңіріндегі мұсылмандар көбейіп, Тобыл өңірінде төмендегені білінді. Сонымен қатар 1852 ж. статистика бойынша Ақмола өңірінде 1 мешіт болса, 1878 ж. Ақмола өңіріндегі мешіттер саны 19 болған. Келтірілген деректерге сәйкес жоғарыда айтылған «Қазақстандағы діни ахуал өңірлерге байланысты әртүрлі болған» деген ойды қуаттай түседі. Алайда ислам дінінің қазақтар арасындағы жағдайы XIX ғ. ортасынан бері жақсарғаны көрінеді.

Кесте 3 – Батыс Сібір генерал-губернаторлығының төтенше жағдайлар қызметкері А. Круссердің жасаған 1874 - 1878 ж. аралығындағы статистикалық көрсеткіші [20, с. 108].

Статистика 1878 ж.	Тобыл өңірі		Ақмола өңірі		Семей өңірі	
діні/жынысы	еркек	әйел	Еркек	әйел	еркек	әйел
Мұсылмандар	25159	22605	185394	167237	254962	224819
Проваславтар	524401	531336	49245	45933	23478	21127
Мешіттер	128		19		13	
Медреселер	34		1		15	
Оқушылар	418	146	17	—	667	—

Кесте 4 – Батыс Сібір генерал-губернаторлығының төтенше жағдайлар қызметкері А. Круссердің жасаған 1873 ж. аралығындағы статистикалық көрсеткіші [21].

Медреселер	31		2		48	
Оқушылар	519	131	43	80	1042	144

Кесте 5 – Жетісу (Семиречинск) облысының 1869 жылғы статистикалық мәліметтері [22].

Мекен	Алматы қ. (Верный қ.)			Алматы обл. (Верный обл.)		
діні/ жынысы	Еркек	әйел	Жалпы	Еркек	әйел	Жалпы
Жалпы халық	7878	3706	11502	79962	69086	142292
Мұсылмандар	982	421	1403	71106	61463	132569
Христиандар	6817	3282	10099	5102	4594	9696
Мұсылман діни қызметкер	7	7	14	—	—	—
Проваслав діни қызметкер	7	13	20	—	—	—

Ресей империясының қазақ даласына кіріп, олармен екі жүз жыл шамасында етене араласуы XIX ғ. екінші жартысындағы Ресей империясының басшыларына өткен тарихты зерттеп, қателіктерді анықтап, әлі толық басқаруға көнбей тұрған қазақтарды, империяның заңымен жүргізу үшін жаңа ұстанымдарды қалыптастыруға мүмкіндік берді. Ресей патшалығының Екатерина II заманында XVIII ғ. соңы мен XIX ғ. бірінші жартысында болған саясаты татар молдаларын жіберу арқылы басқарған [23, б. 21]. Ал Түркістан генерал-губернаторы Н.П. Кауфманның (1818-1882) XIX ғ. екінші жартысының басында ұстанған саясаты қазақтарға өздері үйренген заңдар нормасы негізінде қарым-қатынастарын реттеп отыруы және сол арқылы исламның дәрежесін түсіру болғандығын ескеретін болсақ, екеуінің ортақ тұсы қазақтардың дініне және әдет-ғұрыпына араласпау позициясында болғандары анықталды. Ресей патшалығының XIX ғ. соңындағы қазақ даласына қатысты ұстанымдарының өзгеруі осы уақыттағы қазақ қоғамындағы ислам діні ахуалының өзгеруіне ықпал етті. Ресей патшалығының жаңа саясаты 1898 ж. Түркістан губерниясының генерал-губернаторы С. Духовскойдың (1838-1901) патшаға жазған баяндамасында анық түсіндірілген. Ол Ресей патшалығының «Қазақ даласының дініне араласпау» саясаты панисламизм идеологиясының қазақтар арасында кең таралуына алып келгендігін алдыға тартты [11, с. 10]. Ресей патшалығының Екатерина II кезінен барлық діндердің еркін насихатталуына рұқсат етіліп, кейіннен тіпті ислам дініне қолдау көрсетуі татар мұсылмандарының «отарланған халық» ұғымы санасынан шығуына себеп болды. Олардың кейбірі ислам негізінде құрылған құндылықтар мемлекеттің мүддесі негізінде болған құндылықтардан әлдеқайда жоғары деп саналып, халифат идеясымен өмір сүрді. Сондықтан да Еуразия құрлығындағы мұсылмандардың орталығы болуға бірден бір кандидат болған Түркияның саяси және діни жағдайлары оларға әсер етіп отырды. Кейін сол діни бостандық указының және жаңа құрылған мұсылмандар басқармасының негізінде қазақ жерлеріне татарлар кіріп, панисламистік идеяның таралуына себеп болды. Егер алғашқыда қазақтың шарифат ілімдеріндегі сауатсыздығы, Ресей үкіметіне қатысты теріс көзқарастардың «отарлаушы билік» ретінде қабылдану арқылы болса, Ресей патшалығының қолдауы себебінен діни сауаттылығы артқан қазақтардың Ресей патшалығына деген теріс көзқарастары құдайлық сенім негізінде болуына алып келді. Татар молдалары қазақ даласына түрік тіліндегі жазуды енгізіп, Ресей патшалығы және Түркия елдерінде шыққан еңбектердің арасында доминантты тілге айналдырғаны мәлім. Тілі және діні ортақ болған құндылықтардың Ресей патшалығына теріс әсері беретіні белгілі еді. Осыған қатысты Н.Н.Балкашин (1844-1921): «Кейіннен императрица Екатерина II тұсында қазақтар үшін қазақ шебінде мешіттер салынды. Татарлар сол уақытта жаппай қазақ өлкесіне қоныстанып, қожалардың рухани ықпалына да, қазақ көшпелі халқының арасындағы сарт саудасына да нұқсан келтірді. Қожалар қанша тырысса да, татарларды қазақ өлкесінен ығыстыра алмады. Татарлар қазақ бай-сұлтандарының мәйіттерін Түркістан зираттарына жерлеуге тыя алатындай ықпал ете алды», – деп жазды [24, с. 31]. Н.Н. Балкашиннің (1844-1921) сөзінен татарлардың қазақ өлкесінен тұрақты орын алғанын түсінуге

болады. Бұл дәрежеде татарлардың қазақ қоғамына сіңіп кетуі қазақтар арасынан қолдау тапқандарына бірден-бір дәлел.

Жоғарыдағы мәліметтер негізінде С. Доховской Түркістан әскери-округін басқару үшін бірнеше ережелер бағдарламасын ұсынды:

1. Шариғат міндеттерін толық орындап, Құран және сүннет негізінде өмір сүретін адам Ресей империясы мен қазақ қоғамының араласуына кедергі деп танылуы.

2. Панисламизм идеясының таралуы Ресей патшалығына қауіпті деп саналуы.

3. Қазақтардың дініне араласпау саясаты Ресей патшалығының қауіпсіздігіне қатерлі деп табу.

4. Түркістан қаласы мен айналасында тұратын қазақтардың қылмыс немесе қарсы шығу жағдайларында қатаң жазалау процестерін жүргізу.

5. Құрылған мұсылмандар діни басқармасы мен өзге де діни қоғамның басшылары жайлы халық санасында теріс көзқарасты қалыптастыру [11, с. 7].

6. Христиандық миссионерліктің ықпалын уақытша тоқтата тұру. Өйткені миссионерлік жұмыс жалғасқанның өзінде қазақтардың христиан дінін жаппай қабылдап кетуі күтілмейді. Ал миссионерлік жұмысты тоқтату арқылы аталмыш әрекетке қарсы болған мұсылмандардың көтерілісін алдын алуға болады [11, с. 7].

7. Кейбір өңірлердегі Ресей патшалығының дәстүрлі өмір салты мен ислам шариғатын ұстана отыра жаңашыл көзқарастарды айтушыларға қолдау көрсету [11, с. 7].

8. Шариғаттың үкімдерін ескіріп, қазіргі қоғамға сай еместігін алдыға тартып, ислам негізінде Ресей патшалығының саясатына қарсы келмейтін жаңа үкімдерді қалыптастыру. Жаңа құндылықтармен тәрбиеленген жастарды шығаруға мән беру. Ол жастарды қоғамның лидерлеріне айналдыру. Алайда Ресейлік типтегі мектептерді бірден кіргізуден сақтану, өйткені ғасырлар бойы ислами түсініктегі өскен балаларға мектепте берілетін пәндер кері әсер етуі мүмкін [11, с. 7].

9. Тәжірибе көрсеткендей қазақтар медициналық көмек үшін Ресей үкіметіне көп жүгінеді. Демек, осы медицинаны себепке алып, жаңа көзқарастағы мамандар даярлып шығару. Сонымен қатар исламның патриархалдық қоғамда тәрбиеленген адамдардың санасына медицина саласында жаңа көзқарастағы әйел мамандарды даярлау арқылы әсер ету [11, с. 7].

10. Қазақ қоғамындағы жанұя түсінігін өзгерту. Қазақтарда жылдар бойы қалыптасқан дәстүрдегі әйел түсінігін өзгерту қиын. Алайда бұрынғы отбасылық құндылықтардың бұзуылуына жақсы дайындалған бағдарлама нәтижесінде жаңа көзқараспен тәрбиеленген әйел буынының өз құқығын жоғары қоюына, ол өз кезегінде кейбір ұлттық құндылықтарды бұзуға түрткі болады [11, с. 7].

11. Қазақ және Ресей халқының арасындағы тіл кедергісін бірте-бірте жою. Орыс тілінде сөйлеуді әдетке енгізу. Әкімшілік іс-қағаздарын орыс тіліне ауыстырып, орыс тілінің орталықтарын ашу [11, с. 7]. Ресей патшалығының

атрибутикасы бар элементтерді қоғамның арасында көбейту және қазақ офицерлерін әрдайым формамен және ордендерімен жүруін талап ету [11, с. 7].

12. Қазақтар мен орыстар арасындағы үйленуді көбейтіп метис ұрпақтарды шығару [11, с. 7].

Аталмыш бағдарлама кейін жүзеге асырылды. Осыған қатысты С. Духовской (1838-1901): «Глубоко убежденный в важности всего изложеннаго в настоящемъ докладе, я, тотчас по вступлении в должность Главнаго Начальника Туркестанскаго края, приступилъ къ осуществленію мѣропріятій, въ предѣлахъ предоставленной мнѣ власти, и до нынѣ исполнено слѣдующее...», – деп орындаған амалдарын жазады [11, с. 7].

К.П. Кауфман (1818-1882) мен С. Духовскойдың (1838-1901) Түркістан губернаторлығын басқарудағы ұсынған жоспарларының арасындағы ортақ тұсы – қазақ қоғамындағы ислам дінінің ықпалын төмендету. Алайда екеуінің бір-бірінен айырмашылығы – К.П. Кауфман (1818-1882) мұсылмандарға белгілі бір билік ұстату арқылы ықпалын төмендетуді қаласа, С. Духовской (1838-1901) мұсылмандардан билікті алып қою және шарифат нормаларын өзгерту арқылы төмендеткісі келгенін көруге болады.

В.В.Бартольд (1869-1930) Ресей патшалығының 1868 ж. уақытша төтенше жағдайының «қазақтың тектілігін жою» саясатын жалғастырғанын айтады [18, с. 120]. 1898 ж. 12 шілдесінде Ресей патшалығы тағы бір уақытша төтенше жағдайдың жүргізілуін жария етеді. Аталмыш уақытша төтенше жағдайдың указына сәйкес осыған дейін ру аттарымен ғана аталып келген қазақтарды енді тек қыстайтын және жаздық қылатын жерлердің атымен атай бастады.

Кесте 6 – 1899 ж. Түркістан өлкесіне қарасты ислам оқу орындарының статистикасы [11, с. 25].

	Сырдария обл.	Ферғана обл.	Самарқанд обл.
Мактаба	1809	1143	1680
Мактабадағы оқушылар	19453	11145	14175
Қари хана	2	312	19
Қари хана оқушылары	40	974	89
Дәләил хана	—	4	—
Далаил хана оқушылары	—	56	—
Медресе	49	159	69
Медресе оқушылары	1099	5230	1606

Кесте 7 – 1899 ж. Түркістан өлкесіне қарасты ислам құлшылық орындарының статистикасы [11, с. 25].

	Сырдария	Ферғана	Самарқан
Мешіт	2665	6134	3165
Мешіт имамдары	2565	6092	3032
Мазарлар	52	53	226
Мазар басындағы шейхтар	169	177	75
Ишандар	176	45	171

Кесте 8 – Жетісу облысының 1898 жылғы бірінші жалпы халықтық санақ нәтижесі [25, с. 52].

	Алматы қ.			Алматы обл.		
діні/жынысы	Еркек	әйел	Жалпы	Еркек	әйел	Жалпы
Мұсылмандар	100404	86944	187348	477587	412683	890270
Христиандар	18807	17314	36121	51083	45658	96741
Барлығы	119211	104258	223469	528570	458341	987011

1902 ж. 2 шілдесінде үкіметтің жоғарғы кеңес шешімімен Ақмола, Семей, Тобыл, Орал облыстарына «Крестиян начальниктерін» тағайындау бекітілді [26, с. 2]. Бұл қазақ қоғамының тарихындағы ең ауыр бағдарламалардың бірі еді. Аталмыш бағдарлама жоғарыдағы С. Духовскойдың (1838-1901) идеяларына ұқсас мағынада болды. Бұл заңды қабылдаумен Ресей патшалығы бірнеше мақсатты көздегені байқалады:

1. Қазақ халқына билігін арттыру мақсатында көшпенділік өмірді тоқтатып, отырықшы елге айналдыруға барлық күштерін салды. Осыған орай қазақ даласын ауыл, уездерге бөліп, малшылардың қыстау мен жаздық көшіп жүрген жерлерін Ресей патшалығының меншіктер министірлігіне қарасты мүлік деп заң шығарды. Аталмыш заңның мәтіні: «Права п преимущества, присвоенныя другимъ состояніямъ Империи, инородцы пріобретаютъ на основаніи общихъ законовъ» деген сөздермен болды [27, с. 46]. Бұдан бөлек көшпенділердің жүріп-тұруын, яғни бір мекеннен екінші мекенге өту крестиян начальнигінің рұқсатымен ғана жүзеге асты.

2. Ресей патшалығының қазақтарға қатысты қабылдаған заңының мақсаты ретінде көшпенділік дәстүрді, тектілікті әлсірету және сол арқылы қазақтардың ұлттық ерекшелігіне айнала бастаған исламды қоғамнан ажыратып алу көзделді. Осы мақсатқа жеткізетін бірнеше заңдар қабылданды. Олардың бірі 1898 ж. қабылданған: «Инородцы, принявшие православную веру, приписываются в случае желанія к городам или русским селениям, без испрошенія согласія обществ и без увольнительныхъ приговоровъ, причем

освобождаются пожизненно от отбывания воинской повинности», – деген мәтінмен бекітілді [27, с. 46]. Бұл заңның негізінде христиан дінін қабылдаған қазақ Ресей патшалығы тарапынан қолдау көретін адамдардың қатарына енді. Заңның түсіндірме бөлімінде «Управление духовными делами инородцев», яғни «Қазақтардың діни мәселелерін басқару» атты тараудың жасалуы өз кезегінде аталмыш заңдар жинағының қазақтың дінін әлсірету мақсатында жасалғанына дәлел [27, с. 46]. Аталмыш заңға сәйкес, қазақтарға бір облыста бір молда тағайындауға рұқсат берілді. Мешіт салу тек генерал-губернатордың рұқсаты мен ауыр бюрократиялық талаптардан өту арқылы жүзеге асты. Христиан шіркеулерінің жанына мешіт тұрғызуға тыйым салынды. Осыған ұқсас басқа да қазақтың көшпенді мұсылмандық өмірін қиындататын заңдар мен бағдарламалар қабылданған еді. Алайда XX ғ. басындағы империяға қарсы көтерілістердің басталуы Ресей патшалығының мұсылмандарға деген ұстанымын өзгертті. В.В. Бартольдтің (1869-1930) айтуынша, жаңа тәртіпті талап еткен қызылдардың алдында консервативті көзқарасқа толы болған ислам мен ескі саясатты ұстанатын патша үкіметінің көзқарасы сай болып, екеуі бірікті [18, с. 120]. Ресей империясы қиын жағдайда өзінің бүлікшілер санының артуынан қорқып, отарланған елдердің наразылығына бұрынғыдай қаталдықпен жауап беруге бата алмады. В.В.Бартольдтың (1869-1930) жоғарыда келтірілген сөзіне Ресей патшалығының қазақтарға деген көзқарастары мен ұстанымдарының өзгеруі дәлел. 1907 ж. 20 мамыр айында Дала генерал-губернаторы қазақтың мұқтаждықтарына сәйкес жиналыс (Совещание при Степном генерал-губернаторе о киргизских нуждах) ұйымдастырды. Бұл жиналыс кейбір қазақтардың берген өтініштері негізінде болуымен және жиналысқа қазақтардың атынан сөйлейтін адамдардың қатысуға рұқсат берілуімен ерекшеленді. Қазақтардың атынан жиналысқа 12 адам қатысты. Олар: Омбы уезінің Николаев облысынан Базарбай Сағынтаев, Алабутииск облысынан Мұқашбек Түлепбергенов, Петропавл уезінің Таинчинск облысынан Исхақ Бердіхожин, Көкшетау уезінің Қотыркөл облысынан Жанбатыр Бабаназаров, Ыбрай Чоев, Повладар уезінің Повладар облысынан Мухаммадкабир Исхақ Бердалин, Теренкөл облысынан Иляс Жанқарин, Өскемен уезінің Сұлусары облысынан Хұсайн Күленев, Шыңғыстау облысынан Әбдікәрім Ережепов, Зайсан уезінің Зайсан қаласынан Әбдірахман Сыпранды, Қарқаралы уезінен Секербай Ханқожа, Матылы Үндербаев, Омбы уезінен Харунжы Хасан Какенев және указной молда Хусаин Какенев [28, с. 2].

Жиналыс қазақтардың мұқтаждықтарына қатысты тақырыппен төрт бағытты қамтыды: 1. Тұрмыстық өмір; 2. Құқықтық мәртебе. 3. Діни және рухани өмір. 4. Білім беру. Аталмыш төрт бағыттың ішінде соңғы екі тармақтың мәтіні біздің тақырыпқа сай болғандықтан, оларды қарастыруды жөн көрдік. Жиналыс барысында қозғалған тақырыптар қазақтың діни және рухани өмірі бойынша генерал-губернаторға келіп түскен өтініштер негізінде болды. Атап айтқанда:

1. Дала губернаторлығы мұсылмандарының бір өкілі Орынбор муфтиятының бір мүшесі ретінде қосылу немесе Дала губернаторлығында бөлек муфтият құру мәселесі;

2. Молдалар мен өзге де діни қызметтегі тұлғаларды сайлау құқығы;
3. Молдаларға жеке жағдайлар жасалу, әскерден босатылу, қазилық жұмыстарына ақша алуға рұқсат беру;
4. Мешіт салу жұмыстарына рұқсат беру;
5. Араб, қазақ, татар тілінде шығып жатқан еңбектерден цензураны алып тастау;
6. Неке, туу секілді іс-қағаздардың молдалардың қолына өткізілу мәселесі;
7. Христиан миссионерлік жұмыстарын тоқтатып, христиан болған қазақтың азаматтарына мұсылман дініне қайту мүмкіндігі берілу;
8. Уақып жұмыстарын қайтадан жандандыру;
9. Жанұя және мирасқа қатысты істердің қаралуы әкімшілік және соттық жүйеден алынып, діни мамандардың қолына өткізілуі [28, с. 2].

Кесте 9 – 1905 ж. Жетісу облысының статистикалық комитетінің мәліметтері [29, с. 164].

	Алматы обл. (Верный)			Лепсі уезі		
	еркек	әйел	барлығы/проц. көрсет.	еркек	әйел	барлығы/проц. көрсет.
Тұрғындар	132200	113983	246183	96611	73255	163866
Қазақтар	158824		64,5%	132567		80,9%
Орыстар	42780		17,4%	28562		17,4
Татарлар	2126		0,8%	2013		1,2%
Мұсылмандар	202729		82,4%	135283		82%
Христиандар	43267		17,5%	28548		12%

Кесте 10 – 1905 ж. Жетісу облысының статистикалық комитетінің мәліметтері [29, с. 170].

	Жаркент уезі			Пржевальск		
	еркек	әйел	барлығы/проц. көрсет.	еркек	әйел	барлығы/проц. көрсет.
Тұрғындар	69255	57382	126637	98843	79219	178062
Қазақтар	91051		71,9%	149959		9%
Орыстар	5412		4,3%	16080		84,2%
Татарлар	976		0,8%	758		0,5%
Мұсылмандар	121138		95,6%	162142		91%

Христиандар	5412	4,3%	15905	9%
-------------	------	------	-------	----

Аталған тараушаны қорытындылайтын болсақ, Ресей патшалығының сан түрлі саяси жоспарлары қазақ қоғамынан оның тарихы мен діни наным-сенімін, салт-дәстүрін жойып жібере алмады. Көшпелі халықты отырықшы елге айналдыру жұмыстарының нәтижесі болғанымен, күткен нәтиже орындалмады. 1867 ж. Түркістанның көшпелі халқы жалпы санның 84% құрайтыны анықталды. 1875 ж. қарай бұл пайыз 57%-ға дейін төмендеді. Революция қарсаңында көшпелілер Түркістан тұрғындарының тек 30% құрайды деп есептелді [18, с. 121]. Алайда қазақтардың өмірі отырықшылыққа айналуы қалалардағы діни ахуалдың жақсаруына алып келді. Көшпелі өмірге сай мешіттердің салынуы аз болса, отырықшылыққа айнала бастаған қазақтар мешіт салуды көбейтіп, діни мәдениетінің артуына себеп болды. Көшпелі қазақтың өміріндегі шаруаларының көп болуы діни рәсімдерге уақыт қалдырмайтын. Ал отырықшы өмір болса, діни рәсімдердің толық орындалуына алып келді. Осыған қатысты 1861 ж. шыққан Тобыл губерниясының тарихи және статистикалық андатпа еңбегінде: «Қайсақтардың көшпелі өмірі оларға қоғамдық ғибадат орындарының болуына мүмкіндік бермейді, сондықтан қырғыздарда мешіттер жоқ. Бұл әрине, бұрынғы пұтқа табынушылықты сақтауда тиімді еді» деп қазақтардың көшпелі өмірі исламның дамымауына ықпалын тигізетінін алға тартты [16, с. 37]. Бесінші кестедегі 1869 ж. Алматы қаласы мен Алматы облысы мұсылмандарының статистикасын 8-кестедегі 1898 ж. Алматы қаласы мен Алматы облысы мұсылмандарының статистикасымен салыстыру арқылы Алматы қаласы мұсылмандарының саны 82,35%, Алматы облысының мұсылмандары 85% артқанын көруге болады. Осыған ұқсас өзгерістер өзге қалада да орын алды. Отырықшы халықтың артуы мұсылмандардың көбейіп, діни сауаттылықтарының артуына алып келді.

Кесте 11 – Алматы аймағындағы мұсылмандар мен христиандар санының көрсеткіші

мекен/дін	Мұсылмандар саны	Христиандар саны	Жалпы саны
Алматы қ. 1869 ж.	1403 / 1,45%	10099 / 98,55%	11502
Алматы қ. 1898 ж.	187348 / 83,8%	36121 / 16,2%	223469
Артқаны	185945 / 82,35%	26022 / 82 %	211967
Барлығы			
Алматы обл. 1869 ж.	132569 / 93,2%	9696 / 6,8%	142292
Алматы обл. 1898 ж.	890270 / 90,2%	96741 / 9,8%	987011
Артқаны	757270 / 85%	87045 / 89,97%	844719

Ресей патшасының орыс мектептер салып, қазақтардың санасын өзгерту саясаты нәтиже бермеді, өйткені В.В.Добромысловтың берген статистикасына

сәйкес қазақтың жастарын орыс мінезді, діннен алыс қылу қиынға соқты. Оның себебі орыс мектепте оқитын балалар саны аз болды, кейін тіпті азая түсті. Верный қаласынан ашылған семинарияның алғашқы 25 жылында (1879-1904) 415 адам оқып, оның 54-і қазақтар (13%) және 13-і (3%) басқа жергілікті халықтардан (сарттар, татарлар және түрікмендер) болды. 415 баланың 254-і курсты аяқтады. Осы аралықта семинария студенттерінің саны азайып, көбейіп отырды. Мысалы, семинария студенттерінің саны 1880 ж. 1 қаңтарда 19-ға түсіп, 1881 ж. 1 қаңтарда 39-ға дейін көтерілді. 1886 ж. 1 қаңтарында қазақ студенттерінің саны 61-ге жетіп, 1887 ж. 1 қаңтарда 39 қазақ баласы оқыды [16, с. 127]. Ресей патшалығының «қазақ қоғамының арасында орыс білімін тарату арқылы олардың орыс халқымен жақындасуына ықпал ету саясаты» жүзеге аспады. XX ғ. басында орнаған партиялық жүйе бұрынғы империяның саяси көзқарастарынан толықтай ада болуды қалады. Империяның теокротиялық жүйеде болуы себепті идеалистік сана қоғам ішінен толығымен алып тасталынып, материалистік дүниетаным қалыптастыруды мақсат етті. Осы саяси өзгерістердің ішінде қазақ қоғамы да бар еді.

1.2 Шәкәрім Құдайбердіұлының биографиялық анықтамасы және діни тұлғалығының қалыптасу себептері

Шәкәрім Құдайбердіұлының өмірі жайлы деректер 1980 ж. жазылған еңбектерден алынды. Яғни Шәкәрім Құдайбердіұлының қайтыс болған жылы мен біз сүйенген еңбектердің жарық көрген жылының арасы елу жыл. Арадағы елу жыл ішінде кеңес үкіметі халық жауы деп тапқан Шәкәрім Құдайбердіұлы жайында көптеген мағлұмат өзгеріп, ұмытылды. Соған қарамастан, кей мәселелерді есепке алмағанда, кейінгі зерттеген ғалымдар арасында Шәкәрім Құдайбердіұлы жайлы көптеген мәселеде талас жоқ. Осы себепті Шәкәрім Құдайбердіұлы жайлы қысқаша шолу жасап, оның өміріне қатысты ғалымдар арасында таласқа ие болған мәселелерге тоқталуды дұрыс деп таптық.

Қаюм Мұхамедхановтың айтуынша, Құнанбайдың (1804-1886) бәйбішесі Күнкеден жалғыз ұл Құдайберді туады. Құдайбердінің Дәметкен (Төлебике) атты бәйбішесінен төрт ұл: Омар, Мұртаза, Шаймардан (Шәке) және кенжесі Шәкәрім (Шаһкәрім) туылған [30, б. 6]. Құнанбайдың (1804-1886) екінші әйелі Ұлжаннан туған балаларының бірі – Абай. Демек, Құдайберді Абайдың үлкен ағасы, Құдайбердінің ұлы Шәкәрім Абайдың немере інісі болған [30, б. 6]. А. Баймұратова құрастырған «Қайтқан есімдер» атты еңбекте Шәкәрім Құдайбердіұлының 1858 ж. Абай районы, Семей облысына қарасты Шыңғыстау жерінде туғандығы жазылады [31, б. 35]. Мұхтар Мағауин жоғарыдағы Қ.Мұхамеджанов пен А.Баймұратованың келтірген дерегін қуаттап, Шәкәрім Құдайбердіұлының 1858 ж. Шыңғыстау өлкесінде дүниеге келгенін жазған [32, б. 372].

Мұхтар Мағауин Шәкәрім Құдайбердіұлы Абайдың жетекшілігімен және өз бетінше білім алғандығын алдыға тарта отырып: «Ол арнаулы оқу орындарында оқымағандығына қарамастан, өз заманының ең білімді адамдарының біріне айналды» – деп жазады [31, б. 35]. Алайда Шәмшиябану

Сәтбаеваның сөзіне сәйкес, бір кездері атасы Құнанбай ұйымдастырған Ескітам күздік үйінде Шәкәрімнің әкесі Құдайберді, сондай-ақ Тәкежан, Абай, Ысқақ сынды отбасы мүшелері араб және орыс тіліне қатысты сауатын ашқан медресеге Шәкәрім де барғанын алдыға тартады. Барлық бала сияқты Шәкәрім де діни ілім негіздерін оқыды деп болжауға болатындығын айтады [33, б. 398]. Шәкәрім Құдайбердіұлының арнайы білім алғандығына қатысты екі ғалымның сөздерінен қарама-қайшылықтың орын алғанын көруге болады. Бұл мәселеде А.Баймұратова «Қайтқан есімдер» атты еңбегінде: «Шәкәрім Құдайбердіұлының бес жасында оқуды біліп, тоғыз жасына дейін үйде білім ала жүріп, арап, орыс, парсы, түрік тілдерін игерген», -деп келтіреді [31, б. 36]. Шаңбай Тұрдықұлдың да: «Абай Шәкәрімнің ақындыққа және шарифат ілімдеріне деген зеректігін байқап, жан-жақты білім бере бастайды», – деген сөздерді жазды [34, б. 5]. Аталмыш ғалымдар Шәкәрім Құдайбердіұлының алғашқы ілімін арнайы мекеме немесе ұстаздан емес, үйде отырып жетілдіргендігін айтады. Алайда деректердің қуаттылығына қарамастан Шәмшиябану Сәтбаеваның ойы ақиқатқа жақын көрінеді. Оған бірнеше қуаттаушы деректер себеп болды. Олар: 1. Осы мәселеге қатысты Қаям Мухамедханов басқа сөзінің бірінде Шәкәрім бес жасында оқуға жіберіліп, жеті жасқа дейін оқығандығын айтады [30, б. 6]. 2. Медіхат Разданұлы Шәкәрім Құдайбердіұлының Өтебай атты молданың қолында бес жасынан бастап тоғыз жасына дейін оқып, сонымен қоса орыс тілін үйрену үшін Нұрпейіс есімді ұстаздан білім алғаны жайында жазады [35, б. 37]. 3. Шәкәрімнің балалық және жастық шағының қалай өткенін ақынның өзінің өлеңдеріндегі әр жерде келтірген деректерінен аңғаруға болады. «Мұтылғанның өмірі» атты өмірбаяндық поэмасында және «Шежірде» отбасылық дәстүр бойынша Шәкәрімді оқуға, жазуға ерте жасынан үйрете бастағандығы жайлы жолдар бар. Аталмыш еңбектерінің бірінде өзінің балалық шағы жайында: «Бесімде оқу білсін деп, Ата-анам берді сабаққа» – деп жазады [36, б. 359]. Демек, Шәкәрім Құдайбердіұлы алғашқы сауатын Құнанбайдың (1804-1886) өзге ұрпақтары секілді арнайы ұстаздың алдында отырып алғандығын айтуға болады.

Медіхат Разданұлының айтуынша, Шәкәрімнің әкесі Құдайберді Құнанбайұлы қайтыс болғанда Шәкәрім Құдайбердіұлы жеті жаста болған [35, б. 37]. Алайда Мұхтар Мағауин болса, Шәкәрім әкесі қайтыс болған уақытта алты жаста болғандығын айтады [36, б. 385]. Бұл жерде де Шәкәрімнің әкесі Құдайберген қайтыс болған уақыттағы жасына қатысты мағлұматтардың әртүрлі екендігін көруге болады. Аталмыш мәселеде Мұхтар Мағауиннің сөзі әлсіз көрінетінін айта кеткен жөн. Өйткені Шәкәрімнің өзі «Мұтылғанның өмірі» атты өлеңінде: «Жеті жаста жетім боп, Түскендей бигим абаққа», – деп жазғаны бар [33, б. 399].

Бұдан бөлек Шәкәрімнің әкесі қанша жасында қайтыс болғандығына қатысты әртүрлі мағлұматтар бар. Шаңбай Тұрдықұлдың деректері бойынша, Құдайберді Құнанбайұлы 36 жасында қайтыс болған [34, б. 5]. Бірақ А.Баймұратова «Қайтқан есімдер» атты еңбегінде Шәкәрім Құдайбердіұлының әкесі 37 жасында қайтыс болғанын келтіреді [31, б. 36]. Шәмшиябану Сәтбаеваның сөзіне сәйкес, Шәкәрімнің әкесі мен шешесі туралы мәлімет аз.

Шәкәрім ата-анасына қатысты өзінің еңбектерінде үлкен құрметін білдірсе де, жазбалары мен шығармаларында ата-анасына қатысты көп мәліметтер келтірмейді. Бізге жеткен мәліметтердің бірі – Шәкәрім Құдайбердіұлы «Шежіре» еңбегінде: «әкем 1866 жылы 37 жасында қайтыс болды» – деп жазатындығын айтады [33, б. 397]. Алайда сонымен қоса Ш. Сәтбаева сөзін жалғастыра келе: «Жуырда табылған 1852 жылғы Құнанбай Өскенбаевтың үш әйелінен туған балаларының күндері көрсетілген құжаттың арқасында оның бірінші әйелінен Құдайберді (1830 жылы 30 қазанда туған) және Ысқақ (1847 жылы 11 мамыр туған) деген екі ұлы болғаны белгілі болып, ол 37 жасында емес, 36 жасында өмірден өткен», – деп жазады [33, б. 397].

Шәмшиябану Сәтбаеваның сөзіне сүйенсек, Абайдың ықыласына бөленген Шәкәрім 20-25 жасында өзінің шығармаларымен жұрт назарын аударып үлгерген еді. Құнанбай атасы да Шәкәрімнің біліміне тәнті болғанымен, немересі ел басқару дәстүрін жалғастырғанын қалайтындығын жазады. (Бұл кезде дарынды ұлы Халиолла тірі емес, Абаймен де тіл табыса алмаған). Бұл ой Ш. Сәтбаеваның: «Қартайған Құнанбай Шәкәрімді болыстың әкімшілік істеріне араластырып, орнына сайлайды», – деген сөздерінен де байқасақ болады [33, б. 401]. Алайда Әрхам Кәкітайдың сөзіне сүйене отырып түйген Асан Омаровтың ойынша, Шәкәрімнің билікке араласуы Ш.Сәтбаева айтқандай, Құнанбайдың (1804-1886) ықпалымен емес, Абайдың және Ысхақтың қалауымен болғанға саяды. Ол: «Әрине бұл қызметті ақылшы туыстары – Абай мен Ысхақтың көмегімен атқарғаны айтпаса да түсінікті», – деп жазды [37, б. 86]. Бұған қоса Ерлан Сыдықов та, Шәкәрімнің болыстық қызметке келуіне немере ағасы Абай Құнанбайұлының (1845-1904) себепкерлігі арқылы болғандығын баян етеді [38, б. 67].

Ш. Сәтбаева Шәкәрімнің болыстық басқармадағы қызметі туралы жазбаша мәлімет қалмағандығын өз еңбегінде жазған еді [33, б. 402]. Алайда Абай 1877 жылдан кейін болыс қызметінде болмағаны анық. Оған дәлел Семей өңірінің басшысы Қ.С. Навроцкий Семей облысы генерал-губернаторлығына берген есебінде Абай туралы: «Ол өте дамыған парасатты адам, Шыңғыс өңірінде 6 жыл би, 3 жыл сол өңірдің басшысы болып сайланды. Одан кейін Мұқыр облысының әкімі болып тағайындалды» – деп жазды [39]. Баяндамада Абайдың 12 жыл болыстың әртүрлі қызметінде болғанын көрсетеді. Шыңғыстау өңірінде 9 жыл (1865-74), одан кейін Мұқыр өңірінде (1875-77) 3 жыл басшы болғанын көреміз. Демек, Абайдың 1877 жылдан кейін ешқандай қызмет атқармағаны белгілі болды. Осыған қатысты Асан Омаров «Шәкәрім өмірбаяны» атты монографиялық зерттеуінде: «1878 жылғы Шыңғыс болысының сайлауы алғаш рет талас-тартысты жағдайда өтеді. Соның нәтижесінде болыстық қызмет 20-ға енді ғана іліккен жас Шәкәрімге бұйырады. Бұл ешкім күтпеген тосын оқиға болғаны жөнінде Шәкәрім өлеңдерінің бірінде: «Еріксіз маған ел жапты, Болыстықтың тоқымын», – деп әңгімелеген екен», – деген сөздермен келтірген [37, б. 85]. Деректерге сай Шәкәрім Құдайбердіұлы екі немере ағасы Абай мен Ысхақтың көмегіне жүгініп, 1877-1880 жж. аралығында болыстық қызмет атқарды. Бұл жағдайды Әрхам Кәкітайұлы: «Құдайберді баласы Шәкәрім 19 жаста атқа мініп, Абай мен Ысхаққа еріп ел басқару жұмысына көзі қанған

екені», – деп баяндайды [37, б. 88]. Асан Омаровтың сөзі бойынша, Шәкәрім Құдайбердіұлының сайланған мерзімі бітіп, орнына Ысхақ Құнанбайұлы отырады. Ысхақтың сайланған уақыты аяқталысымен, 1884 ж. болыстыққа сайланатын адамдар арасындағы бақталастық алауыздыққа жалғасып, сайлаудың ауыр өтуіне себеп болды. Соның нәтижесінде алғаш рет Құнанбай ұрпағына жатпайтын Күнту атты азамат болыс болып сайланды. Кейін Абайдың ықпалымен 1886 ж. Семейге тағайындалған корпусной генерал-губернатормен бұрынғы уезной Лосевскийдің көмегімен жақсы танысып, Күнтуды орнынан алдыртып, Шәкәрімді болыс қылып отырғызады [37, б. 89]. Келтірілген мәліметтерге сүйене келе, Шәкәрімнің болыстық қызметте екі рет болғанын аңғаруға болады. Біріншісі 1877-1880 жж. болса, екіншісі 1886-1887 жж. болды. Екінші сайланудың көп болмауы – Күнтудің мерзімі бітпестен, орнына Шәкәрім отырып, сол Күнтуге берілген мерзімді аяқтайды.

Шәкәрімнің болыстық басқармадағы қызметі туралы жазбаша деректер біздің күнімізге жетпеді. Оның атқарған қызметі жайлы ақпараттың жоқтығына карамастан, оның жан-дүниесі әділдікке ұмтылғанын өлеңдерінен аңғаруға болады. Алайда кейбір жекелей хабарлардың негізінде Шәкәрімнің қызметі неден тұрғанын сипаттау мүмкін болды. Ерлан Сыдықовтың айтуынша, елден салық жинау болыстық лауазымының міндеттеріне кірді [38, б. 68]. Ш.Сәтбаеваның хабарына сәйкес, болыс әкімшілігінің жұмысы байлар мен кедейлер арасындағы сот ісін реттеуден тұрды [33, б. 402]. Алғашында заңды қатаң сақтау арқылы жақсы қоғамға қол жеткізуге болатынына сенген Шәкәрімнің көп ұзамай көңілі қалған. Оның бұл идеяны жүзеге асыру әрекеті терең әлеуметтік дағдарыс салдарынан сәтсіздікке ұшырады. Ол көп ұзамай бұл жұмыс бағытын тастады [33, б. 402].

Шәмшиябану Сәтбаеваның сөзіне сәйкес, XIX ғ. басында Шәкәрім Императорлық Орыс географиялық қоғамының (РГО) Батыс-Сібір бөлімінің Семей бөлімшесінің мүшесі болып, беделі жоғары, моральдық өлшемдері ішкі нұсқауларға сәйкес келетін адамдармен араласуымен ерекшеленді [33, б. 402]. Асан Омаров өз кезегінде Шәкәрім Құдайбердіұлының Орыс географиялық қоғамына кіруі 1903 ж. болғандығын айтып, қоғамның архивінен сөздің растығын қуаттайтын құжат келтіреді. Ол еңбегінде: «Қоғамның архивтік құжатында: «Семей уезінің Бұғылы облысының қазағы Шәкәрім Құдайбердин 1903 жылы мүшелікке алынып, 1907 жылы қоғам құрамынан шықты», – делінген», – деп жазған еді [37, б. 122].

1904 ж. Абайдың қайтыс болуы, одан кейін 1905-1907 жж. орыс революциясының жеңілуі Шәкірімді қатты тебірентеді. Қоғамнан алшақтап, Шыңғыстаудан алыс емес Шақпақ қаласына жалғыз өзі орналасып, таза әдеби шығармалармен айналысады [40, б. 212].

1905-1906 жж. Шәкәрім Құдайбердіұлы Меккеге қажылыққа барды. Бұл туралы «Шежіре» трактатынан және «Мұтылғанның өмірі» поэмасынан білеміз [33, б. 404]. Өнертанушы Талиға Бекхожина 1889 ж. «Аманат» атты өлеңдер жинағын құрастырып, ішіне Шәкәрімнің 40 өлеңін кіргізді. Аталмыш еңбектің ішінде Талиға Бекхожина «Композитор Шәкәрім Құдайбердиев» атты кіріспе мақаласында Шәкәрімнің Меккеге бару мерзімін 1906-1907 жж. деп көрсеткен

[41, б. 9]. Ал Шәмшиябану Сәтбаева Шәкәрім Құдайбердіұлы Меккеге қажылық сапарына 1905-1906 жж. аралығында барғанын алдыға тартады. Екі ғалымның келтірген деректерінен Шәмшиябану Сәтбаеваның сөзі ақиқатқа жақын көрінеді. Өйткені Қазақстан Республикасының орталық архивінде қажылық жасаған адамдардың қатарында Шәкәрімнің есімі 221 реттілікпен тіркеліп тұрған құжат табылды. Бұдан бөлек орталық архивте Шәкәрім Құдайбердіұлына 6425 номерлі шетелдік төлқұжат берілгені жайында құжат бар. Аталмыш шетелдік төлқұжат Шәкәрімнен 1906 ж. 28 наурыз күнімен қайтарылып алынғандығын дәлелдейтін орталық архивтегі №2637 құжатта кездеседі. Аталмыш құжаттарға сәйкес, Шәкәрім Құдайбердіұлының қайтып келген уақыты 1906 ж. 28 наурыз екенін білуге болады. Алайда Шәкәрім Құдайбердіұлының саяси-құқықтық көзқарастарын зерттеген С.Өзбекұлы Шәкәрімнің қажылықтан келгені жайында архивтегі құжаттарға сүйене отырып, келген төлқұжаттың қайтарылған күні жоғарыдағы Ерлан Сыдықов айтқандай, 28 наурыз емес, 8 наурыз деп жазады [42, б. 32].

Ресей патшалығы кезінде қажылыққа бару сапарлары алғашқы уақыттары қатты бақылауға алынбай, жеңіл түрде жүріп жатты. Соның себебінен қажылыққа барушы адамдардың санына шектеу қойылмайтын. Алайда кейіннен бірқатар себептермен қажылыққа баратын адамдарды қатаң бақылауға алып, олардың санына шектеу қойды. Аталмыш себептердің бірі ретінде қажылықтан оралған адамдардың өздерімен бірге мұсылман еңбектерін алып келуі көрсетілді. Сөзімізді дәлелдейтін құжат Мемлекеттік орталық архивте сақталған Орынбор генерал губернаторлығының Торғай губернаторлығына жазған хаты. Құжатта қажылықтан келген адамдардың өздерімен бірге діни форматтағы түрік тілінде жазылған еңбектерді алып келулері ислам дінін ұстанушыларына панисламистік және пантүркістік түсініктің қалыптасуына, патша үкіметінің мақсатына сай келмейтін ойлардың таралуына әсер ететініне назар аудару керектігі жайында жазылады [43]. Ал бұл өз кезегінде Ресей патшасының отаршылдық саясатына сай келмей, Орта Азия халықтарын басқаруға зиянын келтірді. 1899 ж. Мекке мен Мәдина қалаларында Ресей патшалығының консулы болған Абдулазиз Даулетшин Ресей патшалығына қажылар санын көбейтуден туындайтын пайдаларды дәлелдеп, қажылыққа баратын адамдардың санын шектеудің алынып тастауына себеп болды. Оның айтуынша, Мекке және Мәдина халқы мен басшылықтары Ресей патшалығы жайында жақсы біліп, түзу ойда болған. Себебі Орта Азиядан келетін қажылардың саны көп болуына байланысты Ресей патшалығы жайында хабардың таралуы тез болатын [44, б. 145].

Асан Омаровтың сөзіне сүйенсек, Шәкәрім Құдайбердіұлы Ертіс өзені арқылы Омбы қаласына жетіп, Омбыдан шығып Қызылжар, Қоржан, Чилибі, Қазан қалалары арқылы өтіп, Мәскеу қаласына бес күннің ішінде екі пойыз ауыстырып, бір жыл бұрын 1904 ж. ашылған жаңа Транссібір жолы арқылы жүрген [37, б. 144]. Мәскеу қаласынан Одесса қаласына бірнеше көліктерді ауыстыра отырып жетеді. Одесса қаласындағы Түркия елінің консулдығына құжаттарын өткізіп, бірнеше күн жауапты тосумен болады. Одесса қаласынан Қара теңіз арқылы үш күннің ішінде Стамбул қаласына жетеді. Стамбул

каласында он үш күн болып, Жерорта теңізі арқылы Мысыр елінің Саид портына барады. Саид портында кеме үстінде бірнеше күн бойы Суэц каналына өту үшін күтіп қалады. Содан соң Суэц каналымен Қызыл теңізге шығып, ақыр соңында екі күннен кейін Жидда қаласына табан тірейді. Жидда қаласында шекарадан өту үшін тіркеліп, бір күннен соң қажылыққа келген басқа адамдармен бірге жолға аттанады. Жидда мен Меккенің арасындағы 79 км. қашықтықты жаяу адамның жүрісімен үш күнде кеседі. Аталмыш деректердің түгелі Асан Омаровтың «Шәкәрім өмірбаяны» атты монографиясында және Ерлан Сыдықовтың «Шәкәрім» атты ғылыми-танымдық еңбегінде келтірілген [38, б. 186].

1911 ж. Шәкәрім Құдайбердіұлының Орынбор қаласындағы «Братья Каримовы» атты баспаханадан «Түрік, қырғыз-қазақ һәм хандар шежіресі» мен «Мұсылмандық кітабы» атты прозалық жанрдағы екі трактаты басылып шығарылады [45, б. 25]. Шамшиябану Сәтбаеваның сөзіне сәйкес, Шәкәрім теология және дін тарихын зерттей отырып, исламның ең ортодоксалды канондарын халықты моральдық жағынан жетілдіру үшін пайдалану міндетін қойды. Оның ойларының жемісі 1911 ж. Орынборда шыққан «Мұсылмандық кітабы» болды [33, б. 404]. Алайда бұл оймен келісу қиын, өйткені бұл ойға сәйкес Шәкәрім өзінің еңбегін жазуда тек саяси-материалистік және технократиялық көзқарасы негізінде мақсат еткендігін көрсетеді. Бірақ Шәкәрімнің аталмыш еңбегінде жазған алғысөзі Шәмшиябану Сәтбаеваның сөзін теріске шығарады. Ол: «Олай да болса біздің қазақ халқының өз тіліменен жазылған кітап жоқ болған соң арап, парсы білмек түгіл, ноғай тіліменен жазылған кітаптарды да ұға алған жоқ деп ойлаймын. Сол себептен иман мен ғибадат турасын шамам келгенше қазақ тіліменен жазайын деп ойландым. Бұл кітап әрбір қазақ оқуға оңай болып, әрі оларға пайда, әрі өзіме сауап болар ма екен деп Алла Тағаланың рахметінен үміт еттім. Әмин», – деп жазады [1, б. 7]. Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегін жазудағы негізгі мақсаты оның идеалистік көзқарастарынан бастау алған Алла Тағаланың сауабына қол жеткізу.

1931 ж. Шыңғыстау жеріне ОГПУ аудандық бөлімінің басшысы болып Баянауыл өлкесінің тумасы Абзал Қарасартов келді. А.Қарасартов келісімен Шәкәріммен жақсы мәміле құруға кірісті [37, б. 351]. Шәкәрімді өлтірген А.Қарасартов екенін қаламгер Зейтүн Ақышев Шәкәрім Құдайбердіұлының замандасы және өліміне куәгер болған Әуезхан Қасымовтың өзінен жеткізеді [42, б. 46]. Ал А.Қарасартов сөзі бойынша, ол Шәкәрімді сырттан естіп, қатты сыйлайтын, тіпті оның өлеңдерін жас кезінен айтып жүретін. 1979 ж. А.Қарасартовтың Евней Букетовқа берген аудио сұхбаты 1989 ж. «Қазақ әдебиеті» газетіне «Білмеймін Шәкәрімді кім атқанын» атты диалог ретінде жазылып шықты. Аталмыш сұхбатта А.Қарасартов өзін Шәкәрімнің өліміне қатысы жоқ екенін, керісінше, оны құтқарғысы келгенін, Шәкәрім өзі сенімсіздік танытқанын алдыға тартады [37, б. 353]. Бірақ профессор Ерлан Сыдықов бұл сөзді жоққа шығармаса да, Шәкәрімнің өліміне қатысы жоқ деген оймен келіспейді. Оның ойынша, А.Қарасартов Шәкәрімге мұғалім Рамазан Әбішұлы мен әйелін өлтірді деп айып тағады. Ақиқатында, Рамазан Әбішұлы

А.Қарасартовқа жұмыс істеп жүрген тыңшы болатын. Өйткені Рамазан Әбішұлы Шыңғыстау жеріне мұғалім болып келместен бұрын дәл сол А.Қарасартовтың хатшысы болып істеген. Үкіметтің істеріне наразы болған Тәкежанның немересі, яғни Құнанбайдың (1804-1886) ұрпағы Бердеш Әзімбердіұлы Рамазан Әбішұлын тыңшы екенін біліп қойып, оны өлтіреді [38, б. 49]. Одан кейін Бердеш бастаған наразы халық, оның ішінде Шәкәрімнің ұлы Зиятта бар еді, Қарауылға беттейді. Алайда Қарауылға жетпей оларға қарулы әскер оқ жаудырып, Бердеш пен Зият қашып кетеді. Сол кездегі ұсталғандардың біреуі шабуылға шықпастан бұрын көтерісшілер Шәкәріммен жолығып ақылдасқанын айтады. Бұл болса Шәкәрімді көтерілісшілердің қатарына кіргізетін айғақ еді. Алайда Шәкәрім Бердештің бұл қылығын құп көрмей, наразылығын білдірген еді [37, б. 370]. Шәкәрімді іздеп А.Қарасартов Саят қораға келгенде, Шәкәрімді таба алмағандықтан, оны Бердештермен бірге деп ойлап, үкіметке Шәкәрімді мұғалім Рамазан Әбішұлын өлтірген деп рапорт жазады. Тәкежанұлы Бердештің айтуынша, 1931 ж. қазан айының 3 күні Бердеш пен Зият соңғы рет Шәкәріммен жүздесуге келді. Олар Қытайға қарай көшетін болды. Осы кезде Шәкәрім оларды шығарып салу үшін бірге шықты. Бұл жайында хабардар болған А.Қарасартов бұларды жолда аңдып тұрған еді. Олар намаз оқып алып, Шәкәрім төбенің басында біреулер жүр ме екен деп көріп келуге кетті. Онымен бірге Бердештің он бес жастағы ұлы Мәнекеште барды. Осы кезде екі рет атылған оқтың дауысы шығып, артынша Мәнекеш Шәкәрімнің өлгенін айтып, айқайлап қашып келді [38, б. 399]. Сол жерде қарулы әскердің ішінде болған Айтмырза Түңлікбаев сарбаздың айтуынша, олар келе жатқан бір топ адамды көріп ата бастаған. Осы кезде Шәкәрім қолын бұлғап, қарусыз екенін көрсетіп келе жатқан. Қарауылда тұрған ұлты башқұрт Халитов атпа деген бұйрық келмеген себепті Шәкәрімге екі рет оқ атып өлтіріп тастады [37, б. 368]. Ал тағы бір сарбаз Әбдірайым Шәрібаевтың айтуынша, Шәкәрімді алғаш атып құлатқан А.Қарасартов, кейіннен Халитов Шәкәрімді жатқан жерінде жүрегінен атып тастаған [38, б. 400].

Келтірген сөздерді қортындылай келе, Шәкәрімнің топпен қашып бара жатқан жолында күтіп тұрған қарулы әскердің қолына түсіп, қарулы әскер оқ жаудырады. Шәкәрім атысты тоқтату үшін алдыға шыға бастайды. Осы кезде екі оқ атылады. Бірі атқа тисе, екіншісі Шәкәрімге тиіп жерге құлатады. Одан кейін құлаған Шәкәрімнің қасына А.Қарасартов пен Халитов жақындап, екіншісі Шәкәрімнің жүрегіне атады, Шәкәрім қаза болады. Алайда А.Қарасартов Шәкәрімнің өліміне қатысты берген аудио сұхбатында атыстың ішінде Шәкәрімге оқ тигенін және бұл қасақана істелмегенін алдыға тартады [37, б. 357]. Ал Шәкәрімнің өліміне А.Қарасартовты айыптаған сарбаздардың сөздеріне қатысты А.Қарасартов сұхбатта басшылық солай жазуды бұйырған деп келтіреді [46]. Шәкәрімтанушы Ерлан Сыдықов Шәкәрімнің өлімі А.Қарасартовтың бұйрығымен болған деп қорытынды жасайды. Деректерді салыстыра келе, А.Қарасартов Шәкәрімді өзі өлтірмесе де, оның өліміне қатысы болған деп тұжырымдауға негіз бар. Сонымен қоса бұл ойды Шәкәрім Құдайбердіұлының ақталуына көп еңбек сіңірген Жабайхан Әбділдиннің сөзі қуаттай түседі. Ол орталық комитеті бюросында Шәкәрімді ақтай отырып:

«Көтеріліске қатысқан 300 адамнан сұрастырғанда, олар Шәкәрімнің көтеріліске еш қатысы жоқ екенін дәлелдеп берді. Шәкәрімді А.Қарасартов пен оның орынбасары өлтірген», – деп айтады [47, б. 11]. Жабайхан Әбділдиннің Шәкәрімнің еңбектеріне қатысты сол кездегі кеңес үкіметінің идеологиясына қарсы мағыналарды зерттеу үшін тағайындалғанын ескеретін болсақ, оның сөзін қуатты дәлел деп қабылдауға болады. Сарбаздардың бірі Айтмырза Түңлікбаевтың айтуынша, Шәкәрімнің денесінен сарбаздар киімдерін шешіп, өздеріне алып, содан кейін А.Қарасартовтың бұйрығымен оны киізге орап Бақанастағы құдыққа қарай алып кеткен. Бақанасқа келген соң А.Қарасартов елді жинап, Шәкәрімнің өлі денесін олардың алдына қойып қояды. Содан кейін А.Қарасартов Шәкәрімнің өлі денесін ауыл сыртындағы құдыққа тастауды әмір етті [37, б. 402]. Аудио сұхбатында А.Қарасартов олай істемегенін, істегеннің өзінде халық оған тосқауыл болатынын алға тартып, өзін арашалады. Алайда сол ауылдың тұрғындары Қабыш Кәрімқұлұлы пен Ұқыш Көзбаева Шәкәрім денесінің құдыққа тасталғандығына куә болған [37, б. 404].

Шәкәрім Құдайбердіұлының ислам догмаларын негізге алған идеалистік көзқарастарының қалыптасуына белгілі бір факторлардың әсер еткені анық. Зерттеу жұмысын жеңілдету мақсатында ғалымның діни санасының қалыптасуына себеп болған факторларды бөліп қарастыруды жөн көрдік. Оларды өміріндегі тұлғалар мен орын алған жағдайлар деп екіге бөлдік.

Шәкәрімнің жас кезінен Табаридің «Тарих Ғумуми», «Тарих Усмани», «Тарих интишар әл-ислам» атты араб еңбектерін оқуы – араб тілін жақсы игергенінің дәлелі [48, б. 163]. Шәкәрімнің идеалистік көзқарастарының қалыптасуына ықпал еткен тұлғалар аз емес. Олардың Шәкәрімге деген қарым-қатынастары оның діни тұлға болып қалыптасуына үлкен әсерін тигізгені анық. Бұл бөлімнің мақсаты – Шәкәрімнің идеалистік тұлға болып қалыптасуына әсерін тигізген тұлғаларды анықтау. Зерттеуімізде Шәкәрім еңбектерінде ұстаздары жайлы келтірген деректерге, олар жайлы жазылған зерттеу жұмыстары мен биографиялық еңбектерге сүйендік. Сол себептен Шәкәрімнің діни тұлға болып қалыптасуына әсер еткен тұлғаларға жеке-жеке тоқталуды жөн көрдік.

Шәкәрім Құдайбердіұлының діни-идеалистік санасының қалыптасуына алғашқы болып септігін тигізген – атасы Құнанбай. Шәкәрімнің бойындағы мұсылманшылдық оның атасының өмірлік ұстанымдарынан бастау алады деп айтсақ қателеспейміз. Өйткені Құнанбайдың (1804-1886) идеалистік көзқарасы оның өзінен кейінгі бүкіл ұрпағына әсер етті. Құнанбайдың (1804-1886) шариятты бекем ұстануын Шәкәрімнің «Шежіре» еңбегінде қажыны сипаттаған сөздерінен білуге болады. Ол: «Қажы марқұмның (Құнанбайдың) алдына келген қазақ намаз оқымай жүрген болса намаз оқушы еді, насыбай харам деп бір молла айтқан соң, насыбай атқандардың мұрнына тотияйын құямын деп насыбайшыларды да тиып еді. Бұрын зекет бермейтұғын қазаққа зекет бергізген де сол кісі еді» деп қажыны сипаттады [49]. Шәкәрімнің Құнанбайға қатысты берген сипатынан оның діндар болғанын көруге болады. Құрбан Әли Халидидің (1846-1913) өзінің «1770-1912 жж. шығыс қазақ даласының ислам биографиялық күнделігі» атты еңбегінде: «Құнанбай

тобықты руынан шыққан атақты адам еді. Ол ақыл-парасатымен және әділдігімен танымал болған. Ол ұзын бойлы, жүзі қызыл, көзі қиғаш, жағдайды түсінетін адам еді. Қажылықтан оралған соң бес-алты жыл өмір сүріп, һижраның 1300 ж [1882-83 жж.] қайтыс болды. Ол сексенге таяп қалған еді бірақ Алла білуші. Ол тақуа әрі ғалымдарды жақсы көретін қарапайым халықтың [әһли сауад] қатарынан еді», – деп жазды [50, р. 142]. Құрбан Әли Халидидің (1846-1913) ғалымдарға арналған биографиялық еңбегінде Құнанбайды келтіріп, қарапайым халықтан деп сипаттауы – ғалым болғаны үшін емес, оның ислам жолында жасаған еңбегі себепті. Құрбан Әли Халиди (1846-1913) 1911 ж. жарық көрген «Тәуәрих хамса шарқия» атты екінші еңбегінің ішінде Қарқаралы өлкесінің тарихын баяндап келіп, Құнанбай Өскенбайұлы жайында: «1849 ж. соңы мен 1850 ж. басында Тобықты нәсілінен Құнанбай мырза Өскенбай би ұлы аға-сұлтан болды. Бола салысымен Қарқаралыда мешіт соқтырып, оны 1850 ж. бітіріп, үлкен құрбан шалдыртқан. Бұл мешіттің имамы болып жас жігіт Мулла Хасан Сайфуллаұлы Саратауи сайланды. Құнанбай мырза жомарт, кәрім, әділетті және бір дана еді. Сол заманда бұл секілді жақсылардың аяғын тез шалындыратын. Көп ұзамай орнынан алынып, бар жоғы үш не бес жыл жұмыс істеген», - деп жазғаны бар [4, б. 444].

Бейбіт Сапаралының сөзіне сәйкес, Құнанбай әкесі Өскембай, сосын атасы Ырғызбайдан тарайды. Олардың барлығы өз руының басшылары болған. Ырғызбайды жақын тартып өсірген ағасы Кеңгірбай Ырғызбай қайтыс болғаннан кейін оның баласы Өскембайды өзіне жақын тартып, кейін өз еліне би қылып сайлап кетеді. Оның би болып тағайындалуына бойындағы адалдық сипаты басты рөлді атқарды [51, б. 23]. Шешесі Зере Құттымұхамбет, Құнанбай, Тайбала атты үш құрсақты дүниеге алып келеді. Құнанбайдың туған жылына қарайтын болсақ, оны 1804 ж. туылған деп Шәкәрім, Ахат, Әрхам Кәкітайұлы сынды ұрпақтарынан тараған ақын жазушылар өз еңбектерінде келтірген. Алайда академик Бейбіт Сапаралы оның туған жылы жайында ақпарат Мәскеудің Орталық мемлекеттік әскери-тарих архиві қоймасында «Формулярный список о службе Кучук-тобыктинской волости хорунжего Кунанбая Ускенбаева» деген атпен сақталған істе: «Құнанбай 49 жаста» деп келгендігін алдыға тартады [51, б. 147]. Онда бұл мағлұмат бойынша Құнанбай 1810 туған болып есептеледі. Алайда сол замандағы адамның туған жылының жазылып тіркелу процестерінің дұрыс қойылмауына байланысты, формулярдағы келген жылдарды Құнанбайдың жасын анықтау үшін дәлел болуға лайықты деп айту қиын. Сондықтан да ұрпақтарының берген 1804 ж. Құнанбайдың туған жылы болып қала беретіндігі анық.

Құнанбай жастайынан әке-шешесінің ортасында өсіп, ілім сипатымен қатты ерекшеленбеген. Сол кездегі ер басында болу керек батырлық сипаттарымен толы болып, шайқасу, жорыққа шығу, найза лақтыру амалдарын жақсы меңгерген болатын. Ауыр мінезді, қырсық, айтқанынан қайтпайтын, ел басқаруға ыңғайлы болған жан. Ол шарифатты қатты ұстанған адамдардан болатын. Сонымен қоса шарифаттың қазақ даласына таралуына үлкен күш жұмсады. Мешіттер мен медреселердің ашылуына себеп болып отырған.

Осыған қатысты Шәкәрімнің өзі: «Осы күнгі Қарқаралыдағы мешіт сол кісінің салғызған құдайы қылған мешіті еді. Құнанбай қажы аға сұлтанның көмекшісі де болды, бірақ оның мақсаты бұл фәнилік емес еді. Ол халық құрметінің арқасында аялап болса да, қорқытып болса да қазақтардың шариғат жолына түсіуінен үміттенді» – деп жазады [52, б. 22]. Сонымен қатар Құнанбай жұртының қараңғылықтан көз ашуына түрткі болды. Ол сырттан келген ұстаздарды аңдып, күтіп отыратын. Ыңғайы келгенде оларды өз үйіне шақырып, қонақ қылып, балаларды оқыту үшін алып қалуға тырысатын. Сондықтан да Құнанбай әртүрлі елдің ұстаздарымен ұзақ жылдар бойы достық қарым-қатынаста болған. Мәселен, татар елінен Ғабидхан, Түркістаннан Бердіхожа, Кішкене молда, Кавказдан келген Ғабдолла (кейіннен оны жұрт Қазақпай деп атаған), Ысқақ тұқымы, қырғыз елінен келген Бәшібектей жандар. Осының түгелі болмаса да көбі Құнанбай қолында ұстаз болып істеген [51, б. 17].

Бейбіт Сапаралының айтуынша, Құнанбай өз балаларын оқыту мақсатында сырт аймақтарға жіберіп отырған. Ол екінші әйелінен туған Абайды Семейдегі медресеге аттандырса, үшінші әйелі Айғыздан туған Халиолланы Петербург қаласындағы әскери корпуста офицерлік шенін алсын деп жіберген еді [51, б. 19]. Құнанбай екі баласын екі түрлі салада оқытуы белгілі мақсатты көздегенін көрсетеді. Сол кездегі Ресей үкіметінің отарлық саясатының қиын зардаптарын ел жұртына тигізбеу үшін Халиолланы Петербург қаласына жіберген. Ол өз баласын жіберуімен патшалық билік иелеріне өзінің сенімді адам екенін көрсеткісі келді. Сонымен қатар ол елінің өзінің ата діні исламнан ажырап кетпеуін қалап, жұртының рухани жағдайын ұмыт қалдырмай, Абайды медресеге оқуға жіберген еді [52, б. 19].

Құнанбай ел арасында қажы деген атпен танылған. Қажы атағы қасиетті Меккеге барып қажылық міндетін өтеп келген адамға берілетін. Ол 1873 ж. сапарға шығып, мойнындағы парызын өтеп келеді. Сол сапар барысында басқа да тобықты руының байларымен Мекке қаласында біздің жерден келген қажылар үшін жататын орын болсын деп үлкен қонақ үйді уақып қылып соқтырады. Шәкәрім 1906 ж. қажылық жасаған сапарында уақып етілген қонақ үйдің Құнанбайдан Досжан қажының атына жазылғанын сол уақытта қонақ үйдің қараушысы болған Сұлтан деген жігіттен естиді. Шәкәрім Досжан қажының атына не себепті өткенін анықтамақ болады. Алайда уақыт жетпей ол қайтуға мәжбүр болып, Досжан қажының атына өтуіне себеп болған болжамдарды айтумен шектеледі. Оның ойынша, Құнанбай қажы қонақ үй ісін өзі бастағаны мен, кіші жүздің қажылары қаржылай көп көмектескен. Бәлкім осы себептен Досжан қажы атына жазған болар деп Шәкәрім болжады [51, б. 255 б.]. Айтылған мәліметтердің қорытындысы: Шәкәрімнің исламдық ілімдерге қызығушылығының қалыптасуына оның атасы Құнанбайдың (1804-1886) әсері үлкен.

Шәкәрімнің ұлы Ахаттың естеліктерінде Құнанбай балалардың діни сауатына қатты көңіл бөлгендігі жайында айтылған. Шәкәрімнің алғаш сауат алған жері Құнанбайдың (1804-1886) балаларды оқыту үшін ашқан «Ескі там» деп аталып кеткен медресе. Бұл медреседе Құдайберді, Тәңірберді, Ибраһим,

Ысқақ, Оспан, Халиолла, Шәкәрімдер алғашқы діни ілімдерін алған. Құнанбай ол жерге арабша сауатты Ғабитхан Ғабдыназарұлын, ал оның алдында Кішкене молда атанған Мұхаметкәрімді ұстаз қылып тағайындаған [53].

Жоғарыда келтірген сөздерді қорытындылай келе, Шәкәрімнің идеалист ретінде қалыптасуына және теологиялық сауатын ашуға себеп болған жандардың бірі ол – атасы Құнанбай. Құнанбай өзінің обскуранттық идеалистік санасының негізінде шариғат жолын ұстанып қана қоймай, сонымен қатар балалары мен немерелерінің ислам діни ілімдерін игеруге септігін тигізді. Оның құрған «Ескі там» үйі Шәкәрімнің алғашқы сауат ашқан медресесі деп тұжырымдауға болады. Шәкәрімнің ислам ілімдеріндегі алғашқы ұстаздарды да Құнанбайдың (1804-1886) тауып тағайындаған адамдары болған. Құнанбайдың (1804-1886) балаларды оқыту үшін мекен тауып, ұстаздармен келісіп, кішігірім медресе ұйымдастыруы кейінгі ұрпағынан Шәкәрім секілді активті идеалистік тұлғаның қалыптасуына себеп болғаны анық.

Шәкәрім Құдайбердіұлының діни көзқарастарының, әсіресе рационалды ойлау арқылы саралау мен гуманизмнің негізгі қалпы болған интроверттік бағыттағы сананың қалыптасуына ықпал еткен тұлға – немере ағасы Абай Құнанбайұлы (1845-1904). Абайдың схоластикалық логика негізінде құрылған ілімі оның еңбектерінен белгілі. Оның діндарлығы, тақуалығы, шариғатты бекем ұстануы жайында айтатан еңбектер көп. Ахмет Байтұрсынов (1872-1937) «Қазақ» газетінде жазған «Қазақтың бас ақыны» атты мақаласында Абай діни ілім алуды 10 жасынан бастап, 13 жасына дейін қырда мұсылманшылықты оқып, одан кейін 13 жасында Семейдегі Ахмет-Риза медресесінде 4 жыл ислам ілімдерін оқығандығын айтады [54]. Абайдың көптеген еңбектері Алланы дәріптеуден тұрады десек қателеспейміз. Оның қара сөздері ислам сенімдік жүйесін баян ететін толыққанды еңбек деп айтуға болады. Абайдың сол еңбектері оның шариғи ілімінің жоғары екенінің белгісі. Оның қара сөзінде келтірген кейбір деректер Әбу Мансур әл-Матуриди (қ.ж. 333 h.), әс-Сығанаки, Әбу Баракат ән-Нәсәфи (қ.ж. 1142 м.), имам әл-Баздауидің (қ.ж. 1089 м.), әт-Тәфтәзәни (қ.ж. 1390 м.) сынды рационалды дәлелдерге сүйенген классикалық ғалымдардың индукция, дедукция, аналогия түсініктерін қамтитын схоластикалық логика стилімен жазылған еңбектерді түсінген адамның көкірегінен шығатын сөздер еді. Абайдың он жасына дейін қырдан алған білімі мен Ахмет-Риза медресесіндегі өткізген төрт жылы – адамның бойында терең шариғи ілімдер қалыптасуы үшін аз уақыт еместігін атаған жөн. Оның шариғи сауаттылық мәдениетінің жоғары болғанына келесідей бірнеше дәлелдер бар:

1. Мұхтар Әуезов (1897-1961) «Абай жолы» романының II томында Абай мен Кішкене молда есімді Абайдың қолында тұрып, оның балаларына және сол ауылдың өзге де балаларына тәлімдік қылып жүрген ұстазының арасындағы диалогты келтіреді. Аталмыш диалогтың барысы Абай Құнанбаевтың (1845-1904) Ахмет-Риза медресесінде оқып жүріп, бітіретін уақыт жақындағында приходка мектебінде орыс әдебиетін оқи бастауымен Абайдың бойында «Муталағаның», яғни психогенездік тұрғыдан жаңа деңгейде кітап контекстерін түсіну мүмкіндігінің ашылғанын айтады. Осы кезде позитивизмді құптамайтын, обскуранттық-идеалистік санадағы Кішкене молда Абайдың

сөзін сынға алып: «Мұталаға ашылды демек, мантық, ғақайыды оқып жүріп, кафия шарх Ғабдолланы өз талабымен халфесіз, хазретсіз, дәріссіз фәһімлейтін болса, соған айтса ләзім. Болмаса, орыстың әллә нинди шитри-мытриын фәһімләдім деп, «мұталағаны» бұл жерде сөз қылу мүмкін емес. Оныңыз һәм хата, Абай!», – деген сөздермен жауап береді. Кішкене молданың сөздерінен аталған еңбектерді Абай біліп, таныс болғанын байқаймыз. Өйткені Кішкене молданың Абай оқымаған еңбектерді келтіре отырып, оның психогенез санасының дамымауын айыптауын елестету қиын. Аты аталған «әл-ақайдун ән-Нәсәфия» кітабынан имам әт-Тәфтәзәнидің «әл-Ақайд ән-Нәсәфия» еңбегіне жазған шархы, ал «Кафия Шарх Ғабдолланы» атауынан «әл-Уәфиға» жазған имам Абдулла ибн Ахмадтың «әл-Кәфи» атты шархы меңзелген деп пайымдауға болады. Абай тарапынан әт-Тәфтәзәнидің еңбегін білуі – оны сенімдік ілімдегі дәрежесін көтерері анық. Өйткені аталмыш еңбектің мәтіні тағриф (дедукция), истикра (индукция), тәмсил (аналогия) әдістерін қолдана отыра, кейде рефлексиялық құралдар, кейде автордың психогенездік сипаттарына сай, кейде мистик ретінде білімін қолданып, философиялық терминдерді ұстана отырып, схоластикалық-логикалық стильде жазылған. Бұл өз кезегінде ғалымдардың мақтаныш элементіне айналған.

2. Ислам дініндегі ақидалық нәзік мәселелерге кіруі Абай Құнанбаевтың (1845-1904) шарифі ілімінің дәрежесін көрсетеді. Ол өзінің қара сөздерінде Алланың сипатына қатысты «لا هو ولا غيره» [Ол да емес, Одан өзге де емес] қағидасын келтіруі, иман тақлиди (дәлелсіз сену) және иман хақиқи (рационалды дәлелмен сену), Тәкуин (Жарату) сипатының әзәли (мәңгі) екендігі, тағдыр мәселесіндегі муғтазалиттің экзистенциялизм мен жәбриттік фатализмнің ортасын ұстануы, оның нағыз мутакаллим (ислам сенім ілімінің маманы) ғалымдарынан екенін көрсетеді. Осыған қатысты Шәкәрім Құдайбердіұлы: «Сол кісі мұсылманша һәм орысша ғылымға жүйрік һәм Алланың берген ақылы да бұл қазақтан бөлек, дана кісі еді», – деп жазған [52, б. 72].

Жоғарыда Ш.Сәтбаеваның, М.Мағауиннің, Қ.Мұхаметхановтың сөздеріне сәйкес Шәкәрімнің әкесі Құдайберді қайтыс болған соң Шәкәрім Абай ағасының қамқорлығына өткені жайында сөздері келтірілген болатын. Шәкәрім Құдайбердіұлының бойындағы рационалды идеалистік көзқарастың және соған қатысты білімнің Абайдың рационалды идеалистік дүниетанымынан келген деп айтуға нық сенім бар. Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі сенімдік үкімдердегі қолданған схоластикалық логиканы Абайдан басқа ешкімнен оқымағандығын айтуға болады. Өйткені Шәкәрім жоғарыда келтірген мәліметтерді ескере отыра, арнайы оқу орнын немесе медресе бітірмеген болатын. Ал сенімге қатысты схоластикалық логика негізінде жазылған еңбектерді арнайы теологиялық терең классикалық кітаптар оқытумен жүйеленген медреселер болмаса, өздігінен түсіну қиын. Алайда Абайдың Ахмет-Риза медресесінде жүрген уақыттарда Орта Азияға танымал Ризауддин ибн Уәлид, Абдужаппар ибн Убайдуллаһ атты ғалымдардың алдында білім алуы оның ақида іліміндегі білімі терең ғалым болып қалыптасуына себеп

болды. Абай қара сөздеріндегі мәтіндердің терең түсініктегі рационалды схоластикалық логиканы қамтуы жоғарыдағы сөзіміздің дәлелі. Ал Шәкәрімдегі сол түсініктердің қалыптасуына себеп болған Абайдан басқа тұлға болмағандығына Шәкәрім мен Абай жайында тарихи зерттеулер куәлік етеді. Одан бөлек Шәкәрімнің идеалистік көзқарасының қалыптасуына Абайдың ықпалы бар екенін көрсететін бірнеше себептер бар. Олар:

1. Абайдың ақида іліміндегі «тағдыр» мәселесіндегі матуриди сенімдік мектебінің негізгі позициясы фаталистік сенімнің дұрыс емес екендігі Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі сөздерімен ұқсастығы. Әбу Хафс ән-Нәсәфидің (қ.ж. 1142 м.) өзінің «әл-Ақайдун ән-Нәсәфия» атты еңбегінде: «Адамдарда таңдау еркі бар. Ол амалдары үшін сауап алып, күнә үшін жазаланады. Егер олай деп айтпасак, онда құл жақсы амал үшін сауап алмай, жаман амалы үшін жаза алмас еді», – деп жазады. Абай Құнанбайұлы (1845-1904) жиырма сегізінші қара сөзінде: «Ей, мұсылмандар! Біреу бай болса, біреу кедей болса, біреу ауру, біреу сау болса, біреу есті, біреу есер болса, біреудің көңілі жақсылыққа мейілді, біреудің көңілі жаманшылыққа мейілді, біреу бұлар неліктен десе, сіздер айтасыздар: Құдай Тағаланың жаратуынан яки бұйрығынша болған іс деп», – деп жазады [55, б. 169]. Ал енді осы мәселеде Шәкәрім Құдайбердіұлы: «Ей, достар, жақсылық пен жамандық әрне іс болса, Алла Тағала болсын демей болмайды. Бұл сөзді бек анықтап ұғу керек. Осының мәнісін білмей теріс ойлайтұғындар көп. Кейбіреулер адамда түк ерік жоқ, әрі не қылса Құдай Тағала қылғызады деп, Алла Тағаланың пендеге берген еркіменен талабын танады», – деп жазады [1, б. 15]. Үш ғалымның сөздері контекстік мағынасы тұрғысынан бірдей екенін байқауға болады.

2. Алланың сипатына қатысты Матурудилік сенімдік мектебінің негізгі ұстанымына сай Абайдың өз еңбегінде келтірген сөзі Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» трактатындағы ойымен ұқсастығы. Матуриди сенімдік мектебінің белді өкілі Әбу Хафс ән-Нәсәфидің (қ.ж. 1142 м.) «әл-Ақайдун ән-Нәсәфия» еңбегінде: «Алланың сипаттары бар. Олар: Илм (Ғылым), Қудра (Құдірет), Хаят (Өмір), Самғ (Есту), Басар (Көру), Ирада (Қалау), Фиғл (Іс. Алайда бұл сипаттан Такуин меңзеліп тұр), Кәләм (Сөйлеу)», – деп жазды [56, б. 155]. Абай Құнанбайұлы (1845-1904) отыз сегізінші сөзінде: «Оның үшін Алла Тағаланың сипаттары: Хаят, Ғылым, Құдірет, Басар, Сәмиғ, Ирада, Кәлам, Тәкуин», – деп жазды [55, б. 188]. Шәкәрім Құдайбердіұлының: «Бұлардан басқа кітапта субути деген сегіз сипаты бар. Олар мынау: Тірі (Хаят), Білімді (Ғылым), Құдіретті (Құдірет), Талап қылушы яғни бір нәрсенің болғанын ұнатушы (Ирада), болғызушы, яғни бар қылса да, жоқ қылса да (Такуин), сөйлеуші (Кәләм), естуші (Сәмиғ), көруші (Басир), бірақ бұл сипаттары адамдарға ұқсамайды», – деп жазды [1, б. 11].

3. Матуриди ақидасы негізінде тақлиди наным иман болып есептелгенімен де, тақлиди иманға ғалымдар әлсіз иман, әрі күнә деп үкім беруі Абайдың сенімі мен Шәкәрімнің сенімінде де орын алған. Әбу Сәнә Махмуд Ламиши өзінің «Тәмһид» еңбегінде: «Құлдың ислам дініне біреудің ислам жайлы берген ақпаратына сену арқылы кіріп, кірмеуі ғалымдар арасындағы тартысты мәселе болып табылады. Әһлу сунна ғалымдарының айтуы бойынша, муқаллидтің

иманы дұрыс болып есептеледі, тіпті дәлелсіз болса да», – деп жазды. Осы мәселеге қатысты Абай Құнанбайұлы (1845-1904) он үшінші қара сөзінде: «Енді мұндай иман сақтауға қорықпас жүрек, айнымас көңіл, босанбас буын керек екен. Яқини иманы бар деуге ғылымы жоқ, таклиди иманы бар деуге беріктігі жоқ, я алдағанға, я азғырғанға, я бір пайдаланғанға қарап, ақты қара деп, я қараны ақ деп, өтірікті шын деп ант ететұғын кісіні не дейміз? Құдай Тағала Өзі сақтасын», – деп жазды [57, б. 188]. Шәкәрім Құдайбердіұлы «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде: «Алла Тағалаға біреуден үйреніп, яки ата-бабаның жолыменен ұғып, нанып иман келтірген кісі де мұсылман болады. Олай да болса, өз ақылыменен ойлап, осы дүниенің бір құдіреті күшті иесі болса керек деп, өз ақылыменен дәлел таппаған кісі қатты күнәһар болады және ондай кісі сайтанның азғыруына, біреудің алдауына еріп кетуге жақын тұрады. Құдай Тағала баршамызды сақтасын», – деген сөзін келтіреді [1, б. 9].

Жоғарыда айтылған сөздерден Абай Шәкәрімнің рационалды идеалист және оның ішіндегі Матуруди сенімдік мектебінің көзқарастарын ұстануына септігін тигізген негізгі жандардың бірі деп қорытындылауға болады. Абайдың Шәкәрімге айтқан сөзінің ішінде баратын қалаларды ескере отыра, Абайдың Шәкәрімге ислам ілімдерін үйреткендігін және одан әрі тереңдете үйренуін қалағандығын аңғаруға болады. Оның ишарат қылған Ыстамбұл, Мекке, Мәдина, Александрия қалаларындағы кітапханалар ислам мемлекеттерінде орналасқаны белгілі. Абайдың аталмыш кітапханалармен шектелуі Шәкәрімнің шарифи ілімде жетілуін қалағанын көрсетеді. Сонымен қоса Абай мен Шәкәрім еңбегіндегі рационалды схоластикалық логика мен кейбір мистикалық мәселелердің контекстік мағыналары тұрғысынан бірдей болуы Абай Шәкәрімнің теологиялық ілімдерде ұстазы болғанын көрсетеді.

Шәкәрімнің діни сауаттылығына себепкер болған тұлғалардың бірі – әкесі Құдайберді. Әкесі Құдайберді Құнанбайдың (1804-1886) бәйбішесі Күнкеден туған. Құдайберді Құнанбайдың (1804-1886) өзге де ұрпақтары секілді ілімге құштар болатын. Ол 1829 ж. туылып, жас кезден Құнанбайдың (1804-1886) себебімен ілім алумен айналысып, сонымен қатар ел басқаруды да жетік игерді. Қазақтың әдет-ғұрыптарын да жақсы білген Құдайберді қол астындағы елдің көшіп-қонатын жаздық және қыстық жерлерін белгілеп отырды. Құдайбердінің сүйікті істерінің бірі аңшылық еді. Шәкәрімнің мергендік іспен айналысуы әкеден қалған кәсіп деп айтуға болады. Құдайберді есейгеннен кейін әкесі оны үйлендірмек болып, бай болмағанымен де адал, балаларының білім алуына аса назар аударған Алдаберген есімді кісінің Төлебике атты қызына сөз салады. Құдайберді көпшіліктен ақ көңілдігімен, байсалдылығымен, жомарттығымен ерекшеленетін (Ахаттың естеліктерінен). Айналасындағы адамдарды өзіне оңай баурап алатын дара тұлғалардың бірі болғанын айтады. Жиі ауруға шалдығу себебінен ол көп уақытын үйде өткізетін еді. Үйде отырып кішкентай балаларға түрік тілінде кітаптар оқып, қазақтың жыр дастандарын таныстыратын. Құдайберді де жас кезінен атасы Өскенбай мен әжесі Зереден тәлім-тәрбие алады. Шәкәрімнің діни ілімін меңгеруге негіз болатын сауаттылықты алуға осы әкесі себеп болған. Ахаттың айтуынша, Құдайберді Семей медресесін бітірген, руы қарабатыр болған Өтебай атты молданы өзінің қолына ұстаз

қылып алып, Әмір, Мұртаза, Шаһмардан және 5 жастағы Шәкәрімді оқытқаны жайында еске алады. Бұдан өзге тағы да Теңізбай, Әлімбай есімді ұстаздарды өз қолында ұстағандығы айтылады [48, б. 151].

Шәкәрімнің діндар тұлға болып қалыптасуына септігін тигізген тағы бір тұлға ол – анасы. Баланың өсіп, тұлға болып қалыптасуына ананың рөлі өте үлкен екені мәлім. Ананың ақ сүтімен басталатын тәрбие адамдық құндылықтардың қалыптасуына әсер ететін бірден-бір себеп. Шәкәрімнің анасы Қаракесек руынан шыққан Алдабергеннің қызы Төлебике болды. Құнанбай өзінің бәйбішесінен туған жалғыз баласын үйлендіру мақсатында Алдабергенге адам жібереді. Төлебикенің әкесі бай емес, орта дәулетті адам, бірақ сонымен қоса өте адал кісі еді. Сол адалдығы үшін ол ел арасында өте абыройлы болатын. Осыған қатысты Құнанбай немересі Шәкәрімге: «Адал бол Шәкәрім! Сенің екі нағашыңда адал болған. «Ер тағайына тартты» деген мәтел шын. Мен олардың адамгершілігіне, адалдығына ырза болып, құда болғам. Сенің адал болатын жөнің бар», – дейді [58, б. 45]. Екі нағашысы дегені Құдайбердінің нағашысы Ағанас би мен Шәкәрімнің өз нағашысы Алдаберген. Төлебике жас кезінен ғылымға ынтық болып өсті. Осы қасиетін байқаған әкесі Төлебикені ұстаз алдына отырғызып, ілім алуына себеп болады. Шәкәрімнің арабша, түрікше білуіне анасы себеп болған. Шәкәрім өзі де әрдайым араб, түрік тілдерін меңгеруіне шешесінің көп пайдасы тигенін айтатын. Ахаттың естеліктерінде әкесінің: «Араб тілін меңгеруіме шешемнің көп пайдасы тиді», – деген сөздерін еске алады [48, б. 146]. Ахаттың тағы бір естелігінде: «Ал Шәкәрім оқуға өте зерек болып, хатты тез танып шығады. Осы қабілетін байқаған әке-шешесі Шәкәрімге баса көңіл бөліп, әсіресе, шешесі араб, түрік тілдерін қосымша үйретіп отыратын болған», – деп айтқан [59]. Яғни Шәкәрімнің шариғи ілім жолы анасынан бастау алған. Анасы шариғат құқығын жақсы білетін десек қателеспейміз. Өйткені Ахат Төлебикені есті, сергек, мейірімді, жомарт болғанын, ол кісінің Құранын, «Ғибадат исламия», «Мұхтасар» және де тағы да басқа кітаптарын көргенін айтады. Ахаттың айтып тұрған «Ғибадату исламия» мен «Мухтасар» - шариғи құқық кітаптары болып есептеледі [59]. Сондықтан Шәкәрімнің ислам дінінің ғалымы ретінде қалыптасуына оның араб тілін білуі түрткі болған. Сөзімізді түйіндей келе, Шәкәрімнің шариғат ғалымы болып қалыптасуына анасының тікелей үлесі бар екенін айта аламыз.

Шәкәрімнің діни ілімінің қалыптасуына себеп болған «Ескі там» деп аталған медресе. Бұл медресені Құнанбай күзектегі қонысына үй салдырып, қысқа дейін балаларды сол жерде ұстаз алдыртып оқытатын. Ұстаз алдырып оқыту бұл Құнанбайдан басталып, кейінгі ұрпақтарында әдетке айналған үрдіс болды. Бұл үйдің атауы кейін «Ескі там» деп аталады. Осыған қатысты Шәкәрім өзінің «Шежіре» еңбегінде: «Қазақ балаларының, сахара жұртының сауатты, көзі ашық болуын көздеген Құнанбай өзінің күзегінен алғаш рет ұстаз жалдап, там салдырып, мұсылманша мектеп ашады. Жылына Түркістанға бір мәрте керуен жіберіп, түрік тіліндегі шығыс әдебиетінің жұлдыздарының кітаптарын алғызып, шәкірттерге таратып беріп отырған. Қағаз-қаламды да өз қаражатымен алғызған... Сол мектептің орны «Ескі там» әлі бар», – деп

жазады. Осыған қатысты ғалымның баласы Ахат әкесі туралы: «Құнанбай өзінің күзегенінен там салдырып қазақ балаларын оқытқан. Алғашқы ұстаз Байдалының Сарымолдасы болса, одан кейін Ғабитханды қойған» деп жазады [59]. Сол кездегі ауыл медреселерін сипаттап айтқан Әрхам Кәкітайұлының сөзінде: Ауылдағы дін оқуының қырдағы оқудан өзгешілігі аз. Қырда Құран, хадис, бақырған (Бақырғани) оқыса, мұндада сол Құран оқытады. Оған қоса «Тухфату әл-мулук», «Мұхтасар» араб тіліндегі кітаптарды оқытады», – деп еске алады [60, б. 106]. Құнанбайдың (1804-1886) қойған алғашқы ұстаздары Кішкене молда Мұхаметкәрім мен кіші молда Ғабитхан [61]. Бұл ұстаздар бірнеше жылдап бала оқытқан. Кейінгі заманда Құдайбердінің қолында тұрып, балаларды оқытқан Өтебай, Теңізбай, Әлімбай деген ұстаздар болған. Одан кейін осы әдетті Шәкәрім де жалғастырып, әкесінің кезіндегі Өтебай мен Әлімбайды өз қолында ұстап, балаларға дәрістер оқытқан. Кейін Шәкәрім медреседен оқып шыққан Қимади деген оқытушы жалдаған. Одан бөлек Шәкәрімнің қолында медресе шәкірттері Омарқан және Мұсағали атты ұстаздар, орыс тілінен Қашап, Антонина, Григорьевна атты ұстаздар қызмет атқарған. Қызы мен немерелерін оқыту мақсатында Қабдырахман деген ұстазды шақыртқан. Шәкәрім ұстаздарды тек өз балаларының сауаты үшін емес, сонымен қоса жақын жатқан ауыл аймақтың балаларын да оқытқан [48, б. 214].

Шәкәрім Құдайбердіұлы «Мұтылғанның өмірі» атты еңбегінде: «Ақырет деген немене, Шыққан жан қайта келе ме, Кіре осы денеге, Дәлелі қайсы сенгенде? Осы оймен Мекке барғанмын, әртүрлі кітап алғанмын», – деп жазғаны бар [62, б. 22]. Шәкәрімнің діни ілімдерінің қалыптасуына қажылыққа жасаған сапарында әлемнің алып қалаларының әйгілі кітапханаларында алған ілімдері себеп болады. Ғалымның қажылыққа сапары бірінші бөлімде баяндалып кеткен себепті, бұл тарауда қажылықтан алған біліміне тоқталдық. Оның ең әуелгі үлкен қаласы Стамбул болған. Стамбулға біраз күн жол тартып, сырқаты себепті осы қалада барардағы және келердегі күндердің барлығын есептегенде бір ай шамасында тұрақтайды. Осылай классикалық еңбектер мен тарихи қорлары сақталған кітапханаларда болып, көптеген маңызды мағлұматтарға қол жеткізді. Сонымен қатар ислам әлемі ғалымдарының, шығыс ойшылдарының еңбектерін оқып, бұдан басқа түрік жазушыларының, әртүрлі луғат кітаптарына ие болған. Дәрігермен келісіп қаланың көптеген тарихи ескерткіш жерлерін аралап, үнді, парсы ғалымдарымен пікір алмасқан [63]. Өзінің сөзіне қарағанда Шәкәрім бұл уақытты текке жібермей ілім алумен шұғылданып, көптеген кітаптармен танысқан. Осыған байланысты ол: «Меккеге барам деп шықтым. Ары бара жатқанда 13 күн болып, қанша тарихты ақтарып, керек кітаптарды почтамен Семейдегі Әниярдың атына жіберіп отырдым», – деп жазған [1, б. 256]. Шәкәрімнің сөзінен оның уақытты жақсы пайдаланып, сапарда ілім алып, жолда барынша пайда алғанын көруге болады. Одан бөлек Шәкәрім Мекке мен Мәдина қалаларында болып, ол жерде де білім игерген. Мекке қаласында көп қажеттерін тауып, Мәдина қаласында арабтың негізгі еңбектеріне қол жеткізіп, тіптен Пайғамбардан (с.а.с.) 200 жыл бұрынғы Суфиян секілді ғалымдардың еңбектерімен танысып, шығармаларын қолына

алған. Көптеген шығыс-батыстың шығармаларын оқып, жаздырып алғандығын еңбектерінде баяндайды [61].

Қорытындылай келе, Шәкәрімнің ислами ілімдерін игеруге әсер еткен көптеген факторлар болды. Шариғат ілімдерінің бастауын Құнанбай атасының құрған, кейін «Ескі там» аталып кеткен мекенді атауға болады. Шәкәрім араб оқуын осы Ескі тамнан бастағаны белгілі болды. Аталмыш орында Шәкәрім Сарымолда, Ғабитхан секілді ұстаздардан сауатын ашқан. Шәкәрімнің шариғи ілімін шыңдауға әсерін тигізген тағы бір жағдай – қажылық сапары. Қажылық сапары барысында кітапханалар мен ғалымдардан жиналған ілімі Шәкәрімнің одан әрі ислам шариғатын игерген ғалым тұлғаға айналуына себеп болғаны анық.

2 «МҰСЫЛМАНДЫҚ КІТАБЫ» ЕҢБЕГІНІҢ СИПАТТАМАСЫ МЕН ӘДІСНАМАЛЫҚ ЖОЛЫ

2.1 «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің тарихы мен жазылу себептері

Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің жазылуы автордың балалық шағында қалыптасқан рухани-эстетикалық дүниетанымының нәтижесі ретінде қарастырылуы қажет. Шәкәрім жастайынан тәрбиеленген орта оның ой-пікірлерінің және дүниетанымының ислам дәстүрімен тығыз байланысты болуына ықпал етті. Қазақ халқының ислам дінін қабылдағаннан кейінгі кезеңдерде қалыптасқан әдет-ғұрыптары мен дәстүрлері шариғат қағидаларымен үйлесім тауып, қоғамның әлеуметтік құрылымына терең енген. Осылайша, діннің элементтері қазақ қоғамының күнделікті тұрмысында айқын көрініс тауып, бұл өз кезегінде Шәкәрімнің шығармашылық мұрасының діни және мәдени аспектілерін түсінуге негіз болды. Ислам құндылықтарының қазақтың әдет-ғұрып амалдарына сіңісіп кеткендігін Р.Карутц: «.....олар (қазақтар) есіктерін Мекке жаққа қарататын, өздеріне міндеттелінген құлшылықтарын орындап отыратын, кейбір үкімдерді қаттырақ ұстанатын», – деп сипаттайды [64, с. 123].

XIX ғасырдың соңына қарай Шәкәрім Құдайбердіұлы ислам қағидаларын терең зерттеп, оларды ой елегінен өткізу нәтижесінде шариғатқа қатысты еңбек жазуды ұйғарды. Ол қазақ тілінде ислам тақырыбын қарастыратын шығармалардың жоқтығын байқап, бұл жағдайды түсінді. Қазақ халқы өздерін мұсылман санай отырып, діни қажеттіліктерін қанағаттандыруда қиыншылықтарға тап болды және қоғамдағы діни мәселелерді шешуде айқын бағыт таба алмады. Сондықтан да діни сауаттылық өзге ұлт өкілдері татар мен өзбектер тарапынан қамтамасыз етіліп отыруға мәжбүр болды. Өйткені қазақ қоғамының арасындағы діни мәдениетінің дағдарыста болуынан діни қажеттілікті қамтамасыз етіп отыратын қазақтар жоқтың қасы болды. Осыған қатысты Н.Н. Балкашин (1844-1921): «II Екатеринаның әмірімен қазақтар үшін мешіттер салына бастады. Осыны пайдаланып қазақ жеріне татарлар кіріп, қазақтың діни қажеттілігін қамтамасыз етіп отырған сарттар мен қожаларды ығыстыра бастады», – деп жазды [24, с. 31]. Бұл өз кезегінде қазақтардың арасында имамдық және ұстаздық қызметтегі адамдар татар мен өзбек ұлттарынан болуына алып келді. Алайда бұл жағдайдың өзі діни наным-сенімдегі қажеттілікті толтыра алмады. Көшпенді халыққа ислам негіздерін жеткізетін құрал жоқ еді. Халық ислам сенімдеріне және ислам құқықтарына қатысты қазақ тіліндегі еңбектеріне зәру болатын. Осыған қатысты академик Е.Сыдықов: «Ал қазақ тіліндегі ислами әдебиетке зәрулік баршылық. Ана тілінде ағартушылық әдебиет болмады. Осындай себептерге байланысты исламға бет бұрған сахара жұрты шариғатты нашар білді. Ал көпшілігі арабша дыбысталған Құран сүрелерін түсінбеді. Соған қарамастан қазақтар өздерін мұсылманбыз деп есептеуге әдеттенді», – деп жазды [65, б. 136]. Ресей патшалығының отаршылдық саясатының нәтижесінде қазақ халқының әлеуметтік-экономикалық, рухани және мәдени ахуалы күрделі дағдарысқа

ұшырады. Патша үкіметінің шоқындыру саясаты халықты өз діні мен мәдениетінен айырып, бір жағынан халықты қыспаққа алса, екінші жағынан шала молдалар өздерінің діни түсініктері арқылы қарапайым халықты жәбірлеуді жалғастырды. Осы жағдайды байқаған Шәкәрім Құдайбердіұлы қоғамдағы тоқыраудан шығу жолдарын іздеп, өз үлесін қосуды мақсат етті. Материалистік және рухани дүниетанымның мәнін түсінген Шәкәрім «Мұсылмандық кітабы» еңбегін жазу арқылы өз халқының діни және моральдық мүддесін қорғауға ұмтылды. Осылайша, қазақ тілінде мұсылмандық сенім мен құқық мәселелерін қамтитын шығарманың жазылуы маңызды қажеттілікке айналды. 1900 жылы Шәкәрім осы еңбекті жазуға кірісіп, бірнеше жылдық еңбектен кейін оның нәтижесі ретінде «Мұсылмандық кітабы» жарық көрді. [65, б. 137].

Келтірілген мағлұматтарға байланысты Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің жазылуына түрткі болған негізгі себептер аясында зерттеу жүргізудің маңыздылығы байқалады. Осыған қатысты Мекемтас Мырзахметұлы «Мұсылмандық кітабы» еңбегіне жазған алғы сөзінде: «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің жазылу себебін, оның жазылуына түрткі болған сол замандағы саяси-әлеуметтік жағдайлардың түп төркіндері мен кейбір орын алған астарлы мәні бар рухани құбылыстардың болмысына жіті назар аудармақ керек», – деп айтқан [66, б. 2]. Аталмыш тақырыпта зерттеу жұмысының орындалуы дереккөздерге тарихи салыстыру арқылы қол жеткізуге болады. Сондықтан да зерттеу барысында еңбектің басылып шыққан уақытындағы қазақ халқының саяси-әлеуметтік жағдайы қарастырылды. Бұл мағлұматтарға қол жеткізу үшін сол замандағы жарық көрген журналдар мен газеттер, осы тақырыпқа ұқсас диссертациялық жұмыстар мен мақалалар қаралды.

Шәкәрімтанушы Е.Сыдықовтың пікірінше, «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің жазылуы екі кезеңнен тұрады. Алғашқы кезең 1900 жылы жазылған қысқаша нұсқадан құралады, ал екінші кезеңде ғалым осы нұсқаға зерттеу мен талдау жүргізіп, шығарманы жаңадан қайта жазды [65, б. 137]. Алғашқы нұсқа кейінгі толықтырылған «Мұсылмандық кітабы» еңбегінен мазмұны мен құрылымы жағынан айтарлықтай ерекшеленеді. Бұл кезеңде Шәкәрім Құдайбердіұлының ислам ілімдерін меңгеру деңгейі толық қалыптаспаған еді. Оның ислам шариғаты туралы білімі негізінен жас кезінде молдалардан, ата-анасынан, сондай-ақ немере ағасы Абайдан алған білімдеріне сүйенген болатын. Алғашқы нұсқа жазылған кезде Шәкәрімнің Түркия, Мысыр және Араб елдерінің кітапханаларында білімін жетілдіру мақсатында жасаған қажылық сапары әлі болмаған еді. Кейін ғалым Меккеге қажылыққа барып, сол сапардан оралған соң, мәтінге қажетті өзгерістер мен толықтырулар енгізді [65, б. 137]. Осы жайында ғалым Ахатқа айтқан сөзінде: «Мұны надан, білімнен хабарым жоқ кезімде, басқа жұртта «Ғибадат исламия» деген кітап бар, олар араб не түрік тілінде жазылады, қазақ тілінде жоқ деп, соларға еліктеп жаздым, оны мансұқ еттім», – дейді [67, б. 222]. Шәкәрімнің сөздеріне қарағанда, «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің бастапқы нұсқасы қысқаша болып, негізінен ғибадатқа қатысты үкімдермен шектелген. Ал соңғы нұсқасында ғалым

күлшылық тақырыптарынан басқа да көптеген мәселелерді қамтыды, атап айтқанда, сауда, кепілдеме, аң аулау, құрбан шалу, неке, талақ және басқа да діни үкімдер енгізілген. Бұл жағдай Шәкәрімнің алғашқы нұсқаны жазған кезде оның білімінің жетімсіз болғанын білдірмейді, алайда соңғы нұсқасы ғалымның терең зерттеулерінен өткен және толықтырылған еңбек ретінде қарастырылады.

«Мұсылмандық кітабы» еңбегінің екінші кезеңі Шәкәрімнің Мекке, Мәдина және Стамбул кітапханаларын аралап, зерттеу жүргізгеннен кейін басталады. Бұл сапар Шәкәрімнің ұлы Ахатқа айтқан сөзіне сәйкес, 1905 жылдың күзінде немесе 1906 жылдың басында жүзеге асқан [68, б. 70]. 1906 жылдың көктемінде мол білім мен көптеген кітаптармен оралған Шәкәрім еңбегін қайта қарап, толықтыру мен түзету жұмыстарын жүргізуді мақсат етті [68, б. 88]. 1910 жылы Шәкәрім «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің соңғы нұсқасын түзетуді бастап, сол жылы оны толық аяқтады [65, б. 137].

Ғалымның алдында тұрған келесі мәселе аталмыш еңбекті басып шығару болды. Ол кезде баспаханалар тек Ресей патшалығының үлкен қалаларында орналасты. Шәкәрімге ең жақыны Орынбор қаласы еді. Шәкәрім өзінің немере інісі Кәкітайдың (1915 қ.ж.) көмегіне сүйеніп «Мұсылмандық кітабы» еңбегін 1910 жылдың күзінде Орынбор қаласына аттандырады [65, б. 207]. Кәкітайдың көмегіне сүйенуінің себебі, ол оның алдында 1909 ж. Санкт-Петербург қаласында Абай өлендер жинағының басылып шығуына атсалысқан. Кәкітайдың тәжірбиесін білген Шәкәрім оның көмегіне жүгінеді [65, б. 208]. Сөйтіп бүгінгі кейіптегі «Мұсылмандық кітабы» еңбегі «Түрік, қазақ-қырғыз һәм хандар шежіресі» еңбегімен бірге 1911 ж. Орынборда «Үміт» баспаханасынан ғалымның өз қаражатымен 500 дана көлемінде басылып шыққан. Осы жайында Набат Асқарбекқызы: «Шәкәрімнің 1911 ж. Орынборда «Үміт» баспаханасынан шыққан «Иман ғибадат»: «Мұсылмандық кітабы» еңбегі, «Каримов, Хусайынов серіктестігінің» баспаханасынан басылып шыққан «Түрік, қырғыз, қазақ һәм хандар шежіресі» кітабы ҚР Білім және ғылым министірлігінің ғылыми кітапханасында, Ресей мемлекеттік кітапханасында (сақтаулы)» – деп жазады [69, б. 20]. Алайда бүгінгі таңда Қазақстан ғылыми кітапханасында сақталған «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің сыртында Набат Асқарбекқызы айтқандай «Үміт» баспасы емес, Орынбор қаласындағы «Братья Каримовы» типографиясынан басылып шыққаны жазылып тұр. Алайда Набат Асқарбекқызының меңзегені басқа басылым деп айтуға да келмейді. Өйткені басылып шыққан уақыты Набат Асқарбекқызы айтқан уақытымен (1911 ж.) сәйкес келеді. Шәкәрім Құдайбердіұлы еңбегі басылып шыққаннан кейін тең жартысын өзінің туысқандары мен таныстары арасында таратып береді. Бұл аталмыш екі еңбек Шәкәрімнің алғаш басылып шыққан еңбектері болып саналады. Бұл сөзіміздің ақиқаттығына қатысты академик Сыдықов: «Бәрін білетін Кәкітайдың кеңесі бойынша 1910 ж. күзде екі кітаптың да қолжазбасын шабарман арқылы Орынбордағы баспаханаға беріп жіберді. Орынбор баспаханасының қожайындарымен хат алысуы бойына үмітін ұялатты. Ақырында 1911 ж. «Түрік, қырғыз-қазақ һәм хандар шежіресі» мен «Мұсылмандық кітабы» Орынборда автордың өз қаржысына жеке кітап болып шықты. «Шежіренің...» таралымы 1000 дана, ал «Мұсылмандық...» 500

дана болды. Екі кітаптың да жартысын автор туыстары мен достарына тарту ету үшін өзіне алып қалды, жартысын Семейдің дүкендеріне сатуға қойды. Бұлар Шәкәрімнің жарық көрген алғашқы шығармалары еді», – деген сөзімен қуаттаймыз», – деп айтады [65, б. 207].

Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегі қазақ халқының тарихында өзіндік мәні бар маңызды туынды. Аталмыш кітап ғылыми-танымдық әдіске сүйеніп жазылған еңбек болып есептеледі. Шәкәрім бұл еңбекті жүйелілігі, мәтінінің анықтығы, ішінде келтірілген дәлелдердің салмақтығы мен сөз құрылымы бойынша жоғары бағалаған. Осыған дәлел ретінде академик Сыдықов: «Кейіннен, 1911 ж., «Түрік, қырғыз, қазақ һәм хандар шежіресі» деген атпен жарыққа шықты. Кейіннен ол Ахатқа мұны «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің қасында әлсіздеу деп есептейтінін айтады», – деп айтты [65, б. 91]. Академик Сыдықовтың келтірген сөзінен Шәкәрімнің «Түрік, қырғыз, қазақ һәм хандар шежіресі» еңбегінің қасында «Мұсылмандық кітабы» еңбегі ғылымға сүйеніп жазылғандығы байқалады. Бұл екі кітап Шәкәрімнің алғашқы басылып шыққан шығармалары екенін ескере отырып, ғалымның «Мұсылмандық кітабы» еңбегі өзінің көңілінен шыққан алғашқы туындысы екені байқалып тұр. Аталмыш еңбектің қазақ халқы үшін маңыздылығы бірнеше сипатта көрініс табады деп тұжырымдай аламыз. Олар:

1. «Мұсылмандық кітабы» еңбегі тақырыптарының көптігі және кеңдігімен ерекшеленеді. Шәкәрім қазақ халқының діни мәдениетінің мешеу қалып, өмірдің ауыртпалығынан, орныққан қоғамдық тәртіптің әділетсіздігінен бұхараның мүддесіне сай келмей тұрғанын көреді. Билеуші топ халықты жасытып, дінді қабылдау қабілетін әлсіретіп, тоздырғандығы ғалымды қатты уайымға салды. Қазақтың сол кездегі жағдайына қатысты жазған Ғ. Қашимовтың сөзі дәлел болары анық. Ол 1909 ж. шыққан «Қазаққа насихат» еңбегінде: «Жақсылыққа шақырып, жамандықтан тыю. Оның мәнісі халыққа пайдалы шариғат бұйырған істерді орындамақ, бұйрылған пайдасыз істерден тыйылмақ. Пайда қандай, зиян қандай аз халыққа білдіру молдаларымызға лайықты істер деп білеміз», – деп жазды [70, б. 3]. Сүлейман Кәшімовтың (1884-1935) сөзі қазақ халқын қазіргі тоқыраудан шығарудың жолы молдалардың елге насихат айтып, діни сауатын көтеру керектігін айтқандай. Қазақ қоғамын қараңғылықтан шығаруды қалаған Шәкәрім Құдайбердіұлы өмірдегі әділетсіздік жайлы сөз қозғап, бұхараны діни сауаттылыққа шақырып, көптің ішінде жүрген діни түйіндердің шешілуін қалайды [71, б. 33]. Сол себепті халыққа өз дінін таныстыру арқылы рухани қуаттылықты мақсат тұтып, «Мұсылмандық кітабы» еңбегін жазды.

Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегі XIX - XX ғғ. қазақ жазушыларының ислам іліміне жазған еңбектерінің ішіндегі ең маңыздысы және ауқымдысы деп айтсақ қателеспейміз. XX ғ. басында еңбектердің басылып шығуы Санкт-Петербург, Мәскеу, Орынбор, Қазан, Омбы, Ташкент секілді ірі қалаларда орналасқан баспаханаларда ғана мүмкін еді. Аталмыш қалаларда жарық көрген тек діни мәтінді еңбектердің арасынан мейлі татар, мейлі қазақ тілінде болсын, тақырыптардың ауқымдылығы тұрғысынан «Мұсылмандық кітабы» еңбегіне жететін кітаптарды көру қиын

екенін айту керек. Бұл еңбектің аты айтып тұрғандай адамның бұл дүниедегі мұсылмандығының кепілі болатын шарттар жиналған кітап. Кітаптың ішінде автор мұсылманның өміріне қатысты үш ілімді де қамтиды: Біріншісі ол мұсылманның наным-сеніміне қатысты ақида ілімі. Екіншісі мұсылманның құқығына қатысты фикһ ілімі. Үшіншісі мұсылманның ішкі жан дүниесіне қатысты ахлақ ілімі. Осы үш ілім адамның мұсылмандығының дұрыс болуының шарты ретінде қарастырылады. Әрине, сол заманда қазақ тілінде жазылған еңбектер мүлдем болмады деп айта алмаймыз. Сол кездегі жазылған толыққанды шарифи еңбек болып саналатын – Ыбырай Алтынсаринның (1841-1889) «Мұсылмандық тұтқасы» еңбегі бар. Ыбырайдан бөлек ислам туралы жазғандардың бірі – Шәкәрімнің немере ағасы Абай Құнанбайұлы (1845-1904) еді. Алайда Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегі Абай мен Ыбырайдың еңбегінен ерекшеленеді. Ыбырай өз еңбегінде басым бөлігін құлшылық мәселелеріне қатысты үкімдерді жазса, Абай Құнанбайұлы өз еңбектерінде көбіне мұсылманның сеніміне қатысты үкімдерді жазғандығын байқаймыз. Аталмыш екі ғалым да ислам ілімдерін бір еңбекте толық қамтымады. Оның үстіне Ш.Құдайбердіұлы шарифи құқыққа қатысты мәселелерді Ы.Алтынсариннен ауқымдырақ тоқталған. Ол намаз, ораза, зекет, қажылық, құрбан шалу, неке, сауда саттық, жалға беру, қарыз беру, шарифи жазалар және тағы басқа да ислам құқықтық нормаларына қатысты тақырыптарды қозғаған. Шәкәрімнің алдында жарық көрген Шарифат оқулықтарының бірі 1910 ж. ағайынды Каримовтардың баспасынан шыққан Айтхожаұлы Баймухаммедтің «Шурутү әс-салати» еңбегі болды. Бұл еңбек ҚР орталық ғылыми кітапханасының шығыстану қорында №5551 шифрмен тұр. Еңбек аударма болып есептеледі. Аталмыш еңбек шарифат құқықтарының ішіндегі құлшылық, оның ішінде намаз бен дәретке қатысты үкімдер ғана айтылған. Шәкәрім Құдайбердіұлының алдында басылған еңбектердің бірі Мұхаммад Сүлейман Кәшімовтың (1884-1935) «Қазақи насихат» кітабы. Аталмыш еңбек «Қазақтың діні – ислам» деген тақырыпқа бағытталған. Мұхаммад Сүлейман Кәшімов (1884-1935) еңбегі ислам құқығына қатысты емес, исламның маңыздылығы жайында жазған болатын. Бұл кітап Қазақстан Республикасының Ұлттық академиялық кітапханасында №9581 шифрмен сақталып тұр. Шәкәрім Құдайбердіұлы заманына жақын шыққан еңбектердің бірі 1912 ж. Қазан қаласында ағайынды Каримовтар баспаханасында басылып шыққан Кенже Али ибн Абдулланың «Ислам негізі» атты қазақ тіліне аударылған туындысы. Алайда бұл еңбек тек ақида іліміне қатысты тақырыптардан құралды. Аталмыш еңбек ҚР орталық ғылыми кітапханасының шығыстану қорында №1952 шифрмен сақталып тұр. Дерекөздерде Шәкәрімнің еңбегіне дейін бұл аталған еңбектерден тыс қазақ тілінде басылып шыққан сол Каримовтардың баспаханасынан исламға қатысты «Тәжуид үкімдері», «Ахуалу әл-қиямат», «Таһарат қалай алу керек» еңбектері болды. Бірақ бұлардың ешқайсысы ақида, фикһ, усул әл-фикһ, ахлақ, онымен қоса фикһ ілімінің ішіндегі таһарат, намаз, зекет, қажылық, аң аулау, құрбан шалу, неке, талақ, сауда, кепілдеме, сыйлық, қарыз, жаза нормаларын қамтымады. Ал Шәкәрімнің кітабы ислам дінінің сеніміне қатысты ақида, құқыққа қатысты фикһ, адамның ішкі жан дүниесіне

қатысты ахлақ ілімдерін қамтыды. Бұл ХІХ-ХХ ғғ. арасындағы ислам іліміне қатысты қазақ тілінде жазылған ең ауқымды еңбек деген нәтиже шығара аламыз.

2. «Мұсылмандық кітабы» еңбегі халыққа түсінікті қазақ тілінде жазылуымен ерекшеленді. ІХ ғ. бері қазақ өлкесінде ислам шариғатына қатысты еңбектер жазған ғалымдар аз емес. Мысалға айтар болсақ, әс-Сығынаки (1354), әл-Фараби (874-950), Испихаби (1062-1150) және тағы басқалары. Алайда бұл ғалымдар қазақ халқының ел болып қалыптаспай тұрған кезінде өмір сүрген. Сондықтан да олар сол кездегі жалпы Орта Азияда өмір сүрген қалаларға телініп, еңбектерін араб, парсы тілдерінде жазғаны мәлім. Мұхаммад Сүлейман Кәшімов (1884-1935) осы мәселеге қатысты: «Өткен заманнан бері дін ислам турасында кітаптарымыз басылып шығарылды. Беріректе бұл уақытта пайдалы мұсылман кітаптары арапша, парсыша, түрікше, татарша тілдерінде жазылып, әрбір ұлт өздерінің пайдасын алып жатты. Енді қазақ халықтары болса өзіміздің тілімізде жазылған бір кітабымыз да жоқ», – деп жазғаны бар [70, б. 3]. Мұхаммад Сүлейман Кәшімовтың (1884-1935) сөзі алдыңғы уақыттағы Қазақ жерінде еңбектердің жазылғандығын айтады. Алайда кейінгі замандарда діни еңбектерді қазақ тілінде жазған ғалымдардың қарасы көп емес еді. Осыған қатысты Шәкәрім 1911 ж. Орынборда шыққан «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде: «...Оқығандарыңыз кітаптан, оқымағандарыңыз молдалардан естіп білген шығарсыздар. Олай болса, біздің қазақ халқының өз тіліменен жазылған кітап жоқ болған соң, араб, парсы кітабын білмек түгіл, ноғай тіліменен жазылған кітаптарды да анықтап ұға алған жоқ шығар деп ойлаймын. Сол себептен иман мен ғибадат турасын шамам келгенше қазақ тіліменен жазайын деп ойландым. Бұл кітап әрбір қазақ оқуға оңай болып, әрі оларға пайда, әрі өзіме сауап болар ма екен деп үміт еттім», – деп жазады [72, б. 3]. Автордың сөзінен байқалатыны, сол кездің өзінде ислам дініне қатысты қазақ тілінде жазылған қолға алып оқи алатын еңбектердің болмағаны. Бұл ойды жоғарыда Мұхаммад Сүлейман Кәшімов та айтқан еді. Көршілес жатқан елдердің тілінде болғанымен де, түсіне алатын адам аз болды. Оның себебі, сол кезде орын алған саяси-әлеуметтік жағдай. Ресей империясының отаршылдық саясаты халыққа ауыртпалық түсіру себебінен халық арасында хат танып, еңбек жаза алатын адамдардың саны аз болды. Білім беру саласы дұрыс атқарылмағандықтан, сауатсыздық белең алған кез еді. Сол кездегі қазақ халқының білім деңгейін мөлшерлеу үшін сол уақыттағы оқу-ағарту статистикасына жүгіне аламыз. Әр жердегі қазақтың өнер білімі қаралас болғандықтан, бір облыс яки бір уез еліндегі оқудың таралуын көрсетсек, күллі қазақтағы оқудың деңгейін шамалауға болады. Торғай облысында 1912 жыл 1 қаңтарға дейін 470109 қазақ тіркелген. Қазақ баласы оқитын 132 мектеп болған. Бұлай болғанда әрбір 3561 кісіге бір мектептен ғана келеді екен. Қостанай облысында 1909 жылғы статистика бойынша, 60593 еркек, 52063 әйел – барлығы 112656 қазақ болған. Бұлардан қазақша оқыған (хат танитын) еркек 6065, орысша хат танитыны 690. Қазақша хат танитын әйел 379, орысша хат танитын әйел 29. Бұл есептен байқайтынымыз, Қостанай уезінде әр 100 ер адамдардан 6 ер кісі қазақша хатты, әр 1000 ер адамдардан 6

ер кісі орысша хатты тани алған. Ал әйел адамдардан әр 300 әйел кісілерден 1 әйел қазақша хатты, әр 4000 әйел кісілерден 1 әйел орысша хатты таныған екен. Бұл көрсетілген Қостанай қаласындағы статистика басқа аймақтарда төмен болған, тіпті мектептерде оқу бағдарламасы тәртіпке қойылмаған. Торғай уезіндегі 132 мектептің 109-ы ауылнай мектептері болатын. Ауылнай мектептерінде оқу ісі дұрыс тәртіпке қойылмаған. Бітіріп шыққан түлектердің өздері дұрыс хат танымайтын [73]. Қазақтардың сауаттылығы өзге ұлттармен салыстырғанда төмен болды.

Жоғарыдағы келтірілген статистиканы қорытатын болсақ, сол кездегі қазақ халқының оқу-ағарту ісінің өте төмен болғанын байқаймыз. Оның үстіне Ресей патшалығы қазақтарды дінінен алыстату арқылы басқару саясатын жүргізді. Сол себепті 1902 ж. Семей, Торғай, Орал жерлеріне қатысты «крестян начальнигі» атты указ шығарды [74, с. 2]. Аталмыш указдың негізінде христиан дінін қабылдаған қазақтарға патша үкіметі тарапынан жер бөліну, қаладан баспанамен қамтамасыз ету, әскерден босатылу секілді жеңілдіктер берді. Осыған қатысты Мекемтас Мырзахметов Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегіне жазған алғы сөзінде: «Ресей патшалығы отарланған қазақ халқын қанды шеңгелінен шығармау мақсатымен үш түрлі қанды қақпанға құрылған түбірлі саясат ұстанған. Олар: қазақ жеріне келімсектерді қоныстандыру тәсілімен қазақ жерін тартып алып, түпкілікті игеру; рухани сағын сындыру үшін, христиан дініне шоқындыру арқылы орыстандыру; ең қауіпті нәрсе – қазақтардың ұлттық санасын оятпау, азаматтық сезімін өшіріп, рухани құлдыққа танудың таптырмас құралы территориялық принципке негізделген болыстық сатылы сайлау жүйесін орнықтыру арқылы рушылдықтың отына май құйып, өздерімен-өздерін жауластырып қоюдан басқа ешнәрсе де емес тұғын», – деп айтады [66, б. 2].

Жоғарыда келтірген деректерге сәйкес қазақтың діні, ұлттық құндылықтары Ресей патшалығының саясатына ұзақ жылдар бойы төзе білгенімен XX ғ. басына таман Ресей үкіметінің қойған мақсаттары қажыған қазақ қоғамында байқала бастағанын көруге болады. Осының негізінде қазақтың ағартушылық мәдениеті, экономикалық жағдайы, рухани ахуалы тоқырау кезеңін басынан өткізіп жатты. Өйткені қазақтың көшпелі дәстүрімен, ағартушылық мәдениетімен, рухани жан дүниесімен байланысып, сіңіп кеткен ислам дінінің қазақ қоғамынан алыстатылуы өз кезегінде оған байланған құндылықтардың әлсізденуіне ықпал етті. Осы жайында Қошмұхамбет Кемеңгерұлының (1896-1937) «Қазақ тарихынан» атты еңбегінде: «XX ғ. басында қазақ халқында шоқындыру саясаты туды. Бұны орындау үшін халық арасына миссионерлер шыға бастады. Бұлардың ісі ұлтқа зияны сезіле бастаған соң қазақтар қарсы құрал қылып исламға бейімдеді», – деп жазған сөздері жоғарыдағы сөзімізге дәлел болары анық [74, б. 26]. Бірақ қалай десек те, исламға қатысты еңбектің жазылып, таралуына кедергісін тигізгені анық. Олардың ішінде халық арасында таралып, қолданыста болғаны тіптен аз. Дегенмен де, осындай қиын қыстау кезеңде елін, дінін ойлаған ақын, ғалым, жазушылар бар болған. Олардың бірі Шәкәрім Құдайбердіұлы еді. Оның «Мұсылмандық кітабы» еңбегі қамтыған тақырыптар бойынша, әрі мәтіннің

мағынасының кеңдігі жағынан сол кездегі шыққан діни кітаптардан қарағанда алдыда тұрған еді.

«Мұсылмандық кітабы» еңбегінің жазылуының артында Шәкәрімнің белгілі мақсаттарды көздегені анық. Қазақ халқының тарихында ислам шарифатына қатысты ең ауқымды еңбек болып саналатын «Мұсылмандық кітабы» секілді туындының дәл осы уақытта жазылуы белгілі бір себептен туындағаны белгілі. Осы себептерді анықтау арқылы аталмыш еңбектің қазақ халқы үшін рөлін айқындауға мүмкіндік туды. Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегін жазуына себеп болған бірнеше жағдайларды болжай аламыз, олар:

Бірінші себеп: сол кездегі қуғын-сүргіннен қажыған халықтың еңсесін көтеру мақсатында жазылуы. XX ғ. басына таман қазақ халқының жағдайы түгелдей дерлік Ресей патшалығының қол астында болды. Өз билігін жүргізе алмаған қазақ елі, өзін отарлаған елдің қамын жақсарту үшін, қиыншылықтың бүкіл ауыртпалығын мойнымен арқалады. Қолында билік болмаған соң Ресей патшалығының қорлауына қазақ халқы төтеп бере алмай, қиын-қыстау күндерін кеше берді. Ресей патшалығы халықтың басын көтертпеу үшін әрдайым жаншып, басып отырды. Қазақтардың бұл жағдайын Сыдықов өзінің «Шәкәрім» атты еңбегінде былай деп сипаттайды: «Іс жүзінде бұл кездері патша әкімшілігі ұсынған билік сахарадағы өмірді дәстүрлі заңдармен басқармақ болған көптеген қазақтарды тырп еткізбей тастады. Отарлық билік сахараның қатал жағдайында қауіпсіз өмір сүру үшін соншалық көп мүмкіндік қалдырмаған еді. Ал сахараға жаңа әкімшілік құрылымын күштеп енгізген Ресей билігіне қарсы тұруға қазақтардың күштері жетпеді» [65, б. 86]. XIX ғ. қазақ қоғамының өзін қорғау амалдарына шамасы жететін еді. Ресей патшалығының қазақ халқына жасаған отарлау саясатына наразы болған елдің азаматтары қазақ даласының түпкір-түкпірінен бас көтеріп жатты. Кенесары Қасымұлы (1802-1847), Исатай Тайманұлы (1791-1838), Махамбет Өтемісұлы (1804-1846) және т.б. қазақтың жанашыр батырлары Ресей патшалығына қарсы бас көтерді. Қошмұхамбет Кемеңгерұлының (1896-1937) «Қазақ тарихынан» атты еңбегінде: «Патша үкіметінің даярлаған құлдық қамисын Қазақ тезінен киіп алған жоқ. Ұзақ уақыт бас асаулық көрсетті», – деп жазғаны бар [74, б. 31]. Қошмұхамбет Кемеңгерұлы (1896-1937) аталмыш толқулардың орын алуына бірнеше себептер келтіреді:

1. Рамат алымның әділетсіз жиналуы;
2. Үкімет басшыларының қысымы;
3. Шенге сатылған хан тұқымдары мен еркіндікті көксеген хан тұқымдары арасында наразылық тууы;
4. Приказ жұмыстарының әділетсіз болуы (мысалы, бұхарлық не татар саудагерлері қазақ жерімен жүргенде мал тауарларының таланған, таланбағанына қарамастан «Қазақ талады» деп приказ арқылы құн төлеттіретін болған);
5. Орыстарың қазақтарға қысым көрсетуі;
6. Болыс, облысқа бөлінген рулардың арасындағы наразылық [74, б. 32].

Қошмұхамбет Кемеңгерұлы (1896-1937) келтірген себептердің негізі ретінде Ресей патша үкіметінің қазақ халқына жүргізген отаршылдық саясаты болғанын байқауға болады.

Сонымен қоса зиялылар, ғалым-жазушылар патшалыққа деген наразылықтарын іс-әрекеттерімен және жазған еңбектерінде білдіріп жатты. Қазақтың оқыған азаматтарынан ең бірінші наразылық танытқан, әрі бұхаралық қазақтардың мұңын естіп, ұлтшылдық түсінігін қалыптастырған Шоқан Уәлиханов (1835-1865) болды. Ол Түркістан әскери-округінің басшысы генерал К.П. Кауфманның (1818-1882) адъютанты еді. Қошмұхамбет Кемеңгерұлының (1896-1937) сөзіне сәйкес, Шоқан Уәлиханов (1835-1865) патша үкіметінің «Біз қараңғы халықты дамытамыз» деген ұрандарына сенген болатын. Хан ұрпақтарының ешқайсысына қосылмай қазақ елін дамытуды ойлаған. Алайда патша үкіметінің негізгі мақсаты – қазақ қоғамының пайдасы емес екенін түсінген Шоқан Уәлиханов (1835-1865) қызметтен бас тартты [74, б. 47]. Осы секілді Ыбырай Алтынсарин (1841-1889) да алғашында патша үкіметіне сеніп, келген миссионерлерден жамандық күтпеген еді. Алайда Ресей империясының саясатын түсінген соң миссионерлер арқылы қоғамның сауатын ашып, татарларға қосамын деген ниеті су сепкендей басылып, ұлтшылдыққа бет бұрды [74, б. 4]. Қазақ халқында ұлтшылдық түсінігін қалыптастырған тағы бір тұлға – Абылғазы Уәлиханов. Ол Сібірде жауынгерлік жолмен көшпелі қазақ елін құрамын деген оймен әскер жинады. Алайда патшаның көңілін іздеген кейбір ұлы жүздің басшылары Абылғазы Уәлихановты ұстап берді [74, б. 48]. Ресейдің қуғынынан шаршаған халықтың еңсесі енді көтерілуі екі талай еді. Осы кезде елдің рухын көтеру үшін қазаққа өз діні, кең байтақ жері, терең тарихы бар ел екенін еске салу маңызды болды. Себебі, Ресей патшалығы қазақтарды езгіде ұстау арқылы басқару жеңіл деген шешімге келген болатын. Ол жайында Мекемтас Мырзахметов: «Ең қауіпті нәрсе – қазақтардың ұлттық санасын оятпау, азаматтық сезімін өшіріп, рухани құлдыққа таңудың таптырмас құралы территориялық принципке негізделген болыстық сатылы сайлау жүйесін орнықтыру», – деп жазды [66, б. 2]. Қазақ елінің басынан өткен қиын кезеңдердің бірі – XX ғ. бас кезеңі. Қазақ даласы түгел дерлік Ресей патшалығының астына кіріп, Ресей патшалығы тарапынан бірнеше реформа іске асырылды. Осы кезде крепостнойлық жүйе жойылып, көптеген орыс ұлтының шаруалары қазақ жеріне қоныс аударды. Орыс шаруаларының қоныс аударуы көшпелі қазақ тұрмысына өзінің капиталистік элементтерін кіргізуге ықпал етіп, сонымен қоса дініне, мәдениетіне де әсерін тигізе бастады. XX ғ. басында басталған қызылдармен соғыс Ресей патшалығының назарын бір сәтке болса да, қазақ жерінен өз ішіндегі соғысқа аудартты. Осы сәтті пайдаланған қазақ зиялылары тозған қазақ елінің еңсесін көтеруге кірісіп кетті. Осыған қатысты Қ. Кемеңгерұлы (1896-1937) қазақ оқығандарының 1905 ж. бастары жиналып, Ресей патшалығының саясатына наразылық білдіріп, 17 қазанда манифест жариялағандығын айтты. Олар Ресей патшасына екі мәселе бойынша талап қойды: 1. Дін жоғалу 2. Жерден айырылу [74, б. 49]. Ресейдің буржуазиялық-демократиялық революциясы жеңіліске ұшыраған соң қазақтың зиялылары Алаш қозғалысын ұйымдастыру арқылы өз беттерінше халықты

тығырықтан шығару амалдарын жасады. Сол себептен де Алаш қозғалысының негізгі бағдарламаларының бірі – ислам дінін ұстану болды. Елді дініне, рухына қайтаратын кітаптар мен мақалалар жазыла бастады [69, б. 89]. Осы кезде Алаш зиялылары қолдарынан келгенше отаршылдық саясаттың езгісінен қажыған халықтың еңсесін көтеру үшін арпалысып жатты. Ахмет Байтұсыновтың «Қырық мысалы» таза қазақ тілінде жазылуы қоғамның ішіндегі Ресей патшалығының алдында қазақ елінің тектілігіне алаңдаған азаматтардың көтерілуіне себеп болды. Міржақып Дулатовтың (1885-1935) «Оян қазақ» еңбегі қазақ қоғамының арасында сенімділік ұялатып, ұлтшылдық ойлардың таралуына себеп болды. Солардың ішінде Шәкәрім де болды. Шәкәрім қазақ елінің рухани жағдайын көтеру мақсатында «Мұсылмандық кітабы» еңбегін жазып, 1911 ж. Орынбор қаласында басып шығарды.

Екінші себеп: Ресей патшалығының миссионерлік саясаты мен олардан кейінгі келе жатқан коммунистер партиясының атеистік саясатына қарсы тұру. «Сібір қазақтары туралы Жарғыда» Ресей патшалығының қазақ халқын шоқындырып, христиан дініне кіргізу жайлы жоспар анық жазылды. Кейінгі Түркістан генерал-губернаторы С.М. Духовской (1838-1901) діннің ықпалын азайтуды негізгі мақсаттардың бірі ретінде санауы осының дәлелі [11, с. 7 б.]. Қазақ әдет-ғұрып заңдарындағы басқа дінге өткен адам үшін берілетін жазалар билік тарапынан тыйылып отырды. Оған дейін ислам дінінен шыққан адамды қазақ халқы мал-мүлкінен, жарынан айырып, үйін ауылдан бөлек шығарған болса, енді мұсылмандықтан шығып христиан болған адам Ресей патшалығының билігінің қорғауында, қолдауында болды [75, с. 46]. Сонымен қатар шарифатта егер бір мұсылман басқа дін өкілінің ислам дініне кіруіне себеп болғаны үшін мақталынса, енді ондай адамға жаза берілетін болды. Аталмыш «Жарғыға» сәйкес орыстың басқарып отырған шенеуніктері Ресейден келген шіркеу священниктеріне, поптарға, миссионерлерге, мұсылмандықтан шоқынған адамдарға қазақ даласының шырайлы жерлерінен үлестіріп берді. Осылайша, Ресей патшалығының XIX ғ. шығарған жарғысы қазақ халқын рухани және саяси-экономикалық құлдыққа түсіру арқылы басқаруды көздеді [76, б. 17]. Бұл саясаттың дәлелі 1881 ж. құрылған қазақ даласының мұсылмандарын шоқындыруды басты мақсат қылып алған «Қырғыз миссиясы» атты арнайы бөлімнің ашылуы. Мұрағат деректеріне сүйенсек, далалық облыс қазақтарын шоқындыру жұмыстарымен айналысатын арнайы қызмет орнының басшысы болып Ф.Синьковский тағайындалды [77]. XX ғ. басына дейін қазақтарды шоқындыру арқылы дінінен алыстатып, сол арқылы жерлерін толық иелік ету Ресей патшалығының ұстанған әдістерінің бірі еді. Осылай Ресей патшалығы өздерінің отаршылдық саясатын одан әрі күшейтіп, қазақ даласына орыс шаруаларын қоныстандыру арқылы түгелдей жеріне иеленіп, қазақтарды орыстандыру арқылы христиан дініне шоқындырып, қазақтардың рухани сағын сындыруды көздеді [78, б. 89]. Ресей патшалығы осы саясатын іске асыру мақсатында көптеп миссионерлер жіберіп отырды. Оларды қазақ даласына қоныстандыру арқылы қазақ елін ислам дінінен христиандыққа насихаттады. Жас буын жеткіншектердің санасын кішкентай кезден өзгерту мақсатында Ресей патша үкіметі мұғалімдерді жіберіп отырды. Оған қоса XX ғ. басында

1905-1907 жж. аралығында Ресей патшалығына қарсы басталып жатқан большевиктердің әртүрлі саяси, әлеуметтік, рухани қозғалыстардың әсері қазақ халқына да тиіп жатты. Бірте-бірте билікке жақындаған большевиктер атеистік ұстанымды мемлекеттің негізгі басқару жолы ретінде таңдап алуы қазақтарды одан сайын дінінен алыстатып жіберу қауіпін тудырды. Бұл жайттар халықтың ғасырлар бойы қалыптасқан дін, әдет-ғұрып құндылықтарынан біржолата айырылуына алып келетін еді [79, б. 6]. Осыны байқаған сол кездегі зиялы қауым Ресей патшалығының миссионерлік саясатына және олардан кейін келген коммунистік партияның атеистік саясатына қарсылық ретінде еңбектер жаза бастады. Олардың еңбектерінде қазақ халқының ислам дінін ұстанғандығын нұсқайтын мәтіндер орын тапты. Ресей патшалығының бұл саясатын сол кездегі зиялы қауым сезініп, өздерінің ішіндегі наразылықтарын шығармаларында көрсетті. 1905 ж. орын алған буржуазиялық-демократиялық көтерілісінен тікелей әсер алған қазақ зиялылары ұлттың мүддесі үшін қарсылықтарын білдіру амалдары орын алған. Осы кезде Ы.Алтынсариннің «Шариату әл-ислам» еңбегі мен одан кейін жарық көрген Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегі шаршаған қазақ халқы үшін бірден-бір басты жол сілтеуші құрал болды. Сондықтан да XIX-XX ғғ. арасындағы ғалымдардың шығармашылығындағы кейбір ұлттық санамен рухани құндылықтарды сақтауға шақыратын сөйлемдер сол кезде жүйелі түрде орындала бастаған патша үкіметінің миссионерлік саясатына наразылық ретінде жазылған [65, б. 2]. Қазақ зиялылары Ресей патшалығы жүргізген миссионерлік саясатына және коммунистік партия жүргізген атеистік саясатына қарсылық халықты өзінің ислам дініне қайтару деп түсінді. Келтірілген мәліметтерге сай, Шәкәрім Құдайбердіұлы өзінің «Мұсылмандық кітабы» еңбегін жазу арқылы Ресей патшалығы жүргізген қазақ халқын шоқындыру саясатына және енді қалыптасып жатқан партиялық жүйенің атеистік саясатына төтеп беруді мақсат еткен деп қорыта аламыз.

Үшінші себеп: ұмытылып бара жатқан қазақ тілін жаңғырту болды. Патша үкіметінің қазақ халқын басқару мақсатында жүргізген саясатының бірі қазақты тілінен алыстатып, орыстандыру арқылы өздеріне қазақ даласын басқаруда көмек болатын қызметші адамдарды дайындау болды. Ресей патшалығы бұл амалдың іске асуы үшін қазақ даласында мектептер тұрғызып, Ресейден орыс ұстаздар жіберіліп отырды. Қошмұхамбет Кемеңгерұлы (1896-1937) Ресей патшалығының саясаты негізінде Ыбырай Алтынсарин (1841-1889), Шоқан Уәлиханов (1835-1865), Абай Құнанбайұлы (1845-1904) іспеттес алыптар сол замандағы орыс тілінің қазақтың ішіне кіруіне дәлел болғандығын алдыға тартады [74, б. 27]. Өйткені олар екі түрлі мәдениеттен нәр алып, қазақтықпен қатар жаңашыл орыстың идеяларымен қаныққан еді. XX ғ. капиталистік идеялардың кіруімен қазақ халқының саяси, экономикалық, оқу-ағарту жұмыстары дами бастады. Бұл дамулар өз кезегінде қазақ халқының ғұрпына, дініне, әсіресе тіліне әсерін тигізбей қоймады. Қазақтың осы жағдайын М.Әуезов (1897-1961) өз жазбаларында: «Мәдениет бәйгесінде алда келе жатқан жұрттың қатесі кейінгінің бетін еріксіз бұрғызады. Орыс әдебиеті аяғын апыл-тапыл басып, буынын бекіте алмай жүргенде, жазушыларының

қолданатын әдеби тілдері «церковнославянский» дін кітаптарының тілі болатын. Қазақ тілінде оқу екі ағысқа бөлініп барады. Бірі – мұсылманша оқығандардың жолы. Ғылым тілін арабша, мұсылман негізінде тартады. Екіншісі – орысша оқығандар, ғылым тілін орысшаға, Европа негізінде тартады. Мұсылманша оқыған мұғалім Европаның тілін білмейді. Орысша оқыған учитель мұсылманша білмейді», – деп сипаттайды [80]. М. Әуезовтің (1897-1961) сөзінен сол кездегі халықтың алды болған жазушылардың орыс тілінде сөйлеулерін сынға алып, халықты тілінен алыстатып жіберу қауіпін әшкерелегені байқалып тұр. Қазақтардың өз тілінен айыру мақсатында Ресей патшалығы жер-жерден орыс тіліндегі мектептер ашып, орыс шаруаларын қазақтардың арасына қоныстандыра бастады. Оның үстіне XX ғ. басындағы коммунистердің жасаған алғашқы амалдары атеистік қоғам орнату еді. Қазақтардың көп сөздері араб тілінен еңген кірме сөздер болғандықтан, коммунистер қазақтың көптеген көне сөздерінде діннің элементтері бар деп баға беріп, «діни» деген таңбамен белгіленіп, жарияланудан алынып тасталып отырды. Осыған байланысты Ұлттық Ғылым академиясының мүшесі Әбдуәлі Қайдаров: «Дінге қарсы кезінде дінсіздердің сұрапыл шабуылы болып, мұсылман халықтарының (оның ішінде қазақтар да бар) тілдерінен жүздеген, мыңдаған діни терминдер аз жылдың ішінде-ақ аласталынған болатын», – деп жазды [81, б. 18]. Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегі осы академиктің меңзеген сөздерімен толы десек болады. Еңбекте көне және діни терминдік сөздер асқан шеберлікпен қолданылғаны байқалады.

Мұхаммад Сүләйман Кәшімов (1884-1935) «Насиха қазақия немесе қазақтардың хәлдері» еңбегінде: «Енді біздің қазақ халықтары болса өзіміздің қазақ тілімізде бір кітабымыз да жоқ. Басқа арап, парсы, түркі тілдерінде білушілеріміз де бек аз. Тіпті татар тілінде түсіне алмаймыз», – деген [70, б. 4]. Бұл қазақтың басына келген тілдің жойылып кетуінен құтқару сол кездегі Шәкәрім Құдайбердіұлы, Ахмет Байтұрынов, Мағжан Жұмабаев (1893-1938), Жүсіпбек Аймауытов, Міржақып Дулатов (1885-1935) секілді қазақтың зиялыларының мойнына артылған еді. Осыған байланысты 1909 ж. Міржақып Дулатовтың (1885-1935) «Оян қазақ!» атты еңбегі, Ахмет Байтұрсынұлының (1872-1937) «Маса» атты жыр жинағы, 1912 ж. «Шолпан» деген атпен М. Жұмабаевтың еңбегі жарық көрді. Қазақ тілін қорғауға етене атсалысқандардың бірі «Мұсылмандық кітабы» еңбегін жазған Шәкәрім Құдайбердіұлы болды. Осыған қатысты «Мұсылман съезі» мақаласында Әлихан Бөкейханов: «Абай, Шәкәрім, Міржақып, Мағжандай ақыны бар, бір жерде тізе қосып отырған 5 миллион қазақтың тілі қалай жоқ болады», – деп жазды [82, б. 10].

Шәкәрімнің аталмыш еңбегі қазақ халқының тарихында шешуші екі рөлді атқарды десек қателеспейміз. Біріншісі, «Мұсылмандық кітабы» еңбегін қазақ тілінде жазу арқылы қазақ тілін қорғап, қайтадан жандандыру. Екіншісі, «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі ислами тақырыптар арқылы қара халықтың рухани қажеттілігін өтеу. Өйткені сол кездегі қазақ тілінің сөздері араб тілінің кірме сөздерінен құралатын. Патша үкіметі қазаққа орыс тілін кіргізу арқылы өз тілінен ажыратып, одан соң дінінен алыстатуды мақсат тұтты. Осы кезде «Мұсылмандық кітабы» секілді еңбектің қазақ тілінде басылып шығуы қазақ

тілінің жаңадан бой көтеріп, қуаттануына көмек болды. Келтірілген мәліметтерді қорыта келе, Шәкәрім өзінің «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің қазақ тілінде жазуының себебі, қазақ тілін бұзылып кету қауіпінен сақтау болды деп айта аламыз.

Төртінші себеп: қара халықтың дін сұрақтарына жауап алатындай сенімді еңбектің болмауы. Араб тілін білмеген қара халық дінде туындаған сұрақтары бойынша, көп жағдайда білімі таяз молдаларға жүгінетін. Әрине, бұл сөзіміз білімді молдалардың бар болуын жоққа шығармайды, бірақ олардың қарасы аз болатын. Шәкәрім исламның небір ортодоксальді қисындарын халыққа түсінікті болу үшін «Мұсылмандық кітабы» еңбегін жазуға шешім қабылдайды [83, б. 289]. Қара халықтың білім деңгейі араб, парсы, түрік тіліндегі еңбектерге шамасы жетпеді. Ал шамасы жететіндердің саны халық санына шаққанда өте аз болды. Сол кездегі молдалардың көбі араб тіліндегі еңбектерді түсініп, қара халыққа жеткізуге шамасы жетпеді. Бұхараның діни сұрақтарына қанағатты түрде жауап бере алатын, халықтың түсініп, оқи алатын еңбектердің болмағанын жоғарыда келтірген едік. Осы кезде қазақ халқы өз тілінде жазылған, әрбір адамға түсінікті, қарапайым мәтіндегі еңбекке мұқтаж болатын. Мұхаммад Сүләйман Кәшімовтың (1884-1935) айтуынша, қазақтарда қазақ тілінде діни еңбектің болмағаны діни ахуалды қиындатты. Қазақ тілінде еңбектің болмауы қазақты әркімнің аузына қаратып, дұрыс пен бұрысты ажырата алмай, қабылдай беруіне әкелді [70, б. 5].

Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің тақырыптары терең болғанымен де, мәтіні өте қарапайым. Ғалым еңбегінде аяттар мен хадистердің әрбір үкімде қалай дәлел болатынын, үкімнің шығуына дейінгі зерттелу процестерін қарастырмайды. Керісінше, Шәкәрім өз еңбегінде халыққа керекті шариғаттағы үкімдердің өзін баяндаумен шектеледі. Бұл ғылыми танымдық еңбек халықтың мазалаған сұрақтарына жауап беруде ыңғайлы болды. Аталмыш еңбектің көлеміне қарамастан, мұсылманның дініне қатысты көптеген тақырыптарды қамтып, халықтың сұрақтарына жауап бере алды. «Мұсылмандық кітабы» еңбегі мұсылман өміріне қатысты үш ілімді, атап айтқанда, мұсылманның сеніміне байланысты ақида, мұсылманның сыртқы амалдарына байланысты фикһ, мұсылманның ішкі жан-дүниесіне қатысты ахлақ тақырыптарын қамтыған. Осылайша еңбек сол кездегі шариғатқа қатысты қазақ тіліндегі еңбектерден бір бас жоғары тұрды. Себебі сол кездегі шариғи еңбектер «Мұсылмандық кітабы» еңбегі секілді тақырыптардың кеңдігімен ерекшеленбеді. Шәкәрім өз еңбегінде мұсылманның күнделікті тұрмысына қатысты «сауда», «неке», «талақ», «кепілдеме», «қарыз беру» және т.б. тұрмыстық-әлеуметтік тақырыптарды қамтыды.

Кітаптың фикһи үкімдері ханафи құқықтық мектебінің үкімдеріне, ал ақидаға қатысты бөлігі Матуриди сенімдік мектебінің ақидасына сай болды. Еңбектегі амалға қатысты үкімдердің Ханафи мәзһабына сәйкестігі жайында келесі тарауда сөз қозғаймыз. Ал ақидаға қатысты қырлары Матуриди сенімдік мектебіне сай екенін Шәкәрім Құдайбердіұлының иман шарттарын келтірген жерінде байқаймыз. Ол иман шарттарын басқа сенімдік мектептеріне сәйкес алты шартпен емес, матуриди сеніміне сай жеті шартты келтірген. Осыған

катысты Әбсаттар Дербісәлі өзінің мақаласында: «Бірінші бөлімде иманның талаптары толық қамтылған. «Иман сенімі» бүгінгідей алты шартпен емес, сол кездегі түркі-тілдес халықтары пайдаланып жүрген діни оқулықтарға сәйкес жеті шартпен берілген», – деп жазды [82, б. 15]. Мақала авторының келтірген сөзінен Шәкәрім иман шартын жетеу қылғанын байқауға болады. Алайда Әбсаттар Дербісәлінің мақалада «Сол кездегі түркі-тілдес халықтары пайдаланып жүрген діни оқулықтарға сәйкес» деген сөзі адамдарға жаңсақ ой беретіндей болып тұр. Өйткені иманның шартын жетеу деп білу тек түркі мұсылмандар тарапынан ғана орын алмады. Матуриди сенімдік мектебін ұстанатын шам өлкесінің араб, парсы, үнді мұсылмандары да иманның шарты жетеу екеніне сеніп, Матуриди сенім мектебін ұстанады.

Келтірілген мәліметтерге байланысты Шәкәрім қажының «Мұсылмандық кітабы» еңбегі қазақ халқының ислам дінінде мазалаған сұрақтарына жауап берумен қатар, қазақ даласында діннің қуаттануына септегін тигізген туынды деп айта аламыз.

Бесінші себеп: білімсіз молдалардың зиянына төтеп беру. Діннің атын жамылып сөйлеген дін өкілдерінің оқу-ағарту, ғылым-білім, мәдениет ісімен араласудан адамдарды шектегендігін Шәкәрім өз еңбегінде баяндаған. Діни уағыздарымен жұртты адастырып жүргендерден халыққа пайда жоқ екенін ашық жазған [71, б. 33]. Ғалым ғылыми жетістігін ел игілігіне, бұхараның сана сезімін өсіру ісіне жұмсаудың дәрежесі жоғары екендігін айтқан. Молдалардың сауатсыздығы халыққа зиянын тигізетінін анық білген. Шәкәрім аталмыш молдаларды бірнеше себептерге сүйене отырып сауатсыздықпен айыптаған. Олар:

1. Молдалардың белгілі бір мәселелерде жұмсақтық танытпай, қаттылықты ұстануы. Бұл молдалардың шынайы сауатсыздығынан емес, керісінше дінді дұрыс түсінбеуінен деп пайымдауға болады. Осыған қатысты Е.Сыдықов «Шәкәрім» атты еңбегінде ғалымның мына сөзін келтіреді: «Қазақтың ескі жолының бірталайы шариғатқа да жанасады. Шариғат ешқашан тастай қатып қалмайды. Әр заманның ыңғайына қарай іс қылуға лайықтайды. Оны тастай қатыратын шала молдалар» [38, б. 271]. Шәкәрімнің сөзінен байқалатыны, молдалардың ойынша, дін анық және өзгеріссіз болуы керек. Молдалардың бұл сенімдерінің исламда орны бар. Шариғат Құдай заңы болғандықтан, оған қатысты өзгертулер де тек Құдай тарапынан болу керек деген қағида да бар. Исламда адамдық фактор қатыса алмайтын белгілі бір догматтар бар. Мысалы, намаздың саны, зекеттің тағайындалған мөлшері, қажылыққа қатысты амалдардың белгілі түрде болуы және т.б. Бұл аталмыш амалдардың орындалуында адамдық факторға шариғат жол бермейді. Ал Шәкәрімнің меңзегені уақыт өткен сайын заман өзгеріп, жаңа заттар, жаңа құбылыстардың көптеп пайда болуы. Осы тарапта шариғат жаңадан туындаған сауалдарға жауап бере алуы керек, яғни заман дамыған сайын шариғат та даму керек дегенді алдыға тартады. Исламның осылай болуын шариғаттың өзі талап етеді. Мысалы, шариғатта «тағзир» деген жазаның түрі бар. Бұл жазаның мәнісі басшылық қол астындағы қоғамның тыныштығын сақтау үшін өзі дұрыс деп тапқан жазаның түрін тандап, тағайындау құқығы. Белгілі бір жағдайларда

қоғамның пайдасы үшін адамдық фактордың шариғатқа араласуына ислам шариғатының өзі рұқсат етеді. Молдалардың шариғи мәселелеріне тар көзқараспен қарауына қарсы болған Шәкәрім осыны меңзегені анық. Оған дәлел ғалымның мына сөзі: «Шариғаттың тастай қатқан жері әр заманға бірдей істерде тастай қатпайтұғынының мысалын көрсетуге болады. Мысалы, үзір (яғни «қиын болса, қылмай-ақ қой, өзгерт» деп кеңшілік қылады)» [38, б. 272]. Шәкәрім өз тұжырымдамасында ақылды, білімді азаматтардың діннен теріс айналуының негізгі себебі шариғаттың қағидаларын қате тәпсірлеуінде деп түсіндіреді. Алайда молдалар мен Шәкәрімнің арасындағы қарама-қайшылықтар екі тараптың бір-бірлерін түсінбеуінен де болуы мүмкін. Оған дәлел Абайдың үйіне қоныстанған молданың Шәкәрімнің «Қалқаман-Мамыр» поэмасын ұнатпай, шариғатқа қарсы екенін білдіруі. Молда Семей қаласынан жақын ауыл аймақтардың тұрғындарына дінді уағыздау үшін шыққан еді. Абайдың ауылына келгенде, үйінде қонақ болады. Абай оған Шәкәрімнің «Қалқаман-Мамыр» еңбегін көрсетіп, пікірін білмекші еді. Алайда аталмыш шығарма имамға ұнамай, оның шариғатқа қарсы ғұрыптарды дәріптейтін элементтері бар екенін айтып, Құран ілімдеріне қарсы болатын оқиғаларды жырлағаннан қарағанда, исламдағы ақиқат сенімге шақырып, ақиқат байлығы тек ислам деп жазу дұрыс екенін алдыға тартады. Алайда Шәкәрімнің бұл ғұрыптарды жазуындағы мақсаты оны дәріптеу емес, бәлкім сол замандағы орын алған ғұрыптың шын келбетін баяндау болатын [38, б. 272].

2. Молдалардың шынайы сауатсыздығы. Шәкәрімнің еңбектерінен діншіл молдаларды сынға алған өлең жолдарын жиі кездестіруге болады. Сол замандағы молдалардың көбі білімсіз болғандықтан, Шәкәрім олардың себебінен діннің шынайы келбеті жоғалып, халыққа тиетін зиянынан қауіптенді. Адамдар ислам қағидаларын білу, үйрену, сауалдарына жауап алу мақсатында молдаларға жүгінетін. Себебі ислам туралы еңбектердің түгел дерлігі араб тілінде яки түрік тілінде болатын. Қазақ тілінде шариғатқа қатысты еңбектердің болмауы халықтың өз бетінше ислам туралы білуіне кедергі болды. Қара халықтың молдалардың аузына қарауынан басқа жол болмады. Білімсіз молдалардың халыққа беріп жатқан мағлұматтары надандықтың себебінен шариғаттың асыл қағидаларына қарсы келіп жатты. Осы уақытта «Мұсылмандық кітабы» іспеттес шығарманың жазылуы арқылы қара халықты мазалаған сұрақтарына шариғат қағидаларына сүйене отырып, қазақ тілінде жауап беру мүмкіндігі туды. Енді адамдар шариғат мәселелерінде тек араб, түрік тіліндегі кітаптарға емес, қазақ тіліндегі кітапқа да жүгіне алатын болды. Шәкәрімнің мақсаты ислам дінін еш қоспасыз таза кейіпте қазақ халқына түсінікті тілде жеткізу еді. Оның әрдайым білімсіз молдаларды сынға алып отыруы осыдан деп білеміз. Ол білімсіздіктің себебінен діннің бұзылып кетуінен қорықты. Осыған байланысты Мекемтас Мырзахметұлы: «Шәкәрім «Тау басындағы ой» деген философиялық лирикасында: «Бұл күндегі діндердің бәрі нашар, ешбірі түзу емес көңіл ашар», – деп дүние жүзіндегі ірі діндердің бәрімен танысып, өз діні болып отырған исламның өзіне де көңілі көншімей, одан да түзулік таппаған өкініштің ізін көргендей боламыз», – деп ой түйеді [66, б. 2].

3. Молдалардың дүние құмарлығы. Қай заманда болсын дүние табу үшін орынсыз амалдарға баратын адамдардың бар екені анық. Шәкәрімнің заманы да одан ада болмады. Ахмет Байтұрсынұлы (1872-1937) «Қазақ» газетінде «Молдаларға» атты мақаласында сол кездегі кейбір молдалардың дүние құмарлығы жайында сөз қозғады. Ол орыстың екі дін қызметкерлері жасаған қайырымдылық амалдарын мақтай келе: «Осы екі поптың Қостанай уезіндегі мұжықтарды асырауға шығарған 17 мың 66 теңге 19 тиыны (17066 теңге, 19 тиын) болған. Жоғарыдағы ұсталған ақшадан қалған 50 сомды екі поп Қостанай өңіріндегі подрайонный переселен бастығы Батмановқа мұжықтардың керегіне жұмса деп жіберді», – деп айтады [84]. Осыны баян еткен соң мақаланың соңында: «Үлгі алсаң, қазақ молдалары, осылардан ал», – деп молдаларды сын астына алады. Шәкәрімнің пайымдауынша, молданың дүниеге құмар болуы иманның әлсіздігінен. Иман турасында Шәкәрім өте көп ой-толғамдар қалдырған. Иманға қатысты Шәкәрім өзінің «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде: «Иман деген Алла Тағаланың барлығына, бірлігіне, басқа Алла жоқтығына, Құран сөзінің бәрі шындығына анық ақылмен нанбақ», – дейді [85, б. 4]. Шәкәрім ықыласты иман мен жасампаз иманның аражігін айырады. Өз шығармаларында «қиянат» сөзімен екі жүзді молдаларды сипаттағаны кездеседі. Шәкәрім молдалардың дүниеге деген құмарлықтарын қатты сынға алып, оны қиянат деп есептейді. Оның көзқарасында дін ілімдерін дүние табу үшін қолданған адам қиянат жасап тұрғаны анық. Шәкәрім адамның шынайы иманының көрінісі дінге қиянатсыз болуында деп жазады. Қиянатсыздық – имандылықтың өлшемі. Адамға білімнен де маңызды нәрсе – оның қиянатсыз болуы деп есептейді. Молдалардың екі жүзді болып, өтірік айтып, дүние қуалауын олардағы қиянат белгісі деп пайымдайды. Ал қиянат өз кезегінде имансыздыққа әкелетінін алға тартады. Шәкәрім «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде: «Егер де иман дұрыс болмаса, қанша құлшылық ғибадат қылынса да, ол қабыл болмайды», – дейді [85, б. 3]. Таза иманның иесі ол қиянатсыз адам деп ой түйеді. Осының нәтижесінде Шәкәрімнің меңзеген иманы тілдегі иман емес, жүрекпен бекітіліп, амалға айналған иман екенін байқаймыз. Өйткені иманның шынайылығы тек тілмен ғана емес, жүрекпен бекіту арқылы орындалады. Осыған қатысты Шәкәрім: «Иман айтқанда «Лә иләһә илла Алла, Мұхаммад расул Аллаһ» дейміз, оның мағынасы: «Бір Құдайдан басқа Құдай жоқ және Мұхаммед алейһи әс-сәләм Алла Тағаланың бізге тура жолды көрсетуге жіберген басшысы» деген болатын. Мұны мағынасын білмей құр айтқаныңменен иман болмайды. Және анық шын нанып айтпай, құр тілменен ғана айтса о да иман емес», – деп жазады [85, б. 3]. Дінді дүние табу үшін қолданған діншілдерді Шәкәрім қиянатты молдалар деп таныған.

Алтыншы себеп: Шәкәрімнің бойындағы идеалистік көзқарастары негізінде пайда болған арғы өмірдегі жақсы жағдайды үміт етуі. Өзінің діндарлығымен танылған Шәкәрім бұл кітапты жазуының негізгі себебі Алла разылығына ие болып, сауапқа жету. Шәкәрім адамның бұл дүниеге келудегі мақсаты құлшылық жасау арқылы Алланың разылығына жету деп түсінетін. Осыған байланысты Шәкәрім «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде: «Мұның соңында, ей, достар, Алла Тағала барша адам баласын бір Алла Тағаланың

барлығын, бірлігін, һәм өзін жаратқан ие екенін біліп, иман келтіріп, құлшылық қылсын деп жаратқан. Аятта: «Уа ма халақту әл-жинна уа әл-инсана илла ли йағбудуна» – деген, мағынасы: жын мен адамдарды құлшылық қылсын деп жараттым деген. Солайша құлшылық үшін жаралғанды оқығандарыңыз кітаптан, оқымағандарыңыз молдадан естіп-білген шығарсыздар», – деп айтады [85, б. 3]. Ғалымның сөзінен адамның жаратылуындағы мақсаты дүние емес, құлшылық жасау екенін және сол арқылы адам сауапқа кенелетінін түсінуге болады. Сондықтан да Шәкәрімнің кітап жазудағы мақсаты мұсылмандық міндеті болып есептелетін дін тарату амалын жасап, сауапқа кенелу деп тұжырымдауға болады.

2.2 «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің стильдік және мазмұндық сипаттамасы

Тарихымыздағы жасырылып жатқан көптеген сырлардың ашылуы қазіргі уақытта қазақ қоғамында орын алған және шиеленіске апаратын түйіндердің шешілуіне септігін тигізері анық. Ел өзінің өткен тарихын білмесе, болашағының бағыт-бағдары бұлыңғыр болары мәлім. Сондықтан да елге жазушы, ойшыл ретінде танылған ғалымдарымыздың бүгінгі таңда факиһ немесе мутакаллим ретінде ашылмаған қырларын зерттеу маңызды мәселе. Олардың жазған еңбектері, ішінде келтірген мәселелері исламдағы қарапайым сөздер емес, сол іліммен арнайы жылдар бойы оқып-тоқыған маманның шамасы ғана жететін үкімдер екендігін жеткізу ұлттық рухымызды көтеруде өте маңызды.

Қазақ тарихында XIX ғ. бері ислам шариғаты бойынша ақида, ахлақ, фикһ тақырыптарын қамтитын кітаптар саусақпен санарлық. Осыған қатысты Ахмет Байтұрсынұлы (1872-1937) «Шора» журналында жариялаған мақаласында: «Уақыт» пен «Шора» туралы оқығанда қолымызға луғат кітабын алып отырып оқимыз. Арабша оқымағандардың бәрі де осылай оқитын шығар деп ойлаймын. «Уақыт» пен «Шораны» басынан аяғына дейін арабша сөз аз ба?! Соларды луғаттан іздеп отырып оқығанда, бастан аяқ оқып шығуға уақыт керек. Егерде нағыз түркі тілімен жазылса, арабша оқымаған адамдарға да луғатсыз оқуға болар еді, оқығанда уақытта көп кетпес еді», – деп жазды [81, б. 10]. Ахмет Байтұрсынұлының сөзінен сол кездегі адамдардың арасында араб тілін меңгергендердің саны аз болғаны байқалады. Ислам шариғатының бүкіл баптарын қамтыған қазақ тіліндегі кітаптың жазылуы үлкен білім мен еңбекті қажет ететіні анық. Сондықтан да қазақ тілінде ақиданы, фикһты, ахлақты және де басқа ілімдерді толық жазған ғалымдар жоқтың қасы. Тіптен, қазіргі техника, ілім өзінің шарықтау шегіне жеткен заманда фикһтың толық тақырыптарын қамтитын қазақ тілінде жазылған кітаптарды көп деп айта алмаймыз. Демек, бұл жұмыс бүгінгі күнде де өзектілігін жоғалтпайды. «Мұсылмандық кітабы» еңбегі мұсылманның өміріне қатысты үш ілімді де қамтып, сонымен қоса бұхараның діни түйіндерін тарқата алатын бірегей кітап деп айтуға болады.

«Мұсылмандық кітабы» еңбегінің ғылыми ортада нақты атауына байланысты қарама-қайшылықтар орын алып, екі түрлі атаумен қолданылуда. Бір атауы «Мұсылмандық шарты» болса, тағы бір атауы «Мұсылмандық кітабы». Осы еңбекке қатысты жазылған зерттеу жұмыстарының авторлары екі есімді бөлек-бөлек қолданады. Кей зерттеушілер «Мұсылмандық шарты» деп қолданса, кейбірі «Мұсылмандық кітабы» деген. Себебі, бұл аталмыш екі есім де Шәкәрім еңбегінің қазіргі уақыттағы түп нұсқасына тиесілі. Қазақстанның білім және ғылым министірлігіне қарасты ОҒК-ның қолжазба қорынан, №9319 шифрмен сақталған, 1911 ж. Орынбор қаласында басылып шыққан Шәкәрімге тиесілі «Мұсылмандық шарты» және №302 шифрмен сақталған «Мұсылмандық кітабы» атты екі еңбегі табылды. Екі еңбекті салыстыра келе олардың мазмұнында, тақырыптарында, сөздерінде еш айырмашылық жоқ екенін анықтадық. Ондағы өзгерістер тек сыртқы көрінісінде ғана. «Мұсылмандық шарты» кітабы «Мұсылмандық кітабы» еңбегінен сыртқы пішіні тұрғысынан үлкендеу. Тағы бір айырмашылық, олардың жазылу бағытында болды. Яғни «Мұсылмандық шарты» еңбегі беттері қазіргі уақыттағы кітаптардың жазылу тәсілі секілді солдан оңға қарай бағытталған болса, «Мұсылмандық кітабы» еңбегі араб стиліне сай кітаптың беті оңнан солға қарай бағыттталып жазылған. Кітаптың негізгі атауына қатысты сауалға жауап беру үшін бірнеше фактіге сүйене отырып талдау жасалынды. Нәтижесінде «Мұсылмандық кітабы» деген атаудың негізгі екені анықталды. Оған бірқатар келесідей дәлелдерді келтіруге болады:

1. 1913 ж. жарық көрген Ахмет Байтұрсынұлының (1872-1937) «Қазақ» газетінің 4-ші бетіндегі «Жаңа шыққан кітаптар» атты колоңкасында былай деп жазылған: «Мұсылмандық кітабы» илму әл-хал туралы керекті болған мағлұматты қазақша нұсқасынан түсіндіреді. Бағасы 50 тиын. Соңғы үш (яғни аталмыш колоңканың жоғарғы жағында ғалымның «Қазақ шежіресі», «Қалқаман-Мамыр қиссасы» еңбектер келтіріледі) кітаптың жазып шығарушысы Шаһкәрім Құдайбердіұлы» [86]. Сол кездегі шыққан газеттің бетінде аталмыш туынды «Мұсылмандық кітабы» атымен жазылып тұрғанын байқаймыз.

2. ОҒК-нің сирек кітаптар қорында 1588 №17 шифрмен Шәкәрім еңбегінің қолмен көшірілген нұсқасы бар. Бұл көшірме 1933 ж. Есентай Бердиннің қолынан алынған. Осы аталмыш еңбектің бірінші бетінде «Мұсылмандық кітабы» деген атаумен жазылған. Есімі белгісіз көшіруші адам еңбекті көшіру барысында атын басылып шыққан негізгі нұсқасына қарап жазғаны белгілі болды. Өйткені Орынборда басылып шыққан еңбекте келген сөздердің бәрін айнытпай қолымен жазып шыққан. Демек, Шәкәрім еңбегінің негізі есімі «Мұсылмандық кітабы» екеніне Бердиннен келген еңбектің осы атпен аталуы дәлел болады.

3. Орталық ғылыми кітапханада сақталған екі нұсқаның «Мұсылмандық кітабы» атымен аталған еңбектің парақтары түпнұсқа кейіпінде болуы. Оның тіптен баяғы төте жол бағытымен кітаптың беті солдан оңға ашылудан басталады. Ал екінші «Мұсылмандық шарты» атты еңбегі ғылыми кітапханада 1911 ж. басылып шыққандығы жазылғанымен, ақиқатында 1911 ж. шыққан

«Мұсылмандық кітабы» атты еңбектің көшірмесі болып есептеледі. Себебі сол кезде қазақ төте жазуды қолданатын. Төте жазудың стильдік ерекшеліктерінің бірі қазіргі араб жазуы секілді оңынан солға қарай жазылуы. Сондықтан төте жазумен жазылған еңбектердің бағыты алғашқы беті солдан оңға қарай ашылатын. Сол кездегі Орынбор қаласындағы шыққан қазақ тіліндегі еңбектер солынан оңға қарай бағытталған. Ал бұл «Мұсылмандық шарты» атты нұсқасы араб әріптерімен жазылғанымен, қазіргі кириллица әріптері бағыты бойынша оңынан солға қарай ашылады. Демек, «Мұсылмандық кітабы» атты нұсқасы негізгі кітап болып есептеліп, «Мұсылмандық кітабы» атты нұсқасы көшірме болғаны анықталды. Екеуінің асылы бір еңбек, өзгерген тек атау ғана. Оның бір еңбек екеніне дәлел ретінде «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің соңғы бетіне шашырап кеткен май тәріздес заттан қалған дақтар көшірмеде басылып қалғандығын айтсақ болады. Айтылған деректерді қорытындылай келе, Шәкәрім Құдайбердіұлының 1911 ж. Орынборда басылып шыққан діни трактатының негізгі атауы «Мұсылмандық кітабы» деп айта аламыз.

Ғалымның «Мұсылмандық кітабы» еңбегі бірінші бетінен соңғы тақырыптар жазылған мазмұн бетіне дейін 107 бетті құрайды. Автор аталмыш еңбегін араб әріптерін қолдана отырып, қазақ тілінде яғни төте жазу үлгісімен жазған. Сонымен қатар, еңбекте бірнеше елдің тілдеріндегі сөздерді қолданады. Араб тіліндегі сөздер еңбектегі қолданылған сөздердің жиілігі бойынша қазақ тілінен кейінгі орында. Сол кездегі қазақ қаламгерлерінің қай еңбегін қарасаңыз да араб сөзін табуға болады. Ол сөздер қоғамның арасына кіріп, сіңісіп кеткені соншалық кез-келген қара өленде, әдеби туындыларда кездеседі. Осыған қатысты Берікбай Сағындықұлы: «Түркі халықтарында бұрын-соңды болмаған ұғымдар мен зат атаулары ескерткіштерде араб-парсы сөздерімен беріледі. Мұндай сөздердің көпшілігі діни ұғымдар, ел басқару істеріне, экономикаға, ғылым мен мәдениетке, қоғамдық өмірдің басқа да салаларына байланысты терминдер. Әрине мұндай сөздер аударуға келмейді. Аударған күнде де негізгі мағынасы бұзылып кетер еді, – деп жазды [87, б. 28]. Автор еңбекті жазу барысында араб тілінде келген шариғи терминдік сөздерді ислам үрдісіне сай түпнұсқасын қолданып отырған. Оған дәлел еңбекте келген: сәжде, тахрим такбир, аттахият, және т.б. сөздер.

«Мұсылмандық кітабы» еңбегінде ғалымның жеке ой-тұжырымдары, Құран аяттарынан, пайғамбардың (с.а.с.) хадистерінен, қазақтың мақалынан, басқа еңбектер мен өзге ғалымдардың көзқарастары кездеседі. Еңбектің ішіндегі Құран аяттары 74 жерде, оның 11 фикһ тақырыптарында келсе, қалғаны ақида және ахлақ тақырыптарында қолданылады. Хадистер 25 жерде келтіріліп, оның 5 хадисі фикһ тақырыптарында, қалған 20 хадис ақида және ахлақ тақырыптарында келген. Ғалым «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде жалпы саны 7 ислам ғалымының есімі мен көзқарастарын келтіреді. Олар: Жағфар Садық, шейх Сағди, Ибн Абидин, Сопы Аллаяр (қ.ж. 1721 м.), Рамазан Эфенді, Хадим Рахматулла Ғалия. «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде Шәкәрім 9 кітаптың атын келтіреді. Олар: Кітап (Қудуридін мәтіні), Кітап (Ғилму әл-хал еңбегі), фикһу әл-Кайдани, әл-Мухит әл-бурхан, Фатху әл-қадир, Рисала бисмилла, Фатауа Заһируддин (әл-Фатауа әз-заһирия), Иман шарты.

«Мұсылмандық кітабы» еңбегінде осындай кітаптар мен ғалымдар есімдерінің келуі еңбектің шариғаттағы құндылығы мен Шәкәрімнің ислам іліміндегі білім дәрежесінің жоғары екенін аңғартады.

Мұсылмандық кітабы еңбегі біз жоғарыда айтқандай, исламның негізгі үш ілімін қамтиды. Шәкәрім ең әуелі ақида ілімінің қағидаларын баян етумен бастайды. Шәкәрімнің сенімдік мәселелерді бірінші қозғауы ақиданың шариғат пен ахлақ ілімдерінің алдында маңызды екенін көрсетеді. Асылында ислам тұлғаның үш тараппен қарым-қатынасын зерттейді. Бірінші адамның Жаратушыға қатысты қарым-қатынасын реттейді. Алла мен адамның сенімін зерттейтін ілім «ақида» деп аталады. Ақида – шариғаттағы ең маңызды ілімі. Сондықтан да ислам қағидасы бойынша адамның құлшылық амалдарының дұрыс болуы үшін өзінің Жаратушысын лайықты түрде танып білуі қажет. Соны меңзеген Шәкәрім осы ақидаға қатысты сөздерді кітаптың алғашқы тақырыбына арқау еткен. Яғни Шәкәрім қандай да бір адам аталмыш кітаптың ішіндегі үкімдерге амал жасағысы келсе, ол адам үшін алдымен Алланы танып білу басты қағида дегенді меңзегендей. Ақидаға қатысты тақырыптардан кейін автор адамның жаман амалдардан тыйылып, өзін-өзі тәрбиелеу үшін арналған тақырыптарды бастайды. Бұл ілім шариғатта «тасаууф» немесе «ахлақ» деп аталады. Автор ахлақ үкімдерін өз еңбегінде ақида тақырыптарынан кейін жазған. Ілімдердің исламдағы маңыздылығы бойынша тәртібі негізін Омардан келген хадистен алынады [88, б. 50]. Ол хадисте пайғамбар (с.а.с.) бірінші ақиданы айтады. Өйткені пайғамбардың (с.а.с.) «Ислам – құлдың Алланың жалғыз екеніне және Мұхаммадтың оның елшісі екеніне куәлік етуі», – деген сөзі ақиданың ислам дінінде маңыздылығы бойынша бірінші екенін хабардар етеді. Ақидадан кейін ислам дінінде шариғат жүреді. Оған пайғамбардың (с.а.с.) «намазды оқуы, зекет беруі, ораза ұстауы, қажылыққа баруы», – деген сөзі дәлел болады. Осы мәселелерді айтып болған соң пайғамбар (с.а.с.) ихсан жайында айтады. Ол: «Сен Алланы көрмесең де, Алла сені көріп тұрғанын сезіп құлшылық жасау», – деген сөзі ахлақтың үшінші екенін білдіреді. Алайда Шәкәрім өз кітабында ақида ілімінен кейін фикһ емес ахлақ ілімін жазады. Автордың бұл амалын бірнеше себеппен болжауға болады:

- Фикһ ілімі ауқымды болғандықтан, автор айтылуы тез және шағын тақырыптарды алғашқы қылып бітіруді меңзеген болуы мүмкін;
- Шәкәрім адамның өзін-өзі танып, жаман әдептерден арылуы фикһ ілімінен қарағанда маңызды екенін меңзеуі мүмкін;
- Ахлаққа қатысты тақырыптардың ақида кітаптарында келіп отыруы.

Ахлақтың ислам ғылымдарының классификациясында негізгі реттілігі фикһтан кейін жүргенімен де, оның зерттейтін ілімі адамның ішкі жан дүниесі болғандықтан, көбіне ақида еңбектерінде жазылады. Ибраһим Лаққанидің (1631) «Жауһар әт-таухид», Ибн Ата әс-Сәкәндәридің (1309) «әл-Хикаму әл-Атаия» еңбектері алғашқы беттерінде ақиданың мәселелерін алып келсе, одан кейін ахлаққа қатысты мәселелерге өтеді. Осы секілді әдетті біз Шәкәрімнің еңбегінен байқаймыз. Ақида, ахлақ, фикһ үкімдерін бір кітапта алып келуі бұл «Илму әл-хал» білімінің үрдісіне сай жазылғандығын аңғартады. Бұл үрдісте

жазылған еңбектердің тақырыбын қарайтын болсаңыз тура Шәкәрім еңбегінің реттілігінде екенін көруге болады. Оған дәлел Жинди Зада Амин Аббасидің «Илму әл-хал», 1909 ж. шыққан Ахмад Һадидің (1868-1941) «Ғибадату ислами», Халифа Алтайдың «Ғылымғалы» еңбектері. Аталмыш еңбектердің қамтитын тақырыптары бір-біріне ұқсас болып келеді. Осыған қатысты Шәмшәт Әділбаева: «Мұсылмандық шарты» – ғылымхал түрінде жазылған», – деп айтады [89, б. 219].

«Мұсылмандық кітабы» еңбегінде Шәкәрім ахлақ іліміне қатысты үкімдерден кейін, шариғатта усул әл-фиқһ ілімінің тақырыптарын қозғайды. Бұл Шәкәрімнің тағы бір ерекшелігі. Өйткені қазақ тілінде усул әл-фиқһ ілімінде жазылған еңбек жоқ десек те болады. Ғалым аз ғана көлемде жазылған кітаптың ішіне ислам дінінің негізгі ілімдерін толық қамтыған. Бұл «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің басқа еңбектерден ерекшелігін көрсетеді. Осыдан соң автор фиқһ нормаларына көшеді. Шәкәрім өз еңбегінде шариғаттағы құқықтық үкімдердің толық болмаса да көбін келтірген. Сол замандағы ислам дініне қатысты қазақ тілінде жазылған еңбектермен салыстыратын болсақ, бұл кітап бір бас жоғары тұратындығын көруге болады.

Кітаптың құрылымына келетін болсақ, «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде бірінші ақида іліміне қатысты 14 тақырып орналасады. Олар: «Иманның мағынасы», «Алла Тағаланың барлығын ақыл менен ойлап білмек», «Алла Тағаланың бірлігін ақыл менен ойлап білмек», «Алла Тағаланың сипаттарын білмек», «Алла Тағаланың періштелеріне нанбақ», «Алла Тағаланың жіберген кітаптарына нанбақ», «Алла тағалың пайғамбарларына нанбақ», «Ахырет күннің болмағына нанбақ», «Жақсылық пен жамандық Алла Тағаланың тағдырынсыз болмайды деп нанбақ», «Қияметте тірілмекке нанбақ», «Ақиқат туралы білмегені болса, кешікпей сұрап білмек», «Барша ғаламдағы нәрселер Алла Тағаланың жоқтан бар қылғаны», «Қабырда жауап сұрамақ һәм әлмисақ дегеннің мағынасы», «Кәпір бола тұғын істерден сақтанбақ», «Ажал туралы».

Екінші ахлақ тақырыптары орналасады. Олар: «Адам өзін таныса, Құдайды да танымақ», «Адам хақы менен хайуан хақы», «Өтірік ант пен өтірік», «Әртүрлі залымдықтан һәм жаман мінезден сақтанбақ», «Адам жақсы мінезді болмақ», «Әрбір адам істі істеуге ұмтылмақ», «Пайда келтірмек, зияннан құтылмақ», «Тәуба қылмақ, күнәдан тыйылмақ».

Үшінші усул әл-фиқһқа қатысты бір тақырып орналасады. Ол: «Парыз, уәжіп, сүннет, мұстахаб, мүбах, харам, макруһ, муфсад».

Төртінші фиқһ тақырыптары орналасады. Оның алғашқысы тазалыққа қатысты 8 тақырып. Олар: «Қандай су таза болатұғыны», «Әртүрлі терілердің илеуі мен адалдығы», «Намазға жарамайтын арам, нәжіс нәрселер», «Ғұсыл құйыну туралы», «Таһарат алмақ», «Масих тартпақ», «Дембі қағу туралы», «Намаздың парыз, уәжіптері һәм намазды бұза тұғын нәрселер».

Келесісі ғибадат бөліміндегі намазға қатысты 9 тақырып. Олар: «Намаздың уақыттары һәм намаз оқымайтын уақыттар», «Намазға артынан келіп ұйығандардың жайы», «Қаза намаз жайы», «Қасар оқыған жолаушы жайлы», «Жұма намаз мешіт бар жерде», «Екі айт намазы мешіт бар жерде», «Құрбан шалғанда әркім өз ойында оқитұғын намазы», «Жаназа намазы», «Өлік жайы».

Келесі болып «Ораза жайлы» деген атпен ораза тақырыбы, одан соң «Зекет жайы» деген атпен зекет тақырыбы, артынан «Қаж туралы» деген атпен қажылық үкімдеріне қатысты тақырыбы орналасады. Осымен «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі құлшылыққа қатысты фикһи үкімдер аяқталады.

Бұдан соң фикһ ілімінің екінші негізгі құрамдас бөлігі «Муғамалат» бабының 18 тақырыбы орналасады. Олар: «Аң ауламақ», «Неке туралы», «Қатын қылып алуға шарифат қоспайтындар», «Жасы толмаған балаларға құда болған туралы», «Талақ қылмақ туралы», «Қатынға нәпақа беру туралы», «Қатынға жарамаған кісілер һәм буаздықтың мезгілі», «Ата-ананың хақы», «Сауда туралы», «Бос берген һәм қарыз берген нәрсенің жайы», «Пайдасын көруге берген нәрсе туралы», «Аманат туралы», «Тартып алған нәрсе туралы», «Түзеткен жер һәм егін, пішен суғара тұғын сулар», «Ақы алмақ боп жалдаған яки майлаған туралы».

«Муғамалат» тақырыптарынан кейін фикһ ілімінің үшінші құрамдас бөлігі шарифи қылмыстық құқық нормалары: «Адамның құн бағасы һәм әрбір мүшенің құны», «хад» пен «жинаят» тақырыптары орналасады. Осылайша ғалым шарифаттың түгел үш бөлігі «ғибадат», «муғамалат», «жинаят» тақырыптарының үкімдерін өз еңбегінде келтіреді.

Аталған тақырыптарға назар аударар болсақ, Ш.Құдайбердіұлының сол уақыттағы халыққа қажетті және қалыпты жағдайда өмір сүруде қажетті мәселелерді жазғандығын байқаймыз. Бұл өз кезегінде Шәкәрімнің халқы үшін қам жегенін, қара халықты білімсіздіктен құтқаруға амал жасағандығын көрсетеді.

Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегі адамның Құдаймен, адамның басқа адаммен және адамның өзінің ішкі жан-дүниесімен болатын қарым-қатынастарын реттейтін үкімдер жиынтығынан тұрады. «Мұсылмандық кітабы» еңбегі әдеттегі фикһ кітаптары секілді шарифи үкімдермен шектелмей, мұсылманның сенімдік-моральдық мәселелерінен азаматтық құқық, тіптен қылмыстық құқықтарына дейін баян етеді. Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) айтуынша, ислам діні сенім, әдеп, құлшылық, муғамалат, жаза тақырыптарын қамтиды. Алғашқы екеуі ақида мен ихсан іліміне қатысты болса, соңғы екеуі фикһ ілімінің тақырыптары [90, б. 79]. Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) сөзінен фикһ тақырыптары жалпы үш тақырыптың аясында жүретіні түсінікті болып тұр. Яғни фикһ еңбектерінің жалпы реттілігі осы үш тақырыптың негізінде құралады. Шәкәрімнің фикһ іліміне қатысты мәтінін қарайтын болсақ, оның классикалық фикһ ғалымдарының әдеттегі жолынан шықпағаны байқалады. «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің фикһ үкімдері келген бөлігін талдай отыра автордың жазу барысында сүйенген кітаптарын, жеке ойларын, жазу әдістерін анықтауға тырыстық. «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің фикһи көзқарастарын анықтау бірнеше қадамдық талдауды қажет етеді. Алғашқысы, «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі автордың тақырыптарды келтіру тәртібі. Екіншісі, «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі автордың келтірген кітаптары мен ғалымдардың есімдері. Үшіншісі, үкімдердің негізгі сүйенген жолы. Бірақ аталмыш үш зерттеуді жүргізбестен бұрын бұл кітаптың генезисін, сонымен

катар жазу барысында қолданған әдіснамасын және сүйенген ғалымдар мен еңбектерін анықтау қажет.

«Мұсылмандық кітабы» еңбегіне талдау ретінде келесі болжамдарға тоқталсақ болады:

1. Бұл кітап аударма. Яғни ғалымның қаншама өлең-жырларды аударғанын ескере отырып, бұл еңбек араб яки түрік немесе татар тілінен аударылған еңбек болу ықтималдығы жоққа шығарылмайды;

2. Аталмыш еңбек ешқандай еңбекке сүйенбестен жазылған автордың төл туындысы. Шәкәрімнің исламдағы ілімін, оны қоршаған адамдардың шарифатпен сіңіскен жандар екенін ескере отырып, бұның да ықтималдығын жоққа шығара алмаймыз;

3. Шәкәрім негізге бір еңбекті алып, сөзбе-сөз аудармай, тек негізгі бағыты мен сөздерін қолданып, өз ілімімен толықтырған симбиоз еңбек болу ықтималдығы;

Аталған үш ықтималдың ішіндегі қуаттырағын анықтау үшін екі сатылы мәтіндік талдау жасадық:

а) Бірінші сатысы: «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің қандай да бір басқа еңбекпен сәйкестігін анықтау.

ә) Екінші сатысы: аталмыш еңбектің қандай да бір еңбекпен ұқсастығы табылған жағдайда еңбекке толыққанды аударма жұмыс ретінде баға беру.

Бірінші мәселенің жауабын табу мақсатында Шәкәрімнің өз трактатын жазу барысында сүйенуі мүмкін еңбектерді қарастырдық. Оның сүйенуі мүмкін кітаптарды ғалымның өз сөзіне немесе ғалым туралы жазылған зерттеулерге негізделе отырып анықтау дұрыс деп таптық. Шәкәрімнің ұлы Ахат әкесі жайында естеліктердің бірінде ғалымның: «Мұны надан, білімнен хабарым жоқ кезімде, басқа жұртта «Ғибадат исламия» деген кітап бар, олар араб не түрік тілінде жазылады, қазақ тілінде жоқ деп, соларға еліктеп жаздым» деген сөзін жеткізеді [65, б. 137]. Ғалымның сөзін ескеретін болсақ, «Мұсылмандық кітабы» еңбегін «Ғибадату исламия» еңбегіне еліктеп жазғанын хабардар етеді. Шәкәрімнің заманында, не оның алдында болған «Ғибадату исламия» атты еңбектерді іздеп, ең жақыны және сол кездегі қол жетімді болғаны Ахмад Һади Мақсудидің (1868-1941) 1901 ж. Қазан қаласында басылып шыққан «Ғибадату исламия» еңбегі, Шәкіржан Хамиди Такуидің (1878-1922) 1905 ж. Каримовтар баспасынан шыққан «Ғибадату исламия» атты еңбегі, Абдулқадир Қашғаридің «Мұхтасар ғибадат исламия» еңбегін негізге алдық. Бұл үш еңбектің тандалуы, басқа да «Ғибадату исламия» атты еңбектер болмады деген сөз емес. Біздің аталған ғалымдардың еңбектерін ғана негізге алуымыз бұл еңбектердің сол уақытта ел арасында кеңінен таралғандығы. Бұл еңбектер медреселер мен мешіттерде баланың алғашқы сауатын ашу үшін оқу құралы ретінде қолданылған. Аталмыш кітаптардың соңғысы яғни Абдулқадирдің «Мұхтасар ғибадат исламия» еңбегінің қамтитын мәселелері бойынша ұқсағанымен, оның жазу әдісі өзгеше. Бұл кітап сұрақ-жауап үрдісінде жазылған. Ал алдыңғы екі кітаптың жазылуы Шәкәрім еңбегінің жазылу үлгісіне ұқсайды. Осы екі кітапқа сүйену ықтималдылығын жоққа шығару қиын. Өйткені екі кітаптағы

мәтіндердің және қамтитын мәселелердің ұқсастығы анық көрініс табады. Бұл ұқсастықтар бірнеше жерінде байқалады:

1. Үш еңбек те ақида және фикһ үкімдерін қамтып, ақида тақырыптарыннан кейін тазалық және намаз баптарын реттілікпен жазған. Бұл үрдіс үш кітапта да сақталған. Осы үрдісте жазылған кітаптар «Ғылымхалы» деп аталатын.

2. Еңбектердің ішіндегі жекелей тақырыптардың бірдей екенін аңғаруға болады.

Үш еңбектің тақырыптарын салыстыра келе, атаулары әртүрлі сөздермен жазылғанымен де, бір мағынаны меңзейтіндігін аңғаруға болады. «Алайда тақырыптардың ұқсастығы екі мәтіннің бір-біріне сүйенгеніне дәлел болуға жеткіліксіз, өйткені иманның шарттары дәл осы реттілікпен келеді» деп айтылуы мүмкін сөзді ескеретін болсақ, онда жауап ретінде Шәкәрімнің өз еңбегін осы тақырыптармен бастауынан бөлек, тақырыптың ішіндегі келген сөздердің бір-біріне сәйкес болуы жай ғана ұқсастық емес деп айтуға негіз болады.

Кесте 12 – «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің мазмұнының «Ғибадату исламия» және басқа да еңбектермен ұқсастығы

Ахмад Мақсудидің «Ғибадату исламия» еңбегінің тақырыптары	Шәкіржан Хамиди Такуидің тақырыптары	Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің тақырыптары
1. Иман калимасы; 2. Алла Тағаланың сипаттары; 3. Періштелер; 4. Пайғамбарлар; 5. Кітаптар; 6. Тағдыр; 1. Ақыр заман уа Қиямет;	1. Алла Тағалаға сену; 2. Періштелерге сену; 3. Алла Тағаланың кітаптарына сену; 4. Пайғамбарларға сену; 1. Ахырет күніне сену; 2. Тағдырға сену; 3. Қайта тірілмекке сену;	1. Алла Тағалағаның сипаттарына қатысты тақырыптыр; 1. Алла Тағаланың періштелеріне нанбақ; 1. Алла Тағаланың пайғамбарларға жіберген кітаптарға нанбақ; 2. Алла Тағаланың пайғамбарларына нанбақ; 3. Ахырет күніне нанбақ; 4. Жақсылық пен жамандық Алла Тағаланың тағдырынсыз болмайды деп нанбақ; 5. Қияметте тірілмекке нанбақ;

Алайда Ахмад Һади Мақсуди (1868-1941) мен Шәкіржан Хамиди еңбектерінің тақырыптарын, мәтіндерін зерттей келе, олардың өзі де басқа кітаптарға сүйенгені анықталды. Екі еңбекте де алғашқы болып ақида, одан кейін фикһ тақырыптарының ретпен келуі ғылымхал стилінде жазылған еңбектерге тән ерекшеліктер. Аталмыш үрдісте жазылған еңбектерді толық ақида еңбегі, не толық фикһ еңбегі деп айту қиын. Бұл еңбек мұсылманның

білуі керек ең маңызды үкімдерді баян етумен шектеледі. Сол саланы толық меңгерген мамандарға емес, керісінше қарапайым халыққа немесе бастауыш сыныптағы медресе оқушыларына оқулық ретінде қолдануға арналған еңбектер деп айтсақ болады. Осыған қатысты белгілі ғалым Зарнужи: «Ілімдердің абзалы – ғылымхал», – деп айтқан [91, б. 19]. Ахмад Абидиннің сөзіне сәйкес ғылымхалы үрдісінде жазылған еңбектер Алланы тану, періштелер, кітаптар, пайғамбарлар, ақырет, қысқаша түрде фикһ, оның ішінде тазалық, құлшылық, муғамалат, жаза тақырыптарын қамтиды [92, б. 7]. Біздің заманымыздағы Халифа Алтайдың «Ғылымхалы» еңбегі және Мухитдин Исаұлы мен Қайрат Жолдыбайұлының «Ислам ғылымхалы» еңбектері осы үрдісте жазылған. Демек, Шәкәрім мен Ахмад Һади Мақсудидің (1868-1941) және Шәкіржанның еңбектерінің ғылымхал үрдісінде жазылғаны, үшеуінің мәтіндерінің сөзбе-сөз ұқсас жерлерінің болуы олардың бір жерден бастау алғанын білдіреді. Шәкәрім Құдайбердіұлы «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде: «Ондай дүниелерді кітапта ажсам латифа дейді», – деп айтады [72, б. 11]. Ғалымның «Кітап» деп бір еңбекке ишарат етіп тұрғаны анық. Шарифатта «Кітап» жеке атау ретінде Құран Кәрімге меңзеледі. Алайда ғалымның «Кітап» деген сөзінің қолданылуы белгілі бір еңбекке сілтеме жасауы. Көп жағдайда Ханафи мәзһабында «Кітап» сөзі айтылған кезде имам Қудуридін (қ.ж. 1035 м.) (қ.ж. 1035 м.) «Мұхтасар» атты мәтіні меңзеледі. Осыған қатысты Абдулғани әл-Ғунайми: «Біздің ғалымдар «Кітап» десе, имам Қудуридін мәтіні меңзеледі», – деп жазған [93, б. 27]. Алайда «Мұхтасар» еңбегі фикһ ілімінде жазылған еңбек. Ал Шәкәрімнің «Ажсаму латифа» деген сөзі ақида іліміне қатысты келген сөз. Өйткені бұл сөзімен ғалым періштелер жайында сөз қозғаған. Бұған қоса біз «Мұхтасар» еңбегінде бұл сөз кезікпейді. Бұл жағдай «Кітап» деген сөздің «Мұхтасар» кітабы еместігінің дәлелі. «Кітап» деп айтылғанда меңзелетін тағы бір еңбек Жинди Зада Амин Эфенди Аббасидің «Ғилму әл-хал» еңбегі. Осыған қатысты Ахмад Абидин: «Кітап бұл – Ғилму әл-хал», – деп айтқан [92, б. 7]. Біз жоғарыда келтіргендей Шәкәрім мен Ахмад Һади Мақсудидің (1868-1941) және Шәкіржан Хамидидің еңбектері ғылымхалы үрдісінде жазылғандықтан «Кітап» деген сөздің астында осы «Ғилму әл-хал» (ғылымхал) меңзелу мүмкіндігі артады. Оған қоса Шәкәрімнің «ажсаму латифа» сөзін осы еңбектен таптық. Кітап деген сөздің астында «Ғилму әл-хал» еңбегі меңзелгенін тапқаннан кейін, Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегін онымен салыстыра келе екеуінің реттілігі мен келген сөздері ұқсас, тіптен кейбір тұстары бірдей екенін аңғардық. Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің негізге алынған кітабы Жинди Зада Амин Эфенди Аббасидің «Ғилму әл-хал» еңбегі деп бағамдауға болады.

Шәкәрімнің еңбегін жазу барысында кітапты қолдану әдісін анықтау мақсатында екі мәтінді егжей-тегжейлі салыстыруды жөн көрдік. Зерттеу барысында еңбектің аударма болу ықтималдығын қарастырдық. Аталмыш еңбектің аударма екенін көрсететін дәлелдер бар. Мысалы:

1. Шәкәрім еңбегінің періштелерге қатысты тақырыбында былай дейді: «Періштелер – Алла Тағаланың жаратқан құлдары, әрқайсысы қызметте. Олар еркек те емес, ұрғашы да емес, ішіп-жемейді, күнә қылмайды. Олардың да

абзал жақсылары, пайғамбарлары бар: Жәбіраил, Ысрафыл, Өзраил, Мекаил деген періштелер. Алла Тағаланың әмірімен әртүрлі суретке кіре алады, һәм көзге көрінбей де кетеді. Алла Тағала оларды біздің денеміздей қылып жаратқан. Ондай дүниелерді кітапта Ажсам Латифе дейді» [72, б. 11].

Жинди Заданың «Ғилму әл-хал» еңбегіне түсіндірме жазған Ахмат ибн Абидин еңбегінде: **أَنَّهُمْ لَا يَأْكُلُونَ وَلَا يَشْرَبُونَ وَلَا يَتَصَفَّوْنَ بِذِكْرِهِ وَلَا بِأَنْوَانِهِ وَلَا بِعَصْوَانِهِ** **اللَّهُ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ وَأَنَّ مِنْهُمْ الْمُقَرَّبِينَ إِلَى اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَبْضٌ كَلَامُهُمْ بِخِدْمَةِ** «Олар жемейді ішпейді, еркек немесе әйел болып сипатталмайды, күнә қылмайды. Олар әмір етілген нәрселерді орындауға бұйрылған. Олардың жақсылары да және абзалдары да бар. Алла Тағала олардың әрбірін қызметте тағайындаған. Ең абзалдары: Жәбраил, Өзраил, Исрафил, Микаил» [92, б. 47]. Аталмыш екі мәтінді салыстыратын болсақ, оның бір-біріне ұқсас екенін аңғаруға болады. Шәкәрімнің кейбір жерінде сөздердің тәртіптік реттілігі сақталмауы оның өзінің аудару тәсіліне байланысты екені анық. Солай болғанның өзінде бұл екі мәтін бір мәтіннен деп айтуға негіз бар.

2. Ғалым «Алла Тағаланың әмірімен әртүрлі суретке кіре алады, һәм көзге көрінбей де кетеді. Алла Тағала оларды біздің денеміздей қылып жаратқан. Ондай дүниелерді кітапта Ажсам Латифе дейді» деуі [72, б. 11]. «Ғилми әл-хал» еңбегіне шарх жазған Ахмад Абидин еңбегінде: **بأنهم اجسام لطيفة نورانية مبروون من الكدورات الجسمانية قادرون على تشكل باشكال مختلفة كاملة** - Олар көзге көрінбейтін нұрдан болған Ажсаму Латифа. Әртүрлі кейіпке кіре алатын шамасы бар» деп баяндалған [92, б. 47]. Екі мәтінді салыстырған кезде олардың бір мағынада екенін көруге болады. Араб тілін меңгерген адам екі мәтіннің бір қайнар көзден шыққанын аңғара алады. Алайда Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің кей тұстарының өзге еңбектермен ұқсастығы оның толық аударма екеніне негіз болмайды. Бұған себеп, Шәкәрімнің қазақы мақал-мәтелдерді қосуы, кейбір терминдік сөздерді түсіндіру барысында «біздің қазақ» деген сөздерді қолдануы, және кейбір мәселелерде өзінің басқа ғалымдармен келіспеушілігін білдіріп жазуы еңбектің толық аударма екенін жоққа шығарады. Бірақ, жазу барысында жоғарыда аталған еңбектерге сүйеніп отырғаны анық. Десек те, Ахмад Һади Мақсудидің «Ғибадат исламия», Шәкіржан Такуидің «Ғибадат исламия», Жинди Зада Амин Эфендидің «Ғилму әл-хал» және басқа да осы іспеттес еңбектерімен салыстыра отырып, олардың Шәкәрімнің қамтыған сауда-саттық, аң аулау, неке, талақ, кепілдеме, сыйлық, жаза секілді тақырыптардың фикһи үкімдерін қамти алмағанына көз жеткіздік.

Мақсатына қарай бөлінген стильдердің түрлерінен Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегі ғылыми стильде жазылған деп айта аламыз. Өйткені ғылыми баян стилінде автордың ұсыған теориясын өзінің ойына сәйкес болуы міндеттеледі. Демек «Мұсылмандық кітабы» еңбегі көркем әдебиет стилінде жазылмаған. Көркем әдебиет стилінде автор оқырманға бостандық беріп, өзінің қалауынша ой-тұжырымдар жасауға еркіндік береді. Ал ғылыми стиль – автордың ойынша дұрыс деп тапқан теорияны сол кейіпінде оқырманға еш өзгеріссіз ұсынады [94, б. 11]. Оны біз Шәкәрімнің аталмыш еңбегінде

келген мәтіннен көреміз. Шәкәрімнің Алла Тағаланың сипаттарын білмек тақырыбында: «Әй достар! Жоғарғы сөздерден Алланың барлығын һәм бірлігін білдіңіз. Енді сипаттарын айтайын», – деп жазады [72, б. 8]. Ғалымның сөзіне қарайтын болсақ, Алланың бар және бір екендігі жайында теория ұсынып, соны дәлелдеген. Яғни Алланың бар және бір екендігін ұғыну үшін автордың ұсынған дәлелдерін оның түсінігіне сәйкес түсіну талап етіледі. Шәкәрім еңбегінің публицистика стилінде болу мүмкіндігі де жоққа шығарылады. Өйткені публицистиканың мақсаты – саяси, экономикалық, әлеуметтік мәселелерді көтере отыра, автор өзінің көзқарасына сай қоғамдық ой-пікір қалыптастыру (Нысанбаев 5\506). Ал ғылыми стильде автор жеке көзқарас ұсынбай, өзі дұрыс деп тауып және жалпы ақиқатқа сүйенген, бірақ жай адамдарда ақылды қолданудың алғышарттары болмағандықтан, түсіне алмай тұрған идеяны ұсынады. Оған ғалымның: «Алла Тағала барша адам баласын бір Алланың барлығын, бірлігін һәм өзінің жаратқан иесі екенін біліп, иман келтіріп, құлшылық қылсын деп жаратқан», – деген сөзі дәлел [72, б. 7]. Өйткені сөздің мағынасына үңілетін болсақ, Шәкәрім адамдардың ойланса дұрыс болатын бірақ ұмыт қалған нәрселерді естеріне салуды мақсат етеді. Сондықтан да Шәкәрімнің еңбегі автордың жеке көзқарасынан пайда болған идеяға шақырып жатыр деп айтуымыз мүмкін емес. Сонымен қатар ғалымның еңбегі ресми іс-қағаздар санатына да жатпайтыны анық. Өйткені ресми стиль – ресми қатынастар аясында қызмет ететін стильдің бірі [95, б. 468]. Ол аталмыш туындының мақсатына сай келмейді.

Жоғарыдағы сөзден «Мұсылмандық кітабы» еңбегі қолдану жағынан кітаби жазба стиліне, оның ішінде ғылыми проза екені, ал мақсаты мен әлеуметтігіне қарай ғылыми екенін анықтадық. Ғылыми стильдің өзі екі түрге бөлінеді:

1. Абсолютті ғылыми стиль

3. Жартылай ғылыми стиль

«Мұсылмандық кітабы» туындысының қай санатқа жататындығын анықтау үшін алдымен абсолютті ғылыми стиль мен жартылай ғылыми стилдің айырмашылығын анықтау қажет. «Шәкәрім поэзиясының тілі» кітабының авторы Б.Момынованың айтуына қарағанда олар – төртеу [94, б. 11]. Алайда Момынованың сөзін қорытындылай келе, айырмашылықтардың санын екеу дей аламыз. Өйткені ол кісінің бірінші, екінші, үшінші, төртінші түрлерінің мағынасы жақын болғандықтан, оларды қосып жалпы екі түрге бөлдік.

- Таза ғылыми еңбектерде терминдік қолданыс мағынасы ашылмастан, жалпы тілдік мағынасында емес, арнайы сол саладағы мағынасымен келуі арқылы болады. Ал жартылай ғылыми стильде термин сөздердің қолданылуы аз болып, олардың мағынасы түсіндіріліп отырады.

- Жартылай ғылыми стильде ел арасындағы қолданыста жүрген ауызша стиль элементтері болады. Сол себепті жартылай ғылыми стильде толық ғылыми стильге қарағанда сөздер арасындағы ғылыми байламдылық әлсіз болады. Өйткені ғылыми стильде эмоционалдық, диалект, метафоралық лексика элементтері кездеспейді.

Енді аталмыш айырмашылықтарға қарайтын болсақ, Шәкәрім екі стильді де қолданған. Бірінші бөліктегі айырмашылыққа келетін болсақ, ғалымның еңбегінде екеуі де кездеседі.

1. Терминдердің мағынасын берместен, тілдік емес, сол саладағы мағынасымен қолдануына байланысты ғалымның мына сөздері дәлел болады:

- Шәригі (лә шәрикә ләһу дегенде кездесетін «шәрикә» сөзі, яғни Алланың серігі жоқ) жоқ мінсіз Алла Тағала [72, б. 1]. Осы жердегі «шәрик» деген сөз арабтың шәрик (شريك) деген сөзінен шыққан. Терминдік мағынасы: жолдас, серіктес, бірге істеуші [96, б. 361].

- Һалак деген сөз арабтың (هلك) сөзінен негізін алған, мағынасы: опат болу, мерт болу, құру [97, б. 822].

- Лауху әл-махфуз арабтың лаух (لوح) мағынасы: тақта (Мухитдинов 697) және махфуз (محفوظ) мағынасы: сақталынған деген сөздерінен құралып, олардан тағдырлар жазылған тақта меңзеледі [97, б. 172].

- Иғтиқад сөзі арабтың иғтиқад (اعتقاد) сөзінен шығып, сенім және наным мағынасында келеді [97, б. 487]. Дәһри (دهري) мағынасы: Құдайсыз, атеист (Мухитдинов 244).

- Мажуси (مجوسي) мағынасы: отқа табынушы, бақсы, балгер (Мухитдинов 707).

- Аттахият (التحية) мағынасы: сәлемдесу, амандасу мағынасын береді [97, б. 191]. Автордың меңзегені намаздың ішінде отырыс кезінде оқылатын, аттахият сөзімен басталатын дұға.

- Алхам (الحم) деген сөз арабтың әл-хамд (الحمد) мадақ мағынасында келетін сөзінен қысқартылған [97, б. 180]. Ғалым бұл қолданыс арқылы осы сөзбен басталатын фатиха сөзін меңзеген.

- Тахияту әл-масжид арабтың тахия (تحية) амандасу мен әл-масжид (المسجد) мешіт деген екі сөзінен құралып, шариғаттағы мешітке кірген соң оқылатын екі нәпіл намаз меңзеледі [97, б. 199, 320].

- Ихрам (احرام) – қажылық рәсімдерін орындау кезінде қасиетті аумаққа өту мен ихрам киімін кию. Қасиетті аумаққа өту кезінде киілетін. Ихрам киімдері тігілмеген екі ақ матадан тұрады. Біреуі кіндіктен жоғарғы жаққа киілсе, екіншісі кіндіктен төмен қарай жабылады [97, б. 157].

- Хайз (حيض) мағынасы: етеккір [97, б. 192].

Жоғарыда келтірген сөздерді ғалым мағыналарын берместен қолданған. Бұл сөздердің мағыналарын осы ілімнің иесі болған адам болмаса, қарапайым адамға түсініксіз болары анық. Өйткені бұл сөздер шариғаттың терминдік мағынасында қолданып тұр. Ал бұл өз кезегінде ғылыми стильге қойылатын шарттардың бірі. Сондықтан да Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегі толық дерлік таза ғылыми стильге жатпағанымен ғылыми стильдің элементтерін қолданған.

Ал жартылай ғылыми стильдің Шәкәрім Құдайбердіұлының еңбегінде қолданылуына келсек, еңбектің көп бөлігі осы стильмен жазылғандығын көруге

болады. Өйткені еңбекте өте көп жартылай ғылыми стильдің элементтері орын алған. Біз жоғарыда көрсеткен жартылай ғылыми стильдің ерекшеліктерінің бірі – қара халыққа түсініксіз терминдік сөздердің түсіндіріп отырылуы. Оған дәлел ғалымның мына сөздері:

1. Біздің қазақ таһратты тілі келмей дәрет дейді [72, б. 58].
2. Таяммум дегенді біздің қазақ тілі келмей дәмбі дейді [72, б. 59].
3. Лахд деген – қабірді тік қазып, құбыла жағынан кісінің денесі сиярлық қуыс жасап, өлікті соған қояды да, бер жағын тас, яки кірпішпенен қалап бекітіп, топырақты тік қазған қабырға қайта толтырады [72, б. 72].
4. Неке – пәленшенің қызы, пәленшені қатындыққа қабыл қылып алдым деп еркек айтып, пәленшенің баласы пәленді бай қылуға қабыл алып, тидім деп ұрғашы айтып, екеуі бір-біріне екі куә алдында айтады [72, б. 84].
5. Кітаби деген – бұрынғы Таурат, Інжіл, Забур деген кітаптардың бірінің шарифатыменен жүргендер [72, б. 85].
6. Шарифатта тоғыз жасқа толған қызды маштаһат дейді [72, б. 87].
7. Біреуге біреу босқа бір нәрсе сыйлап берсе, кітапта оны һиба дейді [72, б. 94].
8. Аттың майын берген, балтаны ұстай тұр, ыдысқа құя тұр деген сықылдыларды кітапта иғара дейді [72, б. 95].
9. Біреу бір нәрсенің майына, яки пайдаланғанына ақы алса, оны кітапта ижара дейді [72, б. 99].

Жоғарыда келтірілген сөздер терминдік сөздер болғанымен, ғалым оның мағынасын қара халыққа түсінікті тілде ашықтап отырған. Одан бөлек ғалым өз еңбегінде Құран аяттары мен пайғамбардың (с.а.с.) хадистерін негізгі түп нұсқасы араб тілінде келтіріп, мағынасын қазақшаға аударып отырған. Бұл амал бүкіл аяттар мен хадистерде көрініс тапқан. Аталмыш жазу стилі – жартылай ғылыми стильдің белгілерінің бірі.

2. Екінші айырмашылыққа келетін болсақ, жартылай ғылыми стильдердің элементтерінің бірі ол эмоционалды лексиканың қолданылуы. Шәкәрімнің аталмыш еңбегінде: «Әй, достар, мұсылманда шошқа бола ма!», «Ақыл, ғылымның жайын сонан артық кім ұқтыра алады!», «Сонан артық қандай низаммен дүние түзеліп тұра алады!», «Не үшін жаралдым? Түбінде не болмақпын деген үш сөзді ойласа керек!», «Біреуге, яки өзіме зиян қылғаннан саусың ба деп ойлау керек!», «Оң жолдан жиіркендіріп тұрған бір нәрсе бар емес пе!», – деген сөздері кездеседі. Бұл да бір жартылай ғылыми стильдің негізгі белгілерінің бірі.

«Мұсылмандық кітабы» еңбегінің жартылай ғылыми стильде жазылғандығына тағы бір дәлел метафора, мақал-мәтелдің сөз арасында қолданылуы. Мысалы, ғалымның келтірген мына сөзі: «Сол себептен біздің қазақта мақал болып жүрген «Алла Тағала сақтансаң сақтармын» деген сөз – рас сөз», – дегеннен автордың еңбегі жартылай ғылыми стильде жазылғанының белгісі деп түсінуге болады [72, б. 42].

Алдымыздағы келтірілген сөздерді түйіндей келе, мынадай қорытынды шығаруға болады: Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегі негізі көпшілік қауымға арналып, жартылай ғылыми стильде жазылған еңбек. Сондықтан да біз

«Мұсылмандық кітабы» еңбегі ғылыми стильдің кейбір элементтерімен қосылып, негізі жартылай ғылыми стильде жазылған туынды деп айта аламыз. Оған дәлел ғалымның: «Бұл кітап әр қазаққа оңай болып әрі оларға пайда, әрі өзіме сауап болар ма екен деп Алла Тағаланың рахметінен үміт еттім», – деп жазған сөзі [72, б. 1]. Шәкәрім Құдайбердіұлы өзінің оқырман аудиториясын әрбір қазақ екенін анықтап отыр.

«Мұсылмандық кітабы» еңбегі ислам құқық ғылымындағы кітаптар классификациясында қай түрге жатқызылатынын анықтауымыз қажет. Өйткені бұл зерттеу Шәкәрімнің білім дәрежесін білуге септігін тигізері анық. Ислам құқығы ілімінде кітаптар жазылу жолына қарай «мәтін», «шарх», «фәтуа» деп бөлінеді. Бұған қатысты «Нур әл-идах» еңбегіне түсіндірме жазған Мухаммад Әбусуғуд (1759 қ.ж): «Ақиқатында фикһтағы еңбектер үш дәрежеге бөлінеді. Олар: мәтін, шарх, фәтуа», – деп жазады [98, б. 28]. Мәтін деп бір жақты кесімді көзқарастармен қысқаша түрде жазылып, шархты қажет ететін еңбекті айтады. Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) өзінің «Уқуд расм әл-муфти» еңбегінде мәтін жанрында жазылған еңбектерге: «Ханафи мәзһабындағы мәтін жанрындағы еңбектер қайтарылған сөздер мен әлсіз риуаяттарды келтірумен айналыспайды. Олар мәзһабтың үкімдерін жеткізумен шектеледі», – деп анықтама береді [90, б. 278]. Ханафи мәзһабының негізгі мәтіндері: «Мухтар ли әл-фәтуа», «Мултақа әл-абхур», «әл-Бидая», «Канз дақайқ», «Мухтасар әл-Қудури».

Шарх – қысқартылып жазылған еңбектерде келген сөздердің мағынасын ашып, мәтінде келмеген мәселелерді қарастырады. Түсіндірмеде бүкіл мәтіннің қамтылуы еңбектің «шарх» деген атаумен аталуына негіз болады. Егер кейбір мағынасы қиын болған сөздерді түсіндірумен шектелсе «хашия» деп аталады [98, б. 28]. Мысалы: «Қудуридің мәтініне жазылған Ғунаймидің шархы» және т.б. еңбектер.

Фатауа кітаптары деп – сұраққа жауап ретінде жазылған еңбектерді айтамыз. Аталмыш стильде жазылған еңбектерде фикһ мәселелері толыққанды қамтылмай, тек арнайы үкімдердің жауаптары жазылады. Сонымен қоса бұл еңбектерде Әбу Ханифа (қ.ж. 767 м.) мен оның шәкірттерінен жауап келмеген үкімдерде заман мен ғұрыпқа сай жауаптар орын алған [98, б. 28]. Ол кітаптардың қатарында «Фатауа әл-Қадихан», «әл-Фатауа аз-Заһирия» және т.б.

Шәкірімнің «Мұсылмандық кітабы» жазылуы мәтіндік жанрға ұқсас екені байқалады. Біздің мақсатымыз Шәкәрімнің еңбегінде келген фикһ үкімдерінің ханафи фикһ еңбектерінің классификациясындағы қай стильде жазылғандығын анықтау. Мәтіндік стильде жазылған деген ойды қуаттайтын бірнеше себеп бар:

1. Мәтіннің қысқартылып жазылғандығы. «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі үкімдер қысқаша түрде жазылған. Ғалым еш артық сөздерді қолданбастан мәселеге қатысты үкімді айтумен ғана шектелген. Мысалы, ғалымның мына сөздері: «Аң ауламақ обал емес. Бірақ, соған айналып жүріп парыз, уәжіп, ғибадат қылса, обал болады. Аң атқанда, Бисмилла Аллаһу Акбар деп атып дағды қылмақ керек. Сөйтіп Бисмилла айтып атқан соң, өзің еш нәрсеге айналмай, барғаныңша өліп қалса, халал болады» деген [72, б. 60]. Шәкәрімнің сөздерінен байқалатыны – тек үкім айтумен шектелендігі. Әрбір

сөзден белгілі фикһи үкім меңзеледі. Бұл әрине мәтіндердің сипаттары. Мысалы, белгілі мәтіннің авторы Қудури (қ.ж. 1035 м.) былай дейді: әЕгер үйретілген итті айдақтап жібергенде бисмилла Аллаһу Акбар деп айтса, итінің ұстағаны адал болады. Ал егер иті ұстаған аңды жеп жіберсе, онда ол аңды адал демейдіә, – деп айтады [99, б. 472] Қудуридің (қ.ж. 1035 м.) мәтіні де еш артық қосымша сөздер келтірместен, тек үкімді баян етумен шектеліп тұр. Екі мәтінді салыстырған кезде, екеуінде де басты мақсат үкімді жеткізу болып тұрғаны анық білініп тұр. Шәкәрімнің кітабын осы себепке байланысты мәтін жолымен жазылған кітап деп айта аламыз.

2. Дәлелдер мен таласты мәселелерге кірмеуі. Шәкәрімнің еңбегінде келген мәселелерге қатысты ғалымдардың әртүрлі ойлары келтірілмейді. Керісінше, ғалым анық шешімін нұсқап, кесімді түрде үкімдерді жеткізеді. Мысалы, «Дәрет алғанда түзге отырған астын жуады, одан соң екі қолын жуып, ауыз-мұрнын үш мәрте шайып, бетін маңдай шашынан иек астына шейін, екі құлағына шейін үш мәрте жуып, басына, құлағына, мойнына мәсіх тартып, екі аяғын тобығына дейін үш мәрте жуып, саусақтарының арасын да жуады»,– деп еңбегінде келтіреді [80, б. 43]. Аталмыш сөйлемде ғалым үкімдерді баян етумен шектелгені көрініп тұр. Ханафи мәзһабындағы мәтіндер осы іспеттес түрде жазылған. Негізгі мәтін авторлары талас-тартыстың қайсысы дұрыстығын, қайсы ғалымның ойы ақиқатқа жақынын, қай тараптың дәлелі қуатты екендігін анықтаумен айналыспайды. Мәтіндер автордың көзқарасында таңдалып қойылған үкімдерді баян етумен шектеледі.

3. Мәтін іспеттес жазылған кітап екеніне нұсқайтын тағы бір дәлел – ғалымның өз сөздері. Шәкәрімнің бұл еңбегі ғалымдар арасындағы талас-тартыстың дәлелдерін келтіретін кітап емес, тек үкімдерді баян ететін кітап екендігіне сілтейтін сөздері кездеседі. Мысалы, Шәкәрімнің мына сөзі: «Және күнтізбе һәм басқа есеп ғылымына қарағанда, бір айды жиырма тоғыздан бітіріп санаған тура сықылды болса да, отыздан толтырмай болмайды. Бұл сөзіме сенбеген кісі «Фатху әл-Қадир» деген кітаптан қарасын», – дегені кітаптың мәтінге ұқсайтындығын көрсетеді [72, б. 54]. Ғалымның аталмыш сөзі кітаптың мақсаты үкімді қысқаша баян ету және бұл мәселеге қатысты толық ақпарат алғысы келетіндерге Кәмәл ибн һумамның кітабына нұсқауда. Яғни кітаптың мақсаты ол емес екенін айтып тұрғандай. Ғалымның: «Аятта харам деген нәрсені халал деген – аятқа нанбаған болады. Бұл туралы бұл кітапшаға сыйғыза алмаспыз. Қадим рахматуллаһи ғәлейһи «Рисала бисмилла» деген кітабынан қараңыз. Харам болады да бисмилла айтқан кісі кәпір болады. Аллаһу Ағлам», – деп айтқан сөзі де бізге кітаптың сипатын баяндайды [72, б. 60]. «Бұл туралы бұл кітапшаға сыйғыза алмаспыз» деген сөз кітаптың мақсаты бұл мәселеге кіру емес екенін тағы да нақтылайды. Одан кейінгі «Һадим рахматуллаһи алейһи «Рисалату бисмилла» деген кітабынан қараңыз» деген сөзі жоғарыда келтіргендей, бұл мәселеге қатысты ойларды білгісі келген адамға ишарат болып отыр.

Жасалған жоғарыдағы талдауды ескере отыра Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегі ханафи мәзһабының кітаптар классификациясында мәтіндік жанрында жазылғандығы анықталды. Еңбектің мәзһаб ішіндегі талас-

тартыстарға кірмей, ханафи мәзһабындағы қабылданған негізгі үкімдерді жеткізумен шектелуі, сонымен қатар еңбек авторының «Бұл туралы бұл кітапшаға сыйғыза алмаспыз» және соған ұқсас ғалымның басқа сөздерінің келуі соның дәлелі. Алайда Шәкәрімнің еңбегі мәтін стилімен жазылғанымен, ханафи мәзһабының бекітілген мәтіндерінің қатарына жатқызылу мәселесі қарастырылмайды. Өйткені ислам дінінде ғалымдар дінде өзге жат ағымдардың өзгеріс жасап, келеңсіздік орын алмасы үшін Құран мен сүннетке негізделіп барық мәселелерді қамтып, шарифатқа сай бір ізді үкім шығаруға көмтесектің негіздер (усулін, яғни асылын) мен негізгі мәтіндері әлдеқашан ғалымдар тарапынан бекіткен. Бұл негіздер әр заманда орын алатын қосымша мәселелерде үкім беруге жарамды. Кез-келген заманда осы негіздерге сүйеніп үкім беру, сол негізгі классикалық негізгі үкімге сүйену болып табылады. Зерттеудің мақсаты «Мұсылмандық кітабы» еңбегі жазылу стилі тұрғысынан қай жанрға жататынын анықтау болып, соған сай нәтижелер шығарылды.

Шәкәрімнің аталмыш еңбегінің жартылай ғылыми стильде жазылғандығын анықтаған соң, басқа да жартылай ғылыми стильде жазылған еңбектерден ерекшелігін анықтауымыз қажет.

«Мұсылмандық кітабы» еңбегін жазуда автордың ұстанған әдісі өзінің интеллектуалдық деңгей дәрежесімен ұштасқан діни сенімдік және құқықтық терминдерді қара сөзбен стильдік тезге салу мәнері. Өзінің мақсат еткен ойларын оқырманға талдау жүргізу арқылы оның дұрыстығын дәлелдеу әдісін ұстанады. Шәкәрім өз еңбегін жазуда баян әдісін қолданады. «Мұсылмандық кітабы» еңбегі бір жақты жалаң дінді баяндаудан, құр уағыздаудан, соқыр сенімнен алыс. Жалпы Шәкәрімнің қолданған әдіснамасын келесідей бөліп қарастыруға болады:

1. Мұсылмандық кітабы еңбегіндегі негізгі идеяның дұрыстығын дәлелдеуде логикалық шеберлік, діни сөйлем құрау және қара сөзге салу арқылы лексикалық қолданыс шеберлігі;

2. Термин қолдану шеберлігі;

3.Шариғи мәтінді қолдана отырып баяндау шеберлігі;

4. Шариғи мәтіндерді ғұрыппен үйлестіре білу шеберлігі;

5. Орыс тіліндегі халық арасына сіңіп кеткен сөздерді қолдануы.

Ғалым діни-теологиялық және құқытық терминдерді қолдана отырып, логикаға, сенімге, түйсікке сүйенеді. Ол «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде оқырманға кітаптың мақсат еткен идеясын адамға сұрақ қою арқылы сендіретін тұсы бар. Мысалы, Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) сөзімен келіспеген жерінде ғалымның мына сөзі соның дәлелі: «Екінші – дәрінің күші деген де нашар сөз. Себебі, садақтың оғы бір қайыс бір мүйіздің күші. Ол неге халал болады? Оны қолыменен тартып барып жібереді десе, садақ орнына күшті пружинаменен тарттырып байлап қойып, соны шығарып жіберсе де өлтірер еді ғой! Үшінші себебі – өткірлік жоқ дейді, о да нашар сөз. Себебі, өткірлік дегеніңіз шапшаңдық емес пе екен. Не хайламенен шапшаң барып кесіп, яки тесіп өтсе, ол өткірлік болмас па? Қолдың қуатыменен шапшаң егегеннен қырқады ғой және оқ салмағыменен ұрып жықпайды. Жаншып кетпейді, тесіп өтеді» [72, б. 82]. Шәкәрім сұрақ қою арқылы оқырманның назарын сұрақтың артындағы

жауапқа аударып, сол арқылы өзінің идеясының дұрыстығын жеткізуді меңзейді. Осылайша, ғалым негізгі тетік ретінде логикалық нәтижелерді ұсынады.

Шәкәрім «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі ақида баптарында адамға Құдайдың бар екенін сендіру үшін онтологиялық дәлелдерді қолданады. Болмыстың, табиғаттың, адамның жаратылуын негізге ала отырып ғалым түпкілікті нәтиже Алланың бар екенін дәлелдеуге құрал болатын дедукциялық әдісті қолданады. Оған дәлел ғалымның мына сөздері: «Сонда анық біледі, өзіндей бір адамзат жаратпағанын, кім жаратты деуге де болмайтынын. Кім себеп болды десе, оның әкесінің жаратылуына кім себеп болады? Сөйте-сөйте Адам гайғамбарға кім себеп, ақырында барша себептерді біріне-бірін себеп қылып жаратқан бір құдіретті күшті ие керек болды. Сол не – Алла Тағала, адам ойлау керек: қайдан шықтым, не үшін жаралдым, түбінде не боламын деп. Осылайша ойлағанда әлбетте жоқтан бар қылып, бір құдіреті күшті Алла жаратты». Шәкәрім жалқылықтан жалпылыққа яғни адамның жаралу себебі есебінен негізге қарай өтеді. Аталмыш әдіс Матуриди сенімдік мектебінде «Бурхан татбиқ» есімімен белгілі. Яғни осы тізбекті келтіру арқылы түпкілікті себеп Аллаға баруды мақсат қылады. Бұл әдісті жалпы Матуридi сенімдік мектебінің өкілі Әбу Баракат ән-Нәсәфи (қ.ж. 1301 м.), Әбу Муғин ән-Нәсәфи (қ.ж. 1115 м.), Сағдуддин әт-Тәфтәзәни (қ.ж. 1390 м.) секілді кейінгі ғалымдары өз еңбектерінде қолданған.

Рационалды дәлелдеуден кейін ғалым мақсат етілген идеяны діни мәтіндермен дәлелдеп, қуаттап отырады. Содан соң аргумент ретінде ислам дініндегі белгілі ғалымдардың сөздерімен тәмамдайды. Оған мысал, ғалым өз еңбегінде Құдайдың бар екеніне рационалды және діни-теологиялық дәлелдердің соңын Жағфар Садықтың (қ.ж. 766) пайымдауларына жүгінеді: «Алла Тағаланың барлығына бал жинайтұғын арадан артық не дәлел керек. Кішкентай нәрсенің артында бал, аузында ауы бар, ол екеуі таусылмайды, бір-біріне қосылмайды» [72, б. 6]. Бұл сөздер Жағфардың ой өрісінде қалыптасқан идеядан шығып отыр. Осы ойды автор өзінің оқырманға жеткізгісі келген сенімді қуаттау үшін қолданады.

Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» басқа шығармалардан өзінің жазылу стилімен ерекшеленеді. Ол қазақтар арасында көп тарамаған терминдік сөздерді халық арасындағы танылып кеткен сөздермен мағынасын ашып отыруы. Егер қандай да бір амал ел арасында басқа атпен танымал болған болса, ол оны көрсетіп отырған. Оны автордың «Таһарат алмақ» бабында келтірген «Біздің қазақ таһаратты тілі келмей дәрет дейді», – деген т.б. осы мазмұндағы сөздерінен аңғарамыз [72, б. 58]. Ғалымның терминдік сөздерді қолдануы оның негізгі шариғаттағы фикһ кітаптарының үрдісінен шықпауын аңғартса, сол терминдік сөздерді ашықтап (шарх жасап), халыққа түсінікті сөздерді қолдануы еңбектің қара халыққа түсінікті болуын қалағанын байқатады.

Шәкәрім «Мұсылмандық кітабы» еңбегі шариғат пен ғұрыпты ұтымды үйлестіру шеберлігімен ерекшеленеді. Оның бұл әдісі ханафи мектебі ғалымдарының стилімен тікелей байланысады. Шариғаттағы үкімдерді Құран

аяттарымен, хадиспен, сонымен қоса оны қазақтың мақалдарымен қуаттап отырған. Ғалымның «Пайда келтірмек, зияннан құтылмақ» бабында келтірген мына сөзі соған дәлел: «Аятта: «Өздеріңізді өзіңіз Һаллақ боларлық іске салмаңыз», – деген. Кімде-кім басына келген бәледен қашып құтылуға шамасы келгенше қам қылмай өлсе, осы аятқа қарсылық қылған болады және дүние үшін қызығып, біле тұра ахырет азабына жолықса, бір бұл емес көп аятқа қарсылық емес пе? Пайда келтіру үшін адал кәсіп қылмай, Құдай өзі береді деп жатпақ күпірлік болады. Егер де біреу сөйтіп жатып не аштан, не суықтан, не ыстықтан дегендей бір кемдікке ұшыраса, аятқа қарсы болып, қатты күнә болады. Сол себептен біздің қазақта мақал болып жүрген «Алла Тағала сақтансаң сақтармын» дегені рас сөз» [72, б. 42]. Шәкәрім оқырманға өз идеясын дәлелдеуде шариғат пен қазақ халықының даналығын үйлестіріп сендіруде үлкен шебер екенін байқатады.

Ғалым өзінің айтпақ идеясын шариғат және сол кездегі қоғамда орын алғын проблеманы салыстыру арқылы жеткізіп отырған. Оны біз «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі «Неке туралы» бабында келген мына сөзінен байқай аламыз: «Алла Тағала бір кісіге төрт қатынды бірінің үстіне бірін алуға рұқсат берген. Олай да болса, ол аяттан соң және айтқан егерде ғаділдікпенен ұстай алмаймын деп қорықсандар бір қатын ғана ал депті. Ол аят мынау: «Егерде ғаділдік қыла алмасын деп қауіп қылсандар бір-ақ қатын ал» – деген [72, б. 85]. Әлбетте біздің қазақта екі қатынға ғаділет аз. Сол себептен қазақ үзірсіз екі қатын алмаса жарайды». Ғалым сол кездегі проблема еркектердегі әділдік сипатының аздығын себепке ала отырып өзінің бір әйелге үйлену абзалдығы идеясын ұсынып отыр.

Шәкәрім өз еңбегінде сол кездегі халық арасында жүрген орыстың сөздерін де қолданады. Ғалым өзінің еңбегінде келтірген: «Бұл масих үйде отырған кісіге бір сөтке, яғни бір күн, бір түнге жолаушы жүрген кісіге үш сөткеге жарайды» сөйлеміндегі «сөтке» сөзі осыған дәлел болады. «Сөтке» сөзі орыс тіліндегі «сутка» сөзінен алынған. «Сутка» сөзінің асыл мағынасы қазақ тіліндегі тәулік мағынасына сай келеді. Ғалым сонымен қатар телеграф, «телефон», «граммафон», «партия» деген орыстың жаңарған сөздерін де өз еңбегінде қолданады.

Жоғарыда келтірген зерттеу жұмысымыздың қорытындысы:

1. Салыстыру негізінде еңбектің негізгі аты «Мұсылмандық кітабы» екені анықталды.

1. Мұсылмандық кітабы еңбегі қолданысына қарай «жазба стилінің» ішіндегі «ғылыми проза» және мақсаты мен әлеуметтілігіне қарай таза ғылыми элементтері қолданылған «жартылай ғылыми стильдегі» еңбек екені дәлелденді;

2. Діни-тақырыптық анализ жүргізу арқылы еңбектің мазмұндық ерекшеліктерін анықтап, еңбектің ақида, ахлақ, фикһ тақырыптарын қамтитыны және еңбектегі дін мен дәстүр үйлесімі толыққанды тұжырымдалды;

3. Ғалым оқырманға идеясының дұрыстығын дәлелдеуде логикалық дедукция әдісін қолданғандығы анықталды. Термин қолдану, шариғи

мәтіндерді ғұрыппен үйлестіре білу шеберлігі мәтіндік салыстыру арқылы ашықталды;

4. Ғалымның Құран мен хадистерді аударуда тілдік емес, терминдік-мағынауи үрдісті ұстануы, яғни еңбектің сөзбе-сөз жалаң аударма еместігін анықталды.

2.3 «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі «усул әл-фикһ» қағидаларының көрінісі және сүйенген еңбектері мен ғалымдары

Діни үкім беруде ең маңызды мәселелердің бірі үкімнің сенімді бір тараптан айтылуы. Үкімнің айтылуында немесе діни тұрғыда бір амалдың міндеттелуінде бірізділіктің маңызы жоғары. Бүгінгі таңда елімізде орын алған діни тұрақсыздық пен кейбір келеңсіз діни әрекеттерге осы діни ұстанымда бірізділіктің болмауы соның бір дәлелі. Біз бұл сөзімізбен бір жерден басқарылу мәселесін көздемейміз. Керісінше, діни үкім шығаруда асылында негізгі тірек ретінде сенімді, ғасырлар тәжірибесінен өткен бір негізге негізделу арқылы қосымша түрлі мәселелерге үкім беруді айтамыз. Бұл өз кезегінде діни тұрақтылықты сақтауда маңызды. Осы бір асылға негізделуді «усул әл-фикһ» ілімі деп айтамыз.

Аталмыш тақырыптарды зерттемес бұрын Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі Құран мен хадистің ханафи мәзһабының усул әл-фикһ қағидаларына сай екендігін көрсету үшін ханафи мәзһабы ғалымдарының діни мәтіндермен амал жасау ережелерін анықтап кеткен жөн. Сол себепті әуелі ханафи мәзһабының қағидаларына сай, фақиһ ғалымның шарифи құқықтық үкім шығару шарттары туралы айту керек.

Ибн Абидин өзінің «Уқуд расм әл-муфти» еңбегінде ғалымдардың жеті табақатын келтіре отырып, әр табақат ғалымдарының амалдарын түсіндіріп кетеді. Сол жерде имам Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) жеті табақатының бірінші дәрежесіне төрт мәзһаб иелері Әбу Ханифа (қ.ж. 767 м.), имам Мәлік, имам Шафиғи (767-820), Ахмад ибн Ханбалды (780-855) кіргізеді. Аталмыш ғалымдардың қызметі Құран аяттары мен пайғамбар (с.а.с.) хадистерінен, сахабалар ұстанған ережелерге сүйеніп, үкімдерді истинбат қылу екенін атап өтеді. Сонымен қатар Құран аяттары мен хадистерден үкім шығарудағы ұстану керек қағидаларды бекітіп, кейінгі ұрпаққа сол қағидалар негізінде амал жасау үшін «усул әл-фикһ» ілімін қалыптастырып кетеді. Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) екінші табақат ғалымдарына Әбу Ханифаның (қ.ж. 767 м.) алдында отырып тәлім алған Әбу Юсуф (қ.ж. 799 м.), Мұхаммад әш-Шайбани, Зуфар және т.б. ғалымдарды кіргізіп, олардың үкім шығарудағы қызметі Құран аяттары мен хадистерді ұстана отырып үкім беру емес, бәлкім мәзһаб иесінің қойып кеткен қағидалары негізінде үкім шығару екенін жазды. Қалған табақаттардың ғалымдарын атап, әр табақатқа сай қызметтерін баян етеді. Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) сөзін қорытындылай келе, ханафи мәзһабының үкім беру институтында Құран аяттары мен хадистерден үкім шығару құзіреттілігі мәзһаб иесі Әбу Ханифада ғана бар екенін атап өтіп, одан басқа табақаттарда келген ғалымдарға аятпен немесе хадиспен үкім беру құзіреттілігі жоқ екенін жазады [90, б. 75].

Аталмыш ереженің Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836ж. м.) еңбегінен келтірілуі бұл қағиданың оның ғана ижтиһадының нәтижесі деп қабылдауға негіз жоқ. Бұл жайында Ханафи мәзһабының имам әт-Тахауи (қ.ж. 933 м.), Құтлубұға, Кәмәл ибн Һумам (қ.ж. 1457 м.), имам Қудури және өзге де ғалымдардың хадиспен үкім шығармаулары аталмыш ереженің ханафи фикһының негізгі ұстанымы екенін көрсетеді. Демек, ханафи мәзһабының негізгі ұстанымы бойынша Әбу Ханифадан кейін ғалымдардың ешқайсысында аятпен немесе хадиспен тікелей үкім беру күзіреттілігі жоқ. Шәкәрім Құдайбердіұлы «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде бірнеше жерде Құранның аяттары мен хадистерге жүгінеді. Алайда еңбекте аяттар мен хадистер келуі Шәкәрімнің олардан тікелей үкім шығарып тұрғандығын білдірмейді. Керісінше, оның аят және хадисті дәлел қылып алып келген тұстары Әбу Ханифаның (қ.ж. 767 м.) бекітіп қойған үкімдерін қуаттау мақсатында екенін көруге болады. Шәкәрім Құдайбердіұлының ханафи мәзһабының негізгі ережесіне сәйкес хадиспен үкім шығармайтындығына «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің фикһи үкімдер жазылған бөлігінде, Шәкәрім Құдайбердіұлы хадистерді аз келтіруі дәлел екенін айтуға болады. Бұдан оның фикһи мәселелерде хадистің қолданылуы тек қуаттау мақсатта болмаса, үкім шығару үшін қолдануға болмайтындығын білгені көрініп тұр. Кітаптың көп бөлігін қамтыған шарифи құқықтық үкімдерінің ішінде бес қана хадисті сөзін қуаттау үшін қолданғандығы анық дәлел.

Бірінші мысал, Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде: «Осы айды отыздан толтырғанға пайғамбарымыз (с.а.с.) бір ай ескірмейтұғын жиырма тоғыз. Бір ай отыз дегені бар. Және қай күні ораза болсаңыз, сол күні құрбан шаласың. Яғни жұма күні берік болсаң, жұма күні құрбан болады дегені бар деп кей молдалар айтатұғын болады. Олай емес, отыздан толтырған дұрыс. Және күнтізбе һәм басқа есеп ғылымына қарағанда, бір айды жиырма тоғыздан бітіріп санаған тура сықылды болса да, отыздан толтырмай болмайды. Бұл сөзіме сенбеген кісі «Фатху әл-қадир» деген кітаптан қарасын», – деп жазғанын келтіруге болады [72, б. 73]. Шәкәрім Құдайбердіұлы ораза айының кіруін анық көре алмаған жағдайда рамазан айының күнін жиырма тоғыз күн қылу немесе отызға толтыру мәселесінде, пайғамбардың (с.а.с.) хадисіне жүгініп отырған молдаларға Кәмәл ибн Һумамның (қ.ж. 1457 м.) сөзімен жауап бергенін байқауға болады. Пайғамбардың хадисі тұра Кәмәл ибн Һумам (қ.ж. 1457 м.) сөзінің ақиқаттығын бекіту қаншалықты дұрыс деген ой туындайтыны анық. Алайда Шәкәрім Құдайбердіұлының хадиспен үкім шығару күзіреті жоқ екенін түсінетін адам ретінде, ханафи мәзһабының негізгі ережесіне сай, өзінен білімі жоғары мужтәһид ғалымның сөзіне ерген.

Екінші мәселе: Шәкәрім Құдайбердіұлының «Сауда туралы» бабында Құранның аятымен үкім шығарғандығына нұсқайтын сөздер келеді. Ол: «Біреуден біреу несиеге мал алса, анықтап жазып алу керек. Аятта: «Ей, мұсылмандар, қашан несиеге мал алсаңыздар бір белгілі уақыт айтып жазып қойыңыз, бек дұрыс жазуменен», – деген. Мұндай несиеге алғанда, анықты уақыт айтыспаса, жарамайды. Күзем уақыты, пішен уақыты, қырман басқанда, соғым сойғанда дегендейлер болмайды», – деп жазады [72, б. 68]. Аталмыш үкімнің ханафи мәзһабында бар екенін аңғаруға болады. Оған дәлел имам

Қудури (қ.ж. 1035 м.) «Мұхтасар» еңбегінде: «Малдың немесе ақшаның берілу уақыты анық болуы керек. Малдың берілетін күнін егін оратын уақытқа, егін жинайтын уақытқа, жеміс жинайтын уақытқа, хажылар келетін уақытқа деп айту шарифатымызда рұқсат емес», – деп жазды [93, б. 95]. Шәкәрім мен Қудури (қ.ж. 1035 м.) сөздерінің бірдей екенін және Қудуридің (қ.ж. 1035 м.) Шәкәрімнің алдында өмір сүргенін ескеретін болсақ, онда Шәкәрім аталмыш үкімді аяттан шығару үшін емес, ханафи мәзһабындағы бар үкімді қуаттау үшін алып келгенін көруге болады.

Үшінші мәселе: Шәкәрім Құдайбердіұлы «Сауда туралы» бабында шәрика (серіктестік) саудасын бекітуде және үкімдерін айтуда хадиске жүгінеді. Ол: «Және екі кісі серік болып сауда қылғанда біріне бірі қиянат қылмай жүрсе, бек жақсы. Егер қиянат қылса, бек жаман болады. Пайғамбарымыз айтқан: «Алла Тағала айтты мен екі серік бір-біріне қиянат қылмай жүрсе, үшінші болып жәрдем қылармын. Егерде қиянат қылса, олардан безермін», – деген», – деп жазды. Аталмыш мәселеде Шәкәрім Құдайбердіұлы шәрика саудасының шарифат бойынша рұқсат етілген үкімін қудси хадистен шығарып жатқандай көрінгенімен де, жүйелі зерттеу арқылы оның ханафи мәзһабында бар үкімді және оның алдындағы ханафи мәзһабының ғалымдары қолданған мәселесінде бұлжытпай келтіргенін байқаса болады. Оған дәлел ханафи мәзһабының белді өкілі, фақиһ Ибн Нұжәймнің (қ.ж. 1563 м.) «әл-Бахр әр-раиқ шәрх Кәнз әд-дақиқ» атты еңбегінде: «Серіктестік келісім шарты рұқсат етілген. Өйткені Әбу Дәуд және басқалары сиқа (сенімді) адамдардан пайғамбарымыздың былай деп айтқанын жеткізеді: «Ақиқатында Алла Тағала айтты: Екі серік бір-біріне қиянат жасамайынша, мен олармен біргемін. Ал егер қиянат қылса мен олардан алыстаймын», – деп жазады [99, б. 314]. Шәкәрім Құдайбердіұлы мен Ибн Нұжәймнің (қ.ж. 1563 м.) хадисті ханафи мәзһабындағы бар үкімді қуаттау мақсатында келтіруі, екеуінің мәтіндерінің мағыналары бірдей болуы, Ибн Нұжәймді Шәкәрім Құдайбердіұлының алдында өмір сүргендігін ескере отырып, Шәкәрімнің ханафи мәзһабы бойынша үкім беру ережелерін жетік білгенін білдіреді. Бұған қоса «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі Шәкәрімнің Құранның аятымен немесе хадиспен өзінің ижтиһадына сүйеніп үкім беру жайттарының келмеуі Шәкәрімнің ханафи мәзһабының фақиһ ғалымдарының қатарынан деп есептеуге мүмкіндік береді.

Шәкәрімнің ислам шарифатындағы ілімінің жоғары екені еңбегіндегі Құран аяттары мен хадистерді қолдануынан байқалады. «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде ғалым жетпіс төрт жерде Құранның аяттарын дәлел етеді. Оның ішінде он бір аятты фикһ тақырыптарында келтірсе, қалған алпыс үш аят иманға, ахлаққа қатысты тақырыптарда қарастырылған. Яғни Құранның мәтінінен тікелей үкім шығару құзреттілігі жоқ екенін білген Шәкәрім, фикһи үкімдерде аяттарды аз алып келгенін байқауға болады. Құранның аяттарын Шәкәрім белгілі бір мәселені қуаттау үшін қолданған. Сондықтан да аяттар автордың ұсынып жатқан идеясын қуаттаушы фактор ретінде рөл атқарады. Оған дәлел ғалымның: «Және әмеңгерім, жесірім деп бір жақынының қатынын байы өлген соң, яки шығарған соң ықтиярсыз зорлықпен алуға болмайды. Аятта: «Халал емес сіздерге ұрғашыларды мирас деп зорлықпенен алмақ» –

деген» айтқан сөзі [72, б. 67]. Мәтінге көңіл аударсақ, ғалым әйелдің үйленуі үшін өзінің разылығы керек екенін айтқысы келіп тұр. Өзінің сөзін қуаттау мақсатында алып отыр. Құранның аяттары дағиф, сахих, маудуғ деген классификацияларға бөлінбеуіне байланысты еңбекте келген аяттардың санын айтумен шектелдік.

Шәкәрімнің шариғаттағы ілімінің жоғары екеніне тағы бір дәлел - пайғамбардың (с.а.с.) хадистерін өз еңбегінде көп қолдануы. Ғалым «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде жалпы саны жиырма алты хадис келтіреді. Оның келтірген хадистерінің қуаттылығы әртүрлі болғанымен, түгел дерлігі «сахих» және «хасан» хадистер санатынан. Олар:

1. ليس منا من تطير أو تطير له أو تكهن أو تكهن له أو سحر أو سحر له ومن عقد عقدة أو قال عقد عقدة ومن أتى كاهنًا فصدقه بما قال فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم – «Кімде-кім бір нәрсені харам қылса, яки харам қылдырса, яки бал ашса, сиқыр қылса, яки сиқыр қылдырса, олар менің үмбетім емес. Және біреу бір бақсыға бал ашқызып, соның айтқанына нанса, анық кәпір болды, Құранға нанбағаны үшін» деген хадисі Базардың «Муснад» деген еңбегінде келген, дәрежесі сахих (қуатты) хадис [100, б. 52].

5. «Ей, Алланың Ебәд Алла тдаува фән Алла лм йсвә даә йлә всвә лә двәә ғйр әһрм. Кұлдары, ауруларыңызды емдетіңіз. Алла Тағала дауасыз еш бір ауру жаратқан жоқ. Жалғыз кәрілік, ажалдан басқа» деген хадисті имам Науауи өзінің кітабында келтіреді, дәрежесі - сахих [101, б. 731].

6. الصّدقة والصلة تزیدان فی الاعمار. – «Садақа бермек ауруының халін сұрап, туысқандарын зиярат қылмақ ғұмырдың артылмағына себеп болар» деген хадис екі хадистің бірігіп айтылуының көрінісі. Екеуінің де дәрежесі сахих.

7. نفسه فقد عرف ربه من عرف. – «Пенде өзін анық білсе, Алла Тағаланы да анық біледі» деген хадисті имам Науауи: «Пайғамбардан екені бекітілмегенімен де, хадистің мағынасы дұрыс» – деп айтқан [102, б. 352]. Яғни бұл хадисті дәлел ретінде қолдануға болады. Имам әт-Тахауи (қ.ж. 933 м.), Субки сынды үлкен мухаддис ғалымдар өз еңбектерінде қолданған.

8. فإلشرك بالله ، وأما الذي : ذنب لا يغفر، وذنب لا يترك، وذنب يغفر، فأما الذي لا يغفر. – «Бір күнә бар, тіпті кешірілмейді. Бір күнә бар – қалдырылмайды. Бір күнә бар – кешіріледі. әуелгі кешірілмейтін күнә деген Алла Тағалаға серік келтірген. Соңғы кешірімді деген күнә Алла Тағаланың пендеге бұйырған ғибадатын қылмаған. Енді қалдырылмайды деген күнә адамның адамға қылған кеш деп кешкізбейді» деген хадисті Мұхаммад әл-Минауи сахих деп тапқан [103, б. 565].

9. لو غفر لكم ما تأتون إلى البهائم لغفر لكم كثيرا. – «Егер хайуанға орынсыз қылған істеріңіз кешірілсе, талай көп күнәңізден құтылар едіңіз». Хадис бір ғалымдарда сахих деп табылса, енді біреулер дағиф дәрежесінде екенін айтқан [104, б. 479].

10. من مات على عصية فليس منا - «Кімде-кім күші мен көптігіне сүйеніп жүріп өлсе, ол менің үмбетімнен емес» деген хадисті бір ғалымдар сахих деп тапса, екіншілер дағиф дәрежесінде екенін айтқан [103, б. 385].

11. أحب للناس ما تحب لنفسك - «Өзіңе не нәрсені жақсы көрсең, өзгелерге соны қыл». Бұл хадиске қатысты айта кететін екі нәрсе бар: 1. Аталмыш сөз бөлек бір хадис ретінде есептелмейді. Бұл үлкен бір хадистің бір бөлігі. 2. Хадис еңбектің ішінде арабша жазылуында қателік орын алған. Негізгі хадисте болу керек لنفسك сөзінің орнына نفسك деп келген. Бұл өз кезегінде мағынаға әсер ететіні байқалды. Сол себептен хадистің мағынасы біз жоғарыда айтқандай емес, керісінше «нәфсің нені жақсы көрсе, өзгелерге соны қыл» деген мағына шығып отыр. Бұл хадисті ғалым екі жерде 35 - 36 бб. келтіреді. Хадистің сахих немесе дағиф екендігіне қатысты ғалымдар арасында пікір қайшылығы бар [103, б. 45].

12. ما عال من اقتصد - «Кім артық аспай, кем қалмай жүрсе – орташа іс қылып жүргендерден». Ахмадтың және Табаранидің еңбегінде келген. Хадистің сахих немесе дағиф екеніне қатысты ғалымдар арасында пікір қайшылығы бар [103, б. 442].

13. اسمحوا يسمح لكم - «Кешірімді болындар сізге де кешірімді, рахымды болар Алла Тағала». Хадис сахих [103, б. 512].

14. ثلاث من كنا فيه حاسبه الله حسابا يسيرا وادخله الجنة برحمته تعطى من حرمك - «Үш түрлі істі қылған пенденің Алла Тағала нысабын жеңіл қылып бейішке кіргізеді. Тірі сені біреу құр қойса да, сен оған залымдық қылма, кеш. Біреуі саған келмей, сені көрмей қойса да, сен оған бар» [103, б. 288]. Бұл хадисте араб тілінде жазылған нұсқасында кейбір қателіктер орын алған. Біріншісі ол хадистің ортасында келетін сахабалардың: وما هي يا رسول الله мағынасы: «Ол не уа Алланың елшісі» деген сөз жазылмай қалған. Екіншісі ол تعطى сөзінің әріпінің үстіндегі хәрәкәті фатхамен (а дыбысталуымен) жазылған. Негізі жазылу керек хәрәкет ол дамма (у дыбысы), өйткені араб тілі ережесі бойынша төрт әріптен тұратын етістіктердің осы шақтық жалғаулары даммамен айтылады.

15. الخلق عيال الله واحبهم اليه انفعهم لعياله - «Барша мақлұғы, оның ішіндегі Алла Тағалаға сүйіктісі мақлұқтарына пайдасы тиген». Бұл хадисті имам Байһақи, Баззар, Табарани сынды үлкен ғалымдар өз еңбектерінде келтірген [103, б. 174].

16. أن المؤمن يدرك بحسن الخلق درجة القائم - «Анығында мұсылман жақсы мінезімен күндіз ораза болып, түнде намаз оқығандардың дәрежесіне жетеді». Хадисті Әбу Дауд және Ахмад өз еңбектерінде келтіреді, дәрежесі сахих [105, т. 5, б. 119]. Бұл жердегі айта кететін жайт, еңбектің ішінде келген хадистің арабша нұсқасында الصائم мағынасы ораза ұстаушы деген сөз жазылмаған, бұл сөз хадистің асыл нұсқасында бар. Ғалымның аталмыш хадисті аудару барысында бұл сөзді «ораза болып» деген сөз тіркеспен келтіреді, бірақ арабшасында орын алмаған. Жалпы осындай орын алған қателіктерді

Шәкәрімнің тарапынан болды деп айту қиын. Өйткені аталмыш еңбек Шәкәрімнің тірі кезінде басылып шығуына байланысты түпнұсқа ретінде саналып жүргенімен де, Шәкәрімнің қолымен жазылғанмаған, Орынбор баспасынан шыққан еді. Сондықтан да бұл қателіктер баспада, шығару кезінде қате терілген болуы мүмкін.

17. غفر الله عز وجل لرجل اصاب عصى شوك عن الطريق ما تقدم من ذنبه وما تأخر. - «Халықтың жүретұғын жолындағы бір тікенді Құдай үшін алып тастаған кісінің Алла Тағала бұрынғы-соңғы күнәсін кешеді». Хадистің дәрежесіне қатысты ғалымдардың сөзі әртүрлі болғанын айту керек [103, б. 406].

18. حسن العهد من الامان ان. - «Уәдесін бұзбаған – иманның белгісі» [106, т. 8, б. 9]. Хадис үлкен хадистің бір бөлігі.

19. لا تسعون الناس باموالكم لكن تسعهم منكم بسط الوجه وحسن الخلق انكم. - «Сіздер адамдарды малменен өздеріңізге қаратып ала алмассыздар, бірақ жылы жүз жақсы мінезбенен қаратып аларсыз». Хадисті Хаким өз еңбегінде келтірген, дәрежесі – хасан [103, б. 557].

20. كلوا واشربوا وتصدقوا في غير اسراف ولا مخيلة. - «Жеңіз, ішіңіз, садақа қылыңыз, бірақ тәкаппарланып сәнденбеңіз». Хадисті имам әл-Бұхари өзінің еңбегінде келтірген [106, т. 7, б. 140]. Еңбекте келтірілген хадисте **السوا** яғни киіндер деген сөз негізгі нұсқадан жазылмай қалған.

21. الدنيا مزرعة الآخرة. - «Дүние – ахыреттің егіні, мұнда не шашсаң, онда соны орасың». Хадисті Мубаракфури өзінің Тирмизиге жазған түсіндірмесінде келтіреді. Дәрежесі – сахих [105, т. 6, б. 151].

22. من نام وفي يده غمر ولم يغسله فأصابه شيء، فلا يلومن إلا نفسه. - «Біреу төсекке жатқанда, қолында тамақ иісіменен қолын жумай жатып, бір бөлеге ұшыраса, оны өзінен басқа ешкімнен көрмесін». Ибн Мәжә және Әбу Дауд өздерінің еңбектерінде келтіреді, дәрежесі – сахих [102, т. 7, б. 2714].

23. إن الله طيب يحب الطيب نظيف يحب النظافة فنظفوا أفئيتكم ولا تشبهوا اليهود. - «Ақиқатында Алла көркем және көркемдікті жақсы көреді, Алла таза және тазалықты жақсы көреді. Жан-жағыңызды таза ұстаңыз, яһудилерге ұқсамаңыз». Бұл хадис Тирмизидің еңбегінде келген, дәрежесі – дағиф [102, б. 2846].

24. وما لك لأبيك انت. - «Сен де және сенің малың да әкендікі». Хадисті имам Ахмад жеткізген, дәрежесі – сахих [107, т. 3, б. 409].

25. إن الله تعالى يقول أنا ثالث الشريكين ما لم يخن أحدهم صاحبه فإذا خان حربي من. - «Екі серік бір-біріне қиянат жасамайынша, мен олармен біргемін. Ал егер қиянат қылса мен олардан алыстаймын». Әбу Дауд бұл хадисті жеткізген, дәрежесі – сахих [102, б. 1967].

26. من ادان ديناً وهو ينوي قضائه وكل به ملائكة يحفظون ويدعون له حتى يقضيه. - «Кімде-кім қарызын төлеуді ниеттенетін болса, онда Алла Тағала ал адамға періштелерді дұға қылып және сақтап жүру үшін уәкілетті қылып қояды». Хадисті имам Ахмад жеткізген [103, б. 43].

Жалпы ғалым келтірген хадистердің мағынасын аударуда, дәлел қылып келтіруде, тақырыптарына сай болуында мін жоқ. Шәкәрім хадистерді дәлел

кылуда өзінің асқан шеберлігін көрсетеді. Бірақ хадис келтіруде ғалым тарапынан екі түсініксіз проблеманың туындайды. Сол екі проблеманы зерттеуге тырыстық. Олар: 1. Ғалым өз еңбегінде екі хадисті бір-біріне араластырып қосып жіберген тұстары кездеседі. 2. Ғалымның аталмыш еңбекте сүйенуге тыйым салынған маудуғ дәрежесіндегі хадисті келтіруі. Хадис терминологиясы ілімінде «маудуғ» деген мағына ойдан құрастырылған хадистерге айтылады. Онымен амал қылуға, адамдарды онымен уағыз-насихаттауға шарифат ғалымдары рұқсат етпейді [102, б. 453]. Аталған екі проблемаға жеке-жеке тоқалуды жөн көрдік.

Шәкәрім «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде екі хадисті қосып, бір хадис қылып келтірген жері бар. Бұл амал хадис ілімінде «идраж» деп аталады. Бұл хадисті Шәкәрім «Ажал туралы» атты бабтың ішінде былай деп жазады: «Пайғамбардың былай деп айтқаны: «Яғни садақа бермек ауруының халін сұрап, туысқандарын зиярат қылмақ ғұмырдың артылмағына себеп болар» [72, б. 24]. Ауру халінде садақа мен туысқандық қарым-қатынас өмірді ұзартуға қатысты хадистерде бірге келмейді. Ғалымның бұл амалы екі себептен орын алуы мүмкін деп тұжырымдалады. Біріншісі: ғалымға хадистің осы кейіпте жетуі. Екіншісі: оның екі хадис екенін біле тұра қосып жіберуі. Бірінші себебінің орын алу ықтималдығы аз. Өйткені автордың өз еңбегіндегі келтірген хадистер дәрежесіне қарайтын болсақ, ғалымның хадис іліміндегі білімінің жоғары екенін аңғаруға болады. «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде автор уағыздауда қолдануға рұқсат дәрежесіндегі хадистерді алып келген. Сондықтан да хадисті қолдана алатын адамның тарапынан ондай ағаттық амалдың орындалу мүмкіндігі аз деп бағаланады. Ал екінші себепке тоқталар болсақ, онда автордың бұл амалға баруға себеп болғаны оған дейінгі ғалымдардың бұл амалға баруы. Соған қарағанда автор екі бөлек хадис болып саналғанымен де, мәселесі бір болған соң біріктіре салды деген ой туындайды. Шәкәрімге дейін екі хадисті біріктіру амалы ханафи мәзһабының ғалымдар тарапынан орын алған. Фикһтағы негізгі мәтіндердің бірі болып есептелетін «Кітап» және «әл-Һидая» еңбектерінің авторлары Қудури (қ.ж. 1035 м.) мен Марғинани (қ.ж. 1197 м.) өз еңбектеріндегі «Таһарат» бабында екі хадисті қосып жазады. Ол хадис: «Пайғамбарымыз (с.а.с.) бір қауымның қалдырып кеткен ескі тұрағына келіп дәрет сындырады. Одан кейін дәрет алып, басына мәсіх тартады» – деп келеді [108, б. 7]. Сыртқы кейіпі бір хадиске ұқсағанымен, бұл – екі хадистің қосындысы. Бадруддин Айни (1451 қ.ж.) «әл-Һидая» кітабына жазған түсіндірмесінде автордың аталмыш амалын: «Бұл хадис екі хадистен құралған. Екеуі де Муғира ибн Шуғба деген сахабадан жеткен. Автордың бұл екі хадисті қосуы Қудуридін артынан еріп жасаған амалы», – деп сипаттап, имам Марғинани (қ.ж. 1197 м.) жайында жазады [109, б. 168]. Шәкәрімнің екі хадисті қосып жазғанын айыптау мүмкін емес. Өйткені оның алдында ислам үмбетінің арқа сүйер ғалымдары екі хадисті қосып өз еңбектерінде келтірген. Шәкәрім бұл амалды әдейі жасаған болса, онда ол рұқсат екенін білгеннен кейін екі хадисті қосқан деп жорамалдауға болады.

Жалпы ғалым «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде дәрежесі әртүрлі хадистерді келтіреді. Алайда ол хадистердің түгел дерлігі жақсылыққа

шақырып, жамандықтан тыю мақсаттары үшін қолдануға рұқсат екенін ғалымдар жеткізеді. Алайда бір хадисті оның тысында қарастыруымызға тура келеді. Ол ғалымның келтірген: **الفقر فخری** «әл-Фақру фахри» яғни «Кедейлік менің мақтанышым» мағынасындағы хадис. Бұл хадис маудуғ хадистер қатарынан. Ол жайында ханафи мәзһабының фақиһ, мухаддис Мулла Али Қари өз еңбегінде баян етеді [110, б. 128]. Осы тұста ашылмай тұрған тағы бір мәселенің бірі ғалым өз еңбегінде хадистерді жақсы қолдана біліуімен танылса да, осы амалға баруы. Ғалымның бұл хадисті өз еңбегінде келтіру формасын қарайтын болсақ, басқа хадистердің келу формасынан ерекшеленеді. Шәкәрім еңбегінің ішінде хадисті келтірген кезде міндетті түрде «Пайғамбарымыз айтады» немесе «хадисте келеді» деген сөздерді қолданады. Яғни егер хадис келетін болса, онда оның басында кемінде «Пайғамбар» не «хадис» деген сөздерді міндетті түрде жазады. Ал аталмыш ойдан шығарылған хадисті келтірген кезде ғалым анық түрде оны «Пайғамбар айтты» немесе «хадис» деп айқындамайды. Яғни ғалым өзінің қолданып жатқан хадисінің дәрежесін білгендей сыңай танытады. Бірақ жалпы хадистің мағынасы пайғамбардың (с.а.с.) табиғатына сай болғандықтан, жалпы әңгіме ретінде қолданған деген ой туындайды.

Шәкәрім хадисті еңбегінде келтіру әдептерінің бірі, міндетті түрде арабша мәтіндерімен жазып кейін мағынасын беріп отыруы. Алайда ғалымның осы үрдісті ұстанбаған жерлері бар. Ол «Адам жақсы мінезді болмақ» тақырыбының соңғы жағында: «Пайғамбарымыз: «Кімнің ұяты жоқ болса, соның иманы жоқ» деген» деп жазады [72, б. 36]. Пайғамбарымыздан тура осы мағынада келетін хадис жоқ. Әрине, осыған ұқсас мағынада хадистер келген. Мысалы, Сахих әл-Бұхариде келген: **«الحياء من الإيمان»** – «Ұялу – иманнан» секілді [106, б. 24]. немесе Сахих Муслим еңбегіндегі: **«الحياء لا يأتي إلا بخير»** – «Ұялу жақсылықтан басқа ештеңе бермейді» хадистерді айтуға болады [111, т. 1, б. 46]. Бірақ Шәкәрім жазған сөздерді қамтыған араб тілінде хадис келмейді. Бәлкім сондықтан да Шәкәрім өз әдетінен тыс, бұл хадистің арабша негізгі түрін жазбаған.

Шәкәрімнің тағы бір ерекшелігі тәржіма жасау шеберлігі. Оны біз оның «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде келтірген хадистердің аудармаларынан байқаймыз. Шарифатта пайғамбардың (с.а.с.) сөзін аударуда белгілі бір шарттарды ұстану міндет болып табылады. Ол шарттың ішіндегі ең маңыздысы егер хадис басқа тілге аударылса, онда семантикалық әдісті ұстану арқылы оның түп мағынасының сақталу керектігі. Шәкәрім бұл шартты орындауда үлкен шеберлікті байқатады. Ол хадистердің мағынасын берген кезде сөздің арабшадағы сөйлемнің асыл құрылымынан шықпай, сонымен қатар этимологиялық мағынасын дұрыс кестелей алған. Оның аудару кезінде хадистің мәнін мәтін контекстіндегі орнына сай анықтап, семантикалық мағынасын асқан шеберлікпен жеткізе алғанын байқаймыз. Ғалымның бұл тәржіма жасау әдісінің шеберлігіне «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі келтірілген пайғамбардың (с.а.с.) мына хадистері дәлел болады: «Бір күнә бар тіпті кешірілмейді. Бір күнә бар қалдырылмайды. Бір күнә бар кешіріледі.

Әуелгі кешірілмейтін күнә деген Алла Тағалаға серік келтірген. Соңғы кешірімді деген күнә Алла Тағаланың пендеге бұйырған ғибадатын қылмаған. Енді қалдырылмайды деген күнә адамның адамға қылған кеш деп кешкізбейді». Пайғамбардың (с.а.с.) келесі хадисін аударуда да осыны байқаймыз: «Егер хайуанға орынсыз қылған істеріңіз кешірілсе, талай көп күнәңізден құтылар едіңіз». Аталмыш хадистеді аудару кезінде ғалым арабша нұсқасында келген сөйлемдегі сөздердің тәртібінен қазақша сөйлемдегі сөздердің тәртібін ауыстырмай, асыл мағынасын оқырманға жеткізе алған.

«Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі аудару әдісіндегі Шәкәрімнің тағы бір асқан шеберлігі кейбір хадистің тілдік мағынасымен емес, шарифаттағы меңзелген мағынасымен аудару әдісі. Ғалым «Кәпір болатұғын істерден сақтанбақ» бабының ішінде бақсы, балгер туралы пайғамбардың (с.а.с.) мына хадисін келтіреді: «Кімде-кім бір нәрсені харам қылса, яки харам қылдырса, яки бал ашса, сиқыр қылса, яки сиқыр қылдырса, олар менің үмбетім емес. Және біреу бір бақсыға бал ашқызып, соның айтқанына нанса, анық кәпір болды, Құранға нанбағаны үшін». Бұл хадисті Баззар (905) және Табарани (918) өз кітаптарында келтіреді [100, б. 3578]. Дәрежесі – хасан. Амал жасауға лайықты хадис. Бұл хадистің қазақша мағынасына аударылуы үлкен білімді қажет етеді. Өйткені хадисте қолданылған «تطير» сөздік мағынасы хадисте аударылған «харам қылса» деген мағынасына телу қиын. Бұл сөзді жай ғана араб тілді меңгерумен аудару мүмкін емес. Хадистегі мағыналарды шығару шарифат білімін қажет етеді. Шәкәрім хадисті шарифаттағы мағынасымен сай дұрыс аударып білгені оның араб тілімен қоса, хадис ілімін, жалпы шарифат ілімін жақсы меңгергенін көрсетеді.

Шәкәрімнің фикһ іліміндегі дәрежесінің жоғары екендігіне шарифи өлшем бірліктерді өз заманындағы қоғам ішінде қолданыста болған өлшем бірліктермен сәйкестендіре жаза білуі. Ондай амалдар «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің ішінде бірнеше жерде орын алған. Олар:

1. «Көл, яки кішірек қақтардың айналасы қырық кезге жетсе, қолменен алғанда түбі ашылып қалмаса, ондай ағынсыз су да, адал болады» [71, б. 53]. Шәкәрім үлкен судың көлемін қырық кезге теңеп жатыр. Кез дегеніміз – қазақтадың ежелден қолданып келе жатқан өлшем бірліктерінің бірі. Оның өлшемі Ресейде қолданылған аршының өлшем бірлігімен бірдей, яғни 71,12 см [112, т. 7, б. 526]. Шарифатта сулар көлемі бойынша, үлкен су және кіші су болып бөлінеді. Екеуінің өзіне тән үкімдері бар. Кішкентай су нәжістің оған түсуімен нәжістің әсері көрінбесе де нәжістенеді. Үлкен су нәжістің оған түсуімен нәжістенбейді, егер тек үлкен суға түскен нәжіс судың сипатын өзгертіп жібермесе. Егер нәжістің түсуімен үлкен судың сипаты өзгерсе, онда сол өзгерген жер ғана нәжіс болып есептеліп, қалған жерлер таза үкімінде қала береді [93, б. 15]. Шарифаттың қойған өлшемі бойынша, үлкен судың ұзындығы мен ені онға-он шарифаттың зирағ өлшемімен болу қажет. Ғалым «кез» өлшем бірлігін шарифаттың «зирағ» өлшем бірлігі мағынасына сәйкес қолданып отыр. Екеуінің мөлшері бірдей болмаса да шамалас. Кездің өлшемі 71,12 см болса, зирақтың өлшемі 70 см [108, б. 45]. Шәкәрімнің келтірген қырық кезі

шариғаттың онға-он зирағқа тең келмейтіні анық болып тұр. Алайда Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) онға-он деген өлшемді квадрат қылып өлшегенде әрбір қабырғаны он зирағтан алсақ төрт қабырға қырық зирағқа тең болады деп түсіндіреді [90, б. 193]. Демек, Шәкәрімнің қырық кез деп айтуы оның айнала өлшегенде шығатын қырық зирағ мөлшерін меңзейді. Ғалым «зирағ» өлшем бірлігін қазақтың сол кездегі «кез» өлшем бірлігінің атауымен жазғанын көруге болады.

2. Шәкәрім: «Киімде яки денеде жиырма тиындық күміс теңгенің ауданынан артық нәжіс тисе, ол нәжісті жуып кетірмей тұрып намазға жарамайды» деп жазады [72, б. 56]. Шәкәрімнің меңзеп отырған мәселесі ауыр нәжістің денеге тиген кезде намазға кедергі болмайтын мөлшерін жиырма тиынның өлшемімен беруі. Шариғатта намаздың дұрыстығына кедергі болмайтын ауыр нәжіс үшін қойылған мөлшер жиырма тиын емес, дирхамның көлемі. Сахаба Омар намазға кедергі болмайтын ауыр нәжістің көлемі туралы сұралғанда, ол тырнағының мөлшеріне теңестірген. Ғалымдардың айтуынша, Омардың тырнағының мөлшері орта адамның алақанының көлемімен бірдей [113, б. 316]. Демек, шариғат бойынша, намазға кедергі бола алмайтын ауыр нәжістің көлемі алақанның өлшемімен бірдей болу қажет. Ханафи мәзһабының ғалымдары алақанның көлемін сол кездегі дирхамның көлемімен пара-пар деген. Яғни намазды бұзбайтын ауыр нәжістің көлемі дирхамның мөлшері болып қабылданады. Шәкәрім бір алақанның көлеміне тең дирхамның көлемін жиырма теңгемен келтіруі олардың мөлшерлерін ұқсас екендігін меңзегендей. Өйткені оқырманға сол кездегі қоғамда қолданыста болмаған дирхамның көлемін елестету қиындығын біліп, оларға түсінікті болған мөлшер, яғни жиырма теңгенің көлемімен өлшеп береді.

3. «Ақшадан жиырма сегіз сомнан кемге зекет жоқ» [72, б. 77]. Шәкәрім шариғат бойынша, нисаб мөлшерін теңгемен айтып, оқырманға жеңіл болған есептеу валютасымен аударып беріп отыр. Нисаб дегеніміз – адамға зекет беруді міндет қылатын байлықтың мөлшері. Шариғаттың күміс үшін белгілеген құны екі жүз дирхам болса, онда одан берілетін құн бес дирхамды құрайды. Ал алтынның нисаб мөлшері жиырма мысқал алтыннан жарты мысқал алтын зекет берілу керек. Шәкәрім күміс бойынша екі жүз дирхамды, алтын бойынша жиырма мысқалды қазақтың сол замандағы ақшамен жиырма сегіз сомға теңеп отыр. Ол егер қазіргі теңгенің құнымен бағалайтын болсақ, жиырма мысқал алтын 85 грамм алтынмен пара-пар. 2024 ж. қыркүйек айына Қазақстан Халық банкінің хабарлауынша 1 грамм алтынның құны 41 062 теңгеге тең. Демек, 85 грамм алтын ақшамен 3 490 270 теңге болады. Шәкәрімнің сол кездегі белгілеген 28 сомы қазіргі уақыттағы 3 490 270 теңгесіне тең екенін байқаймыз. Шәкәрімнің шариғатты халыққа түсінікті тілмен жеткізуде асқан шеберлік танытқанын көруге болады. Ол нисаб мөлшерін теңгеге аударып қана қоймай, сонымен қоса одан берілетін сомасының өзін сол кездегі валютамен шығарып береді. Оған дәлел оның: «Ол жиырма сегіз сомнан алпыс бес тиын зекет береді» деп жазуы [72, б. 77]. Демек, алпыс бес тиын қазіргі уақыттағы 3 490 270 теңгеден берілетін 87 256 теңгенің құнына тең.

4. Шәкәрім: «Егер буаз қатынды ұрған соң, өлі бала тастаса, бес жүз дирһам береді. Дирһамның оны – жеті мысқал күміс» [71, б. 104]. Шәкәрімнің қозғап отырған мәселесі, ол егер қылмыскер екі қабат әйелдің ішінен ұрып баласын өлтіріп қоятын болса, онда ол бес жүз дирһам төлеуі қажет. Аталмыш бес жүз дирһамның тағайындалуы шарифат тарапынан орын алған. Осыған қатысты Абдулғани әл-Ғунайми (1807-1878): «Егер әйел өлі бала тастаса, онда ұрған адам ғурра атты құн төлейді. Ол – толық адам құнының жиырмадан бірі. Бұл құн өлген бала мен әйелдің зияны үшін болып, әрқайсысы бес жүз дирһамнан» деп жазады [108, т. 3, б. 49]. Алайда Шәкәрім осы шарифат бойынша бес жүз дирһам мөлшерін сол кездегі қарапайым халыққа түсінікті болу мақсатында оны оларға күмістің жеті мысқал болатын түсінікті тілмен мөлшерлеп береді. Бұл Шәкәрімінің фикһ іліміндегі білімінің дәлелі деп айтсақ та болады.

5. Жоғарыда келтірген мәліметтерді қорытындылай келе, Шәкәрімнің шарифи терминдік өлшем бірліктерді қарапайым халыққа түсінікті болу үшін, сол замандағы қолданыста жүрген, сонымен қатар түсінікті болған өлшем бірліктермен жазғандығы. Оның үлкен суды шарифатта келген «зирағ» емес «кез» өлшем бірлігімен жазуы, зекеттегі нисаб мөлшері мен одан берілетін зекет құнын шарифаттағы бекітілген дирһам және динармен емес, теңге және тиынмен есептеуі, құлшылыққа кедергісін тигізбейтін ауыр нәжістің көлемін дирһаммен емес жиырма теңгенің көлемімен өлшеуі, іштегі нәрестені түсік жасаған адамның жазасын шарифаттағы бекітілген бес жүз дирһаммен емес, жеті мысқал күміспен беруі соның дәлелі. Яғни ақпарат тарау дамымаған заманда дінді түсіндірудің формасын осы еңбектен анық көре аламыз. Және күнделікті қолданыста адам баласына қажетті негізгі діни үкімдерді қабылдауға ауыр болмасы үшін тілге жатық сөздермен жеткізудің ұтымды нұсқасы деп алсақ болады.

Зерттеуіміздің мақсаты Шәкәрімнің фикһи көзқарастарын анықтап, «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің ислам әлем ғалымдарының еңбектерінің арасында қаншалықты бәсекелестікке жарамды екенін анықтау. Біз бұл сөзімізбен Шәкәрімнің еңбегін төмендетпейміз, керісінше, бағаланбай қалған еңбектің артықшылықтарын ашуды мақсат етудеміз. Ислам әлеміндегі мойындалған фикһ кітаптарымен қандай айырмашылықтары, артықшылықтары, өзгешеліктері бар екенін анықтауда жан-жақты зерттедік. Өйткені қандай да бір кітаптың сол салада жазылған еңбектермен салыстырып ерекшеліктерін анықтамайынша, шынайы бағасын беру мүмкін емес.

«Мұсылмандық кітабы» еңбегінің фикһи көзқарастарын анықтау үшін оның ішіндегі келтірілген еңбектер мен кітаптарды егжей-тегжейлі зертеуді қажет етеді. Осыған байланысты еңбектің фикһ бөлігінде келген ғалымдарды және кітаптарды анықтап, Шәкәрімнің өз еңбегінде жазған мәтіндердің анық-қанығына жетуді жөн көрдік. Бұл өз кезегінде «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі фикһ көзқарастарының қандай бағытта, қандай мәзһабта екенін анықтауға мүмкіндік береді.

Шәкәрім еңбегінің «Намаздың парыз, уәжіптері һәм намазды бұзатұғын нәрселер» атты тақырыбында намаздың мәкруһ амалдары жайында сөз қозғап

келіп, былай деп айтады: «Олай болса «Фикһ әл-Кайдани» деген кітапта он төртін айтқан» [72, б. 62]. Шәкәрімнің келтірген кітабы Лутфулла ән-Нәсәфи әл-Кайдани атты ғалымның «Муталибу әл-мусалла» немесе екінші есімі «Хуласа фикһи әл-Кайдани» атты еңбегі. Бұл еңбек Орталық Азияда кең тараған еңбектерінің бірі. Бұл кітаптың XIX-XX ғ. арасында Орынбор мен Ташкент қалаларының баспаларынан шыққан көшірмелері Ұлттық кітапханада сақталған. Автор туралы деректер жоқ болғанымен, аталмыш еңбек ханафи мәзһабының ғалымдары мен негізгі кітаптарында жиі келетін танымал еңбек. Бұл кітаптың әйгілі болуына септігін тигізген ханафи мәзһабының белді ғалымы Шамсуддин Қуһустани (қ. ж. 1546 м.). Ол «Фикһу әл-Кайдани» еңбегіне шарх жазып, кейін ол еңбек ғалымдар арасында құнды саналып, басқа еңбектердің жазылу барысында сүйенілетін негізгі кітапқа айналған. Шәкәрім өзінің еңбегінде Кайдани еңбегін қолдануы оның шарифаттағы білімінің көрінісі және өзінің заманындағы ұқсас жазылған еңбектерден артықшылығын білдіреді. Өйткені ғылымхал стилінде жазылған Ахмад Мақсудидің, Шәкіржан Хамудидің еңбектері медресенің бастауыш оқушыларының оқу құралы ретінде жасалынып, автордың өз сөзімен жазылған. Ал Шәкәрімнің еңбегінің салмақтылығы оның ішіндегі келген ғалымдар мен ханафи мәзһабының негізгі еңбектерінен көрінеді. Бұл жай ғана оқу құралы емес, керісінше, бұл ханафи мәзһабының үкімдерін баян ететін ауқымды еңбек деп айтсақ қателеспейміз. Шәкәрімнің өз еңбегінде сілтеме жасаған мәтіннің анық-қанығын білу мақсатында, ғалымның сол еңбектен келтірген сөзін анықтауды жөн көрдік. Кайдани өзінің «Хуласату фикһу әл-Кайдани» еңбегінің бесінші бабында былай деп жазады: «Намаздың ішіндегі арам істерге келетін болсақ, олар он төрт» деп айтып жеке тізіп шығады [114, б. 16]. Жоғарыда келтірген Шәкәрімнің «Фикһ әл-Кайдани» деген кітапта он төртін айтқан» деген сөзінің ақиқаттығы табылған соң, ғалымның аталмыш еңбекті оқығанын пайымдауға болады.

Шәкәрім еңбегінде: «Оны «Мухит» деген кітапта арам деген» деп тағы бір еңбекті келтіреді. «Мухит» деп тұрғаны Бурһануддин ибн Мазаның (қ.ж. 1290 м.) «әл-Мухит әл-бурһани фи фикһи ән-Нуғмани» атты еңбегі. Ханафи мәзһабындағы ғалымдардың дәрежесі Кәмәл ибн Башаның (1468-1536) айтуынша жетіге бөлінеді:

1. Мужтәһид мутлақ. Оған төрт мәзһабтың иелері Әбу Ханифа (қ.ж. 767 м.), Мәлик (711-795), Шафиғи (767-820), Ахмад ибн Ханбал (780-855) кіреді.

2. Мужтәһид фи әл-мәзһаб. Оған Әбу Юсуф (қ.ж. 799 м.), Мухаммад әш-Шайбани (қ.ж. 805 м.) және Әбу Ханифаның (қ.ж. 767 м.) басқа да шәкірттері кіреді.

3. Мужтәһид фи әл-мәсәлә. Бұл санатқа Әбу Жағфар әт-әт-Тахауи (қ.ж. 933 м.), Әбу Хасан Кархи (қ.ж. 951 м.), Сарахси (қ.ж. 1090 м.), Баздауи (қ.ж. 1089 м.), Қадихан (қ.ж. 1182 м.) сынды ғалымдар кіреді.

4. Асхаб әт-тахриж. Бұл санатта әл-Жассас (қ.ж. 990 м.) сынды үлкен ғалымдар орын алған.

5. Асхаб әт-таржих. Аталмыш санатта Әбу Хасан Қудури (қ.ж. 1035 м.), Марғинани (қ.ж. 1197 м.) және т.б.

6. Асхаб әт-тамииз. Олардың қатарынан Әбу Баракат ән-Нәсәфи (қ.ж. 1301 м.), Әбу Фадл әл-Мусили (қ.ж. 1284 м.) және т.б.

7. Ең төменгі топта ғалымдардың аттары әдетте жазылмайды. Өйткені бұл санаттағы адамдар мәселенің ара-жігін айыра алмайтын, мужтәһид ғалымы болып есептелмейтін ғалымдар [115, б. 80].

Шәкірмнің өз кітабында келтірген еңбектің авторы «Асхаб әт-таржих» санатының ғалымы екенін Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) айтқан [115, б. 81]. «Мухит» деп келтірген еңбек ханафи мәзһабының негізгі еңбектерінің бірі болып табылады. Еңбектің ерекшелігі бір мәселеге қатысты мәзһаб иелері Әбу Ханифа (қ.ж. 767 м.), Әбу Юсуф (қ.ж. 799 м.), Мухаммадтардың (қ.ж. 805 м.) үкімдерін келтірсе, одан кейін әт-Тахауи (қ.ж. 933 м.), әл-Жассас (қ.ж. 990 м.), Кархи (қ.ж. 951 м.) сынды ғалымдардың сөздерін келтіріп, соңынан өзге де фақиһтардың жекелей сол мәселеге қатысты пәтуаларын жазған. Әбу Ханифаның (қ.ж. 767 м.) және оның шәкірттерінің заманында орын алмаған жаңа мәселелерге жауап берілген. «Мухит» кітабына Шәкәрім сілтеме жасап тұрғандай көрінгенімен де, ақиқатында бұл жоғарыда келтірген Кайданидің еңбегінде келген сөз. Яғни Шәкәрім «Олайда болса «Фикһу әл-Кайдани» деген кітапта он төртін айтқан. Олар мыналар...» деп, Кайданидің ішінде келген мәтіннің өзін аударып, еңбегінде келтіреді. Кайдани мәтінінің ішінде «**وفي المحيط ذكرت المحرمات في المكروهات**» деген сөз келеді. Аталмыш сөзді Шәкәрім еңбегінде «Оны «Мухит» деген кітапта арам дүниелерді макруһтың ішінде алып келген» деп Кайдани келтіреді деп жазған. Демек, «Мухит» еңбегінің аты Шәкәрімнің кітабында келуі ғалымның өз сөзінен емес, керісінше, Шәкәрімнің сілтеме жасаған «Фикһу әл-Кайдани» еңбегінің мәтіні.

«Мұсылмандық кітабы» еңбегінің фикһ үкімдеріне қатысты беттерінде келген кітаптардың бірі Кәмәл ибн Һумамның (қ.ж. 1457 м.) «әл-Һидая» еңбегіне жазған «Фатху әл-Қадир» атты түсіндеріме кітабы. Шәкәрім өз еңбегінің оразаға қатысты тақырыбында: «Бұл сөзіме сенбеген кісі «Фатху әл-Қадир» деген кітаптан қарасын» деп жазады [72, б. 54]. Кәмәл ибн Һумамның (қ.ж. 1457 м.) ханафи мәзһабының ғалымдар классификациясында алатын орны өте жоғары. Ол біз жоғарыда келтірген «әл-Мухит әл-бурһани» еңбегінің авторы секілді «Асхабу әт-таржих» санатының ғалымы. Осыған қатысты Ибн Нұжәйм (қ.ж. 1563 м.): «Ол (Кәмәл ибн Һумам) назар иесі. Оның жасаған таңдауына еруіміз міндетті» деп жазады [114, б. 156]. Оның «Фатху әл-Қадир» атты еңбегі ханафи мәзһабының сүйенетін негізгі еңбектерінің қатарынан. Әсіресе, жаңадан шыққан мәселелерге үкім берумен ерекшеленген кітап болып есептеледі. Шәкәрім Кәмәл ибн Һумамның (қ.ж. 1457 м.) еңбегін өзінің сөзін қуаттайтын фактор ретінде алып келіп отыр. Ол кейбір молдалардың беріп жүрген үкіміне келіспей, оларға жауап қайтарған соң «Бұл сөзіме сенбеген кісі «Фатху әл-Қадир» деген кітаптан қарасын» деп сілтейді. Ондағы мәселе «Егер жаңа айдың туылуын көру мүмкін болмаса, онда айлардың санын отызға толтырып есептеліне ме?», әлде «кейбіреуін жиырма тоғызға толтырып, кейбірін отызға тотырып есептеліне ме?» деген сұраққа үкім беруде болып отыр. Шәкәрімнің ойында айлар отызға толу керек. Соған қатысты «Фатху әл-

Қадир» еңбегіндегі: «Жиырма тоғыздың өзі отызға айналады егер екі тараппен есептелетін болса. Сондықтан қалайда болса айдың есептелуі отызбен болады» деп келген [107, т. 6, б. 472]. Осы ойды өзінің мына сөзіне қатысты айтқан: «Олай емес – отызға толтырған дұрыс және календар һәм басқа есеп ғылымына қарағанда бір айды жиырма тоғыздан бітіріп санаған тура сықылды болса да, отызға толтырмай болмайды» [72, б. 54]. Осы іспеттес ауыр мәселеге кіріп, Кәмәл ибн Һумам (қ.ж. 1457 м.) секілді ғалымның сөзін аударып, өзіне дәлел қылуы Шәкәрімнің бұл еңбекті оқығаны жайында, оның шарифаттағы сауаттылығының жоғары екендігі мен еңбектің салмақтылығы жайында хабар береді.

Шәкәрім малды бауыздауға қатысты тақырыпта: «Осы ұрлық малын бисмиллаһи деп бауыздаса да арам болмайды деп «Ақайд» кітабының шархына шарх жазған Рамазан Эфенді деген кісі айтқан екен, оның сөзі нашар көрінеді» деп жазады [72, б. 82]. Бұл жердегі «Ақайд» деген еңбек имам Омар ибн Мухаммад Әбу Хафс ән-Нәсәфидің (қ.ж. 1142 м.) «әл-Ақайдун ән-Нәсәфия» кітабы. Әбу Хафс ән-Нәсәфи (қ.ж. 1142 м.) ханафи мәзһабының белді өкілі. Кейінгі ақида кітаптарының ішінде қолданылған жаңа стильді қалаушылардың бірі. Жалпы шарифатта ақида кітаптарының жазылуы стилін мазмұнына қарай ескі және жаңа деп бөлуге болады. Екеуінің айырмашылығы: ескі стильдегі жазылған еңбектер мұсылмандардың ішінен шыққан адасқан топтарға жауап берумен шектелсе, жаңа стильдегі жазылған еңбектер атеистке Құдайдың бар екенін сендірумен бастайды. Сондықтан да, жаңа стильдегі еңбектер логикалық баянға негізделеді. Шәкәрімнің келтірген Рамазан Эфенди ән-Нәсәфи еңбегінің шархын жазған емес, тіптен Шәкәрімнің сөзінен солай түсініліп тұрса да. Рамазан Эфенди «Ақайдун ән-нәсәфия» кітабына түсіндірме жазған Сағдуддин әт-Тәфтәзәнидің (қ.ж. 1390 м.) еңбегіне шарх жазады. Сағдуддин әт-Тәфтәзәни (қ.ж. 1390 м.) Хорасан қаласында туған әйгілі мутакаллим (ақида ғалымы). Оның еңбектері Матуриди мен Әшғари сенім мектептерінің негізгі еңбектері болып табылады. Рамазан Эфенди осы Сағдуддин әт-Тәфтәзәнидің (қ.ж. 1390 м.) шархына түсіндірме жазады. Аталмыш еңбек Шәкәрімнің өмір сүрген уақытында кең тараған еңбектердің бірі. Қазақстан Ұлттық кітапханасының сирек қорлар бөлімінде сақталған араб қолжазбаларының саны мен нұсқаларына қарап Қазақстан аумағында кең тараған еңбектерді анықтауға мүмкін болды. Солардың қатарынан осы Рамазан Эфендидің шархы. Аталмыш еңбек Қазақ өлкесінде кең тараған еңбектердің бірі болып есептеледі. Қазақстан Ұлттық кітапханасының сирек қорындағы шетелдік еңбектердің ішінен аталмыш еңбектің Орынбор және басқа да Орта Азиядағы баспалардан шыққан бірнеше нұсқалары бар. Өз кезегінде бұл еңбектердің сол кезде Қазақ өлкесінде кең таралуы Шәкәрімнің оны оқу ықтималдылығын арттыра түседі. Аталмыш еңбекті Шәкәрім сынға алу мақсатында келтірген. Оның: «Оның сөзі нашар көрінеді» деген сөзі соған дәлел болады [72, б. 60]. Шәкәрімнің сынға алған Рамазан Эфендидің өзінің әт-Тәфтәзәниге (қ.ж. 1390 м.) жазған түсіндірмесінде келтірген сөзі мынау: «Кімде-кім харам болған затты халал деп сенетін болса және заттың харамдығы ли ғайни (өзінде) болып, қатғи (кесімді) делелмен болса, мысалға шошқа еті секілді, өйткені оның харамдығы қатғи дәлелмен

болған, онда ол кісі кәпірге айналады. Ал егер заттың харамдығы ли ғайни емес, ли ғайри (жанама) болса, онда оны халал қылуымен кәпір болмайды. Бұл мәселен, тартып алынған немесе ұрланған малдың үкімі» [116, б. 311].

Шәкәрімнің еңбегінде келетін тағы бір ғалым мен еңбектің аты Хадими Рахматуллаһидің «Рисалату бисмиллаһ» атты еңбегі. Шәкәрім: «Хадими рахматул-лаһи ғалайһинің «Рисала бисмил-лаһи» деген кітабынан қараңыз» деп жазады [72, б. 82]. «Ағлам» еңбегінің авторы Зереклидің (1893-1976) айтуынша, Хадимидің толық аты Мухаммад ибн Мухаммад ибн Мұстафа ибн Осман Әбу Саид әл-Хадими, Бұхара қаласының ханафи фикһ ғалымдарының бірі. Ол 1685 ж. Хадим ауылында туып, 1763 ж. сол ауылда қайтыс болды. Алғашқы ілімін әкесінің қолынан алды. Өз заманындағы әйгілі ғалымдардың бірі, Ыстамбұлдағы Аясофия мешітінде дәрістер берумен танымал болған. Хадими бірнеше еңбектердің авторы, соның ішінде фикһ негіздері бойынша «Мажмағ әл-Хаққайн» және оның «Мафаа әз-Зақиқати» атты түсіндірмесі, ханафи фикһында «Дурар әл-хуккамға» түсіндірмесі, «әт-Тариқа әл-Мухаммадия» еңбегіне түсіндірмесі [117, т. 7, б. 68]. Шәкәрім аталмыш еңбекті өзінің ойын қуаттау мақсатында қолданып отыр. Яғни конфликтіге түскен қарама-қарсы жақтағы ойға өзінің идеясын дұрыстығын дәлелдеу мақсатында қолданғаны анық.

«Мұсылмандық кітабы» еңбегінде орын алған тағы бір ғалымның есімі Мухаммад ибн Абидин (1836-1784). Шәкәрім: «Ибн Абидин деген кітапта мылтықпен атқан аң өліп қалса, бисмиллаһимен атса да арам дейді» деп жазады [72, б. 83]. «Кітап» деген сөзбен Шәкәрім Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) «Радду әл-мухтар фи шарх әд-Дур әл-мухтар» меңзеп тұрғаны анық. Шәкәрімнің айтып тұрған Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) сөзіне келетін болсақ ол: «Жасыратыны жоқ, қорғасыннан болған оқтың жасайтын жарақаты күйдірудің, ауырлықтың қатты итеріліс күшінің себебінен орын алады. Өйткені оның өткір ұшы жоқ екені анық» деп айтқан сөзі [90, б. 471]. Мухаммад ибн Абидин қазіргі Сирияның астанасы Дамаск қаласында туылып, өскен. Ілімді алғашында сол жердің ертеден тізбек арқылы келе жатқан үлкен ұстаздардан алған. Бұл кітаптың сипатына келетін болсақ, ханафи мәзһабының негізгі мәтіндерінің бірі болып есептелетін Мухаммад ибн Абдулла Тумурташидің (қ.ж. 1596 м.) «Тануиру әл-абсар» атты еңбегіне шарх жазған Алауиддин Хаскафидің (қ.ж. 1716 м.) «әд-Дур әл-мұхтар» еңбегіне жазылған түсіндірме кітап. Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) еңбегі ханафи мәзһабының ең сенімді үкімдерін жинаған туынды болып есептеледі. Шәкәрім Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) есімін, оның сөзімен келіспейтіндігін баяндау үшін келтірген. Ол алдымен «Оған үш түрлі сөз айтқан екен» деген сөйлемімен Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) көзқарасының дәлелдерін келтіріп, одан кейін «Бұлар менің көңіліме нашарлау сықылды көрінеді. Себебі.....» деген сөздерімен жауап қайтаруды бастайды [72, б. 83]. Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) мен Шәкәрімнің өмір сүрген жылдарының арасы жақын болғанын ескеретін болсақ, оның қолында осы еңбектің болып, есімін өзінің еңбегінде келтіруі және сөзінің дұрыс еместігін дәлелдеуі – Шәкәрімнің шариғат ілімдерін ханафи мәзһабының әйгілі классик фақиһтары секілді білгенінің анық дәлелі.

Шәкәрім өзінің еңбегінде Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) сөзіне келіспей жауап қайтарған сәтте, сол жауаптың өзінің сөзі емес, керісінше, алдыңғы ғалымдардың сөзі екенін айтқысы келіп: «Бірақ, мен аса молда кісі емеспін. Осы сөзді тексеріп барып біліңіздер. Менің сөзім «Кашфу әл-асрар» деген кітаптан табылар» деп жазады [72, б. 61]. Шәкәрімнің сөзінен өзінің ілімі Ибн Абидинге жауап беру тұрғысынан жеткіліксіз екендігін мойындап, алайда өзінен алдыңғы ғалымдардың ойымен бір жерден шыққанын көрсеткісі келгендей. Оның меңзеген «Кашфу әл-асрар» атты еңбегі ханафи мәзһабында имам Баздауидің (қ.ж. 1089 м.) фикһ негіздері ілімінде жазылған «Усулу әл-Баздауи» атты еңбегіне түсіндірме жазған Алауддин әл-Бұхаридің (қ.ж. 1330 м.) кітабы. Алауддин әл-Бұхари ханафи мәзһабының усул әл-фикһ іліміндегі ғалымдардың бірі. Бұхара қаласының ғалымдарының қатарынан. Шәкәрімнің сүйенген «Кашфу әл-асрар» еңбегіндегі мәтіні: «Егер аңды ауыр затпен жараламай (қанын шығармай) өлтірсе, онда харам. Ал егер ауыр затпен өлтірілген жараланған болса, онда адал» деп жазады [118, т. 2, б. 340].

Шәкәрімнің еңбегінің ішінде келген ғалымдар мен кітаптардың есімінен Сопы Аллаярдың (қ.ж. 1721 м.) «Маслак әл-муттақин» еңбегі. Шәкәрім «Жасы толмаған балаларға құда түсу» тақырыбында: «Онда қатыны талақ болады деп Сопы Аллаяр хазірет «Маслак әл-муттақин» деген кітабында айтқан болатын» деп жазады. Сопы Аллаяр (қ.ж. 1721 м.) Орталық Азия елдерінде кең тараған, танымал ғалым. Шәкәрімнің немере ағасы Абай да, Сопы Аллаяр (қ.ж. 1721 м.) есімін өзінің еңбектерінде қолданып отырған. Самарқан қаласында дүниеге келіп, Бұхара қаласында ілімін алған. «Сабат әл-ажизин», «Маслак әл-муттақин» іспеттес әйгілі еңбектердің авторы. Шәкәрім Сопы Аллаярдың (қ.ж. 1721 м.) сөзін өзі дұрыс деп тапқан идеясын қуаттау үшін қолданады. Қарастырып жатқан мәселесі өгей әкеге тоғыз жасқа келген қызының аузынан сүюіне болмайтындығы жайында. Оған дәлел Шәкәрімнің: «Бір сақтанарлық іс тоғыз жасқа келген соң, адам өз қызының аузынан сүйген жарамайды», – деп айтқан сөзі [72, б. 87]. Шәкәрім айтқан Сопы Аллаярдың (қ.ж. 1721 м.) «Маслак әл-муттақин» еңбегінде келген мәтін: «Кейбір надандар қыздарын сүйеді. Ол сондай-ақ Әбу әл-Макаримде: «Егер әкесі ересек қызын сүйсе, оның анасы арам болады. Ол оны шаһуатсыз сүйсе де» [119, б. 363].

Ғалымның өз еңбегінде келтірген тағы бір еңбек «әл-Фатауа аз-Заһирия». Шәкәрім еңбегінде: «әл-Фатауа аз-Заһириядан қарасын деген. Әкесінің «балама мейірім түсіп сүйдім» дегені қабыл алынбайды деген», – деп жазған. Еңбектің авторы ханафи мәзһабының белді ғалымы Мухаммад Заһируддин (қ.ж. 1222 м.). Бұхара қаласында ілім алған. Еңбектің өзі ханафи мәзһабының фәтуа еңбектері стилінде жазылған кітаптардың қатарынан. Шәкәрім жоғарыда келтірген «Маслак әл-муттақин» еңбегінің мәтінінде де келген. Шәкәрім «әл-Фатауа аз-Заһирия» еңбегіне өзі тікелей сілтеме жасамай, «Маслак әл-муттақин» кітабының аясында айтып отыр. Оны ғалымның мына: «Маслак әл-муттақин» еңбегінде: «Фатауа Заһиру әд-дин қарасын деген» сөздерінен байқауға болады. Сондықтан да Сопы Аллаяр (қ.ж. 1721 м.) өз еңбегінде «Қазы Заһируддин былай деп фәтуа берген» деген сөздерін кездестіреміз. Демек, Шәкәрім «әл-Фатауа аз-Заһирия» еңбегіне жеке сілтеме жасамаған. Ал Сопы Аллаярдың

(қ.ж. 1721 м.) сілтеме жасап отырған Захируддиннің (қ.ж. 1222 м.) сөзіне келетін болсақ, ол: «Қазы Захируддин пәтуа шығарды: Басында орамал болса да, оның бетінен немесе басынан сүйуге ешкімге рұқсат етілмейді», – деп айтқан сөзі [119, б. 363].

«Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі Шәкәрімнің «Кітап» деген сөзді бірнеше жерде өзіне сілтеме ретінде қолдануы бізді осы мәселені толық зерттеуімізге себеп болды. Шарифат еңбектерінде авторлар «Кітап» сөзін белгілі мақсаттарда қолдану үрдісі бар. Бұл да болса Шәкәрімнің «Кітап» сөзін сілтеме ретінде ғалымдар тарапынан қолданылуынан хабардар болғандығын білдіреді. Сондықтан бұл жағдайды ашықтадық.

Шәкәрім өзінің еңбегінде кітап деген сөзді 38 жерде келтіріп, оларды әртүрлі мағынасында қолданған. Еңбекке мәтіндік талдау жүргізе келе, Шәкәрім оны 4 мақсатта қолданғанын анықтадық. Олар:

1. Алла Тағала тарапынан түскен кітап мағынасында;
2. Қудури (қ.ж. 1035 м.) мәтіні;
3. Ахмад Абидиннің «Ғилму әл-хал» еңбегіне жазған шархы;
4. Жалпы тілдік мағынадағы кітап.

Біріншісі, Шәкәрім «Кітап» деп айта келе, Алла Тағала түсірген кітаптарды мақсат еткен жерлері бар. Ғалымның бұл амалы жалпы шарифатта бар дүние. Ислам дінінде «Кітап» деп айтылған болса, онда бірінші кезекте пайғамбарларға түскен кітаптар меңзелетін болған. Оған Шәкәрімнің еңбегінде келтірген мына сөздері: «Жіберген кітаптарының баршасына нандым» деп айтады [72, б. 12]. Алла тарапынан түскен кітаптар жайында айтылғандықтан ғалым «кітап» сөзін Тәурат, Забур, Інжіл, Құран Кәрім мағынасында қолданған. Ғалым «кітап» сөзін 8 жерде Алладан түскен қасиетті кітаптар мағынасында қолданады.

Екіншісі, Шәкәрімнің «кітап» деген сөзді енді бір жерде имам Қудуридің (қ.ж. 1035 м.) «Мухтасар» еңбегінің орнына қолданады. Ханафи мәзһабы бойынша егер «Кітап» деген сөз қолданылса, ол сөзден Қудуридің (қ.ж. 1035 м.) еңбегі меңзеледі. Осыған қатысты Ахмад Насируддин ән-Накиб өзінің «Мәзһаб ханафи» атты еңбегінде: «Егер ханафи мәзһабында «кітап» деген сөз айтылса, онда «Мухтасар әл-Қудури» еңбегі түсініледі» деп жазады [120, б. 339]. Шәкәрім: «Біреуге біреу босқа сыйлап бір нәрсе берсе, кітапта оны һиба дейді» деп жазады. Бұл жердегі «кітапта» деп «мухтасар» еңбегін меңзеп тұр. Ғалым 6 жерде «Мухтасар» еңбегін «Кітап» деп атайды. Олар:

1. «Біреуге біреу босқа сыйлап бір нәрсе берсе, кітапта оны һиба дейді». Шәкәрімнің сүйенген «Мухтасардың» мәтіні келесідей: һиба бабы. һибаның дұрыс болуы ижаб және қабулмен болады [121, б. 64].

2. «Аттың майын берген, балтаны ұстай тұр, ыдысқа қоя тұр деген сықылдыларды кітапта иғара дейді». Қудурида былай деп келеді: «Иғараның үкімі – рұқсат. Ол – біруге бір затын пайдалануы үшін құнын талап етпестен беруі» [121, б. 68].

3. «Қатын біраз мал берсе босасын десе, сонда мал алуға болады. Мұны кітапта хулғ дейді». Шәкәрімнің айтып тұрғаны – Қудуридің (қ.ж. 1035 м.) мына сөзі: «Егер ерлі-зайыптылар қиналса және Алланың заңын бұзып қоямыз

деп қорықса, онда әйел өзінің ажырасуын күйеуінен ақшаға хуль жасап сатып алуында жаман нәрсе жоқ» [108, т. 2, б. 188].

4.«Бұл үш уақытта намаз оқылмайды. Кітапта бұл уақыттарды зауал дейді». Қудуриде (қ.ж. 1035 м.): Дұрыс емес намаз үш уақытта: күн атып жатқанда, күн қақ төбеде болғанда, күн батып жатқанда [108, т. 2, б. 92].

5. «Ол нәжістер екі түрлі – кітапта біреуін ауыр нәжіс дейді, біреуін жеңіл нәжіс дейді». Шәкәрімнің нұсқаған мәтіні: «Егер кімге ауыр нәжіс тисе....., ал егер кімге жеңіл нәжіс тисе...» [108, т. 1, б. 68].

6. «Бірақ есіңізде болсын, кітапта айды көрген күні бірі деп саналмайды». Қудуриде: «Шағбан айының жиырма тоғызы адамдар жаңа айды аңду керек. Егер көрсе онда оразаларын бастайды» [108, т. 1, б. 154].

Аталған алты жерде Шәкәрім кітап деген сөзімен имам Қудуриің (қ.ж. 1035 м.) «Мухтасар» еңбегін меңзеген.

Үшіншісі, «Кітап» деген сөзбен Шәкәрім енді бір жерлерде Ахмад Абидиннің «Ғилму әл-хал» еңбегін атаған. «Кітап» сөзінің осы мақсатта қолданылуы ақида тақырыптарының 4 жерінде орын алған. Олар:

1. «Кітапта бұл алты сипатты затия сипаты дейді»;
2. «Бұлардан басқа кітапта субутия деген сегіз сипаты бар»;
3. «Және кітапта сәлбия сипаттары деген болады»;
- 4.«Ондай денелерді кітапта «аджсам латифа» дейді».

Аталмыш төрт сөйлеммен Ахмад Абидиннің кітабын меңзеп тұрғаны анық. Өйткені Шәкәрімнің осы төрт жерде сүйенген мәтіні Абидиннің кітабында келтірілген. Олар:

1. Алла Тағаланың зати сипаттары – алты [92, б. 41].
2. Алланың субути сипаттары – сегіз [92, б. 34].
- 3.Қалған бес сипат салбия [92, б. 43].

4. Сендім және бекіттім періштелердің барлығына және олардың «ажсам латифа» екеніне [92, б. 47].

Жоғарыда келтірген сөздерді түйіндей келе Шәкәрім өзінің «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде ханафи мәзһабының әйгілі ғалымдарын және олардың еңбектерін жақсы білген. Олардың кейбіреуіне тікелей сілтеме жасаса, ал кейбіреуі сілтеме жасалған еңбектердің ішінде орын алған есімдер мен кітаптар. Тікелей сілтеме жасаған еңбектердің қатарында Лутфулла ән-Нәсәфидің «Фикһ әл-Қайдани», Кәмәл ибн Һумамның (қ.ж. 1457 м.) «Фатх әл-Қадир», Рамазан Әфендидің «Шарх ақайд» еңбегінің түсіндірмесі, Хадимидің «Рисала бисмиллаһи, Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) «Радду әл-Мухтар», Сопы Аллаярдың (қ.ж. 1721 м.) «Маслак әл-муттақин». Ал Ибн Мазаның (қ.ж. 1290 м.) «Мухит әл-Бурһани» еңбегі мен Мухаммад Заһируддиннің (қ.ж. 1222 м.) еңбегі Шәкәрімнің еңбегінде келгенімен Шәкәрімнің өзі жасаған сілтеме кітаптардан емес. Екі еңбек Шәкәрім сілтеме жасаған Сопы Аллаярдың (қ.ж. 1721 м.) «Маслак әл-муттақин» мен Лутфулла ән-Нәсәфидің «Фикһ әл-Қайдани» еңбектерінің мәтінінде орын алған. Аталмыш ғалымдар мен еңбектердің «Мұсылмандық кітабы» шығармасында орын алуы Шәкәрімнің шарифат ілімдері, оның ішінде фикһ ілімін жақсы білгендігін көрсетеді.

3 ШӘКӘРІМ ҚҰДАЙБЕРДІҰЛЫНЫҢ ФИҚҢИ КӨЗҚАРАСТАРЫ

3.1 Шәкәрім Құдайбердіұлының фиқһи мәзһабы мен ұстаздар силсиласы

Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің ішіндегі фиқһи үкімдердің қай мәзһабқа сай жазылғандығын анықтау үшін мәтіндік салыстыру, анализ жасау әдістерін қолдана отыра оның ханафи мәзһабына сай екенін анықтадық. Бұл нәтиженің шығуына бірнеше себеп бар.

Біріншісі, қазақ елінің географиялық және ғұрыптық ерекшеліктеріне байланысты ежелден ұстанған жолы ханафи мәзһабы болған. Шәкәрімнің алдында жазылған қазақ, татар, түрік тіліндегі еңбектер ханафи құқық мектебінің үкімдеріне сай болған. Олардың мысалы қазақ тілінде Ыбырай Алтынсариннің (1841-1889) «Мұсылмандық тұтқасы», татар тілінде жазылған Ахмад Хади Мақсудидің (1868-1941) «Ғибадат исламия», Шәкіржан Тақуидің «Ғибадат исламия», түрік тіліндегі Жунди Зада Амин Эфендидің «Ғилму әл-хал» және т.б. Осыған қатысты Ыбырай Алтынсарин (1841-1889) өзінің «Мұсылмандық тұтқасы» еңбегінде: «Хатта біздің имам Ағзам мәзһабында» деп жазды [122, б. 4]. Бұл өз кезегінде ханафи мәзһабы кең тараған жерде Шәкәрімнің басқа мәзһабта еңбек жазуының ықтималдығы аз. Қазақстан өлкесінде немесе осы Орта Азияда кеңінен қолданыста болған шарифи еңбектердің тізіміне қарайтын болсақ, олардың түгелі ханафи мәзһабындағы еңбектер екенін байқауға болады. Бұл нәтижеге жету үшін Қазақстан Ұлттық кітапханасында, Қазақстан Республикасының орталық ғылыми кітапханасында және Қазақ Ұлттық университетінің кітапханасындағы ХІХ-ғ. соңы мен ХХ-ғ. басындағы жазылған шарифи еңбектерді негізге алып, салыстыру жүргіздік. Одан бөлек Шәкәрім заманында кітап баспасымен айналысқан белгілі бірнеше ұйым болған. Олардың ең белгілісі Орынбор және Қазан қаласындағы орналасқан ағайынды Каримовтар баспасы, Қазан қаласындағы кітап баспасымен айналысқан «Университет» баспасы, Ташкент қаласындағы «Арифжан» баспасы, Қазан қаласындағы «Харитонов» лито-типография баспасы. Осы аталмыш баспаларда шыққан діни кітаптарды қарайтын болсақ, олардың түгел дерлігі ханафи мәзһабының үкімдеріне сай жазылған еңбектер екенін байқаймыз. ҚР ҰК, ҚР БҒМ қарасты ОҒК, ҚҰУК мекемелерінің сирек қорларында жиналған араб, түрік, татар, қазақ тіліндегі еңбектерді салыстыра отырып, Орта Азияда соның ішінде қазақ өлкесіндегі медреселерде немесе халық арасында қолданыста болған еңбектерді анықтау жұмыстары жасалып, нәтижесінде тек ханафи фиқһында жазылған «Фикһ әл-Кайдани», Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) «Радду әл-Мухтар», «Тухфа әл-Мулук», Ибн Нұжәймнің (қ.ж. 1563 м.) «Бахр ар-Раик», Мақсудидің «Уикая», Марғинанидің (қ.ж. 1197 м.) «әл-Һидая» еңбектерінің ағайынды Каримовтың және жоғарыдағы келтірген тағы басқа баспалардан басылып шыққан бірнеше данасы табылды. Аталмыш кітаптардың барлығы ханафи мәзһабының негізгі еңбектері саналады. Олардың ішінде ханафи мәзһабынан өзге мәзһабта жазылған фиқһ немесе ақида іліміндегі еңбектер жоқ. Фикһ және ақида

еңбектері деп шектеуіміздің мәні мәзһабтар арасындағы айырмашылықты осы екі ілім аясында байқауға болады. Ал фикһ және ақида мәселелеріне қатысты емес шафиғи, мәлики, ханбали мәзһабы ғалымдарының тарапынан жазылған еңбектерді кездестіруге болады, алайда бұл еңбектер Құран қиссасы, тәжуид және басқа ілімдерге қатысты екені анықталды.

«Мұсылмандық кітабы» еңбегінің ханафи құқықтық мектебіне сай жазылғандығына тағы бір дәлел Шәкәрімнің өз сөзі. Ол өзінің кітабында: «Ғибадатта мәзһабым имам Ағзам рахматул-лаһи ғалайһи, оның шын аты Нұғман» деп жазады [72, б. 23]. Шәкәрім қабірге кірген адамға сұрақ қойылғанда жауап беру керек болған сөздердің ішінде имам Ағзамның мәзһабынан дегенді айту керектігін алдыға тартады. Одан кейін оның аты Нұғман деп имам Әбу Ханифаның (қ.ж. 767 м.) атын келтіреді. Шәкәрімнің айтылған бұл сөзі оның ұстанған мәзһабына және жазған «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің ханафи мәзһабында болғандығына куәлік ету деп айта аламыз.

Екінші, Шәкәрім кітабының ішінде келтірген ғалымдары мен еңбектері түгелімен ханафи мәзһабы еңбектері болуы. Оның еңбегінде келген Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.), Заһируддин (қ.ж. 1222 м.), Рамазан Эфенди, Абдулла Хадими, Сопы Аллаяр (қ.ж. 1721 м.) атты ғалымдар ханафи мәзһабының белді өкілдерінен. Бұдан бөлек Шәкәрімнің еңбегінде келген «Фатх әл-Қадир», Ибн Мазаның (қ.ж. 1290 м.) «әл-Мухит әл-Бурһани», имам Қудуридің (қ.ж. 1035 м.) «Мухтасар әл-Қудури», Бухаридің «Кашфу әл-әсрар», ғалым Насафидің «Фикһ әл-Кайдани», Әбу Муғин ән-Нәсәфидің (қ.ж. 1115 м.) «әл-Ақайдун ән-Нәсәфия», Абдулла Хадимидің «Рисалату бисмилләһ» атты еңбектері ханафи мәзһабының құқықтық және сенімдік үкімдерінде жазылған негізгі кітаптар болып есептеледі. Шәкәрімнің өз еңбегін жазу барысында тек имам Әбу Ханифа (қ.ж. 767 м.) мәзһабындағы еңбектер мен ғалымдарға сүйенуі «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің ханафи мәзһабында жазылғандығына дәлел болары анық.

Үшіншіден, еңбектің ішіндегі келген үкімдер толық дерлік ханафи мәзһабына сай. Бұған дәлел Әбсаттар Дербісалинің «Шәкәрім және ислам мәдениеті» атты мақаласында: «Шәкәрімнің дін, шарифат сөз ететін еңбектері Орта Азия ежелден ұстанып келе жатқан Әбу Ханифа мәзһабына түгелдей сай келеді», – деп жазуы [123]. «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде келген мәселелерді басқа мәзһабтардағы үкімдерімен салыстырып қарайтын болсақ, тек имам Ағзамның мәзһабында орын алғандығын байқауға болады. Оған мысалдар:

1. Шәкәрім өз еңбегінде намазға кедергі болмайтын ауыр нәжістің көлемін жиырма теңгенің көлемімен теңестіреді. Бұл үкім тек ханафи мәзһабына сай. Өйткені шафиғи мәзһабы бойынша, намазға кедергі болмайтын ауыр нәжістің көлемінің белгілі мөлшері жоқ, тек егер кей жағдайларда зәрулікке байланысты киімге немесе денеге жабысқан ауыр нәжісті намазға кедергі болмайтындығын алға тартпаса. Ол жағдайларға көшенің топырағы малдың нәжісімен араласып, одан сақтану қиынға соқса, онда ол намазға кедергі болмайды. Ханбали мәзһабы бойынша, намазға мөлшері аз болған нәжіс кедергі болмайды. Ал аз нәжістің көлемін сол мәселемен кездескен адамның ойына қалдырады. Яғни

егер үстіне нәжіс жабысқан адам оны аз деп есептесе, онда ол аз нәжістің үкімін алып, намазға кедергі болмайды. Ал егер көп деп тапса, онда намазға кедергі болады. Мәлики мәзһабының фикһы бойынша, шафиғи мәзһабы секілді белгілі мөлшерді белгілемей, кейбір жағдайларға байланысты ауыр нәжісті намазға кедергі болмайды деп айтады. Мысалы, егер емізіп отырған әйелдің үстіне баласы нәжістеп жіберсе ол кешіріліп, намазға кедергі болмайды [124, б. 15]. Демек, Шәкәрімнің намазға кедергі болатын ауыр нәжістің көлемін жиырма теңгелік күміс дирһамның мөлшерімен белгілеуі ханафи мәзһабының үкімін ұстанып отырғандығын көрсетеді.

2. Шәкәрім Құдайбердіұлы «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде: «Бауыздағанда өңешін, кеңірдегін, екі күре тамырын төртеуін қияды. Үшеуі қиылса халал, екеуі қиылса, харам болады» деп жазғаны бар [72, б. 57]. Аталмыш үкімнен Шәкәрімнің ұстанған фикһи мәзһабы ханафи екенін білуге болады. Өйткені Шәкәрімнің сөзіне сәйкес мал бауыздау кезінде оның өңеші, тамағы және екі күре тамыры кесілсе мал халал болады. Ал үшеуі кесілсе бұндай амал мәкрүһ болғанымен, алайда етінің халалдығына әсерін тигізбейді. Бұл үкім ханафи мәзһабының үкімі ретінде есептеледі. Шафиғи мәзһабының үкімі бойынша аты аталған төртеуінің үшеуі ғана кесілсе, мал харам үкімінде болады. Осыған қатысты ханафи мәзһабының үлкен ғалымы Әбу Ләйс әс-Самарқанди (қ.ж. 983 м.) өзінің «Тухфа әл-фуқаһа» еңбегінде Әбу Юсуф Әбу Ханифаның: «Егер малдың төрт жолының көбі кесілсе, онда мал халал болады», – деген сөздерін, имам Шафиғидің: «Егер өңеш пен тамақ кесілсе, мал халал болады», – деп айтқан сөзін жазады [125, т. 3, б. 68]. Әбу Ләйс әс-Самарқандидің (қ.ж. 983 м.) сөзіне қарасақ, шафиғи мәзһабы бойынша малдың төрт жолы емес, екі жолы кесілсе, халал болуға жеткілікті дегенді алдыға тартады. Алайда, ханафи мәзһабының үкімі бойынша, егер төрт жолдың екеуі ғана кесілсе, малдың еті желінуге тыйым салынады. Оған дәлел Әбу Ләйс әс-Самарқандидің (қ.ж. 983 м.): «Егер малдың төрт жолының екеуі немесе одан аз кесілсе, онда ол халал болмайды», – деп жазған сөздері [125, т. 3, б. 68].

«Мұсылмандық кітабы» еңбегінің құқықтық үкімдері ханафи мәзһабына сай жазылғандығын айғақтайтын төрт дәлелі қаралды. 1. Географиялық жағдайына байланысты Шәкәрімнің тұрған ортасы ханафи мәзһабы ежелден қалыптасқан мекен болу себебінен; 2. Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің ішінде мәзһабымыз имам Әбу Ханифаның (қ.ж. 767 м.) мәзһабы деп куәлік беруі; 3. «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің ішінде қолданған ғалымдар мен еңбектер толықтай ханафи мәзһабына тиесілі; 4. «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің ішіндегі үкімдер ханафи мәзһабына сай болуы. Осы аталған төрт сипатты қорытындылай келе, Шәкәрім өзінің «Мұсылмандық кітабы» еңбегін ханафи мәзһабына сай жазған деп нақты айтуға болады.

Ғалымдардың фикһи кітаптарында келтірген тақырыптардың реттілігі жайдан жай жасалмағаны анық. Бұл реттілік шарифат ғалымдары арасында үлкен маңызға ие. Әсіресе, ислам құқық ғалымдарының арасында үлкен мақсат күтіледі. Доктор Файз Дамур өзінің «Таксим маудуғат әл-фикһ» аты кітабында фикһ кітаптарының тақырыптары белгілі реттілікпен жазылуы бірнеше мақсатты көздейтіндігін айтады. Олар: 1. Құлшылық құқықтары мен азаматтық

құқықтар арасында айырмашылық болуына байланысты баптарға бөліп үкімдерін жеке-жеке қарастыру; 2. Тақырыптар арасындағы байланысты көрсету; 3. Оқырман мен оқытушыға жеңілдету [126, б. 185]. Ислам құқық еңбектеріндегі тақырыптардың реттілігі – ғалымның жеке көзқарасын білдіретін құралдардың бірі болып есептеледі. Мұсылман ғалымдарының белгілі тақырыптық реттілікті ұстануы – оның белгілі бір себеппен жасалғанын айтады. Кәмәл ибн Һумам (қ.ж. 1457 м.): «Бір тақырыпты екінші бір тақырыптың алдына шығаруда ешкімге тыйым жоқ. Өйткені әр тақырыпта басқа бір тақырыпта болмайтын ерекшеліктер бар. Егер бір тақырып алдыға шығарылса, онда ол белгілі бір себептермен болғаны. Артқа қалдырылған тақырып белгілі бір себеппен қалдырады. Реттіліктің жасалуы осы мәселелерге сүйенеді. Бұл өз кезегінде тақырыптардың құндылықтарын салыстырып, абзалын таңдауға алып келеді» деп айтады [107, т. 5, б. 211]. Сонымен қоса әдетте авторлар жазған тақырыптардың тәртібіне өздерінің себептерін келтіреді. Мысалы Шәкәрім өзінің кітабында келтіретін ғалым Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) кітабының ішінде жазған әрбір тақырыптың реттілігіне себепін жазады. Ол: «Құлшылық басқа фикһи құқықтарға қарағанда алдыға шығады. Өйткені ол маңызды. Құлшылықтардың ішінде намаз алдыға шығады, өйткені ол иманнан кейін жүретін ғибадат. Ал намаздың ішінен тазалық бабы алдыға шығады, өйткені тазалық - намаз оқу үшін шарт» деп айтады [92, т. 1, б. 79]. Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) сөзінен байқалып тұрғандай, ол өз еңбегінде келтірген тақырыптар реттілігінің себепін жазып тұр. Яғни тақырыптар автордың ойымен баптардың маңыздылығы бойынша реттілікпен тұрады. Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) белгілі реттілікті таңдағанда ол сол тақырыптардың оның ойынша маңызды реттілікте екендігін білдіреді. Бір тақырыптың басқа бір тақырыпқа қарағанда бұрын келтіруі оның белгілі бір әдіс ұстануынан туындап отыр. Осыдан шығатын нәтиже – автор кітапты жазғанда келтірген тақырыптардың реттілігі оның дұрыс деп тапқан жеке көзқарастарынан туындайды. Кейін осы тақырыптың реттілігі ғалымды басқалардан ерекшелейтін бір әдісіне айналады. Мысалы, Шәкәрімнің кітабында келген «Мухит» кітабы авторы таңдаған реттілігімен басқалардан ерекшеленеді. Осыған орай біз «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде келген тақырыптардың реттілігі бойынша оның фикһи көзқарастарын анықтауға тырысамыз.

«Мұсылмандық кітабы» еңбегі ханафи мәзһабының басқа классикалық кітаптарынан, тақырыптардың реттілігі жағынан ерекшеленетінін айтқан жөн. Аталмыш тақырыптың ішінде «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі басқа кітаптардан ерекшеленетін тұстарын ғана қарастырамыз. Өйткені сол арқылы ғалымның көзқарастарын анықтауға мүмкіндік туады. Ханафи мәзһабындағы сенімді фикһи кітаптардың түгел дерлігі бірінші таһарат алу амалдарын баян етумен бастайды. Кітаптың реттілігі әсіресе, фикһ еңбектерінің қойылған тәртібі автордың белгілі бір фикһтағы көзқарасын көрсетеді. Мысалы, Қудури мәтініне шарх жазған Абдулғани әл-Ғунайми (1807-1878) былай дейді: «Құлшылық бабы басқа мәселелерден ілгері болғандықтан, ол кітапта бірінші айтылады. Оның ішінде діннің негізі болу себебінен намаз алдыға шығарылды. Оның ішінде намаздың кілті болғандықтан таһарат бабы алдыға шығарылады.

Оның ішінен көп жасалынатын амал болғандығы үшін дәрет алу тақырыбы келеді, – деген [108, т. 1, б. 6]. Ғалымның сөзі кітаптың реттілігі белгілі бір себептермен қойылғанын меңзейді. Демек, ол кісінің көзқарасында амалдың құндылығы осы тәртіппен болып отыр. Біз айтқандай көп ғалымдар өз кітаптарын дәрет алу бабымен бастауларының себебі де осында. Шәкәрім еңбегінің басқа еңбектерден ерекшелігі өз кітабын басқа ғалымдар секілді дәрет алу бабымен бастамай, судың түрлері деген тақырыппен бастайды. Өз кітаптарын дәрет алу бабымен емес, судың түрлері атты баппен бастаған ғалымдар ханафи мәзһабындағы негізгі еңбектерінің ішінде жоқтың қасы. Олардың ішінен Шәкәрімнің кітабымен ұқсас тәртіпте жазылған кітап Шурунбуләли (1585-1659) атты ғалымның Нур әл-идах еңбегін айтуға болады. Бұл екі автордың осы бабты жазуы олардың көзқарасында судың түрлері атты бабы маңызды болып тұр. Өйткені көпшілік ғалымдардың дұрыс деп тапқан тәртіптен шығу үшін үлкен себеп керек. Ол – ғалымның өзіндік көзқарасы. Шәкәрім әдеттегі ғалымдардың реттілігін алмауы оның дәрет алу амалдарына кірмей, дәрет алу құралы болып есептелетін судың таза не нәжістігін анықтау маңызды екенін алдыға тартқандай. Өйткені тура Шәкәрімнің еңбегі секілді реттілікпен жазылған Нур әл-идах кітабының себебі сол екенін Тахтауи (қ.ж. 1816 м.) айтады. Ол Шурунбуләлидің кітабына жазған түсіндірмесінде: «Өзінің кітабын судың түрлері бабын баян етумен бастап отыр, өйткені су – дәрет арудың құралы. Ал әрбір заттың құралы бірінші жүруі керек. Құрал болмаса зат та болмайды», – деп Шурунбуләлидің осы баппен бастауының себебін түсіндіреді [127, б. 19]. Демек, Шәкәрімнің аталмыш тәртіппен бастауының себебі осы деп айтсақ та болады. Сонымен қатар дәрет алу амалына кірместен, қандай сулар дәрет алуға жарамды екенін біліп алу қажет. Саралай келе, Шәкәрімнің бірінші кезекте судың түрлерінен бастауы өзінің фикһтағы амалдардың құндылығына қатысты көзқарасынан шығып отыр. Ғалымның осы көзқараста болуына себеп бар. Егер адам дәрет алса, бірақ оның дәрет алған суы нәжіс, не дәрет алуға жарамсыз су болса, онда оның дәреті есептелмейді. Яғни Шәкәрім көпшілік ғалымдардың салтынан шығуы себепсіз амал емес. Ғалым саналы түрде кітабын судың түрлерімен бастауы соны білдіреді. Шәкәрім жалпы ғалымдардың тәртібінен мүлдем шығып кеткен жоқ, сонымен қоса олардың еңбектерінің көшірмесі болған жоқ.

Ғалымның өзге ғалымдардан тағы бір ерекшелігі намаз тарауынан кейін бірден ораза бабын бастауы. Дәл осылай жасаған ғалымдардың қатары көп емес. Олардың ішінен жоғарыда келтірген Шурунбуләли (1585-1659), Мухаммад Суғди (қ.ж. 1068 м.) және Қадихан (қ.ж. 1182 м.) деген ғалымдар. Ыбырай Алтынсариннің (1841-1889) «Мұсылманның тұтқасы» кітабы осы кейіпте жазылғаны белгілі. Ал қалған ханафи мәзһабының ғалымдары намаз бабынан кейін зекет бабын келтіреді. Екі тараптың ғалымдарының себептерін келтіру арқылы Шәкәрімнің бұл мәселеге қатысты көзқарасын анықтаймыз. Негізгі мәселе Құран аятының мағынасынан шығып отыр. Құран Кәрімде намаз сөзінің артынан бірден «zeket» сөзі жүреді. Осы Құранның ұстанған тәртібінен шықпаймыз деген ғалымдар өздерінің кітаптарының реттілігінде намаз тарауынан кейін зекет тарауын бастайды. Бұл сөзімізге дәлел ретінде «Радду

эл-Мухтар» еңбегінде былай деп айтқанын келтіруге болады: «Көпшілік ғалымдар намаз бабынан кейін зекет бабын ораза бабының алдына шығарады. Өйткені бұл Құранның тәртібіне сай және намаздан кейінгі құлшылықтардың ең абзалы» [92, т. 2, б. 256]. Ғалым Абдулғани эл-Ғунайми (1807-1878): «Қудуридін өзінің еңбегінің ішінде зекет бабын намаз бабынан кейін бірден келтіруі Құранның және хадистің жолын ұстанғандығын көрсетеді» деп айтады [93, б. 87]. Яғни ғалымдардың оразаға қарағанда зекет бабын келтірулері Құранның келтірген тәртібі, ол бекерден емес дегенге сенеді. Өйткені зекетті бұл ғалымдар құлшылықтың намаздан кейінгі абзалы екеніне сенген көзқарастан туындап отыр. Шәкәрім және оның жақтастары намаз бабынан кейін бірден ораза бабын бастайды. Олардың бұлай жасауларының өзіндік себептері бар. Ораза құлшылығы намаз құлшылығы іспеттес денемен жасалынатын амал. Ал зекет мал-мүлікпен орындалатын құлшылық. Денемен жасалатын намаз құлшылығының артынан соған ұқсас денемен жасалатын құлшылықтың келуі дұрыс деп санайды. Осыған байланысты «Құһустани» және «Радду эл-Мухтар» кітабының зекет бабының алдында былай деп келеді: «Қадихан секілді ғалымдардың намаздан кейін ораза бабын қоюының қиясы екеуі де дене құлшылықтары болғандықтан» [92, т. 2, б. 256]. Осыдан түйіндейтініміз, Шәкәрім зекет бабын емес, ораза бабын жазуы оның көзқарасының Қадиханның (қ.ж. 1182 м.) ойымен келіскендігін айтады. Яғни Шәкәрімнің көзқарасы бойынша намаз және ораза денемен орындалатын құлшылықтар болуына байланысты олар қатар жүру керек деген ойда болғанын айта аламыз.

Шәкәрімнің басқалардан ерекшеленетін тағы бір тұсы құлшылықтар тарауын (намаз, ораза, зекет, қажылық) бітірген соң, басқа ғалымдар секілді сауда-саттық құқығын немесе некеге қатысты тараумен бастамайды. Ханафи мәзһабының классикалық еңбектерінің авторлары осы құлшылықтар бабын бітірген соң, келесі тақырыптар ретінде не сауда саттық, не неке бабымен бастайды. Осы екі тақырыптан ауытқыған кітаптар жоқ, кем дегенде ханафи мәзһабының негізгі кітаптары осы тәсілден шықпағандығын атап айтуға болады. Ия, олардың жартысы құлшылықтар құқығынан кейін сауда-саттық пен бастаса, енді жартысы некемен бастайды. Бірақ, Шәкәрім бұл тұста белгілі ғалымдардан ерекшеленген. Ол құлшылықтар құқықтарын тәмамдаған соң, бірден құрбан шалу үкімдеріне кіріп кетеді. Бұл реттілікті алдындағы ғалымдардың ешқайсысынан көрмейміз. Жоғарыда келтірген реттіліктегі өзгешеліктер көпшілік ғалымдардан ерекшеленгенімен, оның ойымен келісетін ғалымдардың бар екенін келтірдік. Бірақ, осы құрбан шалу құқығын құлшылықтар бабынан кейін жазуда ол тіптен ешкімге ұқсамады деп айтсақ қателеспеген боламыз. Бұл амалға Шәкәрімнің саналы түрде бір мақсатпен жасаған болуы мүмкін. Өйткені ол кітаптың жалпы реттілігінде жалпы дәстүрден шықпай келіп, дәл осы жерде ол басқаша жасайды. Ғалымның бұл амалға баруына бірнеше себепті жорамалдай аламыз. Ол себептерді теориялық түрде шығаруға тырыстық:

1. Құрбан шалу амалдары негізінде құлшылық амалдардан болып есептелуі. Өйткені құрбан шалу амалдары Құдай мен адам арасындағы

қатынастар, яғни ғибадат бабында орын алатын амалдардан саналады. Құрбан шалу кезіндегі адамнан талап етілетін амалдар ритуалдық сипаттағы әрекеттер болып келеді. Мысалы құрбан шалушының алдымен «Бисмиллә Аллаһу акбар» деп айтатын сөзі малдың харам не халал болуына тікелей әсер етеді. Егер бір сөз малдың арам не адал екенін айыратын болса, онда бұл амалдар адамдар арасындағы қатынасты реттейтін амалдардан яғни муғамалаттан деп айта алмаймыз. Бұл құлшылық фикһы екені анық болса, онда біз ғалымның құлшылықтар бабынан кейін құрбан шалу бабымен бастауының себебін болжап айта аламыз. Бұл өз кезегінде ғалымның бес ғибадат бабы сынды парыз құлшылықтардан кейін, парыз емес құлшылық саналатын құрбан шалу бабымен жалғастырғысы келуі.

2. Шәкәрім құрбан шалу бабын қажылық бабынан кейін бастап отыр. Әдетте, қажылық бабының соңында қажылықта сойылатын құрбан шалу малдары жайында айтылады. Шәкәрім де сол әдісті ұстанып қажылық кезіндегі кейбір жасаған амалдар үшін жаза ретінде сойылуы керек малдар жайында сөз қозғайды. Өз кітабында автор: «Жоғарыда айтылған ихрамда жүргенде қылма деп тыйған нәрселерді ұмытып істеп қойса, әр қайсысының әртүрлі кәффараты бар. Кейбіреуін қылғанға түйе, яки сиыр құрбан қылмақ, кейбіреуіне қой құрбан қылмақ уәжіп болып, кейбіреуіне садақа уәжіп болмақ» деп айтады [72, б. 79]. Осы ретте ғалым қажылық кезіндегі сойылуға жарамды малдар жайында жазғаннан соң, жалпы құрбан шалу ісіне кірген болуы мүмкін. Өйткені құрбан шалу амалдары малға қатысты үкімдерді қамтиды.

3. Құрбан шалу құрбан айт күніне қатысты амал. Ал құрбан айт қажылық уақытының бітуіне байланысты жасалынатын амалдардың бірі саналады. Осы себептен ғалым әдетте қажылықтан кейін келетін құрбан айт туралы айтқысы келген деп тұжырымдай аламыз. Қалай дегенмен де, ғалымның бұл тұста басқа ғалымдардан ерекшеленуі оның осы мәселеге қатысты өз көзқарасын айқындайды.

Ғалымның кітабындағы келесі ерекшелік неке бабын сауда-саттық бабының алдына қоюы. Бұл екі тақырыптың арасынан сауда-саттықты кейбір ғалымдар өз кітаптарында алдына шығарса, енді бір ғалымдар неке тақырыптарын алдыға шығарады. Екі тақырыптың кезекпен-кезек алдыға шығарылуы ғалымның құзырындағы амалдардың құндылықтарына байланысты. Зайлағи (қ.ж. 1343 м.) «Табиин әл-хақайқ» атты еңбегінде: «Неке басқа сауда-саттық амалдарының алдына шығарылды, өйткені ол дәрежесі бойынша құлшылықтарға ең жақын амал. Сондықтан бізде үйлену амалы нәпіл құлшылықтар жасау үшін жалғыз болудан қарағанда әлдеқайда абзал. Себебі үйлену исламның мұсылмандар санының көбеюі мен исламның дамуына апарады» деп жазады [128, т. 2, б. 92]. Реттіліктегі негізгі айырмашылық географиялық себептермен болуы да мүмкін. Құлшылықтар бабынан кейін неке бабымен бастаған ғалымдар саны көп. Ал сауда-саттық құқығымен бастаған ғалымдар керісінше аз, олардың ішінде келесідей екі еңбекті атап көрсетуге болады: «Мухтар ли әл-фәтуа» мен «Қудури» мәтіндері. Бұл екі еңбектің бір ортақ нәрсесі екеуінің де авторлары парсы мемлекетінің қалалары Бағдад пен Куфа мектептерінен білімдерін шыңдаған. Осыған орай бір ғалымдар адамдарға

некенің үкімдерін білу сауданың үкімдерінен маңызды деп тапса, келесілер керісінше ойлайды. Шәкәрім өз кітабында некеге қатысты үкімдерді саудасаттық үкімдерінің алдына шығарды. Ғалымның басқа құқықтық мәселелерге кірместен некені жазуы оның құзырында маңызды амал екенін білдіреді. Өйткені қандай да бір амал белгілі бір көзқарастан туындайды. Шәкәрімнің бұл реттілікті таңдауы оның осы мәселеге қатысты позициясының көрінісі.

Ғалымның кітабында орын алған тағы бір ерекшелік «Мұсылмандық кітабы» еңбегін қылмыстық жаза тақырыбымен аяқтағаны. Осы жазалар бабы көп ғалымдарда «раһн» яғни кепіл бабынан кейін келеді. Бұл реттілік ханафи мәзһабының түгел дерлік құқық ғалымдарының дәстүрі. Бадруддин Айни (1451 қ.ж) өзінің «әл-Һидая» кітабына жазған «әл-Биная» атты түсіндірмесінде: «Автор жаза бабын кепіл бабынан кейін бастап отыр. Өйткені кепіл адамның ақшасын сақтау үшін болса, жаза адамның жанын сақтау үшін. Мал-мүлік адамның жанының сақталуына себеп болуына байланысты алдыға шығарылады. Ал себеп әрдайым мақсаттың алдында жүреді» деп айтқан [109, т. 13, б. 62]. Шәкәрім бұл реттіліктен шығып, жаза бабының алдында «жалға беру» үкімдерін баян етеді. Шәкәрімнен бұрынғы біз білетін ғалымдардың арасынан осы реттілікпен жазған ғалымды таба алмадық. Шәкәрімнің бұл реттілікті таңдауына раһнның маңыздылығына сәйкес болуы мүмкін.

Келтірген мәліметтерді қорытындылай келе, Шәкәрім ханафи мәзһабының классикалық ғалымдары секілді «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің тақырыптар реттілігінде жалпы үрдістен ажырамаған. Классикалық кітаптардағы ғибадат, муғамалат, жинаят тақырыптарының реттілігін Шәкәрім де ұстанған. Бұл Шәкәрімнің фикһ іліміндегі қалыптасқан үрдістерден хабардар болғанын білдіреді. Оған қоса, оның фақиһтардың жалпы тақырыптар реттілігі үрдісін ұстана келе, кейбір жекелеген тақырыптардың реттілігінде ерекшеленуі өз кезегінде оның ойында кейбір тақырыптардың басқаларға қарағанда маңызды екенін байқатады. Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі ғибадат тақырыптарынан кейін құрбан шалу үкімдерін баяндауы ханафи мәзһабындағы тақырыптар реттілігіндегі жаңа бір амал екенін байқадық. Алайда бұл амалды Шәкәрімнің жасауы, оның ойындағы тақырыптардың құндылығына байланысты екені белгілі болды.

Шәкәрім Құдайбердіұлының діни тұлғалығына ықпал еткен факторлар бірінші тараудың соңында қозғалып кетті. Алайда Шәкәрімнің діни тұлғаға айналуына себеп болған факторларды білу ұстаздар силсиласын (тізбегін) анықтау үшін жеткіліксіз. Ислам құқық негіздері ілімі бойынша иснәдтің дұрыс болуы үшін діни тұлғалыққа әсер еткен факторларды қарастыру жеткіліксіз болып есептеледі. Сондықтан Шәкәрім Құдайбердіұлының ұстаздар тізбегін анықтауда тікелей шарифат ілімдерін алуда әсер еткен ұстаздарын негізге алуды жөн көрдік.

Шәкәрім Құдайбердіұлының араб тілі немесе шарифат ілімдерін алуына себеп болған бірнеше тұлғаны атауға болады. Олар: немере ағасы Абай Құнанбайұлы (1845-1904), Шәкәрім Құдайбердіұлының шешесі Алдабергенқызы Төлебике (Дәметкен) және Құнанбай немесе Абай тағайындаған молдалар.

Абай Құнанбайұлы (1845-1904). Абай алғашқы діни ілімін Құнанбайдың (1804-1886) басқа ұлдары секілді Ғабитхан молдадан бастайды. Ғабитхан молданың тізбегі Шәкәрімге қатысты бөлек қаралды, осы себептен Абайдың басқа ұстаздарына тоқталғанымыз дұрыс. Сыншы Амангелді Кеңшілікұлының айтуынша, Абай ауыл молдасынан кейін, Семейдегі Ғабдужаппар деген татар молдасында жалғастырады. Артынан бұл кісіден де шығып Ахмет-Риза молданың қол астындағы медреседе ілім алады [65, б. 115]. Абайдың медреседегі ұстазы Ахмет-Риза екенін М. Әуезов те (1897-1961) өзінің еңбегінде айтады [129, б. 20, т. 1]. Бұған қоса 1940 ж. Абайдың биографиясы ретінде шыққан еңбектің авторлары Х. Бекхожин мен Е. Смаилов та Абайдың Ахмет-Риза медресесіне тоғыз жасында түскенін айтады [130, б. 4]. Алайда Әбіш Жиреншин өзінің Абай туралы жазған еңбегінде Абайдың Ғабитхан атты молданың қолынан он жасынан бастап үш жыл оқып, Семейдегі Ахмет Ризаның медресесінде бес жыл оқығанын айтады [131, б. 39]. Абайдың Ахмет-Риза медресесінде оқыған мерзіміне қатысты әртүрлі деректер келгенін көруге болады. Мағлұматтар әртүрлі болғанымен де, Абайдың Ахмет Риза медресесінде болып, тәлім алғандығына талас жоқ. Демек, Абайдың ұстаздар тізбегі татар молдасы Ғабдужаппар мен Семей медресесінің имамы, әрі ұстазы Ахмет-Ризадан бастау алады. Бұл жерде айта кететін жайт Ахмет-Риза атауына қатысты зерттеулер жүргізілуін қажет етеді. Өйткені соңғы табылған материалдар бойынша Ахмет-Риза деген кісі Ахмет және Риза есімді екі кісі екені анықталуда. Тарихшы Мадияр Насырұлының сөзі бойынша, ғалым Ризаддин ибн Уәлид 1876 ж. өмірден өткен. Шейх Ризаддин ибн Уәлид Абайға сол медреседе шарифі ілімдерді үйреткен ұстаздардың бірі. Дәл сол медреседегі басқа ұстаз – Ахметжан. Жазбаларда келген мағлұматтарға сәйкес, Ризаддин атты шейх – медресенің негізгі ұстазы болған, ал Ахметжан хазірет мүлдем басқа тұлға болған [132]. Алайда бұл мәлімдемелерге қарамастан ел арасындағы қалыптасқан түсінік Ахмет-Риза бір адам. Бұл ойды қолдаушылар Әрхам Кәкітайұлы Абай туралы кішігірім мақаласында, Мұхтар Әуезовтің (1897-1961) өз еңбегінде, Ахмет Байтұрсынұлы (1872-1937) Абайға қатысты мақаласында, Ә.Жиреншин, Х.Бекхожин, Е.Смаиловтар Абайға қатысты еңбектерінде Ахметриза деп қолданылуы дәлел болатындығын алдыға тартады. Осы мәселенің жауабы бола алатын, Берлин қаласына көшіп кеткен Мирқасым Усмановтың жеке кітапханасында сақтаулы тұрған Құрбан Әли Халидидің (1846-1913) және Ахмад Уалидің (1833-1901) «Китаб Тауарих Семипулат қала» аттас екі еңбекті таптық. Ішіндегі мағлұматтарды зерттей келе, Ризаддин мен Ахмет деген екі кісі екені анықталды. Аталмыш еңбектің мағлұматтарын қуатты деп санауға негіз бар. Өйткені автор Құрбан Әли Халиди (1846-1913) Семей өлкесінде орналасқан Аягөз қаласының тумасы болса, Ахмад Уали (1833-1901) Семей қаласының мешітінде имам болып қызмет атқарғанымен қоса, Семей өлкесінің медреселері мен мешіттері үшін Орынборда орналасқан Ресей империясының мұсылмандарына басшы болған муфтияттың алдында жауапты болған [133, б. 33]. Семей өлкесінің тумасы болған Құрбан Әли (1846-1913) Семей қаласындағы алғашқы 11 мешіт жайында мағлұматтар келтіреді. Әр мешітте тағайындалған имамдар жайлы құнды ақпараттар қалдырған.

С.Мұқановтың Абай туралы жазған зерттеу жұмысында келген Ризауддин атауы оның осы ойда болғанын айғақтайды [134, б. 26]. Құрбан Әлидің (1846-1913) айтуынша, Ахмет пен Риза есімдеріндегі Ахметі – Ахметжан Убайдуллаһ атты молда. П.С. Шаблей мақаласында Ахметжанның әйгілі Қашқар медресесінің түлегі екенін келтіреді. Семей қаласына 1879 ж. Қазан қаласынан, Ризаддин қайтыс болған жылы оның орнына №4 мешіттің имамы болып тағайындалды [135]. Ахметжан Убайдуллаһ молданың Семейге келген жылы Абайдың медреседе оқыған жылына сәйкес келе ме, жоқ па анықтау қиынға соқты. Өйткені Ахмет Байтұрсынұлы (1872-1937) Абай туралы жазған «Қазақтың ұлы ақыны» мақаласында және М. Әуезов (1897-1961) өзінің әйгілі еңбегінде Абайдың Ахмет Риза медресесінде оқуы 13 пен 17 жас аралығында болғандығын айтады. Абайдың бұл жасы 1858-1861 жж. аралығына сәйкес келеді. Алайда Құрбан Әли Халиди (1846-1913) 1880 ж. Ризаддин қайтыс болғаннан кейін Ахметжан имам болып тағайындалғаны жайында айтады [136, р. 93]. Бірақ сонымен қоса, Ахметжанның Ризаддин мешітіне имам болып тағайындалуы оның Семей қаласындағы медреседе ұстаз болмағандығын білдірмейді. Олай деуге Ахмет Уәлидің сөзі негіз болды. Ол Семей қаласының №4 мешітінің имамдарын баяндай келе: «1879 ж. Ризаддин опат болды Құдай рахмет етсін, әмин. Одан кейін оның орнына өзі (Ризаддин) уақытында муаззин (азаншы) муғин имам (наиб имам) болып тұрған, Қазан жақтан келген, Қыңқар ауылында жас уақытында Яғқуб Хәзрітте біраз ілім алған молда Ахметжан Убайдуллаұлы болып Дамулла Ризаддин Хазрет опатынан соң приговор шығып имамдыққа отырды», – деп жазды [133, р. 6]. Бұл ойды Семей қаласының тарихы жайында жазған Құрбан Әли Халиди (1846-1913) өзінің «Тауарих Семи Пулат» атты еңбегінде: «Бұл зат (Ризаддин) оның опатынан кейін 1880 жылда муаззин (азаншы) және муғин (көмекші) болып тұрған Қыңқарда Яғқуб Хәзреттің тилмизларынен Мулла Ахметжан Сағатшы Убайдуллаұлы имамдыққа отырды», – деп жазғаны бар [137, б. 93]. Аталмыш Ахмет Уәлидің және Құрбан Әли Халидидің (1846-1913) сөзі молда Ахметжанның имам болып тағайындалмастан бұрын, Ризаддиннің қасында наиб имам және азаншы қызметін атқарғанына дәлел. Демек, Абай Құнанбайұлының (1845-1904) медресеге түсу уақытында Ахметжанның сол медреседе істеп жүру ықтималдығы жоғары екенін атап өту керек. Бұған қоса ел арасындағы Абай оқыған медресенің Ахметриза деп аталып кетуі Ризаддин мен Ахметжанның бір уақытта бір медреседе істегені туралы ойды қуаттай түседі.

Абайдың бірінші ұстазы Дамулла Ризаддин ибн Уалид. Абайдың молда Ризаддиннен сабақ алғандығы жайында жоғарыда келтірген Амангелді Кеңшілікұлы және Ахмет Байтұрсынұлының сөзінен басқа Мұхтар Әуезов (1897-1961) өзінің «Абай жолы» романының 1 томында Құнанбайдың (1804-1886) Жұмабай деген кісіні Абаймен қоса бір қойды ұстатып, Ахмет Риза молдаға жібергендігін айтады. Осыған қатысты М. Әуезов (1897-1961): «Абайдың молдасы және мешіттің имамы Ахмет Ризаның үйін сұрап алып, артынан Абайға «молданың үйіне ертіп жүр» деп, бұны бірге де ала барған», – деп өзінің еңбегінде жазады [129, т. 1, б. 20]. Жоғарыда келтірген деректерге сәйкес Ахметризаның Ризаддин екенін ескере отыра, Мұхтар Әуезовтің (1897-

1961) сөзі Абайдың молда Ризаддиннің қолында оқығанына нұсқап тұр деп айтуға негіз бар. Сондықтан да Амангелді Кеңшілік, Ахмет Байтұрсынұлы, Мұхтар Әуезовтің (1897-1961) сөздері Абайдың ұстазы Ризаддин болғандығын айтады деп түсінуге болады.

Дамулла Ризаддин ибн Уалид Берлин қаласындағы Мирқасым Усмановтың жеке кітапханасында сақталып тұрған қолжазбаның авторы Ахмет Уалидің айтуынша – ұлты башқұрт, 1847 ж. Семей қаласының №4 мешітінің бас имам қызметімен қоса мешіт қасынан ашылған медресенің ұстазы болып тағайындалды [133, р. 13]. 2024 ж. Семей қаласының қабірлерін зерттеуден кейін шыққан нәтижелерден жоғарыдағы Ахмет Уали мен Құрбан Әли Халидидің (1846-1913) хабарына сәйкес екені анықталды. Өйткені қабірдің сыртында «Ризаддин Уали 1876 жыл №4-мешіт имамы» деп жазылған тақтайша табылды. Әлі де зерттелу керек нәрсесі – қабірде табылған мағлұматтарға сәйкес ғалымның 1876 ж. қайтыс болғаны жазылса, Ахмет Уалидің сөзі бойынша 1879 ж. қайтыс болған. Құрбан Әли Халидидің (1846-1913) сөзі Ризаддиннің 1880 ж. қайтыс болғандығын айтады. Алайда жылдарындағы аз ғана қарама-қайшылық осынау бір-бірін қуаттап тұрған дәлелдерді жоққа шығара алмайды. Өйткені сандағы қателік көп себептермен болуы мүмкін.

Ахмет Уәли «Китаб Тауарих Семей Пулат» еңбегінде Абайдың ұстазы Ризаддин жайында: «Мұсылмандар саны көбейіп жамағат №4 мешітті салады. 1847 ж. бұл мешітте Бұхара қаласында ілім алған, көп кітаптар бітіріп, тариқат ілімін меңгерген, ғалым, факиһ, тақуа Дамулла Ризаддин Хазірет имам болды. Абдурахид муфтиден емтиханнан өтіп келді. Бұл Дамулла Хазірет ауам көптің алдында құрметті, сыйлы еді. Медресе шәкірттері көп болып, дәріс үйретіп өмір сүрді», – деп жазды [133, р. 6]. Құрбан Әли (1846-1913) «Тауарих хамса шарқия» еңбегінде: «Бұл кісі башқұрт текті, Бұхарада тәлім алып, оқуын аяқтаған соң, Семей қаласына келіп, мешіттің имамы, әрі мударрисі болған. Үлкен көзді, беті мыс түстес, әрі қалың сақалды болды. Имамдар, мударристер алдымен оның алдында тәлім алып, кейін Бұхараға кетіп отырған», – деп жазды [4, б. 2]. Құрбан Әли (1846-1913) Семей қаласының ұстаздарына қатысты еңбегінде: «Бұл мешітті намаз оқитын адам саны көбейіп кеткеннен кейін қара халық өздері ақша жинап салдырған. Осы мешіттің имамы болу үшін Бұхар шарифындағы хатымгер Дамулла Ризаддинді алдырды. Бірінші имамы Дамулла Ризаддин Уали. Ризаддин қайтыс болғаннан кейін екінші болып осы мешіттің азаншысы болып тұрған, әйгілі Қашқар медресесінде хазірет Яғкуб ұстаздың шәкірті Ахметжан дамулла Убайдұллаұлы 1880 ж. имам болып тағайындалды. Бұл имам қайтыс болғаннан кейін үшінші болып Мулла Фадл Ағзам ибн Мулла Ахмет Уали имамдыққа тағайындалды», – деп айтқаны бар [50, р. 93]. Ахмет Уәли мен Құрбан Әли Халидидің (1846-1913) сөзі бойынша Ризаддин осы №4 мешіт үшін арнайы Семейге шақыртылды. Сонымен қоса «Китаб Тауарих Семей Пулат» еңбегінің авторы Ахмет Уәли де, Дамулла Ризаддиннен сабақ алған. Ол аталмыш еңбегінде: «Алғашында Семей Пулатта Дамулла Ризаддин Хазіретте ақиданы оқып, Бұхараға барып тағы ақайд лахик болдым», – деп жазды [133, р. 8]. Құрбан Әли Халиди де (1846-1913): «Ахмет Уәли ілім жолын Дамулла Риза әд-диннен бастады. Кейін Бұхараға кетті», – деп жазды [50, р.

98]. Құрбан Әлидің (1846-1913) сөзінен Ахмет Уалидің Ризаддиннен ілім жолдарын бастағанын байқауға болады. Ахмет Уәлидің сөзіне сәйкес Ризаддин Семей қаласындағы ең абыройлы ұстаздардың бірі болды. Оның шариғи құқықтық нормалардағы білімі жоғары болған. Қаладағы молдалар, шәкірттер мен қара халық Ризаддинді жоғары бағалап, басқа ұстаздардың алдында ерекше жоғары құрметтеген. Дамулла Ризаддиннің әкесі татар болған деп келетін хабарлар бар. Оның туылған жері белгісіз. Бұхарада білім алып, кейін Семейде имам болды. Әкесінің аты Уәлид болған, бірақ Чала қазақ реестрінде Юсуф деген атпен жазылған. Құрбан Әли (1846-1913) кей деректерге сүйеніп, әйгілі Ғияс әд-Дин (1325 h./1908 м.), Мухаммаджан ибн Юсуф, Тайиб ибн Юсуфтың туған бауырлары болғанын айтады [50, р. 47]. Басқа хабарларда олардың ата-аналары бөлек болғаны айтылады. Себебі Мулла Юсуф Ризаддинның анасына үйленгендіктен, Ғияс әд-Дин Дамулла Ризаддиннің үлкен ағасы деп айтылып жүрді [50, р. 61].

Татар ғалымы Ризауддин Фахруддин (1859-1936) Абайдың ұстазы Ризаддин ибн Уәлидтің өз кезегінде Ибраһим ибн Мадияр ибн Ярмек (1852 м.) атты ұстаздың алдында отырып, ілім алғандығын айтады. Ризауддин Фахруддин (1859-1936) өзінің «Әсәр» атты белгілі биографиялық еңбегінде Ибраһим ибн Мадиярдің өмірбаяны мен ілімі жайында жаза отыра, шәкірттерінің ішінен Ризаддин ибн Уәлидті атап кетеді [138, б. 51]. Бұған қоса Құрбан Әлидің (1846-1913) биографиялық еңбегіне зерттеу жұмысын жүргізген Аллен Франк Дамулла Ризаддин жайлы жазған жерінің астына «Әсәр» еңбегіндегі Ибраһим Ибн Мадияр ибн Ярмектің шәкірті екенін жазып кетеді [137, б. 34].

Ибраһим ибн Мухаммадияр ибн Ярмық Мухаммад. Мұрад Рамзидің (1853-1934) берген деректері бойынша (1268/1852) Бөгелме уезі Чалпы ауылында имам және ұстаздық етті. 73 жасында 1268 h., 1852 м. жылының февраль айында қайтыс болды. 1814 ж. имамдыққа қатысты указ алған болатын [139, б. 428].

Ризауддин Фахруддин (1859-1936) Ибраһим ибн Мухаммадиярдың Әмирхан ибн Кичкар әл-Үтәки, Әхмәджан ибн Әмирхан атты шейхтардан ілім алғанын айтады [138, б. 51].

Әмирхан ибн Кичкар әл-Үтәки (1234 h.). Әмірхан ғалымның есімі белгілі болғанымен, оған қатысты ақпарат табу қиын болды. Татар ғалымдарының биография еңбектерімен танылған Ризаддин Фахруддин, Шиһабуддин Маржани (1818-1889) (1818-1889), Ахмед Уәли сынды ғалымдар ол кісінің кейбір жандарға ұстаз ретінде келтіргені болмаса, өзіне қатысты ақпарат жазбаған. Әмирхан ибн Кичкар әл-Үтәки жайлы деректер Мұрад Рамзи (1853-1934) есімді ғалымның 1908 ж. шығарылған ескі баспадағы «Тәлфик әл-ахбар уа тәлких әл-асар фи уқаиф Казан уа Булгар уа мулюк әт-татар» атты араб тілінде жазылған еңбегінде табылды. Мұрад Рамзидің (1853-1934) айтуынша Әмірхан ибн Кичкар әл-Үтеки «Естерлі тамақ» қаласына қарасты Утек атты ауылда дүниеге келген. Алғашқы ілімін өз еліндегі ұстаздардан бастап, ілімін шыңдап алғаннан кейін Мысыр, Стамбул, Мекке, Мәдина қалаларына ілімін шыңдау мақсатымен сапарға шыққан. Сол қалалардағы ғалымдардан ижазалар

(қандай да бір ислам ғалымының кітабын оқыту құқығын беретін рұқсатнама) алды, алайда олар біздің күнімізге дейін сақталмаған [139, б. 428].

Әмірхан ибн Кичкар кейінгі әйгілі болған татар ғалымдарының ішіндегі абыройы жағынан да, жас тұрғысынан да жоғары болып келеді. Сондықтан да Шәкәрімнің ұстаздар тізбегін Әмірханнан ары қарай табу қиынға соқты. Сол замандағы оқиғаларға қатысты Семейдегі және сол кездегі қазақ мұсылмандары қарайтын орталық Орынбор мұрағаттарында жиналған құжаттар ішінде керекті мәлімет табылмады. ХІХ ғ. жарық көріп, әлі басылып шықпаған Татарстан ұлттық кітапханасындағы және жеке кітапханалардағы Ризауддин Фахруддин (1859-1936) қаламынан шыққан «Әсәр», Құрбан Әли Халидидің (1846-1913) «Тауарих хамса шарқия», «Тауарих Семи пулат», Ахмад Уалидің (1833-1901) «Китаб Тауарих Семи Пулат қала», Мұрад Рамзидің (1853-1934) «Тәлфиқ әл-ахбар» еңбектерінде, Әлімжан Мұхамеджанға тиесілі «Ижаза» қолжазбасында Әмірхан ибн Кичкар туралы деректер алып келгенімен де, оның ұстаздары жайлы айтылмады. Алайда зерттей келе Әмірхан ибн Кичкар жайлы деректер Шиһабуддин Маржанидің (1818-1889) «Уәфияту әл-әсләф» атты қолжазбасында табылды. Маржани (1818-1889) қолжазбасында Ахмеджанның иснәдін әкесі болған Әмірхан ибн Кичкар арқылы келтіріп жазады [140, б. 143]. Осы иснәдқа сай Шәкәрім Құдайбердіұлының ұстаздар шежіресі Ризаддин шейх арқылы бастау алады. Абай Құнанбайұлының ұстазы болған Ризаддин шейхтан бастау алған Шәкәрімнің ұстаздар шежіресі:

1. Шәкәрім Құдайбердіұлы (1858-1931 ж.ж.)
2. Абай Құнанбайұлы (1845-1904 ж.ж.)
3. Дамулла Ризаддин Уали (1880 м.)
4. Әмірхан ибн Кичкар әл-Үтәки (1234 һ.)
5. Шейх Әли әт-Таздағи
6. Абдулжалил әд-Дағыстани ән-Нахрир
7. Уәли әл-Мұхаддис Әли әш-Шаами
8. Шейх әл-Мұхаққиқ Мұхаммад
9. Абдулла ибн Сәлим әл-Басри
10. Шейх Мұхаммад ибн Алауддин
11. Нур Әли ибн Яхия әз-Зәбәди
12. Шиһаб Ахмад ибн Мұхаммад әр-Рамли
13. Шейхул-ислам Зәйнуддин Зәкәрия әл-Ансари әл-Қади
14. Ғиз Абдурахим ибн Мұхаммад ибн әл-Фаррат
15. Әбу Хафс Омар ибн әл-Хасан Рамила әл-Музани
16. Әбу әл-Хасан Әли ибн Хамд ән-Нажжари
17. Әбу Хафс Омар әл-Бағдади
18. Әбу әл-Фатх Омар әл-Мәлик ибн Қасим
19. Әбу Наср Абдулазиз ибн Мұхаммад әт-Туқани
20. Әбу Мұхаммад Абдулжаббар ибн Мұхаммад әр-Рузи
21. Әбу әл-Аббас Мұхаммад ибн Ахмад әл-Махбуби
22. Әбу Иса әт-Тирмизи
23. Әли ибн Һажар
24. Яхия ибн Сағид

25.Ибн Жарир

26.Ибн әбу Мулайка

27.Умму әс-Сәләмә

28.Мұхаммед Пайғамбар (с.а.с.) (571-632 м) [140, б. 143 б.].

Абайдың екінші ұстазы *Ғабдыжаппар Убайдуллаұлы* (қ.ж. 1881 м.). Ахмет Уәлидің имамдарға қатысты жазған еңбегінде Ғабдыжаппар Убайдуллаұлы Семей қаласының тумасы болмағандығы жайлы айтылады. Семей қаласының №7 мешітінің имамы Ғититулла Исмилбай қайтыс болғаннан кейін орнына имам болу үшін шақыртылған. Бұл мешіт 1859 ж. Ғититулла Исмилбайдың ақшасына салынды. Имам табу мәселесі қиын болғандықтан, ұлты татар Ғититулла Исмилбай өзі имам болып тағайындалады. Көп уақыт өтпей Қазан қаласынан ұлты татар Хусамуддин Нәмзат атты имам тағайындалды. Нәмзат қайтыс болғаннан кейін Ғабдыжаппар арнайы Бұхарадан келеді [133, р. 12]. Ғабдыжаппардың Семей қаласына келген уақыты Абайдың медресеге түсуімен сәйкес келуі Амангелді Кеңшілікұлы айтқан Ғабдыжаппар екенін негізге алуға болады. Өйткені Ғабдыжаппар сол кездерде имамдық қызметінен бөлек Семей медреселерінде ұстаздық қылған. Оның есімін Семей қаласының шәкірттері ерекше абыроймен айтатын. Осыған қатысты профессор П.С. Шаблей Құрбан Әли Халидидің (1846-1913) Семейге қатысты келтірген мәліметтеріне жазған мақаласында: «Семей қаласының әйгілі шейхтарының бірі – Ғабдыжаппар Убайдулла болды. Ол Қазан мен Бұхарда жүріп алған білімі арқасында беделді адамға айналды. Шариғи мәтіндерді жатқа оқудың маманы ретінде ғана емес, сонымен қоса Құран аяттарының тәпсірі мен ислам құқығындағы терең ілімімен танымал болды», – деп жазды [135]. Бұған қоса М.С. Сильченко 1945 ж. «Абай очерки жизни и творчества» атты еңбегінде: «Әкесі Абайды Семейге апарып, ол әуелі молда Ғабдыжаппардың медресесінде оқиды. Кейін Ахмет-Ризаның медресесіне барып түседі», – деп жазған сөзі жоғарыдағы ойды қуаттай түсетіні анық [141, б. 8].

Ғабдыжаппар Убайдуллаұлы татар ұлтынан шыққан ғалым. Білім жолын Қазан қаласындағы ұстаздардан бастап, кейін ілімін жетілдіру мақсатында Бұхара қаласына келіп, осы жердің ғалымдарынан дәрістер алған. Құрбан Әли (1846-1913) еңбегінде: «Оның ілім алған уақыты медресенің гүлденген кезі еді. Төңіректен ілім іздеушілер жиналып, көп кітаптар оқытылып жатты. Құран оқу ғылымында оның теңдесі жоқ болғандықтан, хафиз болғысы келетіндер оның сабағына қатысуларын қалады. Көптеген имам, мударрис, халфалар оның шәкірттерінің арасынан шыққан»,– деп жазды [137, б. 47]. Ахмет Уали Ғабдыжаппар молданы өз еңбегінде ерекше мақтап: «Халық №7 мешітке лайықты имамды қойғысы келіп Бұхара шарифте кітаптар хатым еткен Мулла Ғабдыжаппар Убайдуллаұлын алдыртқан. Ол кезде имам болып тұрған Хусамуддин еді. Ғабдыжаппар қайтудан бас тартып, бас имамы Хусамуддиннің қызына үйленіп алады. Кейін имам опат болғанда, толық өзі бас имамдықты алды. Мешіттің қасындағы медреседе дәріс өткізіп тұрды. Милади бойынша 1881 ж. хижри бойынша 1299 ж. хажылық құлшылығын өтеп келе жатқанда, жолда ауырып Стамбул қаласында қайтыс болған», – деп жазды [133, р. 12]. Ғалым Ахмет Уалидің сөзі Ғабдыжаппардың өте білімді екенін және оның

шариғи ілімінің негізі Бұхаралық мектеп ғалымдарынан алғандығын ашық айтып тұр. Құрбан Әлидің (1846-1913) айтуынша, Ғабдыжаппар алғашында Қазандағы Мұхаммедкәрім ибн Мұхаммедрахим әл-Қазани (Дамулла Мұхаммедрахим) (1866/67 қ.ж.) медресесінде білім алған [138, б. 410, 412]. Кейін Бұхарада бірнеше жыл тұрған. Бұхарада Ғабдужаппар белгілі Дамулла Рамазан ахун жанында жүріп фикһты оқыды [50, р. 77].

Мұхаммедкәрім ибн Мұхаммедрахим әл-Қазани (Дамулла Мұхаммедрахим) (1282 һ.-1865 м. қ. ж.). Ризауддин Фахруддиннің (1859-1936) айтуынша, Мұхаммедкәрім ибн Мұхаммедрахим әл-Қазани 1865 ж. Рабиул-ахир айында 60 жасында Ыстамбұлда қайтыс болып Әбу Әюб әл-Ансари қабіріне жерленген [138, б. 103]. Мухаммад Мұрад Рамзидің (1853-1934) жазғанына сәйкес ол ілім жолын Дамулла Абдулла әл-Мичкарауиден бастап, кейін Бұхара қаласына сапар шегіп, сол жердегі үлкен ғалымдардан ілім алған. Бұхарадан Қазан қаласына қайтып, №2 мешіттің имамы және ұстазы болып қызмет атқарады. Ол өте ілімге ықыласты, зерек болатын. Оның алдында ілім алу мақсатында жан-жақтан шәкірттер келетін. Ол қажылықтан 1277 һ. қайтар жолда Стамбул қаласына соғып, кейін сол қалада өмірінің соңына дейін тұрады [139, б. 470 б.].

Ризауддин Фахруддин (1859-1936) сөзіне сәйкес Мұхамадкәрім ибн Мұхаммадрахим әл-Қазани алғашқыда Джарулла ибн Бекмұхаммед ас-Сатыши, Ғайнан ибн Ихсан әл-Қазанди, Абдулла ибн Яхия әл-Чиртуши деген ғалымдардан тәлім алып, кейін Бұхарада Салих ибн Надир әл-Хожанди және басқаларынан ілім алуды жалғастырған [138, б. 103]. Тарихи мағлұматтарға сүйене отыра, Дамулла Мұхаммадкәрімнің ұстазы Салих ибн Надир әл-Хожанди арқылы Шәкәрімнің ұстаздар шежіресі әйгілі Бұхара медреселерінің ғалымдарына тоқталатынын білуге болады.

Дамулла Әбу Масғұт Мирза Салих Ағлам ибн Надир Мухаммад ибн Абдулла әл-Ферғани әл-Хожанди әл-Ханафи (1256 һ. / 1840 м.). Ибраһим ибн Рашидтің айтуынша, Дамулла Әбу Масғұт Мирза Салих Ағламның негізгі туған жері Ферғана қаласы болған. Ілім жолын сол қаладан бастап, кейін Бұхара қаласында оқып, сол жерде өзінің ілімімен елге белгілі болады. Он айға жуық Бұхара қаласының қазии болып қызмет атқарады. Кейінгі жылдары «Құлбаба» медресесінде ұстаздық етіп, сол медреседе істеп жүрген күндерінде қайтыс болады [141, б. 73].

Ұстаздары: Ахунжан әл-Бұхари, Ата ибн әл-Һади [141, б. 73].

Маржанидің (1818-1889) имам Нәсәфидің ақидасына жазған шарх еңбегін тахқиқ жасаған. Ибраһим ибн Рашид Маржанидің (1818-1889) ұстаздарын келтіру барысында, Абай Құнанбайұлының (1845-1904) ұстаздарының ұстазы болған Мұхамадкәрімнің шейхы Мирза Салих Надир әл-Хожанди шейхтың ғылыми шежіресін таптық. Сол тізбек негізінде Шәкәрімнің ұстаздар шежіресін көруге болады:

- 1.Шәкәрім Құдайбердіұлы (1858-1931 ж.ж.)
- 2.Абай Құнанбайұлы (1845-1904 ж.ж.)
- 3.Мұхаммедкәрім ибн Мұхаммедрахим әл-Қазани (1282 һ.-1865 м.)
- 4.Салих ибн Надир әл-Хожанди (1256 һ. / 1840 м.)
- 5.Шейх Шир Мұхаммад Ахун ибн Абдулла әл-Қақанди (1240 һ.)

- 6.Ишан ұстаз Саид Абдулһади Қожа (1170 h.)
- 7.Абулфайди Абдулбақи ибн Ариф ибн Абдулқуддус ибн Қасим ибн Хафиз әш-Шаши (1157 h.)
- 8.Ахун шейх Инаятулла ибн Абдулла әл-Уабканди әл-Бұхари әл-Ханафи (1176 h.)
- 9.Мәуләнә Саид Мухаммад Шариф әл-Хусаини Абу Абдулла Мухаммад ибн Мухаммад әл-Ғалауи әл-Бұхари әл-Ханафи (1109 h.)
- 10.Әбу Яғкуб Юсуф ибн Мухаммаджан әл-Әзірбажани әл-Қарабағи Шаһи әл-Ханафи әл-Кусаж қысқ. Маулана Ахун Юсуф әл-Кусаж (1054 h.)
- 11.Хабибулла Мирзажан әш-Ширази әл-Бағанауи әл-Әшғари әш-Шафиғи (994 h.)
- 12.Жамалуддин Махмуд ибн Мухаммад ибн Абдулла әш-Ширази әт-Тайиб қысқ. Қожа Жамал (932 h.)
- 13.әл-Мухаққиқ Жалалуддин әд-Дауани әс-Сиддиқи (830-918h./1427-1512 м.)
- 14.Сағдуддин Асғад әс-Сиддиқи
- 15.Мәуләнә әш-Шариф Әли әл-Журжани (740-816 h. / 1339-1413 м.)
- 16.Мухаммад Мубарак Шаһ (775 h.)
- 17.Мухаммад ибн Мухаммад әр-Рази қысқ. Қутбуддин әр-Рази (694-766 h. / 1295-1365 м.)
- 18.Құтбуддин Махмуд әш-Ширази (710h. / 1236-1311 м.)
- 19.Нәжмуддин әл-Кәтиби әл-Қазуини (1203-1277 м.)
- 20.Имам Фахруддин әр-Рази (544-606 h / 1150-1210 м.)
- 21.Әбу Наср әс-Симнәни
- 22.Мухаммад ибн Яхия ән-Нисабури
- 23.Әбу Хамид Мухаммад әл-Ғазали әт-Туси ән-Нисабури әш-Шафиғи әл-Әшғари (450-506 h./ 1058-1111 м.)
- 24.Әбу әл-Мағали Абдулмалик ибн Абдулла Юсуф ибн Мұхаммад әл-Жуайни әш-Швфиғи әл-Әшғари (419-478 h. / 1028-1085 м.)
- 25.Абдулла Абумухаммад әл-Жуайни (438 h. / 1047 м.)
- 26.Сәһл ибн Мұхаммад әбу Таиб әс-Сағлуки
- 27.Мухаммад ибн Сулайман ибн Сәһл әс-Сағлуки (296-369 h. / 906-979 м.)
- 28.Ибраһим ибн Исхақ әл-Мәруази әш-Шафиғи (340 h. / 952 м.)
- 29.Әбу Аббас ибн Сурайж (249-306 h.)
- 30.Әбу Қасим Усман әл-Анмати (288 h.)
- 31.Исмаил ибн Ибраһим әл-Музани (175-264 h. / 791-878 h.)
- 32.Абу Абдулла Мухаммад Идрис әш-Шафиғи қысқ. әш-Шафиғи (150-204 h. / 767-820 м.)
- 33.Имам Мәлик (93-179 h. / 711-795 м.)
- 34.Нәфиғ ибн Абдуррахман ибн Абунуғайм әл-Ләйси әл-Кәннани (70 h. / 689-785 м.)
- 35.Абдулла ибн Омар ибн әл-Хаттаб (10 h. а.-70 h. / 610-693 м.)
- 36.Мұхаммед пайғамбар (с.а.с.) [93 б.].

Бұл Шәкәрімнің ұстаздар шежіресі тарихи деректерге сүйене отырып құралды. Осының негізінде Абай Құнанбайұлының (1845-1904), оның ішінде

Шәкәрімнің Құдайбердіұлының Мұхаммед пайғамбардан (с.а.с.) келе жатқан ілім шежіресі бар екенін көруге болады. Бұл тізбектер Шәкәрім Құдайбердіұлы және Абай Құнанбайұлының (1845-1904) басқа да ислам әлеміндегі ғалымдармен терезесі тең екенін, әрі олардың шарифат ілімдеріне қатысты қырлары зерттеуді қажет ететіндігін көрсетеді.

Абайдың үшінші ұстазы *Мухаммад Әмин әл-Мансур* (Сарымолда) (1891 қ.ж.). Шәкәрімнің ұстаздар шежіресіндегі Абайдың бұл ұстазы ел ешінде Сарымолда атымен танылған. Сарымолда Құнанбайдың (1804-1886) «Ескі там медресесі» атымен белгілі болған күздік үйінде балаларға тәлім берген алғашқы ұстаз. Кейінірек тәлімгерлікте Сарымолданың орнын Ғабитхан басады. Ахат Шәкәрімұлы бұл жайында: «Құнанбай өз балаларын кейіннен Ескі там деп аталып кеткен күздік үйіне молда алдыртып оқытатын. Ол жерде жатып дәріс қылған алғашқы ұстаз – Сарымолда. Кейіннен оның орнына Ғабитхан молда келді», – деп естеліктерінде жазады [142]. Сәбит Мұқанов та, Абайдың алғашқы ілімін Ескі тамнан бастағанын айтады [134, б. 26]. Сарымолданың Абайдың ұстаздарының бірі болу ықималдығы өте жоғары. Себебі Ахат сөзінде Ескі тамда оқыған балалардың ішінде Абайдың болғанын меңзегендей. Құнанбай Абайды Семейдегі медресеге оқуға жіберместен бұрын молдаға оқытуы бек мүмкін. Ахмет Байтұрсынұлының (1872-1937) Абай Семейдегі медресеге түспес бұрын қыр молдасынан оқығандығы жайында айтқан сөзі осыған нұсқайды [54]. Сарымолда жайында М. Әуезов та өзінің «Абай жолында» көп жазады, тіпті бір тақырыбын Абай мен Сарымолданың сұхбатына арнайды. М. Әуезов (1897-1961): «Обадан өлген адамдар жайында Абайдың күндізгі естігендерінен қарағанда Сарымолда әлдеқайда көп хабар айтты. Сарымолда өзі мешітте имам емес, халфе, қари, мәзін секілді діндар көпшілікпен күнде кездесетін адам да емес, өзі-тегі үйде бір топ балаларды, жастау шәкірттерді оқытып жүрген бір ұстаз екен», – деп жазды [129, т. 4, б. 16]. Демек, Абайдың «Ескі там» уақытындағы алғашқы ұстазы Сарымолда болған. Осы ойды Ахмет Уалидің қолжазбасында табылған сөздер қуаттайды. Ол: «1875 ж. бір биік масжид яғаштан бина етилді. Мухаммад Әмин Сары мулла мулаққаб еді», – деп жазды [133, р. 8]. Ахмет Уәлидің айтуынша, Сарымолданың есімі Мұхаммад Әмин. Өйткені Абайдың Семей қаласындағы М. Әуезов (1897-1961) романындағы айтылған Сарымолдамен кездесуі 1892 ж. болғанын және сол жылы қайтыс болғанын ескерсек, Ахмет Уәли меңзеген Сарымолда Мухаммад Әминнің 1891-1892 жылдары қайтыс болуы сол ойды қуаттай түседі. Шәкәрімнің ұлы Ахат әкесі жайында келтірген естеліктерінде Сарымолданың есімін Мухаммад деп түсіндіруі Ахмет Уәлидің сөзін растайды. Ол: «Құнанбайдың алғаш қойған оқытушысы Байдалының Сарымолдасы деп аталып кеткен, руы ноғай Мұхамед деген жоғары оқуы бар адам болған», – деп еске алады [72, б. 11]. Бұған қоса Құрбан Әли (1846-1913) «Тауарих хамса шарқия» еңбегінде Мухаммад Әминнің ел арасындағы есімі Сарымолда екенін жазады [50, р. 82].

Құрбан Әли Халидидің (1846-1913) сөзіне сәйкес, Дамулла Мухаммад Әмин Семей қаласының №5 мешітінің имамы болған [50, р. 94]. Ахмет Уәлидің айтуынша, аталмыш мешітті 1837 ж. Жоламан есімді қазақтың байы салдырған.

Бұхара қаласынан оқып келген Абдулкарим ибн Әбу Бакр Кулкашини указсыз мешіттің алғашқы имамы болған. Мінезі себебінен халыққа жақпай орнынан алынып, Мухаммад Әминді орнына имам қылып алдыртады [133, р. 12]. Құрбан Әлидің (1846-1913) айтуынша Мухаммад Әмин Нижегородск өлкесінен. Мачкар медресесінде Мулла Абдулла ибн Яхия ибн Мухмуд әл-Чиртуши әл-Мачкарауи (1859 қ.ж) шейхтан, әйгілі Хазрет Таһир ибн Субханкул ибн Баһадүршаһ әл-Адайидан (1864), Бахта қаласындағы мешіттерінің бір имамы Абдулқаюм мулла, Абдурахман ибн Убайдулла сынды ұстаздардан оқыған. 1830-дан 1890-шы жылдарға дейін, яғни алпыс жыл бойы имам және ұстаз болып қызмет атқарды. Ол көп уақытын қауыммен жанжалдасумен өткізді. Соған қарамастан ол имам ретінде, медреседе немесе оқуда өз міндеттеріне ұқыпты болып, жамағатқа айтқан сөздері әсер ететін. Тоқсанға келіп, 1890 немесе 1891 жылдары қайтыс болды. Оның артынан қыздары мен жалғыз ұлы қалған болатын [50, р. 94].

Хазрет Таһир ибн Субханкул ибн Баһадүршаһ әл-Адайи (1281 һ. / 1864 м). Малмыж уезі Адай ауылына имам болған. Ол 90 жастан астам өмір сүріп, туған жерінде қайтыс болды. Оның әйелі Бика бинт Әюб, ал балалары Мұхаммедшаріп, Мұхаммед Садық, Ғабдуали [138, б. 97].

Ұстаздары «Әсәр» еңбегіндегі деректерге сәйкес Мұхаммедрахим ибн Юсуф әл-Ашытый (1232 һ.), Абдурашид ибн Қадырмұхаммед әл-Сабауи. Қырағат білімі бар шейхтар: Ишмұхаммед ибн Захид әл-Кубақи, Уәлиддин ибн Хасан әл-Бағдади [138, б. 97].

Уәлиддин ибн Хасан әл-Бағдади (1257 һ.). Шиһабуддин Маржанидің (1818-1889) мәліметіне сәйкес, ілім жолын ең әуелі Қарағылы атты ауылда бастап, кейін білім жолын жалғастырып, Бағдат қаласына аттанады. 9 жыл Бағдат қаласында тұрақтаған соң, Хорезм, Үнді елдерінде үлкен ұстаздардан ілім алады. Құран ілімдерінен білікті маман болды. Маржанидің (1818-1889) сөзіне қарайтын болсақ, Уәлиддин ибн Хасан жасы үлкен аға ұстаздардан болған. Оқуын аяқтап келген соң, Сағид деген ауылдағы екі мұнаралы мешітте имам болып қызмет атқарды. Ол ауылдан кетіп, Бұхара қаласындағы Мығак мешітінде біраз жыл имам болып істейді. Кейін өзінің ілім жолын бастаған Қарағылы ауылына келіп, өмірінің соңына дейін имам болады [140, б. 175]. Уәлиддин ибн Хасан әл-Бағдади шейхтың ұстаздар тізбегін табу мүмкін болмады. Биография еңбектерінде оның ұстаздары жайлы айтылмайды. Бірақ Ризаддин Фахруддиннің (1859-1936) «Әсар» еңбегіндегі Ғабдуллатиф ғалым жайында сөз қозғап жатқанда Уәлиддиннен алған ижазасын келтіреді. Ижазаның ішінде Уәлидтің Ғабдуллатифке өзінің ұстазынан алған тізбекті шежіре негізінде ижаза берілгені жазылады. Аталмыш ижазаның ішінде: «Ұстазым Абдулқадирден, оның ұстазы Абдулла әл-Мысри әл-Ағмадан пайғамбарымызға (с.а.с.) жететін иснәд (тізбек) негізінде ижаза бердім», – деп жазылып тұрды [138, б. 274]. Бұдан бөлек Маржанидің (1818-1889) «Уәфият әл-әсләф» еңбегінде Таһир ибн Субханкул ибн Баһадүршаһ әл-Адайидің Уәлиддиннен ижаза алғандығы жайында деректер бар. Ижазада Уәлиддин өзінің бір ғана ұстазын атап, қалған ұстаздардың есімдерін атамастан «Мен ұстазым Абдулқадир әл-Бағдадиден, оның ұстазы Абдулла әл-Мысриден

пайғамбарымызға (с.а.с.) дейін жалғасатын муттасил силсилә негізінде ижаза бердім», – деп айтады [140, б. 175]. Екі жағдайда да тізбекте толық ұстаздар есімдері аталмай, тек екі ұстаздың есімін айтумен шектелген. Бірақ тізбектің пайғамбарға (с.а.с.) дейін жалғасып тұрғанын Ризауддин және Шиһабуддин Маржанидің (1818-1889) келтірген Уәлиддин ибн Хасан әл-Бағдадидің ижазасынан білуге болады. Абайдың ұстазы болған Сарымолда арқылы жеткен Шәкәрім Құдайбердіұлының ұстаздар шежіресі:

1. Шәкәрім Құдайбердіұлы (1858-1931 ж.ж.)
2. Абай Құнанбайұлы (1845-1904 ж.ж.)
3. Хазрет Таһир ибн Субханкул ибн Баһадршаһ әл-Адайи (1281 h./1864 м)
4. Уәлиддин ибн Хасан әл-Бағдади (1257 h.).
5. Абдулла әл-Мысри әл-Ағма
6.
7.

Пайғамбар Мұхаммед ибн Абдулла (с.а.с.).

Шәкәрімнің әкесі Құдайберді жайлы деректер бойынша, ол Құнанбай секілді балаларының сауатын ашу үшін ұстаздар шақыртқаны белгілі болған еді. Осыған сәйкес Шәкәрімнің тағы бір ұстаздар шежіресін анықтамақ болдық. Себебі Құдайберді шақыртқан ұстаздардың қатарынан руы Қарабатыр болған, Семей медресесін бітірген Өтебай болды. Бұдан бөлек Әлімбай мен Теңізбай деген ұстаздар болғанын дереккөздерге сүйене отырып таптық [48, б. 150]. Шәкәрімнің ұлы Ахаттың айтуынша, Шәкәрім бес жасынан бастап аталмыш ұстаздардан ілім алған. Демек, Шәкәрім ұстаздарының шежіресі осы Өтебай, Әлімбай, Теңізбай атты ұстаздарынан басталуы керек еді. Алайда аталмыш ұстаздарға қатысты мағлұматтардың болмауына байланысты Шәкәрім ұстаздарының толық шежіресін шығару мүмкін болмады.

Шәкәрімнің айтуынша, араб тілін меңгеруде басты рөл атқарған оның анасы Төлебике болды [72, б. 94]. Сондықтан Шәкәрімнің Төлебикеден бастау алатын тағы бір ұстаздар шежіресі болуы керек еді. Араб тілін білу шариғи еңбектерді түсінудің алғышарттарының бірі екенін ескерсек, онда Төлебике Шәкәрімнің алғашқы ұстазы болғаны анық. Енді осы Төлебикенің алған ұстаздарының шежіресін шығару арқылы Шәкәрімнің ұстаздар тізбегін құрастыруға мәліметтердің жетіспеуі кедергі болды. Өйткені Төлебикеге қатысты мағлұматтардың тапшы болу себебінен Шәкәрім Құдайбердіұлының ұстаздарын анықтау мүмкін болмады.

Осы тараушаны қорытындылай келе, Шәкәрімнің діни тұлғалығына тікелей әсер еткен жандар атасы Құнанбай, әкесі Құдайберді, шешесі Төлебике, немере ағасы Абай екені белгілі болды. Тікелей деп айтуымыздың себебі, Шәкәрімге әсер еткен Шиһабуддин Маржани (1818-1889), Гаспаралы, Достоевский, Гете сынды ғалымдар да бар. Алайда ол кісілердің ықпалы діни тұрғыдан болмағандықтан, зерттеу жұмысымыздың нысаны ретінде қарастырмадық. Оның үстіне Шәкәрімнің аталмыш ғалымдармен байланысы жайында көптеген зерттеулер бар екені мәлім.

Шәкәрімнің ұстаздар шежіресін зерттеу барысында, діни ілім берген ұстаздары Құнанбай жалдаған Ғабитхан Ғабдыназар мен Мухаметкәрім,

Құдайберді және оның қолындағы Өтебай, Теңізбай, Әлімбай ұстаздары, немере ағасы Абай, шешесі Төлебике екені анықталды. Аталмыш ұстаздар арқылы Шәкәрімнің ұстаздар шежіресі зерттелді. Алайда оның ішінде толық шежіресі құрылған ұстаздар немере ағасы әрі ұстазы болған Абай арқылы жүзеге асты.

3.2 Шәкәрім Құдайбердіұлының ханафи мәзһабының «Заһир риуая» және «Муфта биһи» үкімдерін ұстануы

Ханафи мәзһабының фикһи үкімдері маңыздылығы мен сенімділігі тұрғысынан үш деңгейге бөлінеді:

1. «Заһир риуая». Аталмыш үкімдер Мұхаммад әш-Шайбанидің (қ.ж. 805 м.) мутауатир жолымен жеткен «әл-Мабсут», «әз-Зиядат», «әл-Жамиғ әл-кабир», «әл-Жамиғ ас-сағир», «әс-Сияр әл-кабир», «әс-Сияр ас-сағир» еңбектері ішіндегі мәселелер. Бұл мәселелер ханафи мәзһабының негізгі ұстанатын үкімдері ретінде қарастырылып, өзге үкімдермен амал жасауға тыйым салынады. Өйткені аталмыш үкімдердің қуаттылығы басқа үкімдермен теңесуіне мүмкіндік бермейді [143, б. 12 б.].

Осы кітаптарды негізге ала отырып, ғұлама әл-Хаким әш-Шаһид (қ.ж. 945 м.) жоғарыда аталған алты кітаптың барлығын қамтитын біртұтас жинақ болып табылатын «әл-Кафи» атты еңбегін жазды. Еңбектің негізгі түсіндірмесі ханафи мәзһабының ғалымы имам Сарахсидің (қ.ж. 1090 м.) «әл-Мабсут» атты әйгілі еңбегі болып табылады. Кейіннен бұл кітаптар ханафи мәзһабындағы «Мутун» еңбектеріне жатқызылды: «Мұхтасар әл-Кудури», «Кәнз әд-дақайқ», «әл-Мухтар ли әл-фәтуа», «әл-Уиқая», «Мажмағ әл-бахрайн» [143, с. 12].

Бұл кезекте ханафи мәзһабының амал ету тұрғысынан заһир риуая санатындағы үкімдеріне тең муфта биһи үкімдерін айту керек. Муфта биһи үкімдері дегеніміз – кейінгі заманның ғұрыпын ескеріп, заһир риуая үкімдерін қолдануда қиындық орын алған жағдайда, Әбу Ханифадан (қ.ж. 767 м.), Әбу Юсуфтан (қ.ж. 799 м.), Мұхаммад Шайбаниден (қ.ж. 805 м.) келген заһир риуая үкімдеріне жүгінбей, сол замандағы ғалымдардың дұрыс деп тапқан үкімдерін ұстану. Осыған байланысты Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) «Уқуд расм әл-муфти» еңбегінде: «Қазиге заһир риуая үкімдерінің тысында пәтуа беруге болмайды. Егер тек кейінгі ғалымдар муфта биһи үкімін басқа жауапта қарастырылғандығын айтпаса», – деп ханафи мәзһабының пәтуә беру институтында заһир риуая пен муфта биһи үкімдерінің тең екенін айтады. Аталмыш еңбектің басқа жерінде Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.): «Анық болғандай Муфтидің тек мәтіндерде келген үкімдердің сыртқы мағынасын ұстанып, ғұрыпты ескермеуі мен өз қоғамының жайын ескермей үкім беруі адамдардың шарият тарапынан қиындық көруіне алып келеді», – деп жазды [144, б. 211].

2. «Нәуадир». Сирек таралу себебінен тізбегі әлсіз жол арқылы берілетін үкімдер. Бұл санатқа Мұхаммед әш-Шайбанидің (қ.ж. 805 м.) алты кітабынан бөлек және ханафи мәзһабының усул қағидаларына сәйкес сенімділік дәрежесі төмен болған Әбу Ханифаның (қ.ж. 767 м.) басқа шәкірттерінің кітаптары кіреді. Өйткені мұндай кітаптардағы үкімдер заһир риуая санатында

қарастырылмаған. Ең танымал кітаптардың ішінде Әбу Юсуфтің (қ.ж. 799 м.) «Китаб әл-Хараж», Мұхаммад әш-Шайбанидің (қ.ж. 805 м.) «әл-Кисаният», «әл-Журжаният», «әл-Һаруният» еңбегі бар [143, с. 12].

3. «Фәтәуа» және «Уақиғат». Бұл кейін орын алған мәселелерге қатысты бұрынғы дереккөздерде шешімі табылмағандықтан, Әбу Ханифаның (қ.ж. 767 м.) усул қағидаларын негізге ала отыра, өз бетінше пәтуа берген кейінгі ғалымдардың үкімдері. Мұндай үкімдерді қамтыған кітаптар әл-фәтәуа немесе әл-уақиғат деп аталады. Ең атақты кітаптардың ішінде Әбу әл-Ләйс әс-Самарқандидің (қ.ж. 983 м.) «Фәтәуа ән-Нәуәзил» және т.б. еңбектерді атап өтуге болады [143, с. 12].

Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегі тек кейбір мәселелер болмаса, түгел дерлік ханафи мәзһабының заһир риуая үкімдерімен жазылғандығын ескере отырып, әрбір үкімге кіру мүмкін еместігін айту керек. Оның кей уақыттарда заһир риуая немесе муфта биһи үкімдерін тәрк етіп, басқа үкімдер ұстанған жағдайлары аз болғандықтан, оларды толық түрде келесі бөлімдерде қарастырдық. Алайда Шәкәрімнің ханафи мәзһабының усул әл-фикһ қағидаларының меңгеру дәрежесін көрсету мақсатында «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі қазіргі қоғамда өзекті болған бірнеше заһир риуая және муфта биһи мәселелерін қарастыру дұрыс деп есептеледі. Аталмыш мәселелер арқылы қазіргі уақытта қоғам ішінде кең тарала бастаған өзге жат ағымдарға қазақ қоғамының бұрыннан ұстанған діні – ханафи құқықтық мәзһабы екенін көрсету. Сол себептерді ескере отыра бүгінгі таңда қоғам арасындағы талас-тартысқа түскен үкімдерді Шәкәрімнің фикһи көзқарасы негізінде зерттеу мақсат етілді. Сондай мәселелердің бірі намаз ішінде қолды көтеру үкімі. Аталмыш үкімге қатысты пайғамбар (с.а.с.) қолдарын иығына дейін көтергені туралы хадистер бар екенін айту керек. Алайда қолды құлаққа дейін көтеру туралы хадистердің де болуы ғалымдар арасында келіспеушіліктерді туындатты. Бірақ кейбір адамдар шектен шығып, ханафи мәзһабындағы қолды құлаққа дейін көтеру үкімі дұрыс емес деп жаза бастады. Бұл әрине, олай емес. Бұл ретте бүгінгі күнде қоғамда үлкен даудың себебі болған «қол көтеру» мәселесіне қатысты Шәкәрімнің көзқарасы мен бұл мәселеде сүйенген дәлелдерін егжей-тегжейлі қарастыру дұрыс деп шешілді.

Шәкәрім Құдайбердіұлы өзінің «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде: «Намаздың он алты уәжібі бар: алғаш құлақ қаққанда Аллаһу әкбардың өзін ғана айтпақ», – деп жазады [72, б. 42]. Шәкәрім бұл бір сөйлемнің ішінде бірнеше мәселелерді қамтып тұрғанын байқауға болады.

1. Намаз ішінде қол көтеру мәселесі. Шәкәрімнің сөзінен оның ханафи мәзһабының негізгі заһир риуая үкімін ұстанып тұрғаны белгілі. Аталмыш Шәкәрімнің позициясы заһир риуая үкіміне сай екеніне Мұхаммад әш-Шайбанидің Әбу Ханифадан жеткізген: «Егер кім намазды бастаса тәкпір тартып, қолын құлағының қарама-қарсы деңгейіне дейін көтерсін» деген сөзі дәлел болады [145, т. 1, б. 94]. Бұл жағдай жоғарыда айтылған «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің басым үкімдері ханафи мәзһабының негізгі үкімдеріне сай екеніне дәлел. Аталмыш үкімді шығаруда Әбу Ханифа пайғамбар Мұхаммедтің (с.а.с.) бірнеше хадисіне сүйенді. Олар:

1. Имам әт-Тахауи өзінің «Шарх мағани әл-әсәр» атты еңбегінде Уәил ибн Хужрдің былай деп айтқан хадисін келтіреді: «Мен пайғамбардың намаз бастар кезде қолдарын құлақ деңгейіне дейін көтергенін көрдім» [146, т. 1, б. 196].

2. Имам әт-Тахауидің «Шарх мағани әл-әсәр» еңбегінде Мәлик ибн Хуайристің: «Мен пайғамбардың намаз бастар кезінде қолдарын құлақтың жоғарғы жағына қарама-қарсы көтергенін көрдім», – деп айтқан хадисін жеткізеді [146, т. 1, б. 196].

3. Имам әт-Тахауи Уәил ибн Хужрдің: «Мен пайғамбардың (с.а.с.) намаз бастаған кезде қолдарын құлақ деңгейіне дейін көтергенін көретінмін. Кейін біраз уақыт өткеннен кейін байқасам, ол қолдарын иық деңгейіне көтерді. Бірақ бұл кезде олардың үстінде қалың қыстық киімдер бар еді», – деген хадисін келтіреді [146, т. 1, б. 196].

Шәкәрім Құдайбердіұлының сөзі жоғарыда келтіргендей, екінші бір мәселенің ашылуына себеп болып тұр. Бұл мәселе оның «алғаш құлақ қаққанда» сөзінен шығып тұр. Бұның мағынасы ханафи мәзһабының заһир риуая үкіміне сәйкес адам алғашқы «тәхрим тәкбір» кезінен басқа жерде қол көтермейді. Оған дәлел аталмыш үкімнің заһир риуая мәселелері қарастырылған Мұхаммад әш-Шайбанидің алты еңбегінің бірі «әл-Асл» кітабында: «Мен (яғни Мұхаммад әш-Шайбани) Әбу Ханифадан: Сенің ойың қалай? Бір адам жайында, ол намаз оқып жатқанда, рүкүтке немесе сәждеге барғанда немесе рүкүгтан басын көтергенде немесе сәждеден көтергенде қолдарын көтере ме? Ол: «Намазды бастаған кездегі тәкбірден басқасының ешбірінде қол көтермейді», – деді», – деп Әбу Хәнифаның сөзін жазады [145, т. 1, б. 15]. Бұл үкім кейбір мәзһабтарда әрбір рүкүгтің алдында, рүкүгтен кейін, сәженің алдында қол көтеруді сүннеттен деп есептеледі. Алайда Шәкәрім бұл үкімге қатысты өзін ханафи мәзһабының өкілі екенін, сонымен қоса ханафи мәзһабының ішіндегі заһир риуая үкімдерін ұстанғандығын анық көрсетуде.

Шәкәрім Құдайбердіұлы өзінің еңбегінде ханафи мәзһабының заһир риуая үкімдерін ұстанғандығын көрсететін тағы бір мәселе «бәсмәләнің» намаз ішінде іштен айтылуы. Ол «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде намаз ішіндегі мәкрүһ амалдарды баяндап: «Намазда істемек арам нәрселер көп. Олайда болса «Фикһ әл-Кәйдани» деген кітапта он төртін айтқан. Олар мыналар: әғузу мен бисмилланы жария қылмақ. Алхамның аяғында әмин дегенді жария қылмақ», – деген сөздерін кездестіруге болады [72, б. 42]. Аталмыш сөзінен Шәкәрім Құдайбердіұлының ханафи мәзһабының заһир риуая үкімдерін ұстанып тұр деп айтуға толық негіз бар. Өйткені бұл үкімдер заһир риуая мәселелерін қамтыған Мұхаммад Шайбанидің (қ.ж. 805 м.) алты кітабының бірі «әл-Асл» еңбегінде: «Егер біреу намазға кірсе, онда екі қолын құлақ деңгейіне көтеріп, тәкбір қылсын, «субханаканы» айтсын, ішінен «әғузу биллаһи мин әш-шәйтани әр-рәжим» айтсын, содан кейін оқуды бастап, «бисмиллаһи әр-Рахмани әр-Рахимді» жасырын оқысын», – деп айтады [145, т. 1, б. 6]. Осы мәтіннің негізіне сәйкес, ханафи мәзһабының негізгі үкімі «әғузу мен бәсмәләны» іштен айтылуы. Сонымен қатар «Фатиха» сүресінің соңында «әмин» сөзінің іштен айтылуы ханафи мәзһабы бойынша сүннет болып есептеледі. Демек, Шәкәрімнің сөзінен үш мәселенің басы ашылайын деп тұр. Аталмыш

мәселелердің басы әртүрлі мағынада келген шариғи мәтіндердің себебінен болып отыр. Мәселені толыққанды түсіну үшін әр үкімді жеке-жеке зерттеп, әр тараптың сүйенген дәлелдерін саралап көру қажет.

Бірінші мәселе, тәғәуз бен бәсмәләнің іштен айтылу мәселесі. Тәғәуз мәселесі бәсмәләға қарағанда жеңіл деп есептесе болады. Өйткені тәғәуздін Құран аяттарынан болмауы оның дауысты немесе дауыссыз оқылу мәселесінде үлкен қарама-қайшылықтарға алып келмейді. Ал «бәсмәлә» сөзі Құранның аяты саналатындықтан, оның өзге аяттар секілді дауыстап оқылуы немесе аят ретінде саналмай, өзге дұғалар секілді дауыссыз оқылуына қатысты ғалымдар арасында қарама-қайшылық орын алған.

Шәкәрім Құдайбердіұлының ханафи мәзһабындағы негізгі үкім заһир риуая және муфта биһи мәселелерінің ережелерін білгендігін оның: «Бұхараның ғалымдары халықтың қатынына жақсы қарамай, хайуан есебінде көргендігінен неке қиылғанда төрт нәрсені шарт қылып қояды. Әуелі біреу қатынын ықтиярсыз тұрған жерінен алып кетемін десе, қатын босап қаламын десе, ерікті болсын. Екінші, алты айдан артық нәпақасыз қалдырса. Үшінші, қатын разы болмай үстіне қатын алса. Төртінші, ұрып-соғып бір жерін кем қылса, яки сындырса, бұл төртеуіне де қатын болмаймын десе, ерікті болсын деп соған байы разы болса, неке қылады», – деп жазған сөзі көрсетеді [72, б. 66]. Шәкәрім келтірген сөзінің Бұхарлық ғалымдарға тиесілі екенін ескере отырып, ханафи мәзһабының неке мәселесіндегі төрт үкімінің истисна санатынан қылуды меңзеген секілді. Бұл мәселені түсіну толық суреттеуді қажет етеді. Сондықтан аталмыш мәселелерді ханафи мәзһабы бойынша үкімдеріне жеке-жеке тоқталу дұрыс деп шешілді.

1. Күйеу әйелінің тұрып жатқан жерінен басқа елге немесе жерге өзімен көшіріп алып кету мәселесі, ханафи фикһында ғалымдар тарапынан әртүрлі үкімдер айтылуына себеп болған. Ханафи мәзһабының негізгі үкімі бойынша неке сыйлығын яғни мәһірді бірден немесе бөліктерге бөліп болсын, әйтеуір толық төлеген болса, сонымен қатар күйеуі әйелінің туысқандары ойынша сенімді болса, онда ол әйелін өзімен бірге басқа жерге апара алады. Ал неке сыйы яғни мәһір толығымен берілмесе немесе күйеуі сенімді болмаса, оның әйелін өзімен бірге басқа жерге әкетуіне құқығы жоқ. Аталмыш ой Алауддин Хаскафидің (қ.ж. 1716 м.) сөзіне сәйкес «Мажмағ әл-бахрайн», «Мултақа әл-абхур», «Мажмағ әл-фәтауа» еңбектерінде келген. Сонымен қоса Тумурташи (қ.ж. 1596 м.), Хайр әр-Рамли (қ.ж. 1671 м.) осы ойды қолдайды. Қазіргі заманғы ханафи мәзһабының белді өкілдерінің бірі Абдулхамид Таһмаз жоғарыда келтірген шарттарды екі жастың мәселелеріне қатысты шариғи үкім қабылдағанда ескерілуі керек екендігін алдыға тартады [147, б. 85]. Ханафи мәзһабы үкімдері бойынша, әйелді оның еркінен тыс алып кету әдетке жатпайды. Алайда Әбу Ләйс әс-Самарқандидің (қ.ж. 983 м.) «Тухфа әл-фуқаһа» еңбегінде: «Әйел кісі күйеуінен мәһір алуымен, өзін оған бағыштайды. Мәһір берілместен бұрын әйел күйеуін өзіне жолатпауына болады. Ол күйеуінің рұқсатынсыз қалаған жеріне сапар шеге алады. Ал егер күйеуі мәһірді берсе, күйеуі әйелден өзін мойынсұнуын талап ете алады. Ол онымен қосылғысы келсе, әйелдің кедергілеуге хақысы болмайды», – деп жазады [148, т. 2, б. 142].

Әбу Ләйс әс-Самарқандидің (қ.ж. 983 м.) аталған сөзінің мәнінен: күйеуі мәһірді толық берсе, әйелін басқа жерге әкетуге құқығы бар екендігін көруге болады. Бірақ адамдар Әбу Ләйс әс-Самарқандидің (қ.ж. 983 м.) келтірген нұсқауының тура мағынасын ұстанады. Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) айтуынша, Әбу Ләйс әс-Самарқандидің (қ.ж. 983 м.) «Күйеуі мәһірді берсін не бермесін әйелді оның келісуінсіз басқа елге көшіріп алып кетуіне болмайды», – деген ойда болғанын айтады [90, б. 146]. Басқа фақиһтар оының ішінде Мухаммад әл-Баззази (қ.ж. 827 h.) бұл мәселеде келіспеушіліктер туындаған жағдайда шешім қабылдау үшін мүфтиге жүгіну керек деп есептейді. Осы мәселеге қатысты ол: «Егер күйеуі мәһірді толық бергеннен кейін, оны бөтен елге алып кеткісі келсе, бұған жол бермеу керек, өйткені біздің заманымызда адамгершіліктің жалпы құлдырауына байланысты шетелдіктер оны ренжітуі мүмкін. Құран Кәрімде: «Оларды тұратын жерлеріне орналастырыңдар...» деген Алла Тағаланың сөздеріне Әбу Ләйс әс-Самарқандидің (қ.ж. 983 м.) пікірінен қарағанда артық мән беру керек. Сонымен қатар әрі қарай сол аятта: «...және оларға зиян келтірмеңдер...» делінеді. Бұл осы муфтидің екі жастың жағдайын ескере отырып үкім беру мүмкіндігі өз кезегінде оның сөзінің дұрыстығын көрсетеді, өйткені біздің заманымызда жат жердегі өмір адамға міндетті түрде зиян келтіреді», – деп өзінің «әл-Фәтауа әл-Баззазия» еңбегінде жазады [149, б. 120]. Мухаммад Қадиханның (қ.ж. 1182 м.) сөзіне сәйкес ғұрыптық мәселелерде орындалуы адамға пайда әкелетін шешімдер қабылдауы керек. Сенімсіз күйеуі әйелге қасірет түсіру немесе мүлкін иемдену үшін оны туыстарынан алып кеткісі келуі мүмкін екенін есте ұстаған жөн. Алайда жоғарыда келтірген Тумурташи (қ.ж. 1596 м.), Хайр әр-Рамли (қ.ж. 1671 м.) және т.б. ғалымдардың ұстанған үкімдері заһир риуая санатынан екенін айтуымыз керек. Ал Әбу Ләйс әс-Самарқанди (қ.ж. 983 м.), Әбу Қасим Саффар секілді ғалымдардың ойы сол замандағы қиын жағдайды негізгі себеп ретінде ескеріп, берген пәтуасы деп қабылдау керек. Үшінші ұстаным, Мухаммад әл-Баззази (қ.ж. 827 h.), Қадиханның (қ.ж. 1182 м.) үкімі аталмыш мәселедегі үкімді муфтидің өкілеттілігіне қалдыру керек деп пәтуә берулері сол заманның жағдайын ескергендігін білдіреді. Бұл тұрғыда Әбу Ләйс әс-Самарқанди (қ.ж. 983 м.), Хайр әр-Рамлидің (қ.ж. 1671 м.) үкімдері мен Мухаммад әл-Баззази (қ.ж. 827 h.), Қадиханның (қ.ж. 1182 м.) үкімдерінде ғұрыпты ескере отырып үкімді усул әл-фиқһ қағидасына сай бергендігін көруге болады. Ханафи мәзһабының үкім беру ережелеріне сәйкес, егер алдыңғы ғалымдар Әбу Ханифа (қ.ж. 767 м.), Әбу Юсуф (қ.ж. 799 м.), Мухаммад Шайбанидің (қ.ж. 805 м.) бір мәселеге қатысты үкімі келсе, кейінгі ғалымдар сол үкімді ұстануда өз замандарында қиындық көрсе, онда ол үкімнен бас тартып, заманының жағдайына сай үкім беру құқықтары бар. Аталмыш үкім Әбу Ханифаның (қ.ж. 767 м.) үкімі дәрежесінде болып, муфта биһи аталып, заһир риуаяда келгендей сенімділікке ие болады. Шәкәрімнің жоғарыда келтірген «біреу қатынын ықтиярсыз тұрған жерінен алып кетемін десе, қатын босап қаламын десе, ерікті болсын», – деген сөзі оның ханафи мәзһабының заһир риуая мәселесіндегі муфта биһи үкімдерінің қолдану ережесін білгендігінің айқын дәлелі. Демек, Шәкәрім муфта биһи үкімін ұстану арқылы заһир риуая дәрежесінде шешім бергендігі анық болды.

Оның үстіне Шәкәрімнің «Бұхараның ғалымдары» деп сілтеме жасауы ханафи мәзһабының әйгілі фақихтарының үрдісінде болғандығын атап өту керек. Бұл жағдайлар Шәкәрім Құдайбердіұлының фикһ іліміндегі білім дәрежесін көрсетеді.

2. Шәкәрімнің қозғаған екінші мәселесі: егер күйеуі әйелінің нәпақасын алты айдан астам уақыт бойы қамтамасыз етпесе, онда әйелдің қалауымен екеуінің арасын қазі ажырастырады. Ханафи мәзһабының фикһ еңбектерінде күйеу кедей болса да, өз қаражатын отбасын ұстауға жұмсауды міндеттейді, ал әйеліне, тіпті бай болса да, оған және оның туыстарының ешқайсысына мұндай міндеттер жүктелмейді. Ер адам әйелін, бала-шағасын және өзі тамақтандыруға тиісті барлық адамды асырай алу үшін жұмыс істеуге және табыс табуға міндетті. Сол арқылы ол әйелін баспанамен, киіммен, тамақпен және өмір сүруге қажетті барлық затпен қамтамасыз етуі керек екенін шарифат міндеттейді. Әйелге күйеуімен отбасын ұстауға жұмсалатын шығындарды бөлуге рұқсат етіледі. Бірақ мұндай жағдайда әйелдің әрекеті ерікті болып саналады. Сондықтан, ол кез-келген уақытта одан бас тарта алады. Күйеуінің сараңдығынан ақшасы жетпей жүрсе, әйелі өзіне тиесілі жетіспей тұрғанын алуға құқылы [147, б. 121]. Шарифат әйелді өмірінің кез-келген кезеңінде нәпақа табумен міндеттемейді, өйткені әйелдер отбасына ақша жұмсауға міндетті емес. Әкелері немесе кәмелетке толған ағалары жас қыздарға, күйеулер өз әйелдеріне, ал ұлдар жалғызбасты аналарға қолдау көрсетуі керек.

Шәкәрімнің көтеріп отырған мәселесі әлеуметтік тұрғыдан кез-келген уақытта өзекті мәселе екенін атап өту керек. Ол күйеуінің әйеліне қатысты нәпақасы қамтамасыз етілмейтін болса, екі жастың арасы ажырастырылады дегенді алдыға тартып отыр. Бұл ретте Шәкәрімнің заһир риуая үкімдерімен жұмыс істеу шеберлігін айту керек. Өйткені негізгі үкімге сай егер күйеуі нәпақамен қамтамасыз ете алмаса, малының жоқтығы себебінен бұл мәселе екі жағдайда қарастырылады. Біріншісі, күйеуі әйелінің қасында бар болуымен бірге нәпақа беруге шамасы жетпеуі. Екіншісі, күйеуі жоғалып кеткендіктен, нәпақаның берілмеуі. Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) сөзі бойынша, аталмыш екі жағдайда да шафиғи мәзһабында қазі екі жастың арасын ажырастырып жіберуге рұқсат берілген. Ал ханафи мәзһабының усул әл-фикһ қағидасы негізінде тек бірінші, яғни күйеуі бар бола тұра әйеліне нәпақа бере алмауы қазі тарапынан екеуінің ажырастырылуына мүмкіндік береді [90, б. 590]. Шәкәрімнің сөзіне қарайтын болсақ, күйеуі бола тұра нәпақа бере алмауына қатысты мәселе екенін түсінуге болады. Демек, Шәкәрімнің бұл тұрғыдан ханафи мәзһабының ғалымдары қабылдаған үкімін өз еңбегінде келтіруі оның муфта биһи және заһир риуая мәселелеріне қатысты ережелерді толық меңгергендігін көрсетеді.

3. Шәкәрімнің айтқан үшінші мәселесі: ер адамның бірінші әйел разы болмай екінші әйелге үйленетін болса, онда бірінші әйелдің қалауымен ажырасу құқығы болуы. Аталмыш үкім Шәкәрімнің: «Үшінші қатын разы болмай үстіне қатын алса қатын болмаймын десе, ерікті болсын деп соған байы разы болса, неке қылады», – деп жазған үкімнен шығып отырғаны анық. Шәкәрімнің бұл үкімі сол замандағы қазақ қоғамында өзекті мәселе еді. Оған

дәлел шариғаттағы бұл мәселенің 1917 ж. 21-28 шілде күндері Алаш зиялыларымен ұйымдастырылған бүкіл қазақ съезінің қаулысында көрініс табуы. Аталмыш съезге Ақмола, Семей, Торғай, Орал, Жетісу, Ферғана облыстарынан және Бөкей қырғыздарынан делегаттар келді. Съезд төрағасы: Халил Досмұхамедұлы, төраға мүшелері: Ахмет Байтұрсынұлы (1872-1937), Мұхамед Көтібарұлы, хатшылық: Міржақып Дулатұлы, Асылбек Сейітов.

Конгресс бағдарламасы:

- 1) Мемлекеттік басқару нысаны;
- 2) Қазақ облыстарындағы автономия;
- 3) Жер мәселесі;
- 4) Халық милициясы;
- 5) Земство;
- 6) Білім беру мәселесі;
- 7) Сот;
- 8) Дін;
- 9) Әйелдер мәселесі;
- 10) Құрылтай жиналысы мен депутаттарын дайындау;
- 11) Бүкілресейлік мұсылмандар съезі (шурай-ислам);
- 12) Қазақ саяси партиясы;
- 13) Жетісу облысындағы жағдай туралы;

14) Бүкіл Ресей федералистерінің съезіне қазақтардан делегат жіберу туралы мәселелер қаралды [150, б. 49].

Съезд бағдарламасында тұрған №9 әйел мәселесі тақырыбында сегізге жуық қаулы қабылданады. Олар:

- 1) әйелдердің саяси құқықтары ер адамдармен тең болуы керек;
- 2) Үйлену құқығы әйелдердің өзіне байланысты;
- 3) Қалыңдық бағасын жою;
- 4) Он алты жасқа толмаған қыздарға тұрмысқа шығуға тыйым салынсын;
- 5) 16-ға толмаған қыздарға, 18-ге толмаған ұлдарға неке қию рәсімін молдаларға оқуға тыйым салынады;

6) Той жасағанда молдалар екі жақтың: қалыңдықтың да, күйеу жігіттің де келісімін алуы керек;

7) Жесір әйел өз еркімен үйленуі керек, бірақ туыстық байланысы (әмеңгерлік) арқылы емес;

8) Екінші әйелге үйлену бірінші әйелінің келісімімен рұқсат етіледі. Бұған келіспесе және кеткісі келсе, күйеуі оны басқа күйеуге шыққанша өз қамқорлығына алуы керек. 7-ші атадан өтпеген қазақ туыстық байланыстарға үйленуге тыйым салынады [150, б. 50].

Бұл съезд Алаш орда мемлекетінің бірінші күндерінде қабылдаған қаулыларының бірі еді. Аталмыш қаулыларының құны жоғары деп айтуға болады. Өйткені күн тәртібіне қойылған мәселелердің мағынасына қарайтын болсақ, Қазақ халқының діні мен дәстүрі тұрғысынан ұстанған жолын анықтауға мүмкіндік береді. Сонымен қатар аталмыш бағдарламаның ішінде біздің қарастырып отырған мәселемізге қатысты «Екінші әйелге үйлену бірінші әйелінің келісімімен рұқсат етіледі», – деген қаулыны көруге болады [72, б. 66].

Демек, Шәкәрімнің қозғаған мәселесі қазақ қоғамындағы өзекті мәселелердің бірі болғанын түсінуге болады. Ханафи мәзһабының негізгі ұстанымы бойынша екінші рет үйлену үшін бірінші әйелінен рұқсат шарт болып есептелмейді. Шәкәрімнің заһир риуая мен муфта биһи үкімдер ережелерін білетін ғалым екенін ескеретін болсақ, оның бұл үкімді өз еңбегінде келтіруіне белгілі бір себеп бар болғандығын айту керек. Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) өзінің «Расаил» атты еңбегінде: «Көп мәселелер заманның өзгеруімен өзгеріске ұшырап отырады. Бұл үкімдердің өзгеруі не зәрулік жағдаймен, не ғұрыпқа сай, не басқа да қосымша ахуалдардың себебімен жүзеге асады. Осылай шыққан үкімдер ханафи мәзһабынан тыс болып есептелмейді. Өйткені Әбу Ханифа (қ.ж. 767 м.) өзі осы заманда болса, өзі де солай үкім берер еді. Ал егер қазіргі жаңа ғұрып оның кезінде болса, онда ол сол ғұрыпқа сай үкім берер еді. Осы түсінік кейінгі ғалымдарды өздерінің заманындағы ғұрыпқа сүйене отырып, заһир риуая үкімдеріне қарсы үкім шығаруға жігерлендірді, – деп жазды [151, б. 601]. Демек, Шәкәрімнің екінші әйелге үйлену үшін бірінші әйелінің рұқсаты керек деген үкімі өзінің заманындағы қоғамның жағдайына байланысты болып тұрғанын түсінуге болады. Оған дәлел Шәкәрім Кұдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің басқа жерінде: «Алла Тағала бір кісіге төрт қатынды бірінің үстіне бірін алуға рұқсат берген. Олай да болса, ол аяттан соң және айтқан егерде ғаділдікпенен ұстай алмаймын деп қорықсаңдар бір қатын ғана ал депті.... Әлбетте біздің қазақта екі қатынға ғаділет аз. Сол себептен қазақ үзірсіз екі қатын алмаса жарайды», – деп жазған сөздерін көруге болады [72, б. 62]. Шәкәрімнің бұл тұста заһир риуая және Бұхара ғалымдарының муфта биһи үкімдерін бірдей айтып тұрғаны көрініп тұр.

4. Шәкәрімнің төртінші мәселесі: күйеуі әйеліне зиянын тигізіп, олардың арасында бірге тұру мүмкін болмайтындай дәрежеге жетсе немесе араларында дау ушығып, келіспеушілік күшейіп кетсе, ерлі-зайыптылардың екеуінің де ажырасуды талап етуіне қатысты. Бұрынғы фақиһтардың ішінен мәликилерден басқа шарт қойған ешкім жоқ. Алайда ханафи мәзһабындағы бір үкім аталмыш мәселеге ұқсас екені анықталды. Ол үкім ханафи фақиһтарының соңғы мужтәһиді Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) өзінің «Хашия Ибн Абидин» еңбегінде: «Егер адам үйленсе, әйеліне зорлық-зомбылық немесе зиян тигізетінін анық білсе, онда оған үйлену мәкрұһ саналады», – деп жазады [90, б. 8]. Ибн Абидиннің сөзінен зиян тигізу ықтималдылығы өз кезегінде ханафи мәзһабы бойынша, бектіліген сүннет саналатын некені мәкрұһ үкіміне ауыстырып жібере алатынын түсінуге болады. Сонымен қатар адамның денсаулығы шариғат мақсаттарының бірі екендігін ескере отырып, Шәкәрімнің ұстанған үкімі ханафи мәзһабының муфта биһи үкімдеріне қойылатын шарттарды білгендігін көрсетеді. Өйткені ханафи мәзһабының негізгі үкімі бойынша тек бір ғана жағдайдан басқа мәселелерде заһир риуая үкімдерінен тыс шешімдер шығаруға рұқсат етілмеген. Ол – зәрулік жағдайы. Зәрулік жағдайының бекітілуі шариғат мақсаттарының, яғни дін, денсаулық, мүлік, адамның ары секілді құндылықтарға зиян тиюі мүмкін жағдайларда, ханафи мәзһабының ішінде жауап табылмағанда, өзге мәзһабқа өту құқығы. Осыған қатысты Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) «Укуд расм әл-муфти» атты еңбегінде: «Қорытындылай

келе, егер ғалымдар Әбу Ханифаның (қ.ж. 767 м.), Әбу Юсуфтің (қ.ж. 799 м.), Мұхаммад Шайбанидің (қ.ж. 805 м.) заһир риуая санатындағы үкімдерінен заманның өзгеруін немесе зәрулікті ескере отырып бас тартса, онда олар бұл үкімде ханафи мәзһабынан шыққан саналмайды», – деп ханафи мәзһабының басқа мәзһабқа өту ережесін баян етеді [144, б. 126-127]. Ханафи мәзһабының зәрулік кезде ұстанатын мәзһабы мәлики мәзһабы екенін айту керек. Оған дәлел Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.): «Егер мәлики мәзһабында шешім болса, одан өзге мәзһабпен үкім беруге қажеттілік жоқ. Өйткені мәлики мәзһабымен мәселені шешу мүмкіндігі бар», – деген ғалымдардың сөздерін келтіреді [90, б. 296]. Ханафи мәзһабының әдетте өтетін мәзһабы мәлики болғанын ескеретін болсақ, Шәкәрім Құдайбердіұлының аталмыш үкімді келтіруінде ханафи мәзһабының муфта биһи ережелерінің білетіндігіне тағы бір дәлел.

Жоғарыдағы деректерді ескере отырып, Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі негізгі ұстанған үкімдері ханафи мәзһабының заһир риуая еңбектері екені белгілі болды. Сонымен қатар Шәкәрім заһир риуая үкімдерін ұстанбаған кездері оның ханафи мәзһабының екінші муфта биһи шешімдерін негізгі үкімнің орнына қолданғаны анықталып отыр. Ханафи мәзһабының пәтуә беру қағидаларына сәйкес муфта биһи үкімдері заманға қарай өзгерген заһир риуая үкімдері болып табылады. Аталмыш амалдарда Шәкәрімнің шарифат ілімдеріндегі «усул әл-фикһ» қағидаларына қатысты білімінің жоғары екенін көруге болады.

3.3 Ш. Құдайбердіұлының ханафи мәзһабындағы «Мәсәил нәуәдир» үкімдерін ұстануы

Шәкәрім өзінің «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде сулардың түрлері туралы айта келе: «اگر ده موندای آغینسز صودنك آنالاس . قرق . كنك . طولماصا آرام نرسه توساگان . ناك . است قاسق . صقلدی صارقط . آرام خوان جالاماعان . آنقدالماصا آرام بولادی اول صودان داریت آنبایدی» – «Егер де мұндай ағынсыз судың айналасы қырық кезге толмаса, арам нәрсе түспегені, яки ит, қасқыр сықылды сарқыты арам хайуан жаламағаны анықталмаса, арам болады, ол судан дәрет алынбайды», – деп өзінің ойын білдіреді [72, б. 53]. Шәкәрімнің аталмыш сөзінен екі мәселе көрініс табады. 1. Үлкен судың көлемі 40 кез және одан жоғары болуы. 2. Егер кіші судан сілекейі нәжіс болған хайуанның ішпегенін анықтап білмейінше, ол су нәжіс үкімінде, яғни дәрет алуға болмайтындығы. Аталмыш екі мәселеде Шәкәрім Құдайбердіұлының позициясы белгілі болуымен қатар, ханафи мәзһабының қай үкімдер санатына жататынын анықтау мақсат етіледі.

1. Үлкен судың мөлшері заһир риуая негізіне сәйкес Мұхаммад Шайбаниден (қ.ж. 805 м.) «әл-Мабсут» еңбегінде Әбу Юсуфтан (қ.ж. 799 м.) осы мәселе жайында: Мен: «Егер өлексе түсетін бір суды көрсек, одан дәрет алуға және одан ішуге бола ма?» – дедім. Ол былай деді: «Егер ол бөліктері бір-біріне жалғасатын шағын су болса және адам шөлдеп, зиян тиіп кетуден өзі үшін қорықпаса, одан дәрет алмасын және одан су ішпесін. Егер хауыз үлкен

болса және кейбір бөлігі бір-біріне жетпесе, өлексе түскен жерден емес, арғы жағынан дәрет алып, су ішуінде ешбір айып жоқ», – деген жауабын жазады [145, т. 1, б. 51]. Әбу Юсуфтың (қ.ж. 799 м.) сөзінен заһир риуая үкімі үлкен сумен шағын судың арасы судың бөліктері бір-бірімен араласып немесе араласпауымен байланысты екенін көрсетіп тұр. Ал Шәкәрімнің үлкен су мен шағын судың шекарасын анықтау үшін ұстанған үкімі егер төрт жағынан қырық кезге толмаса шағын су, толса үлкен су. Оның сөзіндегі «айналасы қырық кез» дегені, «он кезге он кез» деген сөздің басламасы. Өйткені оның "айналасы қырық кезге толмаған" деген сөзіндегі «айналасы» сөзі төрт жағы деген мағынаны меңзеп, әр жағы он кезден болғаны үшін «қырық кез» деп жазды. Демек, жоғарыдағы мәліметтерді қорытындылай келе, Шәкәрімнің ұстанған үкімі заһир риуая мәселесінен емес екені анық болды. Алайда бұл үкім кейбір ғалымдарымыздың жекелей ойлары ретінде айтылғанын ескеру керек. Имам Алауддин әс-Самарқанди (қ.ж. 983 м.) «Тухфа әл-фуқаһа» атты еңбегінде: «Кейінгі ғалымдар үлкен сумен шағын судың шекарасы ретінде әртүрлі үкімдер берді. Олардың арасында егер су онға оннан аз болса, онда шағын су, егер көп болса, онда үлкен су деп анықтады» – деп жазады [148, т. 1, б. 57]. Абдулғани әл-Ғунайми (1807-1878) «әл-Лубәб фи шарх әл-китаб» еңбегінде: «Бұл мәселедегі «заһир риуая» – су бөліктерінің бір-бірімен араласып немесе араласпауын адамның өзі шешед. Хаким өзінің «Мухтасар» еңбегінде былай дейді: «Әбу Ғисманың айтуынша, бұл мәселедегі шекара онда он зирағ болумен анықталады деп айтқан Мұхаммад Шайбанидің сөзін жеткізеді. Алайда кейін Мұхаммад әш-Шайбани бұл үкімнен заһир риуаяға үкіміне оралады», – деп жазды [93, б. 15]. Демек, Шәкәрімнің ұстанған үкімі заһир риуая болмағандықтан және ғалымдардың муфта биһи үкімдеріне сай болмағандықтан, сонымен қоса өзінің жеке «фәтуа» немесе жағдайды ескеріп берген «уақиғат» емес, керісінше ханафи мәзһабындағы бар үкімдерде жатуы өз кезегінде Шәкәрім Құдайбердіұлының бұл мәселеде мәсәйл нәуәдир үкімдерін ұстанғанын көрсетеді.

2. Жоғарыда айтылған Шәкәрім сөзінің екінші мәселесі: егер адам кішкене суды көрсе және оны ит жаламағанына немесе нәжіс түспегеніне сенімді болмаса, онда ол сумен дәрет алынбайтындығы, тіптен арам деген үкім беруі. Яғни сумен дәрет алу үшін оны ит жаламағанын немесе нәжістенбегеніне анық сенімді болу керек. Егер ол суды ит жалағанын немесе жаламағанын, нәжіс түскенін немесе түспегенін білмесе, онда бұл жағдай суды нәжіс үкіміне кіргізгендей болады. Алайда бұндай ой ханафи құқықтық мектебінің негізгі үкіміне қарсы. Мұхаммад әш-Шайбани (қ.ж. 805 м.) «әл-Мабсут» еңбегінде Әбу Юсуфтен (қ.ж. 799 м.) осы мәселеге қатысты сұрағаны жайында: «Мен жолдағы бір судың лас болуына қатысты қорқып тұрса, ондай судан ішіп, дәрет алуға болады ма?» – деп сұрап едім, Әбу Юсуф: «Одан дәрет алады, өйткені ол туралы сұрауға міндетті емес, және оның лас екеніне көз жеткізгенге дейін одан ішуді немесе дәрет алуды тоқтатпайды» – деген сөздерін келтіреді [145, т. 1, б. 51]. Демек, Шәкәрімнің ұстанған үкімі заһир риуая мәселелеріне жатпайтыны анық. Сонымен қатар шариғаттың негізгі процесуалдық құқықтық ережелері бойынша, егер бір заттың үкіміне қатысты анық дәлел орын алмаса, онда ол зат

өзінің алғашқы сипатында қала береді. Бұл дегеніміз – егер судың нәжістенгеніне анық дәлел болмаса, онда ол су өзінің негізгі жағдайында болады, яғни таза қалпында қала береді. Бұған дәлел ретінде имам Шурунбуләли (1585-1659) өзінің «Нур әл-идах» атты еңбегінде осы мәселеге қатысты: «Егер есік алдында ыдыста су тұрса және оған нәжіс түскеніне немесе түспегеніне сенімсіз болса, онда ол суды ішуге және онымен дәрет алуға болады» деп жазады [152, б. 17]. Ибн Мазаның (қ.ж. 1290 м.) «әл-Мухит әл-бурһани» еңбегінде: «Егер адам бір суды кездестіріп және аңдардың нәжістеп кеткенінен қорықса немесе оның тазалығына сенімді болмаса, онда ондай адам басқа адамнан сол су жайында сұрамастан, дәрет алуға қолдана беруіне болады» деп келеді [153, т. 1, б. 100]. Демек, Шәкәрімнің ұстанған үкімінің ханафи мәзһабындағы негізгі ұстанымға сай еместігін аңғаруға болады. Аталмыш үкім фикһ негіздері ілімінде «Истисхаб» атауымен белгілі. «Истисхаб» үкімінің ережесі – әуелгі уақытта бекітілген үкімді кейінгі уақытта да бекіту. Әрине, бұл егер әуелгі уақытта бекітілген үкімнің өзгеруіне дәлел болмаса. Яғни Шәкәрімнің айтқан мәселесінде Шурунбуләли (1585-1659) мен Ибн Мазаның (қ.ж. 1290 м.) ұстанған үкімі осы истисхаб жолымен бекітіліп тұр. Олардың ойынша, егер судың нәжістенгенін адам білмесе, онда оған судың алғашқы үкімі таза деген үкім береміз дегенді меңзейді. Алайда Шәкәрімнің ұстанған позициясы ханафи мәзһабына түбегейлі қайшы деп айту қиын. Өйткені аталмыш «Истисхаб» жолын қолдану арқылы дәлел қылу ханафи мәзһабында қолданылмайды. Яғни қандай да бір затқа оның әуелгі жағдайына қарап үкім бекіту дұрыс деп табылмаған. Бұл жайында Алауиддин әл-Бухари «Кашф әл-әсрар» еңбегінде баяндайды. Демек, Шәкәрімнің ұстанған көзқарасы ханафи мәзһабының заһир риуая мәселелері қатарына жатпайтындығы және зәрулік жағдайды ескеріп ижтиһадқа сүйенген ғалымдардың муфта биһи мәселелерінен болмауы, сонымен бірге Шәкәрімнің өзінің ижтиһадына сүйенген «фәтуа» мен «уақиғат» үкімдерінің қатарына жатпауы, алайда ханафи мәзһабының үкім шығару институтындағы белгілі қағидаға сүйеніп жасалынуы аталмыш үкімді мәсәйл нәуәдир үкімдерінің қатарынан екенін айқындап тұрғанын айтуға болады. Өйткені Шәкәрім Құдайберұлы аталмыш мәселеде ханафи мәзһабының фикһи үкімдеріне қарсы көрінгенімен де, алайда фикһ негіздері ілімінде ханафи ғалымдарының жолынан шықпағаны белгілі болып тұр. Жоғарыда келтірген Шурунбуләли (1585-1659) мен Ибн Мазаның (қ.ж. 1290 м.) сүйенген «истисхаб» жолы бұл Әбу Зайд, Әбу Юср сынды кейінгі ханафи фикһ негіздері ғалымдарының таңдауы [154, т. 3, б. 378].

Шәкәрім Құдайберұлы өзінің «Мұсылманлық кітабы» еңбегінің ішіндегі «Қандай су таза болатұғыны туралы» тақырыбында былай деп жазады: «**غسل** . **یاکہ بر نرسہ** . **جووعان صولارمانان جنہ دارت آلهغه** یا **—یاکہ دارت آلمان** —**قوبونغان** **یاکہ بر نرسہ** . **غسل قیونوغه** **یاکہ بر حرام تیگان نرسہنی جوویب طازارطوغه جارامایدی**» – «Ғұсыл күйынған, яки дәрет алған, яки бір нәрсені жуған суларменен және дәрет алуға, я ғұсыл күйынуға, яки бір арам тиген нәрсені жуып тазартуға жарамайды» [72, б. 54]. Ғалымның сөзінен қолданылған суды ғұсыл күйынуға, дәрет алуға және арам нәрсемен нәжістенген заттарды жууға қолдануға болмайтынын түсінеміз.

Шәкәрімнің ғұсыл құйыну мен дәрет алуға байланысты айтқан үкімдері ханафи мәзһабы бойынша дұрыс. Осыған қатысты «әл-Һидая» кітабының авторы Марғинани (қ.ж. 1197 м.): «Қолданылған су дәрет алуға, ғұсыл құйынуға жарамайды» деп жазады [155, т. 1, б. 394]. Алайда нәжістенген заттарды жууға қатысты Шәкәрімнің позициясы ханафи мәзһабының негізгі ойына қарсы болып тұрғандай көрінеді. Ханафи мәзһабы бойынша, қолданылған сулар тазалаушы болмағанымен де, бірақ өзі таза саналады [156, б. 77]. Яғни ғұсыл құйылған, дәрет алған және нәжіс емес заттарды жуған сулармен ханафи мәзһабының «заһир риуая» үкімі бойынша өзге заттардағы нәжісті кетіру үшін қолдануға болады. Оған дәлел Фахрул-ислам әл-Баздауидің қолданылған судың таза екеніне қатысты: «Қолданылған судың таза екені жайлы үкім заһир риуая үкімдеріне жатады және осы ғалымдармен таңдалған», – деп айтуы [93, б. 16]. Осыған қатысты тағы бір дәлел Мұхаммад әш-Шайбани (қ.ж. 805 м.) ұстазы Әбу Ханифаның (қ.ж. 767 м.) қолданылған су таза екендігі жайында сөзін жеткізеді [93, б. 46]. Бұған қоса Алауддин әс-Самарқанди (қ.ж. 983 м.) «Тухфа әл-фуқаһа» еңбегінде: «Ханафи мәзһабының ғалымдары қолданылған судың нәжіс емес екенін айтады. Осы үкім Әбу Ханифадан келген үкімдердің ең белгілісі және ақылға қонымдысы. Өйткені ол су таза дене мүшелерін жуып, дәрет алу үшін қолданылған болса, ол неге шынайы нәжіспен ластануы керек. Бұл мысалы таза киімді жуған сумен дәрет алу мәселесі секілді», – деп жазады [148, т. 1, б. 78]. Демек, Шәкәрімнің бұл мәселеге қатысты ойы ханафи мәзһабының негізгі ойына қарсы екенін айтуға болады. Алайда Шәкәрімнің ұстанымын қуаттайтын сөздер ханафи мәзһабындағы ғалымдардан келген. Имам Марғинанидің (қ.ж. 1197 м.) айтуынша, Әбу Ханифадан (қ.ж. 767 м.) Әбу Юсуф (қ.ж. 799 м.) пен Хасан ибн Зияд (қ.ж. 814 м.) қолданған судың нәжіс екенін және онымен қолдануға болмайтындығын жеткізеді [157, т. 1, б. 400]. Демек, Шәкәрім аталмыш ойды алдыға тартумен, ханафи мәзһабына қарсы келді деп айту қиын. Ол ханафи мәзһабындағы белгілі ғалымдарға сүйенуі оның мәсәйл нәуәдир үкімдерін ұстанып отырғанын білдіреді. Бұл Шәкәрімнің ұстанған үкімі мәзһаб ішіндегі кейбір ғалымдарда келгенімен әлсіз болып, ханафи мектебінің бұл мәселеге қатысты негізгі үкімін өзгерте алмайды. Имам Ағзамның мәзһабындағы негізгі ереже бойынша, әлсіз риуаятпен үкім беру дәлелсіз үкім шығарғанмен тең болып, ғалымдардың ижмағына қарсы шыққан саналады [144, б. 82]. Осы ережеге сүйене отыра Шәкәрімнің ұстанған ойы әлсіз үкімдермен қолдау тапқанымен негізге алынбайтынын ескеру керек. Бұл ретте Шәкәрімнің аталмыш мәселеге қатысты ұстанымы ханафи мәзһабына қарсы болмаса да, алайда мәзһаб ішіндегі негізгі үкімге қарсы деп айта аламыз.

Шәкәрім Құдайбердіұлы «Ғұсыл құйыну» тақырыбында: «**بر كافر مسلمان**» – «Бір кәпір мұсылман болса, ғұсыл құйынуы керек», – деген сөзді жазады [72, б. 57]. Аталмыш сөйлемнің мәні: егер де кәпір ислам дінін қабылдайтын болса, онда ғұсыл құйыну парыз немесе уәжіп үкімінде болуы. Алайда бұл ханафи мектебінің ұстанған негізгі заһир риуая үкіміне қарсы. Шариғатымызда ғұсыл құйынуды міндет қылатын нәрселер белгілі. Олар: әйелімен жыныстық қатынасқа түсуі, мәнидің шығуы, хайыздың,

нифастың тоқтауы [90, б. 159]. Ғұсылды міндет қылатын жағдайлардың ішінде ислам қабылдау амалы жоқ екенін байқауға болады. Өйткені имам Ағзамның мәзһабы бойынша, егер кәпір ислам қабылдаудың алдында жүніп күйінде болмаса, онда оған ғұсыл алу міндет емес, мәндуб амалы болып есептеледі. Ал егер кәпір жүніп болып тұрып ислам қабылдаса, онда оған ғұсыл міндет, алайда оның міндеттілігі ислам қабылдауы себебінен емес, керісінше, жүніп болуы себебінен. Осыған қатысты Алауддин ибн Мухаммад өзінің «әл-Һадия әл-алайия» атты еңбегінде: «Исламды жүніп күйде қабылдаған кәпірге ғұсыл міндет болады. Ал егер де ислам қабылдаушы кәпір жүніп күйінде болмаса, онда оған ғұсыл алу мәндуб болады», – деп айтады [113, б. 51]. Келтірілген сөздің түйіні, Шәкәрім ара-жігін ажыратпастан «кәпір адамның ислам қабылдауы кезінде ғұсыл құйынуы керек» дегенді айтуы ханафи мәзһабының ұстанған негізгі үкіміне қарсы деген ойды туындатуы мүмкін. Иә, ханафи мәзһабының негізгі үкімі ислам қабылдаған кәпірге ғұсыл алуды міндеттемесе де, алайда кәпір адамның жүніп күйінде болу ықтималдылығы көп екенін ескереді. Кәпірдің жүніп күйіне түсуге амал жасағаннан кейін, одан тазалану жолы болып саналатын ғұсылды дұрыс білмеуі кәпірге ислам қабылдауымен ғұсыл алу үкімінің бекітілуіне себеп болады. Ғұсылдың парыздары толық орындалмаса, онда ол жүніптіктен тазарған саналмайды. Сондықтан кәпір адамның жүніп күйіне түскеннен кейін жуынғанның өзінде толық тазару ықтималдылығы аз. Осы орайда кәпірдің ислам қабылдағаннан кейін ғұсыл алуға міндеттелуі күпірліктің себебінен емес, керісінше, бойында болуы мүмкін жүніптіктен деп пайымдауға болады. Аталмыш ойды Мухаммад әш-Шайбани (қ.ж. 805 м.) риуаят етеді [153, т. 1, б. 83]. Демек, Шәкәрімнің ұстанған позициясы ханафи мәзһабында бар үкім. Бұл ойды ұстануы Шәкәрімнің ханафи мәзһабының ішіндегі «мәсәил ән-нәуәдирмен» үкімдерімен амал еткендігін білдіреді.

Шәкәрім дәл сол ғұсылға қатысты үкімдердің ішінде: **عسلتك فرضی اول نیت** **قلماق جنه دينهسينه تيگان نجسدی جوماق، آوزی مورنن شيماق، بارشی دينهسن توگال** **عسلتك فرضی اول نیت** – «Ғұсылдың парызы – әуелі ниет қылмақ және денесіне тиген нәжісті жумақ, аузы, мұрнын шаймақ, барша денесін түгел жумақ, бұдан басқалары сүннет» деп жазады [72, б. 57]. Ғалым ғұсылдың парыз амалдарын баяндау барысында ғұсылға ниет қылуды міндет амалдардың қатарына кіргізеді. Ханафи мәзһабындағы бұл мәселеге қатысты белгілі үкім бойынша ниет парыз емес, сүннет. Имам Марғинани (қ.ж. 1197 м.) өзінің «әл-Һидая» атты еңбегінде: «Ғұсылдың парыздары: ауыз шаю, мұрын шаю, бүкіл денені жуу», – деп жазады [157, т. 1, б. 17]. Марғинанидің (қ.ж. 1197 м.) сөзінен ғұсыл парыздарының ішіне ниеттің кірмейтінін түсінуге болады. Ханафи мәзһабының үкіміне сәйкес, ғұсыл кезінде ниет қылуға қатысты ресми ұстаным сүннет болып есептеледі. Оған дәлел Хасан ибн Аммар Шурунбуләлидің (1585-1659) «Нур әл-идах» кітабында ғұсылдың он екі сүннетін баяндау барысында, ниет қылуды соның арасында келтіріп жазуы [158, б. 89]. Демек, Шәкәрім ғұсылға ниет қылу парыз деп айтуымен имам Әбу Ханифа (қ.ж. 767 м.) мәзһабындағы жатпайтын көзқарас ұстанып тұрғаны анық. Ниетті ғұсылдың

парызы ретінде мәлики, шафиғи, ханбали мәзһабтары қабылдайды. Алайда ханафи мәзһабының негізгі үкімдеріне сәйкес, құл Алланың алдында сауапқа кенелу үшін амалында ниет болу шарт. Егер ниет болмаса, онда ол амалға сауап болмайтыны анық. Шәкәрімнің ниетті міндеттеп қоюының себебі де, осы сауапқа кенелтетін ғұсыл жайында айтқысы келген деп пайымдауға болады.

Дәреттің парыздарын баяндау барысында Шәкәрім ханафи мәзһабының негізгі үкіміне сай емес тағы бір ойды алға тартады. Ол: *قلماق داريتدينك فرضى تيت* *يستن جووماق، ايکى بلاکين جووماق، باسينه مسح قلماق، ايکى آياعين جووماق، صاقالى بيک* – *مونان باسقهلرى سنت. طعز بولب توبونه صو بارالماصا صيرطونان جووب مسح قلماق* – «Дәреттің парызы ниет қылмақ, бетін жумақ, екі білегін жумақ, басына мәсіх қылмақ, екі аяғын жумақ. Сақалы бек тығыз болып, түбіне су бара алмаса, сыртынан жуып, мәсіх қылмақ», – деп айтқан сөздері [72, б. 58]. Алайда дәреттің парыздары ханафи мәзһабындағы заһир риуая үкімдері бойынша Шәкәрім Құдайбердіұлы көрсеткендей емес. Ханафи мәзһабы бойынша дәреттің парыздары төртеу [159, б. 139]. Олар:

1. Жүзді жуу;
2. Қолды шынтаққа дейін жуу;
3. Бастың төрттен біріне мәсіх тарту;
4. Аяқты тобыққа дейін жуу.

Шәкәрімнің аталмыш сөзіне назар аударатын болсақ, ғалымның дәрет парыздарын айту барысында «ниет қылмақ» деген сөзді қосып, оның дәрет парыздарының бірі екенін көрсеткісі келгендей. Алайда ханафи құқықтық мектебінде ниет ету сүннет амал. Имам Ағзамның мәзһабындағы фикһ негіздері методологиясы бойынша, парыз үкімі тек қатғи және мутауатир дәлелмен бекітіледі. Алла Тағала дәрет алуға байланысты аяттың ішінде ниетті айтпайды. Ниет үкімінің бекітілуі сахаба Османның пайғамбардан (с.а.с.) жеткізген хадисімен орын алып отыр [160, т. 1, б. 131]. Егер хадиспен келген үкімді парыз амалына кіргізетін болса, онда ханафи мәзһабының фикһ негіздері бойынша, Алланың парыз деп атаған амалдарына өзгерту енгізген болып есептеледі. Яғни Алланың парыз деп шектеген амалдырын қабылдамай, оған тағы бір парызды қосу арқылы өзгерту амалы жүзеге асады. Сондықтан да ханафи мәзһабының негізгі заһир риуая үкімі бойынша, дәрет алу кезінде ниет қылу амалы – сүннет. Оған дәлел Алауддин әс-Самарқанди (қ.ж. 983 м.) өзінің «Тухфа әл-фуқаһа» еңбегінде дәреттің парызы төртеу екендігін айтып, олардың ішінде ниеттің жоқ екендігін көруге болады. Ол: «Дәреттің парызы төртеу. Олар: жүзді жуу, қолды шынтаққа дейін жуу, басқа мәсіх тарту, аяқты тобыққа дейін жуу», – деп кітабында жазады [148, б. 8]. Алайда Шәкәрімді аталмыш үкімді ұстанғаны үшін ханафи мәзһабынан басқа үкімдерді абзал көрген деп айтуға болмайды. Өйткені ниеттің дәрет алу амалдарында парыз болуы – ханафи мәзһабында жалпы бар үкім. Ниеттің парыздығы жалпы дәрет алу амалында емес, Алланың Құранда бұйырған және құлшылыққа теңестірілген дәретті алу үшін парыз. Егер адам ниетсіз дәрет алған болса, онда ол құлшылық жасаған саналмайды, бірақ алған дәреті намаз үшін жарамды. Өйткені қандай да бір амалда сауапқа кенелу үшін ниеттің болуы қажет. Ал Алла Құранда бұйырған дәретті алу

күлшылыққа теңестірілген амал болып есептеледі. Алланың бұйрығының орындалуы өз кезегінде сауаптың болуына кепіл болады. Сондықтан да, Алланың әмір еткен дәрет амалы сауапқа ие амал болып, өз кезегінде ниеттің болуын міндеттейді. Осыған қатысты Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.): «Дәреттің дұрыстығына келетін болсақ, онда ол ниетсіз де орындала береді, алайда күлшылық амалы болып есептелмейді. Алланың бізден талап еткен дәреті – күлшылық болған дәрет. Ал дәреттің күлшылыққа айналуы үшін ниет міндетті», – деп сөзімізді қуаттап жазады [90, б. 106]. Демек Шәкәрім Құдайбердіұлының аталмыш үкімін ұстануы оның еңбегінде «мәсәйл ән-нәуәдир» үкімдерінің келгеніне бір дәлел десек те болады.

Сонымен қоса, Шәкәрім парыздарды атау барысында ниет қылумен қатар, жүзге мәсіх тарту амалдарын кіргізеді. Ниет жайында сөзді жоғарыда қозғағандықтан, жүзге мәсіх тарту мәселесінде шектелдік. Ханафи құқықтық мектебінің көп ғалымдары жүзге мәсіх тартуды дәреттің парыздарының ішіне кіргізу дұрыс емес дегенді алға тартады. Өйткені дәреттің парыздары біз жоғарыда келтіріп кеткендей жүзді жуу, қолды шынтаққа дейін жуу, басқа мәсіх тарту, аяқты тобыққа дейін жуу екені белгілі. Ал жүзге мәсіх тарту амалы шарифат тарапынан жасалған жеңілдік есебінде қабыл етілуі мүмкін. Адамның жүзін жуу парыз болу себебінен су жүздің бүкіл жеріне жету керек. Алайда кейде жүздің бетіне қалың сақалдың өсуі судың жетуін қиындата түсері анық. Сол себептен шарифат сақал қалың болған жағдайда жуудың орнына сақалдың сыртын жууға рұқсат береді. Осыған қатысты Тахтауи (қ.ж. 1816 м.) «Марақи әл-фалах» еңбегіне жазған түсіндірмесінде: «Егер сақал қалың болса, онда бетін жумастан сақалдың сыртын жуумен шектелсе болады», – деп айтады [161, б. 37]. Алайда енді бір ғалымдар «Егер бетке қалың сақал өсіп кетсе, онда сақалды жуып, оған мәсіх тарту парыз», – деп айтады. Ханафи мәзһабы бойынша, парыз амалдар екіге бөлінеді: парыз илми және парыз амали. Парыз илми – мәзһабтар арасында бірауыздан келіскен парыз үкімдері. Бұл парыз амалдарын кімде-кім мойындамайтын болса, күпірліктің қауіпі болады. Оған жоғарыда келтірген дәреттің төрт парыз амалы кіреді. Парыз амали – ханафи мәзһабының ішінде парыз болып, өзге мәзһабтарда басқа үкімде болатын амалдар. Бұл парыздарды мойындамаған адамға күпірлік қауіпі төнбейді. Аталмыш амалдардың қатарынан адамның жүзіндегі сақалды жуып, оған мәсіх тартуы. Әрине, бұл егер жүздің өзін жууда қиындық болғанда ғана [162, б. 20]. Демек, Шәкәрімнің жүзді жуу мүмкін болмаған кезде сақалды жуып оған мәсіх тартуды парыз деп есептеуі ханафи құқықтық мектебінің үкіміне сай екенін көруге болады. Ғалым бұл мәселеде негізгі заһир риуая үкіміне сәйкес кейіпте жазбаса да, ханафи мәзһабының ішіндегі бар үкімді айтып тұрғаны байқалады.

Шәкәрім намаз тақырыбында: «**نامازدينك فرضى اون توره جيتاوى نمازغه**» – «Намаздың парызы он төрт. Жетеуі намазға кіріспей тұрғанда, жетеуі намазға кіріскен соң», – деп айтады [72, б. 61]. Намаздың ішкі және сыртқы парыздарының санын айтуда ғалымдар арасында әртүрлі ойлар бар. Мәселен, имам Қудури (қ.ж. 1035 м.) олардың саны он екі, яғни ішкі парызы алтау және сыртқы парызы алтау екендігін

айтады [163, б. 39]. Ыбырай Алтынсарин (1841-1889) да өзінің «Мұсылмандық тұтқасы» еңбегінде осы сөзді қуаттайды [164, б. 24]. Ал енді бір ғалымдар сыртқы парызды жеті десе, ішкі парызды сегіз деген. Олардың қатарына Ахмад Нади Мақсуди жатады [165, б. 16]. Бұдан басқа Ибн Абин (қ.ж. 1836 м.) намаздың парыздарын оннан асырады [90, б. 402]. Демек, Шәкәрімнің намаздың парыздарын он төрт деуімен ханафи мәзһабының аясынан шықты деп айту қиын. Алайда намаздың шарттарына қатысты басқалардан өзгеше ойы бар екенін жоққа шығара алмаймыз. Дәл осы секілді намаздың уәжіптері мен сүннеттері ғалымдар арасында әртүрлі мөлшерде.

Шәкәрім «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде тартып алынған заттардың үкімі жайында сөз қозғай келе, мынандай ойды алға тартады: «بره و بر کسینی» – «Біреу бір кісіні жазықсыз ұрлыққа жығып зиян келтірсе, оны төлейді» [72, б. 97]. Ғалымның сөзі бойынша, егер адам басқа бір адамды ұрлық жасауға үгіттеп немесе сілтеп жіберетін болса, онда үгіттеуші немесе сілтеуші адам да ұрлықшымен бірге ұрланған затты қайтаруға міндеттеледі. Алайда бұл тұжырым ханафи мәзһабының фикһ негіздері ережесіне қайшы. Әрбір үкімнің міндетті түрде ғилләсі және себебі болады. Егер бір адам бір адамды ұрлыққа сілтесе, онда ұрлықтың орын алуына тікелей жасаған адам ғиллә болып есептелсе, сілтеуші адам себеб болып есептеледі. Ханафи мәзһабының фикһ негіздері қағидаларына сәйкес үкім міндетті түрде әл-ғилләға, яғни тікелей ұрлықты жасаған адамға қатысты болады. Сондықтан да, ұрланған зат егер бұзылса, онда оны тікелей ұрлаған адам өтеп беруі қажет. Ал сілтеуші адам ұрлық жасаған адамның жазасымен бірдей жазаға тартылмауы керек. Өйткені ол екеуінің жасаған қылмыс дәрежелері бірдей емес. Осыған қатысты ханафи мәзһабының фикһ негіздері ілімінің үлкен ғалымы Абдуллатиф ибн Мәлик (қ.ж. 710 h.) «Манар әл-ануар» атты еңбекке жазған түсіндірмесінде: «Үкім әрдайым себепке емес ғилләға негізделеді. Мысалы, егер бір адам бір адамды ұрлыққа немесе өлтіруге айттырып салса, онда қылмыс айттырған адамның мойнына емес, істеген адамның мойнына артылады», – деп жазады [166, б. 318]. Демек, Шәкәрімнің бұл мәселеге қатысты ұстанған позициясы ханафи мәзһабының негізгі ұстанымы саналатын заһир риуая үкіміне сай емес деп айта аламыз. Егер ханафи мәзһабының негізгі еңбектеріне қарайтын болсақ, аталмыш үкімге қатысты Мұхаммад әш-Шайбанидің (қ.ж. 805 м.) «әл-Асл» еңбегінде: «Егер жау адам біреуге: «Анау ақшаны маған ұрлап алып келіп бермесең мен сені өлтіремін», – деп айтқанда, ол келіспей бас тартып, содан кейін өлтірілсе, онда ол сауапқа кенеледі. Ал егер қорқып, жаудың айтқанын істеп беретін болса, онда оған біздің мәзһаб бойынша күнә жазылмайды және ұрланған зат үшін кепіл болмайды. Кепілдік пен жауапкершілік мәжбүрлеген адамға артылады», – деп жазады [145, т. 7, б. 415]. Шәкәрімнің меңзеген үкімі осы мәселені мақсат еткен болуы мүмкін. Тек, оның аталмыш үкімді еңбегінде жалпылама, яғни «ұрлыққа жығып» деген сөзінің «ұрлыққа көндіріп» немесе «ұрлыққа мәжбүрлеп» деген мағыналарын бірдей қамтуы түсініксіз жағдайды тудырып тұрғаны анық. Өйткені көндіру арқылы ұрлыққа жығу ол ұрлықшының ғиллә

үкімінде болуын меңзеп, оның мойнынан жауапкершілікті түсірмейді. Ал егер ұрлыққа жығу мәжбүрлеу мағынасын берсе, онда жауапкершілік толығымен мәжбүрлеуші тараптың мойнында болады. Шәкәрім «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде екі мағынаны қамтитын сөз алып келу себебінен, аталмыш сыртқы мағынаның ханафи мәзһабының заһир риуая еңбектерінде келмегендіктен, сонымен қатар, Шәкәрім бұл сөйлемдермен аталмыш үкімді келтіріп, ханафи мәзһабындағы мәселелерден тыс шықпауы үкімді мәсәйл нәуәдир үкімдерінің аясына кіреді деп айта аламыз.

Шәкәрім «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің жалға беру тақырыбында: **ایکار کولوک ایه سی بر جققا بارامین به ب جالدا ب بارباغان صونک قیتا صوراسا اوندان العان کیسی براق کولیک ایه سی اورو بولغان صقلدی لاجیسز بارا المای .رضی بولماسا قایتاریلمایدی قالعان بولسا اوندی قایتاریلادی** – «Егер көлік иесі бір жаққа барамын деп жалдап, бармаған соң қайта сұраса, онда алған кісі разы болмаса, қайтарылмайды. Бірақ көлік иесі ауру болып лажсыз бара алмай қалған болса, онда қайтарылады», – деп жазады [72, б. 100]. Егер бір адам бір жерге жету мақсатында көлікті жалға аламын деп келісіп қойса, сөйтіп сапардың алдында оның ойы бір себептермен өзгеріп, сапарға шықпайтын болса, жалға беруші соған өз қалауымен келіспейінше, ол келісімшартты бұза алмайды. Ал егер жалға беруші, яғни көліктің иесі бас тартса, онда ол келісімшарттың бұзылуына әсер ете алмай, жалға алушы адам сапарға шықпаған жағдайда төлеген ақшасы қайтарылмайды. Сонымен қатар егер жалға беруші адамның тарабы белгілі бір себептермен келісім шарттың бұзылуын қаласа немесе келісімшартқа сәйкес қызметін жасай алмаса, онда жалға беруші жалға алушының төлеген ақшасын қайтарып беру міндетті. Бұл айтылған үкімдердің көп бөлігі Шәкәрім мен ханафи мәзһабында бірдей. Алайда ханафи мәзһабына қайшы болып тұрған тұсы – Шәкәрімнің: «Бірақ көлік иесі ауру болған сықылды лажсыз бара алмай қалған болса, онда қайтарылады», – деп айтқан сөзі [72, б. 100]. Оның ойынша, егер көліктің иесі яғни жалға беруші ауырып бара алмай қалса, онда келісімшартты бұза алады дегенді меңзейді. Тура осы ойды ханафи құқықтық мектебінің үлкен ғалымы Әбу Юсуф (қ.ж. 799 м.) алға тартады. Әбу Ләйс әс-Самарқанди (қ.ж. 983 м.) осыған қатысты: «Жылқысын, түйесін жалға беруші адам ауырып қалса, және келісімшартты бұзбау оған зиян берсе, онда бұл үзір болып, келісімшартты бұзу құқығы беріледі. Өйткені оның орнына басқа біреу барса да, өзі сияқты тасушы малға қарамайды», – деген Әбу Юсуфтың (қ.ж. 799 м.) сөзін келтіреді [148, т. 2, б. 360]. Алайда Шәкәрім мен Әбу Юсуфтың (қ.ж. 799 м.) бұл ұстанымдары ханафи мәзһабының қабылданған негізгі заһир риуая үкіміне қайшы. Негізгі үкім бойынша, көлік иесі мейлі ауырып қалса да, екінші тарап разы болмайынша келісімшартты бұзуға құқығы болмайды. Яғни көлік иесінің ауырып қалуы келісімшарттың бұзылуына әсерін тигізе алмайды. Аталмыш үкімнің заһир риуая үкімі екеніне дәлелі Мұхаммад әш-Шайбанидің (қ.ж. 805 м.) «әл-Асл» еңбегінде: «Егер жалға беруші белгілі бір себептермен жалға беру келісімшартын бұзғысы келсе, немесе жай ғана қаламауынан келісімшарттан бас тартқысы келсе, оған рұқсат етілмейді. Өйткені бұл үзір болмайды», – деп жазуы [145, т. 3, б. 582]. Мұхаммадтың ойын Абдулғани әл-

Ғунайми (1807-1878) қуаттап: «Егер жалға беруші ауырып қалса, негізгі үкім бойынша, ол келісімшартты бұза алмайды» деп өзінің Қудуриге жазған түсіндірме еңбегінде келтіреді [108, т. 2, б. 41]. Алайда Шәкәрімнің ұстанған көзқарасы ханафи мәзһабынан тыс деп айта алмаймыз. Оның ұстанған үкімі негізгі көзқарас болып есептелмесе де, ханафи мәзһабының ішінде келген үкімдердің бірі екені анық. Сонымен қатар Алауддин әс-Самарқанди (қ.ж. 983 м.) де «Тухфа әл-фуқаһа» еңбегінде Әбу Юсуфтың (қ.ж. 799 м.) ойы «заһир риуаяға» қайшы келген мәсәәл нәуәдир үкімдеріне сай екенін меңзейтін сөздерді келтіре: «Мұхаммад әш-Шайбани (қ.ж. 805 м.) «әл-Асл» еңбегінде: «Жылқысын жалға беруші адамның ауырып қалуы үзір болып есептелмейді. Өйткені жалға берушінің жылқысымен бірге шығуы шарт емес» – дейді», – деп жазады [148, т. 2, б. 360]. Алауддин әс-Самарқандидің (қ.ж. 983 м.) сөзі бойынша Мухаммадтың үкімі заһир риуая мәселелерінен болса, Әбу Юсуфтың (қ.ж. 799 м.) үкімі «ән-нәуәдир» мәселелерінен болды.

Ғалым «Мұсылманлық кітабы» еңбегінің жазаға қатысты тақырыптарының ішінде: *كَلَيْتَكَ . اِدَابَ قَوَالِاعَانِ كَسَدَ . اَلْدَى . اَرْتَقَ . اَبَاقْتَارَه نَنكَ بَوْلِدَ كَه ن نَارِسَه لَه دَس . تَوَلَه یدى* – «Көлікті айдап қуалаған кісі алды, артқы аяқтарының бүлдірген нәрселерін төлейді», – деп жазады [72, б. 105]. Мағынасы: адам жылқының артынан айдап келе жатқанда, жылқы егер бөтен адамының мүлкін алдыңғы аяқтарымен немесе артқы аяқтарымен бүлдіретін болса, онда айдаушы адам кінәлі болып табылып, бүлінген затты өтеп береді. Бұның себебі, артта келе жатқан айдаушы адам жылқының алдыңғы аяғы мен артқы аяғын көре алады, сондықтан ол жылқының алдыңғы және артқы аяғы бүлдірген заттарға жауапты болады. Шәкәрімнің аталмыш көзқарасы заһир риуая көзқарастарына сай екенін атап өту керек. Оған дәлел имам Мухаммад әш-Шайбанидің (қ.ж. 805 м.) «әл-Асл» еңбегінде: «Егер бір кісі жылқының үстінде отырып айдап келе жатып, жолдағы адамды жылқының алдыңғы аяғыменен немесе артқы аяғымен теуіп қаза қылатын болса, онда мініп отырған айдаушы адам жауапты болады. Мініп айдап отырған, артынан қуып айдаған, жылқының алдынан жетектеуші үшеуінің үкімі бердей», – деп жазады [145, т. 7, б. 18]. Демек, Шәкәрім Құдайбердіұлы ханафи мәзһабының заһир риуая үкіміне сәйкес ұстанғаны белгілі болды. Аталмыш ойдың заһир риуаяға сай екені имам Қудуридін (қ.ж. 1035 м.): «Бір жылқының артынан айдап келе жатқан адам оның алдыңғы және артқы аяқтары үшін жауапты», – деген үкімімен қуаттала түседі [167, т. 2, б. 136]. Алайда бұл аталған екі ғалымның да үкімі ханафи мәзһабындағы негізгі үкім болғанымен де, кейінгі ғалымдар бұл үкімге толықтыру енгізіп, жылқының артынан айдаған адам жылқының жүрісі кезінде өзге адамға тиіп оны мерт қылатын болса, онда ол жауапты емес деген үкімді муфта биһи мәселелеріне жатқызады. Олар Мухаммад әш-Шайбанидің (қ.ж. 805 м.) және Шәкәрімнің ұстанған «жылқының артынан қуған адам, оның алдыңғы және артқы аяқтарымен жасалған зиянға жауапты» деген сөзді Мухаммад әш-Шайбанидің (қ.ж. 805 м.) басқа сөзімен өзгертіп, муфта биһи санатына кіргізеді. Ғалымдар меңзеп тұрған Мухаммад әш-Шайбанидің (қ.ж. 805 м.) сөзі әл-Мабсут» еңбегінде келген және ханафи мәзһабының қылмыстық құқық

нормаларының ережесі ретінде қалыптасқан: «Егер жылқы әдеттегі жүрісімен жүріп келе жатып, аяғы бір адамға тиіп оны қаза қылса, онда атты мінуші адам жауапты болмайды. Өйткені пайғамбар (с.а.с.) былай деп айтқан: «Малдардың зияны кепілденбейді», – деген сөзі еді [168, т. 4, б. 553]. Мухаммад әш-Шайбанидің (қ.ж. 805 м.) пайғамдардың хадисін келтіре отырып айтқан сөзінен адам, сақтана алмайтын малдың іс-әрекетінен болған зиянға жауапты болмайтынын түсінуге болады. Аталмыш қағида негізінде Мухаммад әш-Шайбани (қ.ж. 805 м.): «Егер жылқы жүріп бара жатқан уақытта оның тұяғының себебімен кішкентай тастар шашырап, сол арқылы бір адамды мерт қылса, онда атты айдаушы адам жауапты болмайды. Бұл аттың жүрісінен көтерілген шаңның себебінен адамның қайтыс болуы секілді мәселеге теңестіріледі. Ал бұндай іс-әрекеттен атты айдаушы адам жауапкершілікті өз мойнына алмайды», – деген басқа шешімдерді шығарады [168, т. 4, б. 554-556]. Кейінгі ғалымдар Мухаммадтің аталмыш сөзіне сүйене отырып: «Ханафи мәзһабы бойынша, айдаушы адам жылқының алдыңғы және артқы аяқтары бүлдірген заттары үшін толықтай кінәлі болып есептелмейді» деген үкімді шығарады. Ғалым Абдулғани әл-Ғунайми (1807-1878) аталмыш сөздің ақиқаттығын дәлелдей келе: «Көпшілік ғалымдарымыз жылқыны айдап келе жатқан адам оның аяғымен құртқан заттар үшін жауапты емес деп айтқан. Өйткені одан сақтану мүмкін емес, тіптен аяқтарын көре алса да. Осы үкім – ең дұрысы», –деп жазады [108, т. 3, б. 45]. Демек, ханафи мәзһабында аталмыш мәселеге қатысты бірнеше ой бар. Алайда ғалымдарымыздың тарапынан бірнеше ойдың айтылуы кез-келген сөзбен амал жасауға болады деген мағынаны білдірмейді. Ханафи мәзһабының үкім шығару қағидаларына сәйкес, кейінгі ғалымдар тарапынан негізгі муфта биһи үкімі болып бекітілген сөз, жекелей ғалымдар тарапынан айтылған үкімдердің күшін жояды. Демек, Шәкәрімнің келтірген үкімі жекелей ғалымдардың үкіміне сәйкес болғанымен де, ханафи мәзһабының негізгі ойына қайшы. Алайда Шәкәрім бұл көзқарасты ұстанумен ханафи мәзһабынан тыс үкімді жазды деп айта алмаймыз, өйткені аталмыш үкім ханафи мәзһабының көптеген ғалымдарының шешімдеріне сай келеді.

Қорытындылай келе, Шәкәрім «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде ханафи мәзһабының негізгі үкімдерін алмай, мәзһаб ішіндегі жекелей көзқарастарды ұстанған 13 мәселесі анықталды. Алайда ғалымның тарапынан орын алған бұл іс-әрекеттен оның ханафи мәзһабындағы үкім беру қағидаларын білгендігін ұғынамыз. Өйткені оның заһир риуая немесе муфта биһи мәселелерді ұстанбай, «нәуәдир» үкімдеріне негізделуі ханафи мәзһабының аясынан шықпағанын көрсетеді. Аталмыш үкімдердің ғалымның ойында дұрыс болып табылуы оның өзінің жекелей ұстанымдарының және фикһ іліміндегі білім дәрежесінің көрінісі деуге болады. Шәкәрім Құдайбердіұлының толықтай фикһи еңбегінде, тақырыптар көптігін ескере отырып, 13 мәселеде ғана заһир риуая немесе муфта биһи үкімдерін ұстанбауы оның ханафи мәзһабының үкім беру қағидаларына қатысты білімінің жоғары екендігінің көрінісі деп түсінуге болады. Өйткені бұндай өзгешеліктер Кәмәл ибн Һумам (қ.ж. 1457 м.), Алауддин Хаскафи (қ.ж. 1716 м.), Әбу Ләйс әс-Самарқанди (қ.ж. 983 м.),

Құтлубұға және т.б. ханафи мәзһабының атақты ғалымдарының еңбектерінде де орын алған.

3.4 Шәкәрім Құдайбердіұлының ханафи мәзһабының фикһындағы «Фәтәуа» және «Уақиғат» үкімдерін келтіруі

Шәкәрім Құдайбердіұлы «Дембі» тақырыбында таяммумды рұқсат етіп, төрт мың кез жерде судың болмауы деген мәселені жазады. Ғалым «кез» өлшем бірлігін еңбегінде көп қолданады. «Кез» қазақ халқының ежелден қолданып келе жатқан өлшем бірліктерінің бірі. Оның мөлшері сол кездегі Ресейде қолданыста болған аршынға тең. Анықтап келгенде 71,12 см [169, б. 474]. Шәкәрім «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде бұл өлшем бірлікті арабтың «зирағ» өлшем бірлігіне тең қолданады. Демек, Шәкәрім судың болмау керек қашықтығын төрт мың кезге бағалаған. Оның судың жоқ болу қашықтығына қолданған «төрт мың кез» деген сөзін екі жолмен түсінуге болады. Алғашқысы «төрт мың кез» деп қазақ қоғамында белгілі болған 71,2 см. төрт мыңға көбейтіп өлшеп шыққандағы 2844 метр болса, екіншісі «төрт мың кез» деп арабтың «төртмың зирағ» мағынасында қолдануы. Бұл жағдайда «төрт мың зирағ» 2040 метрге шамалас болады. Алайда аталмыш екі өлшем бірлігін де шариғаттағы таяммумды рұқсат қылуға бекітілген қашықтыққа салатын болсақ, бірінші өлшемнің ханафи мәзһабының құқықтық шарттары бойынша сай емес екенін байқаймыз. Өйткені ханафи мәзһабының негізгі үкімі бойынша, су бір миль қашықтықта болмау керек. «Мұсылмандық тұтқасы» еңбегінің авторы Ыбырай Алтынсариннің (1841-1889) өзі де судың болмау керек қашықтығын «кез» деп айтпай, өзге ханафи мәзһабы ғалымдарының үрдісінде «миль» және 4000 қадам мөлшерлерімен белгілейді [164, б. 23]. Ханафи мәзһабының негізгі еңбектерінің араб тілінде жазылғанын ескеретін болсақ, арабтар арасында миль сөзінің қолданысы Орта Азия халықтарының түсінігіндегі 1920 метрге тең. Бұған дәлел қазіргі замандағы ханафи мәзһабы ғалымдарының бірі Таһмаз өзінің фикһи еңбегінде: «Арабтың милі 1920 метрге тең», – деп жазады [147, б. 106]. Абдураззақ Мәһди «Лубаб» кітабында: «Миль 3000 мың мен 4000 зирағқа тең. Ал метрмен 1750 метрге тең», – деп жазады [108, б. 52]. Бұл тұрғыда Ыбырай Алтынсариннің (1841-1889) «миль немесе 4000 қадам», – деп жазуы Абдураззақ Мәһдидің өлшем бірліктерімен сәйкес келіп тұрғанын және Ыбырай Алтынсарин (1841-1889) «қадам» сөзін «зирағ» сөзінің баламасы ретінде қолданып тұрғанын көруге болады. Егер Шәкәрім «төрт мың кез» деп 2840 метрді меңзеген болса, онда оның 1750 метрге сәйкес емесі анық. Бұл ретте Шәкәрімнің «кез» сөзін «зирағ» сөзінің баламасы ретінде қолданған деп айтқан дұрыс болар. Өйткені төрт мың зирағ Абдураззақ Мәһдидің сөзіне сәйкес бір милге тең. Ал таяммумді қолдану үшін судың бір миль қашықтықта болмауы шарт қылынғанын ескеретін болсақ, онда Шәкәрімнің «кез» деген сөзден «зирағ» мағынасын меңзегенін түсінуге болады. Бұл өз кезегінде Шәкәрім қоғамның жағдайын ескере отырып, түсінікті сөзбен шариғи үкімдерді жеткізуін өзінің жеке ізденісі деп айтсақ болады.

Жоғарыда айтылған намаздар тақырыбында Шәкәрім: «**بیسین نامازینک وقتی** – «**توس آویسی منان کون اینککایگانچه یعنی کوتینک تورتدان اوج ایسه سی اوتکانچه**» – «Бесін намазының уақыты түс ауысыменен күн еңкейгенше, яғни күннің төрттен үш есесі өткенше», – деп жазады [72, б. 63]. Шәкәрім бесін намазының уақытын баяндай келе «күндіздің төрт бөлігінің үшеуі» деген сөздер қолданады. Алайда бұндай мөлшермен бесін уақытын шектеу шарифатта орын алмаған. Ханафи мәзһабында бесін намазының уақытын зауалдан яғни, күн қақ төбеден ауған уақыттан әрбір заттың көлеңкесі екі есеге жеткенге дейін деп келеді. Демек, шарифат бойынша, бесін намазының уақыты күннің қозғалуына қарай белгіленеді. Шәкәрімнің бесін намазы үшін қойған уақыты ол күндізгі уақытты төртке бөліп, соның үшеуі бесін уақыты дегенді білдіреді. Алайда бұл шарифатта орын алмаған құбылыс деп айтуға болады. Осыған қатысты Нәсәфи «Канз әд-дақайқә атты еңбегінде: «**Зуһр** зауалдан әрбір заттың көлеңкесі екі есеге жеткенге дейін», – деп жазады [159, б. 154]. Орта Азияда кең тараған Ахмад Һади Мақсудидің (1868-1941) «Ғибадату исламия» атты еңбегінде: «Уиелі (бесін) намазының уақыты күн қақ төбеден ауысқаннан бастап, екінді намазының уақытына дейін. Екінді намазының уақыты әр нәрсенің көлеңкесі түс уақытындағы көлеңкесінен басқа екі есеге жеткенге дейін», – деп айтады [165, б. 167]. Ыбырай Алтынсарин (1841-1889) «Мұсылмандық тұтқасы» еңбегінде: «Уиелі (бесін) намазы түс қаңғи бастаған уақыттан бастап көлеңке әркімнің өз көлеңкесіндей екі болғанша» деп бесін намазын сипаттайды [164, б. 22]. Шәкәрімнің бесін намазының уақытын баяндау үшін қолданған тәсілін жай ғана өзгеше деп айту қиын. Бәлкім Шәкәрімінің бесін намазы уақытын осылай белгілеуі қарапайым халыққа түсінікті болуы үшін жасаған деп пайымдауға да болады. Алайда шарифатта келген бесін намазының уақытын күннің жүрісімен белгілеу әдісі қарапайым халыққа қиын болады деп айта алмаймыз. Күндіздің төрттен үш дегенді түсінген адам, күннің жүру уақытын түсінуі де жеңілірек. Аталмыш үкім Шәкәрімнің қоғамның жағдайын ескере отыра берген «фәтуа» немесе «уақиғат» үкімдеріне жататындығын айтуға болады.

Тұра осындай көріністі асп намазында да байқаймыз. Шәкәрім «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде: **اكندنك وقت . ك . باطه دان ايك . صاعت بورتان** «Екіндінің уақыты күн батудан екі сағат бұрыннан бастап күн батпай тұрып», – деп жазады [72, б. 64]. Шәкәрім Құдайбердіұлының сөзінен асп намазының уақыты екі сағат екенін түсінуге болады. Алайда бұл ханафи мәзһабының құқықтық нормасында екінді намазының уақыты Шәкәрім қолданған сөздермен қарастырылмаған. Өйткені шарифатта намаздардың уақыты сағатпен белгіленбейді. Намаз уақыттарын белгілеу барысында шарифат қойған талаптардан шықпау өте маңызды. Күннің әр мезгілде ауысып тұруына байланысты асырдың уақыты кейде екі сағаттан асып, кейде одан аз болады. Сол себепті асыр намазын күн батқанға дейін екі сағат бұрын деп белгілейтін болсақ, онда жылдың кейбір мезгілдерінде асыр намазын уақытынан бұрын оқып қою ықтималдығы орын алады. Ал бұл өз кезегінде намаздың жарамсыз болуына алып келеді. Осыған қатысты Әбу Ләйс әс-Самарқанди (қ.ж. 983 м.): «Бесін намазының басы күн қақ төбеден ауғаннан

кейін. Ал оның соңғы уақыты әрбір заттың көлеңкесі екі есе болғанға дейін. Асыр намаздың басы бесін намазы шыққаннан кейін. Соңы күн толық батқанға дейін», – деп жазады [148, т. 1, б. 100]. Демек, Шәкәрімнің бесін мен аспр намаздары үшін берген уақыттары шариғаттың бесін мен асыр намаздарына берген уақыттарына сай емес деп айта аламыз. Алайда Шәкәрім Құдайбердіұлы шариғи үкімдерді қазақ қоғамына түсінікті тілде жеткізуді мақсат еткенін ескеретін болсақ, оның аталмыш сөзін өзінің жеке «фәтуа» және жағдайларды ескеріп берген «уақиғат» үкімдер санатына жатқызуға болады.

«Мұсылмандық кітабы» еңбегінің «Мәсіх тартпақ» тақырыбының ішінде Шәкәрім Құдайбердіұлы: «جنه ماسيده ياكه ايتكدہ طوبوقدان تومانگی جيره ايکی» – «صاوصاقدینک باصی صیارلق جرطعی بولسه مسح جارامیدی چیچب آیاعن جووادی» – «Және мәсiде, яки етiкте тобықтан төменгi жерде екi саусақтың басы сыярлық жыртығы болса, мәсiх жарамайды», – деп жазады [72, б. 59]. Ғалымның сөзі егер мәсiде екi саусақтың көлемінде жыртық болса, онда оған мәсiх тартылмайтындығын меңзейдi. Мәсiх тартуға кедергi болатын жыртықтың көлемін екi саусақ қылып мөлшерлеу ханафи құқықтық мектебінің ешбір ғалымынан келмеген. Сондықтан да, ғалымның мәсiдегi жыртықтың мөлшерін екi саусақтың көлеміндей қылып үкім беруі мәзһабтағы негiзгi ойға қайшы. Ханафи ғалымдары бірауыздан мәсiнің жарамсыз болуына себеп болатын жыртықтың мөлшерін үш саусақ деп белгілейдi. Шурунбуләли (1585-1659) «Марақи әл-фалах» атты еңбегінде: «Мәсiнің жарамды болуы үшін мәсiде үш саусақ көлемінде жыртықтың болмауы», – деп айтады [153, б. 81]. Демек, мәсiде үш саусақ көлеміндей жыртық болатын болса, ондай мәсiге мәсiх тартыла береді. Алайда Шәкәрім бұл мәселеде де, ханафи мәзһабының негiзгi үкіміне сай емес ойды ұстанғанын байқауға болады.

Жоғарыдағы аталмыш тақырыпты қозғай келе, Шәкәрім Құдайбердіұлы: «ايتكدان ياكه ماسيدان صوو اوتب آياق صوولانسه مسح بوزولادی» – «Етiктен, яки мәсiден су өтiп, аяқ суланса, мәсiх бұзылады» деп жазады [72, б. 59]. Ғалым сөзінің мағынасы: егер мәсiнің ішіне су өтiп кететін болса, онда тартқан мәсiхi бұзылады. Мәсi жыртықсыз болу мүмкін емес. Ғалымдар мәсiдегi жыртықтың мөлшерін үш саусақтан аспауын шарт қылып қоюы үш саусақтан аз жыртықтың болуы мәсiге зиянын тигізбейтіндігін меңзейдi. Демек, егер мәсiде үш саусақтан аз мөлшерде жыртыққа рұқсат етiлсе, онда судың кiруiне толық кедергi бола алмайтыны анық. Алайда судың өтпеуі мәсiге тартылған мәсiхтің бұзылмауы үшін емес, мәсiні мәсiх тарту үшін жарамды қылатын шарттардың бiрi. Яғни мәсiнің жасалынатын метриалы су өткiзбейтін болу керек дегендi меңзейдi. Ғалымдардың мәсiге тартылған мәсiхті бұзатын заттардың ішіне судың өтуін кiргiзбеуі бiздiң сөзiмiздiң дәлелі. Осыған қатысты имам Әбу Баракат ән-Нәсәфи (қ.ж. 1301 м.): «Мәсiхті бұзатын нәрселер: дәреттi бұзатын нәрселер, сонымен қатар мәсiні шешу және уақыттың бiтуі», – деп айтады [159, б. 146]. Әбу Баракат ән-Нәсәфи (қ.ж. 1301 м.) мәсiхті бұзатын жағдайлардың қатарында мәсiге судың өтуін есептемегені анық көрiнiп тұр. Аталмыш үкім өз кезегінде Шәкәрім Құдайбердіұлының өзiндiк жеке пәтуалар қатарынан есептеуге болады.

Дембі қағу тақырыбында Шәкәрім: «*دیمبی، داریت، جنه بول غسل، چاوپینده* مثلا بر کسی داریت آلعانده بر .جوعارعی آیطولعان ریتین بوزبای آویصطرماي استاو کیرک جیرده بیتین جوویب اونانسونک اوزگه جیرده یاکه صول بیتی کیویب قورعاب کیتکانسونک بر

«Және бұл ғұсыл, дәрет, дембі үшеуін де жоғарыда айтылған ретін бұзбай, ауыстырмай істеу қажет. Мәселен, бір кісі дәрет алғанда бір жерде бетін жуып, одан соң өзге жерде, яки сол беті кеуіп құрғап кеткен соң, бір заманда білегін жуса, ол дұрыс дәрет болмайды», – деген үкім жолдарын жазады [72, б. 60]. Шәкәрімнің аталмыш сөзіне қарайтын болсақ, ғалымның дәрет, ғұсыл, дембі қағу амалдарында шарифатта келген белгілі бір тәртіппен жасалынуы және мүшелердің жуу барысында араларын бір-бірінен үзбей жуу парыз екенін білуге болады. Ғалымның меңзеген екі үкімі де ханафи мәзһабында сүннет үкіміне ие. Өйткені аталмыш екі үкім де Алланың аятта келтірген парыздарының қатарына кірмейді. Ол екі үкімнің бекітілуі пайғамбардың (с.а.с.) хадисімен орын алған. Ханафи құқықтық мектебінің үкім шығару ережесі бойынша, Алланың белгілеген парыздарының қатарына тағы өзге парызды енгізетін болсақ, бұл Алланың сөзін өзгерту болып есептеледі. Оған қоса аталмыш екі амалдың сүннет екендігі жайында ханафи құқық мектебінің негізгі еңбектерінде келген [162, б. 48]. Алайда Шәкәрім реттілікті сақтай отыра дәрет алу амалын парыз қатарына жатқызуы шафиғи мәзһабының негізгі ойына сәйкес [170, т. 1, б. 148]. Шафиғи мәзһабында дәрет алу кезінде тәртіппен жуу парыз болып саналады. Ал жуу барысында мүшелердің арасын үзбеу мәлики мәзһабында парыз [170, т. 1, б. 147]. Демек, Шәкәрімнің парыз деп тапқан амалдары ханафи мәзһабында парыз санатына кірмегенімен де, шафиғи мен мәлики мәзһабында парыз екенін байқауға болады [148, т. 1, б. 13]. Алайда Шәкәрім ойының басқа мәзһабтардың ойымен бір жерден шығуы ханафи мәзһабы бойынша үкімі дұрыс болады дегенді білдірмейді. Сондықтан да аталмыш мәселені Шәкәрімнің жеке ізденісіне салып, дұрыс деп тапқан «фәтуа» және «уақиғат» мәселелеріне жатады деп шешілді.

Шәкәрімнің ханафи құқықтық мектебінің дәстүрлі үкімінен өзгешеленген тағы бір тұсы намаздардың макруһ уақыттарына қатысты тақырыпта орын алған. Ол «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде намаз оқуға болмайтын үш уақытты баяндай келіп, үшінші уақытқа қатысты: «*ایندی بری ایکندیدان کون باتب*» – «Енді бірі екіндіден күн батып болғанша, яғни екінді менен ақшам намаз арасында», – деп жазады [72, б. 64]. Ғылымның сөзінен намаз оқуға болмайтын уақыт екінті намазы кіргеннен бастап деген мағынаны түсінуге болады. Ханафи мәзһабы бойынша, намаз оқуға болмайтын уақыт – үшеу. Алғашқысы күннің көкжиектен көріне бастаған уақыттан толық шығып болғанға дейін. Екіншісі күн қақ төбеде тұрған сәт. Үшіншісі күннің көзі көкжиекке кіре бастаған кезден толық батқанға дейін. Имам Қудури (қ.ж. 1035 м.) осыған қатысты: «Намаз оқуға болмайтын уақыттар ол көкжиектен шығып келе жатқанда, күн қақ төбеде тұрғанда, күн көкжиекте батып бара жатқанда», – деп жазады [93, б. 98]. Шәкәрім аталмыш уақыттардың үшіншісін екінді мен ақшам намазының арасы деп белгілейді.

Екінті намазының уақыты күн көкжиекке кірмей тұрып бір немесе бір жарым сағат бұрын басталады. Бұл уақытта адамға өзінің қаза намаздарын оқуға шариғат тарапынан рұқсат етіледі. Демек, намаз оқуға болмайтын уақыт Шәкәрім меңзегендей екінді кіргеннен емес, керісінше екінді уақытының соңғы бөлігі яғни күн сәулесінің әлсіз бола бастап және көзінің бата бастайтын уақыты.

Қаза намаздарға қатысты үкімдер тақырыбында ғалым: «**نامازدينك قضا سين** – «**کونيسي يسع منان وتردينك آراصنده اوقيدي . جاصرین اونکاچا جيرده اوقيعان جاقسی**» – «Парыз намаздың қазасын жасырын, оңаша жерде оқыған жақсы. Көбінесе ясағ (құптан) пенен үтірдің арасында оқиды», – деп айтқан сөзі шариғаттағы негізгі үкімдер арасында көрініс таппаған үкімдердің бірі [66]. Шариғатта орын алған үкім бойынша, қаза намаздың екі түрі болады. Егер қаза намаздың саны алтаудан аспаса. Бұл жағдайда қазаны өтеу кезінде намаздардың арасындағы тәртіптің сақталуы міндетті. Мысалы, бір адам таң, бесін, екінті, ақшам намазын қаза қылса, онда құптан намазын оқымастан бұрын қаза болған намаздарды өтеуі міндетті. Егер тәртіпті сақтамай қазаны өтеместен әдейі құптан намазын оқитын болса, шариғаттың үкімі бойынша, құптан намазы жарамсыз [93, б. 55]. Демек, қаза намазының саны алтаудан аз болса, Шәкәрімнің сөзіне сәйкес құптан мен үтір намазының арасында оқымайды, керісінше, тәртіппен бірінші мүмкіндік болған кезде өтейді. Қаза намаздың екінші түрі: қаза болған намаздардың саны алтаудан асқан жағдай. Бұл жағдайда намаз арасында тәртіп сақтап, қазаны өтеу міндеті адамның мойнынан түсіп, қалағанынша оқи алады [93, б. 55]. Алайда бұл қазаның да өтеу уақыты бірінші мүмкіндік болған сәт. Өйткені шариғаттағы қаза намаздардың оқу уақыты еске түскен сәтте немесе бірінші мүмкіндік болған кезде. Пайғамбардың хадисінде (с.а.с.): «Егер кімде-кім намаз оқуды ұмытып, өткізіп алса, онда есіне түскен уақытта оқысын», – деп айтады [146, т. 1, б. 465]. Ғалымдар бұл хадистен адам қаза намазын өтеуді тездетуі керек деген үкімді шығарады (Бадруддин 335/2). Демек, Шәкәрімнің қаза намазын өтеу үшін белгілеп отырған уақыты өзінен шыққан ұсыныс деп қабылдау керек. Ал олай болмаған жағдайда, бұл үкім шариғаттың негізгі ұстанымына қайшы келері анық.

Неке тақырыбында Шәкәрім: «**جاس بالانی اوز اکیلیری یاکی اولکهن آکیلیری ایکی**» – «**جاس بالانی صونک . جاس بالانی برینی برن ایططیرب قدا بولسا صول نهکه بولوب بیکیلیده**» – «Жас баланың өз әкелері, яки үлкен әкелері екі жас баланы біріне-бірін айттырып құда болса, сол неке болып бекітіледі. Ер жеткен соң, қыз тимеймін дегені болмайды. Егер ол алмаймын десе алмайды», – деп келтіреді [72, б. 87]. Ғалым балиғатқа толмаған екі жас баланы әкелері немесе аталары атастырып үйлендірсе, сосын екі жас балиғатқа толған соң, әкелері қиған некелерін екі жастың бұзу хақысын қарастырады. Шәкәрімнің көзқарасында балиғатқа толмаған балаларды үйлендіргеннен кейін, қыз бала балиғатқа толғаннан соң, сол некесіне қатысты таңдау берілмейді. Ғалымның бұл сөзі жалпылама айтылғандықтан, аталмыш мәселеде бірнеше сұрақтарды туындатады. Өйткені бұл мәселеде жалпылық

танытып, ішіне кірмей үкім беру дұрыс емес. Ғалым таңдау еркін ер балаға беріп, қыз балаға қатысты таңдау еркін жоққа шығарғандай. Мәзһабымыздағы аталмыш мәселеге қатысты негізгі үкім егер балиғатқа толмаған екі жасөспірімді әкелері немесе аталары үйлендірсе, онда қыз балаға да, ер балаға да балиғатқа толғаннан кейін таңдау еркі берілмейді. Ал егер балиғатқа толмаған екі жасты әкелері немесе аталары емес ағасы, анасы секілді басқа туысқандары үйлендіріп жіберсе, онда екі жасқа балиғатқа толғаннан кейін шарифат тарапынан некелерін бұзуға қатысты таңдау беріледі. Оған дәлел Абдулғани әл-Ғунайми (1807-1878) Қудуридің (қ.ж. 1035 м.) мәтініне жазған түсіндірмесінде: «Егер балиғатқа толмаған екі баланы әкесі немесе атасы үйлендірсе, онда балиғат кезінде екеуіне таңдау жоқ. Ал егер екеуін әкелері мен аталарынан басқа адамдар үйлендірсе, онда екеуінде таңдау беріледі», – деп жазады [108, т. 2, б. 146]. Демек, Шәкәрімнің аталмыш мәселеге қатысты ұстанымы ханафи мазабының қабылданған үкіміне негізгі сай емес екені анық болып тұр.

Шәкәрім адам өлтіру қылмысының «әдейіге ұқсас» түрімен өлтірген қылмыскердің жазаларының бірі кәффарат жайында сөз қозғағанда, ол мұсылмандығын айқындамай, жалпылама құлды азат қылу жайында айтады. Оның: «بوتب اولترگهن کيسي بر قل آرات قيلادی» – «Бүйтіп өлтірген кісі бір құл азат қылады», – деп айтқан сөзі соның көрінісі [72, б. 102] Алайда ханафи мектебінің қылмыстық құқығы бойынша, азат етілетін құл мұсылман болуы шарт. Егер мұсылман емес құлды азат қылса, ол кәффаратты өтеген саналмайды. Өйткені Алла Тағала Құранда: «Егер қателесіп бір мүмінді өлтірген жағдайда, бір мүмін құлға азаттық берілуі керек», – деп айтады [171, б. 186]. Демек, Шәкәрімнің жалпылама құлды азат қылу жайында айтуы ханафи мәзһабының негізгі үкіміне сай болмай тұрғаны анық. Осыған қатысты ханафи мектебінің үлкен ғалымы Мулла Хусрау (1480): «Адам өлтіру қылмысының кәффәраты мұсылман құлды азат ету», – деп өзінің «Дурар» атты еңбегінде келтіреді [172, т. 2, б. 90].

Жоғарыда келтірген мәліметтерді қорытындылай келе, алдыңғы тақырыпта айтып өткендей, Шәкәрімнің ханафи мәзһабының негізгі үкімдерін алмай, сонымен қатар ханафи мәзһабынан шықпаған үкімдерді ұстанғаны секілді ханафи мәзһабының ішінде келмеген, басқа мәзһабтарда орын алған үкімдері де ұстанғаны анықталды. Аталмыш үкімдерді Шәкәрімнің жеке көзқарасы бойынша дұрыс саналатын көзқарастар ретінде есептеуге болады. Осы кітап аясында Шәкәрімнің ханафи құқықтық мектебінен тыс ұстанған үкімдерінің саны 10 екені белгілі болды.

«Мұсылмандық кітабы» еңбегінде Шәкәрім кейбір мәселелерде белгілі бір ғалымдардың ұстанған үкімдеріне көңілі толмай, өзінің қарсылығын білдіреді. Ғалым өзі келіспеген жақты оппонент ретінде қабылдап, өзінің ұстанымы дұрыс екенін әртүрлі жолдармен дәлелдеуге тырысады. Ол кейде қарсы тараптың сөзіне жауап беру кезінде дедукция әдісін таңдаса, енді бірде дәлелдің салмақтылығына сүйеніп, қарсы тараптың дәлелін жоққа шығаруға тырысады. Мысалы, Шәкәрімнің: «Осы айды отыздан толтырғанға

пайғамбарымыз бір ай жиырма тоғыз, бір ай отыз дегені бар және қай күні ораза болсаңыз, сол күні құрбан шаласың. Яғни жұма күні берік болсақ, жұма күні құрбан болады дегені бар деп кей молдалардың айтатұғыны болады. Олай емес», – деп айтқан сөзі [72, б. 73]. Бұл Шәкәрімнің еңбегіндегі өзіне қарсы үкім ұстанған кейбір молдалармен болған алғашқы пікірталасы. Ғалымның қозғап отырған мәселесі айдың қанша күннен тұратыны жайында. Айдың қанша күннен тұратынын анықтау ғалымның басты мақсаты емес, керісінше, осы мәселенің дұрыстығын делелдегеннен кейін артынша орын алатын үкімді мақсат етеді. Егер адам күн бұлтты болу себебінен немесе басқа да себептермен рамазан айының қашан кіретінін білмей тұрса, онда ол алдындағы шәууәл айын отыз күнге толтырып, кейін оразасын ұстай береді. Ал егер шәууәл айын анық білмей тұрса, онда оның алдындағы ережеп айын отызға толтырып, сосын шәууәл айын отызға толтырып рамазан айының оразасын ұстауға кірісуге болатынын алдыға тартады. Демек, Шәкәрімнің ұстанымы әрбір ай отыз күнге толу керек. Алайда ғалымның сөзінен сол заманғы кей молдалардың оның сөзіне қарсы болатын үкімдерді айтқандығын байқаймыз. Шәкәрімге қарсы үкім ұстанған тараптың сөзі бойынша, бүкіл айды отыз күн қылып есептеу дұрыс емес, кейбір ай жиырма тоғыз күннен тұрса, кейбір ай отыз күннен тұруы мүмкін. Олардың сүйенгені пайғамбардан (с.а.с.) келген хадис екенін Шәкәрім: «Осы айды отыздан толтырғанға пайғамбарымыз (с.а.с.) бір ай жиырма тоғыз, бір ай отыз дегені бар» деп баяндаған сөзімен түсіндіреді [72, б. 73]. Қарсы тараптан көріп тұрған молдалардың сөзінің қуаттылығын жоққа шығару ғалымға қиын болып, ол айдың шарифат бойынша жиырма тоғыз болу ықтималдылығын жоққа шығармайды, керісінше мойындайды. Оған дәлел оның: «Календар һәм басқа есеп ғылымына қарағанда бір айды жиырма тоғыздан бітіріп санаған тура сықылды болса да, отыздан толтырмай болмайды», – деген сөзі [72, б. 74]. Демек, Шәкәрім айдың жиырма тоғыз күннен тұратынын мойындай тұра, отызбен санаған дұрыс екендігін алдыға тартады. Оның сөзінің негізі шарифатта орын алған. Егер күн бұлтты болып адамдар толған айды жиырма тоғызыншы күні көре алмаса, онда айдың ең көп күнін, яғни отыз күнді есептеп алған сақтық болады деп ғалымдар айтады. Яғни айдың жиырма тоғыз не отыз күн екенін білу мүмкін болмаса, онда шарифаттың үкімі бойынша, айдың шығуына анық сенімді болу үшін отыз деп есептейді. Аталмыш үкімді Кәмәл ибн Һумам (қ.ж. 1457 м.) өзінің «Фатх әл-Қадир» еңбегінде келтіреді. Шәкәрім өзінің ойына дәлел ретінде дәл осы ғалымды өз еңбегінде жазады. Ол: «Бұл сөзіме сенбеген кісі Фәтх әл-қадир» деген кітаптан қарасын», – деп жазады [72, б. 74]. Демек, Шәкәрім айдың отыз күнге толтыру мәселесінде белгілі бір тарапты ұстанып қарсы тараптағы молдаларға оның сөзінің шарифатта негізгі екенін дәлелдегісі келген. Бұл тұста назар аударатын нәрсе, Шәкәрімнің талас-тартысы бар мәселені келтіріп, шешу жолы. Аталмыш талқыда Шәкәрім қарсы тараптың ойын келтірумен қатар, олардың сүйенген делелдерін баяндайды. Оппоненттің дәлелін келтіру автордың талас-тартысты шешу мәселесінде әділдікті ұстанып, таңдау еркін оқырманға қалдыруды мақсат еткенін көрсетеді. Одан кейін оппоненттің көзқарасына рационалды дәлел алып келу Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі ұстанған

әдісі. Бұны шариғат тілінде «ақли дәлел» деп атайды. Содан кейін ақли дәлелді оппонент алдында белгілі ғалымның сөзімен немесе еңбекпен қуаттайды. Бұны шариғатта «нақли дәлел» деп атайды. Бұл екі сатылы ақли және нақли дәлел қылу жолы фикһ ілімі ғалымдарында кеңінен қолданылатын әдіс. Шәкәрімнің бұл әдісті қолдануы оның шариғи құқық іліміндегі дәрежесінің көрінісі.

Аң аулауға қатысты үкімдерді жазу барысында Шәкәрім өзінің қарсылығын үлкен, танымал ғалым Мухаммад ибн Абидин атты ғалымның сөзіне білдіреді. Шәкәрім оның ұстанған үкімін құптамай, өзінің сөзі дұрыс екенін дәлелдеуге тырысады. Негізі Шәкәрімнің Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) секілді ханафи мәзһабының алып ғалымына оның сөзінің дұрыс еместігін дәлелдеуге тырысуы Шәкәрімнің фикһ іліміндегі орнын көрсетеді. Өйткені Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) кейінгі ғалымдардың айтуынша, ханафи мәзһабының соңғы мужтәһид ғалымы. Оның «Хашия Ибн Абидин» атты еңбегі ханафи мәзһабының ең сенімді үкімдерді қамтыған еңбек саналады. Қазіргі уақыттағы ханафи мәзһабымен берілетін пәтуалар сол кітаптан алынады. Шәкәрімнің Ибн Абидинмен келіспеген мәселесі: аңды мылтықпен атып алудың үкімі жайында. Ханафи мәзһабының құқықтық нормаларына сәйкес, аң адал болу үшін белгілі шарттар орын алуы міндетті. Олар:

1. «Зака» амалының орын алуы. «Зака» – өткір затпен аңды жарақаттап өлтіру;

2. Өткір затты қолданар алдында Алланың есімін атау.

Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) ойынша, оқ пен атылған аң аталмыш шарттың біріншісіне сай келмейді. Ғалымның сөзі «Өткірлік емес ауырлық күшінің себебімен өлген аң адал болмайды, тіптен, егер сол ауырлық күшінен жарақаттанып өлсе де», – дегенді меңзейді. Өйткені ол аң өткірліктің себебі арқылы жарақаттанбайды. Ханафи мәзһабының үлкен ғалымы Қадиханның (қ.ж. 1182 м.) айтуынша, мылтықпен, ағашпен, таспен өлтірілген аң жарақатталса да, адал болмайды. Аталмыш заттардан жасалған аңға жарақат өткірліктің себебінен болып жоқ. Егер олардың басын үшкірлеп өткір қылып қоймаса және садақ секілді ұстауға ыңғайлы болатын ұзындығы болса жарайды [93, т. 6, б. 471]. Осы үкімді басқа да Қудури (қ.ж. 1035 м.), Абдулғани әл-Ғунайми (1807-1878) секілді ғалымдар ұстанған. Алайда олардың меңзеп тұрған қарулары Шәкәрімнің меңзеп тұрған қаруынан басқа болуы мүмкін. Бұл жерде Шәкәрімнің мылтық деп санап тұрған мағынасын олардың «бундуқа» деген сөзінен алған. Бұрынғы заманда «бундуқа» деп таспен ататын қаруды атайтын. Ал мылтық кейінгі шыққан өлтіру және қорғану құралы. Шәкәрім Ибн Абидинді баяғы заманда таспен ататын «бундуқа» есімді құралды қазіргі мылтықтың үкіміне теңестірді деп айыптайды. Оған дәлел Шәкәрімнің: «Бундуқа» деген домалақ балшықтан жасап ататұғын нәрсеге ұқсатып, Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) деген кітапта мылтықпен атқан аң өліп қалса, бисмиллаһмен атса да арам дейді», – деген сөзі [72, б. 84]. Шәкәрім өзінің әдетінше оппоненті болған Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) мылтықтың оғымен өлтірілген малдың еті адал емес екендігіне оның үш дәлелін келтіреді. Біріншісі, мылтықтың оғы күйдіреді. Екіншісі, оқты алып баратын дүние ол дәрінің күші. Үшіншісі, жарақат өткірліктің себебінен емес, оқтың ауырлық салмағының

күшінен орын алуы. Шәкәрімнің Ибн Абидинге бағыттаған осы үш себебі ғалымның «Хашия» еңбегінен табылды. Алайда ол еңбекте орын алған сөз Шәкәрімнің келтірген сөзінен өзгешелеу. Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.): «Мылтықтың оғы қатты итеріліс күшінің көмегімен күйдіру мен салмақ арқылы жарақаттайтыны жасырын емес», – деп жазады [93, т. 6, б. 471]. Бұл сөзінен Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) мылтық оғынан өлген аңның адал болып есептелмеуіне Шәкәрім айтқандай қолымен жіберілмеуін санап тұрған жоқ. Алайда Шәкәрім Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) себептерін өз кітабында келтіргенде аталған мәселені қосады. Оған дәлел Шәкәрімнің: «....бірі дәрінің күшіменен баратын оқ, яғни қол күші емес» деп айтқан сөзі [72, б. 84]. Осы жердегі дәрінің күшімен баратын оқ қол күшімен бармай тұрғаны үшін Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) есептемей тұрғанын алдыға тартады. Бірақ Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) ол туралы еңбегінде сөз қозғамайды.

Шәкәрім Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) мылтықтың оғымен өлтірілген аңның адал болып есептелмеуіне өзіндік себептерін келтірген соң, аталмыш себептерге жауап беріп, сол арқылы өзінің позициясының дұрыс екенін жеткізуді көздейді. Ғалымның жауап қайтару әдісі жоғарыда айтқан екі сатылы ақли және нақли жолмен жүзеге асады. Шәкәрім Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) оқ күйдіру арқылы жарақаттайды деген сөзін жоққа шығарады. Ол оқтың күйдіру арқылы жарақаттайды деген Ибн Абидиннің (қ.ж. 1836 м.) сөзін теріске шығару үшін рационалды әдісті қолданып, түсіндіреді. Ол: «Дәрінің оты он екі, он бес кезден артық жерге бармай қалады және оқ суық қалыбында барады, қызатұғын болса, қорғасын ерімей ме?!», – деп жауап береді [72, б. 84]. Екінші, «қолдың емес оқ дәрінің күшінен аңға жетеді», – деген сөзіне Шәкәрім салыстыру әдісін қолданып жауап қайтарады. Яғни садақ пен мылтық оқтарының ұшу себептерін салыстыра келе, өзінің позициясының дұрыстығын көрсетуге тырысады. Оған дәлел Шәкәрімнің: «Себебі, садақтың оғы бір қайыс, бір мүйіздің күші. Ол неге адал болады. Оны қолменен тартып жібереді десе, садақ орнына күшті пружинамен тарттырып байлап қойып, соны шығарып жіберсе де өлтіреді ғой!», – деп жазған сөзі. Алайда біз жоғарыда келтіргендей Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) бұл себепті өз еңбегінде келтірмейді. Шәкәрім үшінші себепке де логикалық жолмен жауап береді. Ол: «Үшінші себеп – өткірлік жоқ дейді, о да нашар сөз. Себебі, өткірлік дегеніңіз шапшаңдық емес пе екен. Не айламен шапшаң барып кесіп, яки тесіп өтсе, ол өнерлік болмас па! Ағаш, яки таспенен бауыздағанда соншалық өткір бола ма? Қолдың қуатыменен шапшаң егегеннен қырқады ғой және оқ салмағымен ұрып жықпайды, шаншып кетпейді, тесіп өтеді. Хатта бек нашар нәрселерді де шапшаңдығымен құлатпай, яки жармай өтіп кетеді», – деп жазады [72, б. 84]. Алайда оның үшінші жауабы алғашқы екеуіне қарағанда көңілге қонымды көрінбейді. Егер алғашқы екеуінде оқырманның ойын өзінің тарапына тартып кетердей логикасының қуаты болса, үшіншісінде ол өте әлсіз көрінеді. Өйткені өткірлікті шапшаңдыққа теңеу дұрыс болмасы анық. Ханафи мәзһабындағы негізгі қабылданған үкімді теріске шығару көбіне мүмкін емес көрінеді. Себебі, діннің атынан жалпыға үкім шығаратын болған соң, ғалымдар қандай да бір үкімді жазарда оны мейілінше жан-жақты қарастыруға тырысады. Сол себепті

біз мәзһабта қаралған мәселелер кей заманауи өзгеріске ұшырамаса, қайта қарастырылмайды дегенді ұстанамыз. Соны түсінген Шәкәрім өзінің үкімі дұрыс болуына қатысты кесімді түрде жар салмай, оқырманға тағы бір дұрыстап қарауын талап еткендей. Оған дәлел: «Бірақ мен аса молда кісі емеспін. Осы сөзді тексеріп барып біліңіздер», – деп айтқан сөзі. Шәкәрімнің мылтықтың оғымен атылған аңның адал екендігін дәлелдеуге тырысуы оның аңшылық қылу әуестігімен түсіндіруге болады. Шәкәрім мылтық атуды, аң аулауды жас кезден жанына жақын көретін. Тіпті ағасы Абай Шәкәрімнің осы қызығушылығын байқап, мылтық ату шеберлігін үйрену мақсатында арнайы бір орыс мергеннің қасына қосады. Демек, Шәкәрімнің Ибн Абидинге қайтарған жауаптарында мылтық ұстаған шебердің ілімі бар. Алайда Шәкәрім ұстанған үкімінің өзінің қалауынан немесе жақсы көретін істі ақтап алудан шықпағаны үлкен ғалымдардың ұстанған ойы екенін алдыға тартады. Оның: «Менің сөзім «Кашф әл-әсрар» деген кітаптан табылар», – деген сөзі соның дәлелі. Шәкәрімнің сүйенген «Кашф әл-әсрар» еңбегіндегі мәтін: «Егер аңды ауыр затпен жараламай (қанын шығармай) өлтірсе, онда ол – харам. Ал егер ауыр затпен өлтірілген аң жараланған болса онда адал» [154, т. 2, б. 228].

Шәкәрімінің тағы бір үкімдік талас-тартысқа баруы ханафи мәзһабының ғалымы Рамазан Эфендимен орын алған. Ғалымның Рамазанмен келіспеген мәселесі ұрланған малды Алланың есімі аталып сойылу мәселесі. Осыған қатысты Шәкәрім: «Ұрлық еті не қылып бауыздаса да арам», – деп жазады [72, б. 85]. Егер Шәкәрімнің келтірген сөзіне қарайтын болсақ, бұл жерде екі мәселенің орын алғанын байқауға болады. Біріншісі, талас-тартысқа себеп мәселе ұрланған ет шарифат бойынша сойылатын болса, адалдық мәселесі. Бұл мәселеге кірмес бұрын ұрланған етке біле тұра «бисмилла» деп айтуымен адамның діннен шығу мәселесі. Шәкәрім екінші мәселені дәлелдеу арқылы өзінің негізгі мақсат тұтқан бірінші мәселені бекітуді ойлайды. Оның ойынша ұрлықты жасаған адам малды сояр кезде кәпірге айналады. Алайда оның күпірлігі ұрлықтың себебінен емес. Өйткені шарифатымызда үлкен күнә жасаған мұсылмандар иманынан айырылмайды. Ханафи мәзһабының сенімдік жүйесінде амал иманның жүзеге асуы үшін шарт саналмайды [173, б. 374]. Шәкәрімнің ойынша, бұл жерде ұрлықшыға келген күпірлік үкімі харам болған нәрсені адал қылудың себебінен. Яғни Алла Тағала ұрлықтың малын харам қылды. Егер ұрлықшы Алла харам қылған малды сойып, өзіне адал қылғысы келсе, онда ол Алланың аятына қарсы шығу саналады. Бұл өз кезегінде Құранның аятын мойындамау болып қабылданады. Ал Құранның аятын мойындамаған адам кәпір болып есептелінеді. Демек, Шәкәрім малды ұрлаған адам оны «бисмилла» деп союы оны кәпір қылады деген ойды алдыға тартады. Оған дәлел Шәкәрімнің: «Оның себебі: бисмил-лаһи Аллаһу акбару деп бауыздаса да, арамға бисмил-лаһи айтқан соң, өзі де кәпір болады», – деп айтқан сөзі. Осыдан түсінетініміз, ұрлықшының ұрланған етті «бисмилла» деп айтып союы харам етке адал үкімін беру саналады. Ал бұл амал өз кезегінде оны кәпірге айналдырады. Аталмыш амалдың себебінен союшы адам кәпірге айналған соң, мейлі ол «бисмилла» деп айтса да, оның сойған еті харам болып қала береді. Өйткені ислам шарифаты бойынша, кәпірдің сойған еті мұсылманға

адал болмайды. Бірақ Шәкәрімнің ұстанған ойына қарсы пікірде болған Рамазан Әфендидің ойынша, ондай ұрланған малдың еті егер Алланың есімі аталып сойылса, адал болады. Рамазанның ұстанымын түсіну үшін оның дәлелінің мағынасын түсінуді қажет етеді. Рамазан ұрланған малға қатысты үкім шығаруда Шәкәрім секілді екі мәселені қамтитын қиын жолды қолданбайды. Алайда ол Шәкәрімнен қарағанда арам болған заттарды жалпылама емес, екіге бөліп қарастырады. Оның ойынша арам болған заттар екіге бөлінеді. Олар:

1. Заты харам. Бұл харам заттардың түріне Алла Тағала оның затының харамдығын өзі бекіткендері кіреді. Мысалы, шошқаның еті. Шошқаның еті ұрланса да, ұрланбаса да харам үкімінде бола береді.

2. Белгілі бір себеппен харам болғандар. Бұндай заттардың қатарына негізі адал, алайда белгілі бір себеппен арам болғандар. Бұл топқа ұрланған төрт түлік малдың еті. Ол малдың еті ұрланбай тұрған кезде, адал үкімінде болып, кейін ұрланудың себебінен арам болады.

Рамазанның ойынша, егер адам жоғарыда келтірген харам заттың бірінші санатындағы түрін адал қылғысы келсе, кәпірге айналады. Ал егер адам екінші түрін яғни басқа бір себеппен арам болған затты адал қылғысы келсе, кәпірге айналмай, күнәһар мұсылман үкімінде бола береді. Ал бұл өз кезегінде мұсылман адамның күнәһар болса да, малды бауыздағанына алып келеді. Бұған дәлел Шәкәрімнің: «Рамазан Әфенди деген кісі айтқан екен, оның сөзі нашар көрінеді, себебі, харам ли ғайриһиге бисмил-лаһи айтқан кісі кәпір болмайды дейді. Арам қатғи ли айниһиді мәкрүһ есебіне кіргізген болады», – деп келтірген сөздері. Бұған қоса аталмыш мәселесе Рамазан Әфендидің еңбегінен табылды [116, б. 311]. Рамазан Әфенди: «Кімде-кім харам болған затты халал деп сенетін болса және заттың харамдығы ли ғайни (өзінде) болып, қатғи (кесімді) делелмен болса, мысалы шошқа еті секілді харамдығы қатғи дәлелмен болса, ол кісі кәпірге айналады. Ал егер заттың харамдығы ли ғайни емес, бәлкім ли ғайри (жанама) болса, оны халал қылуымен кәпір болмайды. Бұл мәселен тартып алынған немесе ұрланған малдың үкімі», – деп жазады [116, б. 311]. Шәкәрімнің өзінің ойын дәлелдеуде әдеттегідей екі сатылы рационалды ақли және мәтіндік нақли дәлелдеу жолын таңдайды. Оның: «Аятта арам деген нәрсеге адал деген аятқа нанбаған болады», – деген сөзі біздің айтқанымызға дәлел. Шәкәрімнің позициясы жоғарыда келтіргендей егер ұрлықшы ұрлаған малды Алланың есімін атап сойса, ол аятта келген Алланың арам деп айтқан сөзіне сенбеген болып есептеледі. Өз сөзінің қуаттылығын басқа ғалымдардың еңбегіне сілтеме жасау арқылы қуаттағысы келеді. Ол: «Хадими рахматуллаһи алайһидің «Рисала бисмил-лаһи» деген кітабынан қараңыз», – деп жазады.

«Мұсылмандық кітабы» еңбегінің ішінде Шәкәрім тарапынан орын алған келесі мәселеле мекен мен заманға сай үкімдердің өзгертуі. Шәкәрімнің аталмыш істі жасауы оның фикһ іліміндегі білім жоғары дәрежесінің көрінісі. Шарифаттың үкімі бойынша, әрбір басы бос еркек мұсылман төрт әйел алуға ерікті. Алла Тағала: «Өздерің ұнатқан әйелден екіні, үшті, төртті алыңдар. Бұлардың арасында әділдік істей алмауларыңнан қорықсаңдар, бір әйелмен

немесе қол астындағы күңмен қанағаттансаңдар болады», – деген [174, б. 78]. Аяттың мағынасынан мұсылман адамның төрт әйелге дейін үйленуге еркі бар. Егер әйелдерінің арасында әділдік қыла алмаймын деп ойласа, біреуі абзал. Шәкәрім осы шариғаттағы үкімді өзінің өмір сүріп жатқан қоғам мен уақытқа сәйкестендіріп бір әйелден артық алмаған дұрыс деген ойды алдыға тартады. Оның себебі Құрандағы айтылған әділдіктің болмауы. Шәкәрім өзі өмір сүріп жатқан қоғамында әділдіктің аздығын баяндайды. Жалпы Шәкәрімнің өмірлік негізгі ұстанымына қарайтын болсақ, ол жас кезден әділдік сипатын жоғары тұтатын. Әділдікті осыншама түсінген Шәкәрім өз қоғамында жиі кездесетін әділетсіздікті ескеріп, Алланың үкіміне сай бір әйелден артық алмауын дұрыс деп табады. Заманды және мекенді ескере отыра үкімдердің өзгертілуіне шариғатымызда негіз бар. Шариғатымызда оған мысалдар жетерлік. Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.): «Шариғатта үкімдер заман мен мекенге сай өзгеріп отырады. Кейінгі келген ғалымдар алдыңғы уақыттағы ғалымдардың берген үкімдеріне қарсы үкім беріп отырған. Бұл қарсы үкім беру негізі алдыңғы ғалымдар заманының өзгеріп, кейінгі ғалымдар заманының басқаша болуына байланысты. Мысалы имам Әбу Ханифа (қ.ж. 767 м.), Әбу Юсуф (қ.ж. 799 м.), Мухаммед Құран үйреткені үшін ақша алуға болмайтындығын айтса, олардан кейінгі келген Кәмәл ибн Һумам (қ.ж. 1457 м.) сынды ғалымдар ақша алуға болатындығы жайында үкім шығарған. Өйткені Әбу Ханифаның (қ.ж. 767 м.) заманында Құран үйреткен ұстаздарға жалақы мемлекет қазынасынан төленіп отырса, кейінгі заманда олай болмаған. Ұстаздардың бәрі нәпақа табу үшін жұмыс істеуге мәжбүр болып, Құран үйрететін ұстаздардың қарасы азайды. Ал бұл өз кезегінде діннің жоғалуына алып келуі мүмкін. Осыны білген ғалымдар зәрулік ретінде үкімді өзгертті», – деп жазады [115, б. 206]. Демек, Шәкәрімнің қоғамға қарап үкім беруі шариғатта бар амал. Оның үстіне Шәкәрімнің тыйымы кесімді түрде емес, керісінше, бір әйелден артық алмаудың абзалдығын меңзейді. Бұл сөзімізге Шәкәрімнің: «Сол себептен қазақ үзірсіз екі қатын алмаса жарайды», – деп айтқаны дәлел болады [72, б. 85].

Шәкәрімнің фикһтағы ілім дәрежесін оның еңбегінен, келтірген ғалымдардың есімдерінен, кейбір үкімдерге қатысты ғалымдармен түскен талас-тартыстарынан байқаймыз. Алайда Шәкәрімнің діни сауаттылығын: «Бұхараның ғұламалары қатынына жақсы қарамай, хайуан есебінде көргендігінен неке қиғанда төрт нәрсені шарт қылып қияды», – деген сөзінен көруге болады [72, б. 90]. Шәкірім белгілі бір мәселеде Бұхара ғалымдарының сөзіне сүйенген. Бұндай сөздердің қолданылуы фикһ еңбегінің үлкен өкілдерінде жиі қолданылады. Яғни Шәкәрім Бұхара ғалымдарының өзіндік фикһ мектебінің шариғатта орны бар екендігін білгендігі байқалады. Бұхара ғалымдарының үкімдеріне сілтеме жасау фикһ еңбектерінде кең үрдіс алған. Имам әл-Мусили (қ.ж. 1284 м.), Алауддин Хаскафи (қ.ж. 1716 м.), Марғинани (қ.ж. 1197 м.), Кәмәл ибн Һумам (қ.ж. 1457 м.), Ибн Нұжәйм (қ.ж. 1563 м.), Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) және т.б ғалымдар Бұхара қаласындағы фикһ ғалымдарының үкімдерін өздерінің еңбектерінде дәлелдерін қуаттау немесе жауап беру мақсатында қолданады. Бұхара қаласы ханафи мәзһабы ғалымдарының жиналған орталықтардың бірі болғандықтан, ол жердегі

қабылданған үкімдер ханафи мәзһабының негізгі үкімдерінің қалыптасуына үлкен әсерін тигізгені анық. Шәкәрімнің Бұхара ғалымдарының сөзін аталмыш формада дәлел қылуы фикһ іліміндегі өзіндік абыройы бар мектептің дәлел ретінде қолдану жолын білгенін байқауға болады. Оның үстіне жоғарыдағы бөлімдерде жазған Шәкәрімнің ұстаздар тізбегі бұхарлық ғалымдар арқылы жалғасады.

Жоғарыдағы мәліметтерді қорытындылай келе, Шәкәрім «Мұсылмандық кітабы» еңбегі ішінде үш фикһи мәселеде ханафи мәзһабының басқа ғалымдарымен талас-тартысқа түскені белгілі болды. Шәкәрім келіспеген ғалымдардың ішінде Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.), Рамазан Эфенди сынды ханафи мәзһабының белді өкілдері бар. Аталмыш ғалымдардың үкімдерімен келіспей, өзінің ойын дәлелмен ұсынуы Шәкәрімнің фикһтағы іліміне анық дәлел. Сонымен қатар Шәкәрімнің талас-тартыс мәселелерінде ұстанған әдістері анықталды. Оппоненттің ұстанған үкімін жай ғана айтып қоймай, оның сүйенген дәлелдерін келтіруі автордың әділдік жолды ұстанғанының анық көрінісі. Аталмыш ғалымдарға жауап қайтару кезіндегі Шәкәрімнің ұстанған әдісі де мәлім болды. Ол өзінің ойын алғашында логикалық жолмен дәлелдеп, кейін оппоненттің және оқырманның алдында абыройға ие ғалымның немесе еңбектің сөзімен қуаттай түседі. Шәкәрімнің фикһ іліміндегі біліміне тағы бір дәлел ханафи мәзһабы ғалымдарының үрдістерін қолдана білуі. «Мұсылмандық кітабы» еңбегі ішіндегі кейбір үкімдерде Бұхара ғалымдарына сүйенуі соның көрінісі. Сонымен қатар ханафи мәзһабындағы фақиһ ғалымдарының сипатына сай Шәкәрімнің заман және мекеннің жағдайын ескере отыра үкім беру шеберлігі анықталды.

ҚОРЫТЫНДЫ

Диссертациялық жұмыстың бірінші тарауының алғашқы бөлімінде XIX ғасырдың ортасы мен XX ғасырдың басындағы қазақ қоғамының діни ахуалына қатысты зерттеу жұмыстары жүргізілді. Зерттеу барысында суреттеу және жақындық ассоциациясы әдістері, сондай-ақ тарихи және географиялық талдаулар қолданылды. Нәтижесінде келесідей қорытындылар жасалды:

1. Ислам діні көшпелі қазақтың өмір салтының негізгі компоненттерінің бірі болып табылады. Көшпелі қазақтың дәстүрі мен мұсылмандықтың етене араласуына ислам дінінің арнайы мекенді қажет етпейтін әмбебаптығы себеп болды. Дегенмен, көшпелі өмір исламның мешіт және имам секілді элементтерінің толық көрініс табуына кедергі келтірді. Мешіттер мен медреселер қыстақтар мен жаздықтарда орналасты, ал қазақ балалары байлардың алдыртқан ұстаздарының қолынан тәлім алды. Мұндай медреселердің қатарында Абай Құнанбайұлының (1845-1904) және Шәкәрім Құдайбердіұлының алғаш сауатын ашқан «Ескі там» медресесін атап өтуге болады. Құнанбай (1804-1886) осы медресеге өз балаларымен қатар, ауылдың да балаларын оқыту үшін қаладан татар молдаларын шақыртқан.

2. II Екатерина заңынан кейін қазақ өлкесіне татар молдаларының кіруі қазақ қоғамында татарлардың негізгі дін таратушы топ ретінде қалыптасуына түрткі болды. Қазақтардың Орынбор діни басқармасына қарауы татар молдаларының қазақ өлкесіндегі мешіттерге имам болып тағайындалуына ықпал етті. Мұндай тәртіптің белгіленуі мұсылмандардың Ресейге деген жанашырлығын тудырып, олардың Ресей мемлекетімен және халқымен жақындасуына ықпал етудің орнына, шын мәнінде, мұсылмандардың өздерінің күш-қуаты мен тәуелсіздігін сезінуін нығайта түсті және олардың үгіт-насихатына қуат берді. Аталмыш ойды қазақ және басқа елдердің зерттеушілері қуаттайды.

3. XIX ғасырдың басы мен XX ғасырдың аралығында қазақ жерінде мешіттер мен медреселердің салынғаны туралы статистикалық мәліметтер мен Құрбан Әли сияқты ғалымдардың зерттеулері көрсетеді. Отырықшы қазақтар шарифат нормаларын белсенді түрде ұстанды. Отырықшы өмір салты мен халықтың көп болуы Бұхара мен Татар жерлерінен келген молдалар мен ұстаздардың мешіттер мен медреселерде сабақ беруіне мүмкіндік берді. Осылайша, оқып келген ұстаздар мен қазақ, татар байларының көмегі қазақ өлкесінде исламның таралуына ықпал еткен маңызды факторлардың бірі – мешіттер мен медреселердің құрылуы болды.

4. Қоғам арасындағы құқықтық қарама-қайшылықтар билердің шығарған үкімдерімен реттеліп отырды. Аталмыш билердің қолданысында қалыптасқан әдет түсінігі ислам шарифатының негізінде құралған заң нормасы ретінде қолданылды.

Зерттеу жұмысының бірінші тарауының екінші бөлімінде Шәкәрім Құдайбердіұлының биографиясындағы қарама-қайшылықтарға қатысты талдаулар мен оның діни тұлғалығына әсер еткен факторлар қарастырылды. Бұл бөлімде Шәкәрімнің өміріне қатысты түрлі деректер мен ғылыми еңбектер

негізінде салыстырмалы әдісі қолданып, оның биографиялық анықтамасы жасалып, діни тұлғалығының қалыптасуына әсер еткен факторлар анықталды. Сонымен қатар, индукция және тарихи деректерді салыстыру арқылы Шәкәрімнің діни көзқарастары мен тұлғалық ерекшеліктерінің қалыптасуына ықпал еткен ішкі және сыртқы факторлар зерттелді. Тараудың қорытындысы бойынша төмендегідей нәтижелер алынған:

1. Шәкәрім Құдайбердіұлы 1858 жылы Шыңғыстау өлкесінде Өскенбайұлы Құнанбайдың (1804-1886) бәйбішесінен туған Құдайберді мен әйелі Төлебикеден туған. Әкесі Құнанбайұлы Құдайберді Шәкәрім жеті жасқа толғанда қайтыс болып, Шәкәрім атасы Құнанбай мен немере ағасы Абай Құнанбайұлының (1845-1904) қолында тәрбиеленді. Оған негізгі білімін Абай бергенімен, кейбір деректерге сәйкес Шәкәрім Өтебай атты молдадан арапшаны оқып, Нұрпейіс есімді ұстаздан орыс тілін меңгерген. Шәкәрімнің өміріндегі билік қызметі 1877 жылы басталады, сол кезде Абайдың ұсынысымен ол болыстық қызметке сайланып, 1880 жылға дейін бұл қызметті атқарды. Қайтадан болыстық қызметке 1886-1887 жылдары Абайдың көмегімен келді. 1905-1906 жылдары қажылық сапарына шығып, Стамбул, Мысыр, Жидда мен Мекке қалаларында болып, діни білімін тереңдетті. Қажылықтан кейін Шәкәрімнің діни санасы айтарлықтай дамып, діни мәселелерге терең ден қойды. 1911 жылы Орынборда оның «Мұсылмандық кітабы» мен «Түрік, ноғай, қазақ-қырғыз һәм хандар шежіресі» атты еңбектері басылып шықты. Өмірінің соңғы он төрт жылында «Үш анық» еңбегін жазып, 1931 жылы А. Қарасартов бастаған ОГПУ солдаттарының қолынан қаза тапты. 1958 жылы баласы Ахат әкесінің атының ақталуына қол жеткізгеннен кейін, оның мәйітін қазып алып, Абайдың қасына қайта жерледі.

2. Шәкәрімнің діни тұлғалығына әсер еткен факторлар екі негізгі тұрғыдан қарастырылады: біріншісі, Шәкәрімнің өмірінде оған әсер еткен жандар, екіншісі, өмірлік факторлар. Шәкәрімнің діни көзқарастарының негізі оның атасы Құнанбайдың діни көзқарастарымен тығыз байланысты екені анықталды. Сонымен қатар, анасы Төлебикенің діни ілімге терең ден қойғаны да оның діни тәрбиесіне әсер етті. Әкесі Құдайберді де балаларының білім алуына көңіл бөлген, әрі молда жалдап, өз балаларын оқытуға жағдай жасаған. Алайда Шәкәрімнің діни тұлғалық дамуында ең үлкен ықпал жасаған тұлға – Абай Құнанбайұлы болды. Жас кезінен Абайдың қасында болған Шәкәрімге Абайдың діни көзқарастары мен ғылыми философиясы айтарлықтай әсер етті. Абайдың рационалды идеализм мен мистицизм арасындағы үйлесімділік туралы ойлары Шәкәрімнің діни көзқарастарының негізі болып қалды.

3. Шәкәрімнің діни тұлғалығының қалыптасуына әсер еткен маңызды факторлардың бірі – Құнанбайдың «Ескі там» медресесі мен оның қажылық сапарлары болды. «Ескі там» медресесі Құнанбайдың қонысында балаларды оқыту үшін арнайы салдырылған. Бұл медреседе бала тәрбиесі мен білім беру процесі Құнанбайдың өз қолдауымен жүзеге асырылған. Шәкәрім осы медреседе бастапқы білім алып, кейіннен Абайдан қосымша білім алған. Сонымен қатар Шәкәрімнің діни білімінің дамуына оның қажылық сапарлары да айтарлықтай әсер етті. Ыстамбұл, Мекке және Мәдина қалаларында білім

алып, ол жерлерде араб тіліндегі классикалық еңбектермен танысып, мұсылмандық философия мен ғылымның маңызды жұмыстарын оқыды. Бұл сапарлар оның діни дүниетанымының кеңеюіне ықпал етті.

4. Шәкәрімнің діни ілімінің қалыптасуында ерекше рөл атқарған тағы бір фактор – Құнанбайдың Шыңғыстау өңіріндегі «Ескі там» медресесі болды. Құнанбайдың қолдауымен салынған бұл медресе бала оқыту үшін арнайы ұстаздар тартуды әдетке айналдырған. Бұл үйдің атауы «Ескі там» деп аталған, және мұнда алғашқы жылдары бала оқытқан ұстаздар арасында Кішкене молда Мұхаметкәрім мен кіші молда Ғабитхан, кейінгі жылдары Өтебай, Теңізбай, Әлімбай сияқты ұстаздар болды. «Ескі там» медресесі Шәкәрімнің діни білімінің негізін қалыптастырған және оған өмір бойы діни көзқарастары мен ғылыми зерттеулерін дамытуға мүмкіндік берген.

Диссертациялық жұмыстың екінші тарауының бірінші бөлімінде Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің тарихы мен жазылу себептері қарастырылды. Аталмыш бөлімде локализация және перцепция әдістері, сондай-ақ ұқсастық және қарсылықтық (контраст) ассоциация әдістері негізге алынды. Тараудың негізгі мағлұматтарын келесідей қорытындылауға болады:

1. XIX ғасырдың соңы мен XX ғасырдың басы қазақ халқы үшін ең қиын кезеңдердің бірі болды. Осы уақытта қазақ елінің саяси-әлеуметтік, оқу-ағарту және рухани мәдениеті айтарлықтай дағдарысқа ұшырады. Ресей патшалығының отаршылдық саясаты халықтың әлеуметтік жағдайына, дініне және тілінің дамуына ықпал етті. Патша үкіметінің отарлау саясаты қазақ халқының мәдени және рухани өмірін әлсіретіп, оны өз тілінен, дінінен және ұлттық болмысынан алыстатуды көздеді. Бұл жағдайда халықтың рухани дағдарысқа ұшырағанын байқаған зиялы қауым өкілдері өз халқының мұң-мұқтажына жауап табуға тырысты. Осы бағытта ерекше рөл атқарған тұлғалардың бірі – Шәкәрім Құдайбердіұлы. Ол өз еңбегін, атап айтқанда, «Мұсылмандық кітабы» еңбегін жазу арқылы Ресей патшалығының отаршылдық саясатына қарсы шығуды мақсат етті. Шәкәрім осы еңбегі арқылы халықты рухани тұрғыдан оятуды, ұлттық сана-сезімді көтеруді көздеді және халықтың отаршылдық қысымнан құтылуына ықпал етуге тырысты. Сонымен қатар бұл еңбек оның қазақ халқын дінінен, тілінен алыстатуды көздеген патша өкіметіне қарсы күрестегі маңызды құралдарының бірі болды.

2. Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегі қазақ халқы үшін тек діни мәселелерді ғана емес, сонымен қатар рухани және әлеуметтік өзекті тақырыптарды қамтуымен ерекше мәнге ие болды. Бұл еңбек қазақ тілінде жазылып, қазақтың қарапайым мұсылман қауымына түсінікті тілмен жазылуы оның маңыздылығын арттырды. Аталмыш еңбек сол замандағы өзге діни әдебиеттермен салыстырғанда тақырыптарының ауқымы әрі кеңдігімен ерекшеленеді. «Мұсылмандық кітабы» тек діни негіздер мен ғұрыптарды түсіндірумен шектелмей, қазақ халқының әлеуметтік және мәдени өміріндегі мәселелерге де терең бойлай отырып, ұлттық тұтастықты сақтаудың маңыздылығын айқындап, халықтың рухани жаңғыруына әсер етуді мақсат

етті. Бұл еңбек қазақ мәдениетінің, дәстүрінің және руханиятының сақталуына ықпал етіп, қоғамдық сананың дамуына өз әсерін тигізді.

Екінші тараудың екінші бөлімінде «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің стильдік және мазмұндық сипаттамасы зерттелді. Аталмыш тақырыпты зерттеу үшін мәтіндік және тақырыптық салыстыру, семантикалық-этимологиялық және компаративистикалық талдаулар жүргізілді. Жасалған жұмыстың нәтижесінде былай деп қорытынды шығаруға болады:

1. Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегі көпшілік қауымға арналып жазылған. Алайда жоғарыда келтірілген кейбір таза ғылыми стильдің элементтерін назардан тыс қалдыру мүмкін емес. Сондықтан да «Мұсылмандық кітабы» еңбегі жартылай ғылыми стильде жазылған туынды деп қорытынды бере аламыз.

2. Жасалған талдауды ескере отырып, Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегі ханафи мәзһабының кітаптар классификациясында мәтін жанрында жазылғандығы анықталды. Еңбектің мәзһаб ішіндегі талас-тартыстарға кірмей, ханафи мәзһабындағы қабылданған негізгі үкімдерді жеткізумен шектелуі, сонымен қатар еңбек авторының «Бұл туралы бұл кітапшаға сыйғыза алмаспыз» және соған ұқсас ғалымның басқа сөздерінің келуі соның дәлелі.

3. «Мұсылмандық кітабы» еңбегі исламның негізгі үш бөлігі «ақида», «фиqh», «ахлақ» тақырыптарының үкімдерін айтып қана қоймай, теологиялық және құқықтық терминдерді интеллектуалды ой-санамен үйлестіре отырып, шеберлікпен жазылған кітаптардың бірі. Автор аталмыш еңбегін жазуда араб әріптерімен құралған төте жазуды негізге алған. Сонымен қатар Шәкәрім бірнеше елдің тілдеріндегі сөздерді қолданып, араб тілінде келген шариғи терминдік сөздерді ислам үрдісіне сай түп нұсқасын қолданған.

4. «Мұсылмандық кітабы» еңбегі ғалымның жеке сөздерінен, Құран аяттарынан, пайғамбардың (с.а.с.) хадистерінен, қазақтың мақалынан, басқа еңбектер мен өзге ғалымдардың сөздерін келтіруден тұрады. Еңбектегі Құран аяттары 74 жерде, оның 11 фиqh тақырыптарында, қалғаны ақида және ахлақ тақырыптарында келеді. Пайғамбардың (с.а.с.) хадистері 25 жерде келтірілген, оның 5 хадисі фиqh тақырыптарында, қалған 20 хадис ақида және ахлақ тақырыптарында айтылған. Ғалым «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде жалпы саны 7 ислам ғалымының есімдері мен сөздерін келтіреді. Олар: Жағфар Садық, шейх Сағди, Ибн Абидин, Сопы Аллаяр (қ.ж. 1721 м.), Рамазан Эфенді, Хадим Раматулла Ғалия. «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде Шәкәрім 9 кітаптың атын келтіреді. Олар: Кітап (Қудуридін мәтіні), Кітап (Илмул-хәл еңбегі), Фиqhу әл-Кайдани, әл-Мухит әл-Бурһани, Фатх әл-қадир, Ғахаят, Рисала бисмилла, Фәтәуа Заһируддин, Иман шарты. Жасалған талдауды ескере отырып, Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегі ханафи мәзһабының кітаптар классификациясында мәтін жанрында жазылғандығы анықталды.

Зерттеу жұмысының екінші тарауының үшінші бөлімінде Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі усул әл-фиqh қағидаларының көрінісі, сондай-ақ оның сүйенген ғалымдары мен еңбектері қарастырылды. Бұл бөлімде келтірілген мәліметтерді саралай отырып, төмендегі қорытындыларды жасауға болады:

1. Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде келтірілген аяттар мен хадистер ханафи мәзһабының усул әл-фикһ ережелері негізінде қолданылғаны анықталды. Оның еңбегінде діни мәтіндерден өз бетінше мағына немесе үкім шығару құзіреті болмағандығы туралы қағиданы ұстануы, «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің фикһи үкімдер жазылған бөлігінде хадистердің аз келтірілуіне себеп болды. Шәкәрімнің аяттар мен хадистерді дәлел ретінде келтіруі Әбу Ханифаның (қ.ж. 767 м.) бекіткен үкімдерін қуаттау мақсатында жүзеге асырылды, бұл оның діни көзқарастарының ханафи мәзһабына сәйкес екенін көрсетеді.

2. Ханафилердің үмбеттің ұзақ уақыт бойы жүзеге асырып келген іс-амалдарына басымдық беріп, оған қайшы келетін хадистерге сақтықпен қарауы негізделген ұстаным болып табылады. Әсіресе, Әбу Ханифаның заманы Алла елшісінің өмір сүрген ғасырына ең жақын кезең екендігін ескерсек, бұл ұстанымның маңыздылығы айқындала түседі. Әбу Ханифаның үкімдеріне қатысты пікірлер мен хадистерді салыстыру кезінде, оның осы ерекшелігін ескерместен қандай да бір бағаның берілуі әділетсіз және қате болады. Әбу Ханифаның фикһтағы үкімдерін мұқият сүзгіден өткізу, оның заманының ерекшеліктерін түсіну қажеттігін білдіреді.

3. Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде ханафи мәзһабының усул әл-фикһ қағидаларына сәйкес ғилла (себеп) арқылы үкім шығару әдісін қолданғаны анықталды. Бұл әдіс бойынша үкімдер тек қатаң негіздерге сүйене отырып шығарылды, ал шарифат талаптарына сәйкес зәрулік жағдайларында үкімнің өзгеруі қажеттігіне назар аударылды. Бұл өзгерістердің құқықтық тұрғыдан дұрыс әрі орынды болуын қамтамасыз ету мақсатында Шәкәрім зәрулік жағдайларға бейімделген үкімдер ұсынған.

4. Шәкәрім Құдайбердіұлы «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде ханафи мәзһабының әйгілі ғалымдарының еңбектерін кеңінен қолданған. Бұл ғалымдардың кейбіріне тікелей сілтеме жасалған, ал кейбіріне олардың еңбектері арқылы жанама сілтемелер ұсынылған. Тікелей сілтеме жасалған еңбектер арасында Лутфулла ән-Нәсәфидің «Фикһу әл-Кайдани», Кәмәл ибн Һумамның «Фатх әл-қадир», Рамазан Эфендидің «Шарх ақайд», Хадимидің «Рисалат бисмиллаһи», Ибн Абидиннің «Радду әл-Мухтар» және Сопы Аллаярдің «Маслак ал-муттақин» еңбектері бар. Ал Ибн Мазаның «Мухит» және Мухаммад Заһируддиннің «Мухит» еңбектері Шәкәрімнің өз сілтемелерінде емес, бірақ олар оның сілтеме жасаған Лутфулла ән-Нәсәфидің «Фикһ әл-Кайдани» мен Сопы Аллаярдың «Маслак ал-муттақин» еңбектерінің мәтіндерінде орын алған. Бұл фактілер Шәкәрімнің шарифат ілімдерін, оның ішінде фикһ ілімін терең меңгергенін және дәстүрлі ислам ғалымдарының еңбектеріне негізделгенін көрсетеді.

Зерттеу жұмысының үшінші тарауының бірінші бөлімінде Шәкәрім Құдайбердіұлының мәзһабы мен ұстаздар тізбегі тақырыбына арналған зерттеу жүргізілді. Зерттеу барысында истикра (индукция) әдісі кеңінен қолданылды. Аталмыш бөлімдегі мәліметтерді саралай отырып, төмендегідей нәтижелерге қол жеткізілді:

1. «Мұсылмандық кітабы» еңбегінің құқықтық үкімдері ханафи мәзһабына сай жазылғандығын айғақтайтын төрт дәлел қарастырылды. Біріншісі: географиялық жағдайына байланысты Шәкәрімнің тұрған ортасы ханафи мәзһабы ежелден қалыптасқан мекен болып табылады. Екіншісі: Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде мәзһабымыз имам Әбу Ханифаның (қ.ж. 767 м.) мәзһабы деп куәлік беруі. Үшіншісі: «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде қолданылған ғалымдар мен еңбектердің есімдері толықтай ханафи мәзһабына тиесілі. Төртіншісі: «Мұсылмандық кітабы» еңбегіндегі үкімдер ханафи мәзһабына сай болуы. Осы аталған төрт сипатты қорытындылай келе, Шәкәрімнің «Мұсылмандық кітабы» еңбегін ханафи мәзһабына сай жазғаны туралы нақты тұжырым жасауға болады.

2. Шәкәрім Құдайбердіұлының ұстаздар тізбегін анықтау үшін әртүрлі еңбектерге тарихи биографиялық және генезистік талдаулар мен силлогизмдік әдістер жүргізілді. Зерттеу нәтижесінде Семей қаласындағы ұлты татар молдалары Ризаддин ибн Уәлид, Ғабдыжаппар ибн Убайдулла, Мұхаммад Әмин әл-Мансур Абай Құнанбайұлының (1845-1904) шариғи ілім алуға себеп болған негізгі ұстаздары екендігі анықталды. Шәкәрімнің Абайдан бастау алатын ұстаздар шежіресі ислам әлеміне әйгілі Бұхара мектебінің ғалымдары мен татар молдалары арқылы пайғамбарға (с.а.с.) алып баратын шежіресі анықталды. Бұхара және татар ғалымдарының ислам ілімдерінде, әсіресе фикһ ілімінде ерекше орынға ие екендігі баяндалды. Демек, Шәкәрімнің ұстаздар шежіресі Бұхарлық және татар ғалымдарынан келе жатқан тізбек деп тұжырымдауға болады.

Диссертациялық жұмыстың үшінші тарауының екінші бөлімінде Шәкәрім Құдайбердіұлының ханафи мәзһабындағы заһир риуая және муфта биһи мәселелерімен үкім беруі зерттелді. Бұл бөлімде ханафи фикһының негізгі қайнаркөздері ретінде имам Мұхаммад Шайбанидің «әл-Мабсут», «әс-Сияр әс-сағир», «әл-Жәмиғ әс-сағир», «әл-Жәмиғ әл-кабир» еңбектері негізінде истикра (индукция), мәтіндік және мазмұндық қияс әдістері қолданылды. Аталмыш зерттеу барысында келесі қорытындылар жасалды:

1. Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегі ханафи мәзһабының мәселелер классификациясындағы заһир риуая және муфта биһи үкімдері негізінде жазылғаны анықталды. Осыған байланысты Шәкәрімнің діни мәтіндерді түсіндіру мен үкім шығару тәсілдерінің ханафи мәзһабының принциптеріне сай болғандығы белгілі болды. Оның заһир риуая мен муфта биһи мәселелеріне қатысты ұстанымы, исламдық құқықтың негізгі принциптерін сақтай отырып, сол кезеңнің саяси-әлеуметтік жағдайларын ескергенін көрсетті. Бұл факті Шәкәрімнің діни білімді терең меңгергенін және оны заман талабына сай қолданғанын дәлелдейді.

2. Шәкәрім Құдайбердіұлының Әбу Ханифаның заманынан Алла елшісінің өмір сүрген ғасырына жақын болуы, оған тән артықшылықты ескере отырып, Мұхаммад Шайбанидің қуатты жолмен жеткен еңбектеріндегі заһир риуая практикалық амалын басшылыққа алу, шариғаттың іргелі қағидаттарына қайшы келетін хадистерге сақтықпен қарау қажеттігі жайлы ұстанымын жан-жақты қарастыруы зерттеу барысында айқындалды. Бұл өз кезегінде

Шәкәрімнің ғиқһ іліміндегі бай тәжірибесі мен терең түсінігін, сондай-ақ оның ғылымға деген салмақты және жүйелі тәсілін көрсетеді. Бұл ұстанымның діни мәтіндердің нақты өмірмен үйлесуіне мүмкіндік беретінін және ислам құқықтық жүйесін заман талаптарына сәйкес жаңартуға тырысқандығын білдіреді.

3. Шәкәрім Құдайбердіұлының «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде келтірген үкімдерді зерттей отырып, олардың ғиқһ нормаларының аксиологиялық тұрғыдан зерделенуі барысында, Шәкәрімнің үкім шығару әдістемесінде антропоцентристік ұстаным басшылыққа алынғаны анықталды. Бұл дегеніміз, Шәкәрімнің діни үкімдер мен көзқарастарды тек діни мәтіндермен шектелмей, адамның рухани және әлеуметтік қажеттіліктерін ескере отырып шешуге тырысқаны байқалады. Оның әдіснамасында исламның ұлы мақсаттарына сәйкес адамның әл-ауқаты мен қоғамдағы орны маңызды рөл атқарған. Бұл тәсіл Шәкәрімнің философиялық көзқарастары мен діни дүниетанымының тереңдігін, сондай-ақ оның қоғамдық өмірдің рухани-әлеуметтік мәселелерін түсінуге деген ерекше қабілетін көрсетеді.

Осылайша, зерттеу жұмысының нәтижелері Шәкәрімнің ханафи мәзһабының қағидаттарына терең түсінікпен қарағанын, діни мәтіндерді интерпретациялау барысында ғылыми әдіс-тәсілдерді тиімді қолданғанын және ғиқһтық үкімдер мен шешімдердің адамның әлеуметтік қажеттіліктері мен рухани тұрмысымен үйлесім табуын басты назарда ұстағанын көрсетті.

Зерттеу жұмысының үшінші тарауының үшінші бөлімінде Шәкәрім Құдайбердіұлының ханафи мәзһабындағы мәсәйл нәуәдир үкімдерін ұстануы зерттелді. Зерттеу мақсаттарына қол жеткізу үшін истикра (индукция), мәтіндік және мазмұндық қияс әдістері қолданылды. Зерттеу нәтижелерін келесідей қорытындылауға болады:

1. Шәкәрім «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде ханафи мәзһабының негізгі заһир риуая және муфта биһи үкімдерін қабылдамай, мәзһаб ішіндегі жекелей көзқарастарды, яғни мәсәйл нәуәдир шешімдерін ұстанған 13 мәселесі анықталды. Бұл жағдай ғалымның ханафи мәзһабындағы үкім беру қағидаларын терең меңгергендігін көрсетеді. Шәкәрімнің заһир риуая немесе муфта биһи мәселелерін ұстанбауы, басқа мәзһабтың үкімдеріне жүгінбей, ханафи мәзһабындағы «нәуәдир» үкімдеріне жүгінуі, оның мәзһаб ішіндегі үкім беру қағидаларын жақсы білетіндігін дәлелдейді.

2. Шәкәрім Құдайбердіұлының ғиқһи еңбегінде 13 мәселеде заһир риуая немесе муфта биһи үкімдерінен бас тартуы, оның ханафи мәзһабының үкім беру қағидаларына қатысты білімінің жоғары екендігін көрсетеді. Бұл жағдай ханафи мәзһабының әһл әт-таржих болып есептелетін Кәмәл ибн Һумам (қ.ж. 1457 м.), Алауддин Хаскафи (қ.ж. 1716 м.), Әбу Ләйс әс-Самарқанди (қ.ж. 983 м.), Құтлубұға және басқа да ғалымдардың еңбектерінде де орын алғанын атап өту қажет.

Диссертациялық жұмыстың үшінші тарауының төртінші бөлімінде Шәкәрім Құдайбердіұлының ханафи мәзһабында кездеспеген мәселелер бойынша өзінің жеке ізденісіне сүйене отырып, дұрыс деп тапқан үкімдерін

беру процесі зерттелді. Зерттеу нәтижелері бойынша төмендегідей қорытындыларға қол жеткізілді:

1. Шәкәрім Құдайбердіұлы шариғи құқықтық мәселелердің 14 үкімі бойынша өзінің ізденісіне негізделген шешімдер қабылдаған. Бұл шешімдер көбінесе әлеуметтік-саяси немесе географиялық факторлардың ықпалымен қабылданған. Яғни, Шәкәрімнің үкім шығару барысында қоғамның әлеуметтік және саяси жағдайын ескеріп, заман мен кеңістікке сай шариғаттың қағидаттарын нақты өмірмен үйлестіргені байқалады.

2. «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде Шәкәрім үш фикһи мәселе бойынша ханафи мәзһабының басқа ғалымдарымен келіспей, олардың көзқарастарына қарсы пікір білдірген. Бұл мәселелерде оның оппоненттері арасында Ибн Абидин (қ.ж. 1836 м.) және Рамазан Эфенди сияқты ханафи мәзһабының танымал өкілдері болған. Аталған ғалымдардың үкімдерімен келіспеуі және өзінің ғылыми көзқарасын дәлелдермен негіздеуі Шәкәрімнің фикһ іліміндегі терең білімін көрсетеді.

3. Шәкәрімнің талас-тартыс мәселелерінде ұстанған әдіс-тәсілдері зерттеу барысында анықталды. Ол оппоненттің ұстанымын баяндап, олар сүйенген дәлелдерді терең әрі жан-жақты талдаған. Бұл әдіс оның ғылым жолындағы адалдығын және ғылыми пікірталаста логикалық дәлелдерді бірінші орынға қойғанын көрсетеді. Сонымен қатар Шәкәрім өзінің ойларын дәлелдеуде логикалық негіздеуді ұстанып, кейін белгілі ғалымдардың немесе олардың еңбектерінің сөздерімен қолдау тауып, өз ұстанымының дұрыстығын нығайтқан.

4. Шәкәрімнің фикһ іліміндегі білім деңгейі оның ханафи мәзһабының ғалымдарының үрдістерін пайдалана білуінде де айқын көрінеді. «Мұсылмандық кітабы» еңбегінде кейбір үкімдерде Бұхара ғалымдарының пікірлеріне сүйенгендігі байқалады. Бұл Шәкәрімнің фикһтық үкімдер шығару барысында белгілі бір мектептің ілімдеріне негізделгенін көрсетеді. Сонымен қатар ханафи мәзһабындағы фикһ ғалымдарының тәсілдерін тиімді қолдана отырып, Шәкәрімнің заман мен жер жағдайын ескере отырып, үкім шығару шеберлігі айқындалады.

Осылайша, зерттеу нәтижелері Шәкәрім Құдайбердіұлының фикһ ілімін терең меңгергендігін және өз заманындағы әлеуметтік-мәдени жағдайларға бейімделген үкімдер шығару кезінде жоғары ғылыми әдіснаманы қолданғанын көрсетті.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- 1 Құдайбердіұлы Ш. Мұсылмандық шарты. – Алматы: Мерей ақиық, 1993. – 81 б.
- 2 Валиханов Ч.Ч. – Санкт-Петербург: тип. Гл. упр. делов, 1904. – 619 с.
- 3 Мұстафина Р. Бытовой ислам у казахов: дис. – Алматы: 2006. – 321 б.
- 4 Құрбан Әли Халиди. Тауарих хамса шарқи. – Қазан: Урнек, 1910. – 802 б.
- 5 Гродеков Н.И. Киргизы и Каракиргизы Сыр-Даринской области. – Ташкент: Типография С.И.Лахтина, 1889. – 527 с.
- 6 Силвергельм Б. Военно статистическое обозрение Российской Империй земли киргиз-кайсаков Оренбургского ведомства: в 17 т. – Санкт-Петербург: типография Генерального штаба, 1878. – Т. 14. – 84 с.
- 7 Силвергельм Б. Военно статистическое обозрение Российской Империй земли киргизий Западно Сибири: в 17 т. – Санкт-Петербург: типография Генерального штаба, 1852. – Т. 17. – 84 с.
- 8 Силвергельм Б. Военно-статическое обозрение Тобульской губерний: в 17 т. – Санкт-Петербург: типография Генерального штаба, 1849 г. – Т. 17. – 84 с.
- 9 Ельницкий К. Иностранцы Сибири и Среднеазиатских владений России. – Санкт-Петербург: Издание Д.Д.Полубояринова, 1895. – 141 с.
- 10 Шиһабуддин Маржани. Мустафад аль-ахбар фи ахвал Казан ва Булгар. – Санкт-Петербург: типография Б. А. Домбровского в Казани, 1887. – 274 с.
- 11 Духовской С. М. Доклад «Ислам в Туркестане». – Ташкент, 1899. – 25 с.
- 12 Великие государыни императрицы Екатерины Алексеевны Самодержицы Российская. Указы 1767 г. с 1 го июля до 1 го декабря 1768 г. – Санкт-Петербург: При сенате, 1783. – 270 с.
- 13 История Татарии в материалах и документах. – Москва: Государственное социально-экономическое изд., 1931. – 503 с.
- 14 Мұрад Рамзи. Тальфик аль-ахбар ва тальких аль-асар фи вакаи' Казан ва Булгар ва мулюк ат-татар. – Оренбург: Типография Каримия и Хусаиния, 1908. – 552 б.
- 15 Шиһабуддин Маржани. Уәфият әл-әсләф: 2-томдық. – Қазан: Федералдық университеті. Н. И. Лобочевский ғылыми кітапханасы. – Т. 1. – 609 с.
- 16 Краткое обозрение киргизской степи в географическом, историческом и статистическом отношении. – Тобольск: тип. Тобольского правление, 1861. – 163 с.
- 17 Белявский Н.Н. Материалы по Туркестану. – Санкт-Петербург, 1882. – 210 с.
- 18 Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. – Ленинград: Академия наук СССР, 1927. – 268 с.
- 19 Аничков И. Очерки народной жизни Северного Туркестана. – Ташкент: Типо-Литография т. д. «Ф. и Г. Вр. Каменская», 1899. – 194 с.

- 20 Круссеров А. Адрес календарь Западной Сибири 1879 г.: Тип. Акм. Обл. Правления, 1979. – 492 с.
- 21 Адрес-календарь Западной Сибири на 1875 г. – Омск: тип. Г-жи Сунгуровой, 1875. – 415 с.
- 22 Статистическое сведения по Семиречинской области. – Б.м.: издательство б. и., 1869. – 32 с.
- 23 Сұлтанғалиева Г.С. Қазақ даласындағы татар молдалары мен хатшылары. (XVIII бірінші жартысы – XIX ғ.): монография. – Қазан: ИЯЛИ, 2023. – 300 б.
- 24 Балкашин Н.Н. О Киргизах и вообще о подвластных России мусульманах. – Санкт-Петербург: типография МВД, 1887. – 60 с.
- 25 Первая всеобщая перепись селения Россиской Империй, 1897 г. Семиречиский область. – Издание центрального статистического комитета МВД: типография «Народная польза», 1905. – 170 с.
- 26 Высочайше утв. 2 июня 1898 г. временное положение о Квесгьянских Начальниках – вошло в особое приложение к т. IX Св, Зак., изд. 1902 г. Положений о Сельском состояний. – Семипалатиск: тип. обласного правления, 1903. – 209 с.
- 27 Сборник Узаконений и распоряжений Правительства обустройств крестьян инородцев Степнаго Края. – Семипалатинск: тип. Обласное правление, 1903. – 209 с.
- 28 Издано по распоряжению г. Степного Генерал-Губернатора. Труды частного совещания созванного 20 мая 1907 года Степным генерал-губернатором по вопросам о нуждах киргизов Степного края. – Омск: тип. акимат обласного правления, 1908 г. – 97 с.
- 29 Недвзницкий Е. Адрес-Календарь Семиречинской области на 1905 год. – Верный: тип. Семиречинского обласного правление, 1905. – 546 с.
- 30 Мұхамедханов Қ. Шәкәрім. – Семей: XXI ғ. және Шәкәрім әлемі, 2008. – 264 б.
- 31 Баймуратова А. Возвращенные имена. – Алматы: Ротатип НБ Республики Казахстан, 1994. – 49 с.
- 32 Құдайбердіұлы Ш. Бас. ред Б. Аяған. – Алматы: Қазақ энциклопедиясының бас редакциясы, 2007. – 632 б.
- 33 Сәтбаева Ш. Уақыт шуағы. Шакарим Кудайбердиев. Бес томдық шығармалар жинағы. – Астана: Елорда, 2013 – 480 б.
- 34 Шанбай Т. Шәкәрім. – Астана: «Аударма», 2010. – 408 б.
- 35 Разданұлы М. Шәкәрім ғибраты. – Семей: Ғылыми жинақ, 2008. – 234 б.
- 36 Құдайбердіұлы Ш. Мұтылғанның өмірі. – Алматы: Өлке, 2013. – 417 б.
- 37 Омаров А. Шәкәрім өмірбаяны: монография. – Алматы, 2007. – 401 б.
- 38 Сыдықов Е. Шәкәрім. – Алматы: КР БҒМ ҒК ФСДИ, 2013. – 441 б.
- 39 ҚР ОМА. Ф. 15. Оп. 1. 399.
- 40 Магауин М. Поэты пяти веков. – Алматы: Жазушы, 1993. – 336 б.
- 41 Бекхожина Т. Аманат. – Алматы: Өнер, 1989. – 9-10 бб.

- 42 Өзбекұлы С. Шәкәрімнің саяси-құқықтық көзқарастыры: монография. – Алматы, 2008. – 156 б.
- 43 ОМҚ. Ф 25. Оп 1. Қ. 2006.
- 44 Қазақстандағы ислам діні: қажылық (XIX – XX ғ. басы) /Материалдар жинағы. Құраст. және жоба жетекшісі Г.Р.Мухтарова (Абдраимова). – Алматы, Баспалар үйі, 2009. – 592 б.
- 45 Қайым Мұқаметқанов. Шәкәрім Құдайбердиев. – Павлодар: ЭКО ҒӨФ, 2003. – 250 б.
- 46 Қарасартов А. Білмеймін Шәкәрімді кім атқанын // Қазақ әдебиеті. – 1989. – № 10, 17, 24.
- 47 Әбділдин Ж. Шәкәрімтану мәселелері. – Алматы: Раритет баспасы, 2007. – 376 б.
- 48 Шәкәрімтану мәселелері: Сериялық ғылыми жинақ: 4-томдық. – Алматы: Раритет, 2007. – Т. 1. – 478 б.
- 49 Құдайбердіұлы Шәкәрім. Қазақ-Қырғыз һәм хандар шежіресі \ Семей таңы газеті. – 1990. – №230.
- 50 Qurban Ali Khalidi, 1846-1913. An Islamic biographical dictionary of the Eastern Kazakh Steppe, 1770-1912 /Qurban Ali Khalidi; edited by Allen J. Frank and Mirkasyim A. Usmanov. p. cm. – Boston: Brill's Inner Asian library, 2005. – 179 p.
- 51 Сапаралы Б. Құнанбай қажы. – Алматы: Ер-Дәулет, 1995. – 288 б.
- 52 Құдайбердіұлы Ш. Түрік, қырғыз, қазақ һәм хандар шежіресі. – Орынбор: Каримовтар баспасы, 1911. – 114 б.
- 53 Шәкәрімұлы А. Ахаттың естеліктері // Ленин жолы. – 1991. – №96.
- 54 Байтұрсынов А. Қазақтың бас ақыны // Қазақ газеті. – 1913. – №39.
- 55 Құнанбайұлы А. Абай шығармаларының толық жинағы // Жиырма сегізінші қара сөз. – Алматы: Ғылым, 1977. – 320 б.
- 56 Әбу Хафс ән-Нәсәфи. Ақайд ән-Нәсәфия. – Стамбул: Дәр әс-сираж, 2020. – 389 б.
- 57 Әбу Сәнә әл-Ламиши. Тәмһид ли қауағид әт-тәухид. – Стамбул: Еренлер вакфы, 2021. – 248 б.
- 58 Алтынсарин Ы., Құдайбердіұлы Ш. / Бас ред: Б. Аяған. – Алматы: Қазақ энциклопедиясының бас редакциясы, 2007. – 632 б.
- 59 Шәкәрімұлы Ахат. Менің әкем, халық ұлы – Шәкәрім. <https://massaget.kz/1382024>
- 60 Казак акыны Ибрагим Құнанбайұлының өлендері = قازاق اقيند . اسد اھم قوناباي اوعلی تنك اولانكى [Мәтін] / Абай... – СПб. : «Восточная» электропечатня И.Бораганского, 1909. – 120 б.
- 61 Нұрсұлтанов Қ. Ахмет Риза медресесінен Абай мектебіне дейін // Түркістан газеті. – 1995. – №21(53).
- 62 Құдайбердіұлы Ш. XX ғ. басындағы қазақ философиясы / Мұтылғанның өмірі: 20-томдық. – Астана: Аударма, 2008. – Т. 11. – 468 б.
- 63 Шәкәрімұлы А. Қажылық сапары // Абай. – Семей, 1994. – №9 (191). – Б. 36-37

- 64 Карутц Р. Среди киргизов и туркмен на Мангышлаке. – СПб., 1910. – 198 с.
- 65 Сыдықов Е.Б. Шәкәрім. – Алматы: Молодая гвардия, 2013. – 272 б.
- 66 Құдайберді Ш. Мұсылмандық шарты. – Ақтөбе: Фатима-принт, 2014. – 56 б.
- 67 Шәкәрімтану мәселелері. Менің әкем, халық ұлы – Шәкәрім. Атамекен сериясы. – Алматы: Раритет, 2007. – 448 б.
- 68 Сейсенұлы Д. Ғұмырнамалық баян. – Астана: Фолиант, 2007. – 264 б.
- 69 Асқарбекова Н. Қазақ айнасы // Ана тілі. – Алматы, 2023. – №23. – Б. 12-19.
- 70 Кашимов М.Ғ. Насиха қазақия. – Оренбург: Братья Каримовы, 1908. – 25 б.
- 71 Бөжеев М. Мұратбек Бөжеевтің мақалалары: Шәкәрім Құдайбердіұлы: ҚР Оратлық ғылыми кітапханасы, қолжазба бөлімі. №1. – 77б.
- 72 Құдайбердіұлы Ш. Мұсылмандық кітабы. – Оренбург: Братья Каримовы, 1911. – 107 б.
- 73 Кәшімов С. Оқу жайы // Қазақ газеті. – 1913. – №11.
- 74 Кемеңгерұлы Қ. Қазақ тарихынан. – Мәскеу: С.С.С.Р. кіндік баспасы, 1924. – 67 б.
- 75 Сборник Указаний и распоряжений Правительства обустройства крестьян инородцев Степного Края. – Семипалатинск: тип. Обласное правление, 1903. – 209 с.
- 76 Сейтказина Қ.О. Қазақстанның солтүстік аймағындағы Ислам діні: тарихи талдау (XIX ғ. – XXғ. Басы): автореферат. – Астана, 2010. – 244 б.
- 77 Марджани Ш. Сборник статей, посвященный 100-летию Ш. Марджани. – Казань, 1915. – 630 с.
- 78 Сейсенұлы Д. Ғұмырнамалық баян. – Астана: Фолиант, 2007. – 264 б.
- 79 Ғарифолла Е. Данышпан Шәкәрім. – Алматы: Атамұра, 2008. – 336 б.
- 80 Әуезов М. Ғылым тілі // Абай журналы. – Семей, 1995. – №3. – Б. 121-126.
- 81 Айтбаева А. Шәкәрім дүниетанымы: діни-этикалық мәселелер. – Алматы: Ақыл кітабы, 1997. – 74 б.
- 82 Сыдықов Е.Б. Шәкәрім және Алаш идеясы // Еуразия орталығы ғылыми журналы. – Алматы, 2008. – №2(11). – Б. 10.
- 83 Шаңбай Т. Шәкәрімтану мәселелері. – Семей-Новосибирьск, Талер-Прес, 2006. – 360 б.
- 84 Байтұрсынов А. Молдаларға // Қазақ газеті. – 1911. – №5.
- 85 Құдайбердіұлы Ш. Мұсылмандық кітабы // Жол табалық ақылмен. Халықаралық Абай клубы, 2006.
- 86 Байтұрсынов А. Жаңа шыққан кітаптар // Қазақ газеті. 1913. – №13.
- 87 Сағындықов Б. XIV ғасырдағы түркі жазба ескерткіштегі араб, парсы элементтерінің лексикалогиялық ерекшеліктері туралы: Қазақ ССР Ғылым академиясының Хабарлары. Тіл-әдебиет сериясы, 1976.
- 88 Мулла Али әл-Қари. Миркату әл-мафатих. – Бейрут: Дәр әл-фикр, 2002. – 408 б.

- 89 Әділбаева Ш. Хадис-ғұрпымыз, сүннет-салтымыз. – Алматы: Ислам мәдениеті мен білімін қолдау қоры, 2011. – 280 б.
- 90 Ибн Абидин Мухаммад Амин. Радду әл-Мухтар фи шархи әд-дурри әл-мухтар: 12-томдық. – Бейрут: Дәр әл-фикр, 1992. – Т. 3. – 710 б.
- 91 Бурһан әл-ислам Зарнужи. Тағлим әл-мутағаллим. – Бейрут: Мактаб әл-исләми, 1981. – 162 б.
- 92 Абидин Ахмад Абдулғани. Минах зи әл-жалали фи ислахи илми әл-хали. – Дамаск: Дәр әл-бәшәйри, 1999. – 347 б.
- 93 Абдулғани әл-Ғунайми. Лубаб фи шарх әл-Китаб. – Карачи: Дәр әл-бушра, 2018. – 614 б.
- 94 Момынова Б. Шәкәрім поэзиясының тілі. – Алматы: Арыс, 2008. – 256 б.
- 95 Нысанбаев Ә. «Қазақстан»: Ұлттық энциклопедия: 10-томдық. – Алматы: «Қазақстан энциклопедиясы» Бас редакциясы, 2005. – Т. 7. – 728 б.
- 96 Қайдаров Ә. Арабша-қазақша түсіндірме сөздік: 2-томдық. – Алматы: Білім, 2011. Т. 1. – 408 б.
- 97 Мухитдинов Р. Жүсіпбеков Ж. Арабша-қазақша сөздік. – Алматы: Нұр-Мұбарак, 2016. – 918 б.
- 98 Хусейни Мухаммад Әбу Суғуд. Дәр әл-Мисбах. – Каир: Дәр әл-мәлик, 2005. – 330 б.
- 99 Әбу әл-Хасан әл-Қудури. Мұхтасар әл-Қудури. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-араби, 2015. – 14 б.
- 100 Баззари Әбу Бакр. Муснад әл-Баззари. – Медина: Мактаба әл-улум, 1988. – 5043 б.
- 101 Әбу Абдулла ибн Мәжә. Сунән ибн Мәжә. – Жабал: Дәр әс-сиддик, 2014. – 916 б.
- 102 Мулла Али әл-Қари. Мирқат әл-мафатих. – Бейрут: Дәр әл-фикр, 2002. – 408 б.
- 103 Зәйнуддин әл-Минауи. Файд әл-қадир: 6-томдық. – Каир: Мактаба әт-тижария әл-кубра, 1997. – Т. 3. – 468 б.
- 104 Ахмад ибн Ханбал. Муснад Ахмад: 45-томдық. – Бейрут: Муассаса әр-рисәлә, 2001. – Т. 45. – 614 б.
- 105 Әбу Ала Мухаммад Мубаракфури. Тухфат әл-ахуази. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 2018. – 5520 б.
- 106 Мухаммад ибн Исмаил әл-Бұхари. Сахих әл-Бухари. – Бейрут: Дәр тақау ән-нажуа, 2001. – 1834 б.
- 107 Кәмәл ибн Һумам. Фатх әл-қадир: 10-томдық. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 2003. – Т. 3. – 494 б.
- 108 Абдулғани әл-Ғунайми. Лубаб фи шархи әл-Китаб. – Бейрут: Дәр әл-китаб әл-араби, 2015. – 233 б.
- 109 Бадруддин әл-Айни. Биная шарх әл-Һидая. – Бейрут: Дәр әл-китаб әл-илми, 2000. – 760 б.
- 110 Мулла Али әл-Қари. Маснуғ фи мағрифа әл-хадис әл-маудуғ. – Бейрут: Муассаса әр-рисәлә, 1978. – 272 б.

- 111 Муслим ибн Хажжаж. Сахих Муслим: 8-томдық. – Стамбул: Дәр тибаға әл-амира, 2002. – Т. 1. – 169 с.
- 112 Момынов Б., Сүйеркұлов Б., Фазылжанова А. Қазақ әдеби тілдігінің сөздігі: 15-томдық. – Алматы: Арыс, 2007. – Т. 7. – 752 б.
- 113 Алауддин ибн Мухаммад. Һадия әл-Алаия. – Бейрут: Дәр ибн Хазм, 2018. – 304 б.
- 114 Лутфулла әл-Кайдани. Фикһ әл-Кайдани. – Қазан: Каримовтар, 1901. – 16 б.
- 115 Ибн Абидин Мухаммад. Шарх укуд расми әл-муфти. – Каир: Дәр әл-Ихсан, 2016. – 249 б.
- 116 Рамазан Әфенди. Шарх Тафтазани. – Стамбул: Хусейн хажы, 1889. – 323 б.
- 117 Хайруддин әз-Зәрәкли. әл-Ағлам: 8-томдық. – Бейрут: Дәр әл-илм ли әл-мәләин, 2002. – Т 7. – 349 б.
- 118 Алауддин әл-Бухари. Кашфу әл-әсрар: 4-томдық. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 1997. – Т 2. – 404 б.
- 119 Сопы Алаяр. Маслак әл-муттақин. – Ташкент: Шарх нашриет, 2012. – 496 б.
- 120 Ахмад Насруддин ән-Накиб. Мәзһаб әл-ханафи. – Рияд: Мактаба әр-рушд, 2001. – 935 б.
- 121 Ахмад ибн Мухаммад әл-Қудури. Мухтасар әл-Қудури. – Қазан: Каримовтар, 1901. – 136 б.
- 122 Алтынсарин Ы. Мұсылмандық тұтқасы. – Қазан: Университет, 1884. – 86 б.
- 123 Дербісәлі Әбсаттар. Шәкәрім және Ислам мәдениеті. <https://kazneb.kz> 22.05.2024
- 124 Абдуррахман ибн Мухаммад Ғиуад Жазири. әл-Фикһ алә мәзәһиб әл-арбаға. – Бейрут: Мактаба әл-асрия, 2004. – 1368 б.
- 125 Алауддин әс-Самарқанди. Тухфа әл-фуқаһа: 3-томдық. – Ливан: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 2009. – Т. 3. – 398 б.
- 126 Фаиз Дамур. Ихтиляф тасмия кутуб әл-маудуғати әл-фикһияти. – Мәдина: Дәр ән-нашр, 2010. – Т. 11. – 468 с.
- 127 Ахмад әт-Тахтауи. Хашия әт-Тахтауи ала Марақи әл-фалах. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 1997. – 759 б.
- 128 Фахруддин Зайлағи. Табиин ал-хақайқ: 6-томдық. – Каир: Матбаға әл-кубра әл-әмирия, 2002. – Т. 2. – 275 б.
- 129 Әуезов М. Абай жолы. Қайтқанда: 4-томдық. – Алматы: Жазушы, 1989. – Т. 1. – 368 б.
- 130 Бекхожин Х., Смаилов С. Абай: сын-биографиялық материалдар. – Алма-Ата: Қазақ мемлекет, 1940. – 48 б.
- 131 Жиреншин Ә. Абай және орыстың ұлы ойшыл демократтары. – Алматы: Қазақ мемлекет, 1959. – 270 б.
- 132 Семейде Абай ұстазы Риза ат-дин ибн Уалидтің зираты табылды. <https://kaz.inform.kz> 08ю

- 133 Ахмет Уәли әл-Қазани. Китаб тауарих Семей Пулат. Frank Allen J. & Usmanov Mirkasyim A. Materials for the Islamic History of Semipalatinsk: Two manuscripts by Ahmad-Wali al-Qazani and Qurban Ali Khalidi, ANOR 11. Berlin, 2001. – 145 p.
- 134 Мұқанов С. Абай Құнанбаев. Монография // Таңдамалы шығармалар: 16-томдық. – Алматы: Жазушы, 1980. – Т. 16. – 391 б.
- 135 Шаблей П.С. История татарской общины Семипалатинска // Историческая этнология. 2020. Т. 5, № 1. С. 75–94.
- 136 Frank Allen J. & Usmanov Mirkasyim A. Materials for the Islamic History of Semipalatinsk: Two manuscripts by Ahmad-Wali al-Qazani and Qurban Ali Khalidi, ANOR 11. Berlin, 2001. – 145 p.
- 137 Qurban Ali Khalidi. Tawarih Semei pulat qala. Frank Allen J. & Usmanov Mirkasyim A. Materials for the Islamic History of Semipalatinsk: Two manuscripts by Ahmad-Wali al-Qazani and Qurban Ali Khalidi, ANOR 11. Berlin, 2001. – 145 p.
- 138 Фәхреддин Ризауддин. Ф97 Асар. – Казан: Рухият, 2009. – Т. 2. – 304 б.
- 139 Мұрад Рамзи. Тальфик аль-ахбар ва тальких аль-асар фи вакаи' Казан ва Булгар ва мулюк ат-татар. – Оренбург: Типография Каримия и Хусаиния, 1908. – 552 б.
- 140 Шиһабуддин Маржани. Уәфәят әл-әсләф. – Казан: Федералдық университеті. Н. И. Лобочевский ғылыми кітапханасы. 609 ар., т. 1.
- 141 Ибраһим ибн Шейх Рашид әл-Мирихи. Тахқиқ әл-хикмати әл-балиға. – Бейрут: Дәрә әл-Мәликия, 1444. – 560 б.
- 142 Шәкәрімұлы А. Ахаттың естеліктері // Ленин жолы. – 1991. – №96 (14484).
- 143 Гайнутдин Р.И., Баишев Р.И. Ханафитский мазхаб: история становления, классификация и обзор основных источников // Ислам в современном мире. – 2022. – № 4 (18). – С. 27–42.
- 144 Мухаммад Амин ибн Абидин. Шарх Уқуд расм әл-муфти. – Каир: Дәр әл-Ихсан, 2016. – 252 б.
- 145 Мұхаммад Шайбани. әл-Асл. – Бейрут: Дәр ибн Хазм, 2016. – 375 б.
- 146 Әбу Жағфар әт-Тахауи. Шарх Мағани әл-әсәр: 4-томдық. – Мәдина: Алам әл-кутуби, 1994. – Т. 4. – 404 б.
- 147 Абдулхамид Таһмаз. Жаңа кейіптегі ханафи фикһы // Неке. – Мадина: Нижний Новгород, 2007. – 157 б.
- 148 Алауддин әс-Самарқанди. Тухфа әл-фуқаһа. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 2009. – 395 б.
- 149 Мухаммад әл-Кәрдәри әл-Баззази. әл-Фәтәуа әл-Баззазия: 2-томдық. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 2009. – Т. 1. – 606 б.
- 150 Мартыненко А. Алаш орда // сборник документов. – Алма-Ата: Айқап, 1992. – 193 с.
- 151 Мұхаммад ибн Абидин. Мажмуға расаил ибн Абидин: 2-томдық – Дамаск: Дәр әш-шәмсия, 2023. – Т. 2. – 707 б.

- 152 Хасан ибн Аммар әш-Шурунбуләли. Марақи әл-фалах. – Сирия: Мактаба әл-амир, 2015. – 464 б.
- 153 Бурхануддин ибн Маза. әл-Мухит әл-бурхани. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 2004.
- 154 Алауддин әл-Бухари. Кашф әл-Асрар: 4-томдық. – Бейрут: Шарикат әл-уатани, 1988. – Т. 4. – 402 б.
- 155 Бадруддин Аини. әл-Биная шарх әл-Һидая: 25-томдық. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 2000. – Т. 13. – 306 б.
- 156 Әбу Ража Заһиди Ғазмини. Шарх Мухтасар әл-Қудури. – Бейрут: Мустафа Қаража, 2015. – 1683 б.
- 157 Әбу Бәкр әл-Марғинани. әл-Һидая шарх Бидая әл-Мубтәди: 4-томдық. – Бейрут: Дәр ихия ат-турас әл-араби. – Т. 4. – 263 б.
- 158 Хасан ибн Аммар әш-Шурунбуләли. Нур әл-идах. – Бейрут: Дәр әс-сираж, 2013. – 413 б.
- 159 Әбу Баракат ән-Нәсәфи. Канз әд-дақайқ. – Бейрут: Дәр әл-бәшәйр әл-исламия, 2011. – 708 б.
- 160 Ахмад Әбу әл-Хусайн әл-Қудури. әт-Тәжрид: 12-томдық. – Каир: Дәр әс-сәләм, 2006. – Т. 12. – 504 б.
- 161 Ахмад ибн Мухаммад Тахтауи. Хашия әт-Тахтауи. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 1998. – 751 б.
- 162 Алауддин Хаскафи. Дурр әл-Мухтар. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 2002. – 720 б.
- 163 Әбу әл-Хусайн әл-Қудури. Мұхтасар әл-Қудури. – Каир: Дәр әл-бушра, 2018. – 714 б.
- 164 Алтынсарин Ы. Шараиту әл-ислам – Мұсылманшылықтың тұтқасы. – Қазан: Қазан университеті, 1884. – 79 б.
- 165 Ахмад Һади Мақсуди. Ғибадат исламия. – Қазан: Харитонов лито-типография, 1908. – 107 б.
- 166 Зайнуддин Абдуррахман Аини. Шарх Манар әл-ануар. – Бейрут: Дәр әл-кутуб әл-илмия, 1891. – 378 б.
- 167 Әбу Бакр Хаддади. Жауһара ән-нәйира: 2-томдық – Каир: Хайрия, 1904. – Т. 2. – 316 б.
- 168 Мухаммад Шайбани. әл-Мабсут: 4-томдық. – Хайдарабад: Дәира әл-мағариф усмания, 1983. – Т. 4. – 684 б.
- 169 Бас редактор Ә. Нысанбаев. «Қазақстан» ұлттық энциклопедия: 4-томдық. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 1998. – Т. 4. – 730 б.
- 170 Абдуллатиф ибн Малак. Шарх әл-Манар: 2-томдық. – Стамбул: Дәр әл-хайр наширун, 2024. – Т. 1. – 500 б.
- 171 Бекенқызы С. Құран арабша транскрипциясы және қазақша мағынасы. – Алматы: Дәуір, 2014. – 1216 б.
- 172 Мулла Хусрау Мұхаммад. Дурар әл-ахкам фи ғулар әл-ахкам: 4-томдық. – Дәр ихия әл-кутуб әл-араби, 2010. – Т. 2. – 827 б.
- 173 Әбу Баракат ән-Нәсәфи. әл-Иғтимад фи әл-иғтиқад. – Каир: Мактаба әл-Әзһария, 2011. – 538 б.

174 Ораз С. Құран Кәрім. Қазақ тілінде сөзбе-сөз мағынасы. – Қазақстан:
– 624 б.