

ӘЛ-ФАРАБИ АТЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ӘОЖ 28 «18/19»

Қолжазба құқығында

ҚҰРМАНБЕК АҚАЙДАР АНАРҒАЛИҰЛЫ

**«XIX-XX ғасырлардағы мұсылман ойшылдарының сопылық
дүниетанымы»**

8D02204-Исламтану

Философия докторы (PhD) дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Отандық ғылыми кеңесші
PhD, қауымдастырылған профессор
А.Ш. Жамашев

Шетелдік ғылыми кеңесші
Малайзия, Малайя университеті Исламтану академиясының
Ислам тарихы және өркениеті кафедрасының профессоры
Мохд Рослан Бин Мохд Нор

Қазақстан Республикасы
Алматы, 2025

МАЗМҰНЫ

КІРІСПЕ.....	3
1 СОПЫЛЫҚ ДҮНИЕТАНЫМНЫҢ ТЕОРИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ТАРИХИ - ФИЛОСОФИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ	
1.1 Сопылық дүниетанымның қалыптасуы мен дамуының тарихи-көзқарастық алғышарттары.....	19
1.2 Сопылықтың метафизикалық негізі ретіндегі таным жолының төрт сатысы: шарифат, тариқат, ақиқат, мағрифат.....	33
1.3 Қожа Ахмет Ясауи және сопылық дәстүр.....	44
2 ХІХ–ХХ ҒАСЫРЛАРДАҒЫ СОПЫЛЫҚ ДҮНИЕТАНЫМНЫҢ ТАРИХИ ТРАНСФОРМАЦИЯСЫ	
2.1 ХІХ–ХХ ғасырдағы сопылық ілімнің тарихи контексттегі қалыптасуы мен эволюциясы.....	56
2.2 Сопылық дүниетанымның онтологиялық, гносеологиялық, аксиологиялық және рухани-мәдени негіздері.....	68
2.3 Колониализм және модернизм дәуірінде сопылықтың рөлі мен бейімделуі.....	78
3 СОПЫЛЫҚ ДҮНИЕТАНЫМНЫҢ ҚАЗІРГІ КЕЗЕҢДЕГІ РӨЛІ	
3.1 Сопылық дүниетанымның заманауи философиялық-рухани маңызы.....	92
3.2 Сопылық практикалардың қазіргі әлеуметтік-мәдени қызметі мен трансформациясы.....	100
ҚОРЫТЫНДЫ.....	109
ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ.....	118

Кіріспе

Жұмыстың жалпы сипаттамасы: Диссертациялық зерттеу «XIX–XX ғасырлардағы мұсылман ойшылдарының сопылық дүниетанымы» тақырыбына арналған. Еңбектің басты мақсаты сопылық дүниетанымның тарихи-экзистенциалдық эволюциясын ашып көрсету және оның рухани-метафизикалық құрылымдарының заманауи үдерістермен өзара байланысын пайымдау. Сопылық ілім бұл тұрғыда болмыстың терең мәнін ашуға, адамның жаратушыға бағытталған ішкі қозғалысын түсіндіруге және рух пен материя арасындағы мәңгілік диалектиканы зерделеуге мүмкіндік беретін дүниетанымдық кеңістік ретінде қарастырылады. Бұл дәуірде сопылық дүниетаным сыртқы отаршылдық қысым мен ішкі модернизациялық серпілістердің ықпалында қалып, өзінің метафизикалық негіздерін сақтай отырып, әлеуметтік және философиялық жаңа мағыналармен байытылды. Мұсылман ойшылдары сопылықтың терең онтологиялық мазмұнын тұлғаның рухани кемелденуімен, еркін сана мен ішкі шындықты іздеу идеяларымен сабақтастырып, дәстүр мен жаңашылдықты ұштастырған біртұтас философиялық концепцияны қалыптастыруға ұмтылды. Зерттеу барысында сопылық дүниетанымның түбірлі категориялары вахдат ул-вуджуд (болмыс бірлігі), ишк (құдайлық махаббат), фана және бақа (рухани жоқ болу және мәңгілік өмір сүру), таухид (бірлік) ұғымдары тарихи-онтологиялық контексте талданып, олардың философиялық тұғырнамалары мен қазіргі заманғы интерпретациялары ашылады [1]. Сонымен бірге сопылықтың гносеологиялық ұстанымдары жүрек ілімі, тікелей ішкі тәжірибе арқылы ақиқатқа жету жолдары зерттеудің негізгі өзегін құрайды. Сонмен қатар диссертациялық жұмыста сопылық дүниетаным тек мистикалық ілім ретінде ғана емес, сонымен бірге рух пен тарих арасындағы терең өзара байланыстарды, адамзаттың болмыс мәселесіне берген рухани-философиялық жауабын бейнелейтін күрделі дүниетанымдық жүйе ретінде қарастырылады. Осы пайымдаулар негізінде сопылықтың ислам өркениетіндегі интеллектуалдық сабақтастықты сақтаудағы және рухани тұрақтылық пен мәдени төзімділіктің тірегі ретіндегі маңызы ғылыми тұрғыдан дәлелденеді.

Зерттеу жұмысының өзектілігі: XIX–XX ғасырлар тоғысында мұсылман әлемінде орын алған терең әлеуметтік-саяси өзгерістер мен рухани дағдарыстар аясында мұсылман ойшылдарының сопылық дүниетанымын зерттеу өзінің ғылыми өзектілігін айқын көрсетеді. Бұл кезең отаршылдық экспансияның күшеюімен, дәстүрлі құрылымдардың ыдырауымен және модернизациялық үдерістердің жеделдеуімен сипатталады. Осындай жағдайда исламдық руханият пен ой-сана өз негіздерінің шайқалуына тап болып, дәстүрлі түсініктерді қайта пайымдау қажеттілігі туындады. Дәстүрлі сопылық ілім мен тәжірибелер қоғамның жаңа тарихи жағдайларына бейімделіп, мұсылман зиялылары тарапынан заманауи идеяларға сәйкес жаңаша түсіндірілді. Сондықтан аталған кезеңдегі сопылық дүниетаным эволюциясын талдау ислам өркениетінің сабақтастығы мен өзгерістері диалектикасын түсінуге мүмкіндік

беретін, теориялық әрі тәжірибелік маңызы зор зерттеу бағыты болып табылады.

Тарихи және өркениеттік маңызы: XIX ғасырдың екінші жартысы мен XX ғасырдың басы мұсылман халықтары үшін отаршылдық езгінің күшеюімен, дәстүрлі қоғамдық институттардың күйреуімен және сыртқы өркениеттік ықпалдардың артуымен ерекшеленді. Осындай күрделі кезеңде сопылық дүниетаным рухани тірек ретінде қызмет атқарып, мұсылман қауымдарының мәдени өзіндік болмысын сақтап қалуында маңызды рөл атқарды. Сопылық тариқаттар мен олардың жетекшілері (шейхтары) отаршылдыққа қарсы ұлт-азаттық қозғалыстарда идеялық дем беруші күштердің бірі болғаны мәлім. Мысалы, Солтүстік Кавказдағы имам Шәмілдің азаттық күресінде және Орталық Азиядағы дәруіштік қозғалыстарда сопылық ұстанымдар рухани қайраткерлік пен ынтымақтастықтың өзегіне айналды [2]. Сонымен қатар, дәл осы кезең ислам өркениетінің ішкі трансформациясына алып келді: кейбір өңірлерде сопылыққа тыйым салынып, тариқаттар қуғындалса (мысалы, Түркия Республикасында тәуелсіздік орнаған соң сопылық бауырластықтарға тыйым салынды), өзге аймақтарда керісінше сопылық дәстүрлер жаңғырып, жаңа әлеуметтік жағдайларға икемделді [3.]. Исламдық ойдағы осы ішкі өзгерістер мен дәуірлік сын-қатерлерге бейімделу құбылысы тақырыптың тарихи және өркениеттік өзектілігін айғақтайды. Отаршылдық замандағы рухани төзімділік пен өркениеттік сабақтастықтың қалай қамтамасыз етілгенін пайымдау осындай зерттеу нәтижесінде ғана мүмкін болмақ.

Философиялық және діни қырлары: Сопылық дүниетаным исламның терең философиялық-мистикалық дәстүрі ретінде XIX–XX ғасырлардағы мұсылман ойшылдарының шығармашылығында ерекше орын алды, өйткені ол өзгермелі заманның интеллектуалдық сұраныстарына жауап іздеу барысында маңызды теориялық ұстанымдар ұсынды. Аталған кезеңде батыстық ағартушылық философиясы, жаратылыстану ғылымдарының жетістіктері және қоғамның секуляризациялану үдерістері мұсылмандық дүниетанымның негіздерін айтарлықтай шайқалтқаны мәлім. Осындай жағдайда сопылық ілімнің метафизикалық тұжырымдары мен этикалық қағидаттары исламдық ой-сананы жаңаша саралап, қайта бағамдауға берік идеялық негіз болды [4]. Көптеген мұсылман ойшылдары (мысалы, Шәкәрім Құдайбердіұлы, Мұхаммад Иқбал және т.б.) дәстүрлі сопылықтың мәнін сақтай отырып, оны заманауи философиялық түсініктермен үйлестіруге күш салды. Олар адамзаттың жан дүниесінің тылсым сырларын, Жаратушы мен адамның қарым-қатынасын, ақиқат пен таным мәселелерін жаңа қырынан талдап, сопылық дүниетанымды сол дәуірдегі философиялық ағымдармен диалогқа түсірді. Нәтижесінде XIX–XX ғасырлар тоғысындағы ислам интеллектуалдық кеңістігінде сопылық көзқарастар мен модернистік әрі реформистік идеялардың өзара ықпалдасу үрдісі байқалды. Мұндай құбылысты зерделеу ислам теологиясы мен философиясының ішкі эволюциясын, әсіресе дәстүр мен жаңашылдықтың күрделі үйлесімін терең түсінуге мүмкіндік береді. Демек, зерттеу тақырыбының философиялық-дүниетанымдық өзектілігі сопылық

идеялардың модерн дәуіріндегі ислам ойының мазмұнын байытудағы рөлін ашып көрсетуімен құнды.

Мәдени және рухани маңызы: XIX-XX ғасырлар кезеңіндегі сопылық дүниетаным мұсылман халықтарының мәдени өмірі мен әдеби-рухани шығармашылығында маңызды тірек қызметін атқарды. Өнер, музыка, поэзия, ағартушылық сынды рухани мәдениет салаларында сопылық дәстүрдің символдары мен бейнелері жаңаша мазмұнмен толығып, ұлттық мәдениеттердің айрықша белгілеріне айналды. Мәселен, қазақтың ұлы ойшыл-ақындары Абай Құнанбайұлы мен оның ізбасары Шәкәрімнің еңбектерінде сопылық сарынның терең іздері көрініс тауып, бұл туындылар қазақ қоғамының рухани жаңғыруына зор үлес қосты. Сол сияқты парсы, түркі, үнді-мұсылман әдебиеттерінде де сопылықтан нәр алған идеялар отаршылдық дәуірдегі мәдени тұтастықты сақтап қалуға және оны жаңа мазмұнда жаңғыртуға септігін тигізді. Сопылық дүниетанымның мәдениеттегі осындай рөлі зерттеу тақырыбының өзектілігін айқындай түседі, өйткені ол рухани мұраның ұрпақтан-ұрпаққа берілу тетіктерін және мәдени бірегейліктің қиын-қыстау заманда қалай сақталғанын түсінуге жол ашады. Сонымен бірге, сопылықтың көпшілікке түсінікті поэтикалық тіл арқылы таралуы нәтижесінде күрделі философиялық ойлар қарапайым халықтың жүрегіне жетіп, рухани ағартушылық міндетін атқарғаны белгілі [5]. Бұл тұрғыдан алғанда, аталған мәселені зерттеу мәдени және рухани сабақтастықтың тарихи заңдылықтарын зерделеуде құнды деректер мен теориялық тұжырымдар ұсынып, ұлттық руханият қайнарларын тануға септеседі.

Қазіргі жаһандық рухани ізденістер тұрғысынан: Жаһандану заманында адамзат баласы материалдық жетістіктерден гөрі рухани құндылықтарға бет бұрып, өмірдің мәнін іздеу бағдарын күшейткені байқалады. Осындай жалпы адамзаттық рухани ізденістер контекстінде XIX-XX ғасырлар мұсылман ойшылдарының сопылық дүниетанымына қайта үңілу ерекше маңызға ие. Сопылық ілімнің сүйіспеншілік, сабыр-төзім, кемел адам («инсан әл-каmil») сынды әмбебап құндылықтары қазіргі плюралистік әлемде түрлі мәдениеттер мен дін өкілдерінің өзара рухани үндесуіне негіз бола алады. Бір кездері классикалық сопылар көтерген рухани кемелдікке жету, өз болмысын танып-білу, жүрек көзін ашу сияқты мәңгілік мәселелер ХХІ ғасырдағы адамдардың да жан дүниесін толғандырып отыр. Сондықтан өткен дәуірдегі сопылық ой-толғамдарға үңілу арқылы қазіргі жаһандық қауымдастықтың рухани сұраныстарына жауап бере алатын, уақыт сынынан өткен даналық мұрасын қайта игеруге мүмкіндік туады. Бұған қоса, сопылық дүниетанымның қазіргі ислам қоғамдарында экстремизм мен рухани құлдырауға қарсы тұрудағы оң әлеуеті аталмыш тақырыптың әлеуметтік маңызын күшейте түседі. Яғни, XIX-XX ғасырлардағы сопылық дүниетанымды талдау тек тарихи немесе теориялық мәні бар академиялық зерттеу емес, сондай-ақ бүгінгі рухани ахуалды тереңірек түсінуге және адамзаттың ішкі әлемін байытатын құндылықтарды жаңғыртуға қызмет ететін маңызды тәжірибелік ізденіс болып табылады.

«XIX-XX ғасырлардағы мұсылман ойшылдарының сопылық дүниетанымы» тақырыбының өзектілігі сан қырлы негіздемелерге ие. Біріншіден, бұл мәселе тарих сынағынан өткен рухани дәстүрдің қазіргі замандағы маңызы мен жалғастығын пайымдауға мүмкіндік береді. Екіншіден, зерттеу исламдық ойдың ішкі эволюциясын, яғни дәстүр мен өзгерістің өзара ықпалдасу заңдылықтарын ашып көрсетеді. Үшіншіден, аталған тақырып жаһандық рухани сұхбатта өзіндік орны бар құндылықтық жүйені тереңірек ұғынуға жәрдемдеседі. Демек, жұмыстың ғылыми және әлеуметтік маңыздылығы айқын. Зерттеу нәтижелері ислам өркениетіндегі сабақтастық пен жаңғыру үдерістерін терең түсінуге септігін тигізіп қана қоймай, қазіргі қоғамның рухани мәселелерін шешуде өткен мұрадан тағылым алуға теориялық негіз қалап береді. Осылайша, қарастырылатын мәселенің ауқымы кең, көпқырлы және өз уақытында зерттеуге толық лайық екендігі дәлелденеді.

Диссертация тақырыбының зерттелу деңгейі: Сопылық дүниетаным ислам философиясы тарихында терең зерделенген күрделі құбылыс саналады. Оның онтологиялық қыры болмыстың түпкі мәні мен Алла мен әлемнің байланысын түсіндіру (мысалы, Ибн Арабидің уаһдат әл-ужуд ілімі Жаратушы мен жаратылыс тұтастығын метафизикалық тұрғыда негіздейді). Аксиологиялық негізі рухани кемелдікке жетелейтін құндылықтар жүйесі, ең алдымен құдайлық махаббат пен жүрек тазалығына баса мән беруі. Шынында да, зерттеуші Идрис Шах сопылықтың түп мәнін махаббат құрайтынын, сопылық практикасы махаббат қуатының арқасында жүзеге асып, адамның өмірі мен өнерінде көрініс табатынын атап көрсеткен. Гносеологиялық қыры хақиқат білімге жетудің иррационалдық-мистикалық әдістерін пайымдау (сопылардың мағрифатқа ішкі рухани тәжірибе көбінесе хәл немесе илхам арқылы қол жеткізуі) [4. 24-24 бб.]. Ал феноменологиялық тұрғыда сопылықта мистикалық хәліттерді (экуменикалық экстаз, фана және бақа күйлері) бастан өткеру және рухани тәжірибенің саналы-сезімдік ерекшеліктері талданады. Жалпы алғанда, академиялық әдебиетте сопылықты ислам өркениетіндегі этикалық және метафизикалық жүйе ретінде қарастыру орныққан; яғни сопылық дүниетаным – теориялық тұрғыда тұтас бір этикалық-метафизикалық философия және тәжірибелік тұрғыда кемел адамға жету жолы ретінде зерттеу нысанына айналды. Сопылық ілімнің ғылыми зерттелуі XIX ғасырда Батыс пен Ресейде шығыстану бағыты қалыптасқанда басталды. Еуропалық ориенталистер ислам мистицизмі туралы түсінікті өз дәуірінің танымдық өрісіне бейімдеп, шығыстық дереккөздерді жинап, аударып, жүйелеу арқылы Еуропа оқырмандарына таныстыруға кірісті. Мысалы, ағылшын этнографы Эдуард У.Л. Каирде Рифаия тариқатының дәруіштерін «бетперде астында» зерттеп, 1836 ж. Мысырдағы мұсылман тұрмыс-салт очерктерін жариялады [6.]. Кейін Ричард Ф. Бёртон өзінің 1855–1856 жж. Мекке мен Мединеге қажылық сапарын Қадирия тариқатының муриды бейнесінде өтсе [7.], венгр саяхатшысы Арминий Вамбери 1863 ж. Бұхарада Бахауддин Нақшбанди кесенесіне дервиш кейпінде зиярат жасап, Орта Азияны аралағаны жөнінде еңбектер жазды [8.]. Алайда отарлық дәуір контекстінде Батыс зерттеушілерінің сопылық туралы

алғашқы еңбектері көбіне үстірт сипатта болып, авторлардың отарлаушы биліктің қауіпсіздік мүдделеріне алаңдаушылығымен көлеңкеленді. Дегенмен дәл осы кезеңде исламның мистикалық дәстүрін ғылыми тұрғыдан тану жолында алғашқы қадамдар жасалып, сопылық Батыс зерттеушілерінің назарын өзіне аудара бастады. Ал Ресей империясында да XIX ғасырда сопылық танымға қызығушылық артты. Орыс шығыстанушылары Орталық Азия халықтарының исламды қабылдауында сопылық ағымдардың рөлі зор екенін байқады. Мәселен, Василий Бартольд ортағасырлық Түркістан тарихын зерттей келе, Нақшбандия, Қадария тәрізді тариқаттардың аймақтың әлеуметтік-саяси өміріне ықпалын көрсетуге тырысты [9.]. 1850-1860 жылдары қазақтың ағартушы ғалымы Шоқан Уәлиханов қазақ даласындағы ислам дінінің жай-күйін зерттеп, сопылық сарындардың ықпалы мен отарлық әкімшіліктің дін саясаты туралы «Даладағы мұсылмандық туралы» атты еңбегін жазды [10.]. Онда ол Ресей шенеуніктерінің арасында исламды христиан дініне көшіру әрекеттері күшеймесе де, бұл үдерісті сәтті жүргізу үшін «мұсылмандықты түншықтыру» саясаты қатар жүруі керектігін атап өтеді. Уәлиханов еңбегі сол кездегі отарлаушы биліктің діндар көшпенділерге көзқарасын аңғартып, қазақ қоғамындағы қожалар мен ишандар сияқты сопылық дәстүр өкілдерінің ықпалына зер салған. Жалпы, Ресей империясының әкімшілігі сопылық ұйымдарды отарлық билікке қауіп төндіруші рухани тірек деп қарап, оларды әлсіретуге тырысты, мұны тарихшылар қазіргі зерттеулерінде де растап отыр XVIII-XIX ғасырларда қазақ арасындағы Нақшбандия, Қадария, Шазилия тариқаттары ұлттың рухани бірлігін нығайтып, отаршылдыққа қарсы қызметін атқарғаны белгілі. Осылайша XIX ғасырдағы орыс деректері мен зерттеулерінде сопылық бір жағынан исламның ішкі руханияты ретінде, екінші жағынан халықтың әлеуметтік үнін білдірген күш ретінде сипатталды. XX ғасырда сопылықты тану шығыстану ғылымының дербес бағыты ретінде қалыптасып, Батыста классикалық академиялық еңбектер шоғыры пайда болды. Ғасыр басында Эдвард Браун, Рейнольд Николсон сынды ағылшын шығыстанушылары ислам сопылығы тарихы мен әдебиетін жүйелі зерттеп, «Ислам мистицизмі» туралы еңбектер жазса [11. 12.], француз ғалымы Луи Масиньон 1922 жылы жариялаған Хүсейн әл-Халлаж жайлы төрт томдық зерттеуі арқылы сопылық ілімнің терең сырларын ашты [13.]. 1930-1940 жылдары А.Ж. Арберри көптеген сопылық шығармаларды ағылшын тіліне аударып, түсініктеме берді [1.]. 1960-1970 жылдары неміс зерттеушісі Аннемари Шиммельдің *Mystical Dimensions of Islam* («Исламның мистикалық өлшемдері») атты көлемді монографиясы жарық көріп [2.], Батыс оқырманына сопылық дүниетанымды жан-жақты таныстырды. Ирандық мистикалық философияны зерттеген француз ойшылы Анри Корбин де сопылық онтология мен герменевтиканы терең талдап, «Ислам философиясы тарихындағы бұрқырау» еңбектерін жариялады [14.]. Сонымен бірге Фриц Майер, Маргарет Смит, Джон Балдик, Дж.С. Тримингем сияқты ғалымдар исламның сопылық дәстүрінің тарихы мен идеяларын әр қырынан зерттеп, көпшілікке танымал еңбектер жазды [15.]. XX ғасыр соңына қарай академиялық ортада сопылықты

зерттеу толығымен қалыптасып бітті деуге болады: Батыс университеттерінде діни зерттеулер кафедралары бұл тақырыпты жүйелі оқытып, зерттеушілердің бір бөлігі сопылықты қатаң ғылыми (тарихи-филологиялық) тұрғыда қарастырса, енді бір тобы Луи Масиньон немесе Рене Генон сынды дәстүршіл ойшылдардың ізінен шығып, сопылыққа іштей тілеулестікпен қарады [13. 22-23 бб.]. Осындай сан-салалы еңбектер нәтижесінде сопылықтың көптеген түпнұсқа мәтіндері Батыс тілдеріне аударылып, ғылыми айналымға енді, ал теориялық тұрғыда оның ислам өркениетіндегі орнын әртүрлі интерпретациялар пайда болды. Ал кеңестік дәуірде (1917–1991 жж.) сопылық дүниетаным зерттеуі ерекше жолмен жүрді. Кеңес идеологиясы атеизм мен диалектикалық материализмге негізделгендіктен, дін атаулыға, соның ішінде сопылыққа да ресми көзқарас теріс болды. 1920-1930 жылдардан бастап Кеңес шығыстанушылары сопылықты «ертедегі халықтық буржуазиялық идеологияның» көрінісі немесе «феодализм дәуірінің сарқындысы» ретінде қарастырып, оны діни фанатизммен теңестіруге тырысты. Зерттеулер көбіне сопылардың әдеби мұрасын, тариқаттардың тарихын мәтіндік талдау және марксистік әлеуметтану әдістерімен шектеді. Мәселен, белгілі кеңес шығыстанушысы Евгений Бертельс парсы-түркі сопылық поэзиясын зерттегенде оны ақындардың шығармашылық қиялы мен әлеуметтік ортасының жемісі деп түсіндіруге мән берген. Марксистік көзқараспен қарағанда сопылық – қоғамның өндірістік қатынастарына сай өрбіген «бөгде сана» формасы ғана деп пайымдалды. Сөйтіп, кеңестік ғылым сопылықтың метафизикалық мазмұнын терең талдауға бармады, керісінше оны тарихи-материалистік шеңберде түсіндіруге тырысты [17.]. Дегенмен, бұл кезеңде де кейбір құнды еңбектер жарық көрді. В.В.Бартольдтың А.Қ. Құдайбердіұлының, өзбек ғалымы Фитраттың Түркістан сопылық дәстүрі туралы жазбалары сақталды. Алайда, идеологиялық шектеулер бұл еңбектердің көбіне тасада қалуына себеп болды (мысалы, Абдурауф Фитрат Ясауия, Қубравия тәрізді тариқаттар жайлы деректерді жинақтап жазса да, көп ұзамай кеңес үкіметі тарапынан қуғындалып, еңбектері тыйым салынды) [9.]. Жалпы, кеңестік дәуірде сопылықты зерттеу дінге қарсы саясат ықпалымен жүргізіліп, оның материалистік тұрғыдағы түсіндірмесі басым болды. Тек 1980-жылдардың соңында КСРО-да идеологиялық қысым бәсеңдеп, өткен рухани мұраға қайта оралу үрдісі басталғанда ғана сопылық танымды жаңа қырынан бағамдауға мүмкіндік туды. Сондай-ақ Тәуелсіздік кезеңінде (1991 ж. бері) Қазақстанда сопылық дүниетанымды зерттеу ісі жаңаша серпін алды. Еліміздің зерттеушілері исламдық рухани дәстүрлерді қайта зерделеп, ұлттық мәдениеттегі сопылықтың орнын анықтауға ден қойды. Әсіресе Қожа Ахмет Ясауи мұрасын зерттеу кең қанат жайды: академик Әбсаттар Дербісәлі тарихи деректер мен қолжазбаларды таразылап, Ясауи кесенесіндегі араб жазулы эпитафияларды қазақ тіліне аударып, ғылыми айналымға енгізді. Ғалымның еңбектерінде Ясауидің өмірбаянына қатысты жаңа тұжырымдар ұсынылып, мысалы, бұрын белгісіз болып келген шайхының туған жылы шамамен 1093–1094 жылдар екені анықталды және 1166 жылы қайтыс болғаны дәлелдермен

көрсетілді. Ә. Дербісәлі сондай-ақ ортағасырлық түркі сопылық поэзиясының басқа да өкілдерін зерттеп, жалпы түркілік ислам философиясы тарихын түгендеу ісіне үлес қосты [18.]. Теолог-ғалым Досай Кенжетай және басқа да отандық дінтанушылар сопылық философияның тағылымын қазіргі заманғы діни ахуалмен байланыстырып қарастырды. Мысалы, Д.Т. Кенжетай еңбектерінде сопылық ілім дәстүрлі исламдағы радикализмге қарсы тұрар әлеуеті бар рухани ағым ретінде сипатталады («сопылық – салафизмге қарсы бірден-бір антидот» деген тезис) [19.]. Жалпы алғанда, тәуелсіздік жылдарында жарық көрген зерттеулер қазақ топырағындағы сопылық дүниетанымның тарихи сабақтастығын қайта пайымдап, оның ұлттық мәдениет пен руханияттағы орнын жаңаша бағалауда. Бұл еңбектер сопылықты материялық емес, рухани-философиялық құбылыс ретінде ұғынуға басымдық беріп, кеңестік кезеңдегі үстірт көзқарастарды еңсеруге ықпал етті. Тағыда отандық ғалым К.К. Бегалинова «Сопылық дүние мен адам туралы діни-философиялық концепция ретінде» еңбегінде сопылық ілімнің тарихын бірнеше кезеңге бөледі: сопылық зухд немесе аскетизм кезеңі, тасаууф немесе сопылықтың өзі кезеңі, сонымен қатар тариқа немесе сопылық бауырластық кезеңі. Бұл қозғалыс сопы муридiнiң немесе шәкiртiнiң мұршидке немесе ұстазға, тәлімгерге толық бағынуын көздеді, ал мурид немесе шәкірт тәлімгердің барлық нұсқауларын орындауы керек. Сопылық сенушілерде «тариқат» деген ұғым бар. Сопылық немесе тасаууфтағы «тариқа» термині жол немесе жол дегенді білдіреді, яғни сопы мұршидтің басшылығымен рухани шындыққа жету үшін ұстанатын әдіс. Сопылық бұйрықтар тариқаға бағынады. Сопылық бауырластықтар тариқа орталықтары ретінде монастырьларды құра отырып, тарикаларға біріге бастады. Тарикаларға аскетизм және гермитизм сияқты ұғымдар тән болды. Тариқат рухани тазаруға және ең жоғарғы рухани мақсат ретінде Аллаға адал қызмет етуге жетелейді деп жазады. Сондай-ақ, сопылықтың онтологиялық, гносеологиялық негіздерін философиялық тұрғыдан оң тұжырымдайды [20.]. К.К. Бегалинованың ислам философиясындағы Алланың әрі трансцендентті әрі имманентті болмыс екендігін нақты көрсете білуін үлкен жетістік деп бағалауымыз керек «Діни танымда Алланы оның уахи және оған деген сенім арқылы таныса, философиялық танымда Алланы логикалық заңдармен, рационалды Құран және танымдық әдістемелік процестермен таниды. Ал сопылықта Алланы танудың әрі діни әрі философиялық таным табиғаты бар» – дейді [20. 91 б.]. Дегенмен К.К. Бегалинованың да, қолданған әдебиеттері мен сүйенген авторларының жасаған тұжырымдары ықпалында кетіп, сопылықты «бұрынғы сарынмен» тұжырымдайтын тұстары да жоқ емес. Иасауиді сопылықтың ең ірі теоретигі әрі еретикалық ағымның өкілі ретінде көрсетеді [20. 147 б.]. Бұл әрине, жоғарыдағы сопылықтың теориялық гносеологиялық, онтологиялық негіздері туралы тұжырыммен үндеспейді, өзіне-өзі қайшы келеді. К.К. Бегалинованың да Иасауи дүниетанымын зерттеуде ескі сарынды көзқарастары болғанымен сопылық категорияларды меңгеру, анықтауда жемісті дамулар көрсеткен. Осы

қырынан алғанда К.К. Бегалинованың Иасауи мәдениетін танудағы ғылыми ұстанымы тұрғысынан жасаған еңбегі құнды деп есептеуге болады.

А. Әбуовтың Иасауи көзқарасы туралы жазылған еңбегі алғашқы болуыменен құнды. Әйтсе де еңбектегі кейбір жаңсақ пікірлерді көрсету диссертациялық зерттеу жұмысының талабы. А. Әбуов «Диуани Хикметте» діни-идеологиялық әртектіліктің яғни, манихей және шийа ағымдарының іздері барлығын айтады да, хикметтің бүгінгі нұсқасы кейіннен суннилікке жақындатылды, редакцияланды, қайта көшірілді деген бұрынғылардың ұстанымына қосыла кетеді. Халлажды кармати деген көзқарасты жақтайды. Оның ойынша хикметтерде ортағасырлық пантеистік философияның қырлары мен негіздері бар [21.]. Осылайша Иасауи Алла мен әлемнің бірлігін уағыздайтын пантеистік идеяларды насихаттаған болып шығады. «Дафтари сани» тіркесін «екінші дәптер» ретінде Құраннан кейінгі екінші кітап деп түсіндіреді Иасауи хикметтеріндегі Алланың дидагына деген махаббатты еретикалық деп қабылдап, бұл құбылыстың араб-парсы әдебиеттерінде кезікпейтіндігін айтып, мұны түркілік сопылыққа тән түсінік деп тұжырымдайды. Адам мәнінің Жаратушысына оралуын неоплатондық эманация теориясының көрінісі деп біледі «Чахарзарб» шаманның дауылы ретінде түсіндіреді. Ал чахарзарб дауылпаз емес, зікрудің бір түрі. Осы көрсетілген сындарға зерттеу жұмысымыздың барысында тиісті бөлімдерде жауап беріледі.

Түркі әлеміндегі сопылық, әсіресе Қожа Ахмет Ясауи негізін қалаған Ясауия тариқаты, зерттеушілер назарында бөлек маңызды орын алады. Ясауи XIV ғасырдан бері бүкіл түркі халықтары құрмет тұтқан әулие болса да, ғылыми тұрғыда оның мұрасына жүйелі көңіл XX ғасырдың басында бөліне бастады. 1918 жылы түрік ғалымы Фуад Көпрүлү «Түрік әдебиетіндегі алғашқы мутасаууфтар» атты әйгілі зерттеу еңбегін жариялап [22.], онда Қ.А. Ясауиді түркі сопылық поэзиясының негізін қалаушы деп таныстырды. Көпрүлү Ясауи тариқатының тарихи қалыптасуын, Ахмет Ясауидің ата-тегін (Әзірет Әлінің Сайрамдағы ұрпағы Ибраһим шах) және сопылық философиясын талдап, осылайша Ясауитану ғылымының іргетасын қалады. Кеңестік кезеңде Ясауи мұрасын ашық насихаттау мүмкін болмады, тек И.Б. Бекмаханова, М. Массон, т.б. тарихшылар еңбектерінде [23.] Ясауи тариқатының Орта Азиядағы исламдану үрдісіндегі рөлі қысқаша аталып өтті. Бірақ тәуелсіздік келісімен Ясауи жазған «Диуани хикмет» шығармасы мен хикмет дәстүрі жаңаша серпінмен зерттеле бастады. Түркістан қаласында Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университетінің ашылуы (1991 ж.) осы бағыттағы зерттеулерге институтционалдық негіз қалап берді. Бүгінде отандық ғалымдар М. Жолдасбеков, Д. Қыдырәлі, т.б. мен шетелдік түркітанушылар Ясауидің тілін, философиясын, хикметтерінің мәтіндік ерекшеліктерін терең талдауда. Зерттеулер көрсеткендей, Ясауи дүниетанымы түркілік дәстүр мен исламдық танымды біріктіре отырып, Орталық Азиядағы сопылық мектептің дербес болмысын айқындаған. Оның «Диуани хикметі» түркі тілінде жазылған тұңғыш сопылық дидактикалық поэзия жинағы, рухани тәрбие құралы ретінде ғасырлар

бойы халық жадында сақталған асыл мұра. Демек, түркі сопылығын зерттеу жалпы сопылық ілімнің аймақтық ерекшеліктерін тануға жол ашады; бұл тұрғыдан Ясауи феноменін арнайы қарастырған еңбектер диссертация тақырыбының маңызды құрамдас бөлігі болып табылады. Сонымен қатар Батыс және Шығыс әдіснамаларының ерекшеліктері. Сопылық дүниетанымды әртүрлі ғылыми дәстүр өкілдері түрлі әдіснама негізінде зерттеп келгенін байқауға болады. Батыс зерттеушілері көбіне сопылықты жалпы «мистицизм» категориясы аясында қарап, оны исламнан бөліп алынған дербес құбылыс ретінде түсіндіруге бейім болды [24.]. Мысалы, еуропалық ориенталистер XIX ғасырда сопылықты христиан мистицизмімен салыстыра сипаттап, өздерінің мәдени-интеллектуалдық жүйесіне сыйғызу үшін белгілі бір норматив қалыптастырғанын байқаймыз. Олар пайдалану үшін ыңғайлы ұғымдар енгізді, мәселен «иррационалдық діни тәжірибе» не «экстаздық құлшылық» деген секілді, және сопылықты ислам философиясынан гөрі шығыс экзотикасының үлгісі ретінде көрсетуге тырысты. Бұл ретте Батыс ориенталистік еңбектерінде автордың мәдени бағыныштылығы мен танымдық қалыптары айқын сезіліп тұрды. Десе де, Батыс ғылымындағы сындарлы тарихи-филологиялық әдістер көптеген қолжазбалар мен деректерді айналымға енгізіп, сопылықты зерттеудің критикалық аппаратын жасақтады. Ал Шығыс зерттеушілері (мұсылман әлеміндегі ғалымдар) сопылықты ішкі құбылыс ретінде қарап, оның онтологиясын исламның рухани ақиқаты деп білді. Мысалы, түрк ғұламалары Ясауи, Руми, Науаи сияқты сопылардың мұрасын өз әдебиеті мен мәдениетінің төл бөлігі санап зерттеді; мұнда эмпатиялық тұрғыдан түсіндіру басым болды, яғни сопылық ілімді догматикалық исламнан бөле-жармай, оның ақиқатқа жету жолы ретіндегі легитимдігін мойындау көзқарасы үстемдік етті [24.]. Кеңестік Шығыс мектебі болса, мүлде басқа бағыт ұстанды олар сопылыққа «бөгде, жат идеология» деп қарап, марксистік тұрғыдан сынға алды, тіпті кейбір кеңес еңбектерінде сопылық қозғалыстардың әлеуметтік рөлі класстық күрес терминдерімен түсіндірілді. Сөйтіп, бір тарихи-рухани құбылысты әр мәдениет әрқилы методологиямен сараптап, кейде кереғар тұжырымдар жасады. Бұл жөнінде зерттеуші Александр Куныш «батыстық сырттай бақылаушының да, шығыстық ішкі дәстүр жақтаушысының да өз ұстанымдары субъективті» екенін, сондықтан «абсолютті бейтарап ғылыми көзқарас мүмкін еместігін» айтады [25.]. Дегенмен, соңғы жылдары жаһандану және пәнаралық тәсілдердің дамуы нәтижесінде Батыс пен Шығыстың сопылықты танудағы әдіснамалық алшақтығы біртіндеп азайып келеді. Қазіргі зерттеулерде шығыстанушылар да, батыстанушылар да бірін-бірі толықтыратын көзқарастарды қолдана отырып, сопылық дүниетанымды онтологиялық, аксиологиялық, гносеологиялық және феноменологиялық тұтастықта қарастыруға ұмтылуда. Бұл диссертацияның негізгі бағыт-бағдары да осындай синтетикалық тәсілге сүйенеді яғни бұрынғы зерттеулердегі озық тұжырымдарды сындарлы саралап, XIX–XX ғасырлардағы мұсылман ойшылдарының сопылық дүние танымын жан-жақты түсіндіруді мақсат етеді.

Отандық философтардан діни құндылықтар мәселесіне тоқталған:

Абирова А., Кенжетай Д.Т., М.Исахан, А.Қ. Қасабек, Б.Қ. Құдайбергеновтердің діни идеялық бағдарлардың маңыздылығы зор монографиялық еңбектері жарық көрді. Н.Ж. Байтенова, Ә.Н.Нысанбаев, Б.Ғ. Нұржанов, Г.Н. Шалабаева, С.Е. Нұрмұратов, К.К.Бегалинованың монографиялары мен мақалаларындағы философиялық тұжырымдары ұлттық дүниетаным аясындағы көптеген мәселеге жаңаша көзқарас тұрғысынан қарауға ой салды.

Зерттеудің мақсаты мен міндеттері: Бұл зерттеудің негізгі мақсаты XIX–XX ғасырлардағы мұсылман ойшылдарының сопылық дүниетанымын тарихи-философиялық, онтологиялық-гносеологиялық және аксиологиялық-герменевтикалық өлшемдер негізінде жан-жақты талдау арқылы сопылық ілімнің дәуірлік эволюциясын, оның мәдени-рухани трансформациясын және дүниетанымдық өзектілігін пайымдау болып табылады. Сонымен қатар, зерттеу Қожа Ахмет Ясауи бастаған түркілік сопылық ілімнің аталмыш дәуірдегі мұсылман дүниетанымына жасаған ықпалын тұжырымды түрде саралап, сопылықтың қазіргі заманғы рухани-аксиологиялық парадигмадағы орнын ғылыми тұрғыда негіздеуді көздейді. Осы мақсат сопылық ілімнің тарихи және концептуалдық сабақтастығын ашуға, оның заманауи қоғамдағы философиялық және рухани маңызын жүйелі түрде пайымдауға бағытталған. Аталған мақсатты жүзеге асыру үшін зерттеу келесі өзара сабақтас және жүйелі **міндеттер** кешенін алға қояды:

1. Сопылық дүниетанымның негізгі категориялық-ұғымдық құрылымын анықтау. Сопылық ілімнің онтология, гносеология, аксиология және герменевтика сияқты философиялық салалардағы ішкі мәндік өзегін ашу; Болмыс бірлігі (вахдат аль-ужуд), жүрек ілімі (мағрифат), хал мен мақам тәжірибелері арқылы рухани танымның қалыптасу ерекшеліктерін талдау.

2. XIX-XX ғасырлардағы сопылық дүниетанымды зерттеудің тарихи-философиялық кезеңдерін жүйелеу: Батыстық ориенталистердің (Л. Масиньон, Р. Николсон, А. Шиммель, Г. Корбин) сопылықты түсіндіру әдіснамаларын талдау және олардың сопылықты бағамдау үлгілерін пайымдау [2. 12. 14.]; Түркі ғалымдарының (Ф. Көпрүлү, З. В. Тоған және т.б.) сопылық әдебиет пен дүниетанымға қатысты тұжырымдарын теориялық тұрғыда саралау [17.]; Кеңестік шығыстану мектебінің (Е. Бертельс, В. Бартольд) сопылықты идеологиялық сүзгі арқылы интерпретациялау ерекшеліктерін анықтау[9. 17.].

3. Сопылық дүниетанымның онтологиялық негіздерін философиялық талдау: Абсолюттік болмыс ретіндегі Құдай ұғымының сопылық түсініктегі көріністерін ашу. Болмыстың бірлігі концепциясының адам рухани кемелденуімен онтологиялық байланысын сопылық категориялар тұрғысынан зерделеу.

4. Сопылық дүниетанымның гносеологиялық ерекшеліктерін пайымдау. Интуитивтік таным (илхам, мағрифат) мен рационалдық танымның айырмашылығын сипаттау. Жүрек арқылы хақиқатты тану механизмі мен ішкі рухани тәжірибенің танымдық маңызын ашу.

5. Сопылық дүниетанымның аксиологиялық бағдарын түсіндіру. Жан тазалығы, сабыр, қанағат, шүкіршілік секілді рухани-этикалық құндылықтардың сопылық ілімдегі орны мен маңызын ашық көрсету. Адам болмысының этикалық-онтологиялық үйлесімін қалыптастырудағы сопылық аксиологиясының тарихи және заманауи мәнін негіздеу.

6. Қожа Ахмет Ясауи мұрасының сопылық дүниетанымдағы орнын айқындау. Ясауи ілімінің шарифат тариқат мағрифат ақиқат сатылары негізіндегі рухани құрылымдағы жаңашылдығын ғылыми тұрғыда саралау. «Диуани хикмет» арқылы қалыптасқан түркілік сопылық мектебінің ерекшеліктерін және оның жалпы ислам өркениетіне қосқан үлесін жүйелеу.

7. XIX-XX ғасырлардағы сопылық дүниетанымның мәдени-әлеуметтік трансформациясын талдау. Сопылық ілімнің ұлттық мәдениеттерге сіңісуін, оның поэзияда, әдебиетте, фольклорда көрініс табуын пайымдау. Жыраулық поэзия, әулиелік институттар сияқты қоғамдық құрылымдардағы сопылық ықпалдың мәдени-социологиялық қырларын көрсету.

8. Сопылық дүниетанымды зерттеудің методологиялық ерекшеліктерін салыстырмалы түрде көрсету. Батыстық герменевтикалық-феноменологиялық, шығыстық текстологиялық және посткеңестік салыстырмалы-тарихи тәсілдердің әдістемелік айырмашылықтарын ашу. Сопылықты пәнаралық (философия, мәдениеттану, психология) контексте зерделеудің жаңа ғылыми мүмкіндіктерін көрсету.

9. Сопылық дүниетаным мен қазіргі заманғы рухани-адамгершілік ізденістер арасындағы сабақтастықты анықтау. XXI ғасыр жаһандану дәуіріндегі рухани дағдарыс контекстінде сопылықтың құндылықтық бағдар ретіндегі маңыздылығын негіздеу. Сопылық ілімнің қазіргі қоғамдағы рухани жаңғыру және адамгершілік ұстанымдарды нығайтудағы әлеуетін философиялық тұрғыда тұжырымдау.

Зерттеу жұмысының теориялық және методологиялық негіздері:

Сопылық ислам дәстүрінің эзотерикалық (ішкі, жан дүниеге қатысты) қыры ретінде қарастырылатын мистикалық бағыт болып табылады. XIX-XX ғасырлар кезеңінде сопылық дүниетанымды зерттеу көпқырлы және кешенді әдістемелік тәсілдерді талап етті. Бір жағынан, сопылық ілім исламдық ой-сана мен әлеуметтік-психологиялық өзгерістердің тарихи контекстінде қарастырылса, екінші жағынан оны абстрактілі философиялық категориялар жүйесінде ұғынып, трансцендентті таным формасы ретінде пайымдау қажеттігі туындады. Ғылыми әдебиетте сопылықты зерттеудің тарихи-мәдени, философиялық-герменевтикалық, феноменологиялық, психоаналитикалық, когнитивтік және аксиологиялық бағыттары қалыптасқан. Әрбір тәсіл өз әдіснамалық ерекшеліктеріне сай сопылық дүниетанымның рухани, когнитивтік және мәдени қырларын тереңнен ашуға мүмкіндік береді.

Тарихи-мәдени талдау: Сопылықтың тарихи дамуы ислам өркениеті аясындағы мемлекеттік, әлеуметтік және мәдени өзгерістер контекстінде зерделенеді. XIX-XX ғасырларда сопылық ілім колониализм мен жаңару кезеңіндегі жаңа парадигмалармен өзара әрекеттесті. Бұл бағытта тарихи

мәтіндерді, қоғамның эволюциялық контекстін, сопылық тәжірибенің институционалдық және мәдени түрленулерін талдау басты назарға алынды.

Философиялық-герменевтикалық тәсіл: Сопылық мәтіндер мен дүниетаным жүйесін терең түсіну үшін герменевтикалық әдіс қолданылды. Әсіресе, Ибн әл-‘Арабидің ғаламды «белгілер тілі» ретінде қарастыру концепциясы арқылы сопылық мәтіндердің сыртқы (захир) және ішкі (батин) мағыналарының байланысы зерттелді [26.]. Бұл әдіс сопылықтағы тауилдік түсіндіру принциптерін ашуға мүмкіндік берді.

Феноменологиялық және трансценденттік антропологиялық тәсіл: Сопылық тәжірибе феноменологиясы адамның рухани жолы мен ішкі күйінің терең құрылымдарын қайта ашуға бағытталған. Сопылық тәжірибеде қолданылатын мета-рационалды білу формалары дхақ (дәм сезу), кашф (ашылу), руйа (рухани көрініс) феноменологиялық сипатқа ие болды. Бұл тәсіл сопылықты таным феномені ретінде пайымдауға мүмкіндік берді.

Психоаналитикалық тәсіл: Сопылықтағы рухани трансформацияның тұлғалық деңгейдегі ерекшеліктері психоанализ теориялары арқылы түсіндірілді. Сопылық шейх пен шәкірт арасындағы қатынас психотерапевтік модельге ұқсас деп бағаланды, мұнда тұлғаның бейсаналық процестеріне көңіл бөлінеді.

Когнитивтік және нейроғылыми тәсілдер: Заманауи когнитивтік психология мен нейроғылымның әдістері сопылық практикалардың сана құрылымына және ми нейропластикасына ықпалын зерделеуге бағытталды. Әсіресе, сопылық практикаларды терең меңгерген дервиштердің ми құрылымындағы нейрофизиологиялық өзгерістер зерттелді.

Аксиологиялық (мәдени-ұстанымдық) талдау: Сопылықтағы футувва (ержүректілік, рухани мінез-құлық) ұғымы адамның рухани және этикалық кемелденуінің негізі ретінде зерттелді. Құдай махаббаты сопылық этиканың басты қозғаушы күші ретінде қарастырылды.

Жалпы алғанда, сопылық дүниетаным рухани антропологияның терең концепцияларын қалыптастырады. Ибн әл-‘Арабидің «Камил Адам» [26. 76-78 бб.] тұжырымдамасы бойынша адам макроәлемнің кіші бейнесі, әрі Құдайлық болмыстың тікелей көрінісі. Адам өзінің рухани бастауын танып, құдайлыққа қайта оралу арқылы кемелдікке жетеді. Осы тұрғыдан алғанда, сопылық дүниетанымда адам тек рационалды жан иесі емес, рухани трансценденттік болмыс ретінде қарастырылады. Осылайша, XIX-XX ғасырлардағы сопылық дүниетанымды зерттеу кешенді теориялық және методологиялық тәсілдердің үйлесімін талап етеді. Әрбір әдіс сопылықтың тарихи, философиялық, феноменологиялық және когнитивтік қырларын ашып, оның рухани-мәдени маңыздылығын дәлелдеп береді. Бұл тәсілдердің жиынтығы сопылық дүниетанымды толық әрі терең пайымдауға мүмкіндік берді.

Диссертациялық жұмыстың ғылыми жаңалықтары:

1. Автор сопылық ілім мен когнитивтік психологияның теориялық тұжырымдамаларын біріктіре отырып, адамның санасы мен рухани таным арасындағы өзара байланысты зерттеудің жаңа модельдік жүйесін ұсынды.

Атап айтқанда, терең рухани тәжірибелер мен медитациялық практикалардың когнитивтік-психологиялық механизмдері феноменологиялық әдіспен талданды. Бұл тұжырымдама сопылық философия мен экзистенциализм бағытындағы сананың мәніне қатысты ғылыми көзқарастарды біріктіріп, субъектінің ішкі дүниесіндегі рухани тәжірибе мен таным процестерінің органикалық тұтастығын ашық түрде көрсетті. Сонымен қатар, бұл зерттеу адамның өзін-өзі тану және ассоциативті-абстрактылы түсініктерге талдау жасау процестерінің шекараларын кеңейте отырып, жан-жақты жаңа ұғымдарды енгізді. Ғылыми маңыздылығы ұсынылған модель адам санасының күрделілігін зерделеудегі жаңа бағытты қалыптастырады және философия, психология мен когнитивтік ғылымдар арасындағы интеграцияны тереңдете отырып ғылыми түсініктерді байытады. Практикалық мәні сопылық тәжірибелердің когнитивтік негізін ашу психотерапия мен білім беру салаларында адамның ішкі әлемін дамыту тәсілдерін жетілдіруге ықпал етеді. Бұл жаңалық экзистенциализм тұрғысындағы «өзіндік мән» және феноменологиядағы «өмірлік мағына» секілді ұғымдармен сәйкес келеді, себебі ол адамның өмірге деген саналы қатынасының астарында жатқан философиялық мәнді ашады.

2. Диссертацияда сопылық тәжірибелер мен медитациялардың феноменологиялық-экзистенциалдық талдауын жүзеге асыруға арналған интердисциплинарлық әдіснама ұсынылды. Бұл әдіснама рухани тәжірибенің нақты феномендерін айқын бейнелеп, зерттеу үдерісінде мәдени-мәдениетаралық контексті ескеруге мүмкіндік берді. Ғылыми маңыздылығы философия мен когнитивтік психологияның шекарасында феноменологиялық көзқарасты қолдану арқылы адамның субъективті санасындағы рухани байланыс және мағына конституциясының механизмдері алғаш рет кешенді түрде белгіленді. Практикалық мәні ұсынылған әдіс рухани-танымдық тәжірибені зерттеу мен дамытуда қолданылатын интеграцияланған тәсілдер жиынтығын кеңейтеді, соның ішінде психологиялық консалтинг пен діни-психологиялық терапия тұрғысындағы практикаларда қолданылуы мүмкін. Бұл жаңалық феноменологияның рухани мағыналарды ашу әдісі мен экзистенциализмнің болмыс пен мағына мәселесіне деген көзқарасымен тығыз байланысты, сондай-ақ сопылық философиядағы «зікр» және «фана» тәрізді терминдердің когнитивтік тәжірибелермен байланысын жүйелі түрде қарастырады.

3. Зерттеу барысында сопылық ілімдегі еркіндік пен кәмілдік идеясын когнитивтік-экзистенциалдық психологияның принциптерімен үйлестіруге арналған интеграциялық модель жасалды. Ұсынылған модель адамның ішкі еркіндігіне деген ұғымды кеңейтіп, экзистенциалдық алаңдаушылық пен рухани жетілу арасындағы өзара байланысты тиімді түрде сипаттайды. Ғылыми маңыздылығы бұл модель экзистенциализм мен когнитивтік психологияның жолдарын біріктіре отырып, адамның өмірлік мәні мен ішкі ресурстарын зерттеудегі жаңа теориялық платформа ұсынады. Практикалық мәні интеграциялық модель психологиялық кеңес беру мен тұлғаның өзін-өзі

дамыту іс-әрекетінде рухани негізделген когнитивті әдістерді қолданудың негізін қалайды [27.]. Бұл жаңалық сопылық философиядағы «ғажапқа бөлену» ұғымымен және когнитивтік-экзистенциалдық көзқарастар арқылы адамның өмірге деген мағынасын қайта қарау идеясымен тікелей байланысты.

4. Зерттеу барысында когнитивтік психология элементтерін феноменологиялық әдістеме арқылы рухани-танымдық тәжірибелерді зерттеудің аналитикалық бағалау әдістері жетілдірілді. Ұсынылған тәсіл таным мен сананың қабаттары арасындағы байланысты терең ашып, адамның субъективті тәжірибесін сипаттайтын феномендерді сапалық және сандық тұрғыдан бағалауға мүмкіндік береді. Ғылыми маңыздылығы когнитивтік-ретроспективтік әдістер мен феноменологиялық талдауды үйлестіре отырып, адамның ішкі әлеміндегі танымдық механизмдерді жаңа қырынан қарастыру мүмкіндігін береді. Практикалық мәні бұл әдістер рухани-тәрбиелік және психологиялық зерттеулерде қолданылып, адамның саналы танымын дамытуға бағытталған тренингілер мен бағдарламаларды әзірлеуге жаңа өлшемдер ұсынады. Бұл жаңалық сопылық философия мен феноменологиялық тәжірибе арасындағы көпір орната отырып, экзистенциалистік «сезінудегі мағына» концепциясымен тығыз байланысты, сондай-ақ когнитивтік тұрғыдан сана мен шынайылық арасындағы өзара әрекеттеудің өзекті аспектілерін ашады.

Диссертациялық зерттеу жұмысы сопылық философия мен когнитивтік психология, феноменология және экзистенциализм бағыттарының тоғысында адам санасы мен рухани таным арасындағы күрделі байланыстарды кешенді түрде қарастыруға мүмкіндік берді. Әрбір ғылыми жаңалық адамның ішкі әлемінің мәнін ашуға және өмірлік мағына мәселесін тереңірек талдауға бағытталған жаңа теориялық ұғымдар мен аналитикалық модельдерді енгізді. Зерттеу нәтижелері философия мен психология шекарасында адами танымның табиғатын түсінуге үлес қосып, ғылым мен практиканың диалогын байыта түседі. Алынған тұжырымдар рухани-танымдық тәжірибелерді зерттеуге және психотерапия мен білім беру салаларында келешектегі бағдарламалар әзірлеуге жаңа перспективалар ашады.

Зерттеудің нысаны: Осы диссертациялық зерттеудің нысаны ретінде XIX-XX ғасырлардағы сопылық дүниетанымның әлеуметтік, философиялық және рухани аспектілері алынды. Аталған кезең сопылық ой жүйесінің тарихи эволюциясымен қатар, оның әлеуметтік институттардағы, қоғамдық қатынастардағы және рухани тәжірибе кеңістігіндегі рөлінің түбегейлі өзгерістерге ұшырауымен ерекшеленеді. Зерттеу нысаны сопылық дүниетанымның аталмыш тарихи кезеңдерде қандай бағытта дамығанын, оның ислам өркениетіндегі және түркілік мәдени-рухани дәстүрдегі орны мен ықпалын, сондай-ақ қоғамдағы рухани-әлеуметтік трансформацияларға қатысты реакциясын кешенді түрде пайымдауға мүмкіндік береді. Бұл нысан сопылықтың тарихи-салыстырмалы дамуын, оның әлеуметтік-саяси және мәдени процестермен өзара байланысын зерделеуге бағытталған терең ғылыми талдау жасауға негіз қалайды.

Зерттеу пәні: Зерттеу жұмысының пәнін ХІХ–ХХ ғасырлардағы сопылық дүниетанымның негізгі концептуалдық құрылымдары, философиялық негіздемелері және рухани-психологиялық тәжірибелері құрайды. Бұл пән сопылықтың теориялық (метафизикалық, онтологиялық, гносеологиялық) және практикалық (ритуалды-мистикалық, психотехникалық) қырларын жан-жақты талдау арқылы оның ішкі рухани логикасын, болмысқа және Құдайға қатысты метафизикалық көзқарастарын, сондай-ақ адамның өзіндік танымы мен рухани трансформациясы жолындағы ерекшеліктерін анықтауға бағытталады. Сонымен бірге, зерттеу пәні сопылық тәжірибелердің зікір, қылу, рухани шабыттық хәлдер сияқты практикалардың адамның ішкі әлеміне, оның рухани және психологиялық құрылымына әсер ету тетіктерін ашуға ұмтылады. Әртүрлі тарихи және мәдени контексттердегі сопылық дүниетаным көріністерінің салыстырмалы талдануы да пәндік айқындықтың маңызды құрамдас бөлігі ретінде қарастырылады.

Қорғауға ұсынылатын тұжырымдар:

1. Сопылық философиясының метафизикалық негізінде Құдай барлық шынайылықтың бірегей көзі ретінде қарастырылады; жаратылған әлем Оның көрінісі мен ықшамдалған нұсқасы ғана болып есептеледі. Бұл монореалистік тұжырым (wahdat al-wujud) ХІХ-ХХ ғасырлардағы мұсылман ойшылдары үшін материализм мен дуализмге қарсы философиялық базис болды. Олар осы тәсіл арқылы әлем мен адамның орнын Жаратушымен үйлесімді бүкілдік ретінде түсінудің динамикалық үлгісін ұсынды.

2. Сопылықты тануда «Insān al-kāmil» («камил адам») ұғымы адамның ішкі кемел санасын, бүкіл адамзаттық рухани әлеуеттің толық көрінісін білдіреді. Яғни, адам Материяға тәуелсіз, Құдайдың кемелдігін танып-білуге ұмтылатын, рухани тарапынан биік тұрған тұлға деп қарастырылады. ХІХ-ХХ ғасырлардағы мұсылман ойшылдары бұл концепция арқылы адамның табиғатын рухани даму мен жоғары ақиқатты тану тұрғысынан түсіндіруге үлгі келтірді.

3. Сопылық психологиясында жан (ruh) адамның бойындағы Құдаймен үндесудің тікелей агенті ретінде саналады. Яғни адамның ішкі әлемі мен жүрегіндегі сезімдері Құдайға жетелейтін делдалдар болып табылады; адам өз-өзін тәрбиелеу мен медитация арқылы осы дүниелік байланыстарды тереңдете отырып, рухани кемелдікке ұмтылады. ХХ ғасыр мұсылман ойшылдары сопылық философияның бұл ұстанымын исламдық психология мен руханиятты интеграциялайтын іргелі ілім ретінде қолданған.

4. ХІХ-ХХ ғасырларда ислам жаңғыруы идеологтарының бірі Сәйид Жәмәл ад-Дин әл-Әфғани [196, 89 б.] секілді ойшылдар сопылық дүниетаным идеяларын мұсылман қауымының саяси әрі рухани бірлігін нығайту құралы ретінде қолданды. Әл-Әфғани исламдық модернизм негізін қалап, Пан-исламизмді насихаттап, отаршылдыққа қарсы үндеу тастады. Осы тұрғыда сопылық көзқарастар ұлттық сана мен діни дәстүрдің жаңғыруына ықпал етіп, қоғамның рухани тұтастығы мен тәуелсіздік идеяларын қолдауға қызмет етті.

5. Сопылық исламның ірі рухани ағымдарының бірі болып,

миллиондаған адам үшін сенім мен рухани дамудың мектебі саналады. XX ғасырда сопылық тарикаттар білім беру, мәдени және қайырымдылық қызметтері арқылы қоғамдық тұрақтылықтың тірегіне айналды; олар ұлттық мәдениет пен дәстүрлерді сақтап, әлеуметтік әділеттілікті нығайтуға үлес қосты. Сонымен қатар, сопылық философия мен поэзия ұлттық рухты көтеріп, қоғамдағы рухани бірлікті қалыптастыруда маңызды рөл атқарды.

Зерттеу жұмысының сыннан өтуі және мақұлдануы: Диссертациялық жұмыстың негізгі теориялық қағидалары мен қорытындылары автордың 4 ғылыми мақаласы арқылы талқыға ұсынылған, 2 мақала тікелей тақырыпқа сай көрініс тапқан, Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім саласындағы сапаны қамтамасыз ету комитеті бекіткен тізімдегі журналдарда, 2 мақала тікелей тақырыпқа сай Scopus базасына енетін журналдардың бірінде жарияланған.

Зерттеу жұмысы: кіріспеден, үш негізгі бөлімнен, қорытынды және пайдаланылған дереккөздер тізімінен тұрады. Библиографиялық тізім 196 бірліктен тұрады, соның ішінде, шетелдік әдебиеттер де қамтылған. Жұмыстың көлемі –126 бет.

1 СОПЫЛЫҚ ДҮНИЕТАНЫМНЫҢ ТЕОРИЯЛЫҚ ЖӘНЕ ТАРИХИ-ФИЛОСОФИЯЛЫҚ НЕГІЗДЕРІ

1.1 Сопылық дүниетанымның қалыптасуы мен дамуының тарихи-көзқарастық алғышарттары

Сопылық ілімінің қалыптасуы ислам тарихындағы ең терең рухани қозғалыстардың бірі ретінде VII–IX ғасырлар аралығында пайда болды. Бұл кезең ислам әлемінде саяси, әлеуметтік және діни құрылымдар қалыптасып, алғашқы құқықтық және теологиялық мектептер дами бастаған уақытпен сәйкес келеді. Осындай тарихи жағдайда сопылық дүниетаным дүниеге келді. Оның бастауында дүниенің өткіншілігіне, материалдық құндылықтардың алдамшы табиғатына қарсы рухани төзімділік пен ішкі тазалыққа ұмтылу ұраны тұрды. Ал сопылықтың алғашқы кезеңі «аскетизм» немесе «зүһд» дәуірі деп аталады. Бұл термин «дүниеден безіну», яғни пендешілік өмірдің рахатынан саналы түрде бас тарту, нәпсінің тілегін тежеп, бар назарды рухани жетілуге бағыттау дегенді білдіреді. Мұсылман сопылары осы кезеңде дүниені «мұң үйі», уақытша сынақ алаңы деп қабылдап, өмірдің өткінші мәнін түсінуге ұмтылды. Олар Құранның рухани мағынасын терең пайымдауға және өз болмысын Алланың еркіне толық бағындыруға тырысты. Сондықтан сопылық дүниетанымның ең алғашқы кезеңінде тағат (үздіксіз құлшылық) пен тәуекел (тағдырға толық сенім арту) негізгі практикалық ұстанымдарға айналды. Осы аскеттік дүниетанымның жарқын өкілдері ретінде Хасан әл-Басри, Ибн Абдулла әл-Басри және Рабия әл-Адауия сияқты тұлғаларды атауға болады. Хасан әл-Басри адамның күнәлардан арылу қажеттілігін және дүниелік ләззаттардан бас тарту идеясын дәріптеді. Рабия әл-Адауия болса, сопылыққа махаббат ұғымын әкелді. Ол құлшылықтың мақсаты ретінде жұмаққа жету немесе тозақтан құтылу емес, тек Құдайдың шексіз сүйіспеншілігіне ұмтылуды бірінші орынға қойды [28.]. Осылайша, сопылықта адам мен Құдай арасындағы тікелей, шартсыз рухани байланыс орнату идеясы алдыңғы қатарға шықты. VIII–IX ғасырларда, Әшғари дәуірінің басында сопылық идеялар одан әрі жүйелене бастады. Мұхаммед Әнуар әл-Ағрани, Дул-нүн әл-Мисри, Яһя әл-Рази, Байазид әл-Бистами сынды ғұламалар сопылықтың ішкі тәжірибе мен рухани интуицияға негізделген танымдық қырын дамытты [29.]. Олар дүниеден безіну жолын интеллектуалдық рефлексиямен ұштастырып, сопылықты терең рухани философия дәрежесіне көтерді. XI ғасырдан бастап сопылық тек жеке аскеттік практика шеңберінен шығып, қоғамдық және білім беру институттарына айнала бастады. Сопылық тариқаттар (рухани жолдар), зікір орталықтары мен рухани мектептер (уәкфтар) құрылып, сопылық ілім жүйелі түрде оқытылып, ұйымдасқан қауымдастықтар пайда болды. Бұл кезеңде сопылық тәжірибені тек жеке рухани ізденіс қана емес, қоғамдық өмірдің мәдени, әдеби және философиялық кеңістігін қамтитын құбылыс ретінде қабылдай бастады.

Сопылықтың дүнетанымның негізгі идеялары: Сопылық ілімінің өзегінде дүниеден безіну (зүһд), Құдайға махаббатпен ұмтылу (махаббатуллаһ) және рухани жетілу (ихсан мен камил адам концепциясы) идеялары жатыр. Бұл ұғымдар сопылықтың рухани тәжірибесін сипаттайтын негізгі тіректер болып табылады. Олардың әрқайсысы сопының ішкі әлемінде ерекше рөл атқарып, рухани дамудың сатыларын белгілейді [30.].

Дүниеден безіну (Зүһд):Сопылықтың алғашқы даму кезеңінде дүниеден безіну идеясы аса маңызды орын алды. Зүһд дүниелік құндылықтардан, байлық пен ләззаттан бас тарту, барлық көңілді Аллаға бағыттау дегенді білдіреді. Бұл ұстаным дүниенің өткінші табиғатын түсінуден туындайды: дүние уақытша, ал ақиқат тек Құдайда. Алғашқы сопылар үшін дүниені теріске шығару адамның рухани тазаруына, нәпсінің құмарлығынан арылуына қажетті алғышарт болып саналды.Зүһд ұғымы тек сыртқы өмір салтын өзгерту емес, ең алдымен адамның ішкі күйін өзгертуге бағытталды. Ол дүниеқоңыздықтан және нәпсінің шынайы мақсаттардан алаңдататын барлық түрлерінен алыстау болды. Сопылар үшін дүниеден безіну жүректің тазаланып, Алланың шынайы сүйіспеншілігіне лайық болуына мүмкіндік беретін рухани жаттығу. Бұл бағытта үздіксіз құлшылық, тәубе, сабыр, шүкіршілік және өз нәпсісін бақылау басты практикалар ретінде қарастырылды.

Құдайға махаббат (Махаббатуллаһ).Сопылық дүнетанымдағы ерекше маңызды категориялардың бірі Құдайға деген шынайы махаббат ұғымы. Бұл идеяны ең терең түрде Рабия әл-Адауия өрбітті. Оның түсіндіруінше, нағыз ғибадат пен құлшылық Алланың рақымына ие болу үшін немесе тозақ азабынан құтылу үшін жасалмауы керек. Шынайы сүйіспеншілік Алланы ешқандай шартсыз, тек Оның болмысы үшін сүйю, Рабияның концепциясы бойынша, махаббат Алланың қасиеттерін толық мойындаудан және өз болмысыңды Жаратушыға арнаудан туындайды [28. 45 б]. Бұл сүйіспеншілік ауызбен айтылатын немесе ақылмен өлшенетін нәрсе емес; ол жүректен, жанның ең терең тұңғығынан табиғи түрде туындайтын күй. Махаббатуллаһ сопылық тәжірибенің шарықтау шегі: адам өзінің жеке қалауларын, үміттері мен қорқыныштарын ұмытып, бар болмысымен Құдайға құлшылық етуге беріледі.Құдайға деген махаббат сопылықта барлық басқа рухани тәжірибелердің негізіне айналады. Ол сопының Алламен байланысының мазмұнын анықтайды және барлық діни-практикалық әрекеттердің ішкі мағынасын береді. Махаббатсыз ғибадат сыртқы формада қалуы мүмкін, ал махаббатпен жасалған ғибадат шынайы рухани мәнге ие болады.

Рухани жетілу және «Камил адам» концепциясы сопылықтағы тағы бір маңызды идея рухани жетілу, яғни адамның кемелдікке ұмтылуы. Бұл идея «кадил адам» (инсан әл-кадил) тұжырымдамасы арқылы бейнеленеді [31.] Камил адам рухани кемелдікке жеткен, нәпсілік эгосынан толық арылған және болмысында Құдай сипаттарының көрінісін жүзеге асырған тұлға.

Бұл жетілу процесі екі негізгі кезеңді қамтиды фана және бақа. Фана эгоның (нафстың) толық жойылуы. Бұл сатыда адам өз мендігінен, өз талап-тілектерінен бас тартып, тек Алланың еркіне бағынады. Фана сопылық

тәжірибеде «өзіңнен өту», яғни өз болмысыңды толық Құдайдың болмысына ұластырғанға дейін жоққа шығару актісі ретінде түсіндіріледі.[31]

Бақа Құдаймен бірге тұрақтау. Фана күйіне жеткен соң сопы рухани қайта тіріліп, өзінің бар болмысын Құдайдың болмысымен сәйкестендіреді. Бұл сатыда адам Құдайдың сипаттарына ие болуға, яғни мейірімділік, әділеттілік, даналық сияқты қасиеттерді өз бойына сіңіруге ұмтылады [32.].

Ибн Араби сияқты сопылық ойшылдар «барлық болмыстың бірлігі» (вахдат ул-вуджуд) ілімін дамыта отырып, камил адам ұғымына ерекше философиялық мән берді. Олардың пікірінше, камил адам әлем мен Құдай арасындағы дәнекер, яғни болмыстың көрінетін формасындағы Құдайлық ақиқаттың толық айқындалуы. Камил адам сопылықта ең жоғары рухани мәртебе саналады. Ол өз ішінде құдайлық сипаттарды бейнелейтін тірі айнаға айналады. Оның бүкіл өмірі махаббаттың, даналықтың және әділеттіліктің көрінісі. Бұл үлгі сопылар үшін рухани жолдың ақырғы мақсаты әрі өмір бойғы ізденістің ең биік межесі болып табылады [33.]. Яғни Сопылықтың дүниеден безіну, Құдайға махаббат және рухани жетілу сияқты идеялары оның бүкіл дүниетанымдық және практикалық құрылымының өзегін құрайды. Бұл идеялар сопылық тәжірибені тек сыртқы діни міндеттермен шектелмей, адамның ішкі рухани өмірін түбегейлі қайта құруға бағыттайды. Сопылық ілімнің негізгі мақсаты адамды нәпсінің қапасынан босатып, Құдаймен тікелей және сөзсіз сүйіспеншілік байланысына жеткізу. Бұл жолда сопы рухани тазалықты, сабыр мен шүкірді, махаббат пен ынсапты ұстанып, толық кемелдікке камил адам дәрежесіне жетуді мақсат етеді.

Сопылық ілімінің онтологиялық негіздері сопылық дүниетанымының өзегінде онтология яғни болмыстың табиғаты туралы ілім басты орын алады. Бұл ілімнің ең маңызды тұғыры Алланың абсолютті бірлігі идеясы, яғни таухид ұғымы болып табылады. Сопылықта таухид ұғымы жай ғана теологиялық доктрина емес, бүкіл болмыстың мәні мен құрылымын түсіндіретін терең метафизикалық қағида ретінде қарастырылады. Сонмен қатар сопылар болмысты түсіндіруде екі негізгі ұстанымды дамытты: вахдат-и вужуд («барлық болмыстың бірлігі») және вахдат-и шухуд («куәгерлік бірлігі»)[33.67 б]

Вахдат-и вужуд («Барлық болмыстың бірлігі»): Бұл ілімнің ең көрнекті өкілі Ибн Араби болды. Оның түсінігінде, шынайы және түпкі болмыс тек Аллаға ғана тән. Яғни, бар нәрсе көрінетін әлемнің барлық объектілері мен құбылыстары өздігінен дербес болмыс иелері емес. Олардың болмысы шартты, уақытша және тәуелді сипатта. Ибн Араби ілімі бойынша, барлық жаратылған нәрселердің болмысы Құдайдың болмысынан туындайды және тек сол арқылы ғана өмір сүреді. Бұл қатынасты ол күн мен жарықтың арасындағы байланыспен салыстырады жер бетіндегі жарықтың көзі күннің сәулесі болғандай, барлық заттар мен құбылыстар өзінің болмысын Алланың нұры арқылы алады. Өздігінен алғанда, оларда дербес болмыстың түпкі негізі жоқ олардың бар болуы Алланың шынайы болмысының көрінісі ғана. Осыдан туындайтын негізгі тұжырым: "Алла шынайы вужуд (болмыс), қалғандары шартты және өтпелі көріністер". Ғаламдағы барлық нәрсе шынайы болмыстың

көлеңкесі немесе бейнесі ғана. Бұл әлемнің барша құбылыстары мен заттары шынайы мәнге ие емес, олар тек Алланың шексіз болмысының уақытша және шартты көріністері ретінде өмір сүреді [34.]. Яғни, сопылық түсінік бойынша, болмыстың түпкі шындығы біреу ғана ол Алла. Ал қалған бар нәрсе осы шындықтың уақытша иллюзиялары немесе түрлі деңгейдегі көріністері болып табылады.

Вахдат-и шухуд («Куәгерлік бірлігі»):Бұл концепция вахдат-и вужудтан туындайтын терең тәжірибелік аспектіні білдіреді. Мұнда сөз болмыстың метафизикалық бірлігін тану арқылы адамның рухани тәжірибесінде жететін ішкі хал-күйі туралы қозғалады. Вахдат-и шухуд түсінігінде сопы адам өзінің рухани кемелдену жолында дүниеде тек Алланың шындығы ғана бар екенін куәландырады және сезінеді [34. 56 б]. Яғни вахдат-и вужуд болмыстың объективті бірлігі туралы метафизикалық қағида болса, вахдат-и шухуд осы бірлікті сопының субъективті тәжірибесінде тікелей сезінуі мен куәландыруы.Бұл жерде сопылық тәжірибе «өзін жоғалту» (фана) және «Алламен бірге болу» (бақа) ұғымдарымен тығыз байланысты. Адам өзінің жеке эгосынан, бөлек субъект ретінде өзіндік сана сезімінен арылып, болмыстың түпкі шындығымен толықтай бірігуге ұмтылады.

Болмыстың сопылық дүнетанымда түсіндірілуі:Сопылық онтологияда әлем Алланың өзін-өзі білдіруінің сахнасы.Жаратылған нәрселер Құдайдың сипаттарының көріністері болып табылады. Мысалы, мейірімділік, әділеттілік, даналық сияқты Құдайлық атрибуттар әлемдегі әртүрлі көріністер арқылы байқалады. Әлемдегі көптүрлілік пен сан алуандылық түптеп келгенде шексіз бірліктің сыртқы көп қырлы бейнелері ғана.

Сопылар шынайы танымды мағрифатты болмыстың осы бірлігін терең ішкі тәжірибе арқылы ұғынуда көреді. Нағыз сопылық таным дегеніміз дүние көптүрлілігінің сыртында тұрған біртұтас шындықты көру қабілеті. Бұл шындық тек ақыл-оймен ұғынылмайды, ол жүректің, рухтың интуициясымен танылады.Яғни сопылық ілімінде онтология болмыстың ең терең деңгейінде абсолютті бірліктің бар екенін ұғыну және оны рухани тәжірибе арқылы сезіну. Бұл ілім адамның дүниедегі барлық көптүрлілік пен өзгерістердің астарында тұрған біртұтас мәңгілік шындықты Алланың болмысын көруіне жол ашады. Сол себепті сопылық онтологиясы адамды сыртқы дүние алдындағы иллюзиядан оятып, оны шынайы болмыспен тікелей қатынас орнатуға жетелейді.

Гносеологиялық негіздері (мағрифат):Сопылық дүниетанымда білім мен таным мәселесі ерекше маңызға ие. Дәстүрлі рационалды философияда таным көбіне логикалық ойлау, талдау және дәлелдеулер арқылы іске асса, сопылықта таным (гносеология) негізінен ішкі рухани тәжірибе арқылы жүзеге асады. Бұл таным мағрифат (мағрифат) деп аталады.Мағрифат сөзі араб тілінен аударғанда «танып-білу», «шынайы түсіну» деген мағынаны білдіреді. Алайда сопылық контекстінде бұл ұғым қарапайым білім жинақтаудан әлдеқайда тереңірек нәрсені меңзейді. Мағрифат бұл жүрек арқылы Құдайды тану, яғни ақыл-ой

мен логикалық рационализмді айналып өтіп, тікелей ішкі тәжірибе және рухани интуиция арқылы шынайы шындыққа қол жеткізу.

Мағріфаттың мәні: Сопылық түсінік бойынша, адамның өмірдегі ең басты мақсаты Алланы тану. Бұл таным сыртқы білімге немесе тек мәтіндік ақпаратқа сүйенбейді. Ол жүректің оянуы, рухтың нұрлануы арқылы іске асады. Сопылардың пайымдауынша, шынайы таным адамның жан дүниесінің Құдаймен тікелей байланыс орнатуынан туындайтын рухани ашылу процесі. Мағріфат адам санасының ең терең қабаттарындағы өзгерістерді талап етеді. Бұл өзіндік эгоны (нәпсіні) жеңу, жүректегі дүниелік тіректерден арылу және ішкі рухани әлемнің толық ашылуы арқылы іске асатын процесс. Таным объектісі ретінде тек қана әлемнің сыртқы құбылыстары емес, ең алдымен Алланың болмысы алынады [35.]. Сондықтан сопылықта мағріфат тек гносеологиялық емес, сонымен қатар онтологиялық, яғни болмыстық акт ретінде де қарастырылады.

Мағріфатқа жету әдістері: Сопылық дәстүрде мағріфатқа жетудің өзіндік арнайы рухани тәжірибелері бар. Олар адамның жүрек көзін ашуға, нәпсінің шырмауынан босатуға және рухты жоғары сана деңгейіне көтеруге бағытталған. Ең кең тараған тәсілдерге мыналар жатады:

Зікір (еске алу): Зікір Құдайдың есімдерін қайталау арқылы Алланы жүрекпен еске алу және онымен үздіксіз рухани байланыста болуға ұмтылу практикасы. Зікірдің мақсаты сананы тазарту, жүректі дүниелік ойлардан босатып, оны тек Жаратушыға бағыттау. Сопылар үшін зікір Алланы еске түсіру ғана емес, сонымен бірге жүректегі рухани ұшқынның оянуы, ішкі жан дүниенің тазарып, нұрлану жолы. Тұрақты зікір арқылы адамның ішкі әлемінде Құдайдың нұры орын ала бастайды және ол дүниенің сыртқы бейнелерінен алыстап, шынайы шындықты сезіне бастайды.

Мурақаба (рухани медитация): Мурақаба сананы тұрақтандырып, толық зейінмен ішкі рухани әлемге үңілу процесі. Бұл тәжірибе кезінде ізденуші ішкі тыныштыққа жетуге, өз жүрегінің терең түкпіріндегі Құдайлық сәулені сезінуге тырысады. Мурақаба зейінді шоғырландыруды, сыртқы әлемнен және оның уайымдарынан бас тартып, ішкі болмыстың үндестігіне шому практикасын білдіреді. Бұл рухани сергектік, ішкі бақылау және өзіндік сана сезімді дамытатын терең жаттығу. Мурақаба сопының ішкі көзін ашып, жүректі Алланың шынайы нұрымен толтыруға мүмкіндік береді [36.].

Самâ (рухани тыңдау): Самâ музыкалық және поэтикалық элементтерді қолдана отырып рухани трансформацияға жетудің әдісі. Самâ рәсімінде сопылар қасиетті әндерді, зікірлерді, күй немесе поэтикалық жырларды тыңдай отырып, жүректегі Құдайға деген махаббат пен сағынышты тереңдете түседі. Әуен мен ырғақ сопының ішкі рухани күйін оятып, оны шынайы болмысқа ұмтылуға жетелейді. Самâ барысында сопы өзін Құдайдың сүйіспеншілігі мен нұрына бөленгендей күй кешеді, рухани шарықтау сәтіне «рухани ұшу» күйіне жетеді. Самâ арқылы дүниелік шектеулерден арылып, сана күйінің жоғары сатыларына көтерілу көзделеді. Бұл тәжірибе рухтың Аллаға ғашықтық сезімімен қанат қағуының көркем әрі нәзік тәсілі.

Сопылық ілімдегі гносеология мағрифат ұғымы арқылы рухани танымның ерекше моделін ұсынады. Бұл модельде білім тек интеллектуалдық категория ретінде емес, жан мен жүректің тікелей тәжірибесі ретінде қарастырылады. Шынайы таным адамның ақылы арқылы емес, ішкі рухани көзі арқылы ашылады. Мағрифат бұл тек білу емес, болу, яғни болмыстың өзегіне ену процесі. Сондай-ақ сопылық тәжірибелер зікір, мурақаба және самâ ізденушіні сыртқы дүние бейнесінен ішкі шындыққа жетелеудің нәзік және терең құралдары болып табылады [36. 56 б] Осы тәжірибелер арқылы адам Құдайды тек танымның объектісі ретінде емес, өзінің бар болмысының тірегі ретінде танып-біледі. Сонымен қатар сопылықтың гносеологиялық негіздері адам мен Құдай арасындағы рухани көпірді құрып, білімнің ең жоғарғы формасы шынайы рухани тәжірибеге жетелейді. Бұл білім жүректің нұрымен көру, жанның түпсіз тереңдігінен сезіну және болмыстың түпкі шындығын өз ішіңнен табу.

Вахдат-и вужуд (Барлық бірлігі) концепциясының мәні, Вахдат-и вужуд сопылық ілімдегі ең терең әрі ең нәзік метафизикалық тұжырымдардың бірі. Оның мәні барша болмыстың түпкі негізі мен қайнар көзі біреу ғана, ол Алла. Бұл түсінік бойынша әлемдегі барлық нәрсе жаратылыс атаулы түгелдей өздігінен дербес әрі шынайы болмысқа ие емес. Барлық көрінетін және сезілетін дүние тек Алланың шынайы болмысының көріністері мен сәулелері ғана [34. 56 б].

Негізгі мағынасы: Вахдат-и вужуд термині араб тілінен аударғанда "болмыстың бірлігі" деген мағынаны білдіреді. Бұл концепция ең толық әрі жүйелі түрде ұлы сопы ғұлама Ибн Араби еңбектерінде дамытылды. Оның көзқарасына сәйкес, шынайы, түпкілікті болмыс (вужуд) тек Аллаға тән. Ал барлық басқа жаратылыстар адам, табиғат, әлемнің өзі өздерінің дербес болмысына ие емес. Олар тек Алланың болмысының шартты және уақытша көріністері болып табылады.

Ибн Араби былай тұжырымдайды: "Өзінің шынайы мәнінде тек Алла тірі және мәңгі. Барлық басқа нәрсе жоқтықта немесе шартты болмыста өмір сүреді." Яғни, бар нәрсе Құдайдың өзін-өзі білдіруі [34. 98] Әлемде көрінетін көптүрлілік шын мәнінде бірліктің Алланың шексіз болмысының әртүрлі деңгейдегі көріністері ғана.

Әлем мен болмыстың арақатынасы: Вахдат-и вужуд ұстанымында әлем мен Құдай арасындағы шекара шартты. Дәстүрлі теологияда Құдай мен жаратылыс арасында абсолютті айырмашылық сақталса, сопылық метафизикада бұл айырмашылық релятивті сипатқа ие: жаратылыс пен болмыстың әр алуан көріністері Алланың болмысынан туындайды және тек соның арқасында ғана өмір сүреді. Бұл концепцияда жаратылыстың болмысы шынайы емес, туынды болмыс (маужуд). Ол өзінің тіршілігін Алладан алады. Ал Алланың болмысы бастапқы, абсолютті, мәңгілік және өзгермейтін. Мысал ретінде күн мен жердің жарыққа қатысты қатынасын алуға болады: күн – шынайы жарық көзі болса, жердегі жарық сол күннің сәулесінің көрінісі ғана. Сол сияқты, әлемдегі барша

құбылыстар Алланың шынайы болмысының шағылысуы мен сәулеленуі ретінде түсіндіріледі [34. 123 б].

Рухани және онтологиялық тұрғы Вахдат-и вужуд концепциясы тек метафизикалық пайым емес, сонымен бірге рухани тәжірибе үшін бағдар береді. Сопылар үшін бұл ілім адамның рухани дамуының ең жоғары мақсатын анықтайды адам өзінің жекелік эгосынан бас тартып, болмыстың шынайы бірлігіне енуі тиіс. Бұл процесте сопы өзінің жеке "менін" (нәпсіні) ыдыратып, өзінің болмыстық тамыры Құдаймен бір болуға ұмтылады. Осы себепті сопылық тәжірибеде фанâ (эгоның жойылуы) мен бақа (Аллада тірі қалу) ұғымдары маңызды орын алады. Фана адамның өздігінен бөлек дербес болмыс иесі екенін ұмытып, өзін шынайы бірліктің көрінісі ретінде сезінуі. Ал бақа осы шынайы бірлікпен толық үндестікке жету.

Вахдат-и вужуд концепциясы сопылық ілімнің бүкіл рухани құрылымын анықтайды. Ол Алланы абсолютті болмыс ретінде түсіндіреді. Әлемнің көптүрлілігін шартты және өткінші көріністер ретінде қабылдайды. Адамның мақсаты шынайы болмыспен бірігу екенін негіздейді. Рухани кемелдікке жетудің жолын өзіндік эгосынан арылып, Құдаймен бірлікте болу ретінде белгілейді. Осы концепция сопылық ойлау мен тәжірибеге біртұтас жүйелілік береді, адамның болмысты сезінуінің терең метафизикалық өлшемдерін ашады және сопылық өмірдің барлық аспектілерін аскеза, зікір, мурақаба, махаббат осы негізгі идеяға бағындырады.

Сопылық тәжірибе (зікір, сүлүк, рухани тәрбие): Сопылық ілімде теориялық білім мен догматикалық сенімнің өзі жеткіліксіз саналады. Шынайы рухани жетілу тек іс жүзінде, яғни жүйелі және саналы түрде жүзеге асырылатын сопылық тәжірибе арқылы мүмкін болады. Сопылар үшін таным тек теориялық ұғым емес, ол жүрек пен жанның нақты өзгеруі арқылы іске асатын үдеріс. Сондықтан сопылық тәжірибенің негізінде ізденушінің (саликтің) өзінің болмысын толықтай қайта құруға бағытталған рухани тәрбие жолы жатыр.

Сүлүк (Рухани жол) Сопылықтағы негізгі практикалық ұғымдардың бірі сүлүк (араб. sulūk) ұғымы. Бұл рухани тәрбие мен өзін-өзі кемелдендіру жолы. Сүлүк жолына түскен ізденуші салик деп аталады. Ол шейхтың немесе рухани ұстаздың басшылығымен рухани кезеңдерден өтіп, нәпсісін тазартып, жүрегін Аллаға ашуға ұмтылады.

Сүлүк жолында саликке қойылатын негізгі талаптар, Исламның бес парызын (намаз, ораза, қажылық, зекет, иман) толық әрі шынайы орындау. Сүннет істеріне (қосымша намаздар, нәпіл оразалар, садақа, ізгілік жасау) белсенді қатысу; [37.].

Ішкі әлемін тазарту: нәпсіқұмарлық, мақтаншақтық, тәкәппарлық, қызғаншақтық, нәпсіге бой ұру сияқты рухани дерттерден арылу. Сабыр мен тақуалықты (құдайдан қорқу мен шынайы ұқыптылықты) дамыту. Шынайы ниетпен өз-өзін Алланың разылығына жетелеу үшін тәрбиелеу. Шейхтың басшылығымен салик күнделікті рухани тәртіптерді (ауыз бекіту, түнгі намаз оқу, жалғыздықтағы ғибадат) орындау арқылы өзінің жан дүниесін шыңдайды.

Зікір (Алланы еске алу): Зікір сопылық тәжірибенің ең негізгі тәсілдерінің бірі. Бұл Алланың есімдерін, қасиетті сөздерді немесе Құран аяттарын қайталау арқылы рухани шоғырлану процесі [36. 67 б].

Зікірдің мақсаты. Жүректі Алланың нұрымен ояту, Сананы дүниелік ойлардан арылту, Ізденушінің жанын Құдайға бағыттау.

Зікір екі түрлі болады: жасырын зікір (ішкі үнсіз қайталау) және жария зікір (дауыс шығару арқылы топтық қайталау). Кейбір сопылық ордендер (тарикаттар) арнайы зікір рәсімдерін қалыптастырған, олардың құрылымы, ритмі және динамикасы адамның ішкі рухани күйін терең қозғауға бағытталған. Тұрақты зікір тәжірибесі арқылы ізденушінің жүрегі тазартылады, рухани сергектік оянады және ақиқатпен байланыс орнатылады [37. 54 б].

Мурақаба (Рухани медитация): Мурақаба саналы түрде Құдайға зейін қою, тыныштық пен терең ой шоғырландыру арқылы ішкі әлемге бойлау тәжірибесі. Ол зікірден айырмашылығы белгілі бір сөздерді қайталамай, толықтай ішкі тыныштық пен Құдайға бағытталған зерделілік күйінде болуды көздейді.

Мурақаба кезінде ізденуші, Өзін әлемдік уайым мен күнделікті күйбеңнен босатып, Жүректің терең түкпірінде Құдайлық нұрды сезінуге ұмтылады, Сананың тыныш әрі сергек болуын қамтамасыз етеді. Мурақаба Құдаймен "үнсіз байланыс" орнату тәсілі ретінде сипатталады. Бұл процесс сопыны өз болмысындағы иләһи мәнге жақындатады.

Сама (Рухани музыка мен поэзия) Сама сопылар арасында рухани сергектікті арттыру үшін қолданылатын көркемдік тәжірибе. Ол қасиетті әндер, мистикалық өлеңдер немесе арнайы рухани әуендер тыңдау арқылы жүректе Құдайға деген сүйіспеншілікті тереңдетуді мақсат етеді [37.]

Сама барысында, Музыка мен поэзия жүрек қылын тербейді. Рухани шарықтау ("вазд") күйі пайда болады. Ізденуші ішкі кедергілерден өтіп, Құдайдың нұрын рухани экстаз күйінде сезінеді. Әсіресе суфизмнің белгілі бір тармақтарында (мысалы, Мәуләви тарикатында) самâ рәсімдері (дервиштердің айналу билері) ерекше символикалық мәнге ие болды, онда адамның рухани саяхаты метафоралық түрде көрсетіледі. Рухани тәрбие үдерісі Сопылықта шынайы рухани тәрбие шәкірт пен ұстаздың (шейхтың) арасындағы тығыз қатынас арқылы жүзеге асады. Шейх ізденушінің нәпсісін бақылап, оның ішкі өзгерістеріне жетекшілік етеді. Ол шәкіртке, Қандай зікірлерді орындау керек екенін, Қандай рухани жаттығуларға назар аудару қажеттігін, Қандай кемшіліктерден арылу керек екенін көрсетеді [36. 84]

Шейхтың мақсаты саликтің жүрегін қараңғылықтан тазалап, оны шынайы махаббат пен иләһи ақиқатқа дайындау. Тәрбиенің бұл түрі ұзақ әрі қиын жол. Ол сабырды, тұрақтылықты, шынайылықты және үлкен рухани қажыр-қайратты талап етеді. Бұл процесте ізденуші өзін-өзі толық өзгертуге, Алланың разылығына жетуге талпынады. Сондай-ақ сопылық тәжірибе адамның рухани болмысын түбірімен өзгертуді көздейтін кешенді процесс. Зікір, мурақаба, самâ және сүлүк тәрізді әдістер арқылы сопылық ізденуші өзінің ішкі әлемін тазартып, шынайы болмыстың нұрына қарай көтеріледі. Бұл тәжірибелердің

әрқайсысы адамның эгосын ыдыратып, оны болмыстың түпкі мәніне жетелеуге бағытталған. Яғни сопылық тәжірибе тек білім алу емес, өзін-өзі ұмытып, Құдаймен үндесу жолы. Бұл жол адамды өзінің түпкілікті табиғатына, яғни рухани кемелдік пен махаббаттың мәңгілік өрісіне апаратын қасиетті сапар.

Сопылық өмір сүру әдебі (тағат, сабыр, шүкір, тәуекел). Сопылық ілім мен тәжірибеде рухани кемелдікке жету тек теориялық біліммен шектелмейді. Ол адамның күнделікті тұрмысында орындалатын нақты рухани-практикалық принциптер арқылы көрінеді. Сопылар үшін өмір Аллаға бағытталған үздіксіз ғибадаттың және ішкі рухани жетілудің кеңістігі. Осы жолда тағат (құлшылық), сабыр (төзімділік), шүкір (ризашылық) және тәуекел (Аллаға сенім арту) сияқты ұғымдар сопылық тұрмыстың негізгі ұстындары ретінде қалыптасқан.

Тағат Алланың бұйрықтарын ықыласпен және толық беріле орындау. Бұл ұғым сопылықта сыртқы міндеттерді механикалық түрде атқарумен ғана шектелмейді; тағат жүректен, шынайы ықыластан туындайтын ғибадат. Сопылар үшін тағаттың мәні. Шынайылық (ихлас): Құлшылықты тек Алла разылығы үшін орындау, оны даңқ немесе мақтан үшін жасамау. Тұрақтылық: Намаз, ораза, қажылық, зекет сияқты ислам парыздарын өмір салтына айналдыру. Ішкі ғибадат тек сыртқы әрекеттер ғана емес, сонымен қатар жүрекпен Аллаға ұмтылу, ниет пен ойды тазартып ғибадат ету [38.]

Сопылық жолында тағат рухани саяхаттың бастапқы әрі мәңгілік қажетті шарты. Ол рухтың өзін-өзі тәртіпке шақырып, дүниелік қызығушылықтардан тазаруға бастайтын жол.

Сабыр барлық қиыншылық пен сынақтарға төзімділікпен және разылықпен қарау қабілеті. Сопылықта сабыр жүректің беріктігін көрсететін негізгі сипаттардың бірі.

Сопылар сабырды үш негізгі өлшемде түсінеді:

Мұқтаждық кезіндегі сабыр, Кедейлік, ауру, әділетсіздік сияқты өмірлік қиындықтарға қарсыласпай, Алланың сынағы ретінде қабылдап, сабыр сақтау.

Ғибадаттағы сабыр, Құлшылық міндеттерін қажымай, шаршамай, күн сайын ықыласпен жалғастыру.

Харамнан сақтанудағы сабыр, Тыйым салынған нәрселерден бас тартып, нәпсінің талаптарын жеңу. Ахмад әл-Шаддили негізін салған жолда сабыр ерекше мәртебеге ие болды. Ол сопылық өмірді "Сабыр жолы" деп атады, өйткені ішкі рухани жетілудің ең маңызды шарты сабырсыз мүмкін емес. [76. 78] Шүкір Алланың берген әр нығметі үшін жүректен шыққан алғысты сезіну және білдіру. Сопылық дәстүрде шүкір тек сөзбен емес, іспен жүзеге асырылуы керек: берілген нығметтерді дұрыс пайдалану, жақсылық жасау, әділеттілік пен ізгілікті тарату. Шүкірдің сопылықтағы негізгі қырлары: Ішкі ризашылық, Алған нығметтерге қанағат ету және жүрекпен рақмет айту. Әрекет арқылы шүкір, Денсаулық, уақыт, байлық сияқты сыйларды Алланың разылығы үшін пайдалану. Сынақ кезіндегі шүкір. Қиыншылықтарда да, жетістіктерде де Алланың еркін мойындап, разылық таныту [38. 56 б].

Шаддили дәстүрінде шүкір сопылық өмірдің тағы бір орталық тірегіне айналды. Бұл жолда өмірдің әрбір сәті сынақ болсын, жетістік болсын шүкір

етуге себеп деп түсіндіріледі. Тәуекел әрекет пен себептерді қолданғаннан кейін нәтижесін толықтай Аллаға тапсыру күйі. Сопылар үшін тәуекел әрекетсіздік немесе еріншектік емес, керісінше ең жоғары сенім актісі. Тәуекелдің мәні. Әрекет ету, Алла бұйырғандай, адам өзіне қажетті күш-жігерін, ақылын, қабілетін толық пайдалануы керек. Сенім арту, Барлық амалдарды жасаған соң, нәтижеге байланып қалмау, тағдырдың шешімін толық Аллаға тапсыру.

Жүрек тыныштығы. Сыртқы жағдайлар өзгерсе де, жүректің тыныштығын жоғалтпау, себебі барлық нәрсе Алланың қалауымен болады деп сену. Сопылар үшін тәуекел Алланың даналығына толық сенім білдіру және өз болмысыңды Оның еркіне толық бағындыру. Бұл ішкі еркіндік пен рухани тыныштықтың кепілі саналады. Яғни сопылық өмір сүру әдебі бұл рухани саяхаттың және шынайы ішкі өзгерістің жолы. Тағат арқылы ізденуші өзін тәртіпке салып, Аллаға шынайы ғибадат етеді, сабыр арқылы қиындықтарды рухани биіктікпен қарсы алады, шүкір арқылы әрбір нығметтің қадірін ұғынып, Аллаға ризашылығын білдіреді, ал тәуекел арқылы барлық өмірлік нәтиженің түпкі иесі ретінде Алланы мойындайды.

Осылардың бәрі адамның нәпсісін тазартып, жүрегін иләһи шындыққа дайындайды. Сопылық тұрмыста тағат, сабыр, шүкір және тәуекел рухани кемелденудің негізгі сатылары болып табылады және адамның болмысты терең әрі шынайы ұғынуына жол ашады [40.].

Сопылық ілімінің негізгі өкілдері: Сопылық дәстүрінің дамуына өлшеусіз үлес қосқан ойшылдар мен практиктер сопылықтың идеялық, рухани және философиялық негіздерін қалыптастырды. Әрбір тұлға сопылықтың белгілі бір қырын тереңдетіп дамытты және оны ислам өркениетінің рухани мұрасында маңызды орынға көтерді. Олардың көзқарастары сопылық ілімнің мәнін түсіну үшін ерекше маңызға ие.

Рабия әл-Адауия (шамамен 801 ж. қайтыс болған). Рабия әл-Адауия сопылық тарихындағы ең алғашқы әрі ең ықпалды әйел сопылардың бірі саналады. Ол сопылықтағы Құдайға деген махаббат ұғымының негізін қалаушылардың бірі болды. Рабия дүниеқоңыздықтан, қорқыныштан немесе сыйақы алудан туындаған құлшылықты теріске шығарып, нағыз сопылықтың өзегіне таза, шартсыз сүйіспеншілікті қойды. Оның ілімі бойынша, Аллаға ғибадат ету сый немесе жаза үшін емес, тек махаббаттың күшімен жүзеге асуы керек. Рабияның бұл идеясы сопылықтың кейінгі махаббат мистицизмінің іргетасы болды. Ол құлшылықты құрал ретінде емес, мақсат ретінде қарастырып, адамның шынайы рухани дамуы үшін Жаратушыға ғашықтықпен берілудің қажет екенін уағыздады [28. 65 б].

Жунайд әл-Багдади (910 ж. қайтыс болған). Жунайд әл-Багдади сопылықтың классикалық кезеңінің басты теоретигі болып саналады. Оның басты еңбегі сопылық тәжірибені догматикалық теологиямен және ислам шариятымен үйлестіруінде жатыр. Жунайд сопылықты экстаздық (мағдумдық) жағдайға жетудің жеке тәжірибесі ғана емес, сонымен бірге ақыл мен тәртіпке негізделген рухани ғылым ретінде сипаттады. Ол «сақтық (тәдбір) пен шынайылық (ихлас)» ұғымдарын сопылық жолындағы негізгі бағдарлар ретінде

белгіледі. Жунайдың көзқарасы сопылықты институционализациялау мен оның қоғамдағы легитимдігін арттыруда шешуші рөл атқарды. Оның еңбектері кейінгі ғасырларда Ибн Араби сияқты ірі ойшылдардың философиялық жүйелеріне жол ашты [41.].

Мансур әл-Халлаж (858–922 жж.). Мансур әл-Халлаж сопылық тарихындағы ең күрделі әрі қайшылықты тұлғалардың бірі. [103. 676] Ол сопылық тәжірибедегі рухани экстаздың шегіне жеткен символға айналды. Оның әйгілі сөзі «Әна әл-Хаққ» («Мен Хақпын», яғни «Мен шындықпын») сопылық дүниетанымда адамның толықтай Құдаймен бірігу халінің (фана) көрінісі ретінде түсіндіріледі. Әл-Халлаждың осы мәлімдемесі дәстүрлі дін өкілдері тарапынан күпірлік деп бағаланып, оны өлім жазасына кесуге алып келді. Алайда сопылық дәстүрде ол Құдайға деген махаббаттың, рухани өзін-өзі жоғалтудың және толық мистикалық бірігудің символы ретінде қабылданды. Мансур әл-Халлаждың трагедиясы сопылықтың ішкі еркіндік пен рухани шекараны бұзуға деген ұмтылысын айқын көрсетеді [42.].

Әбу Хамид әл-Ғазали (1058–1111 жж.). Әл-Ғазали ислам ойлау жүйесінде сопылық пен шарият арасындағы үйлесімділікті орнатқан ұлы реформатор ретінде белгілі. Ол өзінің еңбектері арқылы рационалдық философия мен формалды теологияның жеткіліксіздігін дәлелдеп, рухани тәжірибенің маңызын алға тартты. Оның "Ихйа улюм ад-дин" («Дін ілімдерін қайта жаңғырту») атты көлемді еңбегі сопылық ілімнің ислам құқықтары мен сенім жүйесімен үйлесуінің классикалық үлгісі болып табылады. Әл-Ғазали сопылықты жай мистикалық тәжірибе ретінде емес, ішкі жан дүниенің тәрбиесі мен иманның толықтығын қамтамасыз ететін рухани ғылым ретінде негіздеді. Оның ойынша, шынайы білім теориялық емес, жүректегі рухани көзбен көрілетін таным (мағрифат) арқылы жүзеге асады [43.].

Ибн Араби (1165–1240 жж.). Ибн Араби сопылық философиясының ең ықпалды теоретигі әрі мистигі ретінде танылды. Оны "Шейх әл-Ақбар" "Ұлы Шейх" деп атауының өзі оның рухани беделінің айғағы. Ибн Араби сопылықтың метафизикалық қырын тереңдетті және "вахдат-и вужуд" (барлық болмыстың бірлігі) теориясын дамытты. Оның ілімінде бүкіл әлем бір ғана шынайы болмыстың Алланың көрінісі ретінде қарастырылады. Жаратылған дүниенің әрбір элементі Алланың сипаттарының көрінісі ғана, шынайы дербес болмыс тек Аллаға тән. Ибн Араби сопылықты рухани антология мен теософиялық жүйеге айналдырып, сопылық ойдың дамуына елеулі ықпал етті. Оның шығармашылығы ислам өркениетінің рухани картасында ерекше орын алады және бүгінгі күнге дейін ғалымдар мен ізденушілер арасында кеңінен зерттелуде. Бұл өкілдер Рабия әл-Адауия, Жунайд әл-Багдади, Мансур әл-Халлаж, Әбу Хамид әл-Ғазали және Ибн Араби сопылық ілімнің әртүрлі қырларын ашып берген ұлы ойшылдар [44.] Олар сопылықтың махаббат, ішкі тазару, рухани экстаз, шариятпен үйлесім, сондай-ақ болмыстың онтологиялық бірлігі сияқты негізгі идеяларын әртүрлі қырынан дамыту арқылы сопылық дәстүрдің бай әрі көпқырлы рухани әлемін қалыптастырды. Әрқайсысының

мұрасы сопылықты тек дін ретінде емес, адам рухының ең терең ізденістерін қамтитын әмбебап жол ретінде түсінуге мүмкіндік береді.

Сопылық ағымдарының дамуы және таралуы. Сопылық ілімінің ішкі эволюциясы барысында әртүрлі аймақтар мен тарихи жағдайларға бейімделген көптеген тариқалар (жолдар, ағымдар) қалыптасты. Әрбір тарика рухани тәрбие мен ішкі тазару тәжірибесінің өзіндік ерекшелігін дамытты, белгілі бір ұстаздардың (пірлердің) ілімдері мен практикалық тәсілдеріне сүйенді. Бұл ағымдар сопылықтың әмбебап рухын сақтай отырып, ислам мәдениетінің әртүрлі кеңістіктерінде өзіндік формаларын алды.

Нақшбандия тариқаты. Нақшбандия XIV ғасырда Бұхарада Баһаддин Нақшбанд негізін қалаған ең ықпалды сопылық ағымдардың бірі [45.] Бұл тариқаның негізгі ерекшелігі үнсіз зікір (зікір-и хафи) тәжірибесін қолдануы. Яғни шәкірттер Алланы еске алуды ішкі түрде, жүрекпен және үнсіздік арқылы жүзеге асырады. Нақшбандия ілімі рухани тәрбие мен қоғамдық өмір арасындағы тепе-теңдікке ерекше назар аударды, олар дүниеден толықтай безінуді емес, қоғамда белсенді өмір сүруді, адал кәсіппен айналысуды және рухани тәртіпті ұстануды насихаттады. Нақшбандия әсіресе Орталық Азияда, Түркияда, Үндістанда және Таяу Шығыста кеңінен таралды. Бұл ағымның рухани мәні ішкі тазару мен өзін-өзі бақылауды жетілдіруде, рухани шынайылық пен әрекет арасындағы үндестікті сақтауда жатыр. Нақшбандилік дәстүр көп жағдайда саяси және мәдени орталарда ықпалды күшке айналып, қоғамның рухани өміріне белсенді араласты.

Қадирия тариқаты. Қадирия XII ғасырда Бағдатта Абдулқадир әл-Жилани негізін қалаған аса беделді сопылық тарика [46.] Бұл жол шариятқа қатаң бағыну, тақуалық өмір сүру және Алланың рақымына сенім артумен ерекшеленеді. Қадирия шәкірттері ашық зікірлер (жамағатпен зікір айту) арқылы рухани экстазға жетуге ұмтылды. Қадирия сопылықтың гуманистік және әлеуметтік жағын ерекше дамытты, олар қайырымдылық, білім тарату, халыққа қызмет ету идеалдарын басты міндет деп таныды. Тарика әсіресе Үндістан, Пәкістан, Бангладеш, Индонезия және Африка елдерінде кеңінен тарады. Қадирилер исламның рухани жұмсақ жағын танытып, түрлі этникалық және мәдени ортада исламды бейбіт жолмен таратуға ықпал етті.

Шазилия тариқаты. Шазилия XIII ғасырда Солтүстік Африкада Әбу әл-Хасан әл-Шазилидің бастамасымен қалыптасқан. Бұл тариқаның айрықша ерекшелігі сопылық тәжірибені күнделікті өмірмен үйлестіру [47.] Шазилия ізбасарлары аштық пен дүниеден толықтай бас тартуды міндетті жол деп санамады. Керісінше, олар Алланы күнделікті өмірдің барлық салаларында тануға және шынайы ризашылықпен өмір сүруге шақырды. Шазилия ағымы ашық зікір тәжірибесін (қоғамдық дұға мен ән-күй арқылы шоғырлану) дамытты. Бұл ағым әсіресе Солтүстік Африка елдерінде, Египетте, Мароккода және кейінірек Еуропада сопылықтың әлеуметтік бейімделген үлгісін ұсынды. Шазилияның сопылық мәдениетке қосқан үлесі әлемді тастамай, рухани өмірді тіршілікпен үйлестірудің үлгісін көрсетуінде.

Басқа маңызды тариқалар.Мевлеви тариқаты [47. 78 б] Мойынұлы Жәлаладдин Руми негізін салған бұл жолда өнер, әсіресе музыка мен би (сама айнала биі) арқылы Құдайға жақындау негізгі тәсіл ретінде қолданылды. Мевлевилердің айнала отырып зікір салуы олардың рухани ұшу мен ғарыштық үндестікке жету ұмтылысын білдіреді. Бұл тариқа әсіресе Түркияда кеңінен тараған.Сухравардия тарикасы XII ғасырда Шихаб ад-Дин Сухраварди негіздеген. Бұл жол дәстүрлі шарифат ережелеріне берік бола отырып, рухани тәрбиенің ішкі тәртібін ұстанды. Сухравардия Үндістан мен Иранда ықпалды болды.Чиштия тарикасы XII ғасырда Моинуддин Чишти Үндістанда таратқан сопылық жол. Бұл тариқаты мейірімділікке, төзімділікке және дінаралық бейбітшілікке үлкен мән берді. Чиштия дәстүрі үнділік мәдени ортада исламның рухани тартымдылығын арттырды.Әрбір сопылық тариқа сопылықтың бірегей қағидаттарын айқын әрі өзіндік ерекшеліктермен дамытты. Бірі үнсіз зікір мен ішкі тәртіпті (Нақшбандия), екіншісі ашық қоғамдық ғибадатты (Қадирия), үшіншісі дүниелік өмір мен руханилықтың үйлесімін (Шазилия) басты етіп қойды. Мевлеви мен Чиштия сияқты жолдар сопылықтың эстетикалық және әлеуметтік қырларын тереңдетті [47. 90 б] Осы тариқалар арқылы сопылық ілімі ислам мәдениетінің шеңберінде рухани тереңдік, ішкі тазару және махаббат философиясының көркем үлгісіне айналды.

Сопылықтың мәдениет пен өнерге әсері.Сопылық ілімі ислам мәдениетінде тек діни-рухани салада ғана емес, сонымен қатар өнер мен әдебиеттің, архитектура мен музыканың дамуына айрықша терең ықпал етті. Сопылықтың негізгі рухани қағидаттары махаббат, ынтымақ, ішкі тазалық пен болмыспен бірлік сезімі ислам өркениетінің көркем шығармашылық туындыларына жаңа рухани өлшем енгізді.

Сопылық поэзия және әдебиет.Сопылықтың ең жарқын әсері, ең алдымен, ислам поэзиясында көрінді. Сопылардың рухани ізденістері мен мистикалық тәжірибелері поэзияның ерекше түрін сопылық махаббат лирикасын дүниеге әкелді. Бұл поэзияда Аллаға деген махаббат ең жоғары рухани мақсат ретінде сипатталады. Ақындар тәндік және жерлік махаббатты символ ретінде қолдана отырып, Құдайға деген шексіз сағыныш пен рухани ынтықтықты бейнеледі.Мысалы, Жәлаладдин Руми сопылық поэзияның ең ұлы өкілі. Оның "Мәснауи" атты эпикалық еңбегі әлемдік әдебиеттің інжу-маржаны саналады. Руми үшін махаббат бұл рухтың Құдайға қарай үздіксіз қозғалысы, адамның өз болмысының түпкі мәніне қайта оралуы. Оның поэзиясында мистикалық бірлік пен махаббат философиясы терең бейнеленген [48.] Сол сияқты, Хафиз пен Саади сияқты парсы ақындары да сопылық идеяларды терең көркемдік формада өрнектеді. Хафиздің Құдайға деген ғашықтықты шарап, гүл және сүйіктінің бейнесі арқылы астарлап суреттесе, Саади өз еңбектерінде адамгершілік, кешірімділік және рухани ізгілік туралы сопылық ойларды насихаттады.Осы сопылық поэзияның басты ерекшелігі әлемнің көркемдік қабылдауын трансцендентті болмыспен ұштастыруда жатыр. Ол адам мен Құдай арасындағы рухани байланысты эмоция мен эстетика тілінде жеткізуге ұмтылады.

Сопылық және музыка. Сопылықтың музыкалық өнерге де әсері орасан зор болды. Сопылық дәстүрде музыка Құдаймен рухани бірігуге алып баратын құрал ретінде қабылданды. Самâ (тыңдау рәсімі) сопылық музыкалық және би тәжірибесінің маңызды формасы. Бұл тәжірибеде музыкалық әуен, поэзия және ырғақ адамды трансцендентті халге жеткізеді, оның жүрегін ашып, Аллаға деген махаббат күйіне жетелейді. Мысалы, Мевлеви орденінің дәстүрлі айналу биі (сама биі) адамның жан дүниесінің Құдайға ұмтылуын бейнелейді. Бұл би тек эстетикалық көрініс емес, ол ішкі дүниенің терең мистикалық қозғалысының көрінісі. Әрбір айналым ғаламның қозғалысын, адамның нәпсіден арылып, рухани кемелдікке жету жолын білдіреді.

Сопылар музыка арқылы адамның сезімдік және рухани дүниесін бір мезгілде оятуға ұмтылды. Бұл өнер адамның ішкі жан тебіренісін, Құдайға деген сағынышын көркем түрде жеткізетін қуатты құралға айналды.

Сопылық және бейнелеу өнері мен сәулет. Сопылық ықпалы сәулет пен бейнелеу өнерінде де өзіндік қолтаңбасын қалдырды [49.], Сопылық рухани орталықтары ханакахтар, текелер және дервиштер үйлері ислам сәулетінің ерекше үлгілерін тудырды. Бұл ғимараттар тек ғибадат орындары ғана емес, сонымен бірге рухани тәрбие мен өнердің орталықтары болды.

Сопылық сәулетте рухани символизмге ерекше мән берілді: әрбір күмбез, әрбір жазу мен өрнек Құдаймен байланысудың және болмыстың шексіздігін түсінудің белгісі ретінде салынды. Геометриялық өрнектер, шексіз оюлар мен каллиграфиялық жазулар Алланың шексіздігін және дүниенің ішкі үйлесімін бейнелеуге арналған. Сонымен қатар, сопылық өнерде бейнелеу құралдары, әсіресе миниатюралық сурет өнері арқылы символикалық мазмұн беруге ұмтылыс байқалды. Бұл өнер туындылары арқылы адамның рухани сапары мен Құдайға деген сағынышы көркем тілмен жеткізілді. Яғни сопылық мәдениет пен өнердің ең басты ерекшелігі оның ішкі рухани тәжірибені көркем шығармашылыққа айналдыруында. Сопылар өнерді тек эстетикалық ләззат үшін емес, Құдайды тану мен рухани кемелдену құралы ретінде пайдаланды. Осы арқылы сопылық ислам мәдениетіне ерекше тереңдік, нәзіктік және рухани байлық сыйлады. Осының нәтижесінде сопылық ілімі исламдық өркениеттің рухани-эстетикалық ландшафтының ажырамас бөлігіне айналды. Ол поэзияда нәзік махаббатпен, музыкада жүректі тербететін әуенмен, сәулетте шексіздік пен үйлесімділіктің ғажайып формаларымен көрініс тауып, адам рухының мәңгілік ұмтылысын көркем тілде бейнеледі [49. 78 б].

Жалпы сопылық ілімі ислам философиясы мен рухани тәжірибесінде ерекше әрі іргелі орын алады. Ол исламның сыртқы заңдық шеңберін (шариғатты) толықтырып қана қоймай, оның ішкі, жүрек арқылы ұғынылатын рухани мәнін ашуға бағытталған ерекше жол болды. Сопылық ілім адамның сыртқы діни міндеттерін орындаумен ғана шектелмей, оның жүрегін, ниетін және рухани өмірін тазартып, Жаратушымен тікелей ішкі байланыс орнатуға ұмтылды. Сонмен қатар сопылар дінді формализмнен, құрғақ құқықтық жүйеден емес, жан-жүреппен сезінетін тірі рухани тәжірибе ретінде ұғындырды. Бұл бағытта Әл-Ғазали сынды ойшылдар сопылық ілімдерді

шариғат пен исламның негізгі қағидаттарымен үйлестіріп, сопылықты исламның жан дүниесін жаңғыртушы күш ретінде түсіндірді. Ол сопылықты тек жеке рухани ізденіс емес, дінді ішкі жаңғырту мен иман тазалығын сақтау құралы деп бағалады. Ал сопылық ілімнің басты ерекшелігі адамның ішкі әлеміне, оның жүрегінің ахуалына ерекше назар аударуы. Ихсан (ізгілік) ұғымы арқылы сопылар адамды сыртқы мінез-құлықтан ішкі рухани кемелдікке бағыттады: әрбір іс-әрекетті Алланы көріп тұрғандай шынайы ықыласпен орындауға шақырды. Бұл исламның тек формалық қырын емес, оның экзистенциалдық және рухани мазмұнын терең сезінуге мүмкіндік берді. Бүгінгі күні де сопылық ілімі өзінің өміршендігін жоғалтқан жоқ. Керісінше, қазіргі жаһандану, материализм және рухани дағдарыс жағдайында сопылық ілімі адамға ішкі даралықты табу, рухани тұтастықты сақтау және өмірге терең мән беру жолында қуатты бағдарлама ұсынады. Ол сыртқы әлемнің хаосы мен алапат өзгерістеріне қарсы ішкі тыныштық пен рухани тепе-теңдікті ұсынатын ілім ретінде ерекше бағаланады. Сонымен қатар, сопылық ілім дін мен мәдениетте төзімділік, кешірімділік, шүкіршілік, тәуекел және махаббат сияқты ең жоғары адамгершілік қасиеттерді қалыптастырады. Сопылар адам жүрегіндегі зұлымдық пен эгоизмді жеңудің, махаббат пен бірлікке жетудің рухани жолын ұсынды. Бұл ілімде адамның мақсаты Алламен бірлікке жету ғана емес, сонымен бірге дүниеде әділеттілік, мейірім және ізгілік орнату. Қорыта айтқанда, сопылық ислам руханиятының ең нәзік әрі ең терең қырларын ашатын, адамның рухани кемелденуіне бағытталған универсалды ілім. Ол адамның ішкі әлемін тәрбиелеу арқылы шынайы бақыт пен мәнге жету мүмкіндігін ұсынады. Сондықтан сопылық мұра тек өткеннің рухани тәжірибесі ғана емес, бүгінгі және болашақ рухани ізденістердің де негізгі қайнар көзі болып қала береді.

1.2. Сопылық дүниетанымның метафизикалық негізі ретіндегі таным жолының төрт сатысы: шариғат, тариқат, ақиқат, мағрифат

Әл-Фараби мен Ибн Сина ілімдерінен бастау алатын исламдық таным теориясында адам болмысы тек рационалды субъект емес, сонымен қатар жүрек, рух және интуитивтік қабілеттер арқылы шынайы білімге ұмтылатын көпқабатты онтологиялық құрылым ретінде түсіндіріледі. Бұл ілімнің ең терең көрініс тапқан саласы сопылық дүниетаным болып табылады. Сопылықта таным дегеніміз ақпаратты немесе сыртқы дүниені қабылдаудан гөрі, адамның өзін-өзі, болмыстың ішкі шындығын, ақиқаттың хақиқи мәнін тікелей тәжірибе мен рухани іштей сезім арқылы танып-білу. Бұл таным жолы әдеттегі логикалық талдауға емес, рухани тәжірибеге негізделеді. Сопылардың түсіндіруінше, Хақты тану сатылы, кезең-кезеңімен жүретін процесс, ол бірден берілмейді және әрбір деңгей адам болмысының белгілі бір ішкі қабатын тазалап, келесі сатыға дайындайды. Осыған сәйкес, сопылық ілімде таным жолы төрт негізгі рухани сатыдан тұрады: шариғат, тариқат, ақиқат, және мағрифат. Бұл сатылар формадан мәнге, сыртқыдан ішкіге, заңнан махаббатқа,

білімнен хикметке жетелейтін метафизикалық бағыттар. Шариғат рухани жолдың кіреберісі іспеттес. Ол адамды діни-этикалық тұрғыда тәртіпке келтіріп, сыртқы ахлақ нормаларын ұстануға үйретеді. Бірақ сопылықта шариғатты тек заң жүйесі ретінде қабылдау жеткіліксіз. Ол адамның ішкі болмысын дайындайтын іргетас. Яғни, шариғат тәртіп пен тазалық арқылы жүрекке жол ашатын алғашқы рухани шеңбер. Ал тариқат осы сыртқы тәртіпті ішкі тәжірибеге айналдыратын, рухани жетілу мен өзін-өзі танудың жолы. Бұл кезеңде адам нәпсіні тәрбиелеу, рухты тазартып, жүректі шынайы Хаққа бағыттау арқылы өзінің ішкі жан дүниесіне үңіледі. Пір мен шәкірт арасындағы рухани байланыс, зікір, хылуат, риязат секілді әдістер осы сатыда орталық орын алады. Тариқат рухани ұстаздың басшылығымен Хаққа бет бұруды үйрететін ішкі мектеп, ал шәкірт бұл жолда өз «менінен» арылуға тырысатын рухани саяхатшы. Үшінші саты ақиқат. Бұл кезеңде суфидің көзі ашылады, жүрегі оянады, рухы Хақтың нұрымен нұрланады. Ақиқат болмыстың сыртқы пердесін сыпырып, оның ішкі мәнін тану. Бұл тек теориялық білім емес, тікелей рухани тәжірибе арқылы қабылданатын таным, яғни "зук" (ләззат), "кашф" (илхам арқылы ашылу) секілді ұғымдармен сипатталады. Бұл сатыда адам өзінің шынайы табиғатын, әлемнің біртұтастығын, Хақ пен махлұқ арасындағы терең байланысты ұғына бастайды [51.]. Хакім Абайдың "Он сегізінші" қара сөзінде бұл ақиқатқа жетудің терең рухани өлшемі сипатталады [52.]. Ал төртінші және ең жоғарғы саты мағрифат. Мағрифат жүректің ілімі, рухтың білімі. Бұл сатыда сопы тек ақиқатты танып қана қоймай, Хақты сүю, ғашық болу, Оның еркіне толық берілу арқылы тұтастай Хақпен тоғысуға ұмтылады. Мағрифат «жоғары таным», яғни кәдуілгі рационалды білім емес, рухтың ішкі жарығы арқылы алынатын трансцендентті интуиция. Бұл деңгейде «мен» толық жойылып (фанә), тек Құдайдың еркімен өмір сүру (бақа) басталады. Қожа Ахмет Ясауи бұл сатыны хикметтерінде ерекше жырлайды мағрифатқа жету арқылы адам кемелдікке, хақты сүюге, жан тазалығына жетеді. Осы төрт сатыны жеке-жеке кезеңдер ретінде ғана емес, рухани эволюцияның тұтас құрылымы ретінде түсіну қажет. Бұл құрылым исламның терең метафизикалық жүйесі мен антропологиялық философиясының өзегін құрайды. Әрбір саты адам болмысының белгілі бір қабатын ашып, оны рухани кемелденудің жоғары деңгейіне дайындайды. Бұл сатылар арқылы жүріп өткен адам сопылықта "инсан әл-камил" кемел адам мәртебесіне жетеді. Яғни, сопылықтағы таным жолының төрт сатысы ислам философиясы мен рухани антропологияда адамның ішкі кемелденуін сипаттайтын символдық және тәжірибелік карта [53.]. Осылайша, сопылықтағы шариғаттан мағрифатқа дейінгі жол бұл жай діни рәсімдер жиынтығы емес, адам болмысының рухани тереңдігін ашуға бағытталған, Құдаймен түбегейлі бірігуге ұмтылған метафизикалық сапар. Бұл сапарды түсіну ислам дүниетанымының рухани өзегіне үңілу деген сөз.

Сопылық дүниетанымда таным жолының алғашқы баспалдағы шариғат. Бұл ұғым тек діни ережелер жүйесі немесе құқықтық құрылым ретінде ғана емес, адамның рухани жетілуіндегі іргетастық деңгейі ретінде қарастырылады.

Шариғат Алланың бұйрықтары мен тыйымдарына негізделген өмір сүру тәртібі, яғни адам болмысының сыртқы формасын тәртіпке келтіретін заңдар мен әдеп ережелерінің жиынтығы. Алайда сопылық ілімде бұл сыртқы тәртіп ішкі әлемнің оянуына алғышарт болатын рухани тәрбие мектебінің бастауы ретінде пайымдалады. Мұндағы басты мақсат адамның мінез-құлқын, әрекеттерін, ішкі ниетін дінмен үйлестіріп, оны Хаққа қарай бағыттау. Сондай-ақ шариғаттың мәні заң мен тәртіптің, міндет пен жауапкершіліктің, әділет пен адамгершіліктің үйлесімін орнату [54.]. Бұл жүйе адам мен қоғам арасындағы үйлесімділікті, әлеуметтік әділеттілікті және тұлғалық тұтастықты қамтамасыз етеді. Сопылардың көзқарасы бойынша, дәл осы сатыда адам нәпсімен күресуді бастайды, себебі шариғат талаптары нәпсіге қарсы ішкі тәртіптің тетігі. Яғни, бұл сыртқы формадан ішкі мәнге бастайтын алғашқы қадам, адамның рухани жолға түсуге лайықты болуын қамтамасыз ететін даярлық кезеңі. Сопылық ілімде шариғат «захири» яғни сыртқы таным ретінде сипатталады. Бұл ақиқаттың беткі қабаты, рухани жолдың кіреберісі. Дегенмен, сопылық түсінік бойынша, бұл қабатта тоқтап қалу жеткіліксіз. Себебі шариғат жүрекке апаратын есік ғана. Бұл есік ашылған соң ғана адамның ішкі болмысын тануға мүмкіндік туады. Демек, шариғат сыртқы әрекеттер мен діни міндеттемелер жиынтығы бола отырып, рухани сапардың құрылымдық іргетасын қалайды. Ол адамның мінез-құлқын тәртіпке келтіру арқылы ішкі жан дүниесін тазартып, тариқатқа өтуге дайын күйге келтіреді. Осылайша, шариғат рухани трансформацияның бірінші әрі міндетті кезеңі ретінде көрініс табады. Бұл түсінікті тереңдетіп қарастырған ғұламалар қатарында Имам Әбу Хамид әл-Ғазали мен Әл-Қушайри ерекше орын алады. Ғазали өзінің әйгілі «Ихия улуум әд-дин» атты еңбегінде шариғат пен тариқатты өзара бөлінбейтін құрылым ретінде сипаттайды [55.]. Оның ойынша, шариғатсыз тариқат адасу, ал тариқатсыз шариғат құрғақ формализм. Яғни, сыртқы әрекеттерді ішкі ниет пен рухани мазмұнмен толықтырмаса, ол мәнсіз күйде қалады. Шариғат адамның мінез-құлқын реттейтін тәртіп құралы болса, тариқат сол тәртіптің ішкі мазмұны мен рухани тереңдігін ашады. Осы арада Ғазали шариғатты рухани эволюцияның негізі ретінде бекітеді. Ал Әл-Қушайри өзінің «Рисала» атты еңбегінде сопылық тәжірибенің негізін шариғатпен тікелей байланыстырып, сопылық ілімнің тек шариғат шеңберінде ғана легитимді болатынын айқын атап өтеді [56.]. Ол үшін шариғат рухани кемелдікке жетелейтін жолдың міндетті шарты. Бұл жолда жүрек тазалығы, нәпсіні жеңу, рухани ашылу сияқты ішкі сапалар тек шариғаттың негізінде ғана шынайы мәнге ие бола алады. Қушайридің пайымдауынша, шариғат рухани заңдылықтың сыртқы айнасы, ал тариқат пен мағрифат осы айна арқылы көрінетін ішкі шындықтың сатылары. Осы ғұламалардың көзқарастарын жалпылай келе, сопылықта шариғат рухани трансформацияның тек бастауы емес, сонымен қатар бүкіл жол бойындағы тұтастықты қамтамасыз ететін онтологиялық негіз екені анық байқалады. Яғни, шариғаттың өзі де статикалық емес, ол жүрекке, рухқа, мәнге апарар динамикалық көпір ретінде қызмет етеді. Бұл адамның әрекеттері мен ниетінен бастап, танымына, жан тыныштығына, тіпті болмыстық мақсаттарына дейін

әсер ететін кең ауқымды рухани тәртіп жүйесі. Яғни, шариғат сопылық дүниетанымда формализмге шектелген жүйе емес, қайта рухани кемелденудің терең іргетасы. Ол адам болмысын сыртқы жағынан тәртіпке келтіріп қана қоймай, оны ішкі әлемге үңілуге, рухани мәнге жетелеуге даярлайтын алғышарт ретінде көрініс табады. Шариғат арқылы адам тек Құдай алдындағы жауапкершілігін сезініп қоймай, өзінің рухани болмысын, мақсат-мұратын қайта пайымдауға көшеді. Осы мағынада, шариғат тек заң ғана емес, ол мәнге апарар рухани қақпа, яғни таным жолының алғашқы әрі аса маңызды буыны.

Сопылық танымда адам болмысының кемелдену процесі сыртқы тәртіппен ғана шектелмей, ішкі жан дүниенің терең өзгерісін талап етеді. Шариғат бұл жолдың сыртқы қабаты, алғашқы баспалдағы болса, тариқат сол шеңберден ішке еніп, жүрек пен рухты тәрбиелеу арқылы болмыстың мәніне жақындаудың екінші сатысы. Тариқат формадаң мағынаға, қағидадаң тәжірибеге, заңнаң рухқа көшудің айғағы. Бұл деңгейде сопылық ілім адамның ішкі дүниесіне терең бойлап, оны рухани тазару мен хақты тану процесіне жетелейді. Сондықтан тариқат тек жол емес, рухани мектеп, адамның өзін-өзі тануына, жүрегін тәрбиелеуіне, нәпсісін жеңуіне арналған онтологиялық кеңістік [57.]. Бұл кеңістікте ең негізгі ұғымдардың бірі пір-мүршід, яғни рухани жетекші мен шәкірт арасындағы қатынас. Сопылық дәстүрде тариқат жолына өздігінен түсіп, Хаққа жол табу мүмкін емес. Бұл ішкі күрделі сапар, ал оны дұрыс бағыттайтын тұлға тәжірибелі, рухани кемелдікке жеткен ұстаз пір. Пір тариқат мектебіндегі рухани айна, ол мүридтің жүрегіндегі кір мен күмәнді тазартып, нәпсісін тануға және оны тәрбиелеуге көмектеседі. Бұл қатынаста сенім мен бағыну басты шарт, себебі пір тәжірибеден өткен, таным жолын жүріп өткен нұр иесі. Мүрид бұл жолдағы ізденуші, ішкі әлемін тазартуға талпынған тұлға. Осы қатынас арқылы тариқат интерсубъективті трансформация алаңына айналады: жүректер үндесіп, рухтар байланысқа түседі.

Рухани жолдың осы сатысында белгілі бір амалдық тәжірибелер арқылы ішкі тазару жүзеге асады. Солардың ішінде сопылық тәжірибеде кеңінен таралған зікір, риязат, хылуат сияқты амалдар. Зікір Алланың есімдерін қайталау арқылы жүректі тірілтіп, рухты ояту бұл сананың Хақпен үнемі байланыста болуын қамтамасыз ететін амал. Зікір жүрекке жазылған құпияны ашып, жанды жарыққа бөледің тәсілі. Ал риязат тәннің құмарлығын тежеп, нәпсіні бағындыру арқылы рухты биікке көтеру тәжірибесі. Бұл сопылық жолда өз еркімен аскетизмге бет бұру, яғни дүниелік тәуелділіктерден босап, рухани еркіндікке жету амалы. Хылуат жалғыздықта, тыныштықта отыру арқылы ішкі жанмен тілдесу, яғни адамның әлемнен үзіліп, өз рухымен бетпе-бет қалуы. Осы амалдар мүридтің жан-дүниесін тазартып, оның ішкі көзін ашады. Олар тек діни жаттығулар емес, рухани дисциплиналар, адам болмысын қайта құрылымдайтын ішкі ритуалдар. Аталған амалдар тариқат жолының түпкі мақсатына нәпсіні тәрбиелеу мен жүректі тазартуға бағытталған. Сопылардың көзқарасында нәпсі Хақ пен адам арасындағы ең үлкен перде. Оны жою емес, оны тәрбиелеу сопылықтың мәні. Нәпсіні тану өзін танудың, өзін тану Раббысын танудың шарты. Тариқат осы ішкі күрестің жолы ретінде адамның

рухани еркіндікке ұмтылуын қамтамасыз етеді. Бұл жолда жүрек сезімнің ғана емес, таным мен хақиқаттың да орталығы ретінде көрінеді [58.]. Демек, тариқат жүректің оянып, шындықты көру қабілетіне жететін кезең.

Тариқаттың бұл құрылымдық жүйесі тарихта әртүрлі сопылық мектептер арқылы жүзеге асты. Түркілік кеңістікте кең таралған Ясауиия тариқаты бұл жолды халықтық таныммен үйлестіріп, күнделікті өмірдің рухани мағынасына ерекше көңіл бөлді. Қожа Ахмет Ясауи тариқатты қарапайым адам да жүріп өте алатын, хикмет пен қызметке негізделген тұрмыстық рухани жол ретінде ұсынды. Нақшбандийа тариқаты, керісінше, үнсіз зікірге, ішкі күй мен байсалдылыққа негізделіп, сопылықты парасат пен тәртіпке құрды. Бұл жолда ішкі назар, рухани бақылау, сабырлылық алдыңғы орынға шықты. Қадирийа тариқаты болса, дыбыстық зікір мен экстатикалық күйді жоғары бағалап, рухани әсер мен ғашықтық халдерін тәжірибенің негізі етіп алды. Әр тариқат мектеп рухани амалдарды түрліше мәнмен байытып, тариқат ұғымының мультидискурсивті құрылымын қалыптастырды. Осылайша, тариқат жүрек тәрбиесінің ғана емес, рухани тәжірибенің мәдени өрісі, жеке тұлғаның ішкі эволюциясы мен қоғамдағы этикалық тәртіптің негізі. Бұл деңгейде сопылық таным адамды ішкі жадымен, рухпен, жүрекпен және ақиқатпен терең байланысқа түсіреді [59.]. Сондықтан тариқат шынайы танымға бастайтын рухани интроспекция жолы, адамның өзіндік табиғатын, мәнін және Құдаймен қатынасын қайта тани алатын экзистенциалдық мектеп.

Сопылық дүниетанымдағы таным жолының үшінші сатысы ақиқат (ал-хақиқат) адам рухының болмыстың терең өзегіне енуін білдіретін шешуші кезең. Бұл сатыда ізденуші шарифаттың сыртқы тәртібі мен тариқаттың ішкі тәрбиесі арқылы тазарған соң, болмыстың шынайы мәніне жақындай бастайды. Ақиқат жай діни шындықты мойындау емес, бұл барлық жаратылған болмыстың астарында жатқан түпкі Онтологиялық Шындықты тікелей сезіну мен соған еру. Сопылар бұл шындықты "Хақ" деп атай отырып, ақиқатты тану адамның өз "менінен" асып, Құдайдың шексіз болмысымен түйісуінің тәжірибесі деп біледі. Бұл сатыда таным процесі рационалдық деңгейден шығып, интуитивтік рухани тәжірибеге ауысады. Яғни, ақиқат тек ақылмен игерілетін ұғым емес; ол жүрек көзімен көрілетін, рух арқылы ашылатын шындық. Сопылық дәстүрде мұндай таным илхам (құдайлық шабыт), кашф (ішкі перденің ашылуы), және зук (рухани дәм тату) сияқты терминдермен сипатталады. Бұл ұғымдар адамның таным шекарасын трансценденттік өлшемге дейін кеңейтеді. Мұнда білім кітаптан алынбайды, шынайы білім жүрекке құйылған Хақ нұры арқылы сезіледі. Демек, бұл деңгейде адам «білетін» субъект емес, Хақтың ілімін «қабылдайтын» ыдысқа айналады.

Ақиқат сатысында сопылар адамның Құдаймен байланысын жаңа онтологиялық деңгейде қарастырады. Бұл байланыс сыртқы сыйыну мен тілектен әлдеқайда терең, бұл болмыстың тұтастығын сезіну, адамның өзінің Хақпен рухани тектес екенін ұғынуы. Сопылық антропологияда адам Хақтың көрінісі, жаратылыс Алланың есімдерінің айнасы. Осы түсінік негізінде ақиқатқа жеткен жан өз болмысын Хақпен біртұтас онтологиялық өріс ретінде

сезіне бастайды. Бұл «Мен мен емес, Мен Олмын» деген танымға әкеледі. Бұл жерде "Мен" ұғымы жойылып, адам "фанә" (жоғалту) мен "бақа" (тірілу) халіне жетеді яғни, адам өз менін жоққа шығарып, Құдайдың сипаттарымен өмір сүре бастайды. Мұндай терең рухани тәжірибені сипаттап берген ортағасырлық сопылардың еңбектері ерекше маңызға ие. Джунейд Бағдади ақиқатты "рухани хал" ретінде сипаттайды ол үшін ақиқатқа жету дегеніміз Құдайдың сипаттарымен сипатталу, яғни рухтың толығымен Хақтың нұрымен толысуы. Ол ақиқатқа жеткен сопыны «жүрегі тірі, Алламен тілдесуші» ретінде сипаттайды [60.]. Баязид Бастами болса, өзінің экстаздық халінде «Субхани! Маған Құдірет бой ұсынды!» деген сөзімен, өзінің "менін" жойып, Хақтың шексіз болмысымен бірігіп кеткенін білдіреді [61.]. Бұл болмыстық "меннің" жоғалуы арқылы Хақпен тұтасу. Ал Мансұр әл-Халладждың «Ана әл-Хақ» («Мен Хақпын») деген сөзі ақиқатты толық тану сәтінде адамның Құдаймен болмыстық тұтастығын паш еткен ең радикалды мысал. Бұл тек мистикалық сөз емес, бұл метафизикалық халдің көрінісі, болмыстың Хақпен абсолютті бірлігін білдіретін рухани-психологиялық ахуал.

Ақиқат бұл шекарадан өту. Шарифат адамды тәртіпке келтірсе, тариқат оны рухани тәрбие арқылы тазартады. Ал ақиқат сол тазалықтың нәтижесінде пайда болатын болмыстық көру қабілеті. Бұл жүректің көзінің ашылуы, Алланы тек сеніммен емес, тұтас сезіммен тану. Бұл жолда адам барлық жаратылыс атаулының біртұтас өріс екенін, әрбір нәрсенің артында Құдайдың сипаттары тұрғанын аңғарады. Осы сәттен бастап таным "мен" мен "Олдың" айырмашылығын жояды адам болмысы Хақтың болмысына енеді.

Сопылық дүниетанымда бұл жағдай адамның танымдық мәртебесінің ғана емес, оның рухани мәртебесінің де өзгеруін білдіреді. Ол енді діни субъект қана емес, болмыстың тірі куәсі, Хақтың көрінетін бейнесіне айналады. Бұл ақиқаттың адамға "сырттан берілмейтінін", ол тек өзін-өзі тазартып, рухын көтерген адамға іштен ашылатынын дәлелдейді. Мұндай таным ислами гносеологиядағы ең биік, ең терең деңгей. Яғни, ақиқат сатысы сопылық ілімдегі таным жолының шарықтау шегі. Бұл сатыда адам шарифаттың сыртқы заңдылығын, тариқаттың рухани тәртібін игеріп, ақиқаттың ішкі нұрымен біріккен жаңа болмысқа көшеді. Ол таным субъектісінен Хақтың сипаттарымен сипатталған тірі куәға айналады. Ақиқат тек білім емес, бұл болмысқа айналу, мәнге сіну, рухтың мәңгілікпен ұштасуы. Осылайша, сопылықтағы ақиқат таным емес, трансформация ол шындықты білу емес, шындықтың өзі болуға ұмтылу.

Сопылық дүниетанымдағы таным жолының ең соңғы және ең терең сатысы мағрифат. Бұл ұғым тек білімді меңгеру немесе ақиқатты тану актісімен шектелмейді, керісінше, жүрекпен, рухпен, тұтас болмыспен Құдайды тікелей сезініп, Онымен бірігу халіне жету процесін білдіреді. Мағрифат тек интеллектуалдық немесе рационалдық таным емес; бұл адамның ішкі рухани болмысының шегіне жетіп, Хақтың болмысымен үндескен интуитивтік-трансценденттік таным. Бұл таным сопылық ілімде ең биік рухани мәртебе ретінде сипатталады, себебі ол шарифат, тариқат және ақиқат сатыларында

жинақталған тәжірибенің нәтижесінде жүрекке құйылған құдайлық нұрдың ашылуы арқылы жүзеге асады.

Мағрифат арабша "ирфан" ұғымымен мәндес. Бұл Құдайды жүрек арқылы тану, ақиқаттың ішкі мәніне жан-тәнімен бойлау, әрі сол танымның өзінде өмір сүруі. Егер шарифат заң мен ережені білуді, тариқат рухты тәрбиелеуді, ақиқат болмыстың сырын интуитивтік пайымдауды білдірсе, мағрифат осы үшеуінен кейін ғана мүмкін болатын түпкі рухани кемелдік. Бұл сатыда таным мен болмыс, субъект пен объект арасындағы шекара жойылып, адам мен Хақтың арасы рухани бірлікке жетеді. Сопылардың айтуынша, бұл "жүректің көзі ашылып", "ішкі нұрмен көру" кезеңі. Мұндай танымға қол жеткізген адам өз болмысының шекарасынан асып, иләһи ілімнің айнасына айналады.

Мағрифат сопылық гносеологиядағы ерекше феномен. Ол кәдімгі рационалды білімге емес, рухани интуиция мен ғашықтық күйге негізделеді. Бұл деңгейде таным логикалық құрылымдар арқылы емес, тікелей рухани әсермен, Алланың нұрымен сезіледі. Мұнда білім "мен білемін" деген үстем позициядан емес, "мен жоқпын, тек Ол бар" деген фанә халінен туады. Яғни мағрифат нәпсінің толық тазаруынан кейін келетін, жүрек пен рухтың Хақпен бірігуінен туындайтын жоғары таным формасы. Бұл – ақпаратқа емес, сезінуге, сіңіруге, ғашықтық арқылы толысуға негізделген гнозис. Осы тұрғыдан алғанда, мағрифат шарифат пен ақиқатқа қарағанда әлдеқайда онтологиялық терең. Шарифат адамның әрекетін реттесе, тариқат нәпсіні тәрбиелейді, ақиқат болмысты тануға жетелейді. Ал мағрифат осының бәрінен соң келетін болмыстың Хақпен біртұтастығын өмір сүру күйі. Бұл сатыда адамның "мені" жойылып, Құдайлық сипаттармен сипатталған жаңа болмыс деңгейіне көтеріледі. Мұндай халдегі адам ариф (мағрифат иесі) деп аталады. Ариф тек білетін адам емес, ол Құдаймен үндесіп, өмірінің әр сәтін иләһи санада өткізетін рухани кемел тұлға. Ол үшін дүние тек өткінші сахна емес, Құдайдың көрініс табатын орны. Оның танымы тек түсіну емес, тіріле отырып тану, Құдаймен тұтастану арқылы әлемді қайта оқу. Арифтің өмірі зікір, қызмет, махаббат және сабыр арқылы көрініс табатын рухани куәлік.

Сопылық дәстүрде мағрифаттың терең мазмұны көрнекті тұлғалардың шығармашылығында жарқын көрініс тапқан. Түркі сопылығының негізін қалаушы Қожа Ахмет Ясауи мағрифатты "Хақты сүйіп, Оған ғашықтықпен еру" деп түсінген. Оның хикметтерінде мағрифат адамның рухани көзінің ашылып, Алланы көруі емес, Алланы өз жүрегінде табуы. Ясауи үшін мағрифат ақиқаттың поэтикалық пернесі, яғни жүрек арқылы айтылатын құпия сөз. Ол өз хикметтерінде мағрифатты зікірмен, ғашықтықпен, нәпсімен күреспен және рухани қызметпен байланыстырады. Бұл ұғым Ясауи жолында тек интеллектуалдық немесе сопылық тәжірибе емес, адамның тұтас тіршілігіне айналған экзистенциалды танымдық бағыт [62.]. Ал ибн Араби мағрифатты өзінің "вахдат әл-вужуд" (болмыстың бірлігі) ілімімен байланыстырды. Оның түсінігінде мағрифат Құдай мен адамның, болмыс пен сана кеңістігінің тоғысқан шекарасында туындайтын онтологиялық тереңдік. Ибн Араби үшін

адам Құдайды тану арқылы өзін таниды, ал өзін тану арқылы Құдайдың өз болмысында көрінуінің куәсі болады. Бұл Хақтың адам арқылы өзін тануы, адамның Хақ арқылы өзін ұғынуы. Мағрифат осы өзара айналысатын, бір-біріне толықтай ашылатын болмыстардың жоғарғы сатысы. Ибн Араби үшін мағрифатты игеру дегеніміз әлемге Алланың көзімен қарау, әрбір жаратылыстың астарынан Оның сипаттарын тану, және сол сипаттармен өмір сүру. Яғни мағрифат сопылық ілімдегі рухани кемелдіктің шырқау шегі. Бұл білімнің соңғы формасы ғана емес, адамның болмыстық қайта тууы, нәпсінің толық жойылуы және Хақтың сипаттарымен тұтасу арқылы жаңа рухани сана деңгейіне өтуі. Мағрифат сенімнен ілімге, ілімнен ғашықтыққа, ғашықтықтан жаратушының болмысына дейінгі сапардың финалдық аккорды. Ол арқылы адам Құдайдың көрінісі, жүрек Құдайдың мекені, өмір Құдаймен үндес біртұтас рухани кеңістікке айналады. Бұл сопылық жолдағы таным мен болмыстың толық бірлігіне жетудің мәңгілік мөрі [63.].

Сопылық дүниетанымда таным жолының төрт сатысы шарифат, тариқат, ақиқат және мағрифат адам рухының ішкі жетілу жолындағы өзара сабақтас әрі тұтастықта өрілетін онтологиялық құрылым ретінде қарастырылады. Бұл сатылар бір-бірінен бөлектеніп тұрмайды; керісінше, олар адамның болмыстық трансформациясының үздіксіз процесін білдіреді. Мұнда әрбір саты алдыңғысының іргесіне құрылып, келесі кезеңге рухани негіз дайындайды. Сопылардың түсіндіруінше, бұл құрылым адамның жан дүниесін тазартуға, жүрегін оятуға, болмыстың мәнін ашуға және Құдаймен байланыс орнатуға бағытталған рухани эволюцияның жолы. Бұл сатылай қозғалыс адамның ішкі әлемін біртіндеп өзгертіп, оны сырдан мәнге, пердеден нұрға, ғибадаттан ғашықтыққа бастайды. Осы төрт сатының тұтастығы сопылық антропологияда орталық орын алатын инсан әл-камил – кемел адам концепциясымен терең байланысты. Кемел адам бұл рухани жолдың барлық кезеңінен өтіп, өзінің жаратылыстық шектеулігінен арылып, Құдайлық сипаттарға жақындаған тұлға. Мұндай адам рухани білімді тек иемденіп қоймай, сонымен өмір сүреді, яғни таным оның болмысында жүзеге асады. Шарифат адамның сыртқы әрекетін тәртіпке келтіреді, тариқат жүрек тәрбиесі арқылы ішкі әлемін қалыптастырады, ақиқат болмыстың сырын ашады, ал мағрифат осы танымның тәжірибеге айналған рухани шындығы ретінде кемелдікке жеткізеді. Яғни, бұл сатылар адамның жаратылыс мақсатын толық жүзеге асыруға бағытталған онтологиялық дамудың моделі. Әр саты болмыстың белгілі бір деңгейін тануға, соған сәйкес өмір сүруге шақырады. Бұл дамудың соңғы нүктесі өзінің "менінен" арылып, Хақпен үндес өмір сүру, яғни адамның Құдайлық нұрға айналуы. Бұл сатылық құрылым ислам дүниетанымының үш іргелі саласы таным (мағрифатуллаһ), этика (ахлақ) және онтология (болмыс түсінігі) арасындағы өзара байланыстарды терең бейнелейді. Танымдық тұрғыдан алғанда, бұл жол адамның сана өрісінің кеңеюін сипаттайды: алғашқы сатыда ол шарифат арқылы ақиқатты қабылдайды, тариқатта оны рухани тәжірибемен пысықтайды, ал ақиқатта ол танымның тікелей ішкі тәсілдерін меңгеріп, мағрифатта Хақты жүрекпен сезіну қабілетіне ие болады.

Этика тұрғысынан бұл жол адамның мінезін, ниетін, еркіндігін жетілдірудің сатылы құрылымы. Әр сатыда адам өзін жеңіп, нәпсісін тәрбиелеу арқылы рухани ерікке ие болады. Онтологиялық тұрғыдан алғанда, бұл адамның болмыстық метаморфозасы: ол уақытша, шартты, нәзік пенделік болмыстан шығып, Құдай болмысына рухани тұрғыда жақындап, мәңгілік нұрдың куәгеріне айналады.

Сопылық ілімнің осы төрт сатысы қазақ топырағында да өзінің ерекше мәдени формасын тапты. Бұл көрініс Қожа Ахмет Ясауи мұрасында нақты поэтикалық әрі діни-тәжірибелік сипатта өрнектелді. Оның Диуани хикмет еңбегінде шарифат, тариқат, ақиқат және мағрифат сатылары бір ғана діни таным құрылымы емес, сонымен бірге күнделікті өмірдің этикалық, тәрбиелік, дүниетанымдық тәжірибесіне айналды. Ясауи үшін бұл сатылай жол дін мен өмірдің, ақиқат пен әрекеттің, рухани ізденіс пен әлеуметтік жауапкершіліктің арасындағы тірі көпір. Хикметтерде шарифат діни заң ретінде ғана емес, рухани тәртіп пен адами қадір-қасиеттің өлшемі ретінде түсіндіріледі. Тариқат жүрек тазалығы мен нәпсімен күрес жолы, ал ақиқат Алланың сырларын жүрек арқылы ұғыну халі. Мағрифат болса, Алламен рухани бірігу, ғашықтықпен өмір сүру күйі ретінде сипатталады. Ясауи бұл сатыларды таза сопылық тәжірибе шеңберінде ғана қалдырмай, оларды халықтық руханиятпен байланыстырып, түркілік исламның антропологиялық өзегіне айналдырды. Сонымен бірге, бұл сатылық құрылым қазақтың жыраулық дәстүрінде, ауызша поэзиясында, тұрмыс-салт ұғымдарында да сақталған. «Жүректің көзі», «көңілдің ояуы», «хақты тану», «сана сәулесі» сияқты метафоралар шарифаттан мағрифатқа дейінгі сопылық таным жолының фольклорлық бейнелерге сіңген көріністері. Бұл қазақ халқының дүниетанымында рухани жетілу тек діни құбылыс емес, мәдени-онтологиялық бағдар, тіршілікті мәнге айналдыратын ішкі талап екенін көрсетеді. Яғни, шарифаттан мағрифатқа дейінгі төрт саты бұл тек сопылық танымның құрылымы емес, ол ислам дүниетанымының ең терең философиялық, рухани және мәдени өзегі. Бұл құрылым адамды сыртқы тәртіптен бастап, ішкі кемелдікке дейін жетелейтін рухани дамудың онтологиялық траекториясын құрайды. Ол сенім мен танымның, тәртіп пен махаббаттың, ерік пен еркіндіктің арасындағы алтын арқау. Бұл жолмен өткен адам ғана өзінің жаратылыс мақсатына жетіп, нағыз кемел адам инсани камил мәртебесіне көтеріле алады. Сопылық дәстүрдегі бұл сатылық тұтастық адамның болмысын Құдаймен үйлестіретін метафизикалық сәулелі карта ретінде ұлт руханиятының терең қабаттарында өмір сүріп келеді.

Сопылық дүниетанымда таным жолының сатылары адам болмысының ішкі құрылымын терең қайта құруға бағытталған рухани трансформация мен болмысты танудың ерекше моделі болып табылады. Бұл сатылай жүйе жай ғана діни тәжірибе сатылары емес, адамның бүкіл болмысын сыртқы әрекеттен бастап ішкі рухани өзекке дейін кезең-кезеңімен тазартып, кемелдікке жеткізетін онтологиялық құрылым ретінде қабылданады. Шарифат, тариқат, ақиқат және мағрифат сатылары адамның таным жолындағы сапарының нақты метафизикалық бағдарын құрайды. Шарифатта адам өзінің сыртқы жүріс-

тұрысын, мінез-құлқын тәртіпке келтіреді; тариқатта ішкі жан дүниесін тәрбиелейді; ақиқатта болмыстың мәнін тани бастайды; ал мағрифатта жүрек пен рух арқылы Құдаймен терең рухани бірлікке жетеді. Бұл модельде таным дегеніміз жай ғана білім жинау процесі емес, керісінше тұлғаның ішкі өзгерісінің өзі. Сопылықта тану дегеніміз нысанға бағытталған когнитивті әрекет емес, субъектінің өзін-өзі тазартып, кемелдікке жету арқылы ақиқатпен рухани үндесуі. Мұнда ақыл құрал ғана, ал жүрек нағыз таным орталығы. Таным процесі сананың кеңеюі ғана емес, сонымен бірге болмыстың терең қабаттарымен тікелей түйісуге мүмкіндік беретін рухани көру, интуитивтік ашылу, іләһи шабыт арқылы іске асады. Осы себепті сопылық таным сатылары адамның психо-рухани болмысын түрлі деңгейлерде қайта қалыптастырады: нәпсімен күрес, рухани тәрбие, махаббат арқылы толысу, Құдаймен рухани байланыс орнату сияқты тәжірибелер танымның біртіндеп болмысқа айналу жолын көрсетеді.

Сопылықтағы бұл таным моделі ислам философиясындағы классикалық гносеологиялық құрылымдардан өзгеше. Ол танымды сыртқы әлемге бағытталған пассивті бақылау емес, ішкі шындыққа бойлау, болмыстың жүрек арқылы ашылуы ретінде ұсынады. Бұл таным субъектісінің өзгерісін, жетілуін, өзіндік «менінен» арылып, «Хақпен» біртұтастыққа жетуін көздейтін динамикалық процесс. Танушы бұл үдерісте біртіндеп трансформацияға ұшырайтын жан; ол бастапқыда заңды ұстанушы болса, кейін жүрекке бойлаған, соңында болмыстың сырын ашқан, ақырында Құдайлық сипаттарға жақындаған рухани кемел тұлғаға айналады. Осылайша, сопылықтағы таным жолының сатылары исламдық антропология, гносеология және онтологияның біртұтас синтезіне құрылған рухани эволюцияның моделі. Бұл модельде таным мен болмыстың арасы үзілмейді; керісінше, таным болмыстың ішкі қозғалысы, ал болмыс таным арқылы ашылатын құпия кеңістік ретінде қарастырылады. Бұл тек рационалды білім емес, рухани болмысқа өту жолы. Яғни сопылықтағы таным сатылары – адамның өзін-өзі тануынан Құдайды тануға дейінгі рухани сапарын бейнелейтін, трансформация арқылы ақиқатқа жетуді көздейтін терең метафизикалық парадигма.

Сопылықтағы таным жолының сатылары ислам метафизикасы мен мәдени руханият жүйесінде адамның онтологиялық көтерілуі мен өзіндік кемелденуінің терең жолы ретінде айрықша маңызға ие. Бұл сатылар адамның жаратылыстық болмысынан бастап, рухани кемелдікке дейінгі ішкі сапарының құрылымдық бейнесін көрсетеді. Шариғат, тариқат, ақиқат және мағрифат бір-бірін логикалық және рухани жағынан толықтырып тұратын кезеңдер ретінде адамның тек діни тәжірибесін ғана емес, сонымен бірге оның болмыстық мүмкіндіктерін ашуға, ішкі шындықты тануға, рухани тазару мен биіктеуге бағытталған. Сонмен қатар ислам метафизикасында адам Алланың жердегі халифасы, яғни Жаратушы мен жаратылыс арасындағы байланыстырушы тіршілік иесі ретінде түсіндіріледі. Бірақ бұл мәртебеге тек жаратылыстық болмыспен емес, рухани кемелдену жолы арқылы ғана қол жеткізуге болады. Осы жолды шариғаттан бастап мағрифатқа дейінгі сатылар жүйелі түрде жүзеге

асырады. Әрбір саты адамның белгілі бір онтологиялық қабатын тазартатын, жаңа рухани деңгейді ашатын кезең. Бұл ішкі жетілудің сатылары арқылы болмыстың жоғары формаларына көтерілу процесі. Бұл мағынада, сопылық ілім адам болмысын тек моральдық тұрғыда ғана емес, онтологиялық-метафизикалық тұрғыда қайта қалыптастыруға бағытталған ілім болып табылады. Сонымен бірге бұл сатылар ислам мәдениетінде қалыптасқан руханияттың ақыл мен жүрек, заң мен махаббат, білім мен ғашықтықтың арасындағы тепе-теңдікті сақтауға негізделген. Таным мен кемелдену бір ғана бағытта емес, адамның жан-жақты жетілуін қамтамасыз ететін тұтас рухани өріс ретінде қызмет етеді. Демек, шарифат, тарикат, ақиқат, мағрифат сатылары адамның өзін-өзі тәрбиелеуімен қатар, оны Хақпен байланыстыратын ішкі көпірлер. Бұл сатылармен жүру өзінің фәни болмысын танып, бақи мағынамен түйсудің, шектеулі «меннен» шексіздікке жетудің рухани сценарийі. Осы себепті бұл сатылық құрылым ислам метафизикасы мен мәдени руханиятта адамның ішкі сапары мен онтологиялық жоғарылау жолын сипаттайтын іргелі антропологиялық үлгі ретінде ерекшеленеді.

Бүгінгі заман үшін сопылықтағы таным жолының сатылары философиялық және этикалық тұрғыдан терең өзектілікке ие рухани модель. Қазіргі адамзат технологиялық ілгерілеумен қатар, экзистенциалдық дағдарыс, рухани бытыраңқылық пен ішкі үйлесімсіздікке тап болуда. Осындай жағдайда сопылықтың сатылай таным жолы адам болмысына бағытталған, ішкі тазаруға және рухани кемелденуге негізделген альтернативті парадигма ретінде өзекті бола түседі. Бұл модель тек діни жол емес, ол адамның өзін тануы, мән іздеуі және өмірді рухани тереңдікте қайта пайымдауы үшін ұсынылатын құрылым. Сондай-ақ философиялық тұрғыдан бұл сатылар адамның болмыстағы орнын, еркіндігі мен шектеулігін, рухани жауапкершілігі мен трансценденттілікке бағытталған сұранысын құрылымдауға мүмкіндік береді. Сопылық жолдағы әрбір саты шынайы білімнің тек ақылмен емес, рухпен, жүрекпен ұғынылатынын көрсетеді. Бұл қазіргі рационализм мен материализм үстемдік еткен заманда гносеологиялық балама ретінде танылуы мүмкін. Адамды объектіленген тұтынушы ретінде емес, рухани кемелдікке ұмтылатын тіршілік иесі ретінде қарастыру бүгінгі күннің терең онтологиялық қажеттілігі. Сонмен қатар этикалық тұрғыдан алғанда, сопылықтың бұл жолы адамның ішкі ниетін, мінез-құлқын, қатынастар мәдениетін тәрбиелеуге арналған жүйелі рухани тәжірибе. Әсіресе қазіргі кезеңдегі моральдық дағдарыс, агрессия мен нигилизм жағдайында бұл сатылай тазарту моделі адамға өз нәпсісін жеңу, ішкі тұрақтылыққа жету, кешірім, махаббат және сабыр арқылы өзін және өзгені қабылдауға үйретеді. Яғни, бұл модель сыртқы тәртіпке ғана емес, жүрек этикасына, ішкі үйлесім мен жан тыныштығына негізделген тәрбие формасы. Осылайша, сопылықтағы шарифаттан мағрифатқа дейінгі рухани жол бүгінгі заманда адамның рухани автономиясын, танымдық еркіндігін, моральдық тұтастығын қалыптастыруға ықпал ететін терең антропологиялық және этикалық жүйе ретінде өз маңызын сақтап отыр. Бұл модель рухани дағдарысты

еңсерудің, болмысқа жаңа мағына берудің және адам мен әлемнің арасындағы байланысты қайта қалпына келтірудің философиялық-этикалық векторы.

1.3. Қожа Ахмет Ясауи және түркілік сопылық дәстүрдің ерекшеліктері.

Қожа Ахмет Ясауи (шамамен 1093–1166) түркі халықтарының рухани мәдениетінде айрықша із қалдырған ірі ойшыл, сопылық поэзияның негізін қалаушы және түркілік ислам өркениетінің көрнекті өкілі. Ол ислам ілімдерін түркілік дүниетаныммен шебер ұштастыра отырып, сопылық дәстүрді Орта Азия аумағында кеңінен таратуға ерекше үлес қосты. Оның аты ғасырлар бойы "Пір Түркістан" және "Хазреті Сұлтан" ретінде құрметтеліп, түркі мұсылман халықтарының рухани санасында тұрақты орын алды. Ахмет Ясауи қазіргі Қазақстанның оңтүстігіндегі көне Исфиджаб (Сайрам) қаласында дүниеге келген.[43. 34] Ерте жастан бастап діни білім мен рухани тәрбие алуға бет бұрып, әкесі қайтыс болған соң, ұлы сопы Арыстан-бабтың қамқорлығына өтті. Аңыздарға сәйкес, Арыстан-баб Мұхаммед пайғамбардан жеткен аманатты Ахметке тапсырып, оған ислам ілімінің терең мән-мағынасын ашуға бағыт көрсетті. Жас кезінен-ақ ерекше дарынымен көзге түскен Ахмет рухани кемелдену жолын жалғастыру үшін жиырма жеті жасында Бухара қаласына сапар шегеді. Сол замандағы ислам әлемінің ірі білім орталықтарының бірі болған Бухарада ол әйгілі сопы ғалым Әбу Юсуф Хамаданидің шәкірті атанып, теологиялық, құқықтық және сопылық білімдердің терең негіздерін меңгереді. Әбу Юсуф Хамадани мектебі оған сопылықтың ішкі мәні жүректің тазаруы мен рухани шынайылыққа жету қағидаларын толық игеруге мүмкіндік берді. Ұстазы дүниеден өткен соң, Ахмет Ясауи өз жолын туған өлкесі Ясы қаласында жалғастыруды жөн көреді. Ол Ясыда діни-рухани орталық құрып, исламның сопылық бағытын түркі тілінде насихаттауды бастайды. Ясауи уағыздарын түркі тілінде жүргізуі халық арасында ислам дінінің тез әрі терең таралуына ерекше ықпал етті. Оның ілімі шариғаттың сыртқы қағидалары мен тариқаттың рухани талаптарын біріктіріп, исламды рухани-практикалық өмір салтына айналдырды. Ахмет Ясауи діни қызметінде адамның ішкі әлемін тәрбиелеуге, нәпсіні бақылауға, сабыр мен шүкіршілікке тәрбиелеуге ерекше мән берді. Ол исламдық ахлақтың (моральдық қасиеттердің) маңыздылығын дәріптеп, нағыз мұсылманның жүрек тазалығын басты рухани міндет ретінде көрсетті. Өмірінің соңғы кезеңінде Қожа Ахмет Ясауи қоғамдық өмірден шеттеп, Пайғамбар Мұхаммедтің 63 жасында дүниеден өткенін үлгі тұтып, өзі де 63 жасқа толғанда жер астындағы қылуатке түсіп, қалған өмірін толықтай рухани ғибадатқа арнады. Бұл қадам оның дүниеден безінуі мен рухани кемелденуге ұмтылуының шынайы көрінісі болды. Қылуатте ол сопылық поэзиясын қалыптастырып, шәкірттеріне даналық сөздер арқылы рухани тәлім беруді жалғастырды. Оның негізгі еңбегі "Диуани хикмет" ("Даналық кітабы") түркі тілінде жазылған сопылық рухтағы өлеңдер жинағы.[99. 45] Бұл шығарма

арқылы ол сопылықтың ішкі мәнін қарапайым халыққа түсінікті әрі әсерлі тілмен жеткізе білді. "Диуани хикмет" тек діни уағыздар жиынтығы ғана емес, түркі әлемінің сопылық әдебиетінің алғашқы классикалық үлгісі болып табылады. Бұл еңбек адамның ішкі дүниесін тәрбиелеуді, нәпсінің шектеулерінен азат болуды, Аллаға шынайы махаббатпен ұмтылуды уағыздайды. Қожа Ахмет Ясауи 1166–1167 жылдары дүниеден өтті. Оның мазарының үстіне XIV ғасырда Әмір Темірдің бұйрығымен Қожа Ахмет Ясауи кесенесі тұрғызылды. Бұл архитектуралық кешен түркі-ислам әлемінің аса маңызды мәдени-рухани мұрасына айналды және бүгінде ЮНЕСКО-ның Бүкіләлемдік мұралар тізіміне енген.[47. 78] Ахмет Ясауидің ілімі мен ықпалы уақыт өткен сайын тереңдей түсті. Ол шамамен он мыңға жуық шәкірт тәрбиелеп, олардың көмегімен Яссауия тариқатының негізін қалады. Бұл тариқат түркі дүниесінің рухани картасында елеулі рөл атқарып, исламды көшпелі халықтар арасында бейбіт және рухани жолмен таратуға ықпал етті. Яссауия тариқатының принциптері қарапайымдылық, дүниеге қызықпаушылық, рухани кемелдікке ұмтылу түркі сопылық дүниетанымының басты белгілеріне айналды. Ахмет Ясауи өзінің шығармашылығында түркі тілді мұсылман қауымының рухани сұраныстарына жауап беріп, олардың күнделікті өміріне исламның моральдық-этикалық қағидаларын терең енгізді. Ол адамдарды дүниенің өткіншілігін ұғынып, шынайы құндылықтарға ұмтылуға шақырды. Оның хикметтерінде кедейлік пен қарапайымдылық, имандылық пен сабырлық, Аллаға деген шынайы сүйіспеншілік пен ақыретке деген дайындық идеялары басты тақырыптар ретінде көрініс тапты. Ахмет Ясауи араб, парсы, түркі және шағатай тілдерінде білім алып, ислам философиясының, құқық ілімінің, сопылықтың негізгі қағидаларын терең меңгерді. Оның ғұламалығы тек діни біліммен ғана шектелмей, поэзиялық шеберлігі арқылы да көрінді. Түркі тілінде жазған хикметтері оның халыққа жақын болуына, исламды қарапайым адамдардың жүрегіне жеткізуіне үлкен септігін тигізді. Бүгінгі күні Қожа Ахмет Ясауидің ілімі мен рухани мұрасы тек Қазақстан ғана емес, бүкіл түркі әлемінің ортақ игілігі саналады. Оның даналығы мен ізгілікке шақырған үндеулері жаһандану дәуірінде де өзекті болып отыр. Ясауи ілімі қазіргі заман адамы үшін рухани бағдар, ішкі тазалық пен жан тыныштығына жетудің қайнар көзі ретінде қызмет ете алады. Осылайша, Қожа Ахмет Ясауи тұлғасы мен мұрасы түркілік сопылық дүниетанымның қалыптасуында шешуші рөл атқарып қана қоймай, жалпы ислам өркениетінің рухани биігін көрсететін маңызды феномен болып қала береді. «Диуани хикмет» Қожа Ахмет Ясауидің сопылық дүниетанымының көркемдік үлгісі ретінде қалыптасқан рухани өлеңдер жинағы. Бұл шығарма Ясауидің жерасты қылуында ғұмыр кешкен кезеңінде жазылған және оның жеке рухани тәжірибесінің көрінісі ретінде қарастырылады. Дәстүрлі деректерге сүйенсек, Ясауи бастапқыда 99 000-ға жуық хикмет жазған деп айтылады. Алайда бізге толық жеткен үлгісі бірнеше жүз хикметтен ғана тұрады. Бұл хикметтер көбінесе ауызша дәстүр арқылы сақталып, кейінірек әртүрлі қолжазба нұсқалары арқылы хатқа түскен.

Қолжазбалардың тарихы: «Диуани хикметтің» бізге жеткен ең көне қолжазбалары XVII ғасырда Түркістанда жазылған.[96.] Бұл нұсқаларда шамамен 68 хикмет бар. Кейінірек XVIII–XIX ғасырларда Петербург, Ташкент, Қазан сияқты қалаларда жинақтың түрлі нұсқалары басылып шықты.[116.] Әр қолжазбада хикметтердің саны әртүрлі: бірінде 49, екіншісінде 149-ға дейін хикмет кездеседі. Бұл әртүрлілік хикметтердің ауызша дәстүр арқылы өзгеріске ұшырағанын және әр аймақта өзіндік редакциялық ерекшеліктермен жеткенін көрсетеді. Құрамы мен құрылымы: «Диуани хикмет» араб графикасында түркі тілінде (көне қыпшақ-шағатай тіліне жақын) жазылған. Хикметтердің құрылымы көбіне тұрақты үлгіде сақталған: әр хикмет он шақты төрт жолды шумақтардан (құттардан) тұрады, ал соңғы бөлігі ұзақ әрі мазмұнды дұға немесе насихатпен аяқталады. Әр өлеңнің ішкі ырғақтық ұйымдасуы тындаушыны еліктіретіндей жеңіл де әуезді ұйқаспен өрілген. Осы ырғақ пен қарапайым тілдік бейнелер хикметтердің халық арасында кеңінен таралуына ықпал еткен. Тілдік тұрғыдан алғанда, әртүрлі қолжазба нұсқаларында грамматикалық және лексикалық ерекшеліктер байқалады. Бұл ерекшеліктердің туындауы, біріншіден, ұзақ уақыт бойы хикметтердің ауызша дәстүрмен таралуына, екіншіден, аймақтық тілдік айырмашылықтарға байланысты.

Мазмұны: «Диуани хикмет» мазмұны діни-рухани тәрбиеге арналған. Жинақтағы өлеңдерде төмендегідей негізгі тақырыптар кеңінен қозғалады:

Алланың ұлылығын мадақтау;
Мұхаммед пайғамбарға махаббат пен салауат айту;
Нәпсімен күресу және рухани тазару;
Ішкі кемелдікке, сабыр мен шүкірге ұмтылу;
Адамгершілік пен мейірімділік идеалдарын насихаттау;
Өлімді еске алып, ахиретке дайындалу.

Хикметтер адамның рухани саяхатын терең психологиялық және моральдық деңгейде сипаттайды. Бұл өлеңдерде жеке ішкі тәжірибе мен жалпы сопылық дүниетаным көркем түрде үйлескен. «Диуани хикметтің» әдеби және мәдени маңызы: Бұл жинақ тек діни-этикалық трактат қана емес, сонымен бірге түркі сопылық поэзиясының бастауы болып саналады. Оның эстетикалық тәсілдері мен рухани идеялары кейінгі түркі әдебиетінің дамуына зор ықпал етті. Жүсіп Баласағұни, Өлішер Науаи, Яһя Кемал секілді ақындардың шығармаларында Ясауидің рухани поэзиясының ықпалы айқын сезіледі. «Диуани хикмет» түркі поэзиясына ішкі тереңдік, рухани пайым және сопылық символизм элементтерін алып келді.[99.] Әсіресе махаббат, нәпсімен күрес, фәни мен бакидың арасындағы диалектика сияқты мотивтер кейінгі дәуір әдебиетінің тұрақты тақырыптарына айналды.

Халықтық дәстүрдегі орны. Қожа Ахмет Ясауидің хикметтері түркі халықтарының ауызекі мәдениетінде кең таралып, ғибратты өсиет ретінде жатталып, ұрпақтан-ұрпаққа беріліп отырды. Оның өлеңдері әдетте жыршылар мен сопылардың мәжілістерінде ән-күй арқылы орындалып, рухани әсерлі рәсімдерге ұласты. «Диуани хикмет» түркі халықтарының рухани

дүниетанымында терең із қалдырған классикалық сопылық туынды. Бұл шығарма дінді ішкі рухани тазару, адамгершілік кемелдену және Құдаймен тікелей байланыс орнату жолы ретінде ұсынды. Сонымен бірге ол сопылық поэзияның эстетикалық үлгісін жасап, кейінгі түркі-ислам әдебиетіне орасан зор рухани серпін берді. «Диуани хикмет» шығармасындағы негізгі хикметтерге шолу. Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметі» сопылық дүниетаным мен жеке рухани тәжірибенің көркемдік тілмен өрілген жинағы.[99.] Әрбір хикмет белгілі бір рухани сабақ немесе моральдық өсиет іспетті. Бұл өлеңдер арқылы Ясауи оқырманға діннің сыртқы ережелерінен гөрі ішкі рухани тазару мен жүрек тәрбиесінің маңыздылығын түсіндіруге тырысады.1-хикмет: «Екінші кітап» концепциясы. Алғашқы хикметте Ясауи өзінің шығармасын "Екінші кітап" деп атай отырып, оның Құдайдан түскен рухани бұйрық екеніне меңзейді.[99. 23] Мұнда автор өзінің рухани міндетін сезініп, адамдарды Аллаға шынайы адалдықпен ұмтылуға шақырады. Сонымен бірге, Мұхаммед пайғамбардың Миғраж оқиғасын (аспанға көтерілу) еске түсіру арқылы рухани биіктеуге ұмтылудың идеясын алға тартады. Бұл жерде физикалық әлемнің шектеулілігі мен рухани әлемнің шексіздігі арасындағы байланыс айқын көрініс табады. Сонымен қатар, мұқтаж адамдарға сүйену туралы насихат әлеуметтік жауапкершілік пен жанашырлықтың сопылық этикадағы маңызды орнына меңзейді.2–7-хикметтер: Рухани биография және ізденіс жолы.Бұл бөлімдерде Қожа Ахмет Ясауи өзінің рухани өмірінің кезеңдерін баяндау арқылы ізденуші жолының психологиялық-кемелдік сатыларын көрсетеді.2–3-хикметтер:Балалық шағында Арыстан-бабтың жанында жүріп, рухани ілімнің алғашқы нышандарын ұғына бастағанын сипаттайды. Мұнда ұстаз бен шәкірт арасындағы қарым-қатынастың сопылық жолдағы рөлін ерекше атап өтеді. Бұл кезең нәпсінің алғашқы тәрбиесі мен жүректегі рухани ұшқынның ояну кезеңі.4-хикметтер:Жетілген жастағы рухани ізденіс қиындықтары сипатталады. Ясауи өзін шөл далада адасып жүргендей сезінеді бұл сопылықтағы "рухани шөл" (сахра-и хайран) кезеңін білдіреді. Бұл адам рухының Құдайды табу жолындағы алғашқы дағдарыс сәттері: өзін жалғыз сезіну, дүние тіршілігінің мағынасыздығын терең түйсіну.5-хикметте Жүсіп Хамаданидің шәкірті ретінде білім алғанымен, жүректегі нағыз рухани тыныштыққа жете алмағаны бейнеленеді.Бұл сопылық тәжірибедегі "мағрифатқа шөлдеу" күйін сипаттайды, яғни білім жинау жеткіліксіз, ішкі рухтың шынайы жаңғыруы қажет.43-44-хикметтер: Дервиштік өмірдің мадақталуы Бұл хикметтерде дервиштік өмір салты яғни дүниеден безу мен толық рухани еркіндік мадақталады.43-хикметте:Дервиштер таулар мен шөлдерде өмір сүреді деген бейне дүниелік қызығушылықтардан толық арылған, өз ішкі рухымен және Алламен ғана сырлас болатын адамның символы ретінде беріледі.44-хикметте:Дүниеқоңыздық пен материалдық тіршіліктің бос әурешілік екені суреттеледі. "Жүйріктердің бір-бірін жеуі" арқылы Ясауи қоғамдағы бақталастық пен рухани босап кетуді сынайды. Бұл хикметтер сопылықта фәни дүние қызығушылықтарын тастау қажеттілігін, рухани кемелдіктің дүние мен атақтан аулақтықта екенін көрсетеді.45-

хикметтер: Махаббат пен ақиқаттың асыл мұраты. Бұл соңғы бөлімдер сопылық поэзияның шырқау шегін білдіреді: рухани махаббаттың шынайы сипаты мен адамның болмыстық шекараларын сезінуі. 48-хикметте: Таң намазы кезінде ғашықтардың Құдайға жақындығы сипатталады. Бұл түнгі намаздың сопылық тәжірибеде ерекше орын алатынын, яғни жүректің тазарып, ең шынайы рухани күйге енетін сәт екенін бейнелейді. 49-хикметте: Өлім алдындағы рухани халі сипатталады. "Мен бұл дүниеден кетемін, мен құмбаққа айналамын" деген жолдар сопылықтағы өлім философиясын ашып береді. Өлім тек тәннің тоқтауы емес, рухтың мәңгілік болмысына өтуі. Бұл хикметтер Құдаймен қайта қауышуға деген сағынышты бейнелейді. [99. 67] Жинақтың жалпы аяқталуы (мақамат), Соңғы бөлімде Ясауи өзінің хикметтерін Құдайдан келген рухани бұйрық ретінде сипаттайды. Мұнда хикметтердің Құран ілімінің рухани мәнін жеткізуге бағытталғанын нақты айтады. Әрбір хикмет Құранның терең түсінігін халық санасына қарапайым әрі әсерлі түрде жеткізуді мақсат етеді. Сондай-ақ Ясауи үшін хикметтер білім емес, рухани әрекет пен ішкі көзқарасқа шақыру. Олар оқырманды шынайы ізденіске, жүректен шыққан иманға жетелейді. «Диуани хикметтің» әрбір хикметі Қожа Ахмет Ясауидің рухани тәжірибесін, сопылық жолдың сатыларын, адамның ішкі кемелдену процесін бейнелейді. Алғашқы хикметтерде рухани жолға түсу қажеттігі айтылады, орта бөлімдерде нәпсімен күрес пен дервиштік өмірдің идеалдары сипатталады, соңғы хикметтерде махаббат пен өлім алдындағы рухани қалып ашылады. Бүкіл жинақ Құран руханиятын қарапайым халықтың тілімен түсіндіруге және әрбір жанды ішкі рухани саяхатқа жетелеуге арналған. Мысал : 48-хикметті талдап ашып көрейік: Мұнда таң намазы кезіндегі ғашықтардың ерекше рухани күйін сипаттайды. Мұнда таң намазына тұрған ғашықтардың сезімі Құдайға деген махаббаттың шарықтау сәті ретінде бейнеленеді. Бұл сәт дүниелік тіршіліктен толық арылып, тек рухани әлеммен үндесудің белгісі. Таңғы уақыт сопылық поэзияда әрдайым "рухани ояну" мен "ішкі жаңғырудың" символы болған. Ахмет Ясауи осы уақытты адамның ең таза, ең шынайы рухани күйінің уақыты ретінде көрсетеді.

1. Ғашықтық (Ишқ): 48-хикметтің өзегі Құдайға деген ғашықтық. Сопылықта Ишқ (махаббат) Алламен байланысудың ең жоғарғы тәсілі саналады. Ясауидің түсіндіруінше, нағыз ғашық дүние қызығынан алыстап, махаббаттың отымен жүрегін тазартқан адам. Ғашық үшін таң намазы бұл тек шариғаттың бұйрығын орындау емес, махаббаттың өздігінен туындайтын көрінісі. Сопылықта бұл хал "ішкі құлшылық" (ибадат ал-қалб) деп аталады: жүрекпен, ниетпен ғибадат ету.

2. Фәна және Бақа сатылары: Хикметте ғашықтың рухани күйі сипатталады. Бұл фәна (эгоның жойылуы) және бақа (Құдайда тұрақтау) сатыларының көрінісі. Таң намазында ғашық өзін ұмытып, өзінің бар болмысын Жаратушыға ұсынады. Бұл процесте Фәна өзінің жеке "менінен" бас тарту, Бақа Құдаймен бірлікте тұрақтау күйі. Яғни, таң намазына тұрған ғашықтың әрбір әрекеті өзінің рухани жоғалу мен қайта жаңғыру процесінің бір бөлігі.

3.Зікір мен шүкір тәжірибесі: 48-хикметте ғашықтың ішкі халінен Құдайға деген зікір мен шүкір тәжірибесі байқалады.Зікір ғашықтың таң намазы арқылы Алланы үнемі еске алуы,Шүкір ғашықтың ішкі ризалығы, Құдай берген рухани рақым үшін шексіз алғыс айтуы.Осы екі тәжірибе таң намазы кезіндегі рухани шабыттың кілтіне айналады.

Әдеби көркемдік ерекшеліктері:

1.Символикада Таң уақыты рухани ояну мен нұрланудың символы.Намаз тек шариғаттық парыз емес, ішкі ғашықтықтың көрінісі.Ғашық рухани кемелдікке ұмтылған сопының образы.

2.Метафоралар: Ясауи ғашықтың таң намазындағы күйін ғаламның оянуымен теңестіреді: рух та, әлем де Құдайдың нұрына бөленеді.

3.Ырғақ және ұйқас: 48-хикметте ырғақ пен ұйқас жүйесі адамның ішкі күйін тербететіндей етіп құрастырылған. Бұл оқырманға өлеңнің мағынасы мен сезімін бірге қабылдауға мүмкіндік береді.Философиялық тереңдік жағынан 48-хикмет сопылық философиядағы ең негізгі сұрақтардың біріне жауап береді:

"Адам рухы Құдаймен қалай қайта қауышады?" Жауап: адамның ішкі жүрегінде оянған махаббат арқылы. Таң намазы сыртқы әрекет емес, осы ішкі оянудың белгісі. Ғашықтың таңғы ғибадаты оның Аллаға деген шынайы сүйіспеншілігінің дәлелі. Бұл жердегі намаз тәннің қимылы емес, жанның шынайы үндеуі.Осы 48-хикмет Қожа Ахмет Ясауидің сопылық іліміндегі ең нәзік ұғымдарды махаббат (ишқ), өзін-өзі ұмыту (фәна), Алламен бірге болу (бақа), рухани ояну және шүкірлік көркем әрі терең түрде жеткізетін ерекше мәтін.Ол намазды тек діни парыз деңгейінде ғана емес, рухани махаббаттың көрінісі ретінде түсіндіреді. Бұл хикмет арқылы Ясауи сопылық тәжірибенің мәнін жүрекпен құлшылық ету мен ішкі әлемде Алланы табу жолын ашады.

Қожа Ахмет Ясауи іліміндегі сопылық категориялар жүйесі("Диуани хикмет" мәтіндері негізінде)Ишқ (Махаббат). Мазмұны:Ишқ сопылық ілімнің жүрегі.[99. 89] Ясауи үшін махаббат (ишқ) Алламен байланысудың ең жоғарғы, ең шынайы формасы. Ол адамның Құдайға деген махаббаты арқылы ғана рухани кемелдікке жететінін дәріптейді. Ишқсыз ғибадат құр формализм. Ишқпен жасалған ғибадат шынайы рухани әрекет.

Хикметтерде махаббаттың жанды өртеуі,дүние қызығынан бездіруі, адамның өзін ұмытып, тек Алланы аңсауы секілді сипаттары жиі суреттеледі.

Теориялық негіз:Ишқ сопылықта «фәна» сатысына жетудің негізгі қозғаушы күші: махаббатсыз фәна мүмкін емес.

Фәна (Өзін-өзі жою).Мазмұны:Фәна адамның өзінің эгосынан, нәпсісінен және жеке мендігінен толық арылу сатысы. Бұл сатыда сопы өзінің «менін» өшіріп, тек Құдайлық болмыстың шексіз нұрына еніп кетеді.

Хикметтерде өзін «топыраққа айналдым», «жоққа айналдым» деп сипаттау жиі кездеседі. Бұл фәна халінің поэтикалық бейнеленуі.

Теориялық негіз:Фәна сопылық жолдағы міндетті саты, онсыз шынайы рухани бірігу мүмкін емес.

Бақа (Құдайда тірі болу). Мазмұны:Фәнадан кейін сопы бақа күйіне енеді ол енді жеке дара болмыстан емес, Құдай болмысынан күш алады. Бақа рухани

кайта туылу, мәңгілік өмірге қадам басу.Бақа күйі хикметтерде "Алланың нұрымен өмір сүру", "махаббаттың мәңгілік отында жану" ретінде бейнеленеді.

Теориялық негіз:Бақа сопының ақиқатпен (Хақпен) толық біріккен соңғы мәртебесі. Сабыр (Төзімділік).Сабыр сопының рухани сапарының барлық кезеңдерінде негізгі тірек болатын қасиет. Ясауи үшін сабыр сынақ пен азапқа мойымай, үміт пен махаббатты жоғалтпау.

Көптеген хикметтерде сабырдың шынайы ғашықтардың басты сипаты екені айтылады: "Ғашық жан сабырсыз болмайды".

Теориялық негіз: Сабыр жүректің беріктігі мен рухтың тұрақтылығын білдіретін негізгі этикалық өлшем.Тәуекел (Аллаға сенім арту) барлық әрекеттерді жасап болған соң, нәтижені толықтай Аллаға тапсыру. Бұл сенім сопының ішкі тыныштығы мен рухани еркіндігінің негізі.

Ясауи хикметтерінде «әрекет ет, бірақ нәтижеден үміт күтпе, бәрін Аллаға тапсыр» деген ұстаным жиі кездеседі.Тәуекел рухани сабыр мен толық берілудің көрінісі.

Зікір (Алланы еске алу) жүректі Алла есімімен үнемі тірілтіп отыру. Бұл рухани сергектіктің, жүректің ояулығының негізгі құралы.

Хикметтер өзі зікір үлгісінде жазылған: әр жол Алланы еске алуды мақсат етеді.Зікір сана мен жүректің Алламен үздіксіз байланыста болу тәсілі.

Тауба (Күнәлардан арылу) нәпсілік қателіктерді мойындау және рухани тазалыққа ұмтылу актысы.Хикметтерде Ясауи өзі үшін де, шәкірттері үшін де үнемі тауба етудің маңызын ерекше атап көрсетеді: "Таубасыз жүрек ешқашан нұрланбайды" рухани жолдың басталуы мен жалғасуының міндетті шарты.

Қожа Ахмет Ясауи сопылық категорияларды:

- ишк (махаббат),
- фәна (өзінді жоққа шығару),
- бақа (Құдайда тірі болу),
- сабыр (төзімділік),
- тәуекел (толық сенім),
- зікір (Алланы үнемі еске алу),
- тауба (рухани тазару)

сияқты ұғымдар арқылы рухани кемелдену жүйесін құрады.[96. 56]

Бұл категориялар "Диуани хикметтің" құрылымына терең ендірілген және оқырманды тек ақпаратпен емес, шынайы рухани өзгеріске жетелеуге бағытталған. Ясауи ілімі осы сопылық түсініктер арқылы түркілік руханияттың өзіндік жолын қалыптастырды.

Ислам сопылық дәстүріндегі Қожа Ахмет Ясауидің тарихи рөлі: Қожа Ахмет Ясауи түркі тілдес мұсылман қауымы арасындағы алғашқы ұлы сопылық көшбасшы саналады. Ол ислам дінін түркі халықтары арасында терең әрі орнықты таратуда ерекше тарихи рөл атқарды. Ясауи ілімі мен сопылық мектебі Орта Азияда исламның рухани негіздерін нығайтуда және жергілікті мәдениетті исламдық дүниетаныммен үйлестіруде маңызды ықпал етті.Ясауи негізін қалаған сопылық бағыт кейіннен «Яссауийа» атанған тарикат Орта Азиядағы өзге сопылық мектептер, мысалы, Нақшбандия немесе Кубрауия

ағымдарымен қатар дамып, өзіндік ерекше ерекшеліктерге ие болды. Оның шәкірттері мен ізбасарлары, соның ішінде Пайғамбар әулетінен тараған ұрпақтар мен белгілі рухани тұлғалар (мысалы, Сүлеймен Бақырғани, Хаким Ата Әлім) арқылы Ясауи ілімі қазақ даласына және бүкіл Түркістан өлкесіне кеңінен тарады. Қожа Ахмет Ясауи исламның негізгі қағидаларын түркі халықтарының дәстүрлі рухани дүниетанымымен шебер үйлестіре білді. Ол сопылықты ұсынғанда байырғы наным-сенімдер мен әдет-ғұрыптарды жоққа шығармай, керісінше, оларды исламдық құндылықтармен үндестіріп берді. Оның хикметтерінде көшпелі тұрмыстың шынайы көріністері, табиғатқа деген құрмет, қарапайым өмір салты мен кедейлік пен байлықтың мағыналық салыстырмалары жиі бейнеленеді.[101.] Осы арқылы Ясауи өз заманының рухани ізденістерін халықтың күнделікті өмірімен табиғи байланыста ұсынды. Орта Азияның әдебиеті мен ғылымында Ясауидің мұрасы терең із қалдырды. Жас буыннан бастап кемелденген ғұламаларға дейін оның рухани мұрасынан тағылым алды. Ясауидің ойлау жүйесі ислам теологиясының күрделі ұғымдарын түркі халықтарының дүниетанымына жақын әрі түсінікті тілде ұғындырып жеткізді. Ол дінді философиялық, мистикалық әрі ұлттық деңгейде қабылдаудың ерекше үлгісін жасады. Осылайша, Қожа Ахмет Ясауидің тарихи рөлі исламды түркі дүниесіне бейімдеп таратуда, сопылықтың гуманистік және рухани аспектілерін жергілікті мәдениетпен ұштастыруда ерекше маңызды. Оның ықпалы бүгінге дейін Орта Азия халықтарының рухани мұрасында терең сезіледі.[45.]

Қазіргі заманғы Қожа Ахмет Ясауи мұрасының ықпалы: Бүгінгі таңда Қожа Ахмет Ясауи мұрасы Қазақстан мен жалпы түркі дүниесі үшін ерекше рухани және мәдени маңызға ие. Оның тарихи тұлғасы ұлттық сана мен бірегейліктің маңызды символдарының біріне айналды. Бұл мұраның жаһандық мойындалуының бір көрінісі ретінде 2003 жылы Түркістан қаласындағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесінің ЮНЕСКО-ның Әлемдік мәдени мұра тізіміне енгізілуін атап өтуге болады.[47.] Кесене бүгінде көптеген туристер мен зияратшылар үшін қасиетті рухани орталыққа айналған. 2023 жылы Ясауидің дүниеге келгеніне 930 жыл толуына орай Қазақстанда кең ауқымды ғылыми, мәдени және діни іс-шаралар өткізілді.[44.] Бұл шаралар оның мұрасына деген қазіргі қоғамның терең құрметін және рухани байланысын тағы да айқындады. Ясауидің есімі тек тарихи тұлға ретінде емес, ұлттық рухтың, мәдени тұтастықтың және рухани жаңғырудың нышаны ретінде кеңінен дәріптелуде. Оның аты мектептер мен жоғары оқу орындарына, қоғамдық ұйымдарға беріліп, ұлттық мерекелер мен мәдени іс-шаралар аясында ерекше орын алады. Қожа Ахмет Ясауидің рухани ілімі қазіргі заманғы Қазақстандағы діни ой-пікірдің және мәдени қозғалыстардың дамуына да әсер етіп отыр. Оның сопылық ілімінде көрініс тапқан гуманистік қағидалар мейірімділік, әділеттілік, қайырымдылық, әлеуметтік теңдік бүгінгі діни көшбасшылар мен зиялы қауым өкілдері үшін маңызды бағдар ретінде қызмет етуде. Ясауидің осы құндылықтарға негізделген идеялары қазіргі уақытта ұлттық руханият пен қоғамның әлеуметтік үйлесімділігін нығайтуда өзекті болып тұр. Сонымен

бірге, жас ұрпақ арасында Қожа Ахмет Ясауидің шығармаларына деген қызығушылық артып келеді. Оның хикметтері мектеп бағдарламаларына енгізіліп, оқушыларға адамгершілік пен рухани тәрбие берудің бір құралы ретінде қолданылуда. Радио мен интернет желілерінде де Ясауи мұрасына арналған бағдарламалар мен жобалар кеңінен таралып отыр, бұл оның ілімінің жаңа заманғы медиамәдениетпен ұштасуын көрсетеді. Орта Азияның ғылыми қауымдастығы да Ясауи еңбектерін бүгінгі әлеуметтік-мәдени контексте зерделеуге үлкен мән беруде. Ғалымдар оның сопылық дүниетанымын заманауи философиялық, тарихи және мәдени тұрғыдан зерттей отырып, Қожа Ахмет Ясауидің мұрасын бүкіл әлемдік өркениеттің ортақ байлығы ретінде қарастыруда. Осылайша, Қожа Ахмет Ясауи мұрасы тек өткен дәуірдің рухани мұрасы ретінде ғана емес, бүгінгі қоғамдық сананың, діни көзқарастардың және мәдени жаңғырудың ажырамас бөлігі ретінде жаңаша тыныс алып отыр.

Сопылық ілім түркі-мұсылман кеңістігінде ғана емес, қазақ дүниетанымының да терең қабаттарына бойлаған рухани-философиялық арна. Оның тамырлары Қожа Ахмет Ясауи мен Сүлеймен Бақырғани сынды ортағасырлық сопылар дәуірінен басталып, XX ғасырдың басындағы Шәкәрім Құдайбердіұлы, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы, Шәді төре Жәңгірұлы секілді ағартушы-ғұламалар шығармашылығында қайта өріс алған. Бұл бағыт ғасырлар бойы қалыптасқан діни-рухани тәжірибені бойына сіңіре отырып, қазақ халқының имани танымын, мінездік үлгілерін, адам мен Құдай, адам мен әлем, адам мен адам арасындағы қатынастың мәдени-этикалық реңін қалыптастыруда басты рөл атқарды.

Иман, ислам және ихсан үштігін үйлесімді ұстанған дәстүрлі сопылық көзқарас қазақ халқының бойында сабырлық, қанағат, шүкіршілік, кішіпейілділік, байыптылық секілді көркем мінез үлгілерін қалыптастырды. Бұл қасиеттер ұрпақтар сабақтастығы арқылы беріліп, ұлттық мінездің іргетасына айналды. Құран мен сүннетке сүйенетін сопылық ілім жүрек тазалығы мен Жаратушыға жақындау жолындағы рухани тәрбие жүйесі. Ғасырлар бойғы ислам ойшылдары сопылықты Алланың разылығына жетудің көркем жолы деп сипаттап келген.

Сопылардың танымы бойынша Алланы шынайы еске алудан алыстау – адамның рухани жойқындыққа ұшырауына алып келеді. Сопылық жолдың негізгі тетігі кемел рухани жетекшіге (пірге) шәкірт болу. Сопы Аллаяр «Сәбәтул-әжизин» еңбегінде рухани ұстаздың болмысына тән алты басты сипатқа тоқталады: шариғатқа берік болу, үмітін адамдардан емес, Жаратушыдан күту, ілім мен амалдың тереңдігі, тәкәппарлықтан алыс болу, нәпсіні күнәдан пәк деп санамау және Алланың алдындағы әлсіздігін ұғынып, үнемі кемелденуге ұмтылу.

Қожа Ахмет Ясауи де тариқаттың шынайы жолы шариғатсыз мүмкін емес екенін баса айтып, пірсіз рухани жол адасудың көзі екенін ескерткен. Түркілік сопылық дәстүрде пір рухани тәрбие мен трансформацияның негізгі арнасы. Бұл таным қазақ қоғамында «ата» ұғымы арқылы қабылданып, рухани басшылық жасаған тұлғалар Ясауидің ізбасарлары халық жадында «Жылаған

ата», «Дәуіт ата», «Ибраһим ата», «Ысқақ ата», «Шопан ата», «Баба Машын» секілді киелі есімдермен сақталған.

Бұл институт Қарахан дәуірінен бастау алып, Алтын Орда кезеңінде кеңінен тамыр жайды. Берке хан мен Өзбек ханның ислам дінін қабылдауына Ясауи жолын ұстанған сопылардың ықпалы тигені туралы тарихи мәліметтер бар. Алтын Орда мемлекетінің исламдануында сопылықтың үгіт-насихаты шешуші рөл атқарды. Қазақ хандығы кезеңінде де сопылық ілім ықпалын жоғалтқан жоқ. Хандар өз шешімдерін қабылдарда рухани басшылармен кеңесіп, олардың батасын алған. Мәселен, Абылай ханның пірі Жалаңаяқ әулие болғаны тарихта мәлім.

Қазақ даласында кең тараған Баһауддин Нақышбандтың ілімі мен Ясауи жолы өзара сабақтастықта дамыды. Бұл синтез «жүрек Аллада, қол іс үстінде» деген қағидаға негізделіп, ишандар мектебін қалыптастырды. Бұл рухани үрдіс Бұхара, Самарқан, Хиуа медреселерінен білім алған дін қайраткерлері арқылы қазақ сахарасында өмір сүрген халықтың дүниетанымына терең еніп, күнделікті өмірмен ұштаса дамыды. Осы үрдістің нәтижесінде Шәді төре Жәңгірұлы, Мәшһүр Жүсіп Көпейұлы, Қалжан ахун, Тұрмағанбет Ізтілеуұлы сынды рухани қайраткерлер қалыптасты. Олар сопылық ілімді көркем сөз арқылы өрнектеп, рухани мұраны халыққа түсінікті тілмен жеткізді.

Қазақтың кисса-дастандары, жыр-термелері сопылықтың терең мағынасын фольклор тілімен жеткізе алды. Руханият пен поэтикалық таным арасындағы бұл өзара байланыс ұлттың мәдени кодын сақтап қалудың бірегей үлгісі ретінде танылды. Бүгінгі күні, дәстүрлі діни негіздерімізге сызат түсірген, рухани сабақтастықты үзуді көздеген жат ағымдардың салқынына қарамастан, қазақ халқы өзінің төл рухани арнасын сопылықты қайта жаңғырту жолында. Бұл діни төзімділік пен рухани тереңдікке негізделген имани дүниетанымға қайта оралу жолы. Сопылықтың жүрекпен тану, махаббатпен құлшылық ету идеясы қазіргі қоғам үшін де өзектілігін жоғалтқан жоқ. Ол мәдени тұтастықтың, рухани беріктіктің, адам мен Жаратушы арасындағы терең қарым-қатынастың негізі.

Сопылық дүниетанымның теориялық және тарихи-философиялық негіздерін зерделеу рухани ізденістің терең тамырларын ашуға мүмкіндік береді. Бұл ізденістің іргетасы ең алдымен «дүниетаным» ұғымының философиялық мәнін түсінуден басталады. Дүниетаным адамның болмысқа, танымға және мәдениетке қатынасын білдіретін тұтас жүйе ретінде көрінеді. Оның философиялық және мәдени негіздері дүниенің мәнін ұғыну, адам мен ғаламның өзара байланысын пайымдау, сондай-ақ рухани тәжірибенің ішкі құрылымын анықтау арқылы ашылады. Дүниетанымның жүйелік сипаты және оның психологиялық-процестік қырлары адам санасының дамуымен, рухани ізденіспен тығыз байланысты. Осы іргелі ұстанымдар аясында сопылық ілімнің қалыптасуы мен дамуы өзіндік логикаға бағынады. Сопылық ислам руханиятының мистикалық бағыты ретінде дүниенің мәнін шынайылық пен рухани таным арқылы ұғынуды мақсат еткен. Оның онтологиялық-гносеологиялық негіздері «барлық бірлігі» (вахдат-и вужуд) идеясына, маріфат

(рухани таным) тәжірибесіне және діни аскетаның (зухд) маңыздылығына сүйенеді. Сопылық тек теориялық жүйе ғана емес, сонымен бірге өмір сүрудің өзіндік әдебі мен рухани тәжірибе жүйесін қалыптастырды. Оның мәні адамның өз нәпсісін жеңу, жүрегін тазартып, шынайы болмыспен бірігуге ұмтылуында жатыр. Осы рухани дүниетанымды түркі мұсылман әлеміне жақындатып, жаңа сипатта дамытқан ұлы тұлға Қожа Ахмет Ясауи болды. Оның өмірі мен шығармашылығы түркілік мәдениет пен ислам сопылық дүниетанымының тоғысқан көрінісін айқын көрсетеді. «Диуани хикмет» шығармасы арқылы Ясауи сопылық ілімді халықтың төл рухани тәжірибесімен сабақтастырып, исламдық ілімді жергілікті дәстүрлермен үйлестірді. Ол сопылықты өмірдің ішкі мәнін іздеу мен рухани кемелдікке жетудің жолы ретінде ұсынды. Ясауидің мұрасы сопылық дүниетанымды түркі мәдениеті мен дүниетанымының ажырамас бөлігіне айналдырған қайнар көздердің бірі. Осылайша, дүниетанымның философиялық мәні, сопылық ілімнің онтологиялық-гносеологиялық негіздері және Қожа Ахмет Ясауидің рухани қызметі өзара байланысып, ислам сопылық дүниетанымының дамуы мен түркі өркениетіндегі ерекше орны мен ықпалын айқын көрсетеді. Бұл кешенді зерттеу сопылық дүниетанымның адамзаттың рухани мәдениетіндегі терең маңызын тағы бір мәрте дәлелдейді.

Иасауи жолы дін іші тұтастыққа және діндер арасы татулық пен толеранттылыққа шақырады. Бұл жолдың ұстындық негізі шарифат, психотехникалық жүйесі тариқат, танымдық негізі мағрифат және ақиқаттан тұрады. “Шарифатсыз тариқатқа, мағрифатсыз ақиқатқа өтуге болмайды”, дейді Иасауи. Иасауи ілімі бойынша шарифат Алланың жаратқан бақшасында қалай жүруді ұсынады. Алла адамға ақыл, ерік, қайрат беру арқылы сынап, осы бақшаны адаспай аралағандарға жәннетті нәсіп етеді. Яғни, шарифаттың мұраты - жәннат. Сол бақшаның ішінде “гүл” бар. Ол гүлді тек қана Алланың дидарын талап еткендер ғана іздейді. Бұны тек Аллаға ғашық болғандар қалап алады. Олар үшін Алланың жұмағы да, тозағы да емес, Өзі керек. Яғни тариқаттың мұраты Алланың дидары. Сондықтан да оларды “дидар талап” дейді. Сынға төзгендер ғана “сырға қанығады”. Бұл мағрифат сатысы. Ол сыр арқылы Алла туралы танымға, “нұрға” қол жеткізеді. Ақиқат сатысында Алла мен адам арасындағы ақиқатқа көз жеткізеді. Бұл мақам Мұса (с.ғ.с.) мақамы: Құранда “Мен Сені (Алланы) көргім келеді” аятына негізделген. Міне, қарап отырсаңыз, Иасауи ілімі бірінсіз бірі болмайтын процестер мен тұтастық теориясынан тұрады. Осы әрбір сатыда суфидің иман дәрежесі де өсіп отырады. Бірінші шарифат мақамындағы иманға “имани бостан”, тариқат мақамындағы иманға “имани гүл”, мағрифат мақамындағы иманға “имани сыр”, хақиқат мақамындағы иманға “имани нұр” делінген. Абайдың “имани гүл” категориясы осы тариқат сатысының иманы. Онда Адамды сүй, Алланың хикметін сез! “Махаббатпен жаратқан адамзатты, Сен де сүй, сол Алланы жаннан тәтті” дініне қарамастан адамзаттың бәрін бауырым деп сүю керектігі осы Иасауи мәдениетінен келген.

Діни танымда революция емес, эволюция шарт. Бұл Алланың қалауы. Егер Алла революциялық өзгеріс пен дамуды қалағанда, Құранды жиырма үш жылда емес, бір сәтте жинап пайғамбарымыздың қолына ұстата салар еді. Бұл жерде адамзат үшін үлкен хикмет бар. Алланың аяны жиырма үш жыл бойы пайғамбарлық (нубууат) арқылы адамзат қоғамымен үндестікте “жанды-сұхбат” арқылы жүрекке, санаға, ділге, сосын сенімге ұялады. Ішкі жүректегі өзгеріс арқылы сыртқы қоғам өзгерді. Жаңа мен ескі, әдет пен ғұрып, арам мен адал, жақсы мен жаман және т.б. құндылықтардың мазмұнында табиғи, эволюциялық тұрғыдағы трансформация жүріп жатты. Бұл тенденция шығыстың ойлау жүйесі мен дүниетанымдық тұғырында басты ерекшелік ретінде танылады.

Егер дін зерттеушісі діни таным мен діни сенім арасын ажырата алмаса, ақ пен қара, дұрыс пен бұрыс екі арасы көрінбей екі ортада қоғамға зиян келтіруі мүмкін. Рухани тұрақтылыққа соққы беруі ықтимал. Тарих пен уақыт, кеңістік пен мәдениет, дін мен таным түсінік арасын түсіндірудің жолы – тарихи сабақтастықты жалғау арқылы мүмкін болады.

Тарихтан мәлім, діни танымда өзара құрмет туралы түсінік болмаған жерде, қоғам жікке бөлінеді. Діни танымдық негіздері мен ұстанымдары әртүрлі топ өкілдері тек өздерінің жолын «ақ», ал өзгенің ғибадаты мен діни сезімін өздерінен төмен санаса араларында сұхбат, төзімділік, өзара құрмет болмайды. Сондықтан дәстүрлі діни түсінік пен бүгінгі діни тіршіліктің арасында сабақтастық пен сұхбат шарт. Онда да мұсылмандар арасында түсіністік тарихқа негізделу керек.

Иасауи ілімі сопылық дүниетанымға негізделген. Басты ұстанымы ғашықтық, мұраты Алла. Гносеологиялық құрылымы Алла мен адам (жүрек) арасындағы тылсымға негізделген эпистемиологиялық жүйеден тұрады. Бұл ілім діни терминологияда “хәл ілімі”, батин (ішкі ілім) немесе ладунни (терең) ілім деп аталады. Абай айтқан “терең ой” осы Иасауи ілімінің негізгі ұстыны болып табылатын “ішкі-басират” көздің ашылуына негізделген. Бұл ілім бойынша мәннің мәні Алла. Сондықтан әлемнен форма емес, мән ізделеді. Бұл толығымен діни танымдық тенденция. Иасауи ілімінде басы артық ақылға сыйымсыз шашау ұғым жоқ. Біртұтас ғарыш, космос. Үйлесімділік басты шарт: Алла мен адам, әлем мен Құран арасындағы үндестік айқын. Иасауи ілімі Құран мен Хадиске сүйенген ар түзейтін ілім. “Менің хикметтерімнің мәні Құран” деген Иасауи Аллаға да, сөзіне де, пайғамбарына да махаббатпен үндескен. Біздің міндетіміз алдымен Иасауи ілімін түсініп алу.

Иасауи ілімі бүгінгі қазақ мұсылмандығының негізі. Сондықтан біз Иасауи жолындағы қазақ мұсылмандарымыз. Иасауи жолы фикхтық жағынан Имам ағзам Әбу Ханифаның, ақайдтық (доктриналық) жағынан имам Матурудидің іліміне негізделген, түркі халықтары арасында кең тараған нағыз түркілік мәдениетпен сомдалған дәстүрлі мұсылмандық түсінігіміздің айнасы. Иасауи ілімі Қазақстандағы дінішілік қана емес діндераралық татулық пен толеранттылықтың темірқазығы. Ол үшін Иасауи мұрасын өз деңгейі мен дәрежесінде меңгеріп, тануымыз қажет.

2 XIX–XX ҒАСЫРЛАРДАҒЫ СОПЫЛЫҚ ДҮНИЕТАНЫМНЫҢ ТАРИХИ ТРАНСФОРМАЦИЯСЫ

2.1. XIX–XX ғасырдағы сопылық ілімнің тарихи контексттегі қалыптасуы мен эволюциясы.

Сопылық ілімі ислам өркениетінің рухани кеңістігінде ерекше орын алатын танымдық-онтологиялық жүйе ретінде қалыптасты. Ол адам мен Құдай арасындағы рухани байланысты терең пайымдауға бағытталған, жүрек арқылы ақиқатқа жетудің жолын көрсететін ішкі тәжірибеге негізделген дүниетанымдық арна болып табылады. Сопылық адамның болмыстық кемелденуін, нәпсілік күйден рухани тазару арқылы хақиқатқа ұласуын көздейді. Бұл ілім исламның тек шариғи және құқықтық формаларынан гөрі ішкі мәні мен ахлақтық өзегін алдыңғы қатарға қоя отырып, дінді экзистенциалды деңгейде түсінуге мүмкіндік береді. Осы рухани-танымдық феноменді тарихи тұрғыдан қарастырғанда, XIX–XX ғасырлар аралығы сопылық ілім үшін аса маңызды әрі сындарлы кезең болды. Бұл дәуір бір жағынан отаршылдық экспансияның күшейген, екінші жағынан діни-саяси реформалар мен рухани ізденістердің тереңдеген тұсы. Орта Азия мен Осман кеңістігінде орын алған отаршылдық басқыншылық, ішкі саяси дағдарыстар мен модернизациялық реформалар дәстүрлі діни институттарды ғана емес, сопылық құрылымдарды да трансформацияға ұшыратты. Сопылық бір жағынан рухани ұстын ретінде халықтың ішкі тірегіне айналса, екінші жағынан заманауи ағартушылық, жәдидшілдік және зайырлы билік құрылымдарымен күрделі қарым-қатынасқа түсті. Мұндай тарихи контексте сопылықтың қызметтік сипаты да кеңейе түсті. Ол енді тек діни тәжірибемен шектелмей, әлеуметтік әділеттілікке ұмтылған қозғалыс, мәдени жадты сақтаушы жүйе және отарлық үстемдікке қарсы рухани иммунитет ретінде де бой көрсетті. Андижан көтерілісі сияқты оқиғалар сопылықтың ұлт-азаттық қозғалыстардағы идеологиялық және мобилизациялық рөлін нақты көрсетті. Осы тұрғыдан алғанда, сопылықтың тарихи эволюциясын пайымдау діни сенім мен қоғамдық қарсылық, рухани тазару мен саяси сана, мәдени сабақтастық пен ұлт бірегейлігі арасындағы тығыз байланысты ашып көрсетудің маңызды жолы. Сопылық ілімді XIX–XX ғасырлардағы тарихи контексте зерделеу ислам дүниетанымының ішкі логикасын, рухани иерархиясын және тарихи төзімділік формаларын ұғынудың өзекті тәсіліне айналады. Бұл кезеңде сопылық дәстүрлер отарлық биліктің қысымында өмір сүрудің жаңа формаларын игеріп, бейімделу мен сақталудың ерекше стратегияларын қалыптастырды. Кеңес дәуіріндегі жасырын сопылық желілер, Осман империясындағы Танзимат реформаларына жауап ретінде пайда болған дәстүршілдік пен бейімделушілік бағыттар осының нақты көріністері болды. Осылайша, XIX–XX ғасырлар аралығындағы сопылық тек мистикалық тәжірибе ғана емес, күрделі тарихи-мәдени феномен ретінде қарастырылуға тиіс. Оның ішкі құрылымы, әлеуметтік ықпалы және тарихи рөлі ислам мәдениетінің эволюциялық болмысын,

руханият пен билік, таным мен тарих арасындағы диалектикалық байланысты терең түсінуге мүмкіндік береді. Сопылық ілімнің осы дәуірдегі тарихи қалыптасуы мен эволюциясы тек өткеннің мәдени мұрасы ғана емес, бүгінгі рухани ізденіс пен мәдени тұрақтылықтың да маңызды бағдаршамы бола алады.

Сопылық ілім (тасаввуф) ислам өркениетінің рухани өзегін құрайтын, адамның болмыстық, танымдық және құндылықтық деңгейдегі жетілуін мақсат тұтатын күрделі метафизикалық жүйе. Бұл ілімнің тарихи-философиялық негіздерін ұғыну үшін оны тек діни тәжірибе аясында емес, сонымен бірге философиялық категориялар онтология, гносеология және аксиология тұрғысынан қарастыру қажет. Себебі сопылық ілім адам мен Құдай арасындағы қатынасты, адамның болмыстағы орнын, ақиқатқа жету жолын және рухани құндылықтар жүйесін терең пайымдайтын тұтас дүниетанымдық құрылым ұсынады. Сондай-ақ сопылықтың метафизикалық өлшемі болмыстың мәнін, рух пен материяның өзара байланысын, адамның рухани табиғаты мен оның иләһи шындыққа ұмтылысын түсіндіреді. Сопылар болмысты «захир» (көрінетін) және «батин» (ішкі) деп екіге бөліп, сыртқы дүние шындықтың бір қабаты ғана екенін алға тартады. Ақиқатқа жету үшін адам осы захирлік шеңберден өтіп, ішкі, рухани кеңістікке енуі қажет. Бұл көзқарас ислами философиядағы онтологиялық плюрализммен үндес келеді және болмыстың тек физикалық шеңбермен шектелмейтінін дәлелдейді.

Гносеологиялық тұрғыда сопылық жүрек арқылы таным парадигмасын ұсынады. Бұл классикалық рационалистік танымнан өзгеше: ақиқатты білу ақыл мен логиканың ғана емес, рухани интуиция мен ішкі тәжірибенің нәтижесі ретінде қарастырылады. Сопылықтағы ілім рационалды білім ғана емес, «зұуқ» (рухани дәм тату), «мушаһада» (ішкі көрініс), «илхам» (құдайлық шабыт) сияқты интуитивтік тәсілдермен танылатын ақиқат. Бұл таным құрылымы ислам гносеологиясын тереңдетіп, ақиқатқа ұмтылудың субъективті-рухани формаларын мойындайды.

Аксиологиялық тұрғыда сопылық ілімнің басты құндылығы махаббат, сабыр, тәубе, шүкіршілік, фана (эгоның жойылуы) және бақа (иләһи болмыспен тұтастыққа жету) сияқты категориялармен өрнектеледі. Бұл құндылықтар жүйесі шариғат талаптарынан туындайтын моралистік деңгейден гөрі, рухани кемелденуге бағытталған жоғары ахлақтық санаға сүйенеді. Сопылықта адамның мақсаты тек тыйым мен парызды орындау емес, Жаратушымен терең махаббаттық байланыс орнату. Мұнда Алла тек әмір етуші құдірет емес, махаббаттың абсолютті қайнары. Осы үш өлшем метафизика, гносеология және аксиология шариғат, тариқат, ақиқат және мағрифат сатылары арқылы адамның рухани эволюциясының жолын сипаттайды. Бұл сатылар сопылықтың ішкі құрылымын ғана емес, сондай-ақ ислам дүниетанымының көпдеңгейлі рухани жүйесін көрсетеді. Шариғат діни заң мен сыртқы тәртіп, тариқат рухани жаттығу жолы, ақиқат болмыстың мәніне жету, ал мағрифат Жаратушыны тікелей тану, яғни «хақпен бірігу». Бұл сатылар бірінен соң бірі өтетін рухани динамика ғана емес, сопылық дүниетанымның тарихи-

философиялық құрылымын сипаттайтын эпистемологиялық тетік. Осы жүйенің түркілік-мұсылмандық кеңістіктегі тарихи және рухани жалғастығын Қожа Ахмет Ясауи ілімі айқын көрсетеді. Ясауи мектебі шарифат пен тариқатты үйлестіру арқылы түркі дүниесіндегі сопылық дәстүрді жүйелендіріп, оны жыраулық поэзия, хикмет жанры және тариқат құрылымы арқылы халықтың дүниетанымымен ұштастыра білді. Оның сопылық дәстүрі метафизикалық ілім мен халықтық руханиятты байланыстырып, сопылықты элиталық ілімнен ұжымдық рухани тәжірибеге айналдырды. Ахмет Ясауидің рухани сабақтастығы Орта Азия, Қазақстан мен Анадолы кеңістігінде бірнеше ғасыр бойы өмір сүріп, түркі-мұсылман мәдениетінің рухани өзегіне айналды. Осылайша, сопылық ілімнің тарихи-философиялық негіздері оның тек діни құрылым ғана емес, сонымен бірге философиялық категориялармен өрнектелген терең дүниетанымдық жүйе екенін көрсетеді. Бұл жүйе адамның болмыстық мәнін, таным мүмкіндігін және рухани құндылықтарды жаңаша пайымдауға жол ашады. Сопылық дәстүрдің мұндай күрделі және көпқабатты табиғаты оны ислам мәдениетінің феноменологиясы мен тарихи эволюциясын зерттеуде негізгі теориялық кілттердің біріне айналдырады.

XIX ғасыр Орта Азия мен Түркістан өңіріндегі сопылық ілімнің қоғамдық және рухани функцияларының күрделене түскен, әрі тарихи маңызы күшейген кезеңі болды. Бұл ғасырда сопылық тек мистикалық тәжірибе немесе жеке адамның рухани жолы ғана емес, сонымен қатар қоғамдық өмірдің түрлі салаларында белсенді көрініс тапқан ұжымдық құбылыс ретінде қалыптасты. Сопылар қоғамдағы рухани көшбасшыларға айналып, халықтың дүниетанымын, мәдени жадын және әлеуметтік тәртібін қалыптастыруда шешуші рөл атқарды. Орта Азия мен Түркістан аймағы ислам өркениетінің маңызды рухани орталықтарының бірі ретінде сопылық ілімнің өзіндік формаларын туындатқан кеңістік. Бұхара, Самарқан, Қокан, Түркістан, Шахрисабз, Ташкент сынды қалаларда қалыптасқан сопылық орталықтар медресе, текке, завия, ханака сияқты мекемелер арқылы халықтың діни-рухани өмірінің жүйесіне айналды. Бұл орталықтарда Нақшбандия, Кубрауия, Ясауия сияқты тариқаттар кеңінен таралып, олардың рухани доктриналары халықтың моральдық-этикалық санасын тәрбиелеудің маңызды тетігіне айналды. Әсіресе, Қожа Ахмет Ясауи ілімінің ықпалына негізделген түркілік сопылық бағыты кеңінен таралып, сопылық пен халықтық дүниетаным арасында берік көпір орнатты. Сопылардың осы кезеңдегі негізгі қоғамдық қызметінің бірі рухани көшбасшылық болды. Олар тек діни ілімді уағыздаушы ғана емес, халықтың күнделікті өмірінде рухани бағыт-бағдар беруші тұлғалар ретінде қабылданды. Шейхтар мен пірлер қауым алдында үлкен моральдық беделге ие болып, теккелер мен ханака орталықтарында діни ғана емес, әлеуметтік мәселелер бойынша да кеңес беріп отырды. Сопылар халықтың ішкі әлеміне терең үңіле алатын, рухани тәрбие мен сабырлылыққа үндейтін тұлғалар ретінде сенім арқауына айналды. Олардың шарифатты терең меңгеруі мен жүрек арқылы танымға негізделген тәлімдері, дін мен өмірді өзара байланыстыра отырып, исламның ішкі мәнін халыққа түсіндіруге жол ашты. Сопылық ілімнің әсері

әсіресе халықтың ғұрыптық және діни таным жүйесінде терең тамыр жайды. Діни мерекелер, қасиетті күндер, зікір салу, аруақтарға құран бағыштау, бата беру және сопылық поэзиялар оқу сияқты дәстүрлер сопылық ілімнің күнделікті тұрмысқа сіңісіп кеткен көріністері болып табылады. Сопылардың уағыздары мен хикметтері халықтың дүниені қабылдау формасына, әдет-ғұрпына, адамгершілік нормаларына тікелей әсер етті. Олардың рухани мұрасы арқылы ислам діні тек формалды-құқықтық жүйе емес, тірі рухани тәжірибе ретінде қабылданды. Сонымен қатар, сопылардың медресе-мешіт жүйесіне қосқан үлесі де ерекше. Оқу-ағарту қызметі арқылы сопылар жастардың діни сауатын ашып, шаріғат пен тариқат негіздерін үйретті. Олар тек білім берумен шектелмей, адам тәрбиесіне, жүрек тәрбиесіне көңіл бөлді. Сопылықтың бұл қыры оны исламдық педагогика мен этиканың маңызды арнасына айналдырды.

XIX ғасырдың қоғамдық-саяси жағдайында сопылықтың бұл рухани функциялары ерекше мәнге ие болды. Бұл дәуір Ресей империясының Орта Азияға тереңдеп енуімен, отарлық үстемдіктің артуымен сипатталады. Осындай жағдайда сопылар халықтың рухани жадын сақтап, сыртқы биліктің рухани-мәдени ассимиляциясына қарсы тұратын ішкі тірекке айналды. Сопылықтың универсалды категориялары – әділет, сабыр, рухани еркіндік және ішкі тазару идеялары отаршылдық қысымға қарсы рухани иммунитет ретінде жұмыс істеді. Осылайша, XIX ғасырдағы сопылықтың қоғамдық және рухани функциялары бір ғана діни практиканың шеңберімен шектеліп қалмай, тұтас қоғамның рухани құрылымын қалыптастырушы, мәдени дәстүрді сақтаушы және отаршылдыққа қарсы идеологиялық күш ретінде көрінді. Бұл кезең сопылардың халықпен арадағы терең байланысының, рухани көшбасшылық беделінің және сопылықтың әлеуметтік маңызын айқындайтын тарихи кезең ретінде бағалануы тиіс.

XIX ғасырдың екінші жартысынан бастап Ресей империясының Орта Азияға бағытталған отарлық саясаты сопылық ілім мен оның институттарына айтарлықтай қысым жасап, бұл рухани дәстүрдің қызметтік құрылымы мен қоғамдық ықпалына елеулі өзгерістер енгізді. Империялық биліктің мақсаты аймақты тек әскери-саяси жағынан ғана емес, діни-идеологиялық кеңістікте де бақылауға алу болды. Бұл жағдай сопылық ұйымдар мен патша әкімшілігі арасындағы қайшылықты тереңдетіп, сопылардың отарлық үстемдікке қарсы рухани-идеологиялық күшке айналуына себепкер болды. Ресей билігі үшін сопылық институттар тек діни ұйымдар ғана емес, сонымен қатар халықтың рухани санасын қалыптастыратын, ішкі бірлігін нығайтатын және этникалық-мәдени тұтастығын сақтайтын әлеуеті жоғары құрылымдар еді. Сондықтан оларды бейтараптандыру мен бақылау отарлық стратегияның маңызды құрамдас бөлігіне айналды. Империя енгізген саясат нәтижесінде медреселер мен мешіттер, теккелер мен завиялар мемлекеттік тіркеуге алынуға мәжбүр болды, шейхтар мен дінбасылардың қызметі шектеліп, діни білім беру жүйесіне қатал цензура орнатылды. Бұл шектеулер діни өмірдің табиғи ағынын бұзып қана қоймай, сопылықтың рухани еркіндігіне, мағыналық тереңдігіне де нұқсан келтірді.

Отаршылдық қысым жағдайында сопылық ілім өзінің ішкі рухани мазмұнын ғана емес, қоғамдық-идеологиялық қызметін де қайта бейімдеді. Сопылар діни институт ретінде ресми құрылымнан ығыстырылған сайын, олар отарлық езгіге қарсы ұжымдық қарсылықтың рухани тірегіне айналды. Бұл трансформация сопылықтың ішкі табиғатындағы әділет, шыншылдық, еркіндік, рухани тұтастық сияқты категориялардың саяси мәнге ие болуына әкелді. Тариқаттар мен шейхтар халықты рухани жағынан оятып, діни-этикалық ұстанымдарды әлеуметтік-ұлттық қарсылықпен ұштастырды. Сопылық уағыздарда отаршылардың зұлымдығы мен әділетсіздігі діни тұрғыда айыпталды, ал мұсылманның парызы имансыз үстемдікке қарсы тұру ретінде интерпретацияланды. Сопылықтың бұл саяси трансформациясы мен мобилизациялық әлеуеті нақты тарихи оқиғаларда көрініс тапты. Соның ішінде 1898 жылғы Андижан көтерілісі сопылықтың рухани-идеологиялық күш ретінде саяси кеңістікке енуінің айқын мысалы. Бұл көтерілісті ұйымдастырған және басқарған тұлға Нақшбандия тариқатының шейхы Дукчи Ишан (Мұхаммед Әлимхан) өз дәуірінің аса ықпалды рухани көшбасшысы болды. Оның уағыздары мен идеялары діни риторикамен қатар, отарлық үстемдікке қарсы саяси үндеуге айналды. Андижан көтерілісі сопылықтың ішкі метафизикалық мазмұны мен саяси сана араласқан феномен ретінде көрінді. Дукчи Ишан халықты шарифаттың бұзылғанын, әділеттің тапталғанын, мұсылман қауымның рухани еркіндігінен айырылғанын негізге ала отырып, Ресей билігін құлату діни парыз екенін насихаттады. Бұл көтеріліс тек діни фанатизмнің көрінісі емес, отарлық құрылымға қарсы бағытталған жүйелі рухани-саяси әрекет болды. Көтеріліске қатысушылардың діни символдарды зікір, рухани мөр, дұғалар мен хикметтерді ұлтшылдық сипаттағы қарсылық құралы ретінде қолдануы сопылықтың мобилизациялық әлеуетін көрсетті.

Андижан оқиғасынан кейін Ресей әкімшілігі сопылық ұйымдарды аса қауіпті саяси күш ретінде қабылдай бастады. Көтеріліске қатысқан көптеген шейхтар мен мүридтер сотталды, теккелер жабылды, тариқаттар қатаң бақылауға алынды. Бұл репрессиялық шаралар сопылықтың ресми кеңістіктен ығыстырылуына себеп болды, бірақ оны мүлде жойып жібере алмады. Керісінше, сопылық жасырын әрі терең формада өмір сүруін жалғастырып, халықтың рухани қарсылығын ішкі деңгейде сақтап қалды. Осылайша, Ресей империясы кезеңінде сопылық ілім өзінің дәстүрлі қызметінен тыс шығып, рухани ғана емес, саяси және идеологиялық аренада да ерекше орынға ие болды. Бұл трансформация сопылықты әмбебап діни-философиялық ілімнен қоғамдық қарсылықтың кодына айналдырды. Оның тарихи рөлі руханият арқылы қарсылықты ұйымдастыру, ұлттың рухын сақтау және отарлық үстемдікке қарсы ішкі күшті жандандыру болды. Бұл жағдай сопылықтың тарихи динамикасын жаңа қырынан тануға мүмкіндік береді және оны ислам өркениетіндегі тек мистикалық дәстүр емес, тарихи белсенді агент ретінде пайымдауға жол ашады.

1917 жылғы Қазан төңкерісінен кейін орнаған кеңестік билік Ресей империясының діни саясатын түбегейлі өзгертіп, дінді қоғамдық өмірден

ығыстырып шығаруды мақсат тұтқан мемлекеттік атеизм идеологиясын ресми ұстаным ретінде қабылдады. Бұл идеологиялық бетбұрыс кеңестік модернизация мен маркстік-лениндік дүниетанымның негізінде қалыптасты. Кеңес үкіметінің көзқарасы бойынша, дін таптық үстемдікті, феодалдық қатынастарды және буржуазиялық қанауды ақтаушы «буржуазиялық жалған сана» формасы ретінде қарастырылды. Сондықтан да кеңестік билік үшін діни құрылымдар мен рухани элиталар жаңа социалистік қоғам құру жолындағы ең қауіпті бөгет ретінде бағаланды. Аталған репрессиялық саясат ең алдымен ислам діні мен сопылық ілімге бағытталды. Себебі ислам Орта Азия халықтарының ұлттық-мәдени және ұжымдық бірегейлігінің тірегі саналды. Ал сопылық – осы руханияттың ең терең, ішкі және ұйымдасқан формасы ретінде, діни сеніммен қатар, тарихи жадты, мәдени сабақтастықты және моральдық жүйені де бойына сіңірген болатын. Сондықтан Кеңестік билік сопылық ұйымдарды тек діни қауымдастықтар емес, ұлтшылдықтың, рухани қарсылықтың және мәдени автономияның тасымалдаушысы ретінде қабылдап, оларды жүйелі түрде ыдыратуға кірісті. 1920–1930 жылдары Кеңес үкіметі «қоғамды діннен тазарту» саясатын радикал формада жүзеге асырды. Бұл үдеріс бірнеше бағытта жүргізілді:

- мешіттер мен медреселердің жаппай жабылуы,
- діни қызметкерлерді репрессиялау,
- сопылық теккелер мен завиялардың таратылуы,
- қасиетті орындарға зиярат етуге тыйым салу,
- исламдық әдебиет пен хикметтердің тәркіленуі және жойылуы,
- діни тұлғаларды «халық жауы» деп жариялау.

1937–1938 жылдары жүзеге асқан «Үлкен террор» кезеңінде Орта Азияда мыңдаған молдалар, имамдар, шейхтар мен мүридтер атылды немесе ГУЛАГ лагерлеріне жіберілді. Бұл репрессиялық науқан сопылық ұйымдардың ресми кеңістіктен толықтай ығыстырылып, жерасты (жасырын) формаларға көшуіне мәжбүр етті. Шариғат ілімі мен тариқат жолы енді тек отбасылық, ұрпақтан-ұрпаққа берілетін құпия білім формасында ғана сақталып отырды. Сопылықтың бұл жасырын трансформациясы бірнеше маңызды ерекшеліктермен сипатталды. Біріншіден, рухани сабақтастық (силсила) бұзылмауға тырысып, ұстаздан шәкіртке тек сенімді ортада ауызша түрде жеткізіліп отырды. Екіншіден, сыртқы ритуалдық формалар минималданып, ішкі рухани тазару мен жүрек тәрбиесіне басымдық берілді. Үшіншіден, сопылықтың дәстүрлі мәдени формалары зікір, хикмет, дұға, шейх тұлғасына құрмет ұлттық фольклор мен әдет-ғұрып аясында бейімделіп сақталды. Мәселен, Ясауи хикметтері жыраулық дәстүр формасында айтылса, зікір рәсімдері ұлттық салт-жоралардың ішінде жасырын орын алды. Кеңестік репрессия сопылықтың сыртқы құрылымын ыдыратқанымен, оның ішкі рухани өзегін жойып жібере алмады. Керісінше, қысым жағдайында сопылық жаңа бейімделу формаларын дамытты – бұл рухани төзімділік пен мәдени резилиенттіліктің айқын көрінісі болды. Сопылық енді жеке адамның ішкі дүниесіне бағытталған терең рухани ізденіс формасына айналды. Кеңестік қысымда қалыптасқан бұл «жерасты

сопылығы» (underground Sufism) XX ғасырдың соңында кеңестік идеология құлағаннан кейінгі діни қайта өрлеу кезеңінде қайта жанданды. Сондықтан кеңестік кезең сопылық тарихындағы трагедиялық кезең ғана емес, сонымен қатар рухани мұраның аман сақталуы үшін жүріп өткен сын сағаты болды. Бұл жағдай сопылықтың тарихи тіршілігін, бейімделу қабілетін және рухани сабақтастықтың беріктігін дәлелдейді. Кеңестік репрессия сопылықты саяси-қоғамдық алаңнан ығыстырғанымен, оның адамзаттық руханият пен мәдени жад ретіндегі мәнін өшіре алған жоқ.

Кеңестік биліктің дінді толықтай қоғамдық өмірден ығыстыруға бағытталған радикалды саясатына қарамастан, сопылық ілім мен тәжірибе жойылып кеткен жоқ. Керісінше, ол өзінің сыртқы институционалдық формаларынан айырылғанымен, жасырын (латентті) және бейімделген түрде өмір сүруін жалғастырды. Бұл феноменді сопылық дәстүрдің рухани резистенциясы және бейімделу стратегиясы ретінде пайымдауға болады. Себебі сопылық тек діни рәсімдер жиынтығы ғана емес, сонымен қатар рухани сабақтастыққа, ішкі трансценденттік тәжірибеге және символдық жадқа негізделген терең мәдени-онтологиялық құрылым.

Сопылықтың кеңестік дәуірдегі тіршілік ету формаларының бірі жерасты желілері болды. Бұл желілер формалды ұйым ретінде емес, рухани ұстаз бен шәкірт арасындағы сенімге негізделген бейресми құрылымдар түрінде жұмыс істеді. Мәселен, бұрынғы сопылық шейхтардың ұрпақтары мен рухани ізбасарлары діни білімді ауызша, тікелей дидактикалық сабақ немесе шежіре арқылы жеткізіп отырды. Мұндай желілер әдетте ауылдық жерлерде, отбасы аясында, немесе сенімді қауымдар арасында өмір сүрді. Олар ашық уағыз немесе топтық зікір өткізуден бас тартып, жеке рухани тәрбиелеу мен құпия зікір, дұға, хикметтерді жаттату тәсілдерін таңдады. Осы жасырын формалардың ең маңызды рухани-мәдени механизмі шежіре болды. Шежіре сопылық тариқаттағы рухани сабақтастықтың, яғни силсиланың символдық көрінісі. Бұл арқылы шейхтан мүридке, мүридтен кейінгі ұрпаққа рухани білім мен инициация желісі үзілмей жалғасып отырды. Кеңестік кезеңде көптеген тариқат өкілдері өз шежірелерін жазбаша емес, ауызша және символдық кодтар арқылы сақтады. Бұл репрессиялық биліктен қорғану ғана емес, сонымен қатар сопылық дәстүрдің метаэстетикалық деңгейде қайта құрылуына жол ашты.

Сопылар кеңестік цензурадан жасырыну үшін символдық камуфляж стратегияларын да қолданды. Мәселен, зікір, дұға және шейхқа деген құрмет сияқты элементтер ұлттық дәстүрлік рәсімдермен араластырылып, «исламдық» мазмұннан гөрі «дәстүрлік мәдениет» ретінде түсіндірілді. Қожа Ахмет Ясауи кесенесіне зиярат ету «мәдени мұра» формасында сақталса, хикмет оқу кейде «рухани өсиет» немесе «жыр» деп бейімделіп айтылды. Бұл тәсіл сопылықты формалды исламдық ұғымдардан бөлмей, оны халықтық мәдени кодтар жүйесіне бейімдеу арқылы аман сақтап қалудың көрінісі болды. Ал сопылықтың рухани резистенциясы кеңестік жүйенің идеологиялық зорлығына қарсы көрінбейтін рухани майдан ретінде сипатталды. Бұл қарсылық физикалық емес, мағыналық деңгейде жүрді: сенімді, діни өмірді, рухани

тәртіпті және этикалық ұстанымды сақтап қалу арқылы ішкі автономияны қорғау. Сопылар кеңестік қоғамда моральдық деградацияға, рухани вакуумға және тарихи жадтың үзілуіне қарсы ішкі қуатты тірек ретінде әрекет етті. Олар үшін бұл саяси революцияға қарсы рухани сабырлық пен жүрекпен жасалған «жихад» еді. Сонмен қатар сопылардың бейімделуінің тағы бір стратегиясы ұжымдық еске түсіру (collective anamnesis) формаларын сақтау болды. Қасиетті мәтіндер мен хикметтерді жатқа айту, дұғаларды еске алу, бейресми топтық зікір рәсімдері мәдени жадтың үзілмей жалғасуына ықпал етті. Сонымен қатар, сопылардың ішкі этикасы тәкәппарлықтан аулақ болу, аз сөйлеу, көп ойлану, сабыр ету, рухани ұстазға адал болу кеңестік билікке тікелей қарсылық болмаса да, оған ішкі иманмен берілген қарсылық формасы ретінде көрініс тапты. Осылайша, Кеңес дәуіріндегі сопылық ілім мен тәжірибе өзінің институционалды негіздерінен айырылғанымен, ішкі рухани логикасы мен мәдени коды арқылы сақталып қалды. Бұл тек аман қалу стратегиясы емес, сонымен қатар руханияттың тарихи динамизмі мен мәдени өміршеңдігінің нақты көрінісі. Сопылықтың жасырын тіршілігі кеңестік тоталитарлық жүйеде де адамзат рухының мәңгілік мазмұнын, ішкі еркіндігін және діни-мәдени төзімділігін сақтау жолындағы көркем үлгі болып қалды.

Сопылық ілім исламдық дүниетанымдағы ең терең рухани формалардың бірі бола отырып, тарихи үдерістер мен саяси трансформациялар жағдайында ұжымдық руханияттың да, мәдени жадтың да сақтаушысы ретінде маңызды миссия атқарды. Бұл оның тек жеке адамның рухани кемелденуіне арналған ілім ғана емес, халықтың ұжымдық санасына, рухани кодына және тарихи өзіндік болмысына сіңген көпқабатты мәдени феномен екенін дәлелдейді. Кеңестік дәуірдегі қатаң атеистік репрессия жағдайында ресми діни институттар күйреп, мешіттер, медреселер мен теккелер жабылғанда, сопылық құрылымдар бейресми әрі бейімделген формада ұлттық руханияттың ішкі қаңқасына айналды. Сопылардың өмір сүру стратегиясы діни догматиканы қорғаудан гөрі, жүрек арқылы берілетін діни сана мен ішкі дүниетанымды аман сақтауға бағытталды. Олар арқылы діни мәтіндер ғана емес, этикалық нормалар, символдық тіл, метафизикалық дүниетаным және халықтық мәдени кодтар да ұрпақтан ұрпаққа беріліп отырды.

Сопылық тек рухани тәжірибе ғана емес, сонымен қатар есте сақтау тәсілі ретінде де қызмет етті. Бұл мәдени жад жазба мәтіндерде емес, ауызша хикметтерде, рухани шежірелерде, зікір мен дұғаларда, киелі кеңістіктерге жасырын зияратта сақталып отырды. Мәдени антропология тұрғысынан қарағанда, сопылық коллективті анемнезис (ұжымдық еске түсіру) жүйесі болды: ол халықтың өзін-өзі тануына, өткенін ұмытпауына, әрі рухани тамырынан ажырамауына мүмкіндік берді. Сондай-ақ сопылық дәстүр онтологиялық тұрақсыздық жағдайында мәдени тұтастықты сақтап қалудың тетігіне айналды. Тоталитарлық жүйе тарихты, дәстүрді және дінді өшіруге бағытталғанда, сопылардың үнсіз рухани қызметі халықтың ішкі тұтастығын ыдыратуға қарсы тұратын көрінбейтін, бірақ қуатты қарсы салмақ ретінде әрекет етті. Бұл сырттай саяси оппозиция емес, мағыналық және құндылықтық

деңгейдегі онтологиялық резистенция еді. Сопылықтың бұл рөлі – оның діни формасынан гөрі мәдени архитектоникадағы тірек құрылым екенін көрсетеді. Ол халықтың этикалық бағдарын сақтап, жақсы мен жаманды, адалдық пен зұлымдықты, сабыр мен нәпсіқұмарлықты ажырататын құндылықтық компас ретінде әрекет етті. Рухани ұстаздар мен шейхтардың мысалында көрінетін сопылықтың әдеп жүйесі – халық санасында тәртіптің, ішкі жауапкершіліктің және әділеттіліктің үлгісіне айналды. Осылайша, сопылық репрессиялық жағдайда да өз тіршілігін жалғастыра алған рухани код және мәдени иммунитет формасы ретінде ұжымдық жадының ұйытқысы болды. Ол халықтың тарихи тәжірибесін ішкі мазмұн деңгейінде сақтап, дін мен дәстүрдің, рух пен сана арасындағы рухани көпір рөлін атқарды. Бұл сопылықтың рухани жүйе ретіндегі өміршеңдігін ғана емес, ұлттың тарихи аман қалуындағы метафизикалық тірегі болғанын айғақтайды.

Сопылықтың тарихи эволюциясына қарағанда, ол өзінің алғашқы кезеңінде ислам дінінің ішкі метафизикалық тәжірибесі, жүреппен танылатын терең рухани жол ретінде көрінгенімен, уақыт өте келе тек діни ілім болудан асып, ұлттық болмысты, мәдени жадты және рухани тұтастықты қалыптастыратын күрделі өркениеттік феноменге айналды. Бұл өзгеріс кездейсоқ емес, керісінше, ислам өркениетінің отарлық, модернизациялық және саяси қысым жағдайында тіршілік ету формаларын сақтап қалу қажеттілігінен туындаған сапалық мутация болды. Сопылық ілім шарифатқа негізделген ортодоксалды исламнан өзгеше бағытта, жүрек, интуиция, ішкі тәжірибе және рухани ұстаздық (иршад) қағидаттарына сүйене отырып, индивидуалдық руханияттан ұжымдық рухани тұтастыққа бағыт алды. Ол діни рәсімдер жүйесінен халықтың өмір салтына, дүниетанымына, әдет-ғұрпына және моральдық құрылымына еніп, ұлттық кодты сақтаушы функцияға ие болды. Осы үдеріс барысында сопылық ілім мәдени исламның ерекше формасына айналып, тек Құдаймен байланыс құралы емес, ұлттың рухани өзін-өзі тануы мен тірі қалу стратегиясына айналды. Бұл эволюциялық өзгеріс әсіресе отаршылдық және кеңестік кезеңдерде айқын көрінді. Діни шектеулер мен мәдени ассимиляция жағдайында сопылар халықты тек дінге емес, рухани бірлікке, мәдени жадқа және тарихи түпнұскалыққа үндеді. Сопылық бұл кезеңде діни ілім ғана емес, рухани резистенцияның, ішкі мәдени иммунитеттің және этикалық тұтастықтың тірегі болды. Осылайша, сопылық халықты ішкі ыдыраудан сақтап қалған рухани цемент рөлін атқарды. Бұл тұрғыда сопылық ислам өркениетінің тұрақтылық феномені ретінде көрінеді. Себебі, сопылық тарихында үнемі бейімделу, ішкі жаңару, әрі сонымен бірге дәстүрге адалдық қатар жүріп отырды. Сопылық тек догмаларды қайталау емес, өмірлік тәжірибеге енгізілген руханият, яғни таным мен тәжірибе, өткен мен болашақ, құдайлық пен адамдық арасындағы көпір болды. Ол рухани ізденісті саяси, әлеуметтік немесе технологиялық өзгерістерге бейімдеу арқылы руханияттың өміршеңдігін қамтамасыз етті. Бұл сопылықтың формализмге ұрынбай, ішкі мазмұнға басымдық беру қасиетінің арқасында мүмкін болды. Сонымен қатар, сопылық ислам өркениетінің ішкі регенерациялық жүйесі. Яғни, дін

формализацияға, саясаттануға немесе құқықтық доктринаға айналған сайын, сопылық сол діннің ішкі мәнін қайта жаңғыртып отырады. Ол қоғамда рухани шаршау, сенім дағдарысы орын алған сәттерде метафизикалық тыныс береді, сенімді жүрекке қайтарады, мораль мен рухты үйлестіреді. Бұл оның тарихи төзімділік пен мәдени бейімделудегі феноменологиялық рөлін айқындай түседі. Осылайша, сопылық діни ілімнен басталып, рухани-ұлттық тұтастыққа дейінгі жолды жүріп өткен, тек діни жүйе емес, өркениеттік тұрақтылықтың тірегі болған тарихи-саяси, мәдени және рухани феномен. Оның тәжірибесі ислам өркениетінің рухани жады мен мәдени-этикалық жүйесін сақтап қалудың, сондай-ақ ұлттың өзін-өзі тануы мен тарихи санасының үзілмей жалғасуының басты тіректерінің бірі ретінде бағалануы тиіс.

XIX–XX ғасырлар аралығындағы сопылық ілімнің эволюциясы ислам өркениетінің тарихи динамикасын, рухани сабақтастығын және мәдени бейімделу қабілетін көрсететін ерекше феномен. Бұл кезең сопылықтың тек мистикалық-діни тәжірибе ретіндегі табиғатынан шығып, көпқабатты тарихи агент ретіндегі жаңа қызметтік деңгейге көтерілгенін айғақтайды. Сопылық ілім осы ғасырларда ішкі мәндік трансформациямен қатар, сыртқы формалық бейімделулерге де ұшырады. Ол отарлық, саяси және идеологиялық қысым жағдайында өзін рухани ғана емес, ұлттық, әлеуметтік және мәдени тұтастықты сақтау құралы ретінде де көрсете білді. XIX ғасырдағы отаршылдық экспансия жағдайында сопылар ислам шариятын ғана емес, сонымен қатар халықтың этномәдени бірегейлігін, тарихи жадын және моральдық кодексін қорғауға бағытталған идеологиялық көшбасшыларға айналды. Тарикаттар мен шейхтар халық арасында әділеттілік пен рухани еркіндік идеяларын насихаттап, сопылықты рухани қарсылықтың метафизикалық формасына айналдырды. Бұл кезеңде сопылық ілім әлеуметтік әділет, рухани сабақтастық және діни білім беру жүйесі арқылы халықтың ішкі тәртібін қамтамасыз ететін мәдени-қоғамдық институт ретінде қалыптасты. XX ғасырдың алғашқы жартысында, әсіресе кеңестік репрессиялар тұсында, сопылық институттар формалды құрылымдарынан айырылғанымен, жерасты желілер, рухани шежірелер, жасырын ұстаздық және мәдени кодтар арқылы өз тіршілігін жалғастырды. Бұл бейімделу сопылықтың ішкі энергиясының сарқылмайтынын, оның мағыналық мазмұны формадан гөрі тереңірек онтологиялық қабатта өмір сүретінін көрсетті. Сопылықтың ішкі этикасы, рухани тәлімгерлік дәстүрі мен діни поэзия формалары ұрпақтан ұрпаққа жалғасып, халықтың рухани тірегіне айналды. Сопылық эволюциясының басты мәні оның тарихи сынақтар жағдайында жойылып кетпей, керісінше, рухани резилиенттілік үлгісіне айналуында. Бұл сопылықтың кез келген идеологиялық, саяси, тіпті теологиялық шектеулерге бейімделе отырып, ішкі құрылымын сақтап қалатын қасиетінің дәлелі. Ондай құрылым Құдай мен адамның арасындағы рухани көпір ғана емес, сонымен қатар қоғам мен биліктің, өткен мен болашақтың, дәстүр мен трансформацияның арасындағы мәдени интерфейс. Сондай-ақ сопылық эволюциясы ислам өркениетінің құндылықтық инерциясын, яғни рухани тұтастық пен моральдық тұрақтылыққа деген үздіксіз ұмтылысын

танытады. Бұл ілім рухани этиканың, ішкі кемелдікке ұмтылудың, жүрек арқылы танымның және ұстаздық сабақтастықтың тірегі бола отырып, дін мен мәдениеттің ішкі гармониясын сақтау функциясын атқарды. Осылайша сопылық догмадан дәстүрге, шарифаттан мәдени кодқа, жеке ізденістен ұжымдық руханиятқа дейінгі кең ауқымды өтпелі кеңістікті қамтитын өркениеттік медиатор ретінде әрекет етті. Яғни XIX–XX ғасырлардағы сопылық эволюциясы тек діни ағымның тарихы емес, бұл руханияттың, мәдени жадтың және ұлттың ішкі тұтастығының тарихы. Бұл эволюция сопылықты құбылмалы саяси-тарихи жағдайлардағы тұрақтылық пен рухани сабақтастықтың феномені ретінде пайымдауға мүмкіндік береді. Сопылық ілім өткеннің сарқыншағы емес, тарихтағы сын-қатерлерге қарсы рухани өміршендіктің символы, әрі бүгінгі исламдық өркениет үшін мағына жасаушы тірі құрылым болып қала береді.

Сопылық ілім – ислам өркениетінің рухани тамырынан нәр алған, ғасырлар бойы үзілмей жалғасқан рухани сабақтастықтың және мәдени-тарихи жадтың басты тасымалдаушыларының бірі. Бұл ілім өзінің ішкі құрылымында ұстаз бен шәкірт арасындағы сенімге, ілім мен жүрек тәрбиесіне, тариқат пен мағрифат жолындағы рухани тәжірибеге негізделеді. Сопылықтағы силсила (рухани тізбек), шежіре және рухани инициация формалары арқылы ақиқат жолы буыннан-буынға берілу арқылы сақталып отырды. Мұндай сабақтастық тек діни білімнің жалғасы ғана емес, сонымен қатар тарихи-мәдени өзіндік болмыстың тірі формасы, рухани аманат жүйесі. Бұл сабақтастық әсіресе саяси репрессиялар, отаршылдық қысым мен модернистік секуляризация жағдайында руханият пен ұлттың өзін-өзі тануын қамтамасыз ететін терең ішкі қорғаныс механизміне айналды. Кеңестік кезеңдегі жаппай репрессияға қарамастан, сопылық ілім жойылып кетпей, жасырын шежіре, ауызша хикметтер, рухани әдеп және этникалық салттар арқылы аман сақталды. Бұл жағдай сопылықтың тарихи-рухани жадыны сақтау қабілетін, оның өмір сүру формасы ретіндегі тұрақтылығын ғана емес, терең мағыналық резонансын да дәлелдейді. Бүгінде XXI ғасырда, жаһандану, ақпараттық технология, мәдени жүктемелер мен рухани девальвация заманында рухани жаңғыру идеясы тек идеологиялық ұран емес, болмыстық қажеттілік ретінде қайта қарастырылып отыр. Бұл үдеріс халықтың тарихи жадына, мәдени түп-тамырына және рухани архитектурасына қайта үңілу қажеттігін алға тартады. Міне, дәл осы тұста сопылық ілімді қазіргі рухани жаңғыру мен мәдени қайта түлеу аясында қайта пайымдау ғылыми, дүниетанымдық және практикалық міндетке айналуға. Сопылықтың бүгінгі контексттегі маңыздылығы оның трансценденттік табиғасында ғана емес, этикалық жүйе, моральдық тәрбие, ішкі тәртіп, жүрек мәдениеті сияқты универсалды ұстанымдарында жатыр. Бұл ілім қазіргі қоғамдағы әлеуметтік күйзелістерге, рухани вакуум мен мәдени үзілімге қарсы экзистенциалды жауап ұсына алады. Рухани ұстаз бен ізденуші арасындағы байланыс, сабыр мен махаббатқа негізделген тәрбие жүйесі, жүрек арқылы тану мен шынайы болмысты мойындау бәрі де бүгінгі адамды технократиялық жүйеден шығарып, адамдық мәнге қайта оралуға итермелейді. Сонымен қатар,

сопылық ілім тек діни тәжірибе емес, көпқабатты мәдени код. Оның поэзиясы, музыкасы, символикасы, кеңістікпен қарым-қатынасы, уақытты циклдік сезінуі барлығы дәстүрлі мәдениетпен тұтасып жатқан рухани-эстетикалық құрылым. Бұл мәдени элементтер бүгінгі заманғы өнер, білім, тәрбие, психология және медиа кеңістігінде де жаңа мазмұнмен қайта жандануы мүмкін. Осы тұрғыдан алғанда, сопылықты қазіргі рухани жаңғырудың семиотикалық және экзистенциалды өзегі ретінде тану қажет. Ол ұлттың мәдени-жадылық конституциясында ғана емес, ішкі әлемінің тұтастығын сақтау жолында да әмбебап қызмет атқара алады. Бұл жаһандық дағдарыстар мен идентификациялық шатасулар дәуірінде мағына мен мәнді қайта құрудың мүмкіндігі. Яғни сопылық ілім тек өткеннің ескерткіші емес, ол болашақ руханияттың тірі ізі. Оның сабақтастығын тану тарихты емес, өзімізді тану. Ал оны бүгінгі заманда қайта пайымдау жаңғырудың сыртқы емес, формасына өтуіміздің кілті ішкі. Сопылық жүректен басталатын жаңғырудың мәңгілік мектебі.

Жалпылама тұжырымдасақ бұл кезеңді, Орта Азия мен Осман империясындағы XIX–XX ғасыр басындағы сопылық дәстүрлері ислам мәдениетінің дамуында тарихи миссия атқарды. Олар отарлық саясат пен модернизация тұсында халықтың рухани санасын сақтап, діни-мәдени өмірдің тұрақтылығын қамтамасыз етті. Сопылық тарикаттар билік пен халық арасындағы рухани алтын көпір рөлін атқарып, қоғамның әлеуметтік қажеттілігін (білім беру, қайырымдылық, моральдық тәрбиелеу) өтеп отырды. Отаршылдық кезеңде сопылар халықтың рухани еркіндігін сақтап қалу жолында белсенді қызмет атқарды. Олар рухани насихат пен діни білім беру арқылы отарлық езгінің рухани ассимиляциясына қарсы тұрды. Андижан көтерілісі сияқты оқиғалар сопылықтың ұлт-азаттық қозғалыстардағы саяси және рухани ықпалын айқын көрсетті. Бұл жағдай сопылардың миссиясын діни шеңберден шығарып, ұлттық және саяси сана қалыптастыру үдерістерінің маңызды бөлігіне айналдырды. Танзимат және Ислахат реформалары жүргізілген Осман империясында сопылық ұйымдар діни өмірдің жаңаруы мен қоғамның мәдени бейімделуіне өзіндік үлес қосты. Олар жаңғыру үдерістеріне түрліше жауап берді: бір бөлігі реформаларды қолдап, мемлекетпен ынтымақтастық орнатса, екінші бөлігі дәстүршілдік ұстанымын сақтап, діни құндылықтарды қорғауға ұмтылды. Бұл әркелкі реакция сопылықтың ішкі икемділігін және тарихи сын-қатерлерге бейімделу қабілетін көрсетті. Сонымен қатар, сопылық тек діни институт ретінде ғана емес, әлеуметтік қамқорлықтың және мәдени-ағартушылық қызметтің негізгі орталығы болды. Медреселер мен теккелер арқылы халықтың сауатын ашу, діни және дүниелік білім беру ісі кең көлемде жүргізілді. Теккелер қайырымдылық орталықтары ретінде кедейлерге көмек көрсетіп, рухани және материалдық қолдау ұсынды. Бұл қызмет сопылардың халықтың шынайы қажеттіліктеріне жауап беретін практикалық рөлін нығайтты. Сонмен қатар XX ғасыр басындағы саяси сілкіністер мен отаршылдықтың тереңдеуіне қарамастан, сопылық ұйымдар өздерінің рухани миссиясын жалғастыра алды. Олар тек рухани өмірді ғана емес, ұлттық

болмысты, мәдени ерекшелікті және тарихи жадыны сақтаудың тірегіне айналды. Кеңестік кезеңдегі репрессиялар мен қысымдарға қарамастан, сопылық дәстүр жасырын және бейімделген түрде өмір сүре берді. Бұл сопылықтың рухани тамырларының тереңдігін, халықтың ішкі дүниесінде қаншалықты орныққанын дәлелдейді. Яғни XIX–XX ғасырлар аралығындағы Орта Азия мен Осман аймағындағы сопылық қозғалыстар ислам мәдениетінің эволюциясында шешуші рөл атқарды. Олар отарлық үстемдік пен модернизация қысымында рухани тұтастық пен мәдени сәйкестікті қорғап қалды. Бүгінгі күннің өзінде осы дәуірдің сопылық мұрасы ислам өркениетінің рухани-тарихи дамуының маңызды құрамдас бөлігі ретінде өз маңызын сақтап отыр. Бұл мұра болашақта да исламдық руханиятты зерттеу мен түсіну жолында негізгі бағдар беруші көздердің бірі болмақ.

2.2. Сопылық дүниетанымның онтологиялық, гносеологиялық, аксиологиялық және рухани-мәдени негіздері.

Сопылық ілімі ислам өркениетінің ішкі рухани кеңістігінде қалыптасқан және бірнеше ғасырлар бойы дін, философия мен мәдениеттің тоғысқан тұсында өмір сүріп келген бірегей танымдық құрылым. Ол Құдай мен адам арасындағы онтологиялық байланысты, рух пен тәннің арақатынасын, ақиқат пен білімге жетудің рухани жолдарын сипаттайтын ғана емес, сонымен бірге адамгершілік құндылықтарды қалыптастыратын және ұжымдық мәдени жадты сақтайтын көпқабатты феномен. Сопылықты тек мистикалық тәжірибе немесе діни аскетизм деп тану жеткіліксіз ол исламдық ойлау жүйесінің метафизикалық, гносеологиялық және аксиологиялық өлшемдерін өз бойына жинақтаған рухани дүниетаным. Осы кешенді табиғатқа байланысты сопылық ілімді ұғыну бір ғана теологиялық немесе құқықтық парадигмамен шектелмейді. Оның ішкі логикасын терең түсіну үшін көпөлшемді тәсілді қажет ететін тұтас методологиялық көзқарас қажет. Сопылық ақиқатқа жетудің жолы ғана емес, сонымен қатар болмысты тану, құндылықтарды ұғыну және тарихи-мәдени мағыналарды жинақтап, ұрпақтан ұрпаққа жеткізу тетігі. Бұл тәсіл сопылықтың күрделі құрылымын онтологиялық (болмыс туралы), гносеологиялық (таным туралы), аксиологиялық (құндылықтар туралы) және мәдени трансмиссиялық өлшемдерде пайымдауға мүмкіндік береді.

Онтологиялық тұрғыдан, сопылық адам мен Құдай арасындағы болмыстық байланысты тікелей және тәжірибелік түрде түсіндіреді. Бұл байланыс метафизикалық иерархия арқылы жүзеге асады: жаратылғаннан Жаратушыға дейінгі болмыстың сатылы құрылымы адамға оның табиғи болмысын ғана емес, рухани миссиясын да көрсетеді. Сопылықтағы болмыстың ішкі иірімдері «фана», «бақа», «вахдат әл-вүжуд» сияқты ұғымдар арқылы танылып, адамның өмірлік мақсатын тек материалдық әлем шеңберінде емес, рухани шексіздік аясында ұғынуға итермелейді.

Гносеологиялық деңгейде, сопылық жүрек арқылы таным парадигмасын ұсынады. Бұл жерде ақиқатқа жету тек ақыл арқылы емес, жүрек (қалб), рухани шабыт (илхам), тәжірибелік дәм тату (зұук) және көру (мушаһада) арқылы жүзеге асады. Сопылық ұстаз–шәкірт арасындағы рухани сабақтастықты білім берудің негізгі құралы ретінде таниды. Бұл тікелей оқу емес, рухани хал арқылы берілетін интуитивтік трансмиссия. Сондықтан сопылық ілім рационализм мен схоластикадан тыс тұрған танымдық құрылымды білдіреді.

Аксиологиялық тұрғыда, сопылық рухани-этикалық құндылықтар жүйесін дамытты. Махаббат (ишк), сабыр, тәубе, шүкіршілік, тақуалық, фәна сияқты ұғымдар арқылы ол адамды ішкі кемелденуге бағыттайды. Бұл құндылықтар тек моральдық нормалар емес, адамның болмыстық құрылымына терең енген рухани координаттар. Сопылық ахлақ жүйесі арқылы адам өз нәпсісін тани отырып, Құдайға жақындаудың жолын табады. Бұл құндылықтардың тек жеке адам деңгейінде емес, ұжымдық руханиятты қалыптастырудағы маңызын көрсетеді.

Соңғысы рухани-мәдени сабақтастық мәселесі. Сопылық ілім ғасырлар бойы жекелеген шейхтардың немесе тариқаттардың теориясы болып қалмай, поэзия, музыка, фольклор, дәстүрлі ғұрыптар арқылы кең ауқымды мәдени құбылысқа айналды. Түркілік сопылық дәстүрдегі хикмет жанры, теккелердің мәдени-ағартушылық рөлі, зиярат ету мәдениеті мен зікір салу тәжірибелері арқылы сопылық ұрпақтар арасындағы рухани жіптің үзілмеуін, яғни мәдени жадтың тірі күйінде сақталуын қамтамасыз етті. Бұл сабақтастық сопылық ілімді тек діни емес, тарихи-өркениеттік феномен ретінде қарастыру қажеттігін көрсетеді. Осылайша, сопылық дүниетанымды онтологиялық, гносеологиялық, аксиологиялық және рухани-мәдени аспектіде пайымдау оның ислам өркениетіндегі тұтас, кешенді рөлін тануға мүмкіндік береді. Бұл тәсіл сопылықты тек өткеннің діни тәжірибесі ретінде емес, қазіргі заман үшін де маңызын жоймаған, рухани қайта түлеудің, адамгершілік жаңғырудың және мәдени тұрақтылықтың негізі ретінде ұғынуға жол ашады.

Сопылық дүниетаным өз табиғатында терең онтологиялық жүйе ұсынады. Бұл жүйе болмысты тек физикалық немесе материалдық шындықпен шектемей, оны рухани, метафизикалық иерархия ретінде пайымдайды. Сопылықтың онтологиясы болмыстың мәні мен құрылымын жүрекпен тануға бағытталған рухани модель, онда адам мен Құдай арасындағы қатынас, ішкі кемелдікке ұмтылыс және трансценденттік болмыс сатылары тұтас дүниетанымдық арқауға біріктірілген. Сопылық онтологиясының іргелі элементтерінің бірі захир мен батин (сыртқы мен ішкі) ұғымдары арқылы болмысты екі қабатты құрылым ретінде түсіну. Захир көрінетін, сезілетін, материалдық әлем болса, батин көрінбейтін, рухани-ішкі мазмұн. Бұл түсінік исламдық ілімдегі сыр мен сыр астындағы мәнге бойлау қағидасынан бастау алып, сопылықта болмысты шынайы танудың шарты ретінде қабылданады. Адам да осы екілік құрылымның иесі ретінде қарастырылады: оның тәні захирлік қабат, ал жүрегі мен рухы батиндік мән. Бұл дихотомиядан шығатын басты мақсат захирден батинге өту, яғни сыртқыдан ішкіге, формадан мағынаға, фикһтан хақиқатқа жету. Осы

жолда сопылық «фана» және «бақа» категорияларын қолданады. Фана адам нәпсісінің, жеке мендіктің (эго) жойылуы, өз болмысын Алланың болмысына толық мойынсұндыру. Бұл жерде "жоқ болу" физикалық жойылу емес, рухани еркіндік пен нәпсіден арылу жағдайы. Бақа фанадан кейінгі рухани саты, онда адам «мен» ретінде емес, Құдайдың еркі мен махаббатына етене сіңген «таза болмыс» ретінде тіршілік етеді. Бұл мәңгілік рухани тіршілік формасы. Фана мен бақа сопылықтағы рухани эволюцияның өзекті кезеңдері, олар арқылы адамның болмысы тазартылады, трансформацияланады және қайта құрылады. Осы онтологиялық жүйеде сопылықтың ең терең тұжырымдарының бірі вахдат әл-вүжуд (болмыс бірлігі) концепциясы. Бұл ілімнің негізін қалаған Ибн Араби және оны жалғастырған көптеген сопылар болмыстың түпкілікті біртұтас екендігін, барлық нәрсе Алланың көрінісі екенін дәріптеді. Яғни жаратылған әлем Құдай болмысының көптүрлі формаларда көрініс табуы. Бұл тұжырымда Құдай мен жаратылыс бөлек екі онтологиялық категория емес, бір тұтастықтың түрлі деңгейлері. Вахдат әл-вүжуд шеңберінде адам Құдайды сырттан іздемейді, керісінше өз жүрегінде, өз болмысының тереңінде танып-біледі. Бұл трансценденттілік пен имманенттілікті біріктіретін метафизикалық көзқарас сопылық онтологиясының өзегін құрайды. Сопылықтағы онтологиялық жүйенің тағы бір маңызды бөлігі "инсан әл-каamil" (кемел адам) концепциясы. Бұл ұғым сопылық антропологияның шыңы және болмыстың рухани эволюциясының мақсатты моделі ретінде танылады. Инсан әл-каamil нәпсімен күресіп, фана мен бақа сатыларынан өтіп, ақиқатпен біріге алған рухани кемелдікке жеткен адам. Ол жаратылыс пен Тәңір арасындағы айна, Құдайлық сипаттардың жер бетіндегі көрінісі. Мұндай адам қоғамда рухани ұстаз, әділ басшы, парасатты тәлімгер ретінде көрініс табады. Ол сыртқы іліммен қатар, ішкі хикметті де меңгерген, жаратылыс мәнін жүрекпен тануға жеткен тұлға. Осылайша, сопылық онтологиясы болмыстың көпқабатты құрылымын жүрек, рух және трансценденттілік ұғымдары арқылы пайымдайтын күрделі философиялық жүйе. Мұнда адам тек жаратылған пенде емес, рухани эволюция субъектісі, ал болмыс Құдаймен бірігуге бағытталған жол (сиррат). Бұл модель арқылы сопылық дүниетаным ислам руханиятында ерекше онтологиялық кеңістік қалыптастырды, онда дін тек міндет пен сенім емес, болмысты тұтас танудың және кемелдікті іздеудің формасы ретінде көрініс табады.

Сопылық ілімнің гносеологиялық негізі ислам таным жүйесіндегі ең ерекше, терең әрі интуитивтік сипаттағы бағыттардың бірі. Бұл бағыт ақиқатқа жетуді рационалдық ойлау немесе логикалық дәлелдеуден гөрі, жүрек арқылы таным (мағрифат) деңгейінде жүзеге асырады. Сопылықтағы таным субъективті-интимдік тәжірибеге, рухани халге, ішкі ашылуға және трансцендентті шабытқа негізделген. Мұнда ақиқат абстрактілі идея емес, тікелей сезілетін, рухпен «дәмі татылатын» тірі шындық ретінде қарастырылады. Сопылық гносеологиясының өзегінде мағрифат, яғни Жаратушыны ішкі түйсік пен рухани интуиция арқылы тану ұғымы жатыр. Бұл таным формасы классикалық рационализммен емес, илхам (құдайлық шабыт), зұуқ (рухани дәм тату) және мушаһада (ішкі көрініс, рухани көру) сияқты

ұғымдармен өрнектеледі. Мағрифат жүрек көзімен (басар әл-қалб) шындықты көру, ақиқаттың ішкі мазмұнын тікелей қабылдау актісі. Илхам жүрекке Алла тарапынан құйылған рухани білім мен ишара, ол оймен емес, хәлмен (рухани күймен) түсініледі. Зұқ – танымның эмоциялық-экзистенциалды сипаты, яғни ақиқатты санада ұстау емес, оның дәмін татып көру. Ал мушаһада Алланың көркем сипаттарын, ақиқатты жүрек айнасы арқылы тікелей көру тәжірибесі. Бұл танымдық тәсілдің түпкі субстанциясы – қалб (жүрек). Сопылық ілімде жүрек тек физиологиялық орган емес, танымның метафизикалық орталығы, рухани қабілеттердің орны. Қалб Алланың нұры түскен кеңістік, адамның ішкі рухани «мекені». Құранда «олардың жүректерінде перде бар» деген тіркестер танымдық жүректің ашылу, жабылу жағдайларын білдіреді. Яғни, жүрек сопылықта когнитивті емес, интуитивті эпистемологияның орталығы. Ол тазалықпен, зікірмен, рухани тәрбие арқылы ашылады, ал нәпсімен, дүниеқұмарлықпен жабылады. Сопылар жүректі айнаға теңейді: егер оны кір басса, ақиқат көрінбейді; ал егер тазарса, ол Алланың шындығын шағылыстыратын рухани құралға айналады. Сопылық гносеологияда танымның берілу жолы да ерекше. Бұл устаз–шәкірт жүйесі, яғни шейх пен мүрид арасындағы рухани сабақтастық моделі. Бұл жүйе формалды білім беруден өзгеше: мұнда ұстаз шәкіртке кітап пен лекция арқылы емес, рухани халімен, үлгісімен, «хал ілімімен» (илм әл-ахуал) таным береді. Шейх жүректегі перделерді ашатын рухани кілт иесі, ал шәкірт өзін-өзі тазарта отырып, ұстазының рухани сәулесін қабылдай алатын дайын сана. Мұндай таным берілімі силсила арқылы, яғни ұстаздан ұстазға, Пайғамбарға дейін үзілмейтін рухани шежіре арқылы жалғасады. Бұл трансмиссиялық жүйе сопылықта тек білім берудің формасы ғана емес, ақиқатпен қауышудың жолы. Сопылықтағы мұндай гносеологиялық тәсіл ислам ойының параллель дәстүріне айналды. Егер фикһ пен калам ғылымдары рационалдық және құқықтық логикаға негізделсе, сопылық таным рухани ақиқаттың тірі тәжірибесіне, экзистенциалды халге, иләһи шабытқа негізделеді. Бұл сопылықты ислам таным кеңістігінде өзіндік орны бар, жүрек пен рух арқылы ақиқатқа жетуді мұрат тұтатын ерекше эпистемологиялық құрылымға айналдырды. Осылайша, сопылық гносеологиясы танымның рационалды шекарасынан тыс, рухани интуиция арқылы жүрек деңгейінде жүзеге асатын, ұстаз бен шәкірт арасындағы шынайы рухани сабақтастыққа сүйенген тұтас дүниетаным. Бұл таным моделі арқылы сопылық ілім адамды өзінің ішкі болмысын ашуға, ақиқатпен тікелей байланыс орнатуға және Жаратушыны жүрек көзімен тануға жетелейді.

Сопылық дүниетаным өзінің мәндік құрылымы жағынан тек метафизикалық ілім немесе мистикалық тәжірибе ғана емес, сонымен қатар жүйелі рухани-этикалық тәрбие мектебі ретінде қалыптасқан. Бұл ілім ислам өркениетіндегі аксиологиялық жүйенің терең қабатын құрайды. Сопылықтағы құндылықтар – абсолюттік қағидаларға негізделген, бірақ олар өмірлік тәжірибемен сыналып, жүрекпен түйсік арқылы меңгерілетін тірі рухани категориялар. Бұл тұрғыда сопылық ілім адамның ішкі әлемін кемелдендіру, нәпсіні тәрбиелеу және Жаратушыға жақындау жолында қажет болатын ішкі

ахлақ жүйесін (ахлақ рухани) дамытты. Сопылық аксиологиясының өзегінде махаббат (ишқ) ұғымы тұр. Бұл махаббат эмоциялық сезім емес, рухани күш және болмыстық байланыс формасы. Ишқ Жаратушы мен жаратылыс арасындағы шынайы тартылыс. Сопылар үшін махаббат таным мен болмыстың шындықпен тоғысатын нүктесі. «Махаббатсыз дүние тұл» деген қағиданың сопылық интерпретациясында ишқ – бүкіл болмыстың қозғалтушы қуаты, Құдайға деген сүйіспеншілік арқылы адам өзінің түпкі миссиясын ұғынады. Жүрек осы махаббаттың мекені. Махаббатпен бірге сопылықта сабыр, шүкір, тәубе, тәуаккүл сияқты ішкі рухани категориялар этикалық кемелдіктің негізгі сатысы ретінде қарастырылады. Сабыр сынаққа берік болу ғана емес, Құдайдың еркіне толықтай бойұсыну формасы. Бұл адамның өз-өзіне бақылау орнатып, нәпсімен күресте тұрақтылық танытуы. Шүкір болмысқа ризашылық білдіру, берілгеннің мәнін түсіну арқылы жаратылыспен үндесу. Тәубе ішкі тазару, өткен қателіктерден арылып, рухани жаңғыру актысы. Ал тәуаккүл әрекет ете отырып, нәтиженің Құдайдан боларына толық сену, яғни жүрек тыныштығы мен сенімнің шегі. Бұл категориялар бір-бірімен органикалық байланыста жұмыс істейді. Сопылық ілімінде бұл құндылықтар тек теориялық деңгейде емес, практикалық рухани тәрбие жүйесінің өзегіне айналған. Әрбір мүрид (шәкірт) ұстаздың (шейхтың) жетекшілігімен жүрек ахлағын тәрбиелеу жолынан өтеді. Бұл тәрбие формалды морализм емес, ішкі өзін-өзі трансформациялау үдерісі. Ол рухани халі арқылы танылады: сабыр әрекетпен, шүкір ризашылықпен, махаббат рухани қызметпен көрініс табуы тиіс. Сопылық этикасы бұл құндылықтарды интернализацияланған ахлақ моделі ретінде дамытты. Бұл модельде адам мінезінің сыртқы нысандары емес, ішкі күйі мен ниеті басты орын алады. Ислам құқықтық жүйесі мінез-құлықтың шекарасын белгілесе, сопылық ахлақ сол мінездің рухани мотивациясын зерттейді. Мысалы, бір әрекеттің сыртқы жағынан дұрыс болуы жеткіліксіз: оның артындағы ниет, жүректегі күй, рухани мақсаты маңызды. Мұндай көзқарас сопылықты экзистенциалды этиканың формасына айналдырады. Сопылық ахлақ моделінің тағы бір ерекшелігі универсалдылығы. Махаббат, кешірім, ізгілік, мейірім бұл тек мұсылманға ғана емес, жалпы адамзатқа бағытталған құндылықтар. Яғни сопылықта «адам болу» дінге, ұлтқа немесе әлеуметтік статусқа байланыссыз, рухани этикаға негізделген мәртебе. Бұл тұрғыдан алғанда, сопылық ілім ислам өркениетінде гуманистік философияның терең формасын ұсынған, адамзатты тұтастай қамтитын рухани-этикалық өркениет жобасы болды. Осылайша, сопылық аксиологиясы рух пен жүректі тәрбиелеуге бағытталған, ішкі тазару арқылы шынайы моральға жетудің жолын көрсететін, шарияттың сыртқы құрылымынан рухани өзекке дейінгі этикалық эволюцияның моделі. Ол адамның ішкі дүниесін кемелдендіру арқылы қоғамды рухани тұрғыдан жақсартуға бағытталған тұтас жүйе. Бұл жүйе сопылықты тек жеке адамның рухани тәжірибесі емес, қоғамдық мораль мен мәдени тұтастықтың тірегі ретінде де қарастыруға мүмкіндік береді.

Сопылық ілім тек метафизикалық таным мен этикалық тәрбие ғана емес, сонымен қатар рухани-мәдени өрнектер жүйесі, символдық құрылым және

тарихи-мәдени жадты сақтаушы механизм ретінде де қалыптасқан күрделі феномен. Бұл ілім ғасырлар бойы тек теориялық іліммен шектелмей, халықтың ауыз әдебиеті, ритуалдық тәжірибе, кеңістік мәдениеті мен ұжымдық сана формалары арқылы рухани-мәдени архетиптерді қалыптастырып, ислам өркениетінің ішкі мәдени кодына айналды. Сопылықта руханият тек ішкі күй ғана емес, сонымен қатар көркем сөзбен, әуенмен, кеңістікпен және дене қозғалысымен өрнектелетін тірі тәжірибе. Сопылықтың ең қуатты мәдени формаларының бірі сопылық әдебиет пен поэзия. Бұл салада хикметтер (даналық сөздер), ғазалдар (махаббат лирикасы), насихаттар (өсиеттік мәтіндер) арқылы ақиқат, рухани хал және адамгершілік құндылықтар көркем-символдық түрде жеткізілді. Мысалы, Қожа Ахмет Ясауидің "Диуани Хикметі" сопылық ой мен түркілік руханияттың поэтикалық синтезі ретінде тек діни насихат емес, ұлттық рухтың көркем мәтініне айналды. Бұл шығармаларда ақиқат метафоралар мен ишаралар арқылы беріледі: гүл жүрек, шарап рухани илхам, түн нәпсілік қараңғылық, жарық илаһи хақиқат. Сопылық поэзияда сөз тек ақпарат емес, шындықты ұғындырушы ритуалды символ ретінде қызмет етеді. Осы арқылы поэзия жүрек пен рухты тәрбиелейтін құралға айналады. Сопылық ілімде сөзбен қатар іс-әрекет пен кеңістік те киелендіріледі. Бұл сопылықтың ритуалды-символдық табиғатын көрсетеді. Зікір (Алланы еске алу) сопылық практикада орталық орынды иеленетін акт. Ол тек ауызбен айтылатын формула ғана емес, жүрек арқылы атқарылатын, адамның ішкі құрылымын илаһи тербеліс пен есімдердің тереңіне бағыттаушы акустикалық-рухани құрылым. Зікір ритмикалық, синестезиялық (көру, есту, сезу) сипаттағы ритуал болғандықтан, ол адамның барлық болмысын жұмылдырып, символдық мағынамен қаныққан трансценденттік тәжірибеге жеткізеді. Бұл ритуалдық тәжірибе киелі кеңістік феноменімен тығыз байланысты. Сопылық теккелері, ханакастар мен зиярат орындары ислам өркениетіндегі киелі географияның бір бөлігі. Мұндай орындарда рухани тәжірибе әлеуметтік формада іске асады: шәкірт пен шейх арасындағы диалог, зікір шеңберіндегі ұжымдық рух, қасиетті сөздерді еске алу, киелі мәтіндерді оқу бұлар барлығы кеңістікті символдық әрі сакралды өріске айналдырады. Мәселен, Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесі тек тарихи маңызы бар құрылыс емес, сопылық руханияттың материалданған семиосферасы. Мұнда кеңістік ішкі тазару, рухани жаңғыру және тарихи жадымен байланысу алаңы ретінде қызмет етеді. Сопылықтың рухани-мәдени өрісі әсіресе түркілік руханиятта айқын көрініс тапты. Ясауи дәстүрі сопылықтың түркі мәдени кодтарымен үндескен нұсқасы ретінде қалыптасты. Бұл мектепте сопылық универсализм мен түркі халықтарының дәстүрлі дүниетанымы өзара синтезделді. Ясауилік поэзияда, діни тәрбиеде, символдық ритуалдарда көшпелі мәдениеттің моральдық кодексі үлкенге құрмет, сабыр, пәктік, әділет сопылық құндылықтармен табиғи түрде қабаттасты. Бұл модель арқылы сопылық тек дін ішіндегі ілім емес, мәдени-өркениеттік трансляцияның коды ретінде қызмет етті. Осылайша, сопылықтың рухани-мәдени негіздері поэзия, ритуал, кеңістік және дәстүр арқылы көрінетін символдық құрылымдар жүйесі. Бұл құрылымдар сопылық ілімнің тек

теологиялық немесе философиялық деңгейде ғана емес, халықтық санада, мәдени жадта, күнделікті діни-поэтикалық тәжірибеде өмір сүріп жатқанын көрсетеді. Сопылық руханиятты тек насихаттаушы ғана емес, оны мәдени түрде өрнектейтін, тарихи сабақтастықпен бекітетін өркениеттік формула.

XXI ғасыр рухани дағдарыстар мен этикалық құлдырау кезеңі ғана емес, сонымен бірге мәдени жадқа оралу мен рухани қайта түлеудің жаңа кезеңі. Жаһанданудың технорационалды үдерістері, нарықтық құндылықтардың үстемдігі және тұтынушылық дискурстар адам болмысының ішкі тұтастығын ыдыратып, руханиятты шетке ысырып жатқан қазіргі жағдайда, сопылық ілім жаңа мағынада өзектілікке ие болуда. Ол қазіргі жаһандық рухани ізденістерде универсализм мен этикалық тұрақтылықты ұсынатын балама парадигма ретінде көрініс береді. Бүгінде Батыс елдерінен бастап Шығыс қоғамдарына дейін түрлі әлеуметтік топтар мен интеллектуалдық орталар сопылық ілімді жаңаша пайымдауға бет бұрды. Бұл қызығушылық сопылықтың ұсынатын рухани тәжірибесінің метафизикалық тереңдігінен, жүрекке негізделген танымнан және ішкі тазару философиясынан туындайды. Сопылық қазіргі рухани вакуумды интеллектуалдық қана емес, экзистенциалдық дағдарысты да еңсерудің ішкі моделі ретінде қарастырылуда. Оның ішінде махаббат, сабыр, жүрек тазалығы, нәпсіден арылу сияқты құндылықтар заманауи адамның жоғалтқан онтологиялық тіректерін қалпына келтіруге бағытталған. Бұл үрдіс рухани сабақтастық пен тарихи жадыны сақтау қажеттілігімен де тығыз байланысты. Сопылық дәстүр ғасырлар бойы ислам өркениетінде тек діни тәжірибе ғана емес, мәдени трансмиссияның тірегі болды. Оның әдебиеті, музыкасы, кеңістігі және этикалық моделі ұлттардың тарихи болмысын қалыптастырып, мәдени жадты ұрпақтан ұрпаққа жеткізіп келді. Сондықтан сопылықты жаңғырту – діни формаға оралу емес, мәдени жадыны, ішкі үндестікті, рухани мағынаны қайта тірілту. Бұл «есте қалу» (анамнезис) арқылы болашаққа бағытталған мәндік оралу (return to meaning) әрекеті.

Қазақстан контекстінде де сопылық ілімнің қазіргі мәдени және этикалық рөлі барған сайын өзектіленіп келеді. Кезінде Қожа Ахмет Ясауи бастаған түркі сопылық дәстүрі қазақ халқының діни сенімін ғана емес, ұлттық мінезін, адамгершілік кодексін, эстетикалық формаларын қалыптастырды. Бүгінгі таңда осы рухани мұра қазақ қоғамындағы рухани жаңғыру, ұлттық тәрбие және мәдени иммунитет қалыптастыру жолында маңызды ресурс болып отыр. Әсіресе жастар арасында діни ниғилизм мен агрессияға қарсы сопылықтың сабырлы, жүрекке бағытталған моделі діннің жұмсақ, үйлесімді антропологиясын ұсынуда. Сонымен қатар, сопылық ілім қазақы дүниетаныммен табиғи қабаттасқан. Қонақжайлық, үлкенге құрмет, сабыр, кішіпейілділік сияқты дәстүрлі қазақ этикасының терең негізінде сопылық ахлақ жатыр. Осы құндылықтарды мәдени деңгейде қайта пайымдап, білім беру, өнер, әдебиет, қоғамдық тәрбие салаларында жүйелі түрде енгізу қазақ қоғамының рухани тұрақтылығы мен мәдени ренессансына жол ашады. Бұл ретте сопылық ілім дәстүр мен модерн, дін мен мәдениет, жүрек пен сана арасындағы көпір қызметін атқара алады. Осылайша, сопылық ілім қазіргі

жаһандық және ұлттық деңгейдегі рухани ізденістерге тек теориялық емес, практикалық, мәдени және экзистенциалды балама ұсынады. Ол адам болмысының ішкі тұтастығын, рухани мағынасын және тарихи жадпен байланысын қалпына келтіруге бағытталған мағыналық өркениет жобасы ретінде өзекті. Сопылықтың қазіргі замандағы рөлі тек өткеннің тәжірибесін сақтау емес, сол рухани энергияны бүгінгі қоғамның болмыс дағдарысын еңсеру жолына бағыттау.

Сопылық дүниетаным ислам өркениетіндегі руханияттың ең терең, ең күрделі әрі ең тұтас пайымдалған формаларының бірі. Ол өзінің құрылымында дінді де, философияны да, мәдениетті де қамтып жатқан рухани тұтас әлем ретінде көрініс береді. Бұл дүниетаным белгілі бір сенім жүйесінің шеңберінде ғана шектелмей, болмыстың мәнін, ақиқатқа жету жолын және адам өмірінің этикалық бағдарын ұсынатын онтологиялық, гносеологиялық және аксиологиялық тұтастыққа ие. Ең алдымен, сопылық бұл рухани онтологияның жүйесі. Яғни, ол болмысты материалдық және формалды шындықпен шектемей, оның терең құрылымын Құдай мен адам арасындағы байланыс, рух пен тән, захир мен батин арасындағы көпқабатты қатынастар арқылы ашады. Сопылық онтологияда болмыс статикалық емес, динамикалық трансформация процесі ретінде көрініс табады. Адам нәпсілік күйден фана мен бақа сатылары арқылы өз болмысын тазартып, ақиқат болмыспен Жаратушымен қауышуға ұмтылады. Бұл болмыстың ішкі сапалық өзгерісі, яғни рухани эволюция. Онтологиялық тұрғыдан алғанда, сопылық болмыс бұл Жаратқаннан алыстаған пенденің оған қайта оралу жолындағы ішкі қозғалысы. Бұл онтологиялық қозғалыстың өзегі интуитивті таным (мағрифат). Сопылық гносеология ақиқатқа ақылмен емес, жүрек арқылы жетуге бағытталған интегралды эпистемология. Мұнда таным рационалды дәлелдеу емес, илхам, зұук, мушаһада сияқты ішкі халдер арқылы жүзеге асады. Яғни сопылықта ақиқат тұжырым емес, тәжірибе. Бұл тәжірибе тек жеке инсандылық күй емес, ұстаз шәкірт жүйесі арқылы жалғасатын трансцендентті сабақтастық. Танымның осындай жүрек арқылы жүзеге асуы сопылықты ислам әлеміндегі интуитивті метафизика формасына айналдырады. Бұл сопылықты қалам мен философиядан даралап, оны рухани таным кеңістігінің дербес арнасы ретінде ерекшелендіреді. Сопылық дүниетанымның үшінші іргетасы этикалық ізгілік жүйесі. Бұл ішкі тәрбиеге, ахлаққа, жүрек тазалығына негізделген рухани этика. Мұнда махаббат (ишк), сабыр, шүкір, тәубе, риядан тазару, кішіпейілділік, тәуаккүл сияқты категориялар адам болмысының ішкі құрылымын реттейтін аксиологиялық код ретінде әрекет етеді. Бұл моральдық сыртқы тәртіп емес, ішкі кемелдікке негізделген имандық ахлақ. Сопылық этикасы адамның тек өзімен емес, өзгенің рухымен, әлеммен және Құдаймен үйлесімге келуінің ішкі құрылымы. Осылайша сопылық ахлақ қоғамда моральдық тепе-теңдік орнатуға бағытталған рухани тәрбие моделі ретінде танылады. Осы үш тірек рухани онтология, интуитивті таным және этикалық ізгілік сопылық дүниетанымды жүйелік тұтастыққа жеткізеді. Ол тек діни бағыт емес, рухани болмысты толық қамтитын антропологиялық, онтологиялық және мәдени тұғырнама ретінде

калыптасады. Мұндай тұтастық оны ислам өркениетіндегі ішкі регенерациялық (жаңғырушы) қозғалыс, мәдени сабақтастықтың өзегіне айналдырады. Яғни сопылық дүниетаным өткеннің мирасын қайталау емес, ақиқатқа үнемі жаңаша үңілудің жолы. Ол әр дәуірде, әр қоғамда жаңа мәнге ие болып, рухани қажеттіліктерге жауап беретін тірі руханият формасы. Сондықтан бүгінгі рухани дағдарыс кезеңінде сопылық жоғалған ішкі үндестік пен мағынаны қайтаруға бағытталған терең рухани бағдар бола алады.

Сопылық дүниетаным өзінің ішкі тұтастығы, символдық құрылымы және метафизикалық тереңдігі арқылы ислам өркениетінің рухани өзегін құрайтын жүйе. Ол уақыт пен кеңістік шекараларынан тыс әрекет ететін мәдени-метафизикалық сабақтастық формасы ретінде ғасырлар бойы үзіліссіз қызмет етіп келеді. Бұл жүйе әр дәуірдің, әр мәдениет аймағының рухани және этикалық қажеттіліктеріне бейімделе отырып, мәндік орталықты (centre of meaning) сақтап қалды. Яғни сопылық тек өткенге тиесілі рухани мұра емес, әркез қайта жаңғыруға бейім тірі құрылым. Сонмен қатар сопылықтың бұл тірі табиғаты оның метафизикалық онтологиясымен, интуитивтік гносеологиясымен және аксиологиялық этикасымен тығыз байланысты. Сопылық онтологиясы болмысты рухани қозғалыс пен сатылы кемелдену жолы ретінде түсіндіреді. Адам тек жаратылған объект емес, рухани болмыстың субстанциялық формасы; ол нәпсіні тазарта отырып, фана мен бақа сатылары арқылы қайта Құдаймен тоғысуға ұмтылады. Бұл онтологиялық қозғалыс адам мен әлем, Құдай мен жаратылыс арасындағы динамикалық үндестікті орнатады. Осы онтологиялық іргетастың үстінде сопылықтың жүрек арқылы тануға негізделген гносеологиясы тұр. Бұл таным формасы рационализмнен өзгеше, жүрек (қалб), илхам (құдайлық шабыт), зұқ (рухани дәм) және мушаһада (рухани көру) сияқты категориялар арқылы жүзеге асады. Бұл таным ақиқатқа "білім" ретінде емес, тірі шындық ретінде қауышу; сопылық ілімде «ақиқат – оқылатын нәрсе емес, болмысқа айналатын нәрсе». Осы себепті сопылық интуиция қазіргі заман адамы үшін жоғалып бара жатқан ішкі үнге қайта оралу тәжірибесі. Ал сопылықтың ахлақтық-этикалық жүйесі бүгінгі рухани дағдарыс жағдайында адамгершілік бағдар беретін аксиологиялық тірек. Мұнда этика сыртқы мінез-құлық нормаларымен шектелмейді, қайта адамның жүрек күйіне, ниетіне, ішкі пәктігіне негізделеді. Сабыр, шүкір, тәубе, тәуаккүл, риясыздық, кешірімшілдік бұлар постсекулярлық қоғамның құндылықтық вакуумын толтыруға қабілетті ішкі тәрбие қағидаттары. Мұндай рухани ахлақ моделі адамды тұтас болмыс ретінде қабылдап, ішкі трансформация арқылы қоғамға рухани серпін беретін тұлға қалыптастыруға бағытталады. Сондай-ақ сопылықтың поэтикалық және символдық тілі, киелі кеңістік мәдениеті, ұстаз–шәкірт сабақтастығы, зікір және ритуал тәжірибелері барлығы да бұл дүниетанымның мәдени-когнитивтік коды екенін дәлелдейді. Бұл код көркемдік пен сенімнің, ритуал мен танымның, мәтін мен кеңістіктің бірлігін сақтай отырып, тарихи жадтың репозиторийі ретінде жұмыс істейді. Мәселен, Ясауи хикметтері, теккелер мен зиярат дәстүрі, рухани шежірелер мен әдеп нормалары бұлар дәстүрді тек еске алу

емес, оны қайта жандандырудың формалары. Демек, сопылық мәдениет пен руханият арасындағы тірі байланыс кеңістігі, мағына жасаушы құрылым.

Қазіргі заман жағдайында бұл жүйе рухани жаңғырудың теориялық әрі практикалық тірегіне айналуы мүмкін. Сопылық адамды өз жүрегіне қайта оралтып, шынайы мағына мен түпкі мақсатты қайта табуға жетелейді. Ол адамның өзін, қоғамды және болмысты трансценденттік тұрғыдан қабылдау қабілетін жандандырады. Бұл әсіресе постмодерндік фрагментация мен сенімсіздік жағдайында онтологиялық тепе-теңдікті қалпына келтірудің мүмкіндігі ретінде аса құнды. Сондықтан сопылық бұл тек діни тәжірибе емес, мәдени тұтастықтың, рухани тәрбие мен метафизикалық үндестіктің тарихи әрі заманауи платформасы. Яғни XIX–XX ғасырлардағы сопылық дүниетаным шеңберінде онтологиялық және гносеологиялық мәселелер терең әрі жүйелі түрде қарастырылды. Бұл дәуірдің сопылық ойшылдары болмыстың түпкі мәні мен таным процесін рационалдық шеңберден шығарып, жүректік рухани тәжірибенің аясында пайымдады. Олардың көзқарастарында болмыс пен таным арасындағы байланыс біртұтас құрылым ретінде сипатталды: Құдай шексіз және абсолютті шындық, әлем сол шындықтың шартты әрі уақытша көрінісі, ал адам Құдайлық сипаттардың айнадағы бейнесі ретінде қарастырылды. Ибн Араби сынды классик сопылар ілімінде әлемнің шынайы болмысы тек Құдай болмысымен ғана түсіндіріледі.[78. 90] Жаратылыстың барлық формалары Құдайдың сипаттарының кемелсіз шағылыстары ретінде қабылданады. Әлемдегі әрбір нәрсе Құдайлық болмыстың шартты көрінісі болғанымен, олардың ешқайсысы абсолютті шындықты толық қамти алмайды. Осы тұрғыда сопылық онтология абсолют пен салыстырмалы болмысты ажырата отырып, Құдай мен әлем арасындағы біржақты тәуелділік қатынасын негіздеді. Гносеологиялық тұрғыда сопылар таным процесінің тек рационалды жолмен шектелмейтінін көрсетеді. Нағыз білім жүрек арқылы жүзеге асатын марифат пен кашф тәжірибелері арқылы іске асады. Мағрифат адамның жүрек арқылы Құдайды тануы, ал кашф Құдайлық сырлардың рухани ашылу процестері. Бұл таным сатылары адамның рухани тазаруы мен ішкі кемелденуіне сәйкес біртіндеп дамиды. Әсіресе сопылықтағы рухани практикалар зікр, муракаба және хал адамның ішкі дүниесін Илаһи шындыққа бағыттауының негізгі әдістері ретінде қызмет атқарды. Зікр тәжірибесі сананы, жүректі және эмоцияны Құдай болмысына шоғырландыра отырып, адамның ішкі үйлесімділігін және рухани тыныштығын қалыптастырды. Муракаба тәжірибесі сопыны терең ішкі рефлексия мен Құдай алдындағы үнемі рухани сергектік күйіне бағыттады. Осылайша зікр мен муракаба адамның сана құрылымын, психологиялық күйін және рухани сезімталдығын қайта құруда шешуші рөл атқарды. Сопылық дүниетанымда адам тек білімді меңгеруші немесе діни міндеттерді орындаушы ғана емес, Құдай болмысының көрінісі ретінде рухани кемелдікке ұмтылатын жан деп танылды. Кәміл адам концепциясы осы идеалдың нақты көрінісі болды: адам Құдай атрибуттарын бойына сіңіріп, әлемде Илаһи шындықты паш ететін тірі көрініске айналуы тиіс. Осылайша, сопылық онтология мен гносеология бір-бірін толықтырып, ислам руханиятындағы болмыс пен

танымның ерекше үлгісін құрады. Болмыстың барлық деңгейлерінде Құдайдың ізін табу, таным процесінде жүректі негізгі орталық ретінде қарастыру сопылық дүниетанымның басты ерекшелігі болды. Бұл көзқарастар рухани дамудың теориялық және практикалық өлшемдерін терең байланыстырып, адамның ішкі әлемін толық кемелдікке жетелеуді мақсат етті. XIX–XX ғасырлардағы сопылық ойшылдардың еңбектері дәстүрлі исламдық руханияттың ішкі динамизмі мен рухани өміршендігін айқын көрсетті. Олар заманауи сын-қатерлерге қарамастан, сопылық ілімнің тереңдігін, рухани тәжірибенің маңыздылығын және жүрек арқылы шынайы танымның мүмкіндігін дәлелдей білді. Бүгінгі күннің өзінде сопылықтың бұл мұрасы ислам философиясы мен діни танымының ажырамас бөлігі болып қала береді.

2.3. Колониализм және модернизм дәуірінде сопылықтың рөлі мен бейімделуі.

Колониализм және модернизм дәуірінде сопылықтың рөлі. Сопылық ислам дүниетанымындағы рухани-ақиқаттық бағыт ретінде адамның ішкі болмысына бағытталған діни-мистикалық тәжірибені ұсынады. Оның түпкі мақсаты тазарту (тазкия), рухани жетілу (тасауф) және құдайлық шындыққа (хақиқат) жету. Сопылық адамның жүрегін шынайы махаббатпен, сабырмен, және Жаратушыға деген толассыз ұмтылыспен тәрбиелеуді көздейді. Бұл үрдісте «жол» (тариқат) ұғымы ерекше маңызға ие бұл жол арқылы пір (мұраби) жетекшілігімен шәкірт (мүрид) рухани кемелдікке ұмтылады. Колониализм кезеңіндегі сопылықтың функциясы XIX–XX ғасырлардағы колониализм дәуірі ислам әлемінің тарихи тағдырында күрделі сын-тегеуріндер кезеңі болды. Еуропалық державалардың отаршылдық саясаты тек саяси-экономикалық үстемдікпен шектелмей, жергілікті халықтардың мәдениеті мен руханиятына да нұқсан келтірді. Осы тарихи контексте сопылық халық санасында рухани тұрақтылықтың, мәдени тұтастықтың және ішкі азаттықтың тірегіне айналды. Сопылық ордендер мен тариқаттар отарлық қысым жағдайында төмендегідей маңызды үш функцияны атқарды. Ұлттық сананы қалыптастыру жағдайы Сопылық тариқаттар отарлық үстемдікке қарсы рухани қарсылықтың символына айналды. Олар халықтың өзіндік санасын, тарихи жадысын, діни және мәдени бірегейлігін сақтауға мүмкіндік берді. Әсіресе, кейбір тариқаттар тікелей ұлт-азаттық қозғалыстардың идеологиялық өзегіне айналып, саяси белсенділікпен ерекшеленді. Сануси тариқаты (Мысыр мен Ливия): Бұл тариқат исламды реформа арқылы жаңғыртуға, рухани тәрбие мен әлеуметтік әділеттілікті орнатуға шақырды. Санусилер Ливияда итальян отаршылдығына қарсы ұзаққа созылған күрестің басты қозғаушы күшіне айналды.

Нәкшбенди тариқаты (Кавказ). Шейх Шамильдің жетекшілігімен сопылық ислам Кавказ халықтарын біріктіріп, орыстың отаршыл саясатына қарсы

соғыстың идеологиялық тірегіне айналды. Шамильдің рухани-діни беделі саяси көшбасшылықпен ұштасып, оны нағыз сопы-мужахид бейнесінде көрсетті.

Ясауийлік мектеп (Орта Азия): Түркілік руханияттың негізінде дамыған Ясауийлік тариқат Орталық Азияда халықты рухани тұтастықта ұстап, отарлық қысым кезінде дәстүрлі мәдениет пен исламдық дүниетанымды сақтап қалуға мүмкіндік берді. Бұл тариқаттар отарлық билікке тек қарулы қарсы тұру емес, мәдени және діни автономияны сақтау жолымен де жауап қатты. Осы арқылы сопылық ұлттық сана мен діни бірегейліктің өзегіне айналды. Діни-мәдени өмірді сақтау оңай түспеді, Колониялық билік исламдық оқу-ағарту жүйесін әлсіретіп, медреселер мен улемаларға қысым жасады. Мұндай жағдайда сопылық қауымдастықтар ханақалар, рибаттар, зиярат орындары діни-рухани білім мен тәрбие берудің балама орталықтарына айналды. Олар Құран мен хадис ілімін, шариғат пен әдеп-ахлақты үйретіп отырды. Діни салт-жоралар мен мерекелерді (мысалы, мауліт, зикр) ұйымдастырып, рухани бірлік пен тұрақтылықты сақтады. Жергілікті халықтың күнделікті өміріне бағыт-бағдар беріп, дәстүрлі мәдениетті отарлық ассимиляциядан қорғады. Осылайша сопылық ислам өркениетінің "мәдени жадысын" сақтаушы қызметін атқарды. Олар отарлық биліктің дінсіздік саясатына қарсы ішкі рухани резистенция алаңына айналды.

Көтеріліс қозғалыстарының негізгі себептері Кейбір сопылық басшылар мен тариқаттар отаршыларға қарсы тікелей саяси және әскери қарсыласу қозғалыстарын ұйымдастырды. Бұл қозғалыстардың формасы әртүрлі болды: біреулері бейбіт қарсылықты таңдаса, енді біреулері қарулы көтерілістерге көшті. Амаду Бамба (Сенегал): Мүридия тариқатының негізін қалаушы. Француз отаршылдарына қарсы бейбіт рухани қарсылық жолын таңдады. Оның ілімі сенімділік, еңбек және рухани тазару арқылы азаттыққа ұмтылуды насихаттады. Абд әл-Кадир (Алжир) Қарулы көтеріліс ұйымдастырып, Францияға қарсы күресте саяси және рухани жетекші рөлін атқарды. Ол сопылық принциптерді ұстана отырып, әскери ұйымдастыру қабілетімен танылды. Бұл тұлғалар сопылықты рухани қару ретінде пайдаланды олар халықты үрейден арылтып, ерлікке, рухани шыңдалуға және әлеуметтік әділеттілікке үндеді. Яғни колониализм жағдайындағы сопылық тек діни қозғалыс емес, рухани, мәдени, саяси және әлеуметтік құбылыс ретінде көрінді. Ол ұлттық сана мен діни бірегейлікті қорғаудың, мәдени автономияны сақтаудың және рухани мобилизациялаудың маңызды құралына айналды. Сопылықтың бұл функциясы бүгінгі күні де ислам әлемінің рухани тарихын түсінуде өзекті мәнге ие. Модернизм дәуіріндегі сопылықтың трансформациясы XX ғасырдың басынан бастап ислам әлемі еуроцентристік ықпалға, отарлық үстемдік пен модернизация үдерістеріне қарсы тұру жағдайында өзіндік рухани-мәдени жауаптарын іздеді. Бұл кезеңде индустрияландыру, урбанизация, ұлттық мемлекеттіліктің құрылуы, зайырлылықтың таралуы сынды әлеуметтік өзгерістер дәстүрлі діни институттарға, соның ішінде сопылыққа да тікелей әсер етті. Сопылық тек діни мектеп ретінде емес, рухани, саяси және мәдени құбылыс ретінде күрделі

трансформациядан өтті. Институционалдық трансформация тариқат құрылымдарының әлсіреуі Отарлық және постотарлық кезеңде көптеген мұсылман елдері ұлттық мемлекеттің құрылуына байланысты сопылық ордендерді шектеу саясатын ұстанды. Бұл саясат бірнеше жолмен көрініс тапты. Мемлекеттік секуляризация Түркияда Мустафа Кемал Ататүрік билікке келген соң барлық тариқаттарды заңсыз деп жариялап, текиелер мен дергаһтар жабылды (1925). Мұндай үдерістер Иран, Египет, Тунис сияқты елдерде де байқалды. Білім жүйесіндегі өзгерістер Бұрын сопылық мектептер (ханақалар, рибаттар, хангалар) діни білім мен тәрбие орталығы болса, енді олардың орнын зайырлы немесе рационалистік бағыттағы исламдық оқу орындары басты.

Әлеуметтік ықпалдың азаюы Урбанизация нәтижесінде тариқаттардың ауылдық-рухани желісі үзіліп, сопылардың халық арасындағы беделі әлсіреді.

Нәтижесінде, тариқаттар өзінің институционалдық қуатын жоғалта бастады, бірақ бұл олардың толық жойылуына емес, ішкі трансформациясына әкелді. Сопылық пен руханияттың жаңғыруы: интеллектуалдық ренессанс: XX ғасырдың ортасында сопылық жаңаша мәнге ие болды гносеологиялық және философиялық жауап ретінде көрінді. Бұл трансформацияны үш негізгі бағыттан көруге болады. Ислам философиясымен үндесуі: Сейид Хүсейн Наср, Малик Беннаби, Мартин Лингс, Фритьоф Шуон, Титус Буркхардт сияқты ойшылдар сопылықты батыс рациоцентризмнен арылу жолы, дүниенің сакральды тұтастығын түсіндіретін кілт ретінде танытты. Олар Сопылықты исламдық метафизика мен антропологияның шыңы деп таныды. Ибн Араби, Руми, әл-Ғазали мұрасын жаңа философиялық тұрғыдан қайта оқыды. Сопылықты жүрек пен рух ақиқатының жолы ретінде сипаттады. Сопылықтың постколониалдық мәні. Сопылық рухани антидот ретінде ұсынылды батыстық экспансия мен материализмге қарсы исламдық рухтың тұрақтылығы ретінде. Бұл идеяны негіздеген Малик Беннаби руханиятсыз қоғамның «колониялануға бейімді» екенін дәлелдеді. Сопылықты ислам өркениетінің метафизикалық «өзегін» сақтау құралы ретінде көрсетті. Сопылықтың мәдени-көркем және поп-форматтағы жаңғыруы, Сопылық трансформациясының тағы бір тармағы оның мәдени феномен ретінде жаңғыруы. Руми феномені Батыста да, Шығыста да сопылық поэзия мен символиканың жаңаша танылуы. АҚШ пен Еуропада Джалаладдин Румидің өлеңдері рухани ізденіс пен экзистенциалдық мән іздеудің нышанына айналды. Музыка мен өнер арқылы трансформация Түркиядағы «мевлеви сема» дәстүрі немесе Пәкістандағы каввали жанры сопылықты интермәдени коммуникацияның құралы ретінде қайта ұсынды.

"Цифрлық сопылық" интернет арқылы таратылатын зікір, сопылық аудио, әлеуметтік желілердегі рухани топтар арқылы сопылық тәжірибелер виртуалды кеңістікте өмір сүре бастады. Саяси трансформация және сопылықтың бейбіт идеологиясы. Кейбір мұсылман елдерінде сопылық постмодерндік исламшылдық пен экстремизмге бейбіт балама ретінде ұсынылды. Бұл трансформация бірнеше ерекшеліктерге ие. Маргинализацияланған сопылық қозғалыстар радикализмге қарсы көшпенді руханият үлгісін ұсынды (мысалы, Мароккодағы Бутчиия тариқаты). Рухани дипломатия құралы ретінде кейбір

мемлекеттер (мысалы, Сенегал, Индонезия) сопылықты ұлттық бірлік пен жұмсақ күш формасы ретінде қолдады.

Модернизм дәуіріндегі сопылық тарихи деградацияға ұшыраған институт қана емес, жаңаша мәнге ие болған күрделі рухани феномен. Ол Институционалдық қуатын жоғалтса да, Интеллектуалдық, мәдени және рухани кеңістіктерде өмір сүруін жалғастырды. Модернизм мен жаһандануға балама таным мен тәжірибе формасын ұсынды. Бүгінгі таңда сопылық тек мистикалық тәжірибе ғана емес, адам болмысы, қоғам, құндылық және руханият туралы терең пайымдаулардың алаңы ретінде өзектілігін сақтап отыр.

Дәстүршілдер мен реформаторлар: Сопылыққа ішкі сын XX ғасырдың басындағы модернистік қозғалыстар ислам әлемінде терең интеллектуалдық және рухани сілкіністерге жол ашты. Бұл қозғалыстар Еуропаның технорационалдық өркениетіне реакция және мұсылман қоғамдарының құлдырау себептерін іздеу мақсатында пайда болды. Осы ізденістердің бір тармағы сопылыққа деген ішкі сын мен қайта бағалау болды. Модернистердің сопылыққа көзқарасы. Рационалистік сын Жамал ад-Дин әл-Афғани, Мұхаммад Әбдо, Рашид Рида сынды реформаторлар ислам әлемінің артта қалуын сопылықтың иррационализмінен көрді. Олар мынадай негізгі ұстанымдарды негізге алды. Рационалдық ақыл мен әлеуметтік прогреске басымдық беру. Олардың түсінігінде, сопылықтың иррационал қырлары (мысалы, шейхке соқыр бағыну, зікірдің экстатикалық формалары, кереметке сену) мұсылман санасын мистикалық пассивтікке ұрындырып, қоғамдық белсенділікті төмендетті. Таза монотеизмге (таухидке) адалдық. Реформаторлар әулиелерге табыну, шейхтерге дұға ету, мазарлар мен зиярат мәдениетін "ширк" (құдайға серік қосу) белгілері ретінде бағалап, сопылықтың популярлық және фольклорлық формаларын сынға алды. Реформаторлық сын. Сопылықты шынайы исламнан ауытқу деп бағалау Мұхаммад Әбдо және рационалистік ұстаным Мұхаммад Әбдоның пікірі, әсіресе оның "Risālat at-Tawhīd" және басқа да еңбектерінде айқын көрінеді. Ол былай дейді: "Сопылар Алланы тануға емес, пірдің еркіне мойынсұнуды ұлықтады. Бұл шынайы ислам рухына жат." Бұл пікір бірнеше маңызды постулаттарға негізделеді. Таза таухид (бірқұдайшылық) ұстанымынан ауытқу пірге шексіз мойынсұну тәухидке қарсы деп саналды. Бидғат пен хурафатқа қарсы күрес зиярат, зікір, муракаба, жырмен зікір сынды элементтерді "исламға қосылған жаңалық" деп таныды. Қоғамдық жаңару идеалы Әбдо, әл-Афғани, Рашид Рида сынды реформаторлар үшін ислам ең алдымен қоғамдық әділеттілік, білім, мораль мен заң арқылы өркендеудің жүйесі болатын. Ал сопылық әлемнен алшақтау, мұраттану, жеке мистика ретінде қарастырылды. Рационалистік исламның эпистемологиялық негізі. Ақыл мен заң басты таным құралдары діннің мәні құқықтық-моральдық тәртіп пен қоғамдық құрылым. Сопылықты индивидуалистік және иррационалдық деп сынау олардың діннің қоғамдық сипатын алдыңғы орынға қоюымен байланысты болды.

Дәстүршіл сопылардың жауабы: Ішкі мән мен рухани тұтастық Имам әл-Ғазали және ішкі шариғат Имам әл-Ғазали реформаторлардың сындарына

ерте орта ғасырда жауап бергендей. Ол "Ихия Улум ад-Дин" (Дін ғылымдарының қайта тірілуі) атты еңбегінде шарифат пен сопылықтың ара-жігін емес, үйлесімін айқындайды. Сопылық шарифаттың ішкі мәні, батини (ішкі) қыры,

Діннің мақсаты жүректі тазартып, Құдайға жақындау, Шарифат тәннің тәртібі, сопылық жанның тәртібі. Ибн Араби және хақиқатқа апарар жол ретінде сопылық Ибн Араби таным философиясында сопылықты Мағрифат жолы ретінде негіздеді. Сопылық интуитивтік, тікелей рухани таным. Ақыл бір құрал ғана, ал "кашф" (рухани ашылу) жүрек ілімі. "Уахдат уль-вуджуд" (барлық болмыстың бірлігі) шынайы таухидтің жоғарғы деңгейі. [87, 118 б.]

Бұл дәстүршіл сопылық дискурс рационализмге қарсы емес, оны толықтыратын жоғары таным деңгейі ретінде құрылды. Сопылық пен рационализм арасындағы эпистемологиялық айырмашылықтар XX ғасырдағы исламдық ой-пікір кеңістігінде сопылық пен рационалистік реформизм арасында терең дүниетанымдық және танымдық (эпистемологиялық) айырмашылықтар қалыптасты. Бұл айырмашылықтар ислам дінін түсінудегі және тәжірибелеудегі екі түрлі парадигманың көрінісі ретінде бағаланады.

– Рационалистік реформизм: дін мен дүниені түсінуде негізгі таным құралы ретінде ақыл, қисын және құқықтық мәтіндерге сүйенеді. Мұндай тәсіл исламды рационалды және жүйелі әлеуметтік құрылым ретінде қайта түзуге бағытталған.

– Дәстүршіл сопылық: жүрек, интуиция және «кашф» (рухани ашылу) арқылы шындықты тануға негізделеді. Бұл жолда жүрек ілімі, рухани тәжірибе және ішкі шабыт басты таным көздері болып табылады.

Мақсат

– Рационалистік реформизм: исламды заманауи қоғамға бейімдеу, әділетті әлеуметтік құрылым құру, білім мен өркениеттілікті арттыру.

– Дәстүршіл сопылық: адамның ішкі жан-дүниесін тазарту, рухани жетілу және хақиқатқа (ақиқатқа) жету. Бұл — адамның өз нәпсісімен күресіп, Алламен рухани байланыс орнатуы арқылы жүзеге асады.

Тәртіп түрі

– Рационалистік реформизм: заң мен моральға негізделген қоғамдық тәртіпті ұстанады. Мұнда шарифат ережелері әлеуметтік әділет пен тәртіптің негізі ретінде қарастырылады.

– Дәстүршіл сопылық: тәркі дүние (дүниеқұмарлықтан бас тарту), нәпсіні тию және рухани тәрбие арқылы адамның ішкі әлемін тәртіпке келтіруді көздейді. Бұл тәсіл — тұлғалық кемелдену жолы.

Діннің мәні

– Рационалистік реформизм: исламды ең алдымен құқықтық жүйе, әлеуметтік және саяси құрылым ретінде түсінеді. Дін адам мен қоғам арасындағы әділеттілік пен тәртіпті сақтайтын құрал.

– Дәстүршіл сопылық: дін адамның Жаратушымен байланысы, жүрек тәрбиесі және сүйіспеншілік арқылы хақиқатқа ұмтылу. Мұнда шарифат тек

сыртқы шекара болса, сопылық оның ішкі мазмұны мен мағынасын тереңдетуге бағытталған.

Мысалы, Имам әл-Газали өзінің «Ихия 'Улум ад-Дин» атты еңбегінде: «Шариғат кеменің денесі, тариқат желкені, ал хақиқат теңізі,» деп, бұл үшеуінің тұтастығын көрсетеді. Ибн Араби болса, сопылықты онтологиялық құрылым ретінде, адамның болмысын Алламен біріктіру (вахдат әл-ужуд болмыстың бірлігі) процесі ретінде түсіндірді. Оның жүйесі рационалды-метафизикалық, символикалық және рухани пәлсапаның шыңы болды. Оның ілімі арқылы сопылық. Жай ғана культтік тәжірибе емес, Жаратылыс пен адамның мәнін терең түсіндіретін философиялық мектеп ретінде қабылданды. Атаулла Сакандари, Джалаладдин Руми, Шах Вәлиуллаһ Дехлеви сияқты ойшылдар сопылықты практикалық этика мектебі ретінде де таныстырды яғни, адам нәпсісін тәрбиелеу, жүректі тазартып, иләһи қасиеттермен әсемдену жолы. Интеллектуалды айтыс алаңы ретінде сопылық осылайша, сопылық ішкі исламдық пікірталас алаңына айналды. Бұл айтыс Рационализм мен мистицизм,

Сыртқы (заһири) шариғат пен ішкі (батини) хақиқат, Реформа мен дәстүр,

Секулярлық таным мен метафизикалық болмыс арасындағы күрделі шиеленіс ретінде көрініс тапты. Модернистік сындар сопылықты сана жаңарту контекстінде қайта қарауға түрткі болса, дәстүршілдер сопылықтың ішкі байлығын сақтап, оны ақиқатқа жетудің рухани дәстүрі ретінде қорғап қалды. Бұл пікірталастар ислам өркениетінің өзін-өзі рефлексиялау қабілетінің дәлелі болды. XX ғасырдағы сопылықты сынға алу мен қорғау процесі жай ғана діни тәжірибелер туралы пікір емес, мұсылман болмысының мәні туралы, руханият пен ақылдың өзара байланысы туралы терең философиялық сұхбат болды. Бұл сұхбат әлі де жалғасуда. Жаһандануға қарсы реакция және рухани баспана ретінде сопылық постколониалдық дәуірде, яғни XX ғасырдың екінші жартысында сопылық жаңа тыныс ала бастады. Жаһандану, секуляризация және тұтынушылық мәдениет күшейген сайын, сопылықты рухани баспана, «мәңгілік ақиқаттың жолы» ретінде қайта бағалау үрдісі күшейді. Бұл кезеңде сопылық. Малик Беннаби (Алжир) Ислам өркениетін жаңғыртудың жолын рухани сана мен мәдени ұятты қайта қалпына келтіруден көрді. Ол сопылықтың ішкі мотивация мен ішкі сергектік (интибаһ) тудыру қабілетін ерекше бағалады.

Сейид Хүсейн Наср (Иран) Батыс рационалистіне балама ретінде исламдық метафизиканы және сопылықтың гносеологиялық қырын ұсынды. Ол шынайы таным мен адамның жаратылыс мәнін түсіну тек сопылық-интеллектуалдық тәсіл арқылы мүмкін екенін айтты. Рене Генон (Франция) Батыстан шыққанымен, сопылықты "Традиция" мен "Метафизика" қайнар көзі ретінде бағалап, ислам дінін қабылдады. Оның ойынша, сопылық қазіргі адамның рухани күйзелісінен шығатын жалғыз жол. Бұл ойшылдар сопылықты рухани балама ретінде ұсынды және оны ислам өркениетінің метафизикалық өзегіне қайта әкелуге тырысты.

Бүгінгі таңда сопылық адамзаттың рухани қажеттіліктерін өтеуде, ішкі күйзелістерден арылуда және мән-мағыналы өмір сүру жолдарын табуда

маңызды рөл атқарып отыр. Оның әмбебап принциптері мен терең антропологиялық негіздері бұл ілімді болашақта да өзекті ете түспек. Сопылықтың зерттелуі Патшалық Ресейде маңыздылығы жағынан өзіндік сипатқа ие болды. Сопылықтың, зікірдің, муридтердің мұсылмандар арасында өте ықпалды күш екендігін анықтаған патшалық Ресей бұл құбылысқа арнайы саясат қалыптастырды. Оларды ерекше қызықтырған Османдық Түркиядағы сопылық тариқаттар, әсіресе Бекташия дәстүрі болды. Олар сопылықты патшалық жүйеге өте қауіпті деп тапқандықтан, дәруіштердің өмірін зерттеуге тұрмайтындай етіп келемеждеу ұстанымында болды. Ханыков, Казем-Бек, Дуновский сияқты орыс ориенталистері Кавказдағы муридтер қозғалысы жайлы еңбек қалдырған. Олар Солтүстік Африка тариқаттары жайлы жазған француз ғалымдары пікірлерін қайталаған. Сопылардың әрекеті ишандық қозғалыстар орыстандыру саясатына бірден-бір кедергі, зиянкестік (әдістері) келтіретін жау ретінде қаралды. А.Крымский болса, сопылықты басынан бөтен, исламға жау деп есептеді (1896). Ол: “Арабтардың болмысы мистицизмге қабілетсіз, сопылық парсыларда болған, кейін арабтардың қарсылығына ұшырады [164, 28-78 бб.]» дейді. Мұсылман мистицизміне пантеизм-сиро-христиандық арқылы енген. Исламдағы аскеттік ахуал “мұсылман қауымының алғашқы кездегі әлеуметтік-экономикалық құлдырау кезінде дүниеге келді” дейді. Сонымен қатар Крымский барлық сопылық рухта жазылған шығармаларды оқығанда, сопылық қағидалардың пайда болуы тек әлеуметтік-экономикалық жағдайға тіреледі деп тұжырымдайды. Бартольд В.Жуковскийді сопылықтың қайдан шыққандығы жайында баға беруге, оның батыстық немесе шығыстық негізден іздеп, саралаудан бас тартқандығы үшін ұнатқан [214, 24 б.]. Е.Бертельс иранист, Хорасан сопылығын зерттеуде исламтану ғылымына еңбектері арқылы зор үлес қосқан. Кавказда XVIII ғасырдың соңында Шайх Мансур Ушурма (1793 жылы өлген), Имам Шамил (1871), Ғази Мұхаммед Саид, Жалалуддин, Нақшбандия тариқатынан, Кунта Хажы әл-Кадирияден орыс басқыншыларына қарсы шыққан. Степанянц сопылықтың тегі жайлы Массиньонның пікіріне қосылады. Ол неоплатонизмді де теріске шығармайды. Мұсылман мұрасын: прогрессивті, реакцияшыл, ортодокстық еркін ойшылдық [269, 92-122 бб.] деп бөлген, сол кездегі саясат “діни есауыстыққа” қарсы материалистік тенденцияларды іздеудің ұрпағынан екені даусыз. Сопылықтың зерттелуінің жаңа дәуірі Ресейде XIX ғасырда жазылған Поздневтің кітабы арқылы басталды [264]. Ол өз ойын Дж.Броун, Д.Эрбель, В.Джауиз, Ф.Толюк, Д.Малькольм, М.Убицини, Ж.Чарсен де Тасси, И-Фон Хаммер және т.б. еңбектеріне сүйене отырып, қорытқан еді. Сонымен бірге еңбекте Түркістан даласындағы тариқаттар жайлы берілген мағлұматтар да орын алды [264]. Поздневтің пікірінше, кез-келген адам дәруіш бола алады. Еңбек “Құпия ілімдер” жүйесі мен ішкі тәртібінің маңызы жайлы жазылған. Орыс ғалымы “сопылықты аскеттік” деп мінездеме беруден бас тартты. “Дүниеден баз кешу” оның бақылауынша кейінгі сопылықта қосалқы рөл атқарған. Сопылардың орысты жек көруге қарсы үгіттеп халық толқуларына түрткі болғандығын жазып қалдырған. Әрине бұл дәуірдегі орыс

зерттеушілерінде ақиқатқа қарағанда мақсаттылық басым тұрды. Мұсылман мистицизміне батыс зерттеушілерінің берген бағасы, “шектен шыққан сорақылық, дөрекі кертартпалық” деген қалыпты анықтамалар ғана болатын. Олардың саралауынша сопылық исламға қарсы, сосын сопылықтың шығу тегінің өзегін исламнан тыс діни түсініктерден енген [264, 207 б.] деп қорытып, сопылық пен исламды өзара диалектикалық күресте көрсетеді. Әрине, бұл зерттеулердің сопылықты тек сыртқы жағынан қараған десек, екінші евроцентристік идеяның жемісі [227, 87-95 бб.] екенін аңғарамыз. Яғни, христиан дінінен соң пайда болған кез-келген дін оның түрі өзгерген бір бөлігі ретінде саналуы тиіс болатын. В.Наумкин: “XII ғасырдан бастап сопылық жеке құлшылықтың бірден бір түрі болғандығын теріске шығара алмайсыз. XII ғасырда сопылық тариқаттар пайда бола бастады. Халық бұқарасына сопылықтың кең тарап кетуіне қарамастан Халифаттың бір орталықтан басқаруы жүйесі әлсіреген соң, бұл ағымның әлеуметтік әділетсіздікке қарсы күресте оның маңызды ролі болмай қалды” [254] дейді.

Кеңестік шығыстанушылар Е.Э.Бертельс, В.В.Наумкин, американ ғалымы Г.Э.Фон Грюнебаум сопылықтың әлеуметтік негізін зерттеп, оның қала кедейлерімен, отаршыларымен, қол-өнершілерімен тығыз байланыста болғанын тілге тиек етеді [197] Венгрлік еврей И.Гольдциер (1850-1921) ориенталистика ғылымдарының атақты зерттеушісі сопылықтың дамуындағы екі бағытты атап көрсетеді. Аскеттік-тәжірибелік яғни, Мұхаммед (с.а.с.) уағызымен қатар дамыған Арабиядағы бағыт та, екіншісі мистикалық спекулятивтік (бағыт) өзіне ислам дінінен басқа діндер ұғымын да қатар қамтыған бағыт. Оның ойынша бірінші бағыт Сопылықтың исламмен бейбіт қатар дамуына үлкен әсер еткен. Мұсылман мистицизмінің дамуындағы маңызды фактордың бірі арабтардың гректің неоплатонизмімен танысуы-аскеттік практикалық, теориялық жағынан ақталып, аскеттік қозғалыстың мистикалық қозғалысына ауысуына әсер еткен, сопылардың Аллаға деген махаббат концепциясының басты роль атқарған, соның арқасында мұсылман мистицизмі адамзатқа әлемде бұрын болмаған жоғары дәрежедегі рухани поэзия сыйлады деп бағалайды. Сонымен қатар ол сопылардың Құран мәтініне жүгінуін, аскеттік дәстүрімен салыстырады. Ол сопылыққа үндістерден, буддистерден енген бірнеше тәжірибелік, теориялық элементтерді атап көрсетеді: олар, фана-нирван, инсан ал камил-татагата сияқты формалық жағынан ұқсас ұғымдар. И. Гольдциер сопылықтың шығыс тармағын мұсылман монотеизміне қарама-қарсы рухтағы пантеизмге жатқызады. Бүтіндей алғанда сопылықтың даму ерекшелігі И.Гольдциер тұжырымы бойынша. “Қарапайым аскеттіктен, дүниеден баз кешуден сопылық қозғалыс-неоплатонизм эманациясы жайлы ілімі арқасында да рухани мәндегі кедейлікті (фақр) аңсау дәрежесіне дейін алып келіп, жоғары дәрежедегі Аллаға деген махаббат, одан Аллаға қосылу (уисал) идеясына, жеке адамның құдайлық табиғатқа сіңуі, еруі, енуі арқылы әлемнің пантеистік концепциясына көтерілген” екен [201, 78-86 б.]. Сонымен қорыта айтқанда Гольдциер-аскеттік сопылық бағытын, Снук-Хюргронье этикалық сопылық бағыт деп қараса, екінші бағыт спекулятивтік шығыс христиандық варианттағы

неоплатонизм ықпалына ұшыраған бағыт-макдональдтық бағыт деп бөліп қарастырды. Бұл теориялар Батыс Европа шығыстанушыларының өз топшылаулары. Үшінші бағытты “Шығыс пантеизм мектебі” деп Абу Иазид Бистами, әл-Халлаж Мансұр бағыты деп қараған. Сопылар Алла мен адам арасындағы қарым-қатынас жайлы исламға жаңа түснік енгізген деп тапқан. Соның негізінде Алланың бірлігі мұсылман доктринасына кері әсер туғызған дейді. Әрине, бұл кері әсер емес, сопылықтың төл болмысы болатын.

Кеңестік дәуір (1920–1991 жж.) Орта Азия мен Кавказ аймағындағы діни өмірге, соның ішінде сопылыққа, аса ауыр соққы әкелген тарихи кезең болды. Бұл кезеңде сопылық тек діни тәжірибе ғана емес, сонымен қатар рухани, мәдени және этникалық бірегейліктің тірегі ретінде қарастырылды. Алайда кеңестік атеистік саясат бұл институтты жүйелі түрде әлсіретіп, жоюға бағытталды. Кеңестік билік тұсында сопылыққа қысым: Идеология мен репрессияның ұштасуы 1920-жылдардан бастап Кеңес үкіметі өзінің атеистік саясатын барлық діндерге, соның ішінде ислам мен сопылыққа да жүйелі түрде бағыттады. Бұл саясат екі негізгі бағытта жүзеге асты: (1) сопылық институттарды құрылымдық жою, (2) рухани тұлғаларды физикалық және идеологиялық тұрғыдан жою. Сопылық инфрақұрылымды жою - Ханақалар мен зиярат орындарын жабу сопылық тариқаттардың рухани өмірі мен ілім беру ісі ханақалар (сопылық медреселер мен зікірханалар) және қасиетті зиярат орындары арқылы жүзеге асатын. Алайда Кеңес билігі бұл орындарды:

Діни фанатизмнің ошақтары ретінде таныды;

Жаппай жапты, кейбірін қиратты, енді бір бөлігін "мұражайға" немесе "тарихи-мәдени ескерткішке" айналдырды. Мысалы, Қожа Ахмет Ясауи кесенесі діни орталық ретінде қызметін тоқтатты, тек туристік-музейлік кеңістікке айналды.

Бұл әрекет сопылық дәстүрдің физикалық кеңістігінен ажырауына, рухани тәжірибенің қоғамдық өмірден ығысуына алып келді. Рухани элитаны қудалау Діни қызметкерлерге қарсы репрессия сопылық жолын ұстанған ишандар, шейхтер, халафалар, ұстаздар Кеңес үкіметінің көзіне "контрреволюциялық элементтер", "халық жаулары", "ескіліктің қалдығы" ретінде көрінді. 1930-жылдары Кеңестік репрессияның ең күшейген кезеңінде мыңдаған сопылық көшбасшылар тұтқындалды, түрмелерге қамалды, атылып кетті немесе Сібірге жер аударылды. Бұл жағдай рухани сабақтастықтың үзілуіне, инициация (пірден шәкіртке берілетін рухани рұқсат) желісінің тоқтауына себеп болды.

Рухани білім беру тоқтады Сопылық мектептерде (ханака, медресе) берілетін ілімдер: тасаввуф ілімі, Құран, хадис, фикһ, мағрифат, ахлақ (этика) – ресми оқу жүйесінен алынып тасталды. Бұл сопылықтың интеллектуалдық негізін әлсіретті. Ресми ислам арқылы бақылау: Сопылықсыз дін САДУМ және "қызыл муллалар" жүйесі 1943 жылы Кеңес билігі САДУМ (Орта Азия және Қазақстан мұсылмандары басқармасы) атты мемлекеттік бақылаудағы діни ұйым құрды. Бұл ұйым: [93, 204 б.] Имамдар мен молдаларды тек мемлекеттік рұқсатпен тағайындады. Сопылыққа рұқсат бермеді, тариқаттарға, зікірге, пірлік жүйеге жол ашпады. "Қызыл муллалар" деп аталған мемлекеттік имамдар

көбінесе халыққа дінді тек сыртқы формасында жеткізіп, рухани тереңдіктен айырылған дінді уағыздады. Бұл құрылым арқылы Кеңес билігі сопылықты исламнан бөліп алып, маргинализациялады. Кеңестік биліктің сопылыққа қарсы саясаты діни репрессия ғана емес, рухани дүниетанымға қарсы идеологиялық шабуыл ретінде жүрді. Бұл саясат сопылық институттарды, ілімді, тұлғаларды және кеңестіктерді жүйелі түрде ыдыратты. Алайда, сопылық халықтың рухани жадында, дәстүрлі ауызекі мәдениетінде, жан мен жүрек тәрбиесінде сақталып, жасырын әрі бейформалды жолмен өмір сүруін жалғастырды. Кеңес Одағы ыдыраған соң, дәл осы жасырын сопылық дәстүрлер жаңғырудың негізіне айналды.

Сопылықтың жасырын сақталуы. Рухани жіп үзілмеген жол Кеңестік биліктің діни және сопылық институттарды жойып жіберуге бағытталған радикалды әрекеттеріне қарамастан, сопылық тек институционалды кеңестікте ғана емес, сонымен бірге рухани, мәдени және тұрмыстық деңгейде өмір сүруін жалғастырды. Бұл тіршілік ету жасырын, бірақ қуатты рухани қарсылықтың нышаны болды. Сопылықтың сақталу арналары бірнеше деңгейде көрініс тапты. Жеке ұстаз-шәкірт қатынастары. Сопылықтың «жер асты» жүйесі Кеңестік кезеңде ресми медреселер мен тариқат құрылымдары жойылғанымен, пір мен шәкірт (муршид-мурид) арасындағы рухани сабақтастық бейформалды, жасырын түрде жалғасып отырды. Мысалы, қазақ даласында Қажы Әлім Құдайбердіұлы, Жүсіп қожа, Шәкәрім сынды ойшылдар мен діни қайраткерлер сопылық дәстүрді жалғастырған рухани ұстаздар ретінде танымал болды. [190, 10 б.] Ғабдрахым Усманов 1752 жылы Қазан губерниясының Чистополь уезінің (қазіргі Татарстан Республикасы Черемшанский ауданы) Утыз Именян татар ауылында дүниеге келген. Сонымен, Ғ.Ғазиз, Қ.Насыри, Ғ.Рахым, Ғ.Сағди Ғабдрахым Ұтыз Именани 1730 жылы туып, 1815 (1816) жылы қайтыс болған деген пікір айтады. Қазіргі дәстүрлі нұсқа бойынша Ғабдрахым 1754 жылы дүниеге келген. Ол ауылдағы медреседе Вилдан молдадан ерте оқи бастайды. Ғабдрахым ұстаздық қызметте үлкен жетістіктерге жетіп, өзі медресеге ұстаз болады. Мұсылман оқу орындарының Оңтүстік Орал кешені. Мұнда 3-ші соборлық мешіт жанындағы медреседе Уәлид ибн Мұхаммед әл-Аминмен (Уалид ибн Мухаммадамина әл-Кайбичи авэпреае л-Қарғали) бірге оқиды. Валид-ишан шейх Файзхан ибн Хозырханнан бастама алған Нақшбандийа-мужаддиия сопылық бауырластық шейхы болды. Оның атақты шәкірттерінің арасында Абдулжаббар ибн Абдуррахман ат-Тайсуғани, Ахмед ибн Хасан әл-Мастаки, Ғұбайдулла ибн Джағфар әл-Кизлеви, Джағфар ибн Имаи әл-Бикмети, Кутлуахмед ибн Захид ад-Дусмати, Мағаз ибн әл-Гуалибмәтуллаһим, Ни-Гуалиб-Кәмәкәрәм. әл-Утари. Ғабдрахим Ұтыз-Имянның 60-қа жуық шығармасы сақталған, оның жартысынан астамы поэзия болса, қалғандары лингвистика, философия, теология бойынша ғылыми еңбектер. Ғабдірахым Усман поэзияны ғазал, хикмет, марсия, бәйт сияқты жанрлармен байытты. Мұхаммеди Ғазалидің «Ихья ел-голумед ад-дин» («Иман ғылымдарының қайта тірілуі») кітабына, «Джами ар-румуз» («Белгілер жинағы») оқулығына және т.б. түсіндірме сөздіктер құрастырған. «Ұтыз

Намени» шығармаларының бір бөлігі XIX ғасырдың соңы – XX ғасырдың басында жарық көрді. Олардың ішінде «Тухфат әл-ахбаб фи тәжвид кәлами ар-Рабб» («Жақындарға Раббың кітабын дұрыс оқу туралы сыйлық»), 1900, араб тілінде; Имам әл-Барақ Тахир ибн Шахахмадтың араб тілінде және көне татар тіліне аударған «Рисала-и иршадия» («Трактат»), 1910; «Рисала-и Мухимма» («Маңызды туралы трактат»), 1877, ескі татар тілінде жазылған. Зия Камали 22 желтоқсанда (ескі стиль бойынша 9-да) Уфа губерниясының КараЯкуповская болысының Келяшево ауылында дүниеге келген. Қазір Чишмин ауданы, Кляшево ауылы Башқұртстан Республикасы. Зия Камалидің толық аты-жөні Первазеддин Жамаледдинұлы Камалетдинов. Алғашқы білім Зия Камали туған ауылында қабылдады. медресе, оқыған жерінде осы медресенің ұстазы өз қаражатына қолдау көрсетті Қайном Хаджа Кабиров. Осы медреседе жас Зия өзін қабілетті шәкірт ретінде көрсетті. Ол медреседе оқып жүргенде барлық ғылымға қызығатын, бірақ бәрінен де сол араб тіліне қызығушылық танытады. Ислам философиясы (Фалсафа Исламия) Зияетдин Камалидің 1909-1911 жылдар аралығында жарық көрген іргелі еңбегі. Шығарма бірнеше кітаптан тұрады: екі том, «Иман философиясы» (Фалсафа игтикадийя) деген жалпы атаумен, «Ғибадат философиясы» (Фалсафа-и ғибадет) атты екі томдық және «Аллаһтың әділдігі» (Аллаһ Ғадялят) бірінші томының қосымшасы. Автордың ниеті бірқатар себептерге байланысты ешқашан жарияланбаған фикх философиясының тағы бір бөлігін жариялауды қамтыды. Ахмад әл-Алави Алжирлік сопы шейх, ол өзінің сопылық ағымын құрды, оны Алауия деп атады. Шейх Ахмад әл-Алауи 1869 жылы Мостаганемде дүниеге келген. Үйде әкесінен білім алған. 1886 жылы әкесі қайтыс болғаннан 1894 жылға дейін Мостаганемде жұмыс істейді. 1894 жылы ол Мароккоға сапар шегіп, он бес жыл бойы даркави шейх Мұхаммед әл-Бузидидің соңынан ерді. 1909 жылы әл-Бузиди қайтыс болғаннан кейін шейх әл-Алауи Мостаганемге оралып, ол жерде алдымен дарқауияны таратады, содан кейін (1914 жылы) Мұхаммедтің күйеу баласы Әлидің құрметіне «Алауия» деп аталатын өзінің жеке тәртібін құрды. , ол оған аянда көрінді және оған жаңа тәртібі үшін осы атауды берді.

Ұстаздар көбінесе ауыл ішінде қарапайым шаруа, емші, жыршы, немесе ақсақал кейпінде көрінсе де, олардың шынайы рөлі рухани жетекшілік еді. Бұл сопылықтың формалдық құрылымынан тыс, бірақ рухани қуатын жоғалтпаған ішкі өмір сүру формасы болды. Кеңестік үгіт-насихат зияраттарды "ескіліктің қалдығы", "фанатизм", "қабір культі" деп айыптап, көптеген қасиетті орындарға баруға тыйым салды. Алайда, бұл тыйым халықтың рухани рефлексін тоқтата алмады. Мысалы, Арыстан баб, Бабаджа хатун, Ибраһим ата, Өзірет Сұлтан сияқты сопылық дәстүрге қатысты киелі орындарға түнделетіп, немесе мерекелік емес күндері зиярат ету дәстүрі жалғаса берді. Бұл зияраттарда халық тек дұға тілеу үшін ғана емес, рухани тазару, шешім іздеу, сопылық аураны сезіну үшін жиналды. Кеңестік дәуірде "жол жүріп бара жатып соғып кету", "дәстүрлі құрбандық", "ауырған адамды апару" сияқты бейтарап мотивтер арқылы зияраттарды мәдени тәжірибе ретінде жалғастыру жолдары табылды.

Мұндай тәжірибелер сопылықтың ритуалды жағы жойылмағанын, тек астыртын формаға көшкенін дәлелдейді. Фольклор мен ауыз әдебиетіндегі трансмиссия: Сопылықтың мәдени коды. Сопылық идеялар ғылыми трактаттар арқылы ғана емес, халықтық фольклор, жыр, мақал-мәтел, аңыз арқылы да ұрпақтан-ұрпаққа беріліп отырды. Кеңес кезеңінде дәл осы мәдени форма сопылықты сақтаудың айналма жолына айналды. Мысалы, қисса-дастандарда: «Қожа Ахмет Ясауи», «Шәкәрімнің өлеңдері», «Бақсы мен сопы», «Әзірет Әли» жырларында тәубе, тазалық, ақиқат, мағрифат идеялары көрініс тапты. Мақал-мәтелдерде: «Жан тазалығы Аллаға жақындық», «Көкірегі ояу көзі ашық», «Пірсіз сопы жолсыз жолаушы» деген сияқты мәтіндерде сопылықтың терең ұғымдары жасырынып тұрды. Бақсылар мен жыршылардың репертуарларында сопылық сарын, зікірлік элементтер, трансқа түсу сынды рухани тәжірибелер сақталды. Бұл тіл мен мәдениет арқылы жасырын берілген сопылық код болды. Кеңес билігі бұларды діни емес, «халық ауыз әдебиеті» деп қабылдап, нақты мағынасын аңғармады, бұл сопылықтың тірі қалуы үшін таптырмас мүмкіндік еді. Кеңестік кезең сопылықтың тарихи трагедиясы ғана емес, рухани беріктігінің дәлелі де. Қуғын мен қысым жағдайында сопылық пішінін өзгертті, бірақ мәнін жоғалтпады. Ол Институционалды емес, тұлғалық қатынастарда,

Ресми емес, халықтық мәдениетте, Жасырын емес, рухани зердеде өмір сүруін жалғастырды. Бұл сопылықтың құпия беріктігі, жан тереңдігіндегі орны, мәдени жадымыздағы ізі екенінің айқын дәлелі. 1980–90-жылдар Сопылықтың қайта өрлеуі мен қоғамдық санада жаңғыруы, Перестройка және діни бостандықтың бастауы 1980-жылдардың екінші жартысында басталған Михаил Горбачевтің перестройка (қайта құру) және гласность (жариялылық) саясаты Кеңес Одағының ішкі идеологиялық құрылымын босандатып, бұрын қатты қудаланған діни және рухани өмірдің қайта жандануына мүмкіндік берді. Бұл сопылық үшін тарихи мүмкіндікке айналды 1988–1991 жылдары КСРО құрамындағы республикаларда діни бірлестіктерге тіркелуге рұқсат берілді. Бұл ресми мешіттердің көбеюіне, діни әдебиеттердің жариялана бастауына, және ең бастысы сопылық тариқаттарға қатысты ашық әңгімелердің қайта көтерілуіне жол ашты. Осы кезеңде Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесі, Арыстан баб, Бабаджа хатун сияқты киелі орындар мемлекеттік реставрацияға ілікті. Ясауи кесенесінің қалпына келтірілуі сопылықтың мемориалды, символикалық және рухани маңызының кеңінен танылуының белгісі болды. Тәуелсіздік пен сопылық мұраны қайта бағалау: 1991 жылдан кейін тәуелсіздігін жариялаған Қазақстан, Өзбекстан, Қырғызстан сияқты елдер ислам дінін ұлттық мұраның ажырамас бөлігі ретінде тануға бет бұрды. Бұл жағдай сопылықтың қайта гүлденуіне тың серпін берді. Институционализация және танымдық өрлеу

Мешіттер мен медреселер ашылды, олардың кейбірі Ясауи іліміне, нәкшбандия не қадирия тариқаттарына қатысты тарихты насихаттауға бағытталды.

Түркістанда 1993 жылы Қ.А.Ясауи атындағы халықаралық қазақ-түрік университеті ашылып, оның аясында сопылық ілімді философиялық, тарихи тұрғыда зерделейтін орталықтар құрылды. Сопылық ілімге арналған кітаптар,

аудармалар, мақалалар жарық көре бастады. Түркі және парсы классиктерінің (Руми, Ғазали, Нахшбанд, Атаулла Сакандари, Ясауи) еңбектері қайта тарала бастады. Мемлекеттік құрмет пен халықаралық тану. Зиярат етушілер арасында діни мақсатпен қатар рухани ем, мағыналық ізденіс, ұлттық тамырмен қайта байланыс ниеті басым болды. Және рухани трансценденттілікке ашылған терең есік ретінде өз орнын тапты.

XIX–XX ғасырлардағы мұсылман ойшылдарының сопылық дүниетанымы ислам өркениетінің рухани эволюциясында ерекше орын алды. Бұл дәуірде отарлық үстемдік пен модернизациялық толқындар мұсылман әлемін терең күйзелістерге ұшыратты, сол себепті сопылық ілім рухани идентификацияны сақтаудың, ішкі тұрақтылық пен моральдық тұтастықты бекітудің маңызды құралына айналды. Сопылар дүниенің шынайы мәнін іздеу, Құдаймен байланыс орнату және адамның ішкі болмысын кемелдікке жеткізу міндеттерін қайтадан күн тәртібіне шығарды. Онтологиялық тұрғыдан сопылық дүниетаным болмыстың түпкі мәнін Құдайдың абсолютті шындығымен байланыстырды. Ибн Араби ілімі негізінде қалыптасқан «вахдат әл-вужуд» түсінігіне сәйкес, әлем мен барлық тіршілік иелері Құдай болмысының шартты көріністері ретінде қарастырылды.[72. 89] Әлем уақытша әрі шартты, ал шынайы және мәңгілік болмыс тек Құдайға ғана тән. Адам Құдайлық сипаттардың айнадағы бейнесі ретінде өмір сүреді және оның рухани сапары өзінің түпнегізін қайта табуға, яғни Құдайға қайтуға бағытталған. Бұл онтологиялық пайым адамды жаратылыстың орталығы ретінде емес, Илаһи болмыстың көрінісі ретінде көруге үйретті. Гносеологиялық аспектіде сопылар танымды тек рационалды тәсілдермен шектемей, жүрек арқылы жүзеге асатын рухани таным жолын алға тартты. Марифат (Құдайды жүрек арқылы танып-білу) пен кашф (ішкі рухани ашылу) сопылық гносеологияның өзегіне айналды. Білімді игеру ақыл арқылы емес, рухтың тазаруы және жүректің нұрлануы арқылы жүзеге асады. Бұл жолда зикр (еске алу), мұрақаба (рухани бақылау) және хал (рухани күй) сияқты арнайы тәжірибелер адамның ішкі әлемін Илаһи шындықпен үндестірді. Сопылар үшін таным Құдайлық болмыспен тікелей біртұтастыққа жету процесі, ал адамның шынайы білімі оның жеке субъектісі емес, Құдайлық ақиқаттың ашылуы болды. Аксиологиялық тұрғыдан сопылық дүниетаным махаббат, мейірімділік, тазалық және өзін-өзі жетілдіру сияқты құндылықтарға негізделді. Махаббат (ишк) Құдайға толықтай берілу сезімі ретінде қарастырылды және барлық болмыстың түпкі өзегі ретінде мадақталды. Мейірімділік (рахмет) барлық тіршілікке жанашырлықпен қарау міндеті ретінде ұғынылды. Тазалық (тазкия) жүрек пен рухты нәпсілік құмарлықтардан тазартып, табиғи пәк болмысқа қайтару процесі ретінде сипатталды. Өзін-өзі жетілдіру адамның ішкі «менін» жеңіп, Құдайлық болмыспен біртұтастыққа ұмтылу жолындағы басты мақсатқа айналды. Сопылық дүниетаным әдебиет пен өнерге де терең ықпал етті. Қожа Ахмет Ясауидің «Диуани хикметі» түркі дүниесіне сопылықтың рухани поэтикалық тілде жеткізілуінің жарқын үлгісі болды. Жалаладдин Руми өзінің «Мәснави» шығармасында махаббат пен рухани жану арқылы Құдайды тану идеясын шебер бейнеледі.[96. 99.] Сопылық

поэзияда әділет, сабыр, рухани еркіндік пен Құдайға ұмтылу негізгі тақырыптарға айналды. Кескіндеме мен архитектурада сопылықтың рухани эстетикасы Түркістандағы Қожа Ахмет Ясауи кесенесі мен Коньядағы Мевлана Руми кесенесінде материалдық формада бейнеленді. Сопылық дүниетаным ұлттық мәдениет пен руханиятқа зор ықпал етті. Қазақстанда сопылық мұра, әсіресе Ясауидің ілімі, ұлттық рухани бірегейліктің маңызды құрамдас бөлігіне айналды. Түркістан қаласы рухани орталық ретінде қалыптасты, ал Ясауи ілімі тәуелсіздік дәуірінде ұлттық сана мен рухани егемендікті нығайтуда негізгі іргетас болды. Түркі-ислам әлемінде сопылық тұлғалар Руми, Ясауи, Аттар сияқты ойшылдар ұлттар мен мәдениеттер арасындағы рухани көпірлерге айналды. Білім беру саласында сопылық ілімнің әсері ерекше байқалды. Орта ғасырларда медреселер мен рухани орталықтар сопылық ілімді таратуда маңызды рөл атқарды. Қазіргі кезеңде де рухани білім беру мен адамгершілік тәрбие бағыттарында сопылық идеялар өз ықпалын сақтап келеді. Қоғамдық өмірде сопылық дүниетаным әділеттілік, мейірімділік және төзімділік қағидаларын нығайтты. Әлеуметтік-саяси процестерде сопылық құндылықтар бейбітшілік, қоғамдық келісім және рухани жаңғыру идеологиясының негізін құрады. Осылайша, ХІХ–ХХ ғасырлардағы сопылық дүниетаным тарихи контексте де, рухани-философиялық тұрғыдан да ислам өркениетінің маңызды қазынасына айналды. Ол болмысты терең пайымдау, таным мен руханиятты шынайы бірлікке біріктіру арқылы адамның ішкі кемелдікке жету жолын айқындап берді. Сопылық ілім тек діни ағым ретінде ғана емес, бүкіл исламдық дүниетанымның рухани өзегі және адамзат өркениетінің универсалды рухани тәжірибесі ретінде орнықты.

3-ТАРАУ. СОПЫЛЫҚ ДҮНИЕТАНЫМНЫҢ ҚАЗІРГІ КЕЗЕҢДЕГІ РӨЛІ

3.1. Сопылық дүниетанымның заманауи философиялық-рухани маңызы

XXI ғасырда адамзат бұрын-соңды болмаған материалдық өркендеу мен рухани дезориентацияның парадоксын бастан кешіп отыр. Техноғылыми прогресс, цифрлық трансформация, жаһандық нарықтық қатынастар адамның өмір сүру ортасын күрт өзгерткенімен, адам болмысының мәні, рухани түбірі, ішкі тұтастығы сияқты іргелі мәселелер көлеңкеде қалуда. Осы контексте сопылық дүниетаным қазіргі философиялық ізденістер мен рухани дағдарыстарға терең мағыналық жауап беретін метафизикалық жүйе ретінде айқындалады. Сопылық дүниетаным және қазіргі философиялық проблематика. Қазіргі жаһандық дәуірде адам баласы техникалық прогрестің ең биік шыңына көтерілгенімен, өзінің ішкі болмысынан, рухани түбірінен ажырау дағдарысын бастан кешіруде. Материалдық молшылық пен ақпарат тасқынына толы өмір адамның жүрек кеңістігіндегі тыныштықты қамтамасыз ете алмады. Осы рухани вакуум мен мағынасыздық жағдайында сопылық дүниетаным адамға өзін қайта табуға, жүрек арқылы болмыстың тереңдігіне бойлауға мүмкіндік беретін ерекше рухани-философиялық кеңістік ретінде жаңаша бағаланып отыр. Бұл ілім өзінің онтологиялық, аксиологиялық және экзистенциалдық негіздерінде адам мен әлем, адам мен Құдай, адам мен өзі арасындағы байланыстарды тұтас әрі терең пайымдайды. Сопылық бұл жай діни немесе мистикалық доктрина емес, ол тіршілікті сезіну, мағынаны түйсіну, жүрекпен көру арқылы болмыстың сырын ұғыну жолы. Сопылық дүниетаным адамның рационалдық танымымен шектелмей, оның түйсіктік, жүректік және интуитивтік қабілеттерін негізге алады. Бұл бағыттағы пайымдаулар қазіргі заман философиясының негізгі ағымдарымен әсіресе экзистенциализммен, феноменологиямен және постгуманизммен терең деңгейде үндесіп жатыр. Сопылық пен экзистенциализм арасындағы үндестік, ең алдымен, адамның болмыстық жалғыздығы мен мағына іздеуі мәселесінде көрініс табады. Батыс философиясындағы экзистенциалистер, әсіресе Мартин Хайдеггер, Жан-Поль Сартр, Батунский М.А, адамның тіршіліктегі түбірлі сұрақтармен бетпе-бет келуін, өз «Меніне» жауапкершілікпен қарауын негізгі мәселе ретінде көтерді.[164. 67] Сопылық дүниетанымда бұл адамның нәпсісін тану, жүрегін тазарту, Құдаймен үндесу арқылы өзінің шынайы болмысын ашуы. Сопылық жол бұл рухани кемелденудің сатылы құрылымы: өзін жоққа шығару (фана), Құдайда тұрақ табу (бақа), шындықты ішкі тәжірибеде сезіну. Мұнда адам жалған «менінен» арылып, мәңгілік болмыспен байланысқа түседі. Бұл үдеріс Хайдеггер сипаттағандай, адамның өз болмысына сұрақ қоя алатын және сол арқылы мағына табатын тіршілік иесі ретіндегі қабілетінен бастау алады. Яғни, сопылық экзистенциализмде айтылатын "мағына дағдарысына" ішкі рухани үндестікпен жауап беретін тәжірибе. Феноменология тұрғысынан қарағанда, сопылық әлемді тек логикалық немесе ғылыми ұғымдармен емес, сезім, түйсік және рухани көру арқылы қабылдаудың метафизикалық тәсілі.

Боровков А.К дің интенционалдық сана тұжырымдамасы, Морис Мерло-Понтидің денелік перцепция туралы пайымдары сопылықтағы "басира" ұғымымен үндес бұл жүрек көзімен болмысты көру, әлемнің сыртқы қабатын ғана емес, ішкі мәнін де тани білу.[168. 78] Сопылық тәжірибеде зікір, мурақаба, тәпәккур адамды сыртқы формалардан босатып, әлеммен тікелей рухани байланысқа жетелейтін әдістер. Бұл тәжірибелер рационалдық логикадан тыс жатқан, бірақ феноменологиялық қабылдауға тән интуитивтік деңгейде іске асады. Сопылық бұл шындықтың жүректе сәулеленуі, яғни болмысты ішкі жарықпен сезіну. Ал постгуманистік философиямен байланыс сопылықтағы адам бейнесінің ерекше құрылымында көрініс табады. Қазіргі заманда адам техноғылым мен ақпараттық желінің тоғысында «децентрацияланған» субъект ретінде қарастырылады яғни өз болмыстық тұтастығынан айырылған, цифрлық репрезентацияларға бөлшектеніп кеткен тіршілік иесі. Мұндай жағдайда сопылық дүниетаным адамды қайтадан этикалық, рухани және ішкі тұтастық иесі ретінде танытады. Сопылықта адам Құдайлық нұрдың тасымалдаушысы, ішкі жүрек кеңістігі арқылы әлеммен үндесе алатын болмыс. Бұл субъект өз болмысын ақылмен емес, махаббатпен, сабырмен, мейіріммен ұғынушы. Яғни, сопылық рухани субъектісі постгуманизмнің техноагенттік дағдарысына қарсы тұратын ішкі мән мен тыныштықтың орталығы. Осылайша, сопылық дүниетаным бүгінгі философиялық пікірталастарда өзінің терең метафизикалық мазмұнымен ерекше орынға ие. Ол адамды тек «білетін» немесе «жасайтын» субъект емес, тіршіліктің мәнін сезінетін, рухпен үндесетін, жүрек арқылы әлемді көретін болмыс ретінде сипаттайды. Жан-тәнмен үндесуді, тыныштықты, өзіңе және өзгеге махаббатпен қарауды насихаттайтын бұл дүниетаным қазіргі рухани дағдарыстың, адами фрагментацияның, мағынасыздықтың баламасы бола алады. Сопылық философия бүгінгі адамға тек діннің емес, тіршіліктің философиясын, болмыстың эстетикасын, жүрек логикасын ұсынады. Сопылықтың заманауи мәні, мағына іздеудегі балама. ХХІ ғасыр шексіз технологиялық прогресс пен материалдық молшылық дәуірі ғана емес, сонымен қатар адамның рухани үйлесімділігіне қарсы бағытталған жүйелік дағдарыстардың кең өрістеген уақыты. Жаһандық нарықтық қатынастар, цифрлық платформадағы виртуализация, спекулятивті капитализм мен тотальды тұтынушылық жүйесі адамның болмыстық сұрақтарын «Мен кімін?», «Не үшін өмір сүремін?», «Мән деген не?» екінші қатарға ысырып тастады. Бұл үдеріс рухани вакуумның пайда болуына, онтологиялық түбірінен үзілуге және экзистенциалдық күйзеліс жағдайының ушығуына алып келді. Мұндай әлемде адамның өзі туралы ілімдер әлсіреп, орнына цифрлық репрезентациялар, технократиялық алгоритмдер мен әлеуметтік рейтингілерге тәуелді «бейне-субъект» қалыптаса бастады. Алайда осы күйреудің ортасында адам жүрегімен тыныстап, өзінің түпкі мәнін қайта іздей бастайды. Міне, дәл осы рухани ізденіс кеңістігінде сопылық дүниетаным балама бағдар ретінде қайта жаңғырып отыр. Сопылық ілімде мағына сыртқы дүниенің формаларынан, идеологиялық конструктілерден немесе рационалды жүйелерден ізделмейді.

Мағына жүректе, яғни болмыстың ең нәзік орталығында. Бұл жүрек эмоцияның ғана емес, болмыстың интерсубъективті резонансына жауап беретін рухани қабылдау органы.[165. 67] Сопылықта жүрек Құдайлық шындықтың сәулесі түскен айна, ол тазарған сайын, әлем мен адамның түпкі табиғаты да соғұрлым анық көрінеді. Бұл экзистенциализмнің ішкі бос кеңістікті толтыру әрекетімен салыстырғанда, жүрекке нұр түсіру, жүрек арқылы барлық әлеммен үндесу тәсілі. Сопылық мағына іздеуді адамның ішкі кемелдену жолымен тығыз байланыстырады. Адам өз «менінің» иллюзиялық құрылымдарынан арылған сайын, оның рухани көрегендігі артады. Бұл адамның өзін дүние есігі емес, мағына есігі ретінде тануы. Яғни адам тек заттық әлемнің тұтынушысы емес, болмыстың этикалық, рухани және символдық жауапкершілік иесі. Сопылық тәрбиелеу жүйесі осы субъектілікке жетелеудің терең педагогикасы. Сопылықтағы мағына бұл дайын берілетін немесе догматикалық жолмен ұсынылатын концепт емес. Ол рухани тәжірибеде ашылатын, сүю, сабыр, кешірім және өзін-өзі үнемі кемелдендіру арқылы өмірдің ішкі мазмұнын сезіну. Осылайша, мағына философиялық абстракция емес, рухани ахлақ, жүрек мәдениеті, болмыспен үндесу өнері. Қазіргі заманғы нигилистік вакуумда сопылық дүниетаным адамға мынадай балама жол ұсынады:

1. Өзін тұтынушы емес, куәгер (шахид) ретінде тану яғни әлемді өз мүддесінің құралы ретінде емес, Құдай жаратқан қасиетті кеңістік ретінде көру;
2. Сананы ақпараттандыру емес, жүректі тазартып, тыныштыққа жету яғни ішкі үндестікке жету арқылы экзистенциалдық мазасыздықтан арылу;
3. Технологиялық өнім емес, рухани тереңдік яғни өмірді тек тиімділік, жылдамдық, утилитарлық тұрғыдан емес, мәндік және эстетикалық категориялармен қабылдау.[172. 78]

Сопылық дүниетанымда мағына бұл Жаратушыға оралу, бірақ бұл оралу тек теологиялық немесе діни формуламен емес, адамның күнделікті өмірі арқылы, қарым-қатынасы арқылы, өзін және өзгелерді тану арқылы іске асатын процесс. Бұл «болу» тәжірибесі, онда адам тек тіршілік иесі емес, рухани кеңістіктің резонаторына айналады. Осы орайда сопылық ілім қазіргі философиялық және рухани дискурсқа ерекше үлес қоса алады. Ол постмодерннің мағына деконструкциясына жауап ретінде жүрек философиясын, ахлақтық тұтастықты және трансценденттікпен диалогты ұсынады. Бұл қазіргі адамға қажет рухани репозиция, яғни болмысты қайта орнықтыру актысы. Сопылықтың заманауи мағынасы адамды қайтадан адам ететін, жүрегін тыныштыққа бөлейтін, оның болмысына мағына мен мейірім сеуіп, өмірге ішкі жарық сыйлайтын феномен. Бұл жарық сыртқы әлемнің механикасынан емес, адамның Құдаймен үндес жүрегінен тарайды. Сондықтан сопылық ілім бүгінгі дағдарысқа ұшыраған адамзат үшін ақпарат емес хикмет, үлгі емес сыр, идея емес мән ұсынады.

Қазіргі зерттеушілердің көзқарасы: XX–XXI ғасырларда сопылық ілім тек теологиялық немесе шығыстанушылық пән ретінде ғана емес, рухани антропология, мәдени герменевтика, психоэкзистенциалдық философия және метафизикалық поэтика тұрғысынан да зерттеліп келе жатқан кең ауқымды

дискурстық феноменге айналды.[175. 78] Қазіргі заманның көрнекті зерттеушілері сопылықты тек өткеннің мистикалық тәжірибесі ретінде ғана емес, бүгінгі адамзаттың мағына дағдарысына, рухани фрагментациясына және экзистенциалдық бос кеңістігіне балама жауап беретін тұтас ілім ретінде пайымдайды. Бұл тұрғыда сопылық ілім қазіргі философиялық, мәдениеттанушылық және діни-семиотикалық ізденістермен тығыз тоғысады. Сопылықтың метафизикалық құрылымын терең пайымдаған және Батыс аудиториясына жоғары философиялық деңгейде жеткізген ірі ойшылдардың бірі Уильям Читтик (William Chittick).[87. 89] Ол Ибн Араби мен Мәулана Руми мұрасына сүйене отырып, сопылықты «рухани білімнің феноменологиясы», ал адамның жүрегін болмыстың шынайы танымына ашылатын сакральды арна ретінде сипаттайды. Читтик үшін сопылық бұл Құдай мен адам арасындағы интеллектуалды емес, интимді-экзистенциалды диалог. Оның пайымында жүрек бұл шындықты тек қабылдайтын ғана емес, оны сүйіспеншілік арқылы тануға қабілетті метафизикалық орган. Сопылық жол, осылайша, адамды таза абстракциядан құтқарып, оның экзистенциалдық жауапкершілігі мен рухани этикасын қайта орнықтырады. Сопылықтың поэтикалық, символдық және эстетикалық өлшемдерін XX ғасырда терең зерттеген ғалым Анемари Шиммель (Annemarie Schimmel).[91. 78] Ол сопылық поэзиядағы рухани символизм мен эмоционалдық кодтардың құрылымын мәдени-антропологиялық әдіспен ашып көрсетті. Шиммель сопылықты «жанның көркем тілі» деп атады. Оның көзқарасында сопылық тек теологиялық емес, эстетикалық интуиция арқылы ақиқатқа жақындаудың тәсілі. Ол сопылық поэзия мен мифопоэтикалық образдарды (мысалы, Шам, Мәжнүн, түнгі саяхат, махаббат оты т.б.) рухани экология ретінде қарастырады, яғни жүрек пен әлем арасындағы нәзік байланыстарды сақтаудың мәдени коды ретінде талдайды. Осы бағытта Шиммель сопылықты қазіргі заман эстетикасында да әлеуеті бар эмоционалды трансформациялық күш ретінде ұсынады. Сопылықтың әлеуметтік әділет, рухани теңдік және дінаралық төзімділік контексіндегі заманауи интерпретациясын ұсынған зерттеуші Реза Шах-Каземи (Reza Shah-Kazemi).[78. 89] Оның еңбектері сопылық этиканың тек жеке рухани жол ғана емес, қоғамдық-моральдық құрылымдарды жаңғырта алатын әлеуетке ие екендігін дәлелдейді. Шах-Каземи сопылықтағы мейірім, әділет және рақымдылық идеяларын қазіргі глобалды этика, толеранттылық философиясы және конфессияаралық диалог аясында қарастырады. Оның пайымында, сопылық ілімнің гуманистік ядросы тек ішкі дүниені кемелдендіру емес, адамзат қауымдастығының үйлесімін рухани-практикалық деңгейде қамтамасыз ету. Осы арқылы ол сопылықты заманауи әлемдегі рухани дипломатияның формасы ретінде де таниды. Сопылықтың ішкі онтологиялық логикасы мен метафизикалық құрылымына ерекше назар аударған ойшыл Мишель Ходкевич (Michel Chodkiewicz).[109. 78] Ол сопылық ілімді «дүниенің ішкі логикасы мен құдайлық мағынасының коды» деп сипаттайды. Ходкевичтің көзқарасы бойынша, сопылық ислам өркениетінің «жоғалған философиялық буыны», яғни Құран мен хадистің сыртқы шариғаттық интерпретацияларынан

тыс, ішкі мәндік-онтологиялық жүйені қалпына келтіру тәсілі. Ол Ибн Араби сынды ойшылдардың іліміне сүйене отырып, сопылықты құдайлық шындықтың антропологиялық кодын шешуге бағытталған рухани-метафизикалық ілім ретінде пайымдайды. Бұл тұрғыда сопылық әлем мен адамның өзара байланысын болмыстың киелі құрылымында қайта синтездейтін ілім. Осы төрт ойшылдың көзқарастары сопылықты түрлі қырынан қарастырса да, олардың барлығының түйісер тұсы бір: сопылық бүгінгі адамның мағына іздеуіне, рухани тұтастығын қалпына келтіруге, және әлеммен үндестік орнатуға мүмкіндік беретін терең метафизикалық кеңістік. Олар сопылықты догма немесе тарихтың ескірген мистицизмі емес, қайта рухани жаңғырудың әмбебап векторы ретінде түсіндіреді. Бұл интерпретациялар сопылықты тек дәстүрлік тәжірибе ретінде емес, бүгінгі адамзаттың рухани болашағына бағытталған стратегия ретінде көруге мүмкіндік береді. Сопылық идеяларды әлеуметтік және рухани проблемаларды шешуде қолдануы жағдайында, сопылық дүниетаным өзінің тарихи болмысында адамның ішкі әлемін рухани тазартып, жүрек кемелдігін алға қоятын антропологиялық бағдарлама болса, бүгінгі әлеуметтік және рухани дағдарыс жағдайында бұл ілім қоғамдық трансформацияның жұмсақ күшіне айналуы мүмкін. Жаһандану, мәдени гомогенизация, рухани девальвация үдерістері жеке тұлға мен қоғамның арасында ажырау орнатса, сопылық дүниетаным керісінше интеграция, үндестік және мағына орталығын қалпына келтіру бағытын ұсынады. Бұл сопылықтың тек діни тәжірибе ғана емес, қазіргі заманның кешенді әлеуметтік және гуманитарлық мәселелеріне жауап бере алатын концептуалды-тәжірибелік модель екенін көрсетеді. Заманауи білім жүйесі көбіне когнитивтік дағдыларға, рационалдық логикаға және ақпараттық жылдамдыққа бағытталған. Алайда адамның рухани және эмоционалдық интеллектісі назардан тыс қалып отыр. Осы тұста сопылық дүниетаным жүрек мәдениетіне негізделген тәрбиелік үлгіні ұсынады. Бұл модель адамның ішкі әлемін оятуға, этикалық сезімталдық пен рухани жауапкершілік қалыптастыруға бағытталған. Сопылық педагогикада басты назар жүрек тазалығы (*тахзиб әл-қалб*), нәпсімен күрес (*мужаһада*), рухани көрегендік (*басира*), сабыр мен махаббат мәдениетін дамытуға бағытталады. Білім беру үрдісінде бұл құндылықтарды практикалық деңгейге енгізу адамның тек интеллектуалды субъект емес, рухани жауапкершілік иесі ретінде қалыптасуына жол ашады. [137. 78] Бұл модель баланы тек білім алушы емес, болмысты түсінуге талпынушы, ішкі тұтастық иесі ретінде дамытуды көздейді. Сопылық көзқарастағы мұғалім тек ақпарат жеткізуші емес, қамқорлықпен бағыт беруші, ал білімнің өзі рухани жетілу жолы. Осы парадигмада тәрбиеленген жас агрессияға емес, сабырға, бәсекеге емес, ішкі үндестікке бағдарланған болмыстық тәрбие алады. Қазіргі психологиялық ғылым ішкі үйлесімділік пен адамның мағыналы өмір сүру мәселелеріне тереңірек үңіле бастағанымен, көп жағдайда ол рухани ұстанымдарды терапевтік құрал ретінде мойындауға асықпайды. Алайда сопылық ілім осы кеңістікте рухани когеренттілік пен психоэкзистенциалдық тұтастықты қалпына келтіру құралы ретінде ерекше рөл атқара алады. Сопылық

практикалар зікір (Құдайды еске алу), мурақаба (рухани зейін қою), сабыр (ішкі тұрақтылық) және шүкір (ризашылық) бұл тек діни рәсімдер ғана емес, бейсананы тыныштандыратын, ішкі үйлесімділік қалыптастыратын, аффективті тұрақтылықты реттейтін практикалар. Оларды қазіргі әлемде кең таралған mindfulness (саналы зейін) немесе Viktor Frankl ұсынған logotherapy (мағына арқылы емдеу) тәсілдерімен салыстыруға болады.[195. 78] Сопылық әдістер адамның рухани бос кеңістігін пайдалы тәжірибемен алмастырады және психоэкзистенциалдық тұғырды нығайту арқылы экстремизм, жалғыздық, күйзеліс, мағынасыздық секілді жаһандық дерттерге қарсы ішкі иммунитет қалыптастырады. Бұл психология мен діннің өзара тоғысуында рухани-гуманистік психотерапияның жаңа моделі ретінде өміршең.

Қазіргі кезеңде жаһандық қоғам көпэтносты, көпдінді және көпмәдениетті құрылымға айналғанымен, бұл алуан түрлілік әрдайым үйлесім мен бейбіт өмір сүруді қамтамасыз ете бермейді. Керісінше, идентификациялық шекаралар, діннің саясилануы, этномәдени стереотиптердің тереңдеуі және конфессияаралық сенімсіздік әлемдік ауқымда жаңа қақтығыстар мен алауыздықтарға алып келуде. Мұндай жағдайда дәстүрлі діни-философиялық жүйелердің ішінен сопылық дүниетаным өз инклюзивті рухымен, этикалық ашықтығымен және символдық тұтастығымен қазіргі әлемнің рухани-мәдени үйлесімін қамтамасыз етудің балама векторына айнала алады. Сопылықтың іргелі идеясы Құдаймен үндесу арқылы әлеммен үндестік орнату. Бұл үндестік тек метафизикалық акт емес, сонымен бірге қоғамдық этиканың, адамаралық қатынастардың, мәдениетаралық диалогтың базалық философиясы. Сопылық дүниетаным адамды оның нәсіліне, дініне немесе әлеуметтік мәртебесіне байланысты емес, болмыстық мәні мен рухани потенциалы арқылы қабылдайды. Бұл әрбір адам бойындағы Құдайлық сәуле, яғни нұрды мойындау. Адам тек биологиялық немесе мәдени тіршілік иесі емес, Жаратушының рухынан үрленген тірі мағына. Сондықтан сопылықта бөтен ұғымы жау емес, пәлсапалық өзге, яғни тұтастықты толықтырып тұрған рухани айна ретінде ұғынылады. Бұл парадигма мәдени плюрализм идеясымен табиғи түрде үйлеседі. Сопылықтағы «біз бәріміз біргеміз» қағидасы көпэтносты және көпконфессиялы қоғамдарда жиі ұшырасатын «бөлінген болмыстың» орнына «тұтас болмысты» ұсынуға бағытталған. Сопылар үшін дінаралық айырмашылықтар дұшпандықтың емес, жаратылыстың мән-мағыналық көпқырлылығының белгісі. Бұл діни плюрализмді толеранттылық шегінен асырып, рухани симфонияға айналдыру әрекеті. Сопылықтың интеркультуралық диалогқа қосатын үлесі тек идеялық деңгейде емес, эстетикалық және поэтикалық формалар арқылы да іске асады. Мәулана Руми, Қожа Ахмет Ясауи, Рабия әл-Адауия, Фаридуддин Аттар, Имам Ғазали секілді ойшылдардың шығармалары тек бір діни жүйенің өнімі емес, адамзаттық руханияттың көркем кодына айналған.[96. 82] Сопылық поэзия бұл жүректің тілі, ол кез келген мәдени кедергіден аттап өте алатын әмбебап резонанс тудырады. Бұл тікелей концептуалды ұғымдармен емес, метафора, образ, симфония, үндестік арқылы берілетін мағына. Осыған сәйкес, сопылық өнер

поэзия, музыка (мысалы, сема рәсімі), хикметтер мен каллиграфия интермәдени коммуникацияның гуманистік формасы ретінде танылады. Әсіресе сопылық музыкадағы дөңгеленген қозғалыс, ырғақ пен үн рух пен болмыстың үйлесімді қозғалысын бейнелейді. Бұл естіп, көріп қана қоймай, сезілетін өнер, яғни сезім арқылы танымға жол ашатын сакральды тәжірибе. Сопылықтың бұл рухани-эстетикалық платформасы қазіргі әлемдегі саясиленған діни дискурста, құндылықтық релятивизмге, технократиялық фрагментацияға қарсы жұмсақ, бейбіт, жүрекке бағытталған балама ретінде ұсынылады. Ол догматикалық шекаралардан тыс өмір сүруге, өзгеге мейіріммен қарауға, ішкі үнсіздікте болмысты сезінуге шақырады. Бұл адамзатты біртұтас рухани өріс ретінде қайта елестетудің формасы. Осы тұрғыдан алғанда, сопылық дүниетаным қазіргі әлемдегі рухани дипломатия үшін концептуалды негіз бола алады. Дәстүрлі діндердің радикалдануы мен бөлінуі үдерісінде сопылық бейбітшілік, түсіністік және ішкі үндестік философиясын ұсына отырып, дінаралық қатынастарға моральдық ортақ тіл қалыптастырады. Бұл этикалық әмбебаптық, бірақ тоталитарлық емес, рухани бірлік, бірақ біржақтылықсыз махаббатқа негізделген көптүрлілікті мойындау. Сопылық дүниетаным осылайша, заманауи қоғамның терең қабаттарында білім беру, мәдени саясат, қоғамдық келісім, конфессияаралық түсіністік секілді бағыттарда қайта түлеудің рухани-философиялық өзегіне айнала алады. Ол адамзатқа ақпарат емес интуиция, идеология емес этос, форма емес мән ұсынады.[182. 78] Бұл мән жүректе оялатын шындық. Сопылық дүниетаным бұл тек тарихи мұра немесе мистикалық дәстүр ғана емес, бүгінгі рухани жүктемесі ауыр, мағынасыздықпен күресіп жатқан фрагменттелген қоғам үшін баламалы антропологиялық бағдар. Ол адамның болмыстық түбірін, жүрек кеңістігін, метафизикалық байланысын және өмірлік мағынасын қайта жаңғыртуға мүмкіндік беретін кең ауқымды рухани-философиялық жүйе. ХХІ ғасырдағы философиялық және гуманитарлық дискурстарда адамның мәні, еркіндігі, рухани болмысы, ішкі үйлесімі секілді сұрақтар күн тәртібіне қайта көтерілді. Осы тұрғыдан алғанда, сопылық адамның экзистенциалдық драмаға түскен рухани табиғатын қайта танытатын метафизикалық үндеу. Ол тек Құдай туралы ілім емес, адам мен Құдай, адам мен адам, адам мен әлем арасындағы сакральды байланысты қалпына келтіруге ұмтылған тұтас антропологиялық жоба.[187. 89] Сопылықтағы жүрек ұғымы тек эмоционалды феномен емес, болмыстың терең қабылдаушысы, трансценденттікпен тікелей үндесетін рухани орган. Бүгінгі технологиялық алгоритмдерге сүйенген рационалдық субъект сыртқы тиімділік пен утилитарлық құндылықтарға бейімделіп, ішкі кеңістігін жоғалтқан. Ал сопылық бұл ішкі кеңістікті жүрек, нәпсі, рух, сыр, хақиқат сияқты рухани субстанциялар арқылы қайта жандандырады. Сопылық адамның жеке кемелдену жолын ғана емес, қоғамдық үйлесімділікті қалпына келтіру тетігі ретінде де маңызды. Ол дінаралық үндестік, мәдени плюрализм, эстетикалық толеранттылық секілді өркениеттік мәселелерге сабыр, кешірім, мейірім категориялары арқылы жауап береді. Жаһанданған қоғамда ұлттар мен діндер

арасындағы шекаралар әлсіреп, мәдени гомогенизация кең етек жайған заманда сопылық рухани әртүрлілікті қабылдаудың, айырмашылықтар арасындағы үндестікті табудың үлгісіне айналады. Сонымен қатар сопылық дүниетаным заманауи философиялық ағымдармен де сұхбаттасуға қабілетті. Ол экзистенциализмнің мағына іздеуіндегі драмасына, феноменологияның түйсіктік танымына, постгуманизмнің субъектілік трансформациясына өз көзқарасын ұсына алады. Бұл оны тек дәстүрлі исламдық ілім ретінде ғана емес, заманауи философиялық проблематикамен қабаттасып жатқан әмбебап рухани феномен ретінде қарастыруға негіз береді. Сопылық идеялар бүгінгі адам үшін рухани тұтастықтың, мағыналы тіршіліктің және терең болмыстық үндестіктің баламасы. Оның қазіргі замандағы орны адамды қайтадан жүрек арқылы түсінуге, өзіне және өзгеге шынайы үңілуге, әлеммен және Жаратушымен үндесуге жетелейтін терең метафизикалық үндеу. Сондықтан сопылық бұл өткеннің мистикалық көлеңкесі емес, болашақтың рухани сәулесі. Ол дін мен мәдениетті, философия мен поэзияны, жүрек пен сана үйлесімін біріктіретін пәнаралық және трансрухани парадигма. Осы тұрғыдан, сопылық қазіргі адамзаттың рухани қайта түлеуі үшін этика мен хикметке негізделген, болмыс пен мейірімге сүйенген, жүрек пен әлемді үндестіретін ерекше өркениеттік стратегия ретінде бағалануға лайық. [187. 90]

Сопылық дүниетаным түркі-мұсылман руханиятының көпқабатты онтологиялық негізі ғана емес, сонымен қатар ұлттық мәдениеттердің тарихи-психологиялық, этикалық-семантикалық және символдық құрылымдарын біріктіріп тұрған мәдени архетип. Ол адам мен Құдай, адам мен әлем, адам мен адам арасындағы рухани үндестікке негізделген қатынастардың ішкі логикасын қалыптастыру арқылы, қоғамда мәнге құрылған өмір сүру формаларын ұсынады. [187. 56] Қазіргі кезеңде сопылықтың қоғамдық-мәдени ықпалы жаңаша трансформациялану үстінде және оның өрісі тек теологиялық жүйемен шектелмейді: ол қазіргі рухани құндылықтар дағдарысы, ұлттық сана жаңғыруы және мәдени идентификация мәселелерімен тығыз байланыста қарастырылуда. Қазақстан контекстінде сопылық дүниетаным, әсіресе Ясауи ілімі арқылы, ұлттық болмыстың рухани астарын ашудың тарихи-аксиологиялық өзегіне айналып отыр. Қожа Ахмет Ясауи хикметтері тек сопылықтың теологиялық негізін түсіндірумен шектелмей, түркілік дүние бейнесін, жүрек мәдениетін, адамның ішкі моральдық архитектоникасын қалыптастыруға қызмет етті. Бұл дүниетаным қазақтың эпикалық сана құрылымына, фольклорлық поэтикасына, діни-этикалық репрезентацияларына терең бойлап сіңген. Демек, сопылықты қазіргі қазақ мәдениетінде тек өткеннің мұрасы ретінде емес, мәдени-рухани түпсананың тірі өзегі ретінде тану қажет. Сопылық дүниетанымда қоғам тұтастығы тек сыртқы тәртіппен емес, жүрек үндестігімен қамтамасыз етіледі. Адамның ішкі кеңістігін тазартып, оны махаббатқа, сабырға және кешірімге баулитын бұл жүйе әлеуметтік-рухани резонанс тудырушы этикалық механизм ретінде жұмыс істейді. Осы тұрғыдан алғанда, сопылық қоғамдық санада жекелеген индивидтің рухани жетілуін ғана емес, тұтас қоғамның аксиологиялық векторларын бағыттаушы күш ретінде

көрініс табады. Сопылықтағы «бөтенді жатсынбау», «өзгеге Құдайдың көрінісі ретінде қарау», «жамандыққа жақсылықпен жауап беру» секілді ұстанымдар қазіргі плюралистік қоғамдардағы мәдени төзімділіктің терең дүниетанымдық негіздері. Бүгінгі күні жаһандану үдерістері мен нарықтық қатынастар логикасы адамның ішкі үйлесімін, рухани өзін-өзі сезіну кеңістігін тарылта түсті. Ұлттық мәдениет пен діни сана көбіне фрагменттелген күйде ұсынылып, тұтас антропологиялық модель бұзылуда.[178. 89] Осы сын сәтте сопылық ілім рухани резилиенттілік пен мәдени тұтастықты қалпына келтірудің терең парадигмасын ұсына алады. Ол мағынасыздық, нигилизм, діни фанатизм және жаһандық мәдени амнезия жағдайында адамды ішкі болмысына қайтаруға бағытталған экзистенциалдық педагогика ретінде қайта қарастырылуы тиіс. Сопылық дүниетанымның қоғамдық-мәдени ықпалы әсіресе білім беру жүйесі, мәдени саясат және ұрпақаралық трансмиссия деңгейінде нақты нәтижелер бере алады. Жүрек тәрбиесіне негізделген білім беру үлгісі когнитивті-инструменталды емес, рухани-интуитивті потенциалды оятуға бағытталған тәсіл. Бұл тәсіл қазіргі психологиялық, педагогикалық және аксиологиялық зерттеулердің барлығымен үндес: адамның ішкі үнін тыңдату, эмоциялық-этикалық қабылдау мәдениетін дамыту, символдық ойлау қабілетін тәрбиелеу. Сопылықтың мәні де осы адамды «білуші» емес, түйсінуді ретінде, «айтушы» емес, тыңдаушы ретінде қалыптастыру. Сопылық қоғам үшін моральдық қаңқа қызметін атқарады. Оның поэзиясы мен ритуалы тек өнер туындысы ғана емес, қоғамдық этиканың тірі формасы. Қазіргі Қазақстан қоғамында діни плюрализм мен дәстүрлі руханият арасындағы алшақтық үдеп бара жатқан сәтте, сопылық ұлттық руханият пен ислам өркениеті арасындағы көпір ретінде де әрекет ете алады. Ол қазіргі діни насихаттың құрғақ формализмінен, догматтық үкімшілігінен арылып, адам мен Құдай арасындағы жеке, трансцендентті қатынастың тереңдігін қайта пайымдауға мүмкіндік береді. Бұл шынайы сенім мен мәдени өзін-өзі танудың жаңа үлгісі. Яғни сопылық дүниетанымның қоғамдық-мәдени ықпалы бұл жай ғана ілімнің немесе дәстүрдің әсері емес, бұл болмыстық мағына мен рухани тұтастықты сақтау тетігі. Ол ұлттың тарихи жадысын, дүниетанымдық архитектурасын және мәдени кодтарын қайта іске қосатын мета-дискурстық кеңістік. Сопылық догматикалық емес, онтологиялық діндарлық үлгісін ұсына отырып, қазіргі Қазақстан қоғамына этикалық кемелдену мен рухани тереңдік арқылы жаңғырудың өзегін береді. Сондықтан да сопылық дүниетаным қоғам үшін өткеннің салтанаты емес, болашақтың іргетасы.

3.2. Сопылық практикалардың қазіргі әлеуметтік-мәдени қызметі мен трансформациясы.

Сопылық практикалар қазіргі заманғы әлеуметтік және мәдени контексте өздерінің ерекше қызметін сақтап, жаңаша сипатта дамып келеді. Жеке адамның рухани жолы мен ішкі әлемін өзгертуге бағытталған

сопылық тәжірибелер қазіргі қоғамда тек діни немесе метафизикалық сипатта ғана емес, сонымен бірге әлеуметтік және мәдени құбылыс ретінде де маңызды рөл атқаруда. Сопылық практикаларының қазіргі әлеуметтік-мәдени қызметін бірнеше аспектілер бойынша қарастыруға болады.

Рухани қайта оралу және өзіндік ізденістер .Қазіргі қоғамда рухани ізденістер мен ішкі толғаныстар маңызды әлеуметтік және психологиялық құбылысқа айналып отыр. Қала тұрғындарының, әсіресе жастардың, өміріндегі мән мен мақсатты іздеу үрдісі барған сайын артуда. Мәдениет пен әлеуметтік жағдайлардың өзгеруіне байланысты адамдар дәстүрлі діни тәжірибелер мен жаңа рухани бағыттарға, оның ішінде сопылық тәжірибелерге бет бұруда. Бұл ізденістер адамның өз мәнін, өмірдің түпкі мақсаттарын және Құдаймен немесе трансцендентті әлеммен байланысын тереңірек түсінуге бағытталған. Сопылықтың рухани тәжірибелерге ықпалы. Сопылық тәжірибелердің ең басты ерекшелігі олардың рухани қайта оралу мен өзіндік тану жолындағы ерекше қызметі. Сопылықта басты назар жеке тұлғаның ішкі дүниесін өзгертуді, Құдаймен немесе Жаратушымен байланыс орнатуды көздейтін практикаларға аударылады. Зікір, сама, медитация және дұға мұның бәрі адамның рухани ізденістерін қанағаттандыратын тәжірибелер болып табылады. Зікір Құдай есімін қайталап айтумен жүзеге асырылатын тәжірибе. Бұл тәжірибе адамның санасын сыртқы әлемнен бөлек, тек Құдайға бағыттауға бағытталған. Зікір адамның жан дүниесін тыныштандырып, оны ішкі тереңдікке жетелейді. Сама рухани музыка мен би арқылы жүзеге асырылатын тәжірибе. Бұл тәсіл адамның ішкі күйін өзгертіп, оның әлеммен және Құдаймен байланысын күшейтеді. Медитация ой мен сезімдерге бақылау жасап, адамды терең рухани күйге түсіретін тәжірибе. Бұл адамның ішкі тыныштығын табуына көмектеседі. Сопылық тәжірибелердің қазіргі замандағы рөлі олардың психологиялық көмектің құралы ретінде де танылуымен ерекшеленеді. Мұндай тәжірибелер адамға өмірдегі күрделі жағдайларға төтеп беру үшін қажетті ішкі ресурстарды табуға мүмкіндік береді. Бұл тәжірибелер әсіресе стресс, депрессия, мазасыздық сияқты психологиялық мәселелермен күресуде тиімді болып табылады. Сопылық тәжірибелердің бүкіл әлемге таралуы. Қазіргі уақытта сопылық тәжірибелері тек ислам әлемінде ғана емес, сондай-ақ басқа мәдениеттер мен діндерде де танымал болып отыр. Сопылықтың негізгі принциптері ішкі ізденіс, Құдаймен байланыс және рухани даму әмбебап болып табылады, сондықтан бұл тәжірибелердің тартымдылығы бүкіл әлемдегі адамдар арасында артып келеді. Мысалы, АҚШ пен Еуропада сопылыққа негізделген медитация мен рухани практикаларды қолданатын көптеген адамдар бар. Бұл тәжірибелер әлемнің түкпір-түкпірінде рухани тыныштық пен ішкі үйлесімділік іздеген адамдарға ұсынылады. Әсіресе, шығыс философиясы мен мистикалық дәстүрлерді зерттейтін адамдар үшін сопылық тәжірибелер үлкен мәнге ие. Бұл тәжірибелер адамның ішкі әлемін ашуға, өзін тереңірек тануға мүмкіндік береді. Сопылықты қабылдау, оған деген қызығушылық осы заманның эклектикалық мәдениетінде рухани тәжірибелердің кең спектріне ұмтылуға бағытталған. Мысалы, йога, буддизм мен басқа да рухани дәстүрлерді

іздейтін адамдар арасында сопылықтың да тәжірибелері үлкен сұранысқа ие. Рухани тәжірибелердің психологиялық әсері. Сопылық тәжірибелердің ең басты психологиялық пайдасы олар адамның психоэмоционалдық жағдайын реттеп, оның өз-өзімен үйлесімділігін арттырады. Қазіргі қоғамда адамдардың көбісі психологиялық дағдарыстар мен стреске ұшырайды, бұл олардың рухани сауықтыруға қажеттілігіне қатысты сұранысты арттырады. Сопылық тәжірибелер әсіресе психологиялық әлсіздік, стресс, депрессия мен мазасыздықпен күресетіндер үшін пайдалы болып табылады. Сопылықтың рухани тәжірибелері адамның өз өмірі мен сезімдерін тереңірек түсінуіне көмектеседі. Бұған қосымша, зікір мен медитация сияқты практикалар адамның эмоциялық және психологиялық күйін жақсырақ реттеуге, өмірдің қиындықтарымен күресу кезінде тыныштықты сақтауға мүмкіндік береді. Зікір мен медитация арқылы адам өз санасын тазалайды, өзін ішкі тыныштыққа баулиды және өмірінің мәні мен мақсатын тереңірек түсінуге ұмтылады. Бұл тәжірибелер адамның өзіне деген сенімін арттырып, өмірдің қиындықтарына төтеп беру үшін қажетті рухани күш береді. Сонымен қатар, сопылық тәжірибелер адамның өз өміріне деген жаңа көзқарас қалыптастыруға ықпал етеді. Сопылық практикалардың әлеуметтік қызметі. Сопылық тәжірибелер қазіргі кезде тек жеке тұлғаның рухани дамуына ғана емес, сонымен бірге әлеуметтік қызметте де маңызды рөл атқаруда. Қазіргі қоғамда адамдардың рухани тыныштығы мен ішкі үйлесімділігі қоғамдағы жалпы үйлесімділікке де әсер етеді. Сопылықтың әлеуметтік қызметі негізінен оның адамның ішкі дүниесін тыныштандыру, жан дүниесіне үйлесім әкелу арқылы қоғамда тыныштық пен келісім орнатуға бағытталуы. Сопылық тәжірибелер адамдарды жанжалдардан, стресстен, алауыздықтардан арылтып, оларды өздерінің ішкі үйлесіміне қайта бағыттайды. Сопылық практикалардағы жалпы қасиет бұл әр адамның өзіне және өзгелерге деген сүйіспеншілігін, түсіністік пен құрметті дамыта отырып, қоғамдағы бірлік пен үйлесімділікке ықпал етуі. Сопылықтың мұндай әлеуметтік қызметі адамдардың бір-біріне деген қарым-қатынасын жақсартуға, рухани тұрғыдан сауықтыруға бағытталады. Қазіргі қоғамда сопылықтың интеграциясы. Сопылықтың қазіргі заманғы қоғамға енуі оның рухани тәжірибелерін дәстүрлі діни контексттен тыс кеңейтуге мүмкіндік береді. Бұл интеграция процесі, бір жағынан, сопылықтың жалпы адамзаттық рухани құндылықтарын кеңінен таратуға жол ашады, екінші жағынан — оны психология, философия, мәдениет және әлеуметтік ғылымдармен байланыстырған жаңа зерттеу бағыттарының дамуына ықпал етеді. Қазіргі қоғамда сопылықтың дағдылары мен тәжірибелері тек діни қауымдармен ғана емес, сонымен қатар түрлі рухани қозғалыстармен, психотерапиямен, өзін-өзі дамыту тренингтерімен байланыс орнатуда. Мұндай тәжірибелердің интеграциясы адамның рухани ізденістерін кеңінен қалыптастырып, олардың ішкі тыныштығы мен үйлесімділігін арттыруға көмектеседі. Қазіргі уақытта сопылық практикалар рухани ізденістер мен ішкі толғаныстарға жауап табуға бағытталған тиімді құрал ретінде танылуда. Бұл тәжірибелер қазіргі қоғамда психологиялық және әлеуметтік мәселелермен күресудің бірқатар жолдарын

ұсынады. Сопылықтың рухани тәжірибелері адамның ішкі әлемін түсінуге, өзін-өзі тануға және өмірдің терең мәнін ашуға бағытталған. Сонымен қатар, олар қоғамдағы үйлесімділік пен бірлікті сақтауға ықпал етеді, адамдардың рухани сауықтыруына және әлеуметтік тыныштыққа қол жеткізуіне көмектеседі. Қоғамдық ынтымақтастық пен әлеуметтік тепе-теңдік: Сопылықтың әлеуметтік қызметі қазіргі қоғамда ерекше маңызға ие, себебі ол тек жеке тұлғаның рухани дамуын ғана емес, сонымен бірге қоғамдағы үйлесімділік пен ынтымақтастықты қалыптастыруға ықпал етеді. Сопылықтың көптеген тәжірибелері, соның ішінде коллективті зікір мен басқа да ритуалдар, қоғамда бірлікті нығайтуға және әлеуметтік тепе-теңдікті сақтауға бағытталған. Бұл аспектінің қазіргі әлеуметтік-мәдени жағдайларда ерекше мәні бар, өйткені қоғамның рухани ізденістері мен әлеуметтік қатынастары арасында тығыз байланыс бар. Коллективті зікір және қоғамдық ынтымақтастық. Зікірдің коллективті тәжірибесі сопылықта өте маңызды рөл атқарады. Бұл тәжірибеде көптеген адамдар бірге Құдай есімін айтып, бір-бірімен рухани байланыс орнатады. Коллективті зікірдің негізгі мақсаты қатысушыларды біртұтас қауымға біріктіру, олардың арасындағы рухани ынтымақтастықты арттыру, ішкі тыныштық пен үйлесімділік орнату. Бұл процесс адамның жеке тәжірибесін қоғамның ортақ тәжірибесіне айналдырады, сол арқылы әлеуметтік байланыстарды нығайтады. Қазіргі заманғы қоғамда адамдардың көбісі жеке рухани тәжірибені қалап, өзін-өзі іздейтін болса да, сопылықтың коллективті тәжірибесі олардың арасында рухани байланысты, бірлік пен ынтымақтастықты орнатуға көмектеседі. Бұл тәжірибелердің психологиялық және әлеуметтік пайдасы зор: олар адамның өз ішкі әлеміне көңіл бөліп қана қоймай, қоғаммен байланыс орнатуға, әлеуметтік тыныштықты сақтауға ықпал етеді. Сопылықтың шәкірт-ұстаз қатынасы және қоғамдағы үйлесім. Сопылық тариқаттарындағы шәкірт пен ұстаз арасындағы қатынас өте ерекше. Ұстаз рухани ізденісте шәкірттің жолбасшысы, оны ішкі тереңдікке жетелейтін тұлға болып табылады. Осы қатынастың негізінде рухани білім мен тәжірибе беріледі, ал шәкірт өзінің рухани дамуында ұстаздың көмегіне сүйенеді. Бұл қатынас қоғамдағы әлеуметтік құрылымды, яғни жетекші мен ізденуші арасындағы өзара сыйластық пен тәртіпті қалыптастырады. Шәкірт-ұстаз қатынасы тек жеке тұлғаның дамуымен ғана шектелмейді. Ол, сондай-ақ, жалпы қауымның рухани сауықтыруына және әлеуметтік тепе-теңдікті сақтауына бағытталған. Сопылықтағы рухани ізденістердің негізінде өзін-өзі тану мен Құдаймен байланысты орнату тұрса да, осы тәжірибелер қоғамның жалпы үйлесімділігін қалыптастыруға ықпал етеді. Ұстаздың шәкіртке берген рухани тәлімдері қоғамдағы әділеттілік, сыйластық және ынтымақтастық принциптеріне негізделген. Сопылық ритуалдары және әлеуметтік әділеттілік. Сопылық ритуалдары тек жеке адамның рухани дамуына ғана емес, сонымен қатар әлеуметтік әділеттілікті орнатуға да бағытталған. Бұл ритуалдар адамның ішкі дүниесін тазалаумен қатар, оның қоғамдағы орны мен рөлін қайта қарауға мүмкіндік береді. Сопылықтың әлеуметтік әділеттілікке қатысты көзқарастары адамның өзара қарым-қатынасында, өзгелерге деген құрметінде, қоғамның

барлық мүшелеріне деген әділдікте көрініс табады. Сопылық тәжірибелердің арқасында адамдар өздерінің әлеуметтік жауапкершілігін сезінеді, қоғамда әділдік орнату жолында бірлесіп әрекет етуге ұмтылады. Сонымен қатар, сопылық ритуалдары адамдарды өзара құрмет пен түсіністікке шақырады, олардың қоғамдағы орны мен міндетін сездіреді. Бұл рухани практика адамдарға тек жеке тұлғаның емес, бүкіл қоғамның үйлесімділігін сақтаудың маңыздылығын көрсетеді. Қазіргі әлеуметтік жағдайларда сопылықтың маңызы. Қазіргі заманғы әлеуметтік жағдайларда адамдардың рухани ізденістері мен әлеуметтік қарым-қатынастары арасында тығыз байланыс орнату қажеттілігі айқын көрінеді. Әсіресе, жаһандану мен урбанизацияның әсерінен жеке тұлғаның әлеуметтік байланыстары әлсіреп, адамдар арасында оқшаулану мен жалғыздық артуда. Бұл жағдайда сопылық тәжірибелердің бірлікті қалыптастыруға және адамдарды рухани тұрғыдан біріктіруге ерекше ықпалы бар. Сопылық ритуалдары мен тәжірибелері қазіргі қоғамдағы әлеуметтік ынтымақтастықтың қажеттілігін көрсетеді. Олардың бір бөлігі адамдарға ішкі тыныштық табуға ғана емес, сондай-ақ оларды қоғамда үйлесімді өмір сүруге шақырады. Бұл тәжірибелер рухани дамудың қоғамдық мәнін түсінуге мүмкіндік береді. Адамдар бір-біріне көмек қолын ұсынып, рухани тәжірибелер арқылы әлеуметтік тыныштықты, әділеттілікті және үйлесімділікті қамтамасыз етуге бағытталады. Сопылықтың қазіргі қоғамдағы әлеуметтік интеграциясы. Сопылықтың қазіргі қоғамда интеграциялануы оның тек діни емес, сонымен бірге әлеуметтік және мәдени құбылыс ретінде танылуына жол ашады. Бұл интеграция процесі сопылық тәжірибелердің адамзаттық бірлікті, бейбітшілікті және әлеуметтік әділеттілікті қалыптастыруға ықпал ететін маңызды құралдарға айналуына мүмкіндік береді. Сонымен қатар, сопылықтың әлеуметтік аспектісі мәдениеттің барлық салаларында маңызды орын алуда: білім беру, психология, әлеуметтік жұмыста және т.б. Сопылықтың қоғамдық ынтымақтастық пен әлеуметтік тепе-теңдік қалыптастырудағы рөлі зор. Коллективті зікір мен басқа да ритуалдар адамдарды біртұтас қауым ретінде біріктіріп, қоғамдағы үйлесімділікті нығайтады. Сонымен қатар, шәкірт пен ұстаз арасындағы рухани қатынас және сопылықтың әлеуметтік әділеттілікке бағытталған көзқарастары қазіргі қоғамдағы маңызды мәселелерді шешуге көмектеседі. Сопылық тәжірибелердің арқасында адамдар бір-біріне деген құрметпен, түсіністікпен қарап, әлеуметтік ынтымақтастықты нығайтады.

Сопылық және мәдени трансформациялар: Сопылықтың қазіргі мәдениеттегі орны мен рөлі, әсіресе постмодернистік қоғамда, айтарлықтай өзгерген. Бұл трансформация бірнеше маңызды аспектілерден көрінеді, олар сопылықты тек діни тәжірибе ретінде ғана емес, сонымен бірге мәдениетаралық диалогтың негізгі құралы ретінде қарастырады. Қазіргі уақытта сопылық философиясы мен тәжірибелері әртүрлі мәдениеттер мен діндер арасындағы сұхбатқа, өзара түсіністікке ықпал етеді. Сопылық және мәдениетаралық диалог. Сопылықтың терең философиясы мен тәжірибелері әлемдік мәдениеттер арасында көпір бола алады. Әр түрлі халықтар мен мәдениеттер арасында рухани байланыстар орнату, өзара құрмет пен түсіністік қалыптастыру

мақсатында сопылық практикасы маңызды рөл атқарады. Әсіресе, сопылықтың поэзиясы мен әдебиеті, оның символикасы мен метафоралары бүкіл әлемде кеңінен танымал. Сопылықта қолданылатын тіл мен бейнелер көптеген мәдениеттер мен діндерге ұқсас рухани мәндерді білдіреді, бұл оны мәдениетаралық диалог үшін тиімді құрал етеді. Мысалы, Жәми, Физули, Руми сияқты сопылық поэзиясының ұлы өкілдері шығармашылығы түрлі мәдениеттерде әртүрлі көзқарастар мен өмірге деген қарым-қатынастарды біріктіретін негіз болып табылады. Олардың поэзиясында Құдайға деген махаббат, адамның ішкі әлеміне үңілу, әлемнің рухани мәнін түсіну сияқты тақырыптар бүкіл адамзатқа ортақ мәселелер болып табылады. Бұл поэзияда кездесетін метафоралар мен бейнелер әртүрлі мәдениеттердің діни және рухани құндылықтарына ұқсас болып келеді, соның арқасында сопылықтың философиясы түрлі мәдени контексттерде қабылданады. Эклектикалық және инклюзивті рухани бағыт. Қазіргі заманғы сопылықтың тағы бір маңызды аспектісі оның эклектикалық және инклюзивті сипаты. Қазіргі мәдени трансформациялар кезінде сопылық тәжірибелері тек бір дінге немесе мәдениетке ғана тән емес, ол әртүрлі рухани дәстүрлер мен философиялық бағыттардың элементтерін қабылдайды және синтездейді. Бұл «ашық» рухани бағыт басқа діндер мен мәдениеттердің рухани мұрасымен интеграциялана отырып, әртүрлі ізденістер мен түсініктерді қамтиды. Сопылықтың инклюзивтілігі оның философиялық негізінде жатыр: рухани тәжірибелер мен білімді барлық адамзатқа арналған, олардың шекараларын немесе діни көзқарастарын құрметтей отырып тарату. Мысалы, қазіргі заманғы адамдар сопылықты өздерінің өмірлік сұрақтарына жауап табу үшін ғана емес, сондай-ақ ішкі жан дүниесін байыту, өздерін танып білу және өзін-өзі дамыту жолында қолданады. Сопылықтың қазіргі заманғы өнер мен шығармашылыққа әсері. Сопылықтың қазіргі мәдени трансформациясындағы тағы бір маңызды аспект оның өнерге, әдебиетке және музыкаға әсері. Сопылық философиясы мен оның поэзиясы қазіргі шығармашылық әлемінде кеңінен қолданылуда. Мысалы, аниматорлар, суретшілер, жазушылар мен музыка шығармашылығында сопылықтың терең философиялық негіздері мен символикасын қолдануда. Сопылықтың бейнелеу өнерінде, әдебиетте және кино мен анимацияда көрініс табуы оның символдық мазмұны мен адамның рухани ізденістері мен ғаламға деген қарым-қатынасы жөніндегі идеяларының әмбебаптық құндылығын көрсетеді. Мысалы, Руми мен Халидждің философиясы адам мен Құдай арасындағы қарым-қатынасты зерттеу, адамның ішкі әлемі мен әлемнің рухани мәнін түсіну сияқты идеяларды өнер арқылы көрсетуді ұсынады. Бұл шығармашылық жұмыстарда сопылықтың метафоралары мен символдары кеңінен қолданылады, олар қазіргі қоғамның мәселелерін зерттеуге жаңа көзқарас әкеледі. Сопылықтың психология мен философияда қолданылуы. Сопылықтың мәдени трансформациясына оның қазіргі заманғы психология мен философиядағы қолданылуы да жатады. Сопылықтың адам мен қоғам арасындағы үйлесімді байланыс туралы философиясы қазіргі психология мен әлеуметтік теорияларда кеңінен қолданыс

табады. Бұл теориялар адам болмысын, оның ішкі әлемін, рухани ізденістерін зерттеуге және әлеуметтік әділеттілікті орнатуға бағытталған. Қазіргі психологияда сопылықтың медитация мен зікір секілді тәжірибелері психоэмоционалдық күйді тыныштандыру, стрессті жеңу және тұлғалық даму үшін қолданылады. Сопылықтың терең философиясы мен рухани практикасы адамның психикалық күйін, тұлғалық өзгерістерді және ішкі дамуын зерттейтін ғылыми бағыттарда да маңызды рөл атқарады. Мысалы, "сезімдер мен эмоцияларды реттеу", "өзін-өзі тану", "өзара байланысты түсіну" сияқты аспектілер сопылық тәжірибелер арқылы ғылыми тұрғыдан зерделеніп, психологияда кеңінен қолданылуда. Сопылықтың заманауи медиа мен мәдени форматтарда бейімделуі Қазіргі қоғамда сопылықтың тәжірибелері жаңа медиа мен мәдени форматтарға да бейімделуде. Соңғы жылдары сопылықтың философиясы мен практикасы әлеуметтік желілерде, блогтарда, подкасттарда, кітаптарда, бейнемазмұндарда кеңінен таралуда. Бұл жаңа медиа платформалары сопылықтың терең философиясын кең аудиторияға танытуға мүмкіндік береді, сонымен қатар оның эклектикалық және инклюзивті сипатын әлемдік мәдениетке енгізеді. Сопылықтың заманауи мәдени трансформациядағы рөлі оның қазіргі қоғамда кеңінен таралуына, әртүрлі діндер мен мәдениеттер арасындағы рухани сұхбатты тереңдетуге, сондай-ақ адамның жеке және әлеуметтік дамуында маңызды құралға айналуына ықпал етеді. Сопылықтың қазіргі мәдени трансформациясы оны тек діни тәжірибе ретінде ғана емес, сондай-ақ мәдениетаралық диалогтың, рухани ізденістер мен шығармашылықтың негізі ретінде қарастыруға мүмкіндік береді. Сопылықтың эклектикалық және инклюзивті сипаты оны көптеген мәдениеттер мен діндерге тән әмбебап рухани тәжірибе ретінде қалыптастырады. Оның әсері әлемдік әдебиетке, өнерге, психология мен философияға кеңінен таралып, қазіргі қоғамда рухани ізденістер мен әлеуметтік қатынастарды жаңа көзқараспен зерттеуге ықпал етеді. Жеке тұлғаның рухани дамуы мен трансформациясы. Сопылық практикалардың маңызды қызметі жеке тұлғаның ішкі дүниесінің дамуы мен трансформациясы. Өмірдің мәнін іздеудегі әдеттегі жолдардан шаршаған көптеген адамдар үшін сопылық тәжірибелер өзіндік ағартушылық пен жетілу жолы ретінде қарастырылады. Сопылықта адамның рухани жолы тек сыртқы әлеммен ғана емес, өзімен де тығыз байланыста болуы тиіс деп саналады. Бұл жолда адамның өзін тануы, ішкі тепе-теңдік пен өзара үйлесімділікті табуы маңызды. Сопылықтың жеке тұлға дамуына әсері үлкен: зікір мен медитация адамның психоэмоционалдық жағдайын реттеп, өзінің терең рухани әлеуетін ашуға көмектеседі. Сопылық практика өзінің терең философиялық мәні мен адамның ішкі әлемімен байланысын арттыра отырып, адамды өзін тануға, өмірдің шынайы мәнін түсінуге бағыттайды. Осы практикалардың қоғамдағы әлеуметтік жағдайды жақсартуға және адам болмысын терең түсінуге септігі бар.

Сопылық және қазіргі әлеуметтік мәселелер. Жеке тұлғаның рухани дағдарысына жауап ретінде сопылық. Қазіргі қоғам үнемі өзгеріс үстіндегі, ақпарат пен тұтынушылық культі үстемдік еткен әлеуметтік кеңістік. Мұндай

жағдайда адам өзінің рухани тамырынан ажырап, ішкі күйзеліс, экзистенциалдық дағдарыс, мәнсіздік сезімі мен жалғыздыққа жиі ұшырайды. Сопылық бұл күйзелісті тек рационалды немесе психологиялық әдістермен емес, терең рухани трансформация арқылы шешуге ұмтылатын бағыт. Сопылық тәжірибелер, әсіресе зікір, сама, жалғыздықтағы дұға адамның ішкі әлемін тыныштандыруға, өзін-өзі қайта табуға және өзінің мәнін терең сезінуге ықпал етеді. Сопылықтағы «өзін ұмыту» (fanā') концепті қазіргі индивидуализмге қарсы тұрудың метафизикалық альтернативі ретінде көрінеді. Бұл өз эгосын трансцендентті болмыс Хақпен біріктіру, яғни шынайы рухани тұтастыққа жету жолы. Бұл адамға тек психологиялық тыныштық қана емес, болмыстық мағына мен өмірлік миссияны қайта сезінуге мүмкіндік береді. Әлеуметтік қатынастардың әлсіреуі мен моральдық дағдарыс. Қазіргі постиндустриалды қоғамда әлеуметтік байланыстардың әлсіреуі урбанизация, цифрлану, виртуалды қатынастардың шынайы өмірдегі қатынастарды алмастыруы сияқты үрдістермен тікелей байланысты. Мұндай жағдайда адамның қоғаммен, қауымдастықпен шынайы байланысты сезінуі қиындай түседі. Сопылық бұл үдерістерге жауап ретінде рухани қауымдастық (халақа) моделін ұсынады. Бұл тек діни топ емес, сонымен қатар этикалық, рухани және экзистенциалды деңгейде байланыс орнататын қауым. Ұстаз бен шәкірт арасындағы рухани байланыс, коллективті зікір, ортақ рухани тәжірибе адам мен адам арасындағы терең сенім мен махаббатқа негізделген байланысты қайта жандандырады. Моральдық дағдарыс кезінде сопылық адамгершілік құндылықтарды әділет, рақым, мейірім, сабыр, шүкіршілік жеке ғана емес, қоғамдық деңгейде де қайта ұсынады. Бұл қасиеттер қазіргі әлеуметтік аласапыранда адамның рухани бағдарын айқындайтын тіректер ретінде қарастырылады. Адам құқықтары, әділет және рухани агенттік. Сопылық тек ішкі әлеммен шектелмейді; ол адамды әлеуметтік әділеттілікке, басқалармен тең қарым-қатынас орнатуға, зорлық пен кемсітуге қарсы тұруға рухани мотивация береді. Мысалы, сопылықтағы 'адаб' (этикалық мінез-құлық), ихсан (асқан көркемдікпен әрекет ету) түсініктері адам мен қоғам арасындағы қарым-қатынастың этикалық өлшемдерін қалыптастырады. Сопылықтың рухани агенттікке баса мән беруі әсіресе маргиналданған, әлсіз немесе дискриминацияға ұшыраған топтардың ішкі рухани қуатын оятуға себеп бола алады. Әйелдер, этникалық азшылықтар немесе әлеуметтік шеттелгендер үшін сопылық практикалар өзіндік құндылық пен тұтастық сезімін қайта қалпына келтірудің жолына айналуда. Сопылық “өзіндік тұтастық” пен әлеуметтік үйлесімділік. Пьер Бурдьенің габитус теориясымен ұштастыра қарасақ, сопылық тәжірибелер адамның мінез-құлқын, дене мен сана қатынасын, эмоцияны және рухани рефлексияны өзгерту арқылы оның әлеуметтік болмысын қалыптастырады. Сопылықтағы тұрақты зікір, ритуалды қозғалыс, символдық кодтар адамның жүріс-тұрысын, қарым-қатынасын, ойлау құрылымын жаңа рухани-этикалық матрицаға бағыттайды. Бұл өзіндік трансформация ғана емес, қоғамдық трансформация. Сопылық әлеуметтік бейбітшілік пен келісімді насихаттай отырып, қазіргі заманда бөлінушілік пен агрессияны еңсерудің

практикалық негізіне айналуға. Мәдениеттер мен қоғамдар арасындағы сұхбат құралы ретінде сопылықтың әмбебап философиялық және поэтикалық табиғаты оны бүгінгі күні жаһандық деңгейде сұхбатқа шақыратын күшке айналдырады. Сопылық символикасы махаббат, ізгілік, хикмет, ішкі еркіндік түрлі діндер мен мәдениеттердің адамзатты біріктіруге бағытталған рухани категорияларымен үндес келеді. Бұл ислам сопылығының тар мәдени шеңберден шығып, жаһандық рухани және мәдени трансформациялармен үйлескенін көрсетеді. Сопылық қазіргі әлеуметтік мәселелерге тек теологиялық немесе моральдық жауап қана емес, экзистенциалдық, мәдени және антропологиялық жауап береді. Ол адамды ішкі тұтастық пен рухани тепе-теңдікке, қоғамды әділеттілік пен үйлесімге, ал мәдениеттерді өзара түсіністік пен сұхбатқа үндейді. Сопылық практика ХХІ ғасырда өзіндік мағынасын қайта тапқан рухани және әлеуметтік терапияның формасы. Ол қазіргі адамды тек сауықтырып қана қоймайды, оны өзіне және әлемге қайта оралту арқылы қайта қалыптастырады.

ҚОРЫТЫНДЫ

Сондай-ақ, сопылықтың онтологиялық, гносеологиялық негіздерін философиялық тұрғыдан оң тұжырымдайды. Қ. Бегалинованың ислам философиясындағы Алланың әрі трансцендентті әрі имманентті болмыс екендігін нақты көрсете білуін үлкен жетістік деп бағалауымыз керек [195, 65 б.]. “Діни танымда Алланы оның уахи және оған деген сенім арқылы таныса, философиялық танымда Алланы логикалық заңдармен, рационалды Құран және танымдық әдістемелік процестермен таниды. Ал сопылықта Алланы танудың әрі діни әрі философиялық таным табиғаты бар” – дейді [195, 91 б.]. Дегенмен Қ. Бегалинованың да, қолданған әдебиеттері мен сүйенген авторларының жасаған тұжырымдары ықпалында кетіп, сопылықты “бұрынғы сарынмен” тұжырымдайтын тұстары да жоқ емес. Иасауиді сопылықтың ең ірі теоретигі әрі еретикалық ағымның өкілі ретінде көрсетеді [195, 147 б.]. Бұл әрине, жоғарыдағы сопылықтың теориялық гносеологиялық, онтологиялық негіздері туралы тұжырыммен үндеспейді, өзіне-өзі қайшы келеді. Қ. Бегалинованың да Иасауи дүниетанымын зерттеуде ескі сарынды көзқарастары болғанымен сопылық категорияларды меңгеру, анықтауда жемісті дамулар көрсеткен. Осы қырынан алғанда Қ. Бегалинованың Иасауи мәдениетін танудағы ғылыми ұстанымы тұрғысынан жасаған еңбегі құнды деп есептеуге болады.

А.Әбуовтың Иасауи көзқарасы туралы жазылған еңбегі алғашқы болуыменен құнды. Әйтсе де еңбектегі кейбір жаңсақ пікірлерді көрсету диссертациялық зерттеу жұмысының талабы. А.Әбуов “Диуани Хикметте” діни-идеологиялық әртектіліктің яғни, манихей және шийа ағымдарының іздері барлығын айтады да, хикметтің бүгінгі нұсқасы кейіннен суннилікке жақындатылды, редакцияланды, қайта көшірілді деген бұрынғылардың ұстанымына қосыла кетеді. Халлажды кармати деген көзқарасты жақтайды [184, 43 б.]. Оның ойынша хикметтерде ортағасырлық пантеистік философияның қырлары мен негіздері бар [184, 62 б.]. Осылайша Иасауи Алла мен әлемнің бірлігін уағыздайтын пантеистік идеяларды насихаттаған 184, 80 б.] болып шығады. “Дафтари сани” тіркесін “екінші дәптер” ретінде Құраннан кейінгі екінші кітап деп түсіндіреді [184, 62 б.]. Иасауи хикметтеріндегі Алланың дидарына деген махаббатты еретикалық деп қабылдап, бұл құбылыстың араб-парсы әдебиеттерінде кезікпейтіндігін айтып, мұны түркілік сопылыққа тән түсінік деп тұжырымдайды [184, 65 б.]. Адам мәнінің Жаратушысына оралуын неоплатондық эманация теориясының көрінісі деп біледі [184, 81 б.]. “Чахарзарб” шаманның дауылы ретінде түсіндіреді [184, 113 б.]. Ал чахарзарб дауылпаз емес, зікірдің бір түрі. Осы көрсетілген сындарға зерттеу жұмысымыздың барысында тиісті бөлімдерде жауап беріледі. Бұл диссертациялық зерттеудің өзегінде тұрған басты мақсат XIX–XX ғасырлардағы мұсылман ойшылдарының сопылық дүниетанымындағы онтологиялық, аксиологиялық және экзистенциалдық құрылымдарды жүйелі философиялық-мәдени контексте талдау болды. Бұл мақсатқа жету барысында бірнеше іргелі ғылыми-теориялық қадамдар жасалды, олардың әрқайсысы сопылықтың мәнін бүгінгі рухани дағдарыс жағдайында жаңаша пайымдауға

мүмкіндік берді.Сопылықтың тарихи трансформациясын ұғыну:ХІХ–ХХ ғасырлар мұсылман әлемі үшін отаршылдық қысым, мәдени модернизация, діни реформизм, идеологиялық ыдырау дәуірі болды. Осы тарихи-әлеуметтік қозғалыстар сопылықтың сыртқы құрылымдарына әсер етті: кейбір сопылық тарикаттар ыдырап, кейбіреулері реформаланды, енді біреулері діни жаңару қозғалыстарының құрамына еніп кетті.Бірақ тарихи трансформациялар сопылық дүниетанымның ішкі рухани өзегін жойған жоқ. Керісінше, сопылық рухани кемелденудің әмбебап формасына айналып, тарихи жағдайлар өзгерген сайын өзінің ішкі мәнін сақтай отырып, әрқашан адамның жүректік болмысына үндейтін тәсілдерін бейімдеді.Бұл тұрғыда зерттеу сопылықтың тарих сахнасынан кеткен «ескі діни форма» емес, өзінің метафизикалық тірі өзегі арқылы заман сұраныстарына жауап бере алатын трансформацияланған рухани стратегия екенін дәлелдеді.Сопылықтың рухани ілім ретіндегі тұтастығын қамтамсыз етеді, сопылық дүнетаным өз бастауынан бастап онтологиялық тұтастық идеясына негізделген жүйе.Адам, әлем және Құдай үнемі бір-бірімен рухани байланысты тіршіліктің үш түрлі көрінісі. Бұл байланыс вахдат әл-вужуд (барлықтың бірлігі) ілімі арқылы ең толық философиялық бейнесін тапқан. Адам Жаратушының жарығын тасымалдаушы, әлем оның белгілерінің сахнасы, ал Құдай болмыстың абсолюттік субстанциясы ретінде көрінеді.Осы зерттеу сопылық дүнетаным бұл онтологиялық бірліктің қазіргі адамзаттың фрагменттелген, дерексізденген, технократиялық болмыс құрылымдарына қарсы рухани тұтастық парадигмасын ұсынатынын көрсетті.Бұл тұтастық рационализмге негізделген индивидуализмнен өзгеше,жүрекке, сүйіспеншілікке және ішкі үндестікке негізделеді.Сопылық дүниетаным бүгінгі жаһандық дағдарыстарға жауап бере алады ХХІ ғасыр рухани вакуум, экзистенциалдық күйзеліс, мәнсіздік дағдарысы, цифрлық фрагментация, терроризм мен діни экстремизмнің өсуі секілді жаһандық құбылыстармен сипатталады. Адамның болмыстық сұрақтары нарықтық тиімділік пен технократиялық өнімділіктің көлеңкесінде қалды. Осы жағдайда сопылық дүнетаным өзінің мағыналық миссиясымен қайта алдыңғы қатарға шықты.Зерттеу барысында дәлелденгендей, сопылық ілім тек діни практиканың бір түрі ғана емес, адамның ішкі кеңістігін қалпына келтіретін, жүрек мәдениетін қайта жандандыратын, рухани тұтастық пен болмыстық мағына ұсынатын метафизикалық жүйе болып табылады. Сопылық дүнетаным «махаббат арқылы ақиқатқа жету» жолы бүгінгі мағынасыздық пен нигилизмге қарсы қуатты антитеза ретінде ұсынылды.Яғни сопылық дүнетаным адамның жүрегіндегі шырақты жағу, рухани тыныштық пен кемелдік орнату, әлемді қасиетті кеңістік ретінде көру идеясымен қазіргі адамзат үшін терең философиялық және практикалық бағдарлама ұсынады.

Ислам өркениетіне жол салып, түркілік дүниетанымдық ойлау қабатында иман нұры арқылы жаңа құндылықтар әлемін ашқан кемеңгер әулие Қожа Ахмет Иасауи халқымыздың жадынан, киелі тарихи санасынан өшпестей орын алған. Оны тарихи деректер “Әулиелердің сұлтаны” (Султан ул- арифин), “Түріктердің сұлтаны” (Султан-и Турк), “Екінші Мұхаммет” (Ахмад-и Сани),

“Бақытқа ашылған қақпа” (Астана-и саадат), “Рухани тіректердің ұстазы” (Қутб ул-ақтаб), “Шайхтардың шайхы” (Шайх ул-машайих), “Түркі елінің пірі” (Пир-и Туркистан), “Әзіреті Сұлтан Қожа Ахмет Иасауи” ретінде танытады. Иасауидің жеке тұлғасының тарихи санамызда айрықша орын алуында екі маңызды шындық бар. Біріншісі, дәстүрлі түркілік дүниетанымдағы циклдік ойлау жүйесі негізінде қалыптасқан “аталар дәстүрі” төңірегіндегі түркі (қазақ) мұсылмандық ерекшелігін айқындауы, екіншісі, Қожа Ахмет Иасауидің алғаш түркі тариқатының негізін салған, өзіндік ілім қалыптастырған тарихи тұлға екендігінде жатыр. Иасауиден бұрын да сопылар, дін ұстаздары болғанымен, олар түркілік мәдениет негізінде исламды үйретудің өзіндік арнасы мен жүйелі ілім қалыптастыра алмады. Исламның ақиқаты біреу болғанымен, ділдік, мәдени, дүниетанымдық ұстындар, географиялық, климаттық және саяси-құқықтық, әлеуметтік институттар мен экономикалық ерекшеліктерге орай түрліше мұсылмандық қалыптар болды және бола да береді. Бұл дін және мәдениет немесе ислам және ұлттық дәстүр қатынасынан туындайтын феномен. Иасауи ілімінің қалыптасу кезеңі тарихи, діни, саяси негіздері тұрғысынан XI ғасырға дейінгі Аббасидтер халифатынан тәуелсіз түріктердің жекелеген саяси биліктерінің, атап айтқанда, Қарахан хандығы дәуіріне сай келеді. Бұл кезең Иасауи ілімінің қалыптасу кезеңі, ал, Иасауидің өмір сүрген дәуірі мен Алтын Орданың құрылуына дейінгі тариқаттардың даму дәуірі Иасауи тариқатының екінші кезеңі, яғни түркі сопылық дүниетанымының таралу кезеңі болып табылады. Қазақ мұсылмандығының негізі мен ерекшеліктері де осы тариқаттар кезеңінен бастау алады. Қазақ мемлекеттілігінің (хандығы) құрылысы, құқықтық және басқару жүйесі, әлеуметтік құрылымы, білім беруі мен тарихи шежіресі, сонымен қатар этногенезіндегі генетикалық сабақтастық дәстүрі, мәдени-дүниетанымдық қабатындағы трансформациялық құбылыстар, аңыз, жыр-дастандарының сюжеттік, идеялық негіздері осы Иасауи ілімі негізінде қайта қалыптасып, жаңғырды. Иасауи философиясы адам және оның психологиялық ерекшеліктерін, рухани арылу концепциясының практикалық ұстанымдары мен моральдық ұстындарын қамтитын ілім. Иасауи адамның мәнін “рух” деп танып, оның психологиялық ерекшеліктерін Құранның аяттарымен үндестікте, ал рухани жетілу концепциясының практикалық ұстанымдары мен моральдық ұстындарын адаммен және қоғамдық өмірмен тұтастықта қарастырған. Иасауи ілімі адамның ішкі тәжірибесінің де табиғат сияқты берік таным көзі екендігін көрсеткен даналық (хикмет) философиясы. Иасауи хәл ілімі деп, жанды зерттейтін ғылымды, ал «қал» ғылымы деп тәнді зерттейтін ғылымды айтады. Хәл ғылымының тақырыбы Алла, ал тән ғылымының тақырыбы материя. Иасауи философиясында Фарабидің «белсенді сана», Ибн Синаның «құдайлық ғашықтық», Матуридидің «тауил теориясы», Баласағұнның «құт ілімі», Халлаждың «Ақиқат тану» тұжырымдарының іздері бар. Бұлар біртұтас мәнге негізделген философиялық ойлау жүйесі. Қазақ мұсылмандығының негізі Иасауи хикметі осы мәнмен тікелей байланысты. Иасауи көзқарасы бойынша Алланы танудың шариғат, тариқат, мағрифат және ақиқат сатысы бар. Бұлар

бір жағынан діни құндылықтарға қатысты болса, екінші жағынан адамның рухани жол арқылы жеткен кемелдік хәлдерін, әрі ақиқат тәжірибесінің онтологиялық қырын көрсетеді. Иасауи моральдық парасаттылық сипаттарды мақам ретінде танытады. Бұл мақамдардың да құдайлық сипаттармен, әлемдермен үндестігін ашып көрсетеді. Осы мақамдарға сай иман да дәрежелерге жіктелген. Шарифат сатысындағы иманды “иман-и бостан”, тариқат иманына-“иман-и гүл”, хақиқат иманын “иман-и нұр”, мағрифат иманын “иман-и сыр” деп анықтайды. Исламдағы дәстүрлі түсінік бойынша болмыс үш негізгі материалдық, рухани және мағынауи күйден тұрады. Бұл жүйе Иасауи терминологиясында адамзат (насут), періштелер (малакут) және құдайлық күдірет (жабарут) әлемі ретінде танытылды. Осы негізге сай адамда да дене, нәпсі мен жан сияқты үш қабат бар. Ислам терминологиясында бұларды рет-ретімен тән, рух және сана дейді. Тауил Құранның ішкі мәнімен айналысады. Сопылық таным тауил методына сүйенеді. Құран, әлем және адам Алланың аяттары. Осы үш аяттың тұтастығы тауилді қажет етеді. Адам өз жанының ақиқатын таппайынша Құран мен әлем мәтінінің ішкі мәніне жете алмайды. Адамның санасы, әлем және Құран бұлар исламдағы аян түсінігінің үш негізгі тұғыры.[160. 78]

Осылайша, диссертациялық жұмыста сопылық дүнетаным философиялық деңгейде адам болмысының онтологиялық, экзистенциалдық және аксиологиялық құрылымдарын түсіндіретін әмбебап рухани жүйе ретінде жүзеге асады. Мәдени деңгейде тарихи трансформациялар мен жаһандық сын-қатерлерге бейімделе алатын серпінді метафизикалық код ретінде қолданылады. Қоғамдық деңгейде рухани тұтастық пен мәдени резиленттілікті қалпына келтіретін гуманистік стратегия ретінде пайымдалды. Демек XIX–XX ғасырлардағы мұсылман ойшылдарының сопылық дүниетанымы бүгінгі рухани күйзелістерге қарсы болмысты, жүректі, мағынаны қалпына келтірудің ең терең философиялық ілімі ретінде өзектілігін сақтап отыр. Сопылықтың метафизикалық негізі ретінде сопылық дүниетаным ислам руханияты мен философиясының шегіндегі ең терең метафизикалық және антропологиялық құрылымдардың бірі болады. Ол адамның болмысын тек рационалдық категориялармен емес, рухани интуиция, жүректік таным және трансценденттік тәжірибе арқылы пайымдауға негізделген. Сопылықта ақиқат логикалық тұжырым емес, ішкі сезіну мен болмыспен тікелей үндесу актісі. Бұл дүниетанымның өзегінде жүрек концептісі жатыр ол тек эмоция немесе психологиялық орган емес, болмыстың сакралды резонаторы, Құдайлық шындыққа ашылатын рухани портал ретінде түсіндіріледі. Ал сопылық ілімге сәйкес, адам болмысының түпкі мақсаты рухани кемелдену, яғни Жаратушымен үндестікке жету. Бұл үдеріс сопылық антропологияда сүлүк (рухани сапар) деп аталады және ол бірнеше сатылы рухани метаморфозалармен сипатталады:

1. Фана өз «менін» (нафс) өшіріп, эгосынан арылу;

2. Бақа Құдайда «тұрақ табу», яғни болмыстың Құдайлық негізімен толық бірігу;

3.Мақам мен ахуал жүрек жағдайлары мен рухани дәрежелер арқылы ішкі тәжірибелік таным сатылай ашылады.

Бұл сатылар рационалды білімнен емес, тәжірибелік-интуитивті танымнан туындайтын метафизикалық педагогика, яғни адамның ішкі кеңістігін құрылымдайтын рухани дидактика. Мұнда білім сыртқы деректердің жиынтығы емес, ішкі ақиқаттың жүрекке сәулеленуі ретінде көрінеді. Сондай-ақ сопылық онтологиясында болмыстың түпкі мәні вахдат әл-вужуд (барлықтың бірлігі) қағидасымен негізделеді. Бұл концепция бойынша, шынайы болмыс – тек Құдайға тән; қалғанның бәрі Оның көріністері мен көлеңкелері. Осыдан келіп, адам Құдайдың көрінісі, жүрек Хақтың айнасы, ал әлем Тәңірлік символдар кеңістігі. Яғни сопылық метафизика әлемді рационалды классификациялаудан бұрын, тылсымдық, поэтикалық және рухани символика арқылы тануға шақырады.[190.] Сопылықтағы жүрек (қалб) ұғымы Гуссерль мен Мерло-Понтидің феноменологиялық интенционалдылық теориясымен үндес келеді адам әлемді тек санамен емес, тұтас болмысымен түйсінеді. Бірақ сопылық жүрек феноменологиялық сана емес, Құдайлық нұрдың жарқырайтын нүктесі, яғни болмыстың шындық деңгейлеріне тікелей енуге қабілетті субстанция. Сопылық ілімде ақиқат бұл түйсік пен интуиция арқылы ашылатын «заһир мен батин» шекарасындағы сырлы кеңістік. Оны рационализм тілімен толық жеткізу мүмкін емес ол поэзия, символ, зікір, музыка, үнсіздік, көз жасы арқылы беріледі. Сондықтан сопылық поэзия бұл метафизикалық пайымдаудың поэтикалық тілі. Яғни сопылық метафизика бұл интеллектуалдық танымнан гөрі, трансценденттік тәжірибеге негізделген, жүрек арқылы болмысты танудың ішкі жолы. Бұл адамды өз болмысымен, өзінің мәндік негізімен қайта қауыштыратын, фрагменттелген санаға тұтастық ұсынатын рухани эпистемология. ХХІ ғасырдың цифрлық және утилитарлық кезеңінде бұл ілім рухани экологияның, мағыналы өмір философиясының, этикалық тұтастықтың баламасы ретінде өзектілігін арттыруда.[195. 78]

Сопылықтың тарихи бейімделуі және жүзеге асуы ХІХ–ХХ ғасырлар мұсылман дүниесінің тарихында айрықша сындарлы кезең болды. Бұл дәуірде ислам өркениеті отарлық үстемдік, ішкі діни реформалар, рационалистік модернизм және батыстық секулярлық ықпалмен бетпе-бет келді. Мұндай тарихи-әлеуметтік ахуал, сөзсіз, сопылық дүниетанымның да жаңа бағыттар мен сын-қатерлер аясында қайта пайымдалуына себеп болды. Дегенмен, сопылық ілім өзінің терең рухани өзегін жоғалтпай, ішкі бейімделу арқылы өзін жаңаша дискурсивтік және тәжірибелік кеңістікте қайта танытты. Бұл кезеңдегі сопылық трансформацияны тарихи бейімделу (*adaptive continuity*) ретінде сипаттауға болады. Яғни, сопылық ілім бір жағынан дәуірдің сұранысына жауап беретін ойлау мен практиканың жаңа формаларын қабылдаса, екінші жағынан өзінің онтологиялық және аксиологиялық ядросын жүрекке негізделген рухани кемелдену, Құдаймен байланыс, адам болмысының ішкі тазалығы секілді іргелі қағидаларын сақтап қалды. Отарлық дәуірде діни институттар әлсіреп, сыртқы билік құрылымдары шеттен таңылған кезде сопылық ішкі субъектілік кеңістікті қорғаудың басты рухани формасына

айналды. Бұл шариғаттың сыртқы нормаларынан бөлек, адамның ішкі әлемін тәрбиелеуге бағытталған жүрек педагогикасының өзектілігін күшейтті. Сопылық жолдағы рухани жетекшілер мен тариқаттар халық арасында рухани тұрақтылық пен мәдени тұтастықты сақтаушы институттарға айналды. Олар дінді идеология емес, этикалық һәм экзистенциалдық тәжірибе ретінде ұсынды. Сондай-ақ, модернистік реформалар кезеңінде сопылық ілім рационалистік сыни көзқарастарға ұшыраса да, оған қарсы классикалық теологиялық қорғаныс емес, поэтикалық-символдық, рухани-онтологиялық жауап беруге тырысты. Мәселен, осы кезеңдегі ойшылдар сопылықты «керітартпа» немесе «тағдыршылдық» жүйе ретінде емес, адамның жүрек еркіндігін оятатын, ішкі мағынамен өмір сүретін рухани субъект ретінде қалыптастыратын ілім ретінде қайта түсіндірді. Бұл заманда сопылықтың аксиологиялық (құндылықтық) функциясы ерекше маңызға ие болды. Яғни, сопылық ілім тек жеке адамның рухани жолы ғана емес, қоғамның моральдық тінін сақтап қалудың рухани күші ретінде қарастырылды. Сопылықтағы махаббат, сабыр, кішіпейілділік, кешірім, өзін-өзі тану сияқты категориялар модернизация мен отарлық қысымнан туған құндылықтық фрагментацияға қарсы тұра алатын рухани векторлар қызметін атқарды. Сопылық ойшылдары бұл дәуірде рухани тұтастықты саяси немесе құқықтық құралдармен емес, жүректің аксиологиясы арқылы сақтау жолдарын ұсынды. Бұл сопылық ілімнің жалаң теологиялық шеңберден шығып, мәдениетаралық, өркениеттік, әлеуметтік-философиялық дискурсқа айналуына жол ашты. Осы кезеңдегі сопылық трансформацияның басты ерекшеліктері: Ішкі автономия сопылық тәжірибе сыртқы қысым мен саяси трансформациялар жағдайында рухани субъект үшін ішкі еркіндік кеңістігін ұсынды; Метафизикалық резилиенттілік сопылық ілім өзінің онтологиялық құрылымын сақтай отырып, заманауи тіл мен формаларға бейімделді; Аксиологиялық бағыттаушы рөл сопылық құндылықтары қоғамның моральдық навигациясы ретінде қызмет атқарды; Инклюзивті мәдени феноменге айналуы сопылық поэзия, музыка, өнер, әдеп жүйесі арқылы халықтық дүниетанымның біртұтас жүйесіне сіңіп кетті. Яғни XIX–XX ғасырлардағы сопылық тарихи бейімделуі рухани өзегін жоғалтпай, сыртқы формада жаңаруға қабілетті ішкі диалектиканың көрінісі. Бұл дәстүрдің тоқырауы емес, трансформация арқылы тірі қалуы. Сондықтан сопылық осы дәуірде құндылықтық, мәдени және экзистенциалдық тұтастықты сақтаудың әмбебап стратегиясына айналды. Ол отарлық және модерндік қысымға қарсы рухани қарсылықтың ішкі кодын ұсына отырып, бүгінгі күнге дейін өзектілігін жоғалтпай келе жатқан руханият феномені ретінде жаңа антропологиялық көкжиектер аша алды. Сопылық дүниетаным және заманауи жаһандық дағдарыстарта XXI ғасырда адамзат терроризм, діни фанатизм, нигилизм және цифрлық фрагментация сияқты күрделі сын-қатерлермен бетпе-бет келіп отыр. Сопылық дүниетаным осы үдерістердің рухани вакуум мен мағына дағдарысынан туындайтынын көрсетіп, ішкі шырақты қайта жағуға шақырады. Ол адамның ішкі қараңғылығына қарсы рухани жарық, жүрек трансформациясына негізделген ішкі революция ретінде ұсынылады. Сопылық

дүнетаным рухани балама және заманауи рухани стратегия болып табылады. Сопылық дүниетаным қазіргі жаһанданған, фрагменттелген және технократиялық қоғамда тек өткеннің мистикалық ілімі ретінде ғана емес, бүгінгі рухани дағдарыстарға онтологиялық, аксиологиялық және психоэкзистенциалдық деңгейде жауап бере алатын кешенді рухани стратегия ретінде көрінеді. Оның өзегінде адам тұтынушы емес, куәгер және әлем утилитарлық объект емес, қасиетті кеңістік болады ал өмір биологиялық тіршілік емес, болмыстық миссия ретінде ұғынылады.

Сопылық дүнетанымдық болмыспен үндесу өнері. Ол рухани жол ретінде адамның нәпсісін тануға, жүректі тазартуға, ішкі әлемімен үндесуге, өз болмысының терең мәнін қайта қалпына келтіруге бағытталған. Сопылық тәжірибедегі зікір, мурақаба, тәпәккур, фана және бақа сатылары бұл тек діни рәсімдер емес, адамның өзіндік менінен (ego) арылып, болмыстың ішкі логикасына бойлау жолындағы онтологиялық жаттығулар. Сопылық дүниетанымда жүрек шындықтың резонаторы. Бұл жүрек жай ғана эмоционалдық немесе психологиялық орган емес, Құдайлық шындықпен тікелей байланыс орнататын сакральды орталық. Осыған байланысты сопылықта білім мен тәрбие ақылға ғана емес, жүрекке бағытталған. Бұл жүрек тәрбиесі парадигмасы, яғни тұлғаның рухани тұтастығын қалыптастыруға арналған антропологиялық бағдарлама. Сопылық дүнетанымда тәрбие мен рухани репозиция құралы ол сопылық дүнетанымдық тәрбие бұл адамның ішкі архитектурасын қайта құру әрекеті. Ол адамды рухани субъект ретінде қайта анықтайды. Жаңа технологиялар мен нарықтық идеологиялар адамның бойындағы тұтынушылық рефлексстерді күшейтсе, сопылық оны керісінше, этикалық жауапкершілікке, трансценденттікке, жүрек үндестігіне бағыттайды. Мұндай тәрбие адамды өз «Меніне» қайта оралтады, өзін-өзі бақылау мен нәпсіні тәрбиелеу арқылы ішкі тұрақтылықты орнықтырады. Махаббат пен мейірімнің философиясын өмірлік бағыт ретінде ұсынады. Тек рационалды ақыл емес, рухани интуиция арқылы болмысты тануға үйретеді. Сопылық дүнетанымға негізделген рухани тәрбие үлгілері бұл баланы немесе жасты тек біліммен қаруландыру емес, оны жүрекпен өмір сүруге үйрету. Бұл бағытта сопылық поэзия, музыка, хикметтер және символдық бейнелер тұлғалық даму мен этикалық сергектікті қалыптастырудың басты мәдени-когнитивтік құралдары.

Сопылық дүнетаным ХХІ ғасырдағы рухани стратегия цифрлық фрагментация, экологиялық дағдарыс, әлеуметтік оқшаулану, нигилизм және діни радикализм уақыты. Осындай турбулентті жағдайда сопылық дүнетаным адамзатқа мынадай кешенді стратегия ұсына алады. Жүрек мәдениеті адамның ішкі сезім кеңістігін, этикалық түйсігін және рухани интуициясын ояту. Махаббат философиясы өмірді жау мен досқа бөліп қарамайтын, шекарасыз сүйіспеншілікке негізделген көзқарас қалыптастыра отырып мейірім этикасында өзге адамға Құдайдың нышаны ретінде қарау, бөтенді жатсынбау, агрессияны сүйіспеншілікпен жеңу.

Сопылық дүнетаным жағдайында бұл үдерістерді жұмсақ рухани күш (soft spiritual power) ретінде іске қосады. Ол насихатқа емес, жүрекке әсер етеді. Заңмен емес, өнегемен түзетеді. Оның күші ритуалда емес, болмыстық үндестікте. Бұл бүгінгі діни фанатизм мен формализм үстемдік еткен заманда аса қажет балама. Сопылық бұл адамды ішкі жарығымен қайта қауыштыратын рухани педагогика, өмірді қасиетті кеңістік ретінде тануға шақыратын этикалық парадигма және болмысты жүрекпен танудың мәдени антропологиясы. Ол рационалды құрылыстан шаршаған адамзатқа қайтадан жүрекке, үнсіздікке, сабырға, мағынаға оралу қажеттілігін еске салады. Сондықтан сопылық тек өткеннің діни феномені емес. Ол болашақтың рухани сәулесі. Қазіргі адамзат үшін сопылық дүниетаным пострационалдық және постсекулярлық әлемдегі гуманистік қайта оянудың жүрек арқылы іске асатын стратегиясы.

Философиялық пайым: Сопылық бұл тек өткеннің мистикалық шежіресі емес, ол болашақтың рухани сәулесі, болмыстың тереңінен өрбитін мәңгілік үн. Ол бүгінгі рационализм мен технократия үстемдік еткен дәуірдің адамды сыртқы әлемге тәуелді объектіге айналдырған, ішкі кеңістікті фрагменттеген және жүрек үнін тұншықтырған рухани вакуумына қарсы тұратын терең антропологиялық және сакралды жауап болып табылады. Сопылық дүниетаным адамның тіршілігін тек утилитарлық мақсаттармен шектемейді. Ол өмірді қасиетті аманат, болмысты сүйіспеншілікпен өрілген кеңістік, жүректі шындықтың резонаторы ретінде көреді. Мұндай көзқарас ХХІ ғасырда өз мән-маңызын жаңаша айқындауда. Өйткені жаһандық техногендік дағдарыстар, цифрлық фрагментация және мәдени нигилизм жағдайында адамзатқа бұрынғыдан да бетер өз болмысының сакральды құрылымына оралу қажеттілігі туындады. Сопылық адамның өзіне қайтуына шақырады, бірақ бұл қайту өткенге механикалық қайта оралу емес. Бұл жүрек арқылы тіршіліктің қасиеттілігін тану, болмысты жай ғана объектілердің жиынтығы емес, мағына мен мәннің тірі өрісі ретінде қабылдау. Сопылық адамға өзінің "Менін" заттардың функциясымен емес, жүрекпен үндес болмыстың терең түйсігімен қайта ұғынуға мүмкіндік береді. Сопылық рационалдық шекараларды бұзатын және жүрек кеңістігін метафизикалық тұтастық ретінде қайта ашатын мета-дискурстық жүйе. Ол болмысты аналитикалық диссекциялаудан емес, рухани тұтастықта түйсінуден бастайды. Оның ілімінде таным білу емес, болуы, логика құрылымдау емес, үндесу болады өмір мақсат емес, мәндік жағдайға ие болады. ХХІ ғасырда сопылық дүнетанымдығы миссиясы қайта жанданып отыр. Бұл миссия адамның ішкі үнін тыңдату, жүрек мәдениетін қалпына келтіру, сакральды сана өрісін ояту. Сопылық ХХІ ғасырдың рухани стратегиясы ретінде мынаны ұсынады: Болмысты тұтынушылық көзқарастан босату арқылы адамның ішкі метафизикалық мәнін қайта ояту, махаббат пен мейірім арқылы жаңа гуманистік өркениет құрға әлеммен күш емес, үндестік арқылы қатынас орнату бағыттады.

Сопылық дүнетаным арқылы адам қайтадан куәгер бола алады яғни тіршіліктің терең мағынасына куә болатын болмыс иесі. Бұл куәгерлік сыртқы әлемге үстемдік етуден емес, әлеммен үндесу мен ішкі жауапкершілікті терең сезінуден туындайды. Әлем енді техникалық объект емес, сакральды қатынас кеңістігіне айналады. Сопылық ХХІ ғасырда ақпараттан хикметке, рационалдықтан түйсікті тұтастыққа, индивидуализмнен рухани ортақтыққа, функционалдықтан этикалық-онтологиялық тіршілікке көшудің философиялық және рухани көпірі бола алады.

Сопылық дүнетаным арқылы жүрек оянуымен үндеседі. Бұл рационалды сана шаршатқан адамзатқа тіршіліктің қасиетін, болмыстың метафизикалық тереңдігін, өмірдің сакральды тынысын еске салу. Сондықтан сопылық дүниетаным болмысты рационалды кескіндерге бөліп-жармай, оны тұтасымен сүйіп қабылдаудың, өмірді сезінудің, жүрекпен көрудің әмбебап рухани стратегиясына айналып отыр. Сопылық дүнетаным ХХІ ғасырдағы рухани болашақтың ішкі сәулесі болуға толық қабілетті. Оның үндеуі адами шындықтың ең нәзік кеңістіктеріне жол ашатын рухани оралу актісі. Бұл үндеу жүрек пен болмыстың үндестігі арқылы жаңа метафизикалық адамды дүниеге әкелуге бағытталған үндеу.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- 1.Arberry, A.J. (1950). *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: Allen & Unwin. — 141 p.
- 2.Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. — 535 p.
- 3.Lewis, B. (1961). *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press. — 520 p.
4. Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press. — 419 p.
5. Әлжан Қ. Ақын-жыраулар поэтикалық мұрасының эзотериялық негіздері. Қазақ даласының ойшылдары (XVI-XVIII ғғ.) 3-кітап. Алматы: Философия және саясаттану институтының компьютерлік баспа орталығы, 2001. -199 бет. 27-54 б;
- 6.Edward William. *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. American University in Cairo Press.2014. — 664 p.
7. RICHARD F. BURTON.*The Pilgrimage to Al-Medinah and Meccah*. London (1855). VOLUME I. — 664 p.
- 8.Арминий Вамбери Путешествие по Средней Азии 1863 году.. М. Восточная литература. 2003.— 193 сс.
- 9.Bartold W. *Turkestan Down to the Mongol Invasion* (англ.) / Н. А. R. Gibb. — Second ed. — London: Luzac & Co., 1928. — 514 p.
10. Моисеев В. А., Сулейменов Р. Б. Чокан Валиханов — востоковед. Алма-Ата, 1985.
- 11.Эдвардом Г. Брауном. Чахар Макала,четыре рассуждения Нидхами-и-Аруди-и-Самарканди. Издательство Кессинджер. 2010 г. —148 стр
- 12.Nicholson,R.A.(1914).*The Mystics of Islam*.London:Methuen &Co.— 200 p.
- 13.Massignon, L. (1954). *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*. Princeton: Princeton University Press. — 744 p.Volume 1.
- 14.Corbin, A.H. (1993). *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul International. — 382 p.
- 15.Trimingham, J. S.(1998).*The Sufi Orders in Islam*. Oxford:Oxford University Press. — 359 p.
- 16.Mascolo, M. (2008). *Worldviews: Their Cognitive and Social Nature*. SpringerLink. — 31-57 p.
17. Е. Э. Бертельс. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература.1965 год .526 стр. Москва.
- 18.Дербісәліев Ә.Б. Шыңырау бұлақтар. Алматы., 1982. – 256 б.
- 19.Кенжетай Д.(ауд). Қожа Ахмет Ясауи дүниетанымы. Алматы: Арыс,2008. – 360 б.
- 20.Бегалинова К.К. Суфизм как религиозно-философская концепция мира и человека. Алматы, 1999. — 194 с..

- 21.Әбуов,А.П.Қожа Ахмет Ясауидің дүниетанымы. / А. П. Әбуов.// - Алматы : Көкжиек-Горизонт, 2022. - 204 б.
- 22.Фуад Көпрүлү «Түрік әдебиетіндегі алғашқы мутасаууфтар» Merkez Repro LTD.ŞTİ.&Туран баспаханасы Түркістан 2016 – 176 б.
- 23.Massignon, L. (1954). The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam. Princeton: Princeton University Press. — 744 p. Volume 1.
- 24.Nasr, S. H. (2006). The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. New York: HarperOne. — 273 p
- 24.Е. Э. Бертельс. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература.1965 год. —526 стр. Москва.
- 25.Knysh, A. (2017). Sufism: A New History of Islamic Mysticism. Princeton: Princeton University Press. — 408 p
26. Ибн Араби (13 ғасыр). Футухат ал-Маккийя (Меккелік ашылулар). А. Д. Кныша. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1995. — 335 сс.
- 27.Buehler, A. F. (1998). Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh. Columbia: University of South Carolina Press. — 339 p.
28. Smith,M.(1950).Rabi'a: The Life & Work of Rabi'a and Other Women Mystics in Islam. Oxford: Oneworld Publications. — 250 p.
29. Mahmud el-Kufevi, Ketaib Alam l-Ahyar. Kahire, s. 129-30, ss.297. IDT.,
30. Trimingham, J. S.(1998).The Sufi Orders in Islam. Oxford:Oxford University Press. — 359 p.
31. Algar, H. (1976).The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance. Montreal: McGill University Press. — 152 p.
32. Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf). Translated by Alexander D. Knysh. Reading: Garnet Publishing. Copyright © 2007 . — 429 p.
33. Ibn 'Arabi. (1980). The Meccan Revelations (al-Futūḥāt al-Makkiyya). Partial translation by William C. Chittick. Albany: SUNY Press. — 383 p.
34. Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press. — 419 p.
35. Ibn 'Arabi, M. (1980). The Bezels of Wisdom (Fusûs al-Hikam). Translated by R. W. J. Austin. New York: Paulist Press. — 320 p.
36. Б.М.Бабажанов.Зикр джахар и сама: сакрализация профанного или профанация сакрального? 237-250 сс.
37. Güngör E. İslam Tasavvufunun Meseleleri. “Ötüken”.İstanbul-1996. Baskı. 220 s. (56-66);
38. Lings M., Tasavvuf Nedir? “Akabe Yay., İstanbul-1986., 158s. (72);
- 39.Derrida, J. (1978). Writing and Difference. Chicago: University of Chicago Press. — 362 p.
- 40.Corbin, H. (1993). History of Islamic Philosophy. London: Kegan Paul International. — 382 p.
41. Кенжетай, Д. (2013). Сопылық: махаббат мектебі. Астана: Фолиант баспасы. – 198 б.

42. Massignon L. Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane, J.Urin, Paris 1968, ss. 63-68.
43. Әл-Ғазали (11–12 ғасырлар). Тахафут ал-Фаласифа (Философтардың адасушылығы). Дар ал-ма'ариф, Каир: 1955. – 365 б.
44. Gazalî. Mukaşefetü'l Kulüb, Çev: Yaman Arıkan, C. 1-2, İstanbul, 1996;
45. Algar, H. (2006). The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance. Montreal: McGill University Press. — 152 p.
46. A.E. Sharpe. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press. — 535 p.
47. N. Hanif. Biographical encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Middle East. Sarup & Sons, 2002. — Vol. 2. — 507 p. (Biographical encyclopaedia of Sufis).
48. Сүйіншәлиев Х.Ж. VIII-XVIII ғасырлардағы қазақ әдебиеті. А., 1989; 116-б.
49. İbn Sina. Kitab eş-Şifa', Riyadiyadat, Cevamiü'l İlm el Musika. Yusuf Z.Kahire, 1956., s.4-9;
50. Наумкин В.В. Кныш Д.А. Суфизм. Ислам. Историографические очерки. М., 1991. Стр. 141.
51. Ибн Сина. Рисалат ал-худуд йа тарифат. Тарджиме бе могаддима ва тарикат-е М.М. Фуладванд. – Техран, 1366. – 187 б.
52. Құнанбайұлы А. Шығармаларының екі томдық толық жинағы.-Алматы: Жазушы, 1995.-Т. 1: Өлеңдер мен аудармалар.- 336 бет. (222).
53. Akhmetkali A. Kazakhstan Celebrates 930 Years of Sufi Spiritual Guide Khoja Ahmed Yasawi. The Astana Times, 26.08.2023.
54. Mascolo, M. (2008). Worldviews: Their Cognitive and Social Nature. SpringerLink. — 31-57 p.
55. Gazalî, İhyau' Ulumo'd-Din., Cilt: 3; Rub'ul Muhlikat “Çev: Ahmet Serdaroglu”, İstanbul; —229.s.
56. Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Al-Risala al-Qushayriyya fi 'Ilm al-Tasawwuf). Translated by Alexander D. Knysh. Reading: Garnet Publishing. Copyright © 2007 . — 429 p.
57. Al-Ghazali, A. H. (2002). The Revival of the Religious Sciences (Ihya Ulum al-Din). Translated selections. Cambridge: The Islamic Texts Society. — 259 p.
58. Ибн Сина. Рисалат ал-худуд йа тарифат. Тарджиме бе могаддима ва тарикат-е М.М. Фуладванд. – Техран, 1366. – 187 б.
59. Sala R.: Ахмет Ясауи өмірі, сөздері және оның қазақ мәдениетіндегі маңызы // Хабаршы. Тарих сериясы. – 2018. – №2(89). – Б.116–133.
60. Ализаде А. А. Багдади Джунайд // Исламский энциклопедический словарь. — М. : Ансар, 2007. — С. 249.
61. Акимовский О. Ф. Бистами // Православная энциклопедия. — М., 2002. — Т. V : Бессонов — Бонвеч. — С. 225-226. — 752 с.
62. Абуов А.П. Мироззрение Ходжа Ахмета Ясави. Алматы, Институт философии МН-АН РК. 1997. -196 с. 43 б.

63. Биньямин Абрамов. «Фусус аль-Хикам» Ибн аль-Араби (суфийская серия Рутледж) .Тейлор и Фрэнсис Лтд. 2015 г. -204 стр.
- 64.Zenkovsky, S. A. (1960). Pan-Turkism and Islam in Russia. Cambridge: Harvard University Press. — 376 p.
- 65.Soucek, S. (2000). A History of Inner Asia. Cambridge: Cambridge University Press. — 369 p.
- 66.Baldauf, I. (1991). Jadidism in Central Asia within Reformism and Modernism in the Muslim World. In: Central Asian Survey, 10(1-2), 27–38.
- 67.Deringil, S. (1998). The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876–1909. London: I.B. Tauris.
- 68.Trimingham, J. S. (1971). The Sufi Orders in Islam. Oxford: Oxford University Press. — 359 p.
- 69.Van Bruinessen, Viktor Frankl M., & Howell, J. D. (2007). Sufism and the 'Modern' in Islam. London: I.B. Tauris. pp. 125-157
- 70.Ibn 'Arabi. (2004). The Bezels of Wisdom (Fuṣūṣ al-Ḥikam). Translated by R.W.J. Austin. New York: Paulist Press. — 324 p.
- 71.Ibn 'Arabi. (1980). The Meccan Revelations (al-Futūḥāt al-Makkiyya). Partial translation by William C. Chittick. Albany: SUNY Press. — 383 p.
- 72.Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: State University of New York Press. — 419 p.
- 73.Ghazali, Al-. (2010). The Alchemy of Happiness (Kimiya-yi Sa'adat). Translated by Claud Field. London: — 50 p.
- 74.A.E. Sharpe. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Chapel Hill: University of North Carolina Press. — 535 p.
- 75.Nasr, S. H. (2007). Knowledge and the Sacred. Albany: State University of New York Press. . — 289 p.
- 76.Shah-Kazemi, R. (2006). Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart. Bloomington: World Wisdom. — 282 p.
- 77.Nicholson,R.A.(1921).The Mystics of Islam.London:Methuen&Co. — 282 p.
- 78.Renard, J. (2009). The A to Z of Sufism. Lanham: Scarecrow Press. — 415 p.
- 79.Murata, S., & Chittick, W.The Vision of Islam. St. Paul: Paragon House. New York 1994. — 276 p.
- 80.The Mathnawi Of Jalaluddin Rumi : Reynold A. Nicholson// the University of Cambridge VOLUME I & II 2004. — 951 p.
- 81.Iqbal, M. (1930). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Oxford: Oxford University Press. — 174 p.
- 82.Trimingham, J. S. (1971). The Sufi Orders in Islam. Oxford: Oxford University Press. — 359 p.
- 83.Ernst, C. W. (1997). The Shambhala Guide to Sufism. Boston: Shambhala.1997. — 264 p.
- 84.Cornell, V. J. (1999). Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism. Austin: University of Texas Press. 1998. — 442 p.
- 85.Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press. — 504 p.

- 86.N. Hanif. Biographical encyclopaedia of Sufis: Central Asia and Middle East. Sarup & Sons, 2002. — Vol. 2. — 507 p. (Biographical encyclopaedia of Sufis).
- 87.Ghazali, A. H. (2002). The Alchemy of Happiness. New Delhi: Islamic Book Service. . — 124 p.
- 88.Lewisohn, L. (Ed.). (1999). The Heritage of Sufism. Oxford: Oneworld Publications. — 538 p.
- 89.Rumi, J. (2004). The Masnavi: Book One (tr. Jawid Mojaddedi). Oxford: Oxford University Press. — 304 p.
90. Оспанұлы Ә. Диуани хикмет-даналық кітабы. Шымкент, 2001. – 260 б.
- 91.Iqbal, M. (1930). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Oxford University Press. — 174 p.
- 92.Бегалинова К.К. Суфизм как религиозно-философская концепция мира и человека. Алматы,1999. — 194 с.
- 93.Абдрахманова. Х.К. Қожа Ахмет Яссауидің “Диуани Хикмет” еңбегіндегі септік жалғауларының ерекшеліктері. –Алматы: “Үш Қиян”. 2003. - 136 б.
- 94.Ғабитов Т.Х. Религия и гражданская общество.//112-119; На пути к культуре мира: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений. – Алматы: КазГУ им. Аль-Фараби, 2000. — 281 с.;
- 95.Кенжетай Д.Т Әзірет Сұлтан Қожа Ахмет Иасауи. Көңілдің айнасы (Мират-ул Қулуб). Анкара: Билиг баспасы, 2000.— 14 б.
- 96.Lamiî. Nefehatü'l üns tercemesi, İstanbul, 1289, s. 416-417.
- 97.Laḡnawî, Muhammad Abdulhay ,. Al-Fawaid-ul Bahiyya fî Taracim il-Hanafîyya, Mısır 1324., 62 s.;
- 98.Lings M., Tasavvuf Nedir? “Akabe Yay., İstanbul-1986., 158s. (72);
- 100.M. Tatçı. Yunus Emre Divanı, Ankara, 1990. II cilt. S. 160
- 101.M.A.İraki. Servetü'l Akl ti felsefetü'l Arrabiyye. Mısır. 1976, s. 173.
- 102.Macculloch, J.A. “Heart” Encyclopedia of religioon and ethics, VI, 557.
- 103.Mahmud el-Kufevi, Ketaib Alam l-Ahyar. Kahire, s. 129-30, s.297. IDT., c.
- 104.Marshall G.S. Michel Chodkiewicz Hodgson. İslam’ın Serüveni. Birinci Cilt. İslam’ın klasik Çağı. 12 yay., İst. 1993.çev: İzzet Akyol ve grup. s. — 359 p.
- 105.Massignon L. Essai sur les Origines du Lexique Techique de la Mystique Musulmane, J.Urin, Paris 1968, ss. 63-68.
- 106.MassignonL.Hallac-I Mansur. DerleyenN. Öktem.Ant yay.İstanbul.1994. — 110 s.)
- 107.Massignon (Louis), İslam Ansiklopedisi, c. V. s. — 169 p.
- 108.Melsin M., “Heart” (tercüme: Kristine Anderson). The Encyclopedia of religion, VI, 234. — 129-беттен.
- 109.Mevlana Safiyyü-d-din. Neseb-name Tercümesi. Haz: Kemal Eraslan. İst., 1996. “Yesevi Yayıncılık”, 144 s. (56);
- 110.Mevlana, Mesnevî, Ankara-1993. A. Gölpınarlı. IV/202. by. 3318, (IV/468).
- 111.Molla Musa. Molla İsa Seyramî. Tarih-i emniye, Kazan, 1905. s. — 286 p.

112. Muhammed Rahım Carmuhammedulı: “Hoca Ahmet Yesevi’nin Hayatı Hakkında Yeni Deliller ve Onun Bilinmeyen “Risale” Adlı Eserinin İlmi Değeri”, Ahilik Yolu, 97 (Mart 1994) 24-26; 98 (Nisan-1994) 28-29 pp.
113. Шайдаева Г.М. «Исламская мораль: иллюзий и реальность». Махачкала. 1990. Стр. 63-71.
114. Nevayî Ali-şir. Nesayimü’l Mahabbe Min Şemayimi’l Fütüvve. Haz: Kemal Eraslan. Ankara 1996.,— 493 ss.
115. İbn Kayyim El-Cevziyye. Medâricu’s sâlikîn. Kur’anî Tasavvufun esasları 3. cilt. İnsan Yay. İstanbul 1991. — 528 ss.
116. Ocak A. Y. Türk Sufiliğine Bakışlar. İletişim Yay., İstanbul. 1996. — 264 s.
117. Mevlana Safiyyü-d-din. Neseb-name Tercümesi. Haz: Kemal Eraslan. İst., 1996. “Yesevi Yayıncılık”, 144 s. (56);
118. Qahhala, O. Rıza., Mu’cam-ul Muallifin, Bayrut 1993.I, 566,623;
119. Razi Fahrüddin. Mefatihü’l Gayb. Beyrut. 1990. — 193 ss.
120. Robson J. Tracts on Listening to Music.-L.1938. — 293 p.
121. Roger Garandy, İslam ve İnsanlığın Geleceği, 38-42.
122. Schimmel (Annemarie), İslam Tasavvufunun Boyutları, cev: E.Gürol, s. 74-77, İstanbul 1982.
123. Selvi D. Kur’an ve tasavvuf. Tetsirlerin Tasavvufe Bakışı Şüle yay. 1997. (s.s. 574). İstanbul, s. 26.
124. Şemşeddin Muhammed b. Nur Muhammedü’t Tarihi, Köylü İmanı, Kazan 1903, s. 2.
125. Şengül 1. “Kur’an Kıssaları üzerine”, İzmir 1994, s.281-339.
126. Şerif, M.M., İslam Düşüncesi Tarihi, Cilt, insan yay., İstanbul 1996, s.94-95.
127. Shumacher. Akl karışıklık için kravuz. Çev: M.Özel. s. 60-61.
128. Songar, Ayhan, Psikiyatri. s. 15.
129. Suhreverdi. Ebu Hafs Şihabüddin Ömer (144-1234). Avarif’ül Mearif. Tasavvufun Esasları. cev: H.K.Yılmaz. İstanbul 1989. Erkan Yay. ss. 326 vd.
130. Sülemî. Tabakatü’s Süfiyye. s. 233-236, Feriddüdin Attar, Tezkiretü’l Evliya (Haz: Süleyman Uludağ), s. 558.
131. Suleyman Ateş, a.g.e., s.5.
132. Suyutî C.A. Bugyat –ul vu’at fî tabaqat-il lugaviyyin wa an-Nuhat (thk. M.Abu Fadl İbrahim)., Bayrut, I,537; Qasım Bin Kutlubuga al Hanafî. Tac ut-Taracim (thq. İ. Salih), Bayrut. 1992. S.90
133. Нұрмұратов С. Рухани құндылықтар әлемі: әлеуметтік философиялық талдау. –Алматы, ҚР БҒМ Философия және саясаттану институты 2003. -180-бет.
134. Taylan N., Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu. Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998.ss180
135. Tehanevî. Keşşafü’l istilahati’l fünün, I, 164.
136. Timur. Çev: Hucendli Kadı Mahdum Nebî Can Hafif, Vakıvat-ı Timur, Taşkent, 1308.
137. Tirmizi, Menakib/1; el-Aclunî, İsmail B.Muhammed, Keştu’l haff ve müzilü’l ilbas, Beyrut 1997, II/118.

- 138.Toğan Z.V.. “Şeybanî şiirleri” /Yeni Türkistan. İstanbul, 1917.№1. s. 21-25.
- 139.Toğan Z.V. Yeseviliğe Dair Yeni Malumat. “Fuat Köprülü Armağanı”. İstanbul. 1953 . 523-529 ss;
- 140.Topaloğlu A., Ateizm ve Eleştirisi. D.İ.B.yay., Ankara 1999., ss. 13..
- 141.Tosun N., Ahmed Yesevi’nin Menakibi. İLAm Araştırma Dergisi C.III, Sayı.1 (Ocak-Haziran 1998), 73-81ss.
- 142.Trimingem (İ.S.) The Sufi Orders in İslam, Oxford 11971, s. 2.
- 143.Trimingham J.S. İslam in the Sudan. Oxford University Pres, Oxford 1946,s. №11, M.Bayraktar. a.a.e. s. 92
- 144.Tüncer Baykara. Türk Kültürü Araştırmaları. “Ahmed Zeki Velidi Toğan’a göre Ahmed Yesevi”., İzmir.1997 (267-270 s.s);
- 145.Türer O. Tasavvufi Düşünce de İnsan. “Tasavvuf (İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi)”, Ankara-2001., Ocak/sayı:5, (9-15 ss.);
- 146.Türer O., Ana hatlariyle Tasavvuf. Seha., İstanbul, (316 бет) s. 242-243
- 147.Zarcone T., Hindistan’da Türk Tasavvufu: Yeseviyye Örneği; Çev: Süleyman Derin, Dergah, Sayı:38, Nisan 1993, s.20;
- 148.Абдрахманова.Х.К.ҚожаАхметЯссауидің“Диуани Хикмет” еңбегіндегі септік жалғауларының ерекшеліктері. –Алматы: “Үш Қиян”. 2003. -136 б.
- 149.Абдухалимов Бахром Абдурахимович. “Байт ал-Хикма” ва Урта Осиё олимларининг Бағдоддаги илмий фаолияти. 3. (IX-XI асрларда аниқ ва табкий фойлар). Тошкент-2004.;
- 150.Абу Талиб ал-Макки. Қут-ул Қулуб. Каир., 1310 х., г. с. 149.
- 151.Қайдаров Ә., Құрышжанов Ә., Томанов М. Көне түркі жазба ескерткіштерінің тілі. А., 1971.
- 152.Ахметбек А. Қожа Ахмет Иассауи: Көмекші оқу құралы.–Алматы, «Санат», 1998.–112 бет.
- 153.Әбу Мансұр әл-Матуриди. «Китаб-ут-таухид»., Байрут 1970. Дайындаған: Фатхуллах Хулайф. 393-401 бб; Istanbul
- 154.Әлжан Қ. Ақын-жыраулар поэтикалық мұрасының эзотериялық негіздері. Қазақ даласының ойшылдары (XVI-XVIII ғғ.) 3-кітап. Алматы: Философия және саясаттану институтының компьютерлік баспа орталығы, 2001. -199 бет. 27-54 б;
- 155.Б.М.Бабажанов.Зикр джахар и сама: сакрализация профанного или профанация сакрального? 237-250 сс.
- 156.Бартольд В.В. Шығармалар. Т. II-XII. Москва, 1965. – 661 сс.
- 157.Батунский М.А. Развития представления об исламе в европейской средневековой общественной мысли. НАА. 1971. Стр. 107-118.
- 158.Бегалинова К.К. Суфизм как религиозно-философская концепция мира и человека. Алматы, 1999. -194 с. 7 б.
- 159.Бердібаев Р. Ғасырлар толғауы. Алматы., 1977. –112 бет.
- 160.Бертельс Е.Э., Суфизм и суфийская литература. М., 1974. Стр. 191-230.
- 161.Боровков А.К. Лексика среднеазиатского тefsира. XI-XII вв. М., 1963.
- 162.Бухари, Хумс, 5; Муслим, Либас, 35, Тирмизи, Либас, 10.

- 163.Бұлұтай Мұртаза. Түркістанның ислам әлеміндегі ерекше орны//Мұсылман қазақ еліміз. –Алматы, Арыс, 2001. -180 бет (74-85);
- 164.Гольдцер И. Лекция об исламе (издание Брокгауз-Ефрон).1912.с.23.
- 165.Григорян С.Н. Из истории философии Ср. Азии и Ирана в VII-XII вв. М., 1960. Стр. 102.
- 166.Дәуренқұлов Ж. Тұрсынов Е. Қазақ бақсы балгерлері, Алматы, 1999, Ана тілі баспасы. 101-102 бет.
- 167.Девин ДиУис. Машай'их-и турк и Хваджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями Йасавийа и Накшбандийа. 211-232; “Истоки хваджаган и критика суфизма: риторика по поводу общинной уникальности в манакиб хваджи Али Азазана”. 244-274;//
- 168.Суфизм в Центральной Азии (Зарубежные исследования): Сб.ст. памяти Фритца Майера (1912-1998) (Сост. и отв. Редактор А.А.Хисматуллин. – Спб.: Фил.Фак. СПбГУ, 2001. -394 с.)
- 169.Денисова Т.А. Категория мират в трактате Абд ар-Рауфа “Дақаик ал-Хуруф”. 216-221 б. Суфизм в контексте мусульманской культуры. –с 90. м., Глав. ред. вост. литературы. 1989. -314 с.
- 170.Дербісәліев Ә.Б. Шыңырау бұлақтар. Алматы., 1982. – 256 б.
- 171.Ергали И.Е. Философия как духовная деятельности. /Под. общ. ред. А.С.Серикбаева. –Астана, 2003. -283 с. 177 б.
- 172.Ерофеева И.В. Родословное казахских ханов и кожа XVIII-XIX вв. (История, истораграфия, источника). –Алматы: ТОО “Print-S”, 2003. -178 с.
- 173.История философской и общественной мысли Казахстана [Текст] : (с древнейших времен по XII в.) / М. С. Орынбеков ; Институт развития Казахстана... – Алматы : [б. и.], 1997. – 159.
- 174.Байтенова Н.Ж Ортағасырлық діни философия // Элемдік философиялық мұра: 20 томдық. - Алматы, 2005. - 5-том. - 5-255 б.
- 175.Байтенова Н.Ж. Шығыс философиясында жан-жақты жетілген адамның өзіндік ерекшеліктері // Қазіргі заман адамының рухани ізденісі: халықаралық ғылыми конф. материалдары, 22-23 маусым, 2006 ж. / эл-Фараби атын. ҚазҰУ. - Алматы, 2006. - 18-23 б.
- 176.Байтенова Н.Ж Шығыс философиясындағы кемелденген адам мәселесі // Қазақ халқының философиялық мұрасы. - Астана, 2006. – 19 том. - 119 б. / А. С. Кабылова, А. К- Ромашева
- 177.Қазақстандағы діндер / кұраст. Н. Ж. Байтенова Алматы: Эрекет-Принт, 2008. - 399 б.
- 178.Байтенова Н.Ж Экстремизм және оның іс шаралындағы қатынастардағы көрінісі // ҚазҰУ хабаршысы. Философия сер. Саясаттану сер.Мәдениеттану сер. - 2010. - № 1. - 72-76 б. / К- М.Борбасов
- 179.М.С. Орынбекова «Самосознание эпохи: онтология, религия, культура»: материалы междунар.науч.-практ. Конф. Алматы, 18 мая 2011 г. - Алматы, 2011. - С. 5-7/ Б. Бейсенов
- 180.Қазақстандағы діндер тарихы / . Н. Ж. Байтенова Алматы: Эрекет-Принт, 2008. - 399 б.

- 181.М.С. Орынбеков Ежелгі қазақтың дүниетанымы, Алматы., -202 бет
- 182.М.С. Орынбеков История философской и общественной мысли Казахстана с древнейших времен по XII век, Алматы., 1997 -245 бет
- 183.Kurmanbek A.A Pharos Journal of Theology ISSN 2414-3324 online Volume 104 Issue 5 - (2023)Copyright: ©2023 Open Access/Author/s - Online@http//: www.pharosjot.com
- 184.Құрманбек А.А ҚазҰУ Хабаршысы, Дінтану сериясы, 31(3), 3–10. <https://doi.org/10.26577/EJRS.2022.v31.i3.r1>
- 185.Бегалинова, К. ., Назаров, А., Курманбек, А., & Чобаноглу, О. . (2022). Некоторые суфийские аспекты религиозного воспитания в семье. Адам әлемі, 94(4), 159–169. <https://doi.org/10.48010/2022.4/1999-5849.15>
- 186.Аинн А.,Марабуты и хуаны. 1884. Стр.272.
- 187.Абуов А.П. Мировоззрение Ходжа Ахмета Ясави. Алматы, Институт философии МН-АН РК. 1997. -196 с. 43 б.
- 188.Nikki R. Keddie, Ibrahim Kalin (2014). Afghānī, Jamāl al-Dīn. In Ibrahim Kalin (ed.).The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam. Oxford: Oxford University Press.\
- 189.Кокбай Жанатайұлы//Казахстан. Национальная энциклопедия.Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2005. Т. III. SBN 9965-9746-4-0. (CC BY-SA 3.0)Абай. Энциклопедия. Алматы: «Қазақ энциклопедиясының» Бас редакциясы, «Атамұра» баспасы
- 190.И. Г. Фихте.. (Из наследия мировой философской мысли. История философии). Ленанд, 2016. —112 с.
- 191.Франкл В. Основы логотерапии. Психотерапия и религия / Пер. с нем. СПб.: Речь, 2000.
192. Heidi Campbell, Digital Religion, Цифровая Религия. Понимание религиозной практики в цифровых медиа 2013 г. издательством Routledge