

Нұр-Мұбәрак Египет ислам мәдениеті университеті

ӘӨЖ: 297(09):14

Қолжазба құқығында

АКИМХАНОВ АСКАР БОЛАТБЕКОВИЧ

**Әбу Мансур әл-Матуридиң иман мәселелеріне қатысты ұстанымы  
(«Китәб әт-тә’үиләт» атты еңбегі негізінде)**

6D021500 – Исламтану

Философия докторы (Ph.D.) ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған  
диссертация

Отандық ғылыми кеңесші:  
Тарих ғылымдарының докторы,  
профессор Ә. Муминов

Шетелдік ғылыми кеңесші:  
Ph.D доктор, профессор Сөһнімек Кутлу  
(Анкара университеті, Анкара қ., Түркия)

Қазақстан Республикасы  
Алматы, 2016

## МАЗМҰНЫ

<b>КІРІСПЕ .....</b>	<b>3</b>
<b>1 ИМАМ ӘБУ МАНСУР ӘЛ-МАТУРИДИДІҢ ӨМІРІ МЕН ҒЫЛЫМДАҒЫ ОРНЫ.....</b>	<b>14</b>
1.1 Әбу Мансур әл-Матуриди және оның өмір жолы .....	14
1.2 Әбу Мансур әл-Матуридидің ғылымдағы орны және ғылыми мұрасы .....	26
1.3 Имам Матуридидің білім шежіресі және ғылыми әдіснамасы .....	49
1.4 Матуриди ілімінің маңызы мен эволюциясы .....	62
<b>2 ӘБУ МАНСУР ӘЛ-МАТУРИДИ МЕН IX-X ғғ. САМАРҚАН МЕКТЕБІ ҒАЛЫМДАРЫНЫҢ «ИМАН» ТЕОРИЯСЫ: ТЕОЛОГИЯЛЫҚ, КОМПАРАТИВИСТИКАЛЫҚ ТАЛДАУ .....</b>	<b>78</b>
2.1 Әбу Ханифа және Матуриди іліміндегі «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқаты бойынша пікір сабактастыры .....	78
2.2 Матуриди іліміндегі «иман» ұғымының онтологиясы: Матуриди доктринасының ерекшелігі .....	88
2.3 Имам Матуриди мен Самарқан мектебі ғалымдарының «иман» мәселелеріне қатысты теологиялық ұстанымдарына компаративистикалық талдау .....	110
<b>3 ӘБУ МАНСУР ӘЛ-МАТУРИДИДІҢ «КИТӘБ ӘТ-ТӘ'УИЛӘТ» АТТЫ ЕҢБЕГІНДЕГІ «ИМАН» МӘСЕЛЕЛЕРІ .....</b>	<b>130</b>
3.1 Исламдағы үлкен күнә және «мұртакиб әл-кәбира» мәселесі .....	130
3.2 Матуриди іліміндегі иман мен діни амалдардың арақатынасы .....	158
3.3. Иман ұғымын пайымдау ерекшелігі негізінде туындаған өзге де иман мәселелері .....	171
3.3.1 Иманда теңдік және иманның артып-кемуі мәселесі .....	171
3.3.2 Иман және ислам ұғымдарының арақатынасы .....	175
3.3.3 Иманда «истисна» мәселесі .....	179
3.3.4 Иманның статусы «халқ әл-имән» мәселесі .....	182
<b>ҚОРЫТЫНДЫ .....</b>	<b>187</b>
<b>ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ.....</b>	<b>192</b>
<b>ҚОСЫМШАЛАР.....</b>	<b>201</b>

## КІРІСПЕ

**Зерттеу жұмысына жалпы сипаттама.** Диссертациялық жұмыста Орталық Азия мұсылмандарының діни дүниетанымының ғылыми-идеологиялық платформасы болған ханафи мазхабы сенім мектебінің негізін қалаған ортаазиялық ғұлама Әбу Мансур әл-Матуридиң «киман» теориясы және «киман» мәселелеріне қатысты ұстанымы мен тұжырымдары сараланады. Ғылыми зерттеу имам Матуридиң «Китәб әт-тә’үиләт» атты еңбегі негізінде жасалынды.

**Тақырыптың өзектілігі.** Тәуелсіздікке қол жеткізіп, өзге елдермен тереземіз теңескелі төл мәдениетіндегі қайта жаңғыртып, тамырын тереңнен тартқан төл тарихымызды өзіміз зерттеп, жазуға зор мүмкіндік туды. Елбасы Н.Ә. Назарбаевтың бастамасымен қолға алынған «Мәдени мұра» бағдарламасы, сондай-ақ «Қазақстан-2030» және «Қазақстан-2050» стратегиялық бағдарламалары аясында ұмыт болған тарихымызды, ата дініміз бен төл мәдениетіндегі қайта жаңғырту күн тәртібіндегі маңызды мәселелердің біріне айналды. Осыған орай, ислам өркениеті мен ғылымына және сунниттік бағыттағы дәстүрлі дін концепциясының қалыптасуына негіз болған ханафи-матуридилік ілімнің қалыптасып, дамуына елеулі үлес қосқан Орталық Азия және Қазақ жерінен шыққан классик ғалымдардың ғылыми мұраларын жанжақты саралап зерттеу әрі жарыққа шығарып, кеңінен насхаттау отандық дінтану және исламтану салалары үшін өзекті мәселе болып отыр. Бұл бәрінен бұрын, елімізде ұлтымызға тән діни дүниетаным негізінде бірыңғай діни идеология қалыптастыру үшін қажет. Елімізде бірыңғай діни идеологияның жоқтығынан фундаменталистік, экстремистік сипаттағы әр түрлі келімсек діни идеологиялар мен деструктивті ағымдарға тиісті деңгейде төтеп бере алмай отырғанымыз аңы да болса шындық. Бұл тығырықтан шығар жол біреу-ақ. Ол сан ғасырлар бойы қалыптасқан, ханафи-матуридилік ілімге негізделген діни дүниетанымыз бен діни дәстүріндегі қайта жаңғырту. Ал тамыры тереңде жатқан дәстүрлі дініміздегі қайта жаңғыртып, оны мемлекетіндегі бірыңғай діни идеологиясының платформасына айналдырудың басты инструменттері/қайнаркөздері ортаазиялық ханафи-матуриди ғалымдарының ғылыми мұралары болып табылады.

Бұгінгі мұсылман ұмбетінің 90 пайызын сунниттер құраса, оның шамамен 50 пайызға жуығын Әбу Ханифа мен Әбу Мансур әл-Матуридиң сенімге қатысты принциптерін басшылықта алатын ханафи-матуриди мазхабы өкілдері құрайтыны белгілі. Соның ішінде түркі текстес халықтардың дені сан ғасырлар бойы осы сенім жүйесін ұстанып келеді. Өйткені мұсылман түркі халықтары ислам дінін әубаста ханафи-матуридилік ілім негізінде қабылдаған. Бұгінгі таңда Қазақстан халқының 70 пайызынан астамы ислам дінін ұстанса, соның дені ханафи-матуриди мазхабының өкілдері болып табылады.

Қазақстан Республикасының Конституциясындағы Діни қызмет және діни бірлестіктер туралы заңда исламдағы ханафи мазхабының халқымыздың мәдениетінің дамуы мен рухани өміріндегі тарихи рөлі ерекше аталған [1].

Осыған орай, Елбасы Н.Ә. Назарбаев «Қазақстан-2050» стратегиясы – қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты 2013 жылғы Қазақстан халқына жолдауында былай дейді: «Біз – мұсылманбыз, оның ішінде Әбу Ханифа мазхабын ұстанатын сұнниттерміз. Бабаларымыз ұстанған бұл жол ұлттық салт-дәстүрді, ата-ананы сыйлауға негізделген. Ендеше, бүгінгі ұрпақтың да әлемдегі ең ізгі дін – Ислам дінін қадірлей отырып, өз ата дәстүрін ардақтағаны абзal. Біз мұсылман үмбетінің бір бөлігі екенімізді мақтан тұтамыз. Ол – біздің дәстүріміз. Бірақ бізде зайырлы қоғамның дәстүрлері де бар екенін, Қазақстан зайырлы мемлекет екенін ұмытпауымыз керек. Біз елдің дәстүрлері мен мәдени нормаларына сәйкес келетін діни сана қалыптастыруымыз керек» [2]. Қазақстан мұсылмандары діни басқармасы бекіткен Қазақстан мұсылмандарының тұғырнамасында: «ҚМДБ Ислам дінінің сунниттік бағытын, оның ішінде имам Әбу Ханифа мазхабын ұстанады. Сенім, иман мәселелерінде имам Матуриди ақидалық мектебінің жолын ұстанады» [3] деп, еліміздегі ханафи мазхабы мен матуриди сенім мектебінің статусы анық көрсетілген Өйткені ханафи-матуридилік ілім қазақ халқының дәстүрлі діни дүниетанымының мәйегі болып табылады. Сонымен қатар қазақ халқының діннің өзегі болған «иман» ұғымын пайымдауы да ханафи-матуридилік ілімдегі «иман» теориясы негізінде жүзеге асқан.

Дегенмен еліміз егемендікке қол жеткізген соңғы жиырма бес жылда елімізде белең алған келімсек діни идеологиялар мен деструктивті ағымдар өкілдері, өткен ғасырдағы жетпіс жылдық атеизм идеологиясының салдарынан діни дүниетанымы мен дәстүрлі дінге негізделген салт-санасынан қол үзіп қалған халықтың, әсіресе жас буынның рухани ізденісін, діни-психологиялық әлсіздігін, діни сауатының төмендігін пайдаланып, отау ішінен отау тігіп, ел ішінде діни алауыздық туғызып отыр. Елімізге дендер кірген, діни санасы мен ұстанымдары қазақ халқының діни дүниетанымына түбегейлі қайшы келетін деструктивті ағымдар өкілдері қазақ халқының дін мен дәстүр синтезіне негізделген діни дүниетанымын, салт-санасы мен әдет-ғұрыптарын мансұқтап, теріске шығарады. Тіпті, олардың діни төзімсіздік танытып, әртүрлі экстремисттік, лаңкестік әрекеттерге барып жатқанына да куә болудамыз. Тәуелсіздігіміздің алғашқы жылдары мемлекетіміз ұстанған «ар-ождан бостандығы» принципіне негізделген діни сенім-нанымдарға қатысты ашық әрі жұмсақ саясаттың нәтижесінде, елімізде белең алған, діни экстремизмге бастайтын келімсек діни идеологиялар мен деструктивті ағымдардың қоғамдағы ықпалын әлсіретіп, алдын алудың бірден бір жолы – дін мен дәстүр сабактастығының мәнін ашып, ата-бабамыздан мұра болып қалған дәстүрлі исламды кеңінен насихаттау және дәстүрлі діни дүниетанымыздың ғылыми-идеологиялық платформасы болған ханафи-матуридилік ілімді қайта жаңғырту, Орталық Азия, оның ішінде Қазақ жерінен шыққан ханафи-матуридиғалымдарының ғылыми мұраларын жан-жақты зерттеп, ғылыми айналымға енгізіп, кеңінен насихаттау болып табылады. ҚР Дін істері және азаматтық қоғам министрлігі Дін істері комитеті мен ҚМДБ соңғы жылдары осы мақсатта қарқынды жұмыс жасауда. Қазақстан мұсылмандары діни басқармасының

төрағасы, Бас мұфти Ержан қажы Малғажыұлының 2015 жылды «Дін мен дәстүр» жылы деп жариялауы да бұл мәселенің маңызын аңдатады.

Орталық Азия мұсылмандары советтік идеологияның салдарынан өздерінің діни дәстүрі мен діни дүниетанымынан ұзақ уақыт бойы қол үзіп қалды. Соның салдарынан аймақтағы елдерге бірқатар мұсылман елдерінен әртүрлі діни идеологиялар бірте-бірте еніп, кең етек жая бастады. Соның бірі фундаменталистік сипаттағы сәләфиттік ілім исламның арабтық моделін насиҳаттаудың бірден-бір жолы болып табылады. Осы ілім арқылы мұсылман ұлтар мен ұлыстардың ұлттық мәдениеті мен салт-дәстүрі мансұқталып, дінді тек арабтық мәдениет пен дүниетаным негізінде ұстану керектігі насиҳатталуда. Осы тұрғыдан алғанда бұл ілім дін мен дәстүрді үйлестіруші ханафи-матуриди іліміне керағар идеология болып табылады. Сондықтан да, бүгінгі таңда аймақтағы әрі еліміздегі саяси, діни және әлеуметтік тұрақтылықты сақтау үшін Орталық Азия халықтарының сан ғасырлар бойы ұстанып келген ханафи-матуридилік ілімге негізделген дәстүрлі діни моделін қайта жаңғыртуымыз қажет. Сонда ғана аймақтағы халықтар дәстүрлі ислам дінін ұстанумен қатар, өзіндік ұлттық болмысы мен бай мәдениетін де сақтап қалады.

Қазақ жерінде бұрын-соңды діни алауыздықтың орын алмағанына төл тарихымыз куә. Діни сенім-наным мәселесінде алауыздық орын алған елде саяси-әлеуметтік тұрақтылықтың болмасы анық. Сондықтан елімізде атабабаларымыз ұстанған дәстүрлі ислам принциптеріне негізделген бірыңғай діни идеология қалыптастыру кезек күттірмейтін маңызды мәселе. Осыған орай, ханафи мазхабының сенім/теология мектебінің негізін қалаған, Орталық Азия елдерінің, соның ішінде, қазақ халқының дәстүрлі діни дүниетанымының қалыптасуына ерекше ықпал еткен ханафи мазхабының біртуар ғалымы Әбу Мансур әл-Матуридидің діни дүниетанымын, оның ішінде «иман» теориясы мен «иман» мәселелеріне қатысты ұстанымын («Китәб әт-тә’үиләт» атты еңбегі негізінде) саралаудың маңызы зор, әрі бұл бүгінгі таңға дейін әлемде және Қазақстанда толыққанды зерттелмеген тың тақырып болып табылады.

**Тақырыптың зерттелу деңгейі.** Ғылыми зерттеу жұмысы барысында ханафи мазхабының «қәләм»/сенім мектебінің негізін қалаған Әбу Мансур әл-Матуридидің өзіне тиесілі ғылыми мұрасының біздің заманымызға дейін тиісті деңгейде зерттелмегеніне куә болдық. Өкінішке орай, ұлы ғалымның көптеген еңбектері бізге жетпеген. Бізге оның (қәләм ілімі бойынша жазылған) «Китәб ат-таухид» және (Құран тәспірі) «Китәб әт-тә’үиләт» атты екі еңбегі ғана жеткен. Дегенмен бұл еңбектер оның ең негізгі әрі қомақты туындылары болып табылады. Алайда, 944 жылы дүниеден озған біртуар ғұламаның аталмыш еңбектері біздің заманымызға дейін тек қолжазба қүйінде ғана сақталып келді. Аталмыш еңбектер ең алғаш 1970 жылдары ғана зерттеліп жарыққа шыға бастады. Нақтырақ айтқанда оның жалғыз қолжазба нұсқада сақталған «Китәб ат-таухид» атты еңбегін ең алғаш Фетхуллаһ Хулейф зерттеп, өндеп, оған қомақты кіріспе жазып, 1970 жылы Бейрут қаласында жарыққа шығарды. Ал 1970 жылдары ғана қолға алына бастаған «Китәб әт-тә’үиләт» төңірегіндегі ең

алғашқы зерттеулер Құранның «Фатиха» және «Бақара» сүрелерінің тәпсірімен ғана шектелді. Ал бұл еңбекке қатысты ең алғашқы толыққанды зерттеу Фатима Йусуф әл-Хейми тарапынан қолға алынып, нәтижеде «Тәфсир әл-Кур’ан әл-‘азим әл-мусамма Тә’үиләт әһл әс-суннә» деген атпен бес томдық нұсқада 2004 жылы Бейрутта жарыққа шықты. Бұл имам Матуридиң өз еңбектерінің мың жылдан астам уақыт бойы (тек қолжазба күйінде ғана сақталып), тиісті деңгейде оқылмағанын әрі зерттелмегенің көрсетеді.

Осы орайда, Матуридиң еңбектері біздің заманымызға дейін зерттелмеген болса, Матуриди ілімі бізге қалай жетті, деген заңды сауал туындаиды. Бұл сұрақтың жауабын Матуриди ілімінің ғылыми мектеп болып қалыптасып, кеңінен таралуына мұрындық болған Әбу Сәләмә ас-Самарқанди, Әбу-л-Йуср әл-Баздауи, Әбу-л-Му’ин ән-Нәсәфи, Нәжм әд-дин ән-Нәсәфи сынды ғалымдардың өмір жолы мен ғылыми мұраларынан табамыз. Аталмыш ғалымдар бастаған имам Матуридиң ізбасарлары ұлы ұстаздың еңбектерін оқып, ілімінен сузындал, сол ілім негізінде өздері көптеген теологиялық трактаттар мен іргелі еңбектер жазған. Міне, Матуридиң ілімі мен теологиялық тұжырымдары бізге сол ғалымдардың еңбектері негізінде жеткен. Бүгінгі таңда біз үшін имам Матуридиң өзінің теологиялық тұжырымдары және ұстанымдарымен толыққанды танысу мүмкіндігі туып отыр. Бұл әрине оның енді ғана жарыққа шыққан өз еңбектерін оқып, оларды жан-жақты зерттеп, зерделеу арқылы болмақ.

Ал тақырыбымызға қатысты ғылыми зерттеулерге келсек, имам Матуридиң «иман» теориясы және иман мәселелері бойынша бүгінгі таңға дейін жасалған зерттеулер негізінен оның «Китәб ат-таухид» атты еңбегі негізінде жүзеге асты деуге болады. Бұл Матуридиң «иман» теориясын зерттеушілер «Китәб әт-тә’үиләт» атты еңбегіне мүлде жүгінбеді дегенді білдірмейді. Оның қолжазба нұсқасына және алғашқы редакцияларына белгілі деңгейде жүгінгендер болған. Дегенмен, біздің ғылыми зерттеуіміздің бұған дейінгі зерттеулерден ерекшелігі, біз имам Матуридиң «иман» теориясы мен иман мәселелеріне қатысты теологиялық тұжырымдарын негізінен оның «Китәб әт-тә’үиләт» атты Құран тәпсірі негізінде зерттеуді қолға алғанымызда. Яғни бұл ғылыми зерттеудің негізгі дереккөзі Матуридиң (ғылыми редакциялары/тахқиқ әртүрлі болуына байланысты) 5 томдық, 10 томдық және 17 томдық нұсқаларда жарық көрген «Китәб әт-тә’үиләт» атты ең қомақты еңбегі болып табылады. Біз бұл зерттеуде Матуридиң Құран аяттарын тәпсірлеу барысында иман мәселелеріне қатысты алға тартқан теологиялық тұжырымдары негізінде оның «иман» ұғымының мәні (хақиқат әл-имән) және осы «иман» ұғымын пайымдаудан туындастын – «иман» мен діндегі амалдардың арақатынасы, иманның статусы (мәс’ләт халқ әл-имән), иманның артыш, кемуі мәселесі (мәс’ләт зиәдәт әл-имән), «иман» және «ислам» ұғымдарының арақатынасы, иманда «истисна» мәселесі, үлкен күнәһар (мұртакиб әл-кәбира) мәселесі сынды иман мәселелеріне қатысты ұстанымын анықтауды мақсат еттік. Осы тұрғыдан алғанда бұл зерттеу жұмысы бұған дейін қолға алынбаған тың зерттеу деуге болады.

Имам Матуридидің иман теориясы мен иман мәселелеріне қатысты ұстанымдары бұған дейін негізінен Матуриди және жалпы матуридилік жайлар жазылған ғылыми зерттеулер мен еңбектердің ішінде баяндалған. Атап айтсақ олар:

- Әбу-л-Хайр Мухаммад Эййуб Алидің «'Ақидат әл-ислам уәл-имам әл-Матуриди» атты еңбегі (441-460 бб.).
- Али Абдулфаттах әл-Мағрибидің «Имам әһл әс-суннә уәл-жама'а Әбу Мансур әл-Матуриди уә әраа'уhy әл-кәләмия» атты еңбегі (372-419 бб.).
- Билқасим әл-Ғалидің «Әбу Мансур әл-Матуриди хаятуh уә әраа'uh әл-'ақадия» атты еңбегі (235-252 бб.).
- Кемал Ышықтың «Maturidinin Kelam sisteminde İman Allah ve Peygamberlik anlayışı» атты диссертациясы (37-60 бб.).
- Сөнmez Кутлуның «Türklerin İslamlasma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri» атты еңбегі (275-284 бб.) және «Imam Maturidi ve maturidilik» атты ғылыми жинағы (44-54 бб.148-160 бб.).
- Ахмет Актың «Büyük Türk alimi Maturidi ve maturidilik» атты еңбегі (64-86 бб.).
- Уильрих Рудольфтың «Al-Maturidi und die sunnitische Theologie in Samarkand/Аль-Матуриди и суннитская теология в Самарканде» атты еңбегі (239-242 бб.).
- Мухаммад Халил ән-Нуәйіндің «әл-Уасит фи 'ақайд әл-имам әл-Матуриди» атты еңбегі (242-281 бб.).
- Қалмахан Ержанның «Асылдың сынығы имам Матуриди» атты еңбегі (20-30 бб.).
- Самет Оқанұлының «Матуриди сеніміндегі таңдаулы тақырыптар» атты еңбегі (21-26 бб.).

Аталмыш еңбектерде имам Матуридидің «иман» теориясы әртүрлі деңгейде және көлемде баяндалған. Авторлар өз жұмыстарында негізінен Матуридидің «Китәб ат-таухид» атты еңбегіне жүгінген. Сол себепті аталмыш еңбектерде имам Матуридидің «Китәб әт-тә'үиләт» атты еңбегі толықтай негізге алынбаған және оның замандастарының «иман» теориясына қатысты тұжырымдарымен салыстырылмаған. Нәтижеде шығарылған қорытындылар мен тұжырымдар бір жақты болып қалған.

**Ғылыми диссертацияның мақсаты мен міндеттері.** Зерттеу жұмысымыздың басты мақсаты – ханафи мазхабы сенім мектебінің негізін қалап, теология/кәләм және тәспір ілімі бойынша құнды еңбектер қалдырыған Әбу Мансур әл-Матуридидің «иман» теориясын, «иман» мәселелеріне қатысты теологиялық тұжырымдары мен тезистерін айқындау арқылы оның діни дүниетанымын пайымдау. Осы мақсатта төмендегідей міндеттерді шешу көзделеді:

- Матуриди ілімінің Орталық Азия мұсылмандарына тән дәстүрлі діни дүниетанымның ғылыми-идеологиялық платформасы болып қалыптасуының тарихи алғышарттарын анықтау;

- Имам Ағзам Әбу Ханифа мен имам Матуридиң теологиялық тезистері мен ұстанымдарының сабактастырылған аңдату;
- Бүгінгі таңдағы Қазақ елінің дәстүрлі діни идеологиясын қайта қалыптастырударды аталмыш ілімнің маңызы мен рөлін аңдату;
- Матуридиң діндегі ең өзекті мәселе – «иман» теориясына қатысты тұжырымдарын пайымдау арқылы, Орталық Азия халықтарының, оның ішінде Қазақ елінің ғасырлар бойы ұстанып келген діни нағым-сенімінің берік тұфыры болған дәстүрлі діни платформаның маңыздылығын аңдату;
- Матуридиң «Китәб әт-тә’үиләт» атты еңбегіндегі «иман» ұғымына және «иман» мәселелеріне теологиялық талдау жасау негізінде «Китәб ат-таухид» атты еңбектің Матуридиге тиесілі екенін дәйектеу (атрибуция);
- Матуриди ілімінің, соның ішінде «иман» теориясының ерекшелігін айқындау мақсатында, имам Матуридиң және онымен замандас болған Самарқан мектебі өкілдерінің «иман» ұғымының түпкі мәні (хақиқат әл-имән) және «иман» мәселелері бойынша алға тартқан теологиялық тұжырымдарына компаративистикалық талдау жасау. Нақты айтқанда, Самарқан мектебі өкілдерінің ішінен төрт ғалымның еңбектерін негізге алдық. Олар:
  - әл-Хаким ас-Самарқандидің «әс-Сәуәд әл-а’зам» және «Рисәлә фи әл-имән жуз’ун мин әл-‘амал әм лә, мураккаб әм лә» атты трактаттары
  - Әбу Бәкр әл-‘Ийадидің «‘Ашр мәсә’ил мин асл әд-дин/әл-Мәсә’ил әл-‘ашр әл-‘ийадия» атты он қағидасы
    - Әбу-л-Хасан ар-Рустуфағnidің «Фаяу’ид ар-Рустуфағни» атты еңбегі
    - Әбу Сәләмә ас-Самарқандидің «Жумал усул әд-дин» атты еңбегі.
  - Имам Матуридиң Құран тәпсірі негізінде «иман» ұғымына және аталмыш ұғымды пайымдау ерекшелігінен туындастырылған «иман» мәселелеріне қатысты алға тартқан ғылыми тұжырымдарын анықтау және олардың исламдағы дәстүрлі дін концепциясының қалыптастасуына ықпалын пайымдау;
  - Имам Матуридиң «Китәб әт-тә’үиләт» атты еңбегі негізінде, оның «иман» теориясын пайымдаған, «иман» мәселелеріне қатысты тұжырымдарын арнайы тақырыптар күйінде жан-жақты талдау, саралау.

### **Ғылыми жұмыстың жаңалығы.**

- Дәстүрлі дін концепциясының ғылыми-идеологиялық платформасына айналған Матуриди ілімінің эволюциясының, нақтырақ айтқанда, аталмыш ілімнің ханафи мазхабының сенім мектебіне айналуының ең басты тарихи алғышарттары анықталды. Нақтырақ айтқанда, Қараханиттердің кезеңінде мемлекеттің діни-идеологиялық саясаты негізінде Матуриди ілімінің қайта жаңғыртылғандығы тарихи, археологиялық тың деректерге жүргініле отырып анықталды;
- Матуридиң «иман» ұғымының түпкі мәніне және аталған ұғымды пайымдаудан туындастырылған «иман» мәселелеріне қатысты тұжырымдары мен тезистеріне компаративистикалық талдау жасау арқылы «Китәб әт-тә’үиләт» және «Китәб ат-таухид» атты еңбектеріне атрибуция жасалды. Атрибуция нәтижесінде аталған қос еңбектің Матуридиге тиесілі екендігі дәйектелді;

- Имам Матуридидің «иман» теориясына толыққанды баға беріп, оның «иман» мәселелеріне қатысты тұжырымдарының ерекшелігін айқындау мақсатында, Матуридидің және онымен замандаған бірқатар самарқандық ханафи ғалымдарының «иман» ұғымының мәні мен ақиқаты (хақиқат әл-имән) және «иман» мәселелері бойынша алға тартқан теологиялық тұжырымдары мен тезистеріне компаративистикалық талдау жасалды. Талдау имам Матуридидің еңбектері мен әл-Хаким ас-Самарқанди, Әбу Бәкр әл-‘Ийади, Әбу-л-Хасан ар-Рустуфагни және Әбу Сәләмә ас-Самарқанди сынды Самарқан мектебінің мандайалды өкілдерінің теологиялық трактаттары негізінде жасалды;

- Ханафи мазхабы сенім мектебінің негізін қалаған Әбу Мансур әл-Матуридидің (діннің негізі болған) «иман» ұғымына және аталмыш ұғымды пайымдау ерекшелігінен туындаған «иман» мәселелері бойынша теологиялық тұжырымдары мен тезистері «Китәб әт-тә’үиләт» атты еңбегі негізінде, жеке-жеке тақырыптарға бөлініп, жан-жақты сараланды;

- Матуридидің діндегі ең өзекті мәселе «иман» теориясы бойынша тұжырымдарын пайымдау арқылы Орталық Азия халықтарының, соның ішінде Қазақ елінің ғасырлар бойы ұстанып келген дәстүрлі діни дүниетанымының маңызы аңдатылды;

**Зерттеудің нысаны мен пәні.** Зерттеу нысаны – Әбу Мансур әл-Матуридидің «иман» теориясы және «иман» мәселелеріне қатысты ұстанымы. Зерттеу пәні – имам Матуридидің «Китәб әт-тә’үиләт» атты еңбегіндегі «иман» мәселелеріне қатысты теологиялық тұжырымдар мен тезистер.

**Зерттеудің дереккөздері.** Негізгі дереккөз – Әбу Мансур әл-Матуридидің (5, 10 және 17 томдық нұсқада, үш түрлі редакцияда/тахқиқ жарық көрген) «Китәб әт-тә’үиләт» атты Құран тәспірі, қосымша дереккөз – Матуридидің «Китәб ат-таухид» атты еңбегі, әл-Хаким ас-Самарқандидің «әс-Сәүәд әл-ә’зам» және «Рисәлә фи әл-имән жуз’ун мин әл-‘амал әм лә, мураккаб әм лә» атты трактаттары, Әбу Бәкр әл-‘Ийадидің «‘Ашр мәсә’ил мин асл әд-дин/әл-Мәсә’ил әл-‘ашр әл-‘ийадия» атты он қағидасы, Әбу-л-Хасан ар-Рустуфагnidің «Фауа’ид ар-Рустуфагни» атты еңбегі және Әбу Сәләмә ас-Самарқандидің «Жумал усул әд-дин» атты еңбегі.

**Зерттеудің ғылыми әдістері мен тәсілдері.** Зерттеу жұмысы барысында негізінен тарихи-салыстырмалы және семантикалық-этимологиялық талдау, контекстуалдық талдау, герменевтикалық әдіс, теологиялық компаративистикалық әдіс, теологиялық талдау, саралау, жіктеу, сипаттау, түйіндеу сынды ғылыми әдіс-тәсілдер қолданылды.

**Зерттеу жұмысының теориялық және ғылыми-тәжірибелік маңызы.** Бұл зерттеу жұмысы нәтижесінде алынған теориялық қорытындылар мен теологиялық тұжырымдар Әбу Мансур әл-Матуридидің діни дүниетанымын, оның ішінде, «иман» теориясын пайымдап, айқындауға көмектеседі. Зерттеудің негізгі ой-тұжырымдары мен қорытындылары қоғамдағы діни сана, діни бірегейлік және діни ахуал мәселелеріне қатысты ғылыми ізденістерді жетілдіруге негіз бола алады.

Бұғінгі таңдағы жалпы әлемдегі және Орталық Азия аймағындағы діни ахуалға байланысты, Қазақстанда қазақ халқының діни дүниетанымына және салт-санасына сай дәстүрлі дін концепциясын қайта жаңғырту үрдісінде (Матуриди ілімі, нақтырақ айтқанда, оның «иман» теориясы негізінде жазылған) бұл диссертация үлкен мәнге ие болмақ.

Бұғінгі таңда Қазақстанда және жалпы Орталық Азия аймағында белең алған дәстүрлі діни дүниетанымызыға түбекейлі қайшы келетін діни радикализм және экстремизмнің ғылыми тұрғыдан алдын алу мақсатында, аймақтағы халықтардың сан ғасырлар бойы қалыптасқан діни дүниетанымын аңдатуда бұл еңбек маңызды дереккөздердің бірі болмақ.

Зерттеу жұмысы Орталық Азия халықтарының, соның ішінде Қазақ елінің ғасырлар бойы қалыптасқан дәстүрлі діни дүниетанымын қайта жаңғыртуға елеулі үлес қосады, сондай-ақ Орталық Азия халықтарының тарихын, діні мен ділін зерттеуге бағытталған ғылыми зерттеулерге дереккөз болады.

Диссертация жұмысының тұжырымдары мен ғылыми нәтижелерін исламтану, дінтану мамандықтары бойынша орта-кәсіптік және жоғары білім беретін оқу орындарында (ҚМДБ медреселерінде, университеттерде) діни ілімдерді зерттеумен айналысатын ғылыми орталықтарда, діни радикализм мен экстремизмнің алдын алу бағытында жұмыс істейтін ғылыми институттар мен орталықтарда материал/дереккөз немесе оқу құралы ретінде пайдалануға болады.

### **Қорғауға ұсынылатын негізгі нәтижелер мен тұжырымдар.**

- Ислам өркениеті мен ғылымының прогрессивті, интеллектуалды дамуына Орталық Азия аймағынан шыққан ғұламалар мен ойшылдардың қосқан үлесі зор екені даусыз. Орталық Азия аймағынан шыққан, орта ғасырлық классик ғалымдардың ғылыми мұралары бірқатар мұсылман және батыс елдерінде белгілі деңгейде зерттеліп, жарыққа шыққанымен, олардың дені әлі күнге дейін Орталық Азия елдеріне, соның ішінде Қазақ еліне тиісті деңгейде таныс емес. Сондықтан бұл тұрғыдағы зерттеулер фрагментарлық сипат алғып отыр. Мұндай олқылықтардың орнын толтыру үшін өзіміздің классикалық діни-ғылыми мұраларымызды ғылыми және танымдық тұрғыдан жан-жақты зерттеп, ғылыми айналымға енгізуі қолға алу қажет. Тіпті, бұл өзімізге тән дәстүрлі діни дүниетанымызды қайта жаңғыртуудың бірден-бір жолы деуге болады.

- Әбу Мансур әл-Матуриидидің білім шежіресі мен кәләм, тәпсір, фиқі, фиқі методологиясы, мазхабтану және қирағат сынды ислами ілімдер бойынша жазылған ғылыми мұраларын сарапай келе, оның ілімінің түп негізі мен ғылымдағы орнын пайымдадық. Нәтижеде имам Матурииді ханафи ғалымдарының ішіндегі Әбу Ханифаның ғылыми тұжырымдары мен тезистерін жоғары деңгейде интерпритациялаған және бұлтартпас дәлелдермен дәйектеп, қуаттаған энциклопедист ғалым ретінде таныдық.

- Имам Матуриди мен ортағасырлық Самарқан мектебі ханафи ғалымдарының ғылыми әдістерін сарапап, еңбектеріне компаративистикалық әдіс негізінде теологиялық талдау жасау арқылы Матуриидидің сунниттік,

ханафиттік бағытқа тән рационалдық теологияның негізін қалаған жаңашылғалым болғанына көз жеткіздік.

- Матуридилік ілімнің эволюциясының маңызды кезеңін тарихи және саяси-идеологиялық түрғыдан саралау негізінде түркі текстес халықтардың басым бөлігінің неліктен матуриди сенім мектебін ұстанғанын бағамдадық.

- Қараханидтер түрік династиясы кезеңінде матуридилік ілімнің қайта жаңғырытылып, оның мемлекеттік діни идеологияның тұғырына айналу үрдісін анықтадық.

- Орталық Азия мұсылмандарының, соның ішінде қазақ халқының сағасырлардан бері қалыптасқан діни-идеологиялық ұстанымы, діни дәстүрі мен діни лексикасының ханафи-матуридилік доктринаға, оның ішінде имам Матуридидің «иман» теориясына негізделгендерінде теологиялық түрғыда тұжырымдалды.

- Имам Матуридидің исламдағы діни-саяси және діни-пәлсапалық топтардың ұстанымдарын сынға алғып, терістеуде және сунниттік, соның ішінде ханафиттік доктринаны қуаттап, дәйектеуде қолданған, эпистемологияға негізделген ғылыми-полемикалық әдісін, бүгінгі таңда елімізде белең алған ханафи-матуридилік ілімге керегар, сырттан экспортталған діни ілімдер мен радикалды діни-саяси идеологияларға төтеп беруде басшылыққа алу керектігі тұжырымдалды.

- Матуридилік ілімге негізделген дәстүрлі діни дүниетанымызыды қайта жаңғырытып, ескелең ұрпақты келімсек діни идеологиялардың жетегінде кетіп, діни радикализм мен экстремизмге бойалдырудан сақтауда және елімізде орын алған діни алауыздықтың алдын алғып, тұрақты діни ахуал қалыптастыруды Матуриди ілімінің маңызы зор. Соңдықтан бүгінгі таңда елімізде имам Матуридидің ғылыми мұраларын әр қырынан зерттеп, кеңінен насихаттау аса маңызды. Осыған орай келесі ұсыныстар ұсынылады:

- Бүгінгі таңда елімізде Матуридидің ілімі мен діни-пәлсапалық дүниетанымын ғылыми әрі танымдық түрғыда жан-жақты саралап, пайымдайтын және кеңінен насихаттайтын матуридитанушы мамандарды дайындау кезек күттірмейтін аса маңызды мәселе.

- Матуриди және оның мандайалды ізбасарларының ғылыми мұраларын жан-жақты зерттеу мақсатында, жоғары оқу орындары мен ғылыми-зерттеу институттарындағы отандық дінтанушы және исламтанушы мамандарды «Матуриди және матуридилік» тақырыбында ғылыми-танымдық мақалалар, дипломдық жұмыстар, магистрлік және докторлық диссертациялар мен ғылыми монографиялар жазып, қорғауға бағыттау.

- Матуриди және матуриди мектебінің белді ғалымдарының еңбектерін еліміздегі орта-кәсіптік және жоғары білім беретін оқу орындарының оқу бағдарламаларына енгізу.

### **Зерттеу жұмысының жариялануы мен сыннан өтуі (апробация).**

- Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университетінің ұйымдастыруымен 2013 жылдың сәуір айының 9 жүлдезында өткен «Исламтану және араб филологиясы мәселелері» атты халықаралық

ғылыми-тәжірибелік конференцияға баяндамашы ретінде қатыстым. Баяндама тақырыбы: «Әбу Мансур әл-Матуриди: ғылыми әдісі»

- Түркия мемлекеті, Ескишенир қаласы Осман Гази университетінің ұйымдастыруымен 2014 жылдың сәуір айының 28-30 күндері аралығында өткен «Имам Матуриди» атты халықаралық ғылыми симпозиумға университет атынан баяндамашы ретінде қатыстым. Баяндама тақырыбы: «Әбу Мансур әл-Матуриди: ғылымдағы орны»

- 2014 жылдың мамыр айының 28 күні университеттің қызыл залында Түркияда өткен «Имам Матуриди халықаралық ғылыми симпозиумы» жайлы семинар өткіздім. Семинарға университет проректоры Ш. Керім мырза және докторанттар мен магистранттар қатысты.

- 2015 жылдың мамыр 4-6 күндері аралығында Ахмет Яссави атындағы халықаралық қазақ-түрік университеті, Дінтану кафедрасының ұйымдастыруымен өткен «Матуридиліктің өткені, бүгіні және келешегі» атты халықаралық ғылыми симпозиумға университет атынан баяндамашы ретінде қатыстым. Баяндама тақырыбы: «Имам Матуридидің «иман» мен «амал» арақатынасы мәселесіне қатысты ұстанымы және аталмыш мәселенің бүгінгі таңдағы маңызы».

- Диссертациялық жұмыстың негізгі нәтижелері мен қорытындылары отандық және шетелдік ғылыми басылымдарда барлығы 9 ғылыми мақала түрінде жарық көрді. Оның ішінде 1 мақала Scopus мәліметтер базасында, 1 мақала – шетелдік басылымдарда, 4 мақала – халықаралық конференцияларда, 3 мақала – ҚР БФМ Білім және ғылым саласындағы бақылау комитеті бекіткен тізімге енетін журналдарда жарияланды.

#### I. Scopus базасындағы мақала:

1. «PRINCIPLES OF ABU MANSUR AL-MATURIDI, CENTRAL ASIAN ISLAMIC THEOLOG PREOCCUPIED WITH THE QUESTION OF THE RELATION BETWEEN THE IMAN/CREDO AND THE ACTION IN ISLAM» // EJSaT – European Journal of Science and Theology, Vol. 12, no. 6, 2016 ISSN 1841-0464 (printed), 1842-8517 (online). Romania-Scopus (165-176 бб.)

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

1. Акимханов А. «Әбу Мансур әл-Матуридидің білім шежіресі» // Философия, саясаттану және дінтану институты, «әл-Фараби» әлеуметтік-гуманитарлық зерттеулер журналы, тарихи ретроспективадағы философия сериясы. – Алматы: «Қазақ университеті», 2015. № 4(52). – 44-54 бб.

2. Акимханов А. «Әбу Мансур әл-Матуридидің таным теориясы/(назарият әл-мағрифа)» // ҚазҰУ «Хабаршысы», мәдениеттану сериясы. – Алматы: «Қазақ университеті», 2014. № 3(52). – 86-96 бб.

3. Акимханов А. «Әбу Мансур әл-Матуридидің «Китәб әт-тәуилат» атты Құран тәспірі» // ҚазҰУ «Хабаршысы», шығыстану сериясы. – Алматы: «Қазақ университеті», 2015. № 4 (74). – 4-9 бб.

III. Халықаралық ғылыми конференцияларда жарияланған мақалалар тізімі:

1. Акимханов А. «Имам Әбу Мансур әл-Матуриди: ғылымдағы орны» // Осман Гази университеті, «Uluğ bir Çınar İmam Maturidi (Ұлы бәйтерек Имам Матуриди)» халықаралық ғылыми семпозиум материалдары. – Түркия, Ескишехир: 2014. – 725-733/735-741 бб. (шетелдік конференция)
2. Акимханов А. «Әбу Мансур әл-Матуриди: ғылыми әдісі» // Нұр-Мұбарақ Египет Ислам мәдениеті университеті, «Исламтану және араб филологиясы мәселелері» халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Алматы: 2014. – ХІІІ/І. – 109-120 бб.
3. Акимханов А. «Әбу Мансур әл-Матуридиң шәкірттері» // Нұр-Мұбарақ Египет Ислам мәдениеті университеті, «Исламтану және араб филологиясы мәселелері» халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференция материалдары. – Алматы: 2015. – XIV. – 69-74 бб.
4. Акимханов А. «Имам Матуриидің иман мен амал арақатынасы мәселесіне қатысты ұстанымы және аталмыш мәселенің бүгінгі таңдағы маңызы» // Қ. А. Яссави атындағы халықаралық қазақ-түрік университеті, «Матуриди: өткені, бүгіні және келешегі» халықаралық ғылыми семпозиум материалдар жинағы. – ОҚО, Түркістан: 2015. (баспада)
5. Акимханов А. «Имам Матуриди іліміндегі «иман» ұғымының түпкі мәні (хақиқат әл-имәән)» // Нұр-Мұбарақ Египет Ислам мәдениеті университетінің 15 жылдығына арналған «Ислами білім беру орындары және олардың жаңсақ түсініктерді түзетудегі рөлі» халықаралық ғылыми-тәжірибелік коференция материалдары. – Алматы: 2015. (баспада)

**Диссертациялық жұмыстың құрылымы.** Диссертациялық жұмыстың құрылымы зерттеу жұмысының мақсаты мен міндеттеріне сай кіріспеден, негізгі 3 тараудан, (бірінші тарау 4 тараушадан, екінші тарау 3 тараушадан, үшінші тарау 3 тараушадан, барлығы) 10 тараушадан, қорытындыдан, пайдаланылған әдебиеттер тізімінен және қосымшалардан тұрады. Жалпы көлемі – 200 бет.

# **1 ИМАМ ӘБУ МАНСУР ӘЛ-МАТУРИДИДІҢ ӨМІРІ МЕН ҒЫЛЫМДАҒЫ ОРНЫ**

## **1.1 Әбу Мансур әл-Матуриди және оның өмір жолы**

Имам Матуридидің толық аты-жөні Әбу Мансур Мухаммад ибн Мухаммад ибн Махмуд әл-Матуриди [4, п. 1/Б] ас-Самарқанди [5, б. 14]. Матуридидің өз аты – Мухаммад, лақап аты – Әбу Мансур.

Ислам мәдениетінде әдетте беделді ғұламалар көбіне-көп туған жері немесе шыққан руымен аталады. Сол себепті, ол негізінен туған ауылына телініп, «әл-Матуриди» деген атпен танымал болған. Сондай-ақ ол туған ауылы Самарқан шаһарының іргесіндегі шағын елді-мекен болғандықтан «ас-Самарқанди» деп те аталған.

Біршама көне дереккөздерде ханафи ғалымдары оны ізет тұтып, басқа да көптеген асқақ атаулармен атаған. Атап айтсақ олар – «әш-Шейх, әл-Имам [6, п. 162/А, 162/Б], ‘Аләм әл-hudә» (тура жолдың байрағы) [4, п. 1/Б]; «Имам әл-hudә» (тура жолдың көсемі) [7, п. 317/А]; «Шейх әл-Ислам» [7, п. 315/А]; «әш-Шейх, әл-Имам, әз-Зәһид» (дүние мен мәнсапқа қызықпайтын тақуа ғалым) [5, б. 14]; «Ра’ис әhl әс-суннә» (сунниттердің көсемі) [8, б. 3]; «Қудуэт әл-фариқейн» (екі топтың көсемі, яғни, шариғи ілімдер мен сопылық/рухани ілімді менгерген ғалымдар тобы немесе ханаfiler мен әшғарилер тобы) [9, б. 143]; «Ра’ийс мәшә’их ас-Самрқанд» (Самарқан ғұламаларының басшысы) [10, б. 393]; «Имам әл-Мутәкәллимин уә мусаххих ‘ака’ид әл-муслимин» (кәләм ілімі ғалымдарының көсемі әрі мұсылмандардың сенімін түзетуші) [11, п. 105/А] және т.б.

Міне, имам Матуридиге берілген осындай құрметті лақап аттарға қарап, оның орта ғасырлық «Мауараннахр» ханафи ғұламалары, соның ішінде, Самарқан мектебі өкілдері арасында аса беделді де, құрметті ғалым болғанын көреміз. Дегенмен, ол ел арасында көбіне-көп «Әбу Мансур әл-Матуриди» және «Әбу Мансур әл-Матуриди ас-Самарқанди» деген атпен танымал болған.

Тарихи дереккөздерде имам Матуридидің өмірбаяны жайлы мәлімет өтө аз кездеседі. Сондықтан, матуридитанушы ғалымдар имам Матуридидің өмірлік жолы мен ғылымдағы орнын негізінен, оның өз еңбектеріндегі ғылыми тұжырымдары мен көз-қарастарына, ұстаздары мен шекірттеріне, ол жайлы пікір білдірген кейбір ғалымдардың сөздеріне, ол жайлы келтірілген аллегориялышқ әңгімелерге (мәнәқиб) және өмір сүрген заманы мен қоғамына қарап анықтауға тырысқан.

Оқінішке орай, бізге жеткен азын-аулақ тарихи деректерге зер салсақ, имам Матуридиді өзімен замандас болған самарқандық ғалымдардан ерекшелейтін айтарлықтай еш нәрсе таптаймыз. Оның өз қоғамында қандай қызметтер атқарғандығы, ел арасында қаншалықты беделді болғандығы, бұқараның қолдауына қаншалықты ие болғандығы, сондай-ақ, сол кездегі Саманиттердің бас қаласы Бұхара мен Самарқандағы билік басындағылармен қандай қарым-қатынаста болғандығы жайлы тарқатып баяндал беретін дереккөздер жоқтың қасы деуге болады.

Сондай-ақ бірде-бір дереккөзден оның замандастары имам Әбу-л-Хасан әл-Әш’ари/әл-Әшғари және имам әт-Тахауи сынды ғалымдардың өмірі мен діни дүниетанымын түбегейлі өзгерктен көңіл толқуы мен ізденістері жайлы баяндайтын бірде-бір дерек кездестіре алмадық. Сол себепті, имам Матуридиң ілімі кең таралып, атағы шыққаннан кейін ол жайлы мәлімет бергісі келгендер, әсіресе, биограф ғалымдар ол жайлы ауыз толтырып айтарлық тарихи деректер немесе тың мәліметтер таба алмады. Міне сондықтан да, ол жайлы берілген мәліметтер биографиялық деректер емес, оған телінетін бірқатар еңбектер мен ол жайлы айтылған азын-аулақ аллегориялық әңгімелер (мәнәқиб) және мақтау сөздермен ғана шектеледі [12, б. 95].

Бізге білгілі болған еңбектер арасында Матуридиң кәләми мәселелерге қатысты көзқарастары мен ол жайлы айтылған бірқатар аллегориялық әңгімелерді келтірген ең көне жазба деректердің біреуі Матуридиң өзінен тәлім алған Әбу әл-Хасан ‘Али ибн Са’ид ар-Рустуфагни/ар-Рустуғаниге (қ.ж.350/961), енді бірі Рустуғанидің шәкіртіне тиесілі екені анықталған. Аталмыш еңбектердің алғашқысы сұрақ-жауаб форматында жазылған «Фая’йд» атты еңбек болса, екіншісі Самарқандың сунниттік кәләм мектебінің белді өкілдерінің бірі Әбу Сәләмәнің «Жумәл усул әд-дин» атты еңбегіне жазылған түсіндірме болып, «Шәрх жумәл усул әд-дин» деп аталады. Авторы әлі күнге дейін аноним, алайда автор бір жерде әкесі жайлы сез қозғағанда әкесінің атын Ибн (немесе Әбу) Зәкәрия Йахія ибн Исхақ деп жазған [6, п. 161/Б]. Бұдан былай бұл еңбектің авторы Ибн Йахія деп аталатын болады. Ибн Йахія өз ұстазы Рустуғанидің, имам Матуридиң, сондай-ақ әл-Хаким әс-Самарқандидің (қ.ж.342/953) бірқатар мәселе бойынша білдірген ой-пікірлерін келтіреді, әрі кітабының сонында Самарқандың сунниттік кәләм мектебінің белді өкілдері жайлы қысқаша мәліметтер келтіреді. Аталмыш еңбекте Матуриди: «Өз кезеңінде ілімде, түсінік пен ой-пікірде, мазхабтарды тануда және тақуалық пен ғылыми дәлдікте теңдесі жоқ жан еді» деп сипатталған [6, п. 161/Б].

Сондай-ақ Матуриди жайлы мәлімет берген әрі оның теологиялық көзқарастарына жүгінген ең алғашқы, һәм де ең елеулі еңбектердің бірі Әбу-л-Му’ин ән-Нәсәфидің (қ.ж. 508/1114) «Табсират әл-әдиллә фи усул әд-дин ‘ала тариқат әл-имам Әби Мансур әл-Матуриди» атты еңбегі. Ол аталмыш еңбегінде ханафиттік Самарқан мектебін сипаттаумен қатар, имам Матуридиң теологиялық көзқарастары, еңбектері, ұстаздары, шәкірттері және замандастары жайлы біраз мәлімет келтірген [13, т. 1, б. 552-559]. Расында бұл еңбек «матуриди» ақидасының «Китәб ат-таухид»тан кейінгі маңызды қайнаркөзі болып табылады. Нәсәфидің өз еңбегінде Матуриди және еңбектерін тілге тиек етіп, ерекше дәріптеуі имам Матуридиң шығыс ханафи кәләм мектебі тарихындағы үлес салмағы мол аса беделді де, елеулі тұлға болғанын көрсетеді.

Әбу-л-Му’ин ән-Нәсәфимен қатар имам Матуриди және оның еңбектері жайлы аз да болса мәлімет берген тағы бір ғалым Нәсәфидің аға буын замандасты Әбу-л-Йуср әл-Баздауи/әл-Паздауи (қ.ж. 493/1100) болды. Ол өзінің

«Усул әд-дин» атты еңбегінің кіріспесінде Матуридиң сунниттік бағыттың белді көсемдерінің бірі әрі (Алланың әулие құлдарына ғана тән) бірқатар таңғажайып істердің иесі (сахиб қарамат) болғанын тілге тиек етіп, оның сунниттік сенім негізінде жазылған «таухид»/«ақида» ілімі бойынша бірқатар құнды еңбектерін тауып оқығандығын айтқан. Ол Матуридиң таңғажайып істері (қарамат) жайлы өз әкесінен, ал әкесі болса, атасынан естіп, білгенін айтқан [5, б. 14]. Әбу-л-Йуср әл-Паздаудің арғы атасы Матуридиң өзінен тәлім алған 'Абд әл-Карим әл-Паздауи екені белгілі.

Аталмыш қос еңбекте келтірілген тың мәліметтерден кейін имам Матуриди жайлы ханафи мазхабына тиесілі биографиялық және библиографиялық әдебиеттерде қысқаша мәліметтер ғана келтірілсе, османдықтар дәуіріне тиесілі дереккөздерде Матуриди жайлы бұрын-соңды мәлімет берген көне еңбектерге негізделген қысқаша әрі жалпылама мәліметтер ғана келтірілді.

Одан кейінгі дереккөздерге келсек, олар да негізінен Нәсәфидің «Табсират әл-әдиллә» атты еңбегінде келтірілген деректерді қайталаудан ары аспаған [12, б. 95]. Кейінгі дереккөздер мен авторлары мыналар: «әл-Жауахир әл-мудий’ә» Ибраһим Әби-л-Уафа (қ.ж. 775/1373) [14, т. 2, б. 130], «Тадж ат-таражим» Ибраһим Кутлубуға (қ.ж. 879/1474) [15, б. 249-250], «Табақат әл-мұжтахидин» Камалпашазаде (қ.ж. 940/1533) [16, б. 274, 293], «Мифтах ас-са’ада» Ташкөпрузаде (қ.ж. 968/1560) [17, т. 2, б. 21-22], «Кәшф әз-зунун» Хажи Халифа (қ.ж. 1067/1657) [18, б. 36-37], «Ишарат әл-марәм» Камал әд-Дин әл-Байади (қ.ж. 1078/1687) [19, б. 23], «Итхәф әс-сәәдә әл-мұттақыйн» әс-Сәйид әл-Муртада әз-Зәбиди (қ.ж. 1205/1791) [20, т. 2, б. 5] және «әл-Фауа’йд әл-бәһийә» Мұхаммад 'Абд әл-Хайй әл-Ләкнәуи (қ.ж. 1304/1886) [21, б. 195].

Ваттың пікірінше, жалпы алып қарағанда ханафилер мазхабтар тарихын зерттеп-зерделеуге және өз мектептерінің тарихы мен маңдайалды өкілдерінің өмірбаянын зерттеп, жазу мәселесіне шағиғилерге, маликилерге (әшғарилерге) және ханбалилерге қарағанда әлдекайда аз мән берген [22, б. 390].

Ал ханафилерге тиесілі болмаған тарихи дереккөздерге келсек, имам Матуридиң аты ең алғаш шағиғи ғалымы Әбу 'Асим Мұхаммад ибн Ахмад әл-Харауи әл-'Аббадидің (қ.ж. 458/1066) 435/1044 жылдың Рамазан (сәуір) айында жазып бітірген «Китәб табақат әл-фуқаһа әш-шәфи'йә» атты еңбегінде кездеседі. 'Аббади бұл еңбектің кіріспесінде Әбу Ханифадан бастап, имам Taxayi, Қарғынан ғалымдарының атап өткен соң Әбу Мансур ас-Самарқанди деген атты атайды [23, б. 3]. Мұнда имамның ас-Самарқанди деп аталуы, одан басқа бір ғалым меңзелген болуы мүмкін деп ойлауға негіз болмайды. Өйткені, Матуридтің Самарқан шетіндегі бір ауыл немесе шаһардың шеткі аудандарының бірі болғаны белгілі. Әсілі, имамның тарихи дереккөздерде Самарқанди деп те аталғанын былай қойғанда, ғылым жолындағы еңбегін Самарқаның өзінде атқарғандығы және сол себепті, «Ра'йис мәшә'йх әс-Самарқанд» (Самарқан ғұламаларының басшысы) деген атпен танымал болғандығы, соңдай-ақ IV/X ғасырда Самарқанда одан басқа Әбу Мансур деп аталған бірде-бір атақты фикір ғалымының болмағандығы

‘Аббадидің еңбегінде аталған ғалымның имам Матуриди екенін көрсетеді. Сонымен қатар, «әл-Әнсәб» атты еңбектің авторы Сам’ани де Матуридиді, жиен шөбересі әл-қадый, әл-имам Әбу-л-Хасан ’Али ибн әл-Хасан әл-Матуриди жайлы қысқаша мәлімет бергенде атап өтеді. Онда ол Әбу-л-Хасан ’Али ибн әл-Хасанның анасының имам Әбу Мансурдың қызы болғанын айтқан [24, т. 5, б. 155].

### **1.1.1 Имам Матуридидің өмірбаяны, ата тегі және ұрпақтары**

Имам Матуриди Амудария мен Сырдария өзендерінің аңғарында орналасқан Мауараннахр аймағының ең ірі орталығы болған Самарқан шаһарының солтүстік-батысында орналасқан Матурид немесе Матурит деп аталатын шеткі махалласында дүниеге келген [20, т. 2, б. 5]. Бартольд бұл жердің қазір дәүлетті адамдардың саяжайлары орналасқан шаһардың солтүстік-батысындағы елді мекен болғанын айтқан [25, т. 1, б. 141].

Матуриди Аббаси халифатының дәүірінде, Бағдаттағы орталық билік әбден әлсіреген кезеңде, халифат орталығынан шалғай Мауараннахр аймағында (844-999 жж.) аралығында дербес билік құрған Саманиттер әулетінің тұсында өмір сүрді. Тарихи деректерден оның бүкіл өмірі Мауараннахрдың ең ірі қаласы Самарқан шаһарымен тығыз байланысты болғанын көреміз. Дереккөздердің дені оның сол жерде дүниеден озғанын айтқан [14, т. 2, б. 130]. Сондай-ақ дереккөздерде оның туған жері Самарқандан ұзап шығып, қандай да бір мақсатта өзге аймақтарға сапар шегіп, шекпегендігіне қатысты мәлімет кездеспейді.

Ғұламалар арасында қанша беделді болғанымен дереккөздерде имамның туған жылы жайлы нақты мәлімет жоқтың қасы. Ғалымдар имам Матуридидің ұстаздары Мухаммад ибн Муқатил ар-Рази (248/862) мен Нусайр ибн Йахія әл-Бәлхидің (268/881) дүниeden озған жылдарына қарап, оның шамамен хижри үшінші ғасырдың бірінші жартысында, нақтырақ айтқанда, отызыншы жылдары яғни, 230-240/844-854 жылдар аралығында дүниеге келгенін болжайды. Өйткені оның Мухаммад ар-Разиден тәлім алуды үшін ұстазы дүние салғанда ең кемінде он жаста болуы керек. Яғни ол шамамен 238/852 жылдары дүниеге келіп, балалық шағын туған жері Матуридта өткізгеннен кейін алғашқы тәлімін аталмыш ұстазынан алған деп есептеуге болады. Матуриди алғашқы ұстазынан фикір оқып, Әбу Ханифаның кейбір еңбектерін риуаят еткен. Олай болса, имам Матуриди Аббаси халифасы Мутауаккилдің (232-247/846-861) дәүірінде дүниеге келген және Аббаси халифасы әл-Муттақи ибн әл-Муқтадир (329-333/940-944) қайтыс болған жылы дүниеден озған деп болжауға болады.

Ал шығыстанушы Рудольф болса, Матуридиге қатысты зерттеуінде имамның дүниеге келген жылы мен ғұмыр жасын анықтауға тырысып, былай ой қорытқан: «Өкініштісі, дереккөздерде Матуридидің ғұмыр жасы туралы мәлімет жоқтың қасы. Сондықтан, бұл мәселені шешудің бір-ақ жолы бар. Ол – имамның ғұмыр жасын ұстаздарының қайтыс болған жылына қарап анықтауға тырысу. Алайда, бұл тәсілдің де бізді нақты нәтижеге жеткізуі негайбыл.

Әсіресе, мәселе имам Матуридиге қатысты болғандықтан, жағдай тіптен қындаған түседі. Өйткені, дереккөздерде оның нақты кімдерден тәлім алғандығы жайлы да әр түрлі пікірлер айтылған», – дей келе, дереккөздерге сүйене отырып, алдымен имамның нақты екі ұстаздан тәлім алғандығына тоқталады. Олар Әбу Бәкр әл-Жүзжани мен Әбу Наср әл-‘Ийади. Бұдан кейін Рудольф былай деп ой түйеді: «Міне енді Матуриди қай жылдары дүниеге келді деген әу бастағы сауалымызға қайта оралсақ болады. Бірақ, бұл жерде де бір жұмбақтың шешімін табамыз деп жүргенде, шешімі одан да қын тағы бір жұмбаққа тап боламыз. Ол атальыш екі ұстаздың да дүниден озған жылының беймәлім болуы. Бұл мәселеге қатысты белгілі болған бір ғана жайт – әл-‘Ийадидің (261/874-279/892) жылдар аралығында билік құрған Наср ибн Ахмадтың дуірінде түркілерге қарсы ұйымдастырылған қанды жорықтардың бірінде жау қолынан қаза тапқандығы. Дегенмен, әл-‘Ийадидің қазасына байланысты осындағы болмашы деректің өзі бізге біраз мәлімет береді. Тарихи деректерге сүйенсек, атальыш жорық Наср ибн Ахмадтың билік құрған кезеңінің соңғы жылдарында, яғни шамамен 890 жылдары ұйымдастырылған. Кейбір деректерде әл-‘Ийади қаза болмастан бұрын Самарқандың қазысы болған, бұл Наср ибн Ахмадтың билік құрған кезеңінің соңғы жылдарында ғана болуы мүмкін. Өйткені Саманитердің алғашқы қазысы Әбу ‘Абд Аллаһ Мухаммад ибн Әслемә әл-Әзди болған. Ол (268/881) жылы дүние салған. Матуриди әл-‘Ийадиден тәлім алған жүргенде жас бала емес, ес біліп, етек жапқан ересек жігіт еді деуге толық негіз бар. Өйткені, Нәсәфи келтірген дерек бойынша, әл-‘Ийади шәкірттерінің арасынан Матуридиң ерекше бағалаған, тіпті, ол келмей тұрып дәрісін бастамайтын болған. Демек, Матуриди әл-‘Ийадиден тәлім алған жүргенде ең кемінде жиырманың ішінде болған деген болжал айтуға болады. Міне, мұның бәрі кейіпкеріміздің ғұмыр жасын шамалап болса да, анықтауға көмектесетін тарихи деректер. Ендеше, осы деректерге сүйене отырып, Матуриди шамамен тоғызынышы ғасырдың жетпісінші (870) жылдары дүниеге келген деп топшылауға болады» [12, б. 98].

Қайтыс болған жылына келсек, имам Матуриди шамамен 333/944 жылы қайтыс болған деп болжауға болады. Әбу-л-Му’ин ән-Нәсәфи еңбегінде Матуридиң қай жылы дүниеден озғанын нақты көрсетпеген. Ол тек оның 324/935 жылы дүниеден озған имам Әшғариден сәл кейін қайтыс болғанын айтқан [26, т. 1, б. 360]. Дегенмен, бұл Матуридиң қайтыс болған жылын атап көрсеткен кейінгі буын ғалымдардың болжалын түбебейлі жоққа шығармайды. Бұдан Нәсәфидің имам Матуриди жайлы жазғанда биограф ретінде емес, керісінше, биографиялық мәліметтерден гөрі теологиялық мәселелерге көбірек деген қоятын теолог ретінде қалам тартқанын көреміз. Себебі, Нәсәфи базбір әшғариліктердің бірқатар теологиялық мәселелер, әсіресе Алланың «тәкуин» сипаты бойынша, мауараннахрық ханафилерге таққан кінәсі мен айтқан сын пікірлеріне жауап қатты. Олар мауараннахрық ханафи ғалымдарды алғашқы буын мұсылмандардың жолынан ауытқып, дінге оның негізімен үйлеспейтін, имам Әшғаридан жүз жыл кейін пайда болған жаңалықтар енгізді деп, айыптаған еді. Нәсәфи бұл мәселені өз еңбегінде атап өтіп, одан кейінгі 50 бетті

аталмыш сынды теріске шығаруға арнайды [26, т. 1, б. 355]. (Паздауи да өз кезегінде аталмыш мәселеге қатысты қалам тартты. Ол өз еңбегінде имам Матуриди мен Әбу Ханифаның имам Әшғариден кем түспейтінін алға тартып, әшғариліктерге өздерінің қате түсініктерін жайып жүр деп кінә тағады [5, б. 77]). Міне сондықтан да Нәсәфи үшін маңызды болған имам Матуридидің нақты қай уақытта дүниеден озғандығын айту емес, оның имам Әшғаримен бір кезенде өмір сүрген ғалым екендігіне назар аудару еді. Міне, сол арқылы ол Самарқан шығыс ханафи мектебінің өзіндік ерекшелігі мен терең тарихы бар көне институт екеніне назар аударғысы келді. Сондай-ақ кейінгі буын ханафи ғалымдары Байади мен Муртада әз-Зәбиди де Паздауи мен Нәсәфидің басты идеясын негізге алғып, Матуридидің имам Әшғаридің ізбасары емес екендігін, керісінше оның одан жас жағынан үлкен болғандығын алға тартқан [19, б. 23].

Ал имам Матуридидің қайтыс болған жылы жайлышы қандай да бір мәлімет келтіруге тырысқан өзге дереккөздерге келсек, оларда Нәсәфидің еңбегіндегідей білгілі бір мақсат жоқ десек те болады. Олар бар болғаны белгісіз тарихтың бетін ашып, имамның қай жылы дүниеден озғанын анықтауға тырысты. Олардың арасынан екі дереккөзді былай қойғанда, бәрі бір ауыздан имамның 333/944 жылы Самарқанда дүниеден озғандығын айтқан [14, т. 2, б. 130. 15, б. 59. 17, т. 2, б. 22. 20, б. 5]. Ендеши имам Матуридидің шамамен 230-240/844-854 жылдар аралығында дүниеге келіп, 333/944 жылы дүние салғанына қарап, оның жұз жылға жуық өмір сүргенін болжауға болады [27, б. 2]. Негізі онымен замандас болған кейбір ғалымдардың ғұмыр жасына қарайтын болсақ, бұл әбден мүмкін. Мысалға, оның ұстазы Нусайр ибн Йахия әл-Бәлхі (268/881 ж.) тоқсаннан асып қайтыс болған, сондай-ақ тағы бір әйгілі замандасы имам Тахаудің (229/843-321/935 жж.) де ғұмыр жасы тоқсаннан асқан-тын.

Матуриди дүние салған соң беделді ғұламалар мен ақсүйектер жерленген «Чакар-Диза» деп аталатын қалалық зиратқа қойылды [9, б. 420. 14, т. 1, б. 4]. Кейін оның мазары ел-жүрт арнайы баратын зиярат орнына айналып, қабірінің маңына мешіт салынды [28, б. 20. 25, б. 208.]. Нәсәфидің айтуынша, оның мазар тасына «әс-Сәүәд әл-а'замның» авторы Хаким ас-Самарқанди арнайы естелік жаздырған. Естеліктің мәтіні: «Бұл бар ғылымның ең бағалысын тауып, иемденген, бар күш-қуатын сол ғылым-білімді жаю жолында жұмсаған, осылайша дін жолында жазған еңбектері мадақталған және өнегелі өмірінің жемісін жиған тұлғаның қабірі» [26, т. 1, б. 358].

Иbn Әби-л-Уафа әл-Жауахир атты еңбегіде Самарқандағы Чакар-Дизада (ал-Жауанирда Макардин деп берілген) «Турбат әл-Мұхаммадин» деп аталатын зиратта Мұхаммед есімді немесе Мұхаммед ибн Мұхаммед есімді 400 ге жуық самарқандық ғалымдар жерленген деген дерек келтірген [14, т. 1, б. 4].

Имам Матуридидің шыққан тегіне келсек, бір таңғаларлығы, ол өз заманының ғұламалары арасында аса беделді ғалым болғанына қарамастан, дереккөздерде оның әкесі мен атасынан өзге ата-бабалары аталып, көрсетілмеген. Тек Муртада әз-Зәбиди ғана базбір дереккөздерде оның арғы атасының есімі Мұхаммад деп жазылғанын айтқан [20, т. 2, б. 5]. Егер бұл

дерек рас болса, Матуридиң бізге мәлім болған толық аты-жөні Мухаммад ибн Мухаммад ибн Махмуд ибн Мухаммад болады.

Алайда, Матуридиң ілімі мен еңбектерін зерттеген Әйюуб Али, Али Абдулфаттах әл-Мағриби және Мәжди Бәсәллум сынды кейінгі араб ғалымдары өз еңбектерінде оның арғы атасы сахаба болған деген пікірді алға тартып, оған «әл-Ансари» деген де лақап ат берген. Нақтырақ айтқанда олар оның атақты мәдиналық сахаба Әбу Әйюуб Халид ибн Зәйд ибн Куләйб әл-Ансаридің ұрпағы екенін айтқан [29, б. 12-13. 30, т. 1, б. 73. 31, б. 250-251].

Аталмыш ғалымдар бұл пікірді Баядый және Зәбиди сынды ғалымдардың еңбектеріне сүйене отырып айтқан. Өйткені, олар өз еңбектерінде Матуридиң аты-жөнін атағанда соңына әл-Ансари деген лақаб атты да қоса атаған [19, б. 23. 20, т. 2, б. 5]. Алайда Мейдлунгтың пікірінше, Байади Сам'анидің сөзін қате түсінгендіктен Матуридиң солай атаған. Өйткені, Сам'ани өз еңбегінде Әбу Әйюуб әл-Ансаридің тікелей ұрпағы болып келетін әл-қадый Әбу-л-Хасан Али ибн әл-Хасаның туған анысы имам Матуридиң қызы деген дерек келтірген [24, т. 5, б. 155]. Ал аталмыш лақап атты Байадиден көрген Муртада әз-Зәбиди болса, Матуридиге берілген «әл-Ансари» деген лақап атқа қатысты былай деген: «Егер бұл рас болса, онда шұбәсіз, ол – сұннеттің/сунниттік жолдың қамқоры, бидғатты жоюшы және шарифатты/дінді қайта жаңғыртушы, оның (Әбу Мансур деген) «кунясы» да осының айғағы», – деген [20, т. 2, б. 5]. Мұнда Зәбиди бұл лақап аттың Матуридиге ата тегіне байланысты емес, керісінше, дін жолында еткен ерен еңбегі және сунниттік сенімнің ұstem болуына сеп болғаны үшін берілгенін мензеуде.

Сәм'ани әл-қадый Әбу әл-Хасан 'Али ибн әл-Хасанды Матуридиң қызынан туған жиен немересі десе, Нәжм әд-Дин Нәсәфи Әбу-л-Хасан 'Али ибн әл-Хасаның әкесінің анысы Матуридиң қызының қызы болған деген дерек келтірген. Матуриди мен әл-қадый Әбу-л-Хасан 'Али ибн әл-Хасаның арасында екі ғасырға жуық уақыт бар екенін, сондай-ақ Әбу-л-Хасаның Нәсәфидің ұстазы болғанын ескерсек, екінші деректің дұрысырақ екені анықталады. Яғни, Нәсәфи келтірген дерек бойынша, Әбу Әйюуб әл-Ансаридің тікелей ұрпағы болып келетін әш-шейх әл-қадый әл-Хасан ибн 'Алидің (қ.ж. 450/1058) Матуридиң жиен шөбересі, ал оның ұлы қадый Әбу-л-Хасан Али ибн әл-Хасаның (қ.ж. 511/1117) имамның жиен шөпшегі екені анықталады [24, т. 5, б. 155. 9, б. 420].

Дегенмен, бұл деректер бәрібір Матуридиң Әбу Әйюуб әл-Ансаридің ұрпағы екеніне дәлел бола алмайды. Өйткені, Сам'ани мен Нәсәфи келтірген деректер бойынша, әл-қадый әл-Хасан ибн 'Али де, оның ұлы әл-қадый Әбу-л-Хасан 'Али де Матуридиң ұлынан емес, қызынан тараған жиен ұрпақтары болып табылады.

Сонда да, Әйюуб Али, Али әл-Мағриби және Мәжди Бәсәллум Матуридиң қызынан тараған жиен ұрпақтарын алға тартып, шалғай елдердегі текті арабтардың өз араларында ғана қыз алысып-беріскендігін, яғни, қыздарын өз теңіне ғана бергендейдігін айттып, имам Матуриди де осы дәстүрді сақтай отырып, қызын өзі сияқты әйгілі сахабадан тараған текті елге ұзатқан болуы

мүмкін деген пікір білдірген. Сондай-ақ олардың имам Матуридидің ата тегінің сонау ансарларға барып тірелетінін дәлелдеу үшін келтірген тағы бір дәйегі ұстазы Әбу Наср әл-Ийадидің де арғы атасының ансарлық болғандығы еді [30, т.1, б. 73-74. 31, б. 251. 29, б. 13]. Нақтырақ айтсақ ол әйгілі сахаба Мәдиналық Хазраж руының көсемі Са'д ибн 'Убадат әл-Ансаридаң үрпағы болған.

Сонымен қатар, Әйюуб Али имам Матуридидің «Китәб ат-таухид» атты еңбегінің жалғыз қолжазба нұсқасының бір шетінде имамның арғы атасы әйгілі сахаба Әбу Әйюуб Халид ибн Зәйд әл-Ансари екенін білдіретін жазудың бар екенін де алға тартады [31, б. 250-251]. Алайда, бұл жазудың кейіннен жазылғаны белгілі және кімнің жазғаны беймәлім [32, б. 59].

Ал Түркияның матуридитанушы ғалымдары араб ғалымдарының бұл пікірмен мұлде келіспейді. Өйткені олардың айтуынша, имам Матуридидің өз еңбектері мен өзге де көне дереккөздерде оның араб нәсілінен екенін растайтын бірде-бір нақты айғақ жоқ. Егер ол араб ғалымдары айтқандай әйгілі сахаба Әбу Әйюуб әл-Ансаридаң нәсілінен болғанда, көне дереккөздерде оның ата тегі міндettі түрде аталмыш сахабаға дейін тізбектеліп, көрсетілер еді. Өйткені, арабтардың атам заманнан шежіреке ерекше мән беретіндігі белгілі. Ал дереккөздерде Матуридидің әкесі мен атасынан өзге ата-бабалары аталмаған. Бұл мәселеге қатысты Шүкрі Өзен былай деген: «Әдетте арабтар белгілі бір сахабадан тарайтын шежіресін міндettі түрде жазатын болған әрі қай сахабадан тараған болса, аты-жөндерінің соңына сол сахабаның тікелей үрпағы екендіктерін көрсететін лақап аттарды қоса жазатын болған. Ал Матуридидің аты-жөнінен ондай нәрсе көрмейміз, оның шежіресінің атасымен шектелетіні белгілі» [33, б. 12].

Сондай-ақ имам Матуридидің өз еңбектерінде «һәстия» [34, б. 271] сынды парсыша сөздерді қолданғанын және кейбір дереккөздерде келтірілгендей, құнделікті өмірде парсы тілінде сөйлегендігі жайлы деректерді алға тартып, оны парсы текстес болуы мүмкін деген де пікірлер бар. Осыған орай, Матуридидің шәкірті Әбу-л-Хасан 'Али ибн Са'ид ар-Рустуғфанидің «Фая'ид» атты еңбегінде келтірілген имам Матуридиге қатысты аллегориялық хикаяда (мәнәқиб), Матуридидің Аллаға жалбарынғандағы дұғасы парсы тілінде берілген. Бұл имамның құнделікті өмірде парсы тілінде де сөйлегендігін көрсетеді деуге болады [7, п. 317/Б]. Бұл Матуридидің ата тегінің парсы екенін алға тартатындарға дәйекті дәлел болуы мүмкін.

Матуридидің шәкірті әрі Самарқан мектебі өкілдерінің арасынан ең алғаш болып өз еңбегінде Матуридиді ғалым ретінде құрмет тұтып, мадақтаған және оның ғылыми көзқарастарына ерекше мән беріп, жүгінген Рустуғфанидің аталмыш еңбегінің бірнеше жерінде парсы тілінде жазылған сөйлемдер кездеседі [7, п. 303/А, 317/Б]. Самарқанда жазылған ақида және фиқх мәселелерін қамтитын осындағы ғылыми еңбекте парсы тілінде сөйлемдердің кездесуі, тіпті арабша қойылған кейбір сұрақтарға таза парсы тілінде жауап берілуі аталмыш тілдің сол кезеңде кең қолданыста болғандығын, тіпті, араб тілінен кейінгі ғылым тілі болғанын көрсетеді.

Матуридидің ата тегі араб немесе парсы деген болжамды теріске шығаратын ғалымдар оның әсіресе, «Китәб ат-таухид» атты араб тілінде жазылған еңбегінің тілінің ауыр, сөйлем құрылышының күрделі болуын [5, б. 14], ондағы базбір сөйлемдердің құрылышы көбіне-көп түркі тілдерінің сөйлем құрылышына ұқсайтынын, ол өсіп-өнген аймақты мекендеген елдердің біразы түркілер болғанын, әрі оның жолын ұстаған ғалымдардың дені түркі текес екенін алға тартып, оның түркі жүртүшінің өкілі екенін айтқан [35, б. 24. 36, б. 19. 33, б. 12-13.].

Бұл мәселеге қатысты соңғы сөзді араб ғалымы Әйюуб Алиге берген жөн болар. Ол бұл мәселеге қатысты ой-тұжырымын былай түйеді: «Әсілі, Матуридидің ата тегіне қатысты айтқан пікірлеріміз тек болжам ғана, біз бұл мәселеде нақты еш нәрсе кесіп айта алмаймыз. Өйткені биографиялық жазба деректерден оның ата-тегі, өсіп-өнген ортасы мен өмірбаяны жайлы іліп алар дерек таппадық. Негізі, оның белгілі біреудің нәсілінен болуы, белгілі бір (ұлтқа немесе) жерге тән болуы оның атақ-абыройына абырай да қоспайды, нұқсан да келтірмейді. Өйткені, оның мұсылман ұмбетінің алдындағы орны, абыройы мен беделі тек ғылымдағы, діндегі және ой-пікірдегі жоғары дәрежесімен һәм ерекше дарынымен өлшенбек» [31, б. 264].

Дереккөздерде имам Матуридидің ата тегі сынды ұрапқтары жайлы да мәлімет өте аз кездеседі. Ғалымдардың айтуынша, одан ерек кіндік ұрпақ қалып, қалмағандығына қатысты ешқандай дерек жоқ. Ал оған берілген «Әбу Мансур» (яғни, Мансурдың әкесі) деген лақап ат, сол кездегі әдет бойынша ерек кіндік бала сүйимеген кісіге Мансур атты ұлы болсын деген игі тілекпен берілсе керек. Матуридидің өзі де «Мәсәд» сұресінің тәспірінде лақап аттардың мәнін түсіндіргенде «Әбу Мансур» деген лақап ат әдетте кісіге «Мансур» атты ұлы болсын деген игі тілекпен қойылатындығын айтқан [37, т. 5, б. 535]. Ал дереккөздерде оның ұрпағы ретінде жоғарыда аталған жиен ұрпақтары әшшейх әл-қади әл-имам әл-Хасан ибн Али әл-Матуриди (қ.ж. 450/1058) мен оның ұлы әл-қади Әбу-л-Хасан Али ибн әл-Хасан әл-Матуриди (қ.ж. 511/1117) ғана көрсетілген [9, б. 420. 24, т. 5, б. 155]. Бұлар жайлы дереккөздерде қысқаша мәлімет келтірілген:

а. әш-Шейх әл-қадый әл-имам әл-Хасан ибн 'Али ибн Мұхаммад ибн 'Аффан ибн 'Али ибн әл-Фадл ибн Зәкәрия ибн 'Усман ибн 'Аффан ибн Халид (Әбу Әйюуб әл-Ансари) ибн Зейд ибн Куләйб әл-Матуриди (қ.ж. шамамен 450/1058). Бұл кісінің анасы имам Матуридидің қызының қызы болған. Ал өзі шежіресінен көрініп тұрғандай әйгілі сахаба Әбу Әйюуб әл-Ансаридің тікелей ұрпағы болады. Имам әл-Хасан Әбу Шужа' (Мұхаммад ибн Ахмад ибн Хамза әл-'Алауи) мен Шейх әл-ислам Әбу-л-Хасан 'Али ибн Хусеин әс-Суғдидің (қ.ж. 461/1068) үзенғілес досы болған. Үшеуі де самарқандық. Өз кезеңдерінде ханафи ғалымдарының басшылары болған. Сол уақытта үшеуінің бір ауыздан берген пәтуалары бірден қабыл алғынып, оларға қайшы пәтуә бергендердің пәтуәлары есепке алғынбайтын болған. Қандай да бір мәселеге қатысты үшеуінің ойы бір жерден шығып, бір ауыздан пәтуа шығарғанда өзара: «Ғұламалар мен имамдарды жинап, осы пәтуаға келісейік», – дейтін болған.

Сондай-ақ келісілген пәтуаларын жарияға білдіргенде: «Ең дұрысы біздің пәтуамыз. Бұған келіспейтін алдымызға келіп, дәлелін көлтірсін», – дейді екен [14, т. 4, б. 53, 307. 11, п. 138/A].

б. әш-Шейх, әл-қадый, әл-имам Әбу әл-Хасан 'Али ибн әл-Хасан әл-Матуриди (қ.ж.511/1117). Жоғарыда аталған ғалымның ұлы. Яғни әкесінің анасы Матуридидің жиен немересі. Қадый Әбу әл-Хасан нағашы атасынан фиқһ оқыған. Әкесінен риуаят еткен. Ал өзінен әйгілі Нәжмуддин Әбу Хафс 'Умар ибн Мухаммад ибн Ахмад ән-Нәсәфи (қ.ж. 537/1142) риуаят еткен һәм тәлім алған. Қайтыс болған соң Самарқандагы «Чакар-Диза» зиратына имам Матуридидің мазарына жақын жерге әкесі әш-шайх, әл-қадый, әл-имам әл-Хасан ибн 'Али әл-Матуридидің қасына жерленген. Қадый деп аталаудынан-ақ оның қазылышқызыметін атқарғанын аңғаруға болады [9, б. 420. 24, т. 5, б. 155].

Шығыстанушы А. С. Триттон «әс-Сәүәд әл-а'зам» атты еңбектің авторы Әбу-л-Қасим Исхақ ибн Мухаммад әл-Матуриди (қ.ж. 340-342/951-953) имам Матуридидің туған бауыры болуы мүмкін деген пікір білдірген. Сондай-ақ Триттон оның Матуридиден фиқһ және кәләм ілімі бойынша тәлім алғанын да айтқан. Бұл пікірге қатысты Ф. Хулейф былай деген: «Біз әрине, әл-Хаким әс-Самарқанди деген атпен танымал болған әл-қадый Әбу-л-Қасим Исхақ ибн Мухаммад ибн Исма'ил әл-Матуридидің имам Матуридиден тәлім алған болуы мүмкін деген пікірді мүлде жоққа шығармаймыз. Бірақ оның Матуридидің туған бауыры болған деген пікірмен келіспейміз. Өйткені, екеуінің аты-жөнінде айырмашылықтың бары анық. Оның ұстіне, бұрын-соңды бірде-бір тарихшы мұндай пікір айтқан емес». [27, б. 2] Мұнда «әл-Матуриди» деген ат (нисбә) белгілі бір әулетке емес, елді мекенге қатысты болғандықтан, екеуінің жерлес екенін ғана білдіреді.

### **1.1.2 Имам Матуриди жайлы аллегориялық әңгімелер (әл-манақиб)**

Дереккөздерде имам Матуридидің өмірлік жолы жайлы мәлімет тым аз болғандықтан оның өмірбаянын толыққанды баяндау мүмкін емес. Алайда, базбір дереккөздерде бізге оның кейбір қырларын ашатын қысқа да болса, маңызды мәліметтер кездеседі. Солардың бірі ең көнекөз күәгерлердің бірі Паздаудің еңбегінде келтірілген Матуриди жайлы аз ғана мәлімет. Онда Паздауи имам Матуридиді «әш-шайх, әл-имам, әз-зәһид (аскет, дүние мен мәнсапқа қызықпайтын тақуа ғалым)» деп атап, сондай-ақ оның сунниттік бағытың басшыларының бірі (мин ру'асәә' әhl ас-суннә уә әл-жамаа'a) және (Алланың әулие құлдарына ғана тән) таңғажайып істердің иесі (сахиб карамат) болғанын айтқан. Паздауи өз әкесінен, ол болса, Матуридидің өзінен тәлім алған атасы 'Абд әл-Кәрим ибн Муса әл-Паздауден (390/999 ж. қ.) имам Матуридидің саналы ғұмырында көрсеткен көптеген «әдеттен тыс таңғажайып істері» (карамат) жайлы естігенін жеткізген [5, б. 14].

Имам Ағзам Әбу Ханифа мен оның екі ізбасары имам Әбу Юусуф және имам Мухаммад жайлы айтылған аллегориялық хикаяларды қамтитын еңбектің бары белгілі [38], өкінішке орай, әдебиеттер арасынан имам Матуриди жайлы

дәл сондай еңбекті кездестіре алмадық. Дегенмен, бірқатар еңбектерде имам Матуриди жайлы айтылған азын-аулақ аллегориялық хикаялар бар.

Сондай естеліктердің ең алғашқысы Матуридидің шәкірті Әбу-л-Хасан ар-Рустуғфанидің (қ.ж.345/956) сұрақ-жауап форматында жазылған «Фәүә’йд» атты еңбегінде кездеседі. Онда имам Матуридидің жай адам емес, дұғасы қабыл болатын, сөзі уәлі, аузы дуалы кісі болғандығы мензеледі. Аталмыш еңбекте мынандай хикая келтірілген: Кезінде Самарқан әміршісінің нөкерлерінің бірі әлімжеттік жасап, Матуридидің бір шәкіртінің бас панасын тартып алады. Содан шарасыз шәкірт ұстазы Матуридиге қын жағдайда қалғанын айтып, мұнын шағады. Сонда имам Матуриди сұлтанға кісі жіберіп, үйдің иесіне қайтарылуын талап етеді. Бірақ сұлтан оның бұл өтінішін жауапсыз қалдырады. (Матуриди мұндай қылышы үшін сұлтанға қатты қапа болса да, оған қарсы келмейді әрі майындағы ел-жүртты оған қарсы үгіттемейді. Тіпті көпе-көрінеу әділетсіздікке көз жұмып отырған сұлтанға теріс бата да бермеген). Ол тек бұл істі бір Аллаға тапсырып, парсы тілінде былай дейді: «Мә чу бәндәки бужай ауардим ту Худай бужай ар»: «(Уа, Раббым), біз пенде ретінде міндетімізді атқардық, енді өзің Құдай ретінде өз ісінді істегейсің»). Артынша, көп ұзамай-ақ әлгі кісі аяқ-астынан ішектің қабынуынан болатын «құләнж» деп аталағын ауыр дерктеке шалдығады, содан ол қатесін түсініп, үйді дереу иесіне қайтарып береді [7, п. 317/А].

Йахия ибн ‘Али әз-Зандаусатидің «Раудат әл-‘уләмә уә нузһәт әл-фудалә» атты еңбегінде бұхаралық Әбу Мухаммад Ахмад ибн ‘Абд Аллаһ ар-Риғдамуни (қ.ж.493/1100) жеткізген мынандай аллегориялық хикая бар: Бірде Әбу Мансур әл-Матуриди мен Әбу Ахмад әл-‘Ийади бір сұлтанның үйінің қасынан өтіп бара жатады. Содан әлгі сұлтанды жақсы танитын әрі онымен достық қарым-қатынаста болған Әбу Ахмад Әбу Мансурды сұлтанның үйіне кіріп шығуға көндіреді. Сұлтан үйіне бас сұққан қонақтарды құшақ жая қарсы алғып, Әбу Мансурдың көзі мен аяғын сүйіп, оған ерекше ізет көрсетеді. Артынша үй иесі құрметті қонақтардың сақалына жағу үшін «ғалия» деп аталағын бағалы хош иіс әкелуді бұйырады. Әбу Мансур өзіне ұсынылған хош иістен үзілді-кесілді бас тартады. Сонда олар әлгі хош иісті оған білдірмей атының құйрығына жағып қояды. Содан қонақтардың қайтатын уақыты келгенде, Әбу Мансурдың аты иесінің рұқсатынсыз жағылған хош иіс жуылып, кетірілмейінше тұрган орынан тапжылмай тұрып алған екен [39, п. 10/Б]. Бұл хикаяда имам Матуридидің «әз-зәһид» (дүниеге, мәнсапқа қызықпайтын, билік басындағылардан сый-сияпат алмайтын өзіндік принциптері бар тақуа ғалым) болғандығы мензеледі.

Имам Матуриди жайлы тағы бір аллегориялық хикая авторы аноним «Қандия хурд» (Малая кандия) атты еңбекте кездеседі. Онда былай делінген: «Рибат әл-ғузатта» (яғни, гарнizonда) шейх Әбу Мансур әл-Матуриди кәләм ілімінен, ал шейх Әбу-л-Қасим Хаким әс-Самарқанди болса, хикмет ілімінен дәріс берді. Бірде шийіттер бұлармен пікірталастырып, ақырында екеуін де жеңіп кетті. Сол кездері Самарқанда мұғазилиттер мен каррамиттердің он жеті бірдей медресесі бар болатын. Содан күндердің күнінде Әбу Мансур дәріс

беріп жүрген жерінде хазірет Қызырды көреді де, одан жәрдем сұрайды. (Хазірет Қызыр Матуридиң өтінішін қабыл алғып, оған оң батасын береді). Хазірет Қызырдың дұғасынан кейін Алла Тағала Матуридиге хикмет (даналық) нәсіп етеді. Міне содан кейін имам Матуриди шийіттермен пікірталасқа түсіп, жеңіп шығады. Міне осылайша, сунниттердің мазхабы күш алды [25, т. 1, б. 139-140]. (Бартольд В.Л.Вяткинге сүйеніп, бұл хикаяның Нәсәфидің «Китәб әл-қанд» атты еңбегінде баяндалғанын алға тартқан. Бірақ мұның қате екені анықталды. Бартоль аталмыш хикаяны негізі Самарқаның киелі жерлері мен азыз-әпсаналары жайлы мәлімет беретін, авторы аноним «Қандия хурт (Малая қандия)» деп аталатын басқа еңбектен алған. Яғни ол «Малая қандия» атты еңбекті Әбу Хафс Нәжм әд-Дин ‘Умар ән-Нәсәфидің «Китәб әл-қанд» атты еңбегімен шатастырған болуы мүмкін. Алайда бұл еңбектің авторы аноним).

Міне, әр түрлі деректерде кездесетін осындай аллегориялық естеліктерге қарап, имам Матуридиң өз дәуірінде «зәһид» деген атына лайық, асқан тақуа, діндар және ел алдында беделді де, абыройлы ғалым болғанын көреміз. Осыған орай, Әбу-л-Му'ин ән-Нәсәфи өз еңбегінде ол жайлы былай деген: «Оның еңбектерін көріп, танысқан адам, оның жай адам емес екенін, оған Алла Тағала тарағынан «қараматтар» мен ерекше қабілеттер берілгенін, сондай-ақ оның әл-Ғани, әл-Хамид болған Ҳақтан қолдау тауып, тұра жолға, дұрыс шешімге бағытталғанын көрері анық. Ал оның бір басынан табылатын түрлі діни және хикмет ілімдеріне келсек, әдетте оның бәрі ғылым жолындағы көптеген мәндайалды тұлғалардың дағы бойынан табыла бермейді. Міне сондықтан да, оның ұстазы шейх Әбу Наср әл-Ийади шейх Әбу Мансур келмейінше, ғылыми мәжілістерінде сөйлемейтін (яғни дәрісін бастамайтын) болған. Сондай-ақ оны алыстан көрген сайын оған таңырқай әрі тамсана қарап: «Раббың қалағанын жаратады және таңдайды» (Қасас, 68) [40, б. 393], – деген аятты оқытын болған. Оның (Матуридиң) Құранның «тәуилі» бойынша жазылған еңбегі өзінің саласы бойынша бағалағанда тенденсіз кітап. Тіпті, одан бұрын сол сала бойынша қалам тартқандардың еңбектерінің бірде-бірі оған мұлде жуықтай алмайды. Базбір ғалымдар: «Ол ұлық имамдардың бірі ہәм бірегейі және мұсылмандың үмбетінің тіректерінің бірі еді. Оның Құран тәпсірі құрделі мәселелердің түйінін шешті, күмәнді (мұштәбәһ) мәселелердің тұманын сейілтті, ондағы діни үкімдерді, халал мен харамды керемет сипаттап, түсіндіріп, бәрін орынды орнына қойды», – деп ол жайлы қандай керемет пікір білдірген» [26, т. 1, б. 359]. Міне, көнекөз күәгерлер келтірген осындай деректерден имам Матуридиң тұмсынан ерекше дарынды, кеменгер тұлға болғанын, діни мәтіндердің мәніне терең бойлап, жан-жақты талдау жасайтын, терең пайымы мен өзіндік ғылыми әдіснамасы бар, көптеген діни ілімдерді жетік менгерген, біртуар тақуа ғұлама болғанын аңғарамыз.

Сонымен қатар, осындай азын-аулақ қысқа деректер оның Аллаға жантәнімен берілген әулиелер мен діндарларға қатысы болғанын да мензеуі мүмкін. Нәтижеде, оның суфизмге қаншалықты қатысы болған деген заңды сауал туындаиды. Алайда, Матуридиң сопылыққа жақындығын көрсететін әлгіндей естеліктерден өзге бірде-бір нақты дерек жоқ. Керісінше, мұндай

болжалды теріске шығаратын дәйектер бар. Оларды Матуридидің еңбектеріне қарап шығаруға болады. Мысалға, оның бізге жеткен екі еңбегінде де суфизмге тән (Аллаға тәуекел ету (тәуеккул), ождан (уйждан) сынды тақырыптар кездеспейді. Оның жоғалған еңбектерінің атауларынан да сопылық ілімге қызығушылық танытқаны байқалмайды. Бұған қоса, Матуридидің аты-жөні сопыларға тиесілі кейінгі биографиялық жинақтардың бірде-біреуінде кездеспейді [12, б. 99]. Керісінше, Матуридидің бізге жеткен еңбектерінен және ондағы ғылыми әдісі мен тұжырымдарынан оның мистицизмге керегар, ханафиттік бағытқа тән рационалдық теологияның негізін қалаған ғалым екені анық байқалады.

Десек те, Мауараннахдағы сопылық ілімнің Матуридиге мүлде ықпалы болмаған деп те кесіп айта алмаймыз. Өйткені, IV/X ғасырдағы Мауараннахр ханафи теологиясының сопылық іліммен бітеқайнасқаны соншалық, екеуін бір-бірінен бөліп-жарып қарау мүмкін емес. Мысалға Ибн Каррам екі ілімді біріктіріп, әсіресе, аскетизмге ерекше ден қойған. Матуридидің замандасы әрі дәрістес серігі, тіпті, кейбір ғалымдардың пікірі бойынша шекірті де болған әйгілі әл-Хаким әс-Самарқанди бас қазы һәм сопы болғаны белгілі. Сондай-ақ ондаған жылдар өткеннен кейін бұхаралық шейх Әбу Бәкр Мухаммад ибн Исхақ әл-Калабади (402/1011-1012 ж.к.) «ат-Та'арруф би мазхаб әһл әт-тасаууф» атты сопылық теориясы мен практикасына қатысты анықтама жазғанда, өзінің теология ілімін де керемет меңгергендігін паш еткен. Нәсәфидің айтуынша, Калабади аталмыш еңбегінде ілімі теңіздей терең болған, ел арасында көптеген таңғажайып істерімен (қарамат) танылған сопы ғалымдардың дені ханафи мазхабын ұстанған деп жазған [12, б. 100]. (Орта Азиядағы суфизм жайлы кеңірек мәлімет алу үшін мына әдебиетке қараңыз: Муминов А.К. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии. 248-252 бб.)

## **1.2 Әбу Мансур әл-Матуридидің ғылымдағы орны және ғылыми мұрасы**

Исламның сунниттік бағытындағы ең ірі екі кәләм мектебінің негізін қалаған қос ғалымның бірі Әбу Мансур әл-Матуриди болса, ендібірі Әбу-л-Хасан әл-Әш'ари/әл-Әш'ари. Аталмыш екі ғалымның атымен аталатын «матуридилік» және «әш'арилік» сенім мектебі XI ғасырдан бастап сунниттік теологияның көшбасшысына айналды [41, б. 4].

Дегенмен, ислам тарихында имам Матуридиге қарағанда имам Әш'ари әлдекайда танымал тұлға болып, ілімі мен ғылыми көзқарастары әсіресе, «мәлики» және «шафифи» мазхабын ұстанатын мұсылман елдерінде кең тараған. Ал Матуридидің ілімі ханафи мазхабы кең таралған аймақтарда ғана танымал болған. Діни дереккөздерде имам Әш'ари және «әш'арилік» сенім мектебі жайлы мәлімет өте көп. Сондай-ақ батыстық ориенталист ғалымдардың еңбектерінде де әш'арилік кәләм мектебіне қатысты зерттеулер мен меліметтер баршылық. Матуридитанушы ғалымдар жағдайың неліктен бұлай болғандығына қатысты бірқатар пікірлер алға тартқан. Атап айтсақ олар:

1. Имам Матуридиң сол кездегі ислам халифатының саяси, мәдени әрі ғылыми орталығы болған Бағдаттан, сондай-ақ ислам әлемінің Мекке, Мәдина, Басра, Мысыр сынды өзге де ғылыми-мәдени маңызға ие орталықтарынан шалғай жерде ғұмыр кешкендігі;

2. Белгілі деңгейде рухани ұстазы Әбу Ханифаның көлеңкесінде қалғандығы;

3. Ата тегінің араб болмағандығы;

4. Кейбір ортағасырлық ханафи ғалымдарының өзі Әбу Ханифаның беделін көлегейлеуі мүмкін деген қауіппен Матуриди қабылдағысы келмей «әшғарилік» мектепке балама ретінде «матуридиліктен» гөрі «ханафилікті» алға тартқандығы;

5. Имам Әшғаридің ғылыми көзқарастары мен әдісін басшылыққа алғып, «әшғарилік» мектепті ғылыми сипатта жүйелі түрде дамытып, күшайте түскен әл-Бақилләни, әл-Жуәйни, әл-Ғазали, әр-Рази және әл-Ижи сынды күллі мұсылман әлеміне танымал ғалымдардың «әшғарилік» ілімді қуаттау әрі жаю жолында аянбай еңбек етуі [42, б. 253-254];

6. Ортағасырларда «әшғарилік» ілімнің «Низамия» медреселерінде оқытылып, халық арасында кеңінен насихатталуы арқылы «шафиги» және «мәлики» мазхабын ұстанатын елдерге кеңінен жайылуы, ал «матуридиліктің» тек ханафилер арасында ғана оқытылуы Матуридиң Әшғариге қарағанда аз танымал болғандығының басты себептері саналады.

«Мауараннахр» сунниттік кәләм мектебінің көшбасшысы Әбу Мансур әл-Матуридиң бірегей ғалым болып қалыптасуына Әбу Ханифаның ғылыми мұрасының ықпалы зор болған. Әбу Ханифаның ғылыми көзқарастары мен әдісі Хорасан және Мауараннахр аймағына оның ілімін жаю мақсатында келген шәкірттері арқылы жеткен. Ұлы Имамның шәкірттері арасында Мауараннахр аймағымен іргелес шығыс Хорасан жерінен шыққандар да бар-тын. Міне, солардың ерен еңбегінің арқасында аталмыш аймаққа Әбу Ханифаның сенім мәселелері мен фикһ іліміне қатысты ғылыми тұжырымдарына негізделген ханафи мазхабы кеңінен тарады. Осылайша, Әбу Ханифаның ғылыми мұрасы үрпақтан үрпаққа беріліп, имам Матуридіге де жетті.

### **1.2.1 Матуриди ілімінің тұп негізі ханафиттік доктрина**

Матуридилік мектеп имам Ағзам Әбу Ханифаның (70/80-150 х.ж.) іліміне негізделген ханафиттік доктрина негізінде қалыптасты. Әбу Ханифа хижри I-ші ғасырдың екінші жартысы мен II-ші ғасырдың алғашқы жартысында өмір сургендіктен табиғин және табиғиндерден кейінгі буын (атба' ат-таби' ийн) ғалымдар қатарына жатады. Әбу Ханифа әйгілі сахаба 'Абд Аллаһ ибн Мас'уд негізін қалаған Куфа мектебінің мандайалды өкілдерінің бірі болып, фикхта «әһл ар-рай» мектебінің көсеміне айналса, сенімде сунниттік матуриди мектебінің рухани көсеміне айналды [43, б. 52].

Расында сунниттік сенімнің қалыптасып, дамуына үлкен үлес қосқан ғалымдардың ең елеулісі имам Ағзам Әбу Ханифа еді. Кейбір дереккөздерде ол «иман» ұғымының тұпкі мәні мен өзге де иман мәселелеріне қатысты

көзқарасы үшін муржийіттік топтардың бірінің көсемі ретінде көрсетілген [44, т. 1, б. 202-204]. Негізі Әбу Ханифа және оның ізбасарларына қатысты мұндай көзқарас ислам тарихының алғашқы кезеңдерінде, діни ілімдер және мазхабтар жаңадан қалыптасып жатқан шақта, яғни діни терминдер, соның ішінде мазхабтар классификациясына қатысты арнайы терминдік атаулардың толық қалыптасып бітпеген шағында алға тартылса керек. [45, т. 10, б. 526] Әйткені Әбу Ханифа өзінің ‘Усман әл-Бәти атты басралық ғалымға жазған хатында бұл мәселені кеңінен қозғап, үлкен күнә жасаған мұмін (мұртакиб әл-кәбира) мәселесіне қатысты ұстанымы үшін өзіне және өзімен пікірлес адамдарға бидгатышыл топтар (әһл әл-біда’) тарапынан тағылған «муржия» деген атаудың орынсыз әрі жала екенін ашық айтқан. (Бұл жерде бидгатышыл топтар дегендеге негізінен харижиттер мен мұғтазилиттер, сондай-ақ үлкен күнә жасаған мұмін мәселесі және «иман» мен «амал» мәселесінде солардың көзқарасын ұстанатындар меңзелуде [46, б. 37-38].) Әбу Ханифа аталмыш хатында өзінің үлкен күнә жасаған мұмін мәселесіне қатысты ұстанымын нақты білдіріп, оны Құран және басқа да дәйекті дәлелдермен жан-жақты қуаттаған соң, мұндай ұстанымдағыларды «муржия» деп емес, «тура жолдағылар» және «сүннет жолындағылар» (әһл әл-‘Адл уә әһл әс-Суннә) деп атау керектігін айтқан [46, б. 33-38].

Әбу Ханифаның және имам Матуридиң еңбектеріндегі «иржа’» ұғымы «үлкен күнә жасаған мұміннің о дүниедегі жағдайы не болады» деген мәселеге қатысты. Әбу Ханифадан: «иржа’ ұғымы неден бастау алған» деп сұралғанда, ол: «иржа’ сонау періштelerден бастау алады, олардан білмеген нәрселері жайлы сұралғанда, олар оның жауабын (білмейтіндіктерін айтып) Аллаға тапсырған (фаууаду илә Аллаһ)» деген [47, б. 30-31. 48, т. 1, б. 421-422]. Яғни бұдан «иржа’» ұғымының жалпы мән-мағынасы қандай да бір нәрсеге немесе мәселеге қатысты үкімді кейінге қалдыру, кешеуілдету (та’хир) деген мағына шығады. Әйткені «аржа’’/«иржа’» сөзінің тілдік мағынасы да кейінге қалдыру, кешіктіру, кешеуілдету дегенді білдіреді [34, б. 613]. Ал «иржа’» ұғымының терминдік мағынасына келсек, Әбу Ханифа мен имам Матуридиң көзқарасы бойынша, «иржа’’ – үлкен күнә жасап, тәубе етпестен дүниеден озған мұміннің о дүниедегі жағдайының қандай болатынына қатысты (тозақтық немесе жаннаттық) деп кесімді үкім айтпай, оның ісін (қаласа әділдігімен күнәсі мөлшерінде азаптайды, қаласа мейірімімен кешіреді деп) Аллаға тапсыру. Яғни харижиттер мен мұғтазилиттер сынды үлкен күнә жасаған мұмін мәңгі-бақи тозақта азап шегеді деп, немесе жабриттер ұқсан мұмін болғаны үшін ешқандай азап шекестен жұмаққа кіреді деп, кесімді үкім айтпау. Әбу Ханифа мен имам Матуриди бұл мәселеде аталмыш бидгатышыл топтар сынды «ифратқа» да, «тафритқа» да бойалдырмай Құран мен сүннет пәлсапасына және сунниттік доктринаға сай пікір білдірген [4, п. 21/У]. Міне олардың осы ұстанымы себепті, яғни «үлкен күнә жасаған мұмін тозақтық» деп айпағаны үшін харижиттер мен мұғтазилиттер, сондай-ақ шийіттер оларды және жалпы сунниттерді «муржия» деп атаған [34, б. 614-616].

Матуриди Китәб әт-тә'үиләтта «иржа'» ұғымын діндегі терминдік мағынасы түрғысынан «иржа' махмуд» және иржа' мәзмум» деп екіге бөлген. Біріншісі (мақтаулы «иржа'») үлken күнәһарлардың ісін Алла Тағалаға тапсыру. Олар жайлы тозаққа кіреді немесе жаннатқа кіреді деп кесімді пікір білдірмеу. Өйткені Алла Тағала Құранда: «Расында Алла Өзіне серік қосқанды әсте кешірмейді, ал одан басқа күнәларды қалаған пендесіне кешіреді» деген. Екіншісі (жағымсыз «иржа'») жабриттік сананы немесе ұстанымды білдіреді. Ол пенделердің жақсы-жаман барлық іс-әрекеттерін Аллаға телу. Яғни адамдардың жақсы-жаман барлық іс-әрекеттері олардың өз еркімен жүзеге аспайды, Алланың қалауымен және мәжбүрлеп істетуі арқылы жүзеге асады деп сену. Матуриди осы жағымсыз иржа'ның пайғамбарымыздың (с.а.у.): «Үмбетімнің ішіндегі екі түрлі топ менің шапағатыма бөленбейді. Олар қадариттер және муржиялар», деген хадисіндегі муржияларға, яғни жабриттерге қатысты екендігін айтқан [48, т. 1, б. 421-422. 34, б. 617].

Жалпы сунниттер, соның ішінде Әбу Ханифа және оның ізбасарлары үлken күнә жасаған мұміннің (мұртакиб әл-кабира) о дүниедегі жағдайына қатысты ешқандай кесімді үкім айптай, оған қатысты шығарылатын кесімді үкімді Аллаға тапсырып, кейінге қалдыրғаны үшін харижиттер, мұғтазилиттер және шийіттер/рафизиттер оларды «муржия» (яғни үкімді кейінге қалдыруышылар) деп атаған. Бұл әрине хадисте аталған жағымсыз мағынадағы муржияға жатпайды. Өйткені онда имам Матуриди айтқандай жабриттік сана мензелген.

Ал бұдан бөлеқ, кейбір дереккөздерде Әбу Ханифа және оның ізбасарларының муржийттік бағытқа жатқызылуының ең басты себебі, олардың діндегі амалдарды иманға жатқызбауы еді. Яғни ханафилер иман мен діндегі амалдардың бір-бірінен бөлеқ екенін алға тартатындықтан, «иман мен амалдар біртұтас» деген ұстанымдағы хашуиялар оларды муржияға жатқызған [34, б. 613]. Олар ханафилерді муржия деп атағанда, ханафилерді діндегі амалдардың статусын жүректегі иманнан/сенімнен кейін немесе төмен қоюышылар, яғни амалдарға немқұрайлы қарайтындар деп жазғырды. Бұл әрине негізсіз әрі орынсыз жазғыру еді. Өйткені ханафилер Құран аяттары негізінде «иман» ұғымының түпкі мәнін пайымдағанда иманның жүректегі сенім, ал ізгі амалдардың оның жемісі екенін алға тартты. Әсілі иман мен амалдың бір-бірінен бөлеқ ұғымдар екенін айту амалдарға немқұрайлы қарауды білдірмейді. Бұл мәселеде «мұмін қанша жерден күнә жасаса да, иманы болғандықтан ешқандай азапқа душар болмастан жәннатқа кіреді» немесе «жүректе күпірлік болған жағдайда ешқандай ізгі амалдың пайдасы болмайтындей, жүректе иман болған жағдайда ешқандай күнәдан зиян келмейді» дейтін [5, б. 258], сондай-ақ «иман тек тілмен растау (иқрап хассатан)» [49, б. 26] немесе «иман тек жүректегі таным (ма'рифа хассатан)», дейтін сунниттік сенімнен ауытқыған муржийттік топтармен сунниттік бағыттағы ханафилерді бір санатқа жатқызу орынсыз. Ханафи-матуридилердің, соның ішінде имам Матуридидің иман мен діндегі амалдар бір-бірінен бөлеқ деген ұстанымда болуы, діндегі амалдарға

немқұрайлы қараушылықты білдірмейді. Бұл мәселеге алдағы тарауларда арнайы тоқталатын боламыз.

Қорыта айтқанда, имам Матуриди «Китәб ат-таухид» атты еңбегінде діндегі «иржа» атауының мәні мен себебін түсіндіргенде аталмыш атаудың бірнеше мағынасы бар екеніне назар аударған:

1. Жақсылық атаулыны (кулл әл-хайрат) иманға жатқызыбау. Яғни иман мен ізгі амалдарды біртұтас деп санайтын хашуиялар иман мен ізгі амалдар бір-бірінен бөлек дейтіндерді «муржия» деп атаған [34, б. 613-614].

2. Үлкен күнә жасаған мүміндерге қатысты үкімді кейінге қалдыру немесе Аллаға тапсыру, яғни олар жайлы жәннаттық немесе тозақтық деп кесімді үкім айтпау. Үлкен күнә жасаған мүмін тәубе етпеген жағдайда, иманнан айырылып, мәңгі бақи тозақтық болады дейтін мұғтазилиттер мен харижиттер қунәһардың үкімін Аллаға тапсыратындарды муржия деп атаған [34, б. 614-616].

3. Али ибн Әби Талиб және жақтастары, сондай-ақ олардың қарсыластарына қатысты ешқандай үкім айтпай, оң немесе теріс пікір білдірмей қалыс қалғандардың муржия деп аталуы [34, б. 616-617].

Шахристани да «иржа» ұғымының мәнін түсіндіріп, муржийттік топтар жайлы мәлімет бергенде аталмыш ұғымның екі немесе үш түрлі мағынасы бар екенін айтқан. Біріншісі кешіктіру немесе кейінге шегеру (та’хир) болса, екіншісі үмітке басымдық беру (и’та’ ар-ражә). Ал үшіншісі, үлкен күнә жасаған мүмінге қатысты үкімді ақыретке қалдыру дегенді білдіреді. Шахристанидің айтуынша, иржаның алғашқы түрі амалды иманнан/сенімнен кейінге қою, яғни иман мен амалдың бір-бірінен бөлек екенін алға тарту дегенді білдіреді және бұл дұрыс. Екіншісі күпірлік жағдайында мойынсұнудың және құлышылықтың пайдасы болмайтындей, иман болған жағдайда ешбір күнәнің кесірі тимейді деп, орынсыз үмітке басымдық беруді білдіреді. Үшіншісі үлкен қунәһар жайлы жаннаттық немесе тозақтық деп, кесімді үкім айтпай, үкімді ақыретке қалдыруды білдіреді [50, т. 1, б. 161-162]. Бұл сунниттік бағыттың, соның ішінде ханафиттік доктринаның басты ұстанымдарының бірі. Ал екіншісі сунниттік доктринаға қайшы ұстаным. Әбу-л-Йуср әл-Паздауи «Усул әд-дин» атты еңбегінде муржиялар жайлы мәлімет бергенде оларды осы екінші мағына бойынша танытқан [5, б. 258]. Бүгінгі таңда да «муржия» делінгенде мұсылмандар негізінен осы екінші, яғни жағымсыз мағынадағы иржаны түсінеді.

Таухид және сенім мәселелері бойынша жазылған ең көне трактаттардың Әмәуилер дуіріне тиесілі екені белгілі. Осыған орай, Әбу Ханифаның да сол дәуірде әмір сүргенін ескерсек, оны сенім мәселелері бойынша ең алғаш қалам тартқан ғалымдардың бірі деуге болады [31, б. 54-55]. (Алайда Әйюоб Алидің пікірінше, Әбу Ханифа Әмәуилер дәуірінде де әмір сүргенімен, өзінің трактаттарын Аббаситтер билік құрған дәуірде жазған.) Әбу Ханифа Хасан әл-Басридан кейін сунниттік сенімді қорғап, оппоненттерінің пікірлерін ғылыми тұрғыдан әрі полемикалық әдіспен терістеген алғашқы буын ғалымдардың бірі болған. Әмәуилер дәуірінде Куфа мектебінің әйгілі ғалымдарынан тәлім алғып,

Аббаситтер дәүірінде маңдайалды ғалымдардың біріне айналды. Ол фиқхи мазхаб имамдарының арасында сенім мәселелері бойынша ең алғаш болып, ой толғап, қалам тартты [51, б. 314].

Имам Камал әд-Дин Ахмад әл-Баядый (1634-1687 жж.) Әбу Ханифаны өзінің әйгілі «Ишарат әл-марам мин ՚ибарат әл-имам» атты еңбегінде сунниттік бағыт бойынша «усул әд-дин» (дін негіздері, яғни сенім мәселелеріне) қатысты ең алғаш қалам тартқан әрі сол діни сенімдерді дәйекті де, кесімді дәлелдермен қуаттаған ғалым ретінде бағалаған. Артынша ол Әбу Мансур ՚Абд әл-Қаһир әл-Бағдадидің «әт-Табсира әл-Бағдадия» атты еңбегіне сүйеніп, Әбу Ханифаны «әһл әс-сұнна» мазхабының (сенім негіздерін дәйекті дәлелдермен қуаттап бекіткен) ең алғашқы теолог ғалым ретінде атап көрсеткен [19, б. 19]. әл-Баядый аталмыш еңбекте, Әбу Ханифаға телінетін, негізінен оның теологиялық мәселелерге қатысты тұжырымдарын қамтитын «Китәб әл-’алим уә әл-мута’аллим», «ар-Рисәлә», «әл-Фиқи әл-Әкбар», «әл-Фиқи әл-Абсат» және «әл-Уасыйя» сынды бес еңбекке түсіндірме (шарх) жазған. Сондай-ақ аталмыш еңбектерді «риуаят» етіп жеткізген ғалымдар мен сол еңбектерге немесе ондағы кейбір теологиялық тұжырымдарға жүргінген ғалымдарды еңбектерімен қоса атап көрсеткен. Солардың арасынан имам Әбу Мансур әл-Матуриди мен оған Әбу Ханифаның теологиялық тұжырымдарын жеткізген ұстаздарын ерекше атап өткен [19, б. 21-23]. (У. Рудольф Венсинктің еңбегіне сүйеніп, «әл-Уасия» немесе әл-Фиқ әл-Әкбар II деп аталағын еңбектің Әбу Ханифаға тиесілі емес екенін айтқан [12, б. 20]. Ал Әйюуб Али болса, Венсинктің бұл пікірімен келіспейтіндігін айтқан [31, б. 127-128].)

Имам Матуриди жайлы ең алғаш аз да болса маңызды мәліметтер келтірген Әбу-л-Йуср әл-Паздауи (қ.ж. 493/1100) [5, б. 14] мен Әбу-л-Му’ин ән-Нәсәфидің (қ.ж. 508/1114) еңбектерінен Әбу Ханифа ілімнің, әсіресе оның теологиялық тұжырымдарының Мауараннахр шығыс ханафи мектебінің іргетасы болып табылатынын аңғарамыз. Әсілі бұл мәселе Паздауге қарағанда Нәсәфидің еңбегінде анық көрсетілген. Нәсәфи өз еңбегінде Әбу Ханифадан бастау алған діннің негізі мен тармақтарына (усул/сенім мен фуру/фиқи) қатысты ілімнің үздіксіз жалғасқан күйде Орта Азия жеріндегі Матуриди және одан кейінгі буын ханафи ғалымдарына жеткенін жазған. Онда ол Самарқан ханафи мектебінің барлық маңдайалды өкілдерін атап, олардың барлығының дерлік Әбу Ханифаның теологиялық тұжырымдарын басшылыққа алғандығын тілге тиек етеді [20, т. 1, б. 355-361]. (Осы орайда Нәсәфидің еңбегінен имам Матуридидің білім шежіресін нақты анықтауға болады. Ол еңбегінде Әбу Ханифа және оның маңдайалды шәкірті Мухаммед ибн әл-Хасан әш-Шайбаниден бастау алатын ғалымдар тізбегін келтіріп, олардың арасынан имам Матуридиді Әбу Ханифаның ең жарқын ізбасары ретінде ерекше атап өтеді. Нәсәфи бірнеше жерде Матуридидің үнемі имам Ағзамның тұжырымдары мен көзқарастарына жүргіндігін, әрі оның Әбу Ханифаның ғылыми көзқарастарын ең жақсы білетін ғалым (а’раф ән-нәс би мазахиб Әби Ханифа) болғандығын тілге тиек өткен.)

Матуриди Әбу Ханифаның теологиялық тұжырымдарымен өзінің ұстаздары және солар арқылы жеткен (имам Ағзамға телінетін) еңбектер арқылы танысқан [52, б. 44-54]. Мысалға, Мауараннахр ханафи кәләм мектебінің ең маңызды қайнар көздерінің бірі саналатын «Китәб әл-‘Алим уә-л-мута‘аллим» атты еңбекті жеткізген ғалымдар тізбегінде Матуриди және оның ұстаздары аталған. Бұл тізбекті сенімді деуге толық негіз бар [12, б. 31]. Атальыш тізбекте былай делінген: «Бұл мәтін Мухаммад ибн Мұқатил әр-Разиден (және Әбу Сулейман әл-Жузжаниден) Әбу Бәкр әл-Жузжаниге жеткен, ал одан Әбу Мансур әл-Матуридиге жеткен» [53, б. 22].

әл-Қадый Хусам әд-Дин әл-Баядый өз еңбегінде имам Матуридидің имам Ағзам Әбу Ханифаның «әл-Уасыйя» атты өсietнамасын жеткізген ғалымдар тізбегінде бар екенін тілге тиек етіп, артынша былай деген: «Матуриди өз еңбектерінде (Әбу Ханифадан жеткен) негізгі теологиялық тұжырымдарды (әл-усул) кесімді де, дәйекті дәлелдермен қуаттаған және діндегі тармақ мәселелерді (әл-фуру') анық әрі айқын дәлелдермен шебер түсіндірген». Сондай-ақ әл-Баядый имам Матуридидің сунниттік сенімді имам Әшғаридан әлдеқайда бұрын қорғағанын меңзеп, былай деген: «Матуриди біреулер ойлағандай имам Әшғаридің ізбасары емес. Матуриди сунниттік мазхабты Әшғаридан әлдеқайда бұрын қолдан, қорғаған Имамның (яғни Әбу Ханифаның) және оның ізбасарларының мазхабын/ілімін тарқатып түсіндірген/(жүйелі түрде талдан, ғылыми сипатта дамытқан) ғалым» [19, б. 23].

Ханафи ғалымдарынан бөлек тіпті, өзге мазхаб немесе мектеп өкілдері де Мауараннахр теология мектебінің тұп негізінде Әбу Ханифаның теологиялық тұжырымдары жатқанын айтқан. Мысалға VI/XII ғасырда өмір сүрген шийттік ғалым Ибн әд-Да'и мауараннахрық теолог ғалымдарды ханафи теологиясын берік ұстанушылар деп бағаласа [54, б. 91], шафиғи мазхабының көрнекті өкілдерінің бірі Таж әд-Дин әс-Субки (қ.ж. 771/1370) Матуриди ілімін сипаттағанда, оны таза ханафилік доктрина деп түсіндірген [55, т. 2, б. 261].

Матуриди ислами ой-сана тарихында пайда болған сан алуан діни түсініктер арасынан рационалдық діни түсінікті әрі соған негізделген «рай» әдісін басшылықта алған жаңашыл ғалымдардың бірі болды. Әсілі, рационалдық діни түсінікке негізделген «рай» әдісінің негізін қалаған Әбу Ханифа болса да, оны эпистемологияға негіздей отырып, ғылыми сипатта жүйелі түрде дамытқан имам Матуриди еді. Яғни Матуриди Әбу Ханифаның діндегі «усул» (сенім) мәселесіне қатысты теологиялық тұжырымдарын «діни мәтін» (Құран/сұннет) мен ақылға (қисынды дәлелдерге) негізделген дәйекті де, жүйелі кәләм іліміне айналдырған. Ол өзінің «діни мәтін» мен «ақылға» (қисынды дәлелдерге) негізделген ілімі арқылы өз дәүірінде пайда болған әрі мұсылмандар арасында талас тудырған көптеген діни мәселелердің оң шешімін таба білді. Нәтижеде ханафи-матуридилік ілім дәстүрлі дін концепциясының ғылыми негізіне әрі Орта Азия мұсылмандарының діни дүниетанымының платформасына айналды.

Имам Матуридидің өз дәуіріндегі ғалымдар арасындағы орны мен беделі жайлыштын ең көне дереккөздердің бірі Ибн Йахайаға тиесілі. Онда ол әш-шейх Әбу Мансурдың өз заманында ғылымда, түсініктегі, мазхабтарды тануда және тақуалықта (фи-л-‘ілм уәл-л-фәһм уә ма’рифат әл-мәзәһіб уәл-уара’ ад-дақиқ) теңдессіз ғалым болғанын айтқан [6, п. 162/А]. Дегенмен бізге жеткен дереккөздерде Матуридидің ғылымдағы орны мен беделі жайлыш мәлімет беретін мұндай дереккөздер тым аз. Сол себепті, имам Матуридидің ғылымдағы орны мен ислам ғылымдарының дамуына қаншалықты үлес қосқандығын анықтау үшін оның еңбектеріне жүргінуімізге тұра келеді.

### **1.2.2 Имам Матуридидің еңбектері**

Имам Матуриди «кәләм», «тәпсір», «мазхабтар» (діни топтар), «фіқіх» және «фіқіх методологиясы» салалары бойынша бірқатар елеулі еңбектер жазып қалдырған. Дереккөздерде анық Матуридиге телінетін он төрт бірдей еңбек жайлыш айтылады. Одан басқа оның қаламынан туып-тумағаны күмәнді тағы сегіз шақты еңбек бар.

Өкінішке орай, оның еңбектерінің дені шапқыншылық, көшіп-қону, табиғи апаттар және басқа да себептер салдарынан бүгінгі күнге дейін жетпеген. Оның жоғалып кеткен еңбектеріне негізінен «муғтазилиттер», шийттік «рафизиттер» мен «карматилер» сынды діни-пәлсалық және діни-саяси ағымдардың сенімі мен діни ұстанымдарын сынға алғып, терістеу мақсатында жазған, сондай-ақ «фіқіх» және «фіқіх методологиясы» саласы бойынша жазған туындылары жатады.

Матуридидің кейбір еңбектері Орталық Азияның белді діни оқу орындарында негізгі оқулықтардың бірі ретінде бағаланып, ерекше ден қойылып оқытылған [56, б. 23]. Оның ең қомақты еңбегі Құран тәпсіріне ‘Ала әд-Дин Әбу Бәкр Мухаммад ибн Ахмад ас-Самарқанди (қ.ж.540/1145) түсіндірме (шарх) жазған. (‘Ала әд-Дин ас-Самарқанди Әбу-л-Му’ин ән-Нәсәфи және Садр әл-Іслам Әбу-л-Йуср әл-Паздаудің шәкірті. ас-Самарқанди түсіндірменің кіріспесінде Матуридидің тәпсірін ұстазы Әбу-л-Му’ин ән-Нәсәфиден оқығанын айтқан [4, п. 1/Б]. Имам Матуридидің «Китәб әт-тә’үиләт» атты еңбегіне сегіз томнан тұратын түсіндірме жазған. Бұл еңбек әлі күнге дейін қолжазба күйінде сақталулы. Бекир Топалоғлының басшылығындағы зерттеушілер тобының Китәб әт-тә’үиләтқа жасаған зерттеуінде/редакциялық өндеуінде осы түсіндірмеге жүргінілген. Бұл Китәб әт-тә’үиләтқа жасалған соңғы зерттеу/редакциялық өндеу болып, он жеті томнан тұрады.)

### **Матуридиге нақты тиесілі болған еңбектер**

Матуридиге нақты тиесілі болған он төрт еңбектің он үшін Әбу-л-Му’ин ән-Нәсәфи өз еңбегінде атап өткен [26, т. 1, б. 359]. Нәсәфидің ол еңбектердің бәрін көріп, оқыған болуы әбден мүмкін. Өйткені ол матуриди мазхабының алғашқы буын ғалымдарынан саналады. Сондай-ақ оның еңбектеріндегі ғылыми әдісі, теологиялық көзқарастары мен тұжырымдары имам Матуридидің

әдісі мен тұжырымдарына өте жақын екені белгілі. Ал он төртінші еңбектің аты «Шарх әл-жами’ ас-Сағиyr». Бұл еңбек имам Мухаммад аш-Шайбанидің қаламынан туған, ханафи мазхабының негізгі қайнаркөздерінің бірі болған «әл-Жами’ ас-Сағиyr» атты кітапқа жазылған түсіндірме [57, т. 1, б. 24-25].

Еңбектері:

1. Китәб әт-тә’үиләт/Тә’үиләт әл-Қуран/Тә’үиләт әһл ас-суннә (Қуран тәпсірі)
2. Китәб ат-таухид (кәләм ілімі)
3. Китәб әл-мақаләт (кәләм ілімі)
4. Китәб радд ’әуә’йл әл-’әдиллә ли-л-Ка’би (кәләм ілімі)
5. Китәб радд тәһзиб әл-жәдәл ли-л-Ка’би (кәләм ілімі)
6. Китәб Бәйән уәһм әл-му’тазилә (кәләм ілімі)
7. Радд китәб әл-Ка’би фи уа’ийд әл-фуссақ (кәләм ілімі)
8. Радд әл-усул әл-хамса ли Әби ‘Умар әл-Бәнили (кәләм ілімі)
9. Радд китәб әл-’имәмә ли ба’д ар-рауафид (кәләм ілімі)
10. ар-Радд ’алә әл-қарамита (фи-л-усул)/(кәләм ілімі)
11. ар-Радд ’алә әл-қарамита (фи-л-фуру’)/(фиқh ілімі)
12. Китәб мә’хаз әш-шара’й’ (фиқh ілімінің негіздері/методологиясы)
13. Китәб әл-жәдәл (фиқh ілімінің негіздері/методологиясы)
14. Шәрх әл-жами’ ас-Сағиyr (фиқh ілімі)

Өкінішке орай, аталмыш еңбектердің дені бізге жетпеген. Дегенмен, Матуридидің осы еңбектерінің атауларына қарап-ақ оның бар ғұмырын Қуран мен сүннетке негізделген сунниттік сенімді қорғауга және сол сенімнен ауытқыған діни-саяси топтардың ұстанымдарын ғылыми-полемикалық әдіспен терістеуге арнағанын аңғарамыз. Сондай-ақ бұл еңбектер оның «кәләм», «тәпсір», «хадис», «қирагат», «мазхабтар», «фиқh» және «фиқh методологиясы» (усулу-л-фиқh) сынды ең негізгі діни ілімдерді терең меңгерген жан-жақты ғалым болғанын көрсетеді.

Аталмыш еңбектерден Матуридидің ең көп мұғтазилиттерге жауап жазып, олардың теологиялық ұстанымдары мен ең негізгі бес принцибіне (усул әл-хамса) қатысты пікірлерін ғылыми-полемикалық әдіспен сынап, терістегенін көреміз. Әсіресе, ол өзінің замандасытary – бірі мұғтазилиттер тарапынан «Имам әһл әл-’ард» (жер беті тұрғындарының имамы) деп аталған әл-Ка’би, енді бірі Әбу ‘Умар әл-Бәнили сынды мұғтазилиттік бағыттың белді ғалымдарының теологиялық ұстанымдары мен еңбектерін қатаң сынап, оларға жауап (радд) жазған. Сондай-ақ шийіттік қарматилер және рафизиттер сынды экстремистік сипаттағы діни-саяси топтарға да жауап (радд) жазған.

Имам Матуридидің фиқh және фиқh негіздері/методологиясы саласы бойынша жазған еңбектері бізге жетпесе де, олардың таза ханафи мазхабы бойынша жазылғанында күмәніміз жоқ. Өйткені, оның «Китәб әт-тә’үиләт» атты Қуран тәпсірінде үкім аяттарын талдағанда көбінесе ханафи мектебінің негізін қалаған ғалымдар Әбу Ханифа және оның екі шәкірті имам Әбу Юусуф пен имам Мухаммад әш-Шайбанидің фиқhi көзқарастарына жүтінгені әрі ханафи мазхабының ұстанымдарын Қуран аяттары негізінде дәйектеп,

қуаттағаны [48, т. 3, б. 351] және кейде аяттар негізінде имам Шафигидің кейбір фиқхи көзқарастарын сынағаны белгілі [48, т. 3, б. 159, 474]. Сондай-ақ Матуридиң тәпсірінен оның фиқх методологиясы (усулу-л-фиқх) саласы бойынша тұжырымдарын да кездестіруге болады. Түркиялық матуридитанушы ғалым Шүкруди Өзен Матуридиң тәпсірі негінде оның фиқх методологиясы бойынша тұжырымдарын анықтаған. Осы мақсатта ол «Ebu Mansur el-Maturidinin fikih usulünün yeniden inşası» («Әбу Мансур әл-Матуридиң фиқх негіздерін/методологиясын қайта қалыптастыру») атты ғылыми диссертация жазып, қорғаган [33].

Ал бізге жеткен еңбектеріне келсек, олар – бір ғана қолжазба нұсқасы сақталған «Китәб эт-таухид» және қырық шақты қолжазба нұсқасы бар «Китәб эт-тә’үиләт»/«Тә’үиләт әл-Қуран» атты екі еңбегі ғана. Дегенмен, аталмыш қос еңбек оның ең қомақты әрі бізге жетпеген бірақ атаулары белгілі болған еңбектеріндегі негізгі тұжырымдарын белгілі деңгейде қамтитын негізгі туындылары болып табылады.

**1. Китәб ат-таухид:** Әбу-л-Йуср әл-Паздауи мен Әбу-л-Му’ин ән-Нәсәфи сынды классик ғалымдар өз еңбектерінде бұл кітапты «Китәб ат-таухид» деп атаған [5, б. 14. 26, т. 1, б. 359]. Аталмыш екі ғалым да кәләм саласы бойынша өз еңбектерін жазғанда Матуридиң осы еңбегін негізгі қайнаркөз әрі үлгі ретінде негізге алғандығы белгілі. (Әсіресе, аталмыш екі ғалымның кәләм саласы бойынша жазған еңбектері таным теориясын баяндаумен басталады [5, б. 17-23. 26, т. 1, б. 3-24]. Сондай-ақ Нәсәфидің ең басты еңбегінің толық атауының «Табсират әл-әдиллә фи усул әд-дин ’ала тариқат әл-имам Әби Мансур әл-Матуриди» болуы және онда Матуридиң теологиялық тұжырымдарына көп жүгініп, кейде Китәб ат-таухидтағы кейбір сөйлемдерді келтіруі осы сөзімізді қуаттай түседі [12, б. 146].)

Ал «Кәшф әз-зунун» және «Іәдият әл-‘арифин» атты еңбектерде бұл кітап «Китәб ат-таухид үә исбәт ас-сифат» деп атаған [58, т. 2, б. 36. 18, т. 2, б. 1406.]. Дегенмен, Матуриди жайлы жазған калассик және кейінгі буын ғалымдардың барлығы дерлік бұл еңбекті «Китәб ат-таухид» деп атағанды жөн санаған [32, б. 19].

«Китәб ат-таухид» имам Матуридиң негізгі теологиялық тұжырымдары мен ұстанымдарын қамтитындықтан «матуриди» сенім мектебінің катехизисі саналады. Матуридиң еңбектерін тілге тиек еткен ғалымдардың барлығы дерлік ең алдымен оның осы еңбегін атаған [26, т. 1, б. 359. 14, т. 2, б. 130. 15, б. 59]. Сондай-ақ матуриди мектебінің алғашқы буын ғалымдары өз еңбектерін Китәб ат-таухидтағы теологиялық тұжырымдар негізінде жазған. Мысалға Әбу Сәләмә ас-Самарқандидің «Жумәл ’усул әд-дин» атты еңбегінің және Әбу-л-Му’ин ән-Нәсәфидің «Табсират әл-әдиллә» атты еңбегінің жалпы мазмұн және теологиялық формуласалар мен тұжырымдар жағынан Китәб ат-таухидқа өте жақын екені белгілі.

Матуриди ғылыми полемикалық әдіс негізінде жазылған бұл еңбегінде сунниттік бағыттың, соның ішінде ханафи мектебінің сенім мәселелері бойынша басты қағидаттары мен ұстанымдарын дәйекті дәлелдермен қуаттап,

өзге бағыттар мен діни топтардың сенімі мен ұстанымдарын «діни мәтін» (Құран/сүннет) мен ақылға негізделген бұлтартпас дәлелдермен теріске шығарған. Сондықтан бұл еңбек кәләм ілімімен қатар, исламдағы мұғтазилиттерден бастап, түрлі діни-пәлсапалық және діни-саяси мазхабтар мен ағымдардың, исламнан тыс діндер мен пәлсапалық ағымдардың сенімі мен ұстанымы жайлы мәлімет беретін әрі олардың көзқарастарын қатаң сынап, терістейтін ең көне теологиялық трактаттардың бірі болып табылады.

Бұл еңбектің жалғыз қолжазба нұсқасы Кембридж университетінің кітапханасында сақтаулы. Тіркелген нөмірі: 3651. Қолжазба орташа көлемдегі 206 параптан, әр парап екі беттен тұрады, сондай-ақ әр беті 21 жолдан тұрады. Өкінішке орай, бұл манускрипт көне нұсқалардан емес. Қолжазбаның алғашқы бетіндеге көшірілген жылы көрсетілген екі жазба бар. Бірінде 1191/1777 жыл, екіншісінде 1150/1737 жыл көрсетілген. Рудольфтың пайымдауынша бұл қолжазбаны көшірген адам мәтінді толыққанды түсінбеген болса керек, өйткені онда өте көп қате жіберілген [12, б. 145]. Сонымен қатар бұл мәтін бізге толық нұсқада жетпеген. Өйткені Нәсәфидің Табсирасында Китәб ат-таухидтан алынған сөзбе-сөз сөйлемдер келтірілген. Алайда бізге жеткен «Китәб ат-таухид» мәтінінен Табсирада келтірілген сөйлемдерді кездестірмейміз. Сондықтан да Рудольфтың айтуынша, бізге жеткен «Китәб ат-таухид» мәтінін, ондағы теологиялық формуласарды белгілі деңгейде қалпына келтіріп, Матуридидің теологиялық тұжырымдарын толыққанды пайымдау үшін кезінде Китәб ат-таухидты және Матуридидің өзге де еңбектерін көне нұсқаларынан оқып, имамның ғылыми мұралары негізінде еңбек жазған Әбу Сәләмә ас-Самарқандидің «Жумәл усул әд-дин» атты еңбегіне, Нәсәфидің «Табсират әл-әдиллә» атты еңбегіне және т.б. бірқатар маңызды еңбектерге жүгіну керек. Өкінішке орай, Китәб ат-таухидты аталмыш манускрипт негізінде ең алғаш зерттеп, жарыққа шығарған Ф. Хулейф өз зерттеуінде аталған еңбектерге жүгінбеген [12, б. 145-146]. Хулейфтен кейін «Китәб ат-таухид» мәтінін зерттеп, өндеп, жарыққа шығарған Бекир Топалоғлының редакциясында да мәтінді қалпына келтіруде аталмыш еңбектерге толыққанды жүгінілмеген. Біздің ойымызша «Китәб ат-таухид» мәтінін қалпына келтіріп, ондағы теологиялық тұжырымдарды толыққанды пайымдауда Рудольф атаған еңбектермен қатар, «Китәб әт-тә’үиләт» мәтінінің және оған жазылған түсіндірменің (шарх) де пайдасы зор болмақ.

«Китәб ат-таухид» мәтінін аталмыш түпнұсқа негізінде Фетхуллаһ Хулейф ең алғаш болып зерттеп, өндеп, оған қомақты кіріспе жазып, 1970 жылы Бейрут қаласында жарыққа шығарды. Кейін 1979 жылы Ыстамбұлда қайтадан басылды. Хулейфтен кейін «Китәб ат-таухид» мәтінін Бекир Топалоғлы мен Мұхаммед Аручи қайта зерттеп, өндеп 2001 жылы жарыққа шығарды. Артынша Б. Топалоғлы аталмыш мәтінді түрік тіліне аударып, 2002 жылы жарыққа шығарды.

Матуриди бұл еңбегін дінді дәлелмен тану/ұстану керектігін (ужуб ма'рифат әд-дин би-д-әлил) және «таным» теориясын (назарият әл-ма'рифа) баяндаумен бастаған. Осылайша ол өзінің теологиялық тұжырымдарын

эпистемологияға негіздеу арқылы өз ілімінің іргетасын пәлсапалық түрғыдан мықтап қалай білді. Әсілі, Матуриидің бұл еңбегі таным теориясын баяндаумен басталатын ең көне теологиялық трактат болып табылады [31, б. 290]. Осыған орай имам Матурииді сунниттік бағыттағы ғалымдар арасында өзінің теологиялық тұжырымдарын эпистемологияға негізделген ең алғашқы теолог (мутәкәллим) деп кесіп айтуда болады. Өйткені, Матуриидиден бұрын бірде-бір кәләм ғалымы еңбегінің кіріспесінде «таным» теориясын өз алдына бөлек тақырып ретінде қолға алғып, жан-жақты талдау, дәйектемеген. Басқасын айтпағанда, имам Матуриидің замандасы, әшғари кәләм мектебінің негізін қалған имам Әшғаридің (қ.ж.324/935) бізге жеткен «Китәб әл-лума'» және «әл-Ибәнә» атты теологиялық трактаттарында «таным» теориясына қатысты арнайы бөлім жоқ. (Матуриидің «таным» теориясы жайлы кең мәлімет алу үшін мына еңбектерге қараңыз: Ханифи Өзжан, «Матурииде билgi проблеми». Ыстамбұл, 2012. Акимханов А. «Әбу Мансур әл-Матуриидің таным теориясы/(назарият әл-ма'рифа)» // ҚазҰУ «Хабаршысы», философия сериясы, мәдениеттану сериясы, саясаттану сериясы. – Алматы: «Қазақ университеті», 2014. № 3(52). – 86-96 бб.)

Ал Матуриидиден кейінгі ғалымдарға келсек, олардың басым көпшілігінің өз еңбектерінің кіріспесінде «таным» теориясы жайлы жазғанын көреміз. Бұл олардың Матуриидиден үлгі алғандығының айғағы. Мысалға Матуриди мектебінің белді өкілі Әбу-л-Му'ин Мәймун ибн Мухаммад ән-Нәсәфи (қ.ж.508/1114) «Табсират әл-әдиллә фи усул әд-дин» атты еңбегінің басында «таным» теориясы жайлы сөз қозғап, ілім ұғымының түпкі мәні анықтамасы (хадд әл-'илм), танымың қайнаркөздері (әсбәб әл-ма'рифа), адам баласының білімге және сол арқылы ақиқатқа қандай жолдармен жететіні жайлы жазған [13, т. 1, б. 141-150]. Әбу-л-Йуср әл-Паздауи де «Усул әд-дин» атты еңбегін кәләм ілімін үйрену, үйрету және сол сала бойынша еңбек жазу мәселесін және «таным» теориясын баяндаумен бастаған [5, б. 17-23]. Нур әд-Дин ас-Сабуни де «Китәб әл-Бидәя» атты еңбегін ілімнің түрлерін және «таным» қайнаркөздерін баяндаумен бастаған [59, б. 29-33]. Сондай-ақ аталмыш ғалымдардан басқа да көптеген ханафи-матуриди ғалымдары осы дәстүрді берік ұстанған.

Тіпті, Матуриидің ізбасарларын былай қойғанда, Бақылләни (қ.ж.403/1013), 'Абд әл-Қаһир әл-Бағдади (қ.ж.429/1037), имам әл-Харамейн әл-Жуейни (қ.ж.478/1085), имам Ғазали (қ.ж.505/1111), Фахр әд-Дин ар-Рази (543/1148-604/1209) және 'Адуд әд-Дин әл-Ижи (қ.ж.756/1355) сынды әшғари мектебінің белді өкілдері де өз еңбектерінде «таным» теориясына ерекше көніл бөліп, өз ілімдерін эпистемологияға негіздеуге ерекше мән берген [56, б. 28. 60, б. 30]. Міне осыған қарап, аталмыш ғалымдар өздерінің ғылыми тұжырымдарын эпистемологияға негіздеу мәселесінде Матуриидің осы еңбегін үлгі тұтқан деуге толық негіз бар.

Матуриидің ғылыми-полемикалық стильде жазылған бұл еңбегінен оның «акида»/сенім мәселелері бойынша басты оппоненттерінің мұғтазилиттер/қадариттер және олардың «имам әhl әl-'ард» деп аталған әл-Ка'би деген ғалымы, сондай-ақ харижиттер, каррамиттер, жаһмиттер,

жабриттер, рафизиттер, хашуиялар, мушаббиха/мужассима (антропоморфистер), даһриттер, софистер және дуалистер екенін көреміз. Бұдан имам Матуриди бұл еңбегін сунниттік сенім негіздерін діни мәтіндерге (ан-насс) және ақылға негізделген дәйекті дәлелдермен қуаттап, сунниттік сенімге қайшы келетін сенімдер мен теологиялық тұжырымдарды терістеу мақсатында жазған деуге болады.

Китәб ат-таухидтың қысқаша мазмұны:

1. Кіріспе: дінді дәлелмен тану/ұстанудың міндеттілігі (ужуб ма'рифат әддин би-д-әлил), таным қайнаркөздері (әсбәб әл-ма'рифа) және оларды жоққа шығаратын софистерге дәйекті жауаптар [34, б. 3-21];

2. «иләһият» мәселелері: әлемнің «хадис» екендігі және оны жоқтан жаратқан Жаратушының бар, «әзәли» әрі жалғыз/дара екендігі, акциденция ('арад/сифа), «қисбат» және «тәшбиһ», материялдық әлем арқылы ғайып әлемін дәлелдеу (диләләт әш-шәһид 'ала әл-ға'йб) мәселесі, Алланың «зати», «сәлби» және «хабари» атрибуттары, «тәкуин» сифаты, «муташабиһ» мәселелер, «таухид» мәселесі, мажусилік, дуалистік және т.б. сенімдер мен дахриттік, гностикалық және софистік көзқарастарды терістеу мақсатында алға тартылған дәйекті тезистер және т.б.) [34, б. 25-268];

3. «нубууэт»/пайғамбарлық мәселесі: адамзаттың пайғамбарларға мүқтаждығы, Мұхаммед пайғамбардың (с.а.у.) пайғамбарлығын дәлелдеу, Уаррақтың пайғамбарлыққа қатысты ұстанымын терістеу, насаралардың Иса пайғамбарға қатысты ұстанымын терістеу, және т.б. [34, б. 271-340];

4. «қада» және «қадар»/тағдыр мәселесі: адамның іс-әрекеті (әф'ал әл-халқ), еркі мен қалауы (ирада), ажал және ризық мәселесі, «истита'а» мәселесі, қадариттердің, мұғтазилиттердің, соның ішінде әл-Қа'бидің тағдырға қатысты көзқарастарын терістейтін дәйекті тезистер [34, б. 343-514];

5. үлкен күнә және үлкен күнә жасаған мұміннің мәселесі, адамды мәңгібақи тозақта қалдыратын күнәлар мен мәңгі қалдырмайтын күнәлар, үлкен күнә мәселесінде Ка'бидің ұстанымын терістеу, үлкен күнә және «шапағат» мәселесі [34, б. 517-598];

6. иман ұғымының түпкі мәні мен ақиқаты (хақиқат әл-имән), «иржа» мәселесі, иманның жаратылуы (халқ әл-имән) мәселесі, иманда «истисна» мәселесі, ислам және иман ұғымы [34, б. 601-642].

**2. Китәб әт-тә'үиләт:** Матуридидің ең елеулі де, қомақты еңбегі ислам дінінің ең басты қайнаркөзі – Құран Қәрімге жасаған тәспірі болып табылады. «Тә'үиләт әл-Қуран» және «Тә'үиләт әһл әс-суннә» [18, т. 1, б. 336] деп аталып жүрген бұл еңбектің негізгі атауы – «Китәб әт-тә'үиләт». Өйткені Әбу-л-Му'ин ән-Нәсәфи (508/1114 ж.к.) оны солай атаған [26, т. 1, б. 305]. Бұл еңбекке түсіндірме (шарх) жазған оның шәкірті Әбу Бәкр Мұхаммад ибн Ахмад 'Ала' әд-Дин ас-Самарқанди (538/1144 ж.к.) де түсіндірменің кіріспесінде оны «Китәб әт-тә'үиләт» деп атаған [4, п. 1/Б]. Сондай-ақ, Әбу-л-Йуср әл-Паздауи (493/1099 ж.к.) да «'Усул әд-дин» атты еңбегінің кіріспесінде аталмыш еңбекті «Китәб әт-тә'үиләт» деп атаған [5, б. 14]. Ал еңбектің «Тә'үиләт әл-Қуран» деп аталуы бәлкім Әбу-л-Му'ин ән-Нәсә fidің «Табсират әл-әдиллә» атты еңбегінде имам

Матуридидің еңбектерін атағанда: «Әбу Мансур әл-Матуридидің Құранның тәуиліне қатысты еңбегі – теңдессіз кітап» [26, т. 1, б. 359], – деген сөзінен туындаса керек. Осыған байланысты, библиографиялық/«табақат» кітаптарының көбінде бұл еңбектің атауы «Тә’үилэт әл-Қуран» деп келген [32, б. 35]. Ал «Тә’үилэт әһл әс-суннә» [18, т. 1, б. 335] деген атауға келсек, атынан да көрініп тұрғандай, бұл еңбектің сунниттік сенім негізінде жазылғандығын және имам Матуридидің сунниттердің көшбасшы имамдарының бірі ретінде қабылданғандығын көрсетеді [4, п. 1/Б].

Ал енді бұл еңбектің «Китәб әт-тәфсир/Тәфсир әл-Қуран» емес «Китәб әт-тә’үилэт/Тә’үилэт әл-Қуран» деп аталуының себебі, Матуриди бұл еңбектің кіріспесінде Құран іліміндегі «тәфсир» және «тә’үил» ұғымдарының ара-жігін ажыратып былай түсіндірген: «Тәфсир сахабаларға, ал тә’үил ғалымдарға тиесілі. Мұның мәні – сахабалар бәріне күә болғандықтан Құран аяттарының не үшін әрі қандай мәселеге қатысты түскенін нақты білген. Құран аятының тәпсірі тәуилге қарағанда маңызды, өйткені тәпсір – Алланың нені меңзегенін (яғни аяттың нақты мән-мағынасын, ақиқатын) білдіреді. Бұл (Алланың атынан) куәлік ету секілді, сондықтан оны тәпсірлеу (аяттың қандай мәселеге қатысты және не себепті түскенін) нақты білетін кісіге ғана рұқсат етіледі. Осыған байланысты, (бір хадисте): Кімде-кім Құранды өз ойымен, өз бетінше тәпсірлейтін болса, тозақтағы орнына дайындалсын, – делінген. Өйткені ол Құран аятын тәпсірлеу арқылы Алланың атынан куәлік еткен (яғни Алланың атынан сөйлеп, үкім айтқан) болады» [48, т. 1, б. 349]. Міне осылайша Матуриди «тәфсир» ұғымын Алла мензеген мағынаны нақты білу деп түсіндірсе, «тә’үил» ұғымын Алла мензеген мағынаның не екеніне қатысты кесімді пікір білдірмей, «бұл аятта Алла мензеген мағына мынау болуы мүмкін», дегендей, белгілі бір аятқа қатысты дұрыс болуы ықтимал бірнеше мағынаның бірін таңдау деп түсіндірген. Міне сондықтан да, ол бұл еңбегін Китәб әт-тәфсир емес, «Китәб әт-тә’үилэт» деп атаған.

‘Ала’ әд-Дин ас-Самарқанди Китәб әт-тә’үилэтқа жазған түсіндірмесінің алғашқы бетінде бұл еңбекті имам Матуридидің өзі емес, маңдайалды шәкірттері оның тәпсір дәрістерінен жазып алған конспектілері негізінде құрастырғанын, сол себепті, бұл еңбектің тілі әрі ғылыми стилі оның «Китәб ат-таухид», «Мақаләт», «Ма’хаз әш-шара’й» сынды өзге еңбектеріне қарағанда әлдекайда жеңіл екенін айтқан [4, п. 1/Б]. Тәпсірде кездесетін (қалә әш-Шейх), (қалә әл-Фақін Әбу Мансур) деген сынды сөздер де бұл еңбекті имам Матуридидің шәкірттері құрастырып жазған деген пікірді қуаттай түседі [61, б. 4-9].

### Атрибуция

Дегенмен бұл «Китәб әт-тә’үилэт» имам Матуридиге тиесілі емес дегенді білдірмейді. Өйткені ас-Самарқанди айтқандай бұл еңбекті шәкірттері имам Матуридидің тәпсір дәрістерінен жазған конспектілері негізінде құрастырған. Демек ондағы Құран аяттарына жасалған «тәпсір»/«тәуил», теологиялық және

фиқи талдаулар, айтылған ой-пікірлер мен тұжырымдар, сондай-ақ қолданылған тәспір методологиясы Матуридиге тиесілі.

Мұны «Китәб әт-тә’үиләт» пен «Китәб ат-таухид» мәтінін салыстырғанда анық көруге болады. Өйткені аталмыш қос еңбек ғылыми стиль, әдіс, мазмұн, қолданылған терминдік сөздер мен сөз тіркестері, тіпті кейбір сөйлемдер және теологиялық формулатар мен тұжырымдар жағынан бірдей. Мысалға екі еңбекте де белгілі бір мәселеге қатысты пікір білдіріліп, тұжырым жасалған соң дұға-мінәжатты білдіретін «уаллаһу-л-муаффик)/(уә билләһи-т-тауғиқ» (қолдаушы/жетістікке жеткізуші бір Алла), «уаллаһу ’а’ләм» (ең дұрысын Алла біледі), «уә лә қууэтә иллә билләһ» (куш-қуат беруші бір Алла), «уә билләһи-л-’исмә» (күнә-қателіктен аман болу бір Алланың қолдауымен ғана), «уә билләһи-л-ма’унә» (жәрдем Алладан), «уә билләһи нәстә’ин/уаллаһу-л-муста’ан» (Алла қолдасын) деген сөз тіркестері жиі қайталанады. Бұл бір жағынан имам Матуридидің терең діндарлығын, тақуалығын көрсетсе, бір жағынан кісілік кішіпейілдігі мен Аллаға құлдық (‘убудә) пәлсапасын, сондай-ақ «иләһи» қайнарға негізделген діни ілімнің пәлсапасын терең пайымдағанын көрсетеді. Сондай-ақ екі мәтінде де белгілі бір мәселеге қатысты пікір білдірілетін кезде «уә-л-аслу ’индәнә...» (негізі, біздің көзқарасымыз/ұстанымыз бойынша...), «уә ’ала зәлиқә ма’нә...» (осыған орай, мұның мағынасы...) сынды кіріспе сөз тіркестері де жиі кездеседі. Матуридиге тиесілі екі мәтін арасындағы осындағы ұқсастыққа Фатхуллах Хулейф, Ауадейндер және Рудольф сынды ғалымдар да баса назар аударған [62, т. 1, б. 22. 12, б. 139. 27, б. 57.].

Сонымен қатар, екі еңбекте де исламның өз ішіндегі мұғтазилиттер, қадариттер, харижиттер, жахмиттер, шийіттік рағизиттер мен карматилер, каррамиттер, жабриттер, муржиялар, батинилер және хашуиялар сынды діни топтар, сондай-ақ исламнан тыс өзге дінидер мен дуалистер, дахриттер, соғистер сынды діни-пәлсапалық ағымдардың және філософтардың (фәләсифә) сенімдері мен ұстанымдары сунниттік сенім тұрғысынан сынға алынып, терістеледі. Екі еңбекте де автордың ең басты оппоненттері мұғтазилиттер (му’тазилә/әһл әл-и’тизәл/асхаб әл-аслах) [63, б. 239-240. 34, б. 686], әсіресе мұғтазилиттердің белді ғалымы Әбу-л-Қасим әл-Ка’би [63, б. 210. 34, б. 679], одан кейін қадариттер [63, б. 238. 34, б. 685], харижиттер (әл-хауариж/әһл әл-хауариж/әһл харура/әл-харурия) [63, б. 235-237. 34, б. 685], каррамиттер [63, б. 238. 34, б. 686], антропоморфистер (әл-мушаббіхә/әһл әт-тәшбіх) [63, б. 235. 34, б. 686], хашуиялар [63, б. 237. 34, б. 684], жаһмиттер (Жаһм ибн Сафуан) [63, б. 237. 34, б. 677], батинилер [63, б. 237. 34, б. 149], дуалистер (әс-сәнуия/асхаб әл-исней) [63, б. 237. 34, б. 684], дахриттер (әд-дәһрия, әһл әд-дәһр) [63, б. 235. 34, б. 685], карматилер (әл-қарамита) [63, б. 238. 34, б. 98], філософтар [63, б. 238. 34, б. 46], зындықтар (аз-занадиқа) [63, б. 237. 34, б. 685].

Аталмыш екі еңбекті мазмұндық әрі ондағы теологиялық тұжырымдар тұрғысынан салыстыратын болсақ та, екеуінің де бір автордың еңбегі екенін аңғару қыын емес. «Китәб әт-тә’үиләт» мәтінін ең алғаш зерттегендерден

ағайынды ‘Ауадейндер зерттеу жұмыстарының кіріспесінде аталмыш қос еңбекті мазмұндық тұрғыдан салыстырып, екеуінің де Матуридиге тиесілі екенін алға тартқан. Алайда олар бұған дәлел ретінде Матуридидің ақыретте Алланың дидарын көру (ру’ят Аллан) мәселесіне қатысты тұжырымын ғана келтірген. Аталмыш мәселе бойынша екі мәтінде де бірдей тұжырым жасалып, тіпті бірдей сөз тіркестері мен сөйлемдер қолданылған [62, т. 1, б. 22].

Біз екі еңбекке қатысты атрибуцияны ғылыми зерттеу тақырыбымыз негізінде жасауды да жөн көріп отырмыз. Яғни екі еңбектегі «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқатына (хақиқат әл-имән) және өзге де «иман» мәселелеріне қатысты тұжырымдарды салыстыру арқылы екі мәтіннің де имам Матуридиге тиесілі екеніне көз жеткізуге тырыстық.

Матуридидің ұстанымы бойынша:

1. Иман – Алланы және Алладан келгеннің бәрін жүрекпен растау (ат-тасдиқ /ат-тасдиқ фәрд/ат-тасдиқ хассатан) [64, т. 3, б. 390. 34, б. 601-613.].

2. Үлкен күнә жасаған мүмін (мұртакиб әл-кәбира) иманынан айырылмайды/діннен шықпайды [34, б. 517-598. 48, т. 1, б. 402-403].

3. Иман мен діндегі амалдар (әл-имән уә әл-‘амал) бір-бірінен бөлек. Иман тек жүректің ісі (‘амал әл-қалб), ал діндегі амалдар иманның жемісі [34, б. 609-610. 48, т. 1, б. 373].

4. Иманда «истиснә» болмайды. Мүмін иманын тілге тиек еткенде «Алла қаласа, мүмінмін», деген сұнды нақтылықты білдірмейтін сөздерді қолданбай, «Аллаға шүкір мүмінмін», деп кесіп айтуды керек [34, б. 624-630. 48, т. 4, б. 338].

5. Иман мен ислам ұғымдары тілдік тұрғыдан әр түрлі мағынаны білдіргенімен, діни тұрғыдан біртұтас ұғым [34, б. 630-642. 48, т. 2, б. 381].

6. Иманның жаратылуы (халқ әл-имән) мәселесі. Иман пендениң ісі (фи’л әл-‘абд), соңдықтан ол жаратылған (махлук) [65, т. 7, б. 492. 66, т. 9, б. 78. 34, б. 618-623].

«Китәб ат-таухид» және «Китәб әт-тә’үиләт» мәтіндерін салыстырғанымызда көптеген теологиялық мәселелер, соның ішінде жоғарыда аталған иман мәселелері бойынша алға тартылған тұжырымдардың, теологиялық формулалар мен ұстанымдардың бірдей екенін көреміз. Тіпті, кейбір мәселелер бойынша екі мәтіннен де бірдей формулаларды, бірдей сөз тіркестер мен сөйлемдерді кездестіруге болады:

1. Харижиттер мен мұғтазилиттердің кіші күнәларға (ас-саға’йр) немесе кішігірім күнәлар жасаған мүміндерге қатысты ұстанымдары теріске шығарылғанда екі мәтінде де бірдей сөз тіркестері мен сөйлемдер қолданылған [34, б. 524-525. 48, т. 3, б. 361-362].

2. «Китәб ат-таухид» мәтінінде иманның жаратылған (махлук) екенін дәлелдеу барысында, Құранда иманның/мүміннің жемісті, берекелі ағашқа (әш-шәжәра ат-тайибә), есту, көру қабілетіне (сәм’/басар), өмірге/тіршілікке (әл-хаят) және құнарлы жерге (әл-бәләд ат-тайиб) теңелгендігіне назар аударылған. Иман және мүмінге қатысты дәл осындағы тенеулерді «Китәб әт-тә’үиләт» мәтінінен де кездестіреміз [34, б. 622. 48, т. 6, б. 387-388].

3. «Китәб ат-таухид» мәтінінде иман мен діндегі амалдардың бір-бірінен бөлек екендігі айтылғанда, иманың діндегі құлшылықтар мен мойынсұнушылықты білдіретін істердің бәрін қамтитын жалпы ұғым емес (әл-имән ’исмун лә ли-л-кулл), тек жүрекпен растауды білдіретін жалқы ұғым (әл-имән ’исмун ли-л-хасс) екендігі алға тартылған. Иман ұғымының түпкі мәні мен ақиқатына (хақиқат әл-имән) қатысты дәл осындағы формуланы «Китәб әт-тә’үиләт» мәтінінен де кездестіреміз. Мұнда да иманың игі істерді, ізгілік атаулының бәрін қамтитын жалпы ұғым емес, тек жүрекпен растауды (ат-тасдик) білдіретін жалқы әрі дара ұғым (әл-имән һуә шей’ун хасс уә шей’ун уахид) екендігі айтылған [34, б. 610. 48, т. 7, б. 445].

4. Матуриди Китәб ат-таухидта үлкен күнәлардың (әл-кәбә’йр), сенімге қатысты үлкен күнәлар (кәбә’йр әл-и’тиқад) және іс-әрекетке/амалдарға қатысты үлкен күнәлар (кәбә’йр фи-л-аф’ал) болып екіге бөлінетінін айтқан. Үлкен күнәларға қатысты дәл осыған ұқсас классификацияны «Китәб әт-тә’үиләт» мәтінінен де көреміз. Онда үлкен күнәлар Аллаға серік қосуды білдіретін үлкен күнәлар (кәбә’йр әш-ширк) және Исламдағы (амалдарға қатысты) үлкен күнәлар (кәбә’йр әл-ислам) деп бөлінген [34, б. 542-543. 48, т. 3, б. 144-145].

5. Иман және ислам ұғымдарының діндегі терминдік мағынасы мен түпкі мәні, басқаша айтқанда Матуридиң аталмыш қос ұғымға берілген анықтамасы «Китәб ат-таухид» және «Китәб әт-тә’үиләт» мәтіндерінде мән-мағына әрі сөйлем құрылышы жағынан бір-біріне өте жақын болып келеді [67, т. 11, б. 346. 68, т. 13, б. 272. 34, б. 633].

«Китәб ат-таухид» және «Китәб әт-тә’үиләт» мәтіндеріндегі «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқатына және өзге де «иман» мәселелеріне қатысты осындағы мазмұн әрі сөйлем құрылышы жағынан бірдей тұжырымдар мен ұстанымдар аталмыш екі еңбектің де имам Матуридиге тиесілі екенін көрсетеді.

Негізі әу баста тәпсір ілімі хадис ілімінің бір бөлімі болғаны белгілі. Матуриди өмір сүрген кезеңде тәпсір ілімі хадистен бөлініп, өз алдына дербес ілім болып қалыптаса бастады. Құранды бастан-аяқ жүйелі түрде тәпсірлейтін алғашқы тәпсір үлгілері Әбу Жа’фар ат-Табари (224-310/839-923), Ибн Эби Хатим ар-Рази (195/811-277/890), Ибн Хибан әл-Бусти (354/965) сынды тәпсірші ғалымдардың қаламынан туды. Дегенмен бұл тәпсірлер негізінен пайғамбарымыздан (с.а.у.), сахабалардан және табиғиндерден жеткен Құран аяттарының тәпсіріне қатысты риуаяттар негізінде жазылды. Сол себепті, тәпсірдің бұл түрі «риуаят» тәпсірі (тәфсир б-р-риуая/тәфсир би-л-мә’сур) деп аталды.

Сонымен қатар, аталмыш кезеңде Құран аяттарын тілдік, риторикалық, семантикалық түрғыдан талдайтын тәпсірлер де жазыла бастады. Ал имам Матуридиң тәпсіріне келсек, бұл Құран аяттарын «діни мәтін» (Құран, хадис, сахаба және табиғин ғалымдарының сөздері), «қирағат» ілімі, тәпсірші ғалымдардың көзқарастары негізінде, сондай-ақ тілдік ережелермен қатар, ақыл тезіне де салу арқылы жан-жақты талдайтын ерекше әдіс еді. Кейіннен

ғалымдар тәпсірдің бұл түрін «дираят» тәпсірі (тәфсир би-д-дирая/тәфсир би-р-ра'и) деп атады. Ендеше, имам Матуридидің бұл тәпсірі Құран ілімі тарихындағы дирайт тәпсірінің ең алғашқы үлгісі болып табылады және оны өзінен кейін жазылған дирайт тәпсірлеріне соны үлгі болды деуге толық негіз бар. Атап айтсақ бұл еңбек, кейіннен жазылған «Кәшшәф» және «Мәфәтих әл-ғайб» атты тәпсірлерге үлгі болған. Соған қарамастан, тәпсіршілер жайлы автобиографиялық (күтуб эт-табақат уә эт-таражим), сондай-ақ тәпсір ілімінің тарихы мен методологиясына қатысты жазылған бірқатар елеулі еңбектерде «Китәб эт-тә'үиләт» жайлы ешқандай мәлімет берілмеуін және Фахр әд-Дин ар-Разидің «Мәфәтих әл-ғайб» деп аталатын Құран тәпсірінің «дираят» тәпсірінің ең алғашқы үлгісі ретінде алға тартылуын Құран ілімі тарихындағы ең үлкен қателік деп қабылдау керек [69, б. 54-55].

Көптеген ғалымдар Китәб эт-тә'үиләттің бағажетпес, теңдессіз еңбек екенін айтқан. Солардың бірі Эбу-л-Му'ин ән-Нәсәфи «Табсират әл-әдиллә» атты еңбегінде: «Оның (Матуридидің) Құранның тәуилі бойынша жазған еңбегі өз (тәпсір) саласы бойынша бағалағанда, теңдессіз кітап. Тіпті, одан бұрын бұл сала бойынша қалам тартқандардың еңбектерінің бірде-бірі оған мұлде жуықтай алмайды» – деген [26, т. 1, б. 359]. Сондай-ақ оның шәкірті әш-шейх, әл-имам 'Ала' әд-Дин ас-Самарқанди Китәб эт-тә'үиләтқа жазған түсіндірмесінің кіріспесінде: «әш-Шейх, әл-имам, 'Алам әл-Іұда Эбу Мансур Мухаммад ибн Мухаммад ибн Махмуд әл-Матуридиге (Алла оны рақымына бөлесін) тиесілі «Китәб эт-тә'үиләт» – сунниттік бағыттың (мазхаб әһл әс-суннә уәл-жама'a) таухид/сенім негіздерінің, сондай-ақ Эбу Ханифа және оның ізбасарлары мазхабының фиқһ негіздері (усул әл-фиқһ) мен тармақтарының (фуру') толықтай Құранға сай екенін баяндайтын аса қадірлі әрі өте пайдалы еңбек» – деп, Матуридидің тәпсіріне жоғары баға берген. Сондай-ақ ас-Самарқанди Матуридидің еңбектерін, соның ішінде «Китәб эт-тә'үиләт» атты еңбегін, тек бар ғұмырын таухид/ақида ілімі негіздерін және фиқһ негіздерін тиісті деңгейде меңгеруге арнаған адамның ғана толыққанды пайымдап, түсіне алатынын айтып, Матуридидің ғылыми дәрежесінің қаншалықты жоғары болғанын аңғартқан [4, п. 1/Б].

Әсілі бұл еңбекке қарап, имам Матуридидің діни ілімдердің бәрін жоғары деңгейде менгерген біртуар ғұлама болғанын анық көруге болады. Ол бұл еңбегінде өз дәүірінде болған, тіпті, бүгінге дейін жалғасын тапқан, мұсылмандардың бірлігі мен татулығына сызат түсіретін сенімге және діннің өзге де тармақ мәселелеріне қатысты түйіткілді мәселелерді Құран аяттарын тәпсірлеу барысында шешуге тырысқан. Бұл еңбек оның тек қана ақида/кәләм ілімі бойынша емес, фиқһ ілімі, фиқһ методологиясы, «қирагат» ілімі, хадис ілімі, мазхабтар тарихы және жалпы Құран ілімі бойынша асқан білгірлігі мен терең ілімінің жемісі болып табылады.

Әбу Мансур әл-Матуриди Құранға біртұтастық принцибі негізінде қараған. Оның тәпсір әдіснамасының ең айқын ерекшеліктерінің бірі – Құран сүрелері мен аятары арасында тығыз байланыс пен толыққанды үйлесімділіктің бар екеніне баса назар аудару, яғни Құранды Құранмен, аяты аяtpен тәпсірлеу.

Осыған орай ол Құранды «әл-Китәб әл-Мутлақ» яғни, бір жақты қарауға келмейтін бәрін қамтушы «абсолютті кітап» деп атаған. Оның түсінігінше Құран – адамның рухы мен жандуниесіне, ақыл-ойы мен сана-сезіміне яғни, бүкіл болмыс-бітіміне тіл қататын иләhi кітап. Сондықтан Матуриди Құранды дұрыс түсініп, дұрыс пайымдау әрі өзгелерге түсіндіру мақсатында бар қабілеті мен білімін, күш-жігері мен қажыр-қайратын жұмсал, талмай еңбек еткен. Нәтижеде оның «Китәб әт-тә’үиләт» атты еңбегі өзінен кейінгі «дираят» тәспірлеріне соны үлгі болып, ғасырлар өтсе де құндылығын жоғалтпайтын ислам дінінің ой-сана тарихындағы ең қомақты да, елеулі еңбектердің біріне айналды.

Әбу-л-Му’ин ән-Нәсәфи өз еңбегінде имам Матуридиге нақты тиесілі болған он үш шақты еңбекті атаса, соның ішінен бізге не бәрі екі-ақ еңбек жеткен. Олар осы «Китәб ат-таухид» және «Китәб әт-тә’үиләт». Дегенмен бұл еңбектердің Матуридиң ең негізгі әрі қомақты туындылары екені даусыз.

Алайда бұл еңбектердің біздің заманымызға дейін тиісті деңгейде зерттелмеген өкінішті-ақ. Мұның ең басты себебі, Матуриди еңбектерінің тілі мен ғылыми стилінің өте күрделі болғандығы еді. Сол себепті, Матуридиң ілімі негізінен Әбу-л-Йуср әл-Паздауи, Әбу-л-Му’ин ән-Нәсәфи, Әбу Хафс ‘Умар ән-Нәсәфи, Нур әд-Дин ас-Сабуни және Хусам әд-Дин әс-Сығнақи сынды матуриди мектебінің маңдайлалды өкілдерінің еңбектері арқылы тараған. Осыған орай Әбу-л-Йуср әл-Паздауи өзінің Усул әд-Дин атты еңбегінің кіріспесінде Матуридиң «Китәб ат-таухид» және «Китәб әт-тә’үилат» деп аталатын елеулі еңбектерінің бар екенін айта келе, сөзін былай түйіндеғен: «Дегенмен шейх Әбу Мансурдың қаламынан туған Китәб ат-таухид атты еңбекте түсініксіздеу тұстар және артықтау сөздер (қалилу инғиләқ уә татуил) бар, сондай-ақ оның сөйлем құрылышы да біраз күрделі (уә фи тәртибиһи нәү’у та’сир). Егер бұлай болмағанда, бұл еңбек бізге толық жеткілікті болар еді» [5, б. 14]. Ал ‘Ала’ әд-Дин ас-Самарқанди Матуридиң «Китәб әт-тә’үиләт» атты еңбегін өзге еңбектерімен салыстырғанда оқып, түсінуге әлдеқайда жеңіл екенін айтқан. Бәлкім бізге Китәб ат-таухидтың жалғыз нұсқада, ал Китәб әт-тә’үиләттің қырыққа жуық нұсқада жетуінің ең басты себебі осы болса керек.

Дегенмен ас-Самарқанди бұл еңбекте де сөздер әрі мағына түрғысынан күрделі тұстардың (нәү’ инғиләқ фи-л-лафз уә ибнәм иф-л-ма’на) бар екенін, сол себепті бұл еңбекті діни ілімдердің біразын менгердім деген көптеген адамдардың дағы толыққанды түсіне алмағанын айтып, бұл еңбекке де екінің бірінің тісі батпайтынын аңғартқан. ас-Самарқандидің айтуынша бұл еңбекке тек бар ғұмырын «таухид» негіздерін (’усул ат-таухид), «фикаһ» негіздерін (’усул әл-фикаһ) және сөз өнері (сина’ат әл-кәләм) мен тілді/семантиканы (ма’ани әл-луға) менгеруге арнаған адамның ғана тісі батады [4, п. 1/Б]. Зерттеу жұмысымыздың барысында «Китәб әт-тә’үиләт» мәтінін оқу арқылы біз де осындағы тұжырымға келдік. Өйткені, бұл еңбектің өзге тәспірлерден, әсіресе «риуаят» тәспірлерінен бір ерекшелігі, оны жүйелі түрде бастан-аяқ оқып шығу үшін, араб тілі мен семантикасын былай қойғанда, «акида»/«кәләм» ілімін,

фиқұ және фиқұ методологиясын, «қирағат» ілімін және мазхабтар тарихын тиісті деңгейде менгеру керек. Я болмаса, аталмыш ілімдерді менгерген бірнеше маман бірге отырып оқуы керек. Сонда ғана бұл еңбекті толыққанды түсіне аламыз.

Китәб әт-тә’үиләттің өзге тәпсірлерден тағы бір ең айқын ерекшелігі, онда өзге тәпсірлерде әртүрлі деңгейде кездесетін «исрайлият» риуаяттарының мүлде кездеспеуі. Матуриди тәпсірінің негізгі қайнаркөздері Құран, «қирағат» ілімі, сұннет/хадис, сахабалардың тәпсірі, табиғин және тәпсірші ғалымдардың тәпсірі/тәүилі, сонымен қатар араб тілінің заңдылықтары мен тіл білгілерінің көзқарастары. Яғни Матуриди Құран аяттарын тәпсірлегенде бірінші кезекте Құранға жүгініп, Құранды Құранмен тәпсірлеген. (Матуриидің осы әдісіне қатысты Али Караташ «Maturidinin Tevilatül-Kuranında Kurani Kuranla Tefsir»: (Матуриидің Тә’үиләт әл-Қуранында Құранды Құранмен тәпсірлеу) тақырыбы бойынша, Анкара университетінің жанындағы Әлеуметтік ғылымдар институтында 2011 жылы докторлық диссертациясын қорғады. Кейін бұл диссертацияны «İmam Maturidi Kurani Kuranla Te’vil»: (Имам Матуриди Құранды Құранмен тәүил) деген атаумен монография форматында жарыққа шығарды. Қараңыз: Ali Karataş, «İmam Maturidi Kurani Kuranla Te’vil», Істанбул: 2014. 337 б.)

### **Китәб әт-тә’үиләттің зерттелу деңгейі**

Бүгінгі таңда Китәб әт-тә’үиләттың әрқайсысы әртүрлі ғасырларда көшіріліп жазылған қырыққа жуық қолжазба нұсқалары мен аталмыш нұсқалар негізінде зерттеліп, өндөліп жарыққа шыққан бірнеше басылымдары бар. Манускриптердің шамамен отызға жуығы Түркия мемлекетінің қолжазба қорлары мен мұражайларында сақтаулы. Қалғандары бірқатар араб және батыс елдерінде, сондай-ақ Өзбекстан мұрағаттарында сақтаулы. (Китәб әт-тә’үиләт қолжазбалары жайлы мәліметті мына еңбектерден қараңыз: М.М. Рахман, Тә’үилатқа кіріспе, Бағдат 1983. 24-25 бб. Матуриди, «Тәфсир әл-Қуран әл-‘Азим әл-мусамма Тә’үилат әhl әс-суннә», ред. Ф. Хейми, Бейрут 2004. Кіріспе, 17-18 бб. «Тә’үилат әhl әс-суннә тәфсир әл-Матуриди», ред. М. Бәсәллум, Бейрут 2005. 342-348 бб. «Тә’үилат әл-Қуран ли Әби Мансур Мухаммад ибн Мухаммад әл-Матуриди ас-Самарқанди», Б. Топалоғлу, Істанбул 2005-2010. Кіріспе бөлімі, 45<sup>р</sup> - 56<sup>р</sup> )

«Китәб әт-тә’үилат» төңірегіндегі бұрынғы және заманымыздағы зерттеулерге келсек, аталмыш еңбекке қатысты ең көне әрі ең елеулі еңбек матурииділік сенім мектебінің мандаіалды өкілдерінің бірі, Әбу-л-Му’ин ән-Нәсәфидің шәкірті Әбу Бәкр ‘Ала’ әд-Дин Мухаммад ибн Ахмад ас-Самарқандидің «Шарх әт-Тә’үилат әл-мансуб илә әш-шейх әл-имам ‘Алам әл-Һуда Әби Мансур әл-Матуриди» деп аталатын Китәб әт-тә’үилатқа жазған түсіндірмесі болып табылады. ас-Самарқанди Китәб әт-тә’үиләтті ұстазы Әбу-л-Му’ин ән-Нәсәфиден оқып, кейін оған түсіндірме (шарх) жазған. Аталмыш еңбектің қолжазба нұсқасы Істанбулдағы Сулеймания кітапханасының

Хамидия бөлімінде және Велиуддин Ефенди бөлімдерінде сақтаулы. Тіркелген № 176 және № 297.211.

Біздің заманымыздағы «Китәб әт-тә’үиләт» төңірегіндегі ең алғашқы зерттеулер Құранның «Фатиха» және «Бақара» сүрелерінің тәпсірімен ғана шектелді. Атап айтсақ, Мұхаммед Ероғлу Китәб әт-тә’үиләттің Ыстамбұл кітапханаларындағы бірнеше қолжазба нұсқасын салыстыра отырып, «Фатиха» және «Бақара» сүрелерінің тәпсірін зерттеп, қолжазбалар арасындағы айырмашылықтарды және оларды көшірген кісілердің (куттаб/нуссах) жіберген қателіктерін анықтауға тырысқан. (Мұхаммед Ероғлу, «Ebu Mansur el-Maturidi ve Tevilatul-Kuran»: Әбу Мансур әл-Матуриди және Тәуилат әл-Құран, Мармара университеті «Иләһият» факультеті, басылмаған ғылыми диссертация, Ыстамбұл, 1971 ж. 45+526 б.)

Сондай-ақ, Китәб әт-тә’үиләттағы «Фатиха» және «Бақара» сүрелерінің тәпсірі төңірегіндегі зерттеулердің (такъик) бірі 1971 жылы Каирде ағайынды Ибраһим және Сеййд әл-‘Ауадәйн тарапынан, енді бірі 1983 жылы Бағдатта Мұхаммад Мустафид ар-Рахман тарапынан жасалып, алғашқысы «Тәфсир әл-Матуриди әл-мусәммә Тә’үиләт әһл әс-суннә» (Матуридиң «Тә’үиләт әһл әс-суннә» деп аталатын тәпсірі) деген атпен, екіншісі An Edition of The First Two Chapters of al-Maturidi’s «Ta’wilat Ahl al-Sunna» (Матуридиң «Тә’үиләт әһл әс-суннә» атты тәпсірінің алғашқы екі парасының редакциясы/такъик) деген атаумен жарыққа шықты. (Ибраһим Ауадейн, Сеййд Ауадейн, «Taфsir әл-Матуриди әл-Мусамма тә’үиләт әһл әс-сунна», Каир 1994 ж. Er-Rahman, M. Mustefiz, An Edition of The First Two Chapters of al-Maturidi’s «Ta’wilat Ahl al-Sunna», University of London, London 1970, 170 р.) Бұл зерттеуге М. Мустафид ар-Рахман ағылшын тілінде қомақты кіріспе жазып, онда имам Матуриди және оның еңбектері жайлы кең мәлімет берген. Кейін аталмыш кіріспе түрік тіліне аударылды. (Muhammed Müstafiz er-Rahman, «İmam Maturidinin Tevilatu Ehli’s-sünnesine İngilizce ve Türkçe Tercümesi», Bağdat 1983/1404. Бұл кіріспе Ыстамбұлдағы ISAM кітапханасында 297.211 МАТ.Т нөмірімен тіркелген)

Ал Китәб әт-тә’үилатқа жасалған толыққанды зерттеулерге келсек, алғашқысы Фатима Юусуф әл-Хейми тарапынан қолға алынып, нәтижеде «Тәфсир әл-Құран әл-‘Азим әл-мусәммә Тә’үиләт әһл әс-суннә» деген атпен 5 томдық нұсқада 2004 жылы Бейрутта жарыққа шықты. Екінші зерттеу Мәжди Бәсәллум тарапынан жасалып, «Тә’үиләт әһл әс-суннә тәфсир әл-Матуриди» деген атаумен 10 томдық зерттеу болып, 2005 жылы Бейрутта басылды. Ал ең соңғы, әрі ең қомақты зерттеу Бекир Топалоғлу басшылығымен бір топ түркиялық исламтанушы ғалымдар тарапынан қолға алынып, «Тә’үиләт әл-Құран ли Әби Мансур Мұхаммад ибн Мұхаммад әл-Матуриди ас-Самарқанди» деген атаумен 17 томдық зерттеу болып, 2005-2010 жылдар аралығында Ыстамбұлда жарыққа шықты. Аталмыш соңғы зерттеуде ғалымдар Китәб әт-тә’үиләттің бірнеше қолжазба нұсқасымен қатар, жоғарыда аталған ‘Ала’ әд-Дин ас-Самарқандидің Китәб әт-тә’үиләтқа жазған түсіндірмесінің қолжазба нұсқасын да негізге алған. (Бекир Топалоғлұның басшылығындағы зерттеушілер (мухакқиқун) тобы, «Тә’үиләт әл-Құран ли Әби Мансур

Мухаммад ибн Мухаммад әл-Матуриди ас-Самарқанди», ҮІстамбұл, имам Әбу Ханифа және имам Матуриди атындағы ғылыми зерттеу қоры, Мизан баспасы, 2005-2010 жж.)

### **1.2.3 Имам Матуридиге телінген еңбектер**

1. «Шарх әл-ғиқһ әл-әкбар». Матуридиге телінетін бұл еңбек негізі оның қаламынан тұмаған. Өйткені биографиялық және библиографиялық қайнаркөздерде оның мұндай еңбегі болғандығы жайлы ешқандай дерек келтірілмеген. Керісінше, М. Занид әл-Кәусари және М. Әбу Зәһра сынды ғалымдар аталмыш еңбектің қолжазба нұсқаларына сүйене отырып, оның Матуридиге емес, ханафи ғалымы әл-фақиһ Әбу әл-Ләйс әс-Самарқандиге тиесілі екенін алға тарқан [70, б. 4. 71, б. 178]. Сондай-ақ Wensinck де аталмыш еңбектің біраз нұсқаларын зерттеп, оның Матуридиге тиесілі екенін көрсететін бірде-бір дерек кездестірмегенін айтқан [72, б. 122-123]. Ал M. Watt болса, бұл еңбекті матуриди ғалымдарының бірі жазған деген пікірді алға тартқан [73, б. 8]. әл-Мағрибидің пікірінше, мұндай қателік, аталмыш еңбекте Матуридиге тиесілі көзқарастардың көптеп кездесуінен туындаса керек. Сонымен қатар, еңбекте әшғарилермен арадағы пікір қайшылықтары да тілге тиек етілген. Еңбекте әшғари ғалымдарының аталуы оның Матуридиге тиесілі емес екенінің ең айқын дәлелі, өйткені әшғари мазхабының кәләм мектебі ретінде имам Әшғариден әлдеқайда кейін қалыптасқаны белгілі [29, б. 28. 72, б. 122-123. 73, б. 8].

2. «Китәб әл-‘ақида» (Рисәлә фи-л-‘ақидә). Брокелман мен Сезгин бұл еңбетің атын «әл-‘Ақида» деп келтірген [74, т. 1, б. 195. 75, т. 1, б. 605]. Ал Хажи Халифа болса, бұл еңбектің атын «‘Ақидат Әби Мансур әл-Матуриди» деп келтірген және оған Таж әд-Дин ас-Субки тарапынан «әс-Сейф әл-машһур фи шарх ‘ақидат Әби Мансур» деген атпен түсіндірме жазылғанын білдірген. Ал Бағдадидің «Іадият әл-‘арифин» атты еңбегінде «‘Ақидат әл-матуридия» деп өтеді [18, т. 2, б. 1019. 58, т. 2, б. 36]. Бұл еңбектің Мысырдағы «Дар әл-кутуб әл-мысриядә» және ҮІстамбұл кітапханаларында бірнеше нұсқалары сақтаулы [74, т.1 б. 346. 75, т. 1, б. 605]. Дегенмен кейінгі матуридитанушы ғалымдар бұл еңбектің де имам Матуридиге тиесілі емес екенін айтқан. Өйткені бұл еңбекте де жоғарыда аталған «Шарх әл-ғиқһ әл-әкбар» атты еңбектегідей матуридилер мен әшғарилер арасындағы пікір қайшылықтары көптеп келтірілген [29, б. 28-29]. Әсіресе, онда Алланың «кәләм» сифаты, сондай-ақ «тәқуин», «истита‘а», «са‘адә» және «шақауа» сынды кәләми мәселелерге қатысты әшғарилердің көзқарастары келтіріліп, сынға алынған [76, б. 34]. Бұл әрине аталмыш еңбектің Матуридиге тиесілі емес екендігінің айқын дәлелі.

3. «ар-Рисәлә фи әл-иман». Бүгінгі таңдағы кейбір зерттеушілер бұл еңбекті имам Матуридиге телігенде Әбу-л-Му‘ин ән-Нәсәфидің «әт-Тәмһид фи усул әд-дин» атты еңбегіне сүйенген [77, б. 113]. Алайда Нәсәфи аталмыш еңбегінде мұндай еңбектің атын атамаған. Ол тек еңбегінде иман мен амалдың бір бүтін емес, бір-бірінен бөлек ұғымдар екенін түсіндіру барысында былай деген: «Бұл мәселеге қатысты басқа да көптеген дәлелдер баршылық. Оларды әш-шейх, әл-имам Әбу Мансур әл-Матуриди (Алла оны рақымына бөлесін)

өзінің осы мәселеге (иман мәселесіне) арналған бір еңбегінде келтірген» [78, б. 102].

4. «Шарх китәб әл-Ибәнә ли Әш'ари». Мустафа 'Абд ар-Раззақ бұл еңбекті Матуридиге тиесілі деп айтқанмен [79, б. 289], нақты қандай қайнаркөзге сүйенгенін айтпаған. Одан басқа бірде-бір ғалым аталмыш еңбекті Матуридиге телімеген. Сол себепті, матуридитанушы Әйюуб 'Али де, әл-Мағриби де бұл пікірдің қате екенін айтқан. Сондай-ақ әл-Мағрибидің айтуынша, дереккөздерде Әшғаридің «Китәб әл-Ибәнә» атты еңбегінің Матуридидің кезеңінде Мауараннахр аймағына жеткендігіне қатысты ешқандай дәйекті дәлел жоқ [31, б. 226. 29, б. 29].

5. «Үәсая уә мунажат». Фуад Сезгин келтірген небәрі бес параптан тұратын бұл шағын жазбаның (рисәлә) парсы тілінде жазылғандығы айтылған. Алайда Матуриди жайлы мәлімет беретін биографиялық және библиографиялық дереккөздерде мұндай еңбек мүлде аталмаған. Сезгин бұл еңбектің қолжазба нұсқаларының Түркиядағы Сулеймания және Хасан Челеби кітапханаларында сақтаулы екенін айтқан [75, т. 1, б. 606]. Бұл еңбек Иранда «Пенденамеи Матуриди» деген атпен жарыққа шыққан [80, б. 46-67]. Негізінен моральдық құндылықтарды насиҳаттайтын бұл шағын жазба 10 бөлімнен тұрады. Еңбек: «Мин фәүә’йд Қутб әл-мәшә’йх, Кудуэт әс-Сәликин, Шейх әл-ислам, ‘Алам әл-һуда, Ра’ийс әһл әс-сүннә, әш-шейх Әби Мансур әл-Матуриди ас-Самарқанди ради Аллаһ ‘анһ» деп имам Матуридиді ерекше дәріптеумен басталады.

6. «ар-Рисәлә фи мә лә иәжуз әл-уақф ‘алейһ фи әл-Қуран». Бір ғана параптан тұратын бұл шағын жазба «әл-Фиһрист әш-шәмил ли-т-турас әл-махтут» атты қолжазбалар энциклопедиясына енген. Бұл жазбаны Ф. Сезгин еңбегінде атаган. Онда Құранда тоқтауға болмайтын 52 жер баяндалып, аталмыш жерлерде әдейі тоқтаған адамның кәпір болатындығы, ал жаңылып немесе ұмытып тоқтаған адамның намазының бұзылатындығы жайлы айтылған. Б. Топалоғлу бұл жазбадағы қатаң ұстанымның Матуридиге мүлде жараспайтының айтып, оның Матуридиге тиесілі екеніне құмәнмен қараған [75, т. 1, б. 42. 32, б. 34-35]. Дегенмен, жоғарыдағы қатаң ұстанымды алға тартып, аталмыш жазбаны Матуридиге тиесілі емес деп кесіп айтуға болмайды. Өйткені «қирағат» және «тәжүид» ілімдерінде «уақф» (Құран оқығанда тоқтауға болатын немесе болмайтын жерлер) мәселесі ерекше мәнге ие екені белгілі. Кейбір аяттарда тоқтауға болмайтын жерлерде тоқтаған жағдайда, аяттың мағынасы бұзылып, тіпті, күпірлікті білдіретін мағынаға да ойысуы мүмкін. Сондықтан бұл мәтінге және ондағы «уақф» қағидаларына алдымен «қирағат» және «тәжүид» ілімдерінің принциптері негізінде сынни талдау жасау керек. Сол арқылы жазбаның Матуридиге тиесілі болып, болмағанын пайымдауға болады. Сондай-ақ мұнда Матуридидің «қирағат» ілімін де жақсы білгенін ұмытпаған жөн. Оның Құран тәпсірінде әртүрлі қирағаттарға да жүгінгені белгілі [48, т. 2, б. 463-465]. Осылан орай Б. Топалоғлу да аталмыш жазбаның мәтіні мен Китәб әт-тә’үиләттағы қирағатқа қатысты тұстар арасында салыстырмалы талдау жасау керектігін айтқан [32, б. 34-35].

Әбу-л-Му'ин ән-Нәсәфи «Табсират әл-әдиллә» атты еңбегінде Матуридиге тиесілі бірқатар еңбектерді атап, артынша «бұдан басқа да еңбектер» (илә ғайри зәликә мин әл-кутуб), деген [26, т. 1, б. 359]. Демек Матуридидің Нәсәфи атаған еңбектерінен басқа да туындылары болған. Олай болса, аталған еңбектер жайлы, Матуридиге тиесілі немесе тиесілі емес деп кесімді пікір білдірмesten бұрын, аталған мәтіндер мен Матуридиге тиесілі екендігі нақты дәлелденген «Китәб әт-таухид» және «Китәб әт-тә'үіләт» мәтіндері арасында герменевтикалық, контекстуалдық салыстырмалы талдау жасау керек. Бұл әрине өз алдына бөлек зерттеуді қажет ететін мәселе. Алдағы уақыттарда мұндай бағыттағы зерттеулер де матуридитанушы ғалымдар тарапынан қолға алынады деп ойлаймыз.

### **1.3 Имам Матуридидің білім шежіресі және ғылыми әдіснамасы**

Дереккөздерде Матуридидің білім алу мақсатында Самарқандан өзге жерлерге барып, бармағандығы жайлы мәлімет кездеспейді. Дегенмен, сол кезеңде Хорасанның Нишабур, Рай және Бәлх шаһарларының Самарқандағы ғылыми ортаға едәуір ықпалы болғанын һәм Матуридидің кейбір ұстаздарының аталмыш шаһарлардан шыққанын ескерсек, Матуриди ол жерлерге барған болуы да мүмкін. Имам Матуридидің еңбектері мұқият зерттелгенде, оның өз ұстаздары мен олардың еңбектерінен алған біліммен шектелмей, өз заманындағы өзге діндер, түрлі діни-пәлсапалық, діни-саяси ағымдар мен мазхабтар өкілдерінің және философтардың еңбектерін де оқып, олардың ғылыми әдістері мен тезистерін жақсы білгендей өзбектерінен анық көруге болады [61, б. 52].

Матуридидің Әбу Ханифаға барып тірелетін алты бірдей білім шежіресі бар екені белгілі. Матуриди Әбу Ханифаның теологиялық тұжырымдарымен өзінің ұстаздары арқылы танысқан. Мысалы, Мауараннахр ханафи кәләм мектебінің ең маңызды қайнар көздерінің бірі саналатын, Әбу Ханифаға телінетін «Китәб әл-‘алим уә-л-мута‘аллим» атты еңбекті жеткізген ғалымдар тізбегінде Матуриди және оның ұстаздары аталған. Бұл тізбекті сенімді деуге толық негіз бар [12, б. 31]. Аталмыш тізбекте былай делінген: «Бұл мәтін Мұхаммад ибн Муқатил ар-Разиден (және Әбу Сулейман әл-Жузжаниден) Әбу Бәкр әл-Жузжаниге жеткен, ал одан Әбу Мансур әл-Матуридиге жеткен» [53, б. 22].

әл-Қадый Хусам әд-Дин әл-Баядый өз еңбегінде имам Матуридидің имам Ағзам Әбу Ханифаның «әл-Уасыйя» атты өситетнамасын жеткізген ғалымдар тізбегінде бар екенін тілге тиек етіп, артынша былай деген: «Матуриди өз еңбектерінде (Әбу Ханифадан жеткен) теологиялық принциптерді (әл-усул) кесімді де, дәйекті дәлелдермен негіздел, қуаттаған және тармақ мәселелерді (тәфәрий\*) анық әрі айқын дәлелдермен тиянақты талдаған». Сондай-ақ әл-Баядый имам Матуридидің сунниттік сенімді имам Әшғаридан әлдеқайда бұрын қорғағанын меңзеп, былай деген: «Матуриди біреулер ойлағандай имам Әшғаридің ізбасары емес. Матуриди сунниттік мазхабты Әшғаридан әлдеқайда бұрын қолдап, қорғаған Имамның (яғни Әбу Ханифаның) және оның

ізбасарларының мазхабын/ілімін тарқатып түсіндірген/(жүйелі турде, жанжақты талдап, дамытқан) ғалым» [19, б. 23].

Матуриди өзіне ұздаздары арқылы жеткен Әбу Ханифаның діннің негіздеріне (усул әд-дин), яғни сенімге қатысты тезистері мен тұжырымдарын негізге ала отырып, эпистемологияға негізделген, өзіндік ғылыми әдістемесі бар сунниттік кәләм ілімінің негізін қалады. Басқаша айтқанда, Әбу Ханифаның сенім мәселелеріне (усул әд-дин) қатысты тезистері мен тұжырымдары имам Матуриди арқылы «таным» теориясына негізделген өзіндік ғылыми әдіснамасы бар жүйелі ғылымға, яғни кәләм іліміне айналған. Осылайша Матуриди өзінің рухани ұстазы Әбу Ханифадан бастау алған діни мәтіндер (нақл) мен ақылға (қисынды дәлелдерге) негізделген ілімі әрі ғылыми әдісі арқылы өз дәуірінде пайда болған көптеген діни мәселелердің оң шешімін таба білді. Ол мұсылмандардың сенімі мен сана-сезіміне едәуір ықпал еткен исламнан тыс түрлі діни-пәлсапалық (софистік, дуалистік, дахриттік) ағымдар мен оның өз ішіндегі бірқатар дәстүрлі сунниттік бағытқа қайшы (харижиттер, муғтазилиттер, қадариттер, жабриттер, жахмиттер, каррамиттер, шийіттік қарматилер және рафизиттер сынды) діни-саяси топтардың діни көзқарастары мен догмаларын ғылыми тұрғыдан теріске шығарып, өзі ұстанған сунниттік-ханафиттік доктринаны діни мәтіндерге (нақл) және ақылға негізделген дәйекті дәлелдермен қуаттай білді. Нәтижеде оның өз атымен аталатын, мұсылман әлемінің тең жарымынан астамын қамтыған сунниттік бағыттағы ханафи сенім мектебі қалыптасты. Әсіресе, Орталық Азия халықтары, соның ішінде Қазақ елінің діни сенім-нанымы мен дүниетанымы әубастан осы ханафи-матуридилик ілім негізінде қалыптасты [61, б. 53].

### **1.3.1 Имам Матуридиң ұстаздары**

Бізге жеткен азын-аулақ деректерге қарап, Матуридиң жастайынан ғылымға құштар, өте ынталы да, қабілетті шәкірт болғанын және өз заманындағы үлкен ғалымдардан тәлім алғанын көреміз. Ол негізгі тәлімін Самарқандағы «Дәр әл-жузжания» деп аталатын ханафилерге тиесілі білім ордасында алған және кейін сол жерде дәріс берген [6, п. 162/А]. «әл-Жузжания» Матуридиң шәкіртінің шәкірті Ибн Йахіаның айтуынша, Самарқандағы сунниттік бағытты ұстанатын екі мектептің бірі болған [6, п. 121/Б]. («Жузжания» және «Ийадийә» мектебі жайлы толығырақ мәлімет алу үшін мына әдебиетке қараңыз: Муминов Ә., «Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии», 126-129 бб. Ак А., «Бүйүк түрк алими Матуриди ве матуридилик», 99-119 бб.)

Исламдағы ең ірі сунниттік теология мектебінің іргетасын қалаған имам Матуридиң білім жолы мен білім шежіресін анықтау – оның ілімің тұп негізін, яғни ғылыми тезистері мен тұжырымдарының қайнаркөзін анықтаудың бірден-бір жолы болып табылады [61, б. 45].

### **Белгілі биограф ғалымдардың еңбектері арқылы Матуридиң білім шежіресін анықтау**

Дереккөздерде Матуридидің нақты кімдерден тәлім алғандығы жайлы әр түрлі мәліметтер келтірілген. Мысалға, Ибн Йахия (Х ғ. соңы) оның ұстазы ретінде Әбу Наср Ахмад ибн әл-‘Аббас әл-‘Ийадиді ғана атаған. Сол сияқты Әбу-л-Му’ин ән-Нәсәфи де әл-‘Ийадиді ғана атаған [26, т. 1-2, б. 1202]. Кейін Ибн Әби-л-Уафа әл-Қураши (қ.ж.1373) [14, т. 2, б. 130], Ибн Кутлубұға (қ.ж.1474) [15, б. 59] және Ташкөпрузаде (қ.ж.1560) [17, т. 1, б. 405] сынды биограф ғалымдар да бәлкім Ибн Йахия мен Нәсәфиге сүйеніп, әл-Ийадиді ғана атап көрсеткен. Алайда, әл-Қураши тағы бір жерде оның екінші ұстазы Әбу Бәкр Ахмад ибн Исхақ әл-Жузжани болған деген де пікір айтқан [14, т. 2, б. 246]. (Міне бұдан екінші ұстаздың Маделунг қателесіп айтқандай Әбу Сулейман әл-Жузжани емес екені анықталады. Нәсәфидің айтуы бойынша, Әбу Бәкр әл-Жузжани әйгілі Әбу Сулейманның шәкірті болған [26, т. 1, б. 356]). Ал Кемалпашазаде оның аталмыш екі ұстазы әл-‘Ийади мен Әбу Бәкр әл-Жузжаниді бірге атаған [16, б. 274]. Ләкнәуи болса, Матуридидің бір ғана ұстазын атаған, алайда, ол әл-‘Ийадиді емес, керісінше, Әбу Бәкр Ахмад ибн Исхақ әл-Жузжаниді атаған [21, б. 195]. Ал Байади мен Муртада әз-Зәбидиге келсек, олар еңбектерінде жұп күйінде Матуридиге тәлім берген төрт бірдей ұстаздың аты аталған. Олар – Әбу Наср Ахмад әл-‘Ийади мен Әбу Бәкр Ахмад ибн Исхақ әл-Жузжани, сондай-ақ Нусаир ибн Йахия әл-Бәлхи мен Мухаммад ибн Муқатил ар-Рази [19, б. 23. 20, т. 2, б. 5].

Ал кейінгі зерттеушілерден Уильрих Рудольфтың анықтауынша, Матуридидің екі ұстазы болған. Олар – Әбу Наср Ахмад ибн әл-‘Аббас әл-Ийади мен Әбу Бәкр Ахмад ибн Исхақ әл-Жузжани [12, б. 97-98].

Ал матуридитанушы Шүкрі Өзеннің пікірінше, Матуриди кем дегенде бес ғалымнан тәлім алған. Оның пікірінше, Матуриди аталмыш төрт ұстазға қоса, Әбу Бәкр Мухаммад ибн Ахмад ибн Ража’ әл-Жузжаниден де тәлім алған [33, б. 13-15]. Өзен бұл пікірін Құрашидің «әл-Жауахир әл-мудий’а» атты еңбегіне сүйеніп айтқан. Аталмыш еңбекте Матуридидің Әбу Бәкр әл-Жузжаниден риуаят еткендігі айтылған. Алайда онда оның Әбу Бәкр Ахмад ибн Исхақ әл-Жузжани ма, әлде Әбу Бәкр Мухаммад ибн Ахмад ибн Ража’ әл-Жузжани ма екендігі негізгі мәтінде нақты білдірілмеген. Тек зерттеушінің (мухаққик) сілтемесінде оның Әбу Бәкр Мухаммад ибн Ахмад ибн Ража’ әл-Жузжани екендігі айтылған [14, т. 4, б. 29]. Біздің пайымдауымыз бойынша, Өзен мұнда осы сілтемеге қарап, Әбу Бәкр Мухаммад әл-Жузжанидің Матуридидің ұстазы екенін алға тартқан болса керек. Мұнда мәтінді зерттеушіден қате кеткен сияқты, ол алғашқы Жузжани мен кейінгі Жузжаниді шатастырған болуы мүкін. Өйткені негізгі мәтінде екеуінің де Әбу Сулейман әл-Жузжаниден тәлім алғандығы айтылған. Сонымен қатар мәтінде алғашқы Жузжанидің Әбу Наср әл-‘Ийадидің ұстазы болғандығы айтылған [14, т. 1, б. 144-145]. Сондықтан біздің пайымдауымызша, Матуридидің ұстазы кейінгі емес, алғашқы Жузжани болып табылады. Кемалпашазаде, Ләкнәуи, Баяди және Зәбиди сынды биограф ғалымдардың барлығының Матуридидің ұстазы ретінде Әбу Бәкр Ахмад ибн Исхақ әл-Жузжаниді атауы біздің пікірімізді қуаттай түседі [16, б. 274. 20, т. 2, б. 5. 21, б. 23]. Ә. Муминовтың еңбегінде әл-Кәфәуи келтірген дерек негізінде

Матуридидің ұстазы ретінде Әбу Бәкр Ахмад ибн Исхақ әл-Жузжани ғана аталған [81, б. 121].

Сондай-ақ Нәжм әд-Дин Умар ән-Нәсәфидің еңбегінде Матуридидің тіл білімін Әбу 'Аусаж Тәубә ибн Қутайба ал-Хужайми ан-Нахуи ал-'Арабидің алдында оқығандығы айтылған [9, б. 115]. Міне, осы деректерге қарап, Матуриди діни білімін төрт ғалымнан алған деуге болады. Атап айтсақ олар:

1. Әбу Бәкр Ахмад ибн Исхақ әл-Жузжани (IX ғ. екінші жартысы)
2. Әбу Наср Ахмад ибн әл-Аббас әл-'Ийади (қ.ж. шамамен 890)
3. Нусаир ибн Йахия әл-Бәлхи (қ.ж.881)
4. Мухаммад ибн Муқатил ар-Рази (қ.ж.862)

Аталмыш ғалымдардың алғашқы екеуі Әбу Ханифаның шәкірттері Мухаммад әш-Шәйбани мен Әбу Юусуфтен тәлім алған Әбу Сулейман Муса әл-Жузжаниден тәлім алса, соңғы екеуі Имам Ағзамның шәкірттері Мухаммад аш-Шайбани, Әбу Юусуф, Әбу Муқатил ас-Самарқанди және Әбу Мути' әл-Хакам ибн 'Абд Аллаһ әл-Бәлхиден тәлім алған [14, т. 1, б. 144-145. 19, б. 23. 20, т. 2, б. 5]. Міне сол себепті, имам Матуридиді ханафи мазхабының төртінші, тіпті, үшінші буын ғалымдарының санатына жатқызуға болады. Яғни, Матуриди Әбу Ханифаның ілімін, әсіресе сенім мәселелеріне қатысты негізгі тезистері мен концепцияларын құп алып, оны эпистемологияға негіздей отырып, одан ары ғылыми түрғыдан дамытып, жүйеге салған ханафи мектебінің мандайалды түлегі деуге толық негіз бар. Дереккөздерде Матуридидің өзі жайлы мәлімет аз кездесетіндіктен, оның ғылымдағы орнын өзіне тәлім берген ұстаздары арқылы анықтауға тырысамыз [61, б. 47]. Ендеше, оның аталмыш ұстаздарына жеке-жеке тоқталып өтейік:

### **Әбу Бәкр Ахмад ибн Исхақ ибн Субх әл-Жузжани әл-Бағдади (шамамен IX ғ. екінші жартысы)**

Дереккөздерде Әбу Бәкр әл-Жузжани жайлы мәлімет өте аз. Оның лақап атына қарап, Жузжанда дүниеге келгенін айтуда болады. (Жузжан – ортағасырда Мауараннахр аймағына кірген, бүгінгі Ауғанстанның солтүстігінде орналасқан Түркменстанмен шекаралас өңір. Бұл өңірден Мауараннахр ханафи мектебінің негізін қалаған белді ғалымдар шыққан.)

Жузжани Әбу Ханифаның шәкірті Мухаммад аш-Шайбанидің өзінен тәлім алған және өмірінің соңғы жылдарында Бағдатта тұрып, дәріс берген фиқ ғалымы Әбу Сулейман әл-Жузжаниден (қ.ж.816) фиқи оқыған [82, б. 44-45]. Міне, сол себепті ол әл-Бағдади деп те аталған. әл-Жузжани Бағдатта тәлімін тәмамдаған соң, Самарқанға келіп, дәріс береді және онда ханафи мазхабының кең етек жайып, күшнейуіне елеулі үлес қосады. Тіпті, Нәсәфидің айтуынша Самарқандағы ханафи мектебі Әбу Бәкр әл-Жузжаниден бастау алған [26, т. 1, б. 356]. Алайда, Рудольф бұл пікірмен келіспейді. Өйткені, оның пікірінше ханафи ғалымдары және ілімі Самарқанда Жузжаниден бұрын да болған. Мысалға белгілі ханафи ғалымы Әбу Муқатил ас-Самарқанди өзінің еңбегі «Китәб әл-'алим уә-л-мута'аллим» атты еңбекті Самарқанда жазған. Сондай-ақ Әбу Бәкр ас-Самарқанди де сонда дін жолында еңбек еткен. Сондықтан

Жузжаниді Самарқандағы ханафи мектебінің негізін қалаушы емес, оның сол аймақта тән өзіндік ерекшеліктерімен қалыптасып, одан ары дамуына мұрындық болған ғалым деп бағалауға болады [12, б. 101].

Әбу Бәкр әл-Жузжани Самарқандағы «Дәр әл-Жузжания» медресесінің өкілі. Ол жан-жақты ғалым болған, яғни, фиқһ ілімімен ('илм әл-фуру') қатар, кәләм ілімін ('илм әл-усул) де жетік білген, сондай-ақ өзге ғылымдарды да жоғары деңгейде білген [14, т. 1, б. 144]. Шәкірттерінің фиқіпен қоса кәләм іліміне де жетік болуы соның айғағы. Солардың ішінде, Әбу Наср әл-'Ийади, Әбу Мансур әл-Матуриди және Әбу Наср Мұхаммад ибн Ахмад әз-Зәһәби әл-Хаддадиді Жузжанидің маңдайалды шәкірттері ретінде ерекше атап өтуге болады.

Оның өз ұлы Әбу 'Абд Аллаһ ибн Әби Бәкр әл-Жузжани де Самарқанда фиқіттан дәріс берген [83, п. 273/Б]. Әбу Бәкр әл-Жузжани өзінің ұстаздық қызметін «әл-Мурабба» деген рибатта (әскери горизонда) атқарған [83, п. 276/Б].

Рудольфтың пікірінше, Жузжани мен Матуридиді байланыстыратын екі бірдей тарихи дәйек бар: Біріншісі, оның Самарқанда дәріс оқытқандығы, тіпті Нәсәфидің айтуынша, Самарқаның дәстүрлі кәләм мектебі осы Жузжаниден бастау алған [26, т. 1, б. 356]. Яғни, ол қатардағы ұстаздан бұрын, жергілікті кәләм мектебінің негізін қалаған салмақ үлесі мол беделді ғалым болған. Екіншісі, ханафи мазхабына тиесілі көне қолжазбалар арқылы жеткен маңызды мәлімет. Ол Мауараннар кәләм мектебінің ең маңызды қайнар көздерінің бірі саналатын «Китәб әл-'Алим уәл-Мута'аллим» атты еңбекті жеткізген ғалымдар тізбегі. Бұл тізбекті сенімді деуге толық негіз бар [12, б. 31]. Аталмыш тізбекте былай делінген: бұл мәтін Мұхаммад ибн Муқатил ар-Разиден (және Әбу Сулейман әл-Жузжаниден) Әбу Бәкр әл-Жузжаниге жеткен, ал одан Әбу Мансур әл-Матуридиге жеткен [53, б. 22].

Дереккөздерде Жузжанидің көптеген еңбектері болғаны айтылса да, үш еңбегінің ғана аты атальған. Олар: «әл-Фарқ уә эт-тәмийз» [26, т. 1, б. 356] бұл еңбек Алланың атрибуттары, соның ішінде, «зати» және «фигли» атрибуттары жайлы жазылған [84, т. 8, б. 97]. Алайда, Рудольф бұл еңбектің атауына қарап, нақты қай сала бойынша жазылғанын дәп басып айту мүмкін емес дей келе, фиқһ іліміне қатысты болуы мүмкін деген болжам айтқан. «Китәб эт-тәубә» [14, т. 1, б. 144]. Өкінішке орай, Қураши де, Хажи Халифа да бұл еңбектің мазмұны жайлы мәлімет бермеген. Дегенмен, еңбектің атауына қарап, уағыз-насихат форматында жазылған деп айтуға болады [12, б. 101]. Бірақ, өкінішке орай, аталмыш еңбектер бізге жетпеген.

Жузжанидің қайтыс болған жылын дәп басып айту мүмкін емес, сондықтан да, зерттеушілер шәкірті әл-'Ийадидің қайтыс болған жылына қарап, ол да IX ғасырдың екінші жартысында дүниеден озған деген болжам айтқан. Дегенмен мұнда да нақтылық жоқ, өйткені дереккөздерден оның шәкірті әл-'Ийадидің жасы жетіп қайтыс болмағаны, керісінше, жорыққа шығып, жау қолынан қаза тапқаны белгілі [6, п. 161/Б].

## **Әбу Наср Ахмад ибн әл-‘Аббас әл-‘Ийади (қ.ж. шамамен 890)**

Нәсәфидің еңбегінде оның шежіресі былай келтірілген: Әбу Наср Ахмад ибн әл-‘Аббас ибн әл-Хусейин ибн Жәбәлә ибн Ғалиб ибн Жәбир ибн Нәүфәл ибн ‘Иад ибн Йахія ибн Қайс ибн Са’д ибн ‘Убадәт әл-Ансари [26, т. 1, б. 356]. Осы шежірге қарап, оның әйгілі ансарлық сахаба, мәдиналық Хазраж тайпасының көсемі Са’д ибн ‘Убадәт әл-Ансаридің тікелей ұрпағы екенін көреміз. әл-‘Ийади фикһ ілімін Матуридимен бірге Әбу Бәкр әл-Жузжаниден оқыған [14, т. 1, б. 145]. әл-‘Ийади діни ілімдер арасынан кәләм іліміне өте жетік болған. Ол «Китәб ал-мусаннаф фи мәсәләт ас-сифат» атты Алланың атрибуттарына қатысты еңбек жазып, онда мұтазилиттер мен нәжжәриліктердің пікірлерін сынға алған, сунниттік сенімді жақтаған [26, т. 1, б. 357]. Рудольфтың пікірінше, аталмыш еңбек шығыс ханафи теологиясының ең көне қайнар көзі, тіпті, ең алғашқы үлгісі болуы мүмкін. Сондай-ақ оның «әс-Сәйф әл-мәслул ‘алә мән сәббә асхаб ар-Расул» атты сахабаларға кінә тағып, тіл тигізушилерге қарсы жазған тағы бір еңбегі болған. Матуриди кәләм ілімін және полемикалық әдіс-тәсілдерді осы ұстазынан үйренген болуы бек мүмкін [12, б.104].

Дереккөздерде әл-‘Ийадидің ілімі бейне бір түпсіз теңіздей терең болған, небәрі жиырма жасында қатарының алды болған, асқан жауажүрек батыл әрі қайтпас қайсар болған дегендей мақтау сөздер кездеседі [26, т. 1, б. 356-357]. Сондай-ақ өз ортасында оған ілімде, тақуалықта, қаламгерлікте, қайсарлықта және батылдықта тең келетін ешкім болмаған [14, т. 1, б. 178]. әл-Хаким ас-Самарқандидің айтудынша, әл-‘Ийади теріс сенімдегі адасқан топтардың өкілдерімен пікір таластырып, қарсыластарының пікірлерін өздері дәлел ретінде алға тартқан Құран аяттарымен-ақ теріске шығаратын және қай қарсыласын болмасын бір-екі ауыз сөзбен-ақ тұқыртып тастанайтын аса қабілеті болған [26, т. 1, б. 357]. Міне, осындай мәліметтерге қарап, оның өз дәуірінде аса беделді де, салмақ ұлесі мол ғалым болғанын көреміз. Тарихи деректерде оның ғылым-біліммен қатар дін жолындағы жауынгерлік міндетін де атқарған жауажүрек ғалым болғандығы айттылған. Ақыры, Саманиттердің әміршісі Наср ибн Ахмад әл-Кәбирдің (874-892 ж.) қолбасшылығымен шамамен 890 жылы [12, б. 98, 102] (исламды қабылдамаған) Түркілерге қарсы ұйымдастырылған жорықта тұтқынға түсіп, жау қолынан қаза табады. Оның дін жолында шейіт болуы абырай-беделін одан сайын арттыра түседі. Дереккөздерде Ийади дүниеден озғанда артында қырық шақты зәһид (такуа, діндар) шәкірт қалдырғаны жайлы айттылады [26, т. 1, б. 356-357].

әл-‘Ийадидің шәкірттерінің арасынан Әбу Мансур әл-Матуриди мен әл-Хаким әс-Самарқандиді ерекше атап өтуге болады [9, б. 425], сондай-ақ Ийадиден кейін «Дәр әл-Жузжанияның» басшылығына тағайындалған өз ұлы әл-фақиһ Әбу Ахмад әл-‘Ийади мен екінші ұлы «әл-Мәсәйл әл-‘Ийадийа» атты теологиялық еңбектің авторы Әбу Бәкр әл-‘Ийади де әкелерінен тәлім алған. әл-‘Ийади өзінің һәм дәрістесі һәм шәкірті болған Матуридиді жасы кіші болса да ерекше ізет тұтқан. Нәсәфидің айтудынша, ол Матуриди келмейінше дәріске бастамайтын болған және оны көрген сайын: «Раббың қалағанын жаратып,

(қалаған пендесін) таңдайды», – деген аятты оқып, тамсанатын болған [26, т. 1, б. 359].

Әбу Бәкр әл-Жүзжанидің маңдайалды шәкірттері Әбу Наср әл-‘Ийади мен Әбу Мансур әл-Матуриди «әһл әл-хадис» ғалымдарының жинақтарында аталмайды. Мұның себебі, олардың дін негіздері (усул әд-дин) бойынша консервативтік ұстанымнан бөлек, діни мәтіндермен қоса, ақылға да жүгінетін рационалистік ұстанымдағы «әһл ар-рай» ғалымдарының санатына жататындығы болса керек.

### **Мұхаммад ибн Муқатил ар-Рази (қ.ж.248/862)**

Мұхаммад ибн Муқатил ар-Рази Әбу Ханифаның маңдайалды шәкірттері имам Мұхаммад аш-Шайбани, Әбу Мути‘ әл-Хакам ибн ‘Абд Аллаһ әл-Бәлхи және Әбу Муқатил Хафс ибн Мұслим ас-Самарқандиден соңдай-ақ әйгілі хадисші Уәқи‘ ибн әл-Жәррахтан (қ.ж.812) тәлім алған [14, т. 2, б. 134]. Райлық әрі фиқһ ілімінің білгірі болған ар-Рази біраз уақыт Рай шаһарының қазысы болған әрі соңда Әбу Ханифаның ілімі мен ғылыми тұжырымдарын жайған. «Рай» әдісін құптастын, өз дәуіріндегі маңдайалды ғалымдардың бірі болған ар-Разиден Мұхаммад ибн ‘Али әл-Хаким әт-Тирмизи және имам Бухари сынды әйгілі ғалымдар дәріс оқыған [85, т. 5, б. 439. 86, т. 9, б. 469-470]. Оның «әл-Мудда‘а уәл-мудда‘а ‘алейһ» атты еңбегі болған [87, б. 46]. Рудольф өз еңбегінде ар-Рази мен әл-Бәлхиді меңзеп: «Бұрын-соңды Матуридидің ұстазы ретінде аты аталмаған базбір ғалымдардың XVII-XVIII ғасырларда атала бастауы еріксіз күмән туғызады», – деген. Рудольф сөзін ары қарай сабактап былай дейді: «Алдымен Камал әд-Дин әл-Байади мен Муртада әз-Зәбиди атаған, Нусайр ибн Йахия әл-Бәлхи (қ.ж.881-2) [14, т. 2, б. 200] мен Мұхаммад ибн Муқатил ар-Разиден (қ.ж. 862) [18, т. 2, б. 1457] тұратын екінші жұпты қарастырап болсақ, ол екеуінің Матуридидің ұстазы болуы мүмкін емес деген тұжырымға келеміз. Әрине, олардың екеуі де өз заманында аса беделді де, салмақ үлесі мол ғалымдар болған, бірақ, екеуі де Самарқандада тұрмадан [26, т. 1, б. 356], ھәм де бұған дейін олардың есімі Матуридиге қатысты жерлерде еш аталмаған. Оның үстіне, әсіресе, ар-Рази мен Матуриди арасында едәуір уақыт қашықтығы да бар. ар-Разидің дүние салған жылына қарайтын болсақ, Матуридидің одан тәлім алуы үшін Матуридидің ғұмыр-жасы жүз жылдан кем болмауы керек» [12, б. 97]. Дегенмен бұл Рудольфтың жеке пікірі және болжамы. Әйтпесе, Матуридидің ар-Рази мен әл-Бәлхиге мұлдем қатысы болмаған деп кесіп айта алмаймыз. Әйткені, Бәлх, Мәру және Рай шаһарларынан шыққан ханафи ғалымдарының Мауараннахр аймағына, соның ішінде, Самарқан ғалымдарына едәуір ықпалы болғаны тарихтан белгілі. Яғни, ханафи кәләмі мен фиқызы Мауараннахр аймағына аталмыш шаһарлардан шыққан ғалымдар арқылы немесе Мауараннахрдан сол жерлерге барып тәлім алған ғалымдар арқылы жеткен. Соңдай-ақ ар-Разиді жоғарыда келтірілген «Китәб әл-‘алим уәл-мута‘аллим» атты еңбекті жеткізген ғалымдар тізбегінен көреміз. Онда Матуридидің ұстазы Әбу Бәкр әл-Жүзжани аталмыш еңбекті ар-Разиден риуаят еткен [53, б. 22].

### **Нусайр ибн Йахия әл-Бәлхи (қ.ж.888)**

Фиқұ ілімінің білгірі әрі тақуа ғалым болған Нусайр ибн Йахия әл-Бәлхи имам Мухаммад аш-Шайбани мен Әбу Юсуф әл-Ансаридің шәкірті Әбу Сулейман әл-Жузжаниден тәлім алған [21, б. 221]. Соңдай-ақ ол Әбу Мути' әл-Хакам ибн 'Абд Аллаһ әл-Бәлхи және Әбу Муқатил Хафс ибн Муслим ас-Самарқандиден де тәлім алған болуы мүмкін. Өйткені, дереккөздерден оның Әбу Ханифаның «әл-Фиқұ әл-әбсат» атты еңбегін Әбу Мути' әл-Бәлхиден риуаят еткені белгілі [88, б. 40]. Сонымен қатар ол әйгілі хадисші Ахмад ибн Ханбалмен де кездескен [89, б. 527]. Соңдай-ақ ол Имам Ағзамға тиесілі «Рисәлә илә 'Усман әл-Бәтти» атты еңбекті Мухаммад ибн Сәмә' эт-Тәмимиiden алып, Бәлхке жеткізген алғашқы ғалым [90, б. 224]. Аталмыш мәліметтерге қарап оны Әбу Ханифаның ілімі мен ғылыми тұжырымдарын Бәлхке жеткізген әрі сонда жайған ғалым ретінде қабылдауға болады. Матуриди одан Әбу Ханифаның еңбектерін риуаят еткен [71, б. 177-178].

#### **1.3.2 Матуридидің шәкірттері**

Дереккөздерде имам Матуридидің ұстаздары сынды шәкірттері жайлы да мәлімет өте аз кездеседі. Дегенмен, имам Матуриди өз дәуірінде салмақ үлесі мол әйгілі ғалым болғандықтан ол жайлы қалам тартқан кейінгі биограф ғалымдар оның ұстаздары мен шәкірттерінің санын барынша көбейтіп көрсетуге бейім болған. Әсіресе, олардың еңбектерінде IV/X ғасырда яғни, Матуридидің дәуірінде өмір сүрген самарқандық ғұламалар арасынан кәләм іліміне аз да боса қатысы бар беделді ғалымдардың бәрі дерлік Матуридидің шәкірттері ретінде қарастырылған. Ал көне дереккөздерде оның шәкірті ретінде бірнеше ғалымның ғана аты аталады. Атап айтсақ олар: Әбу Ахмад әл-'Ийади (шамамен IV/X ғ. басы), Әбу-л-Хасан ар-Рустуғфани (қ.ж.345/956) және 'Абд әл-Кәрим әл-Паздауи (қ.ж.390/1000).

Ал Әбу-л-Қасим Исхақ әл-Хаким ас-Самарқандига (қ.ж.340/951) келсек, базбір дереккөздерде оның Матуридиден тәлім алғандығы айтылса, енді бірінде Матуридидің шәкірті емес, бірге тәлім алған дәрістес жолдасы болғандығы білдірілген [11, п. 130/A. 21, б. 195. 6, п. 162/A]. әл-Хаким ас-Самарқанди «Китәб әс-сөуәд әл-а'зам» және «Рисәлә фи-л-имән» атты маңызды еңбектердің авторы. Ләкнәуидің еңбегінде Әбу 'Исма ибн Әби-л-Ләйс әл-Бухаридің әл-Хаким ас-Самарқандидің құрбы-құрдасы әрі Матуридидің шәкірті болғандығы білдірілген [21, б. 116]. Соңдай-ақ Әбу Ахмад әл-'Ийадидің туған бауыры Әбу Бәкр әл-'Ийадидің де кәләм іліміне қызығушылық танытқанын және аталмыш ілім бойынша қалам тартқанын ескеріп, оның да Матуридиден тәлім алған болуы мүмкін деуге толық негіз бар. Өйткені, Матуридидің әл-'Ийади әулетімен өте тығыз байланыста болғаны тарихтан мәлім.

Әсілі, аталмыш ғалымдар имам Матуридидің бізге мәлім танымал шәкірттері ғана. Соңдықтан оның олардан өзге шәкірттері болмады деп кесіп айта алмаймыз. Әсіресе, имам Матуридидің ұстазы 'Ийадиден кейін «Дәр әл-жузжанияда» дәріс бергенін ескеретін болсақ, оның қырықтан астам шәкірті

болды деуге толық негіз бар. Өйткені, дереккөздерде ‘Ийади дүниеден озғанда артында қырық шақты шәкірті қалған деген мәлімет кездеседі [14, т. 1, б. 504]. Ал енді Матуридидің ең танымал шәкірттеріне жеке-жеке тоқталайық:

### **Әбу Ахмад ибн Әби Наср Ахмад ибн әл-‘Аббас әл-‘Ийади (шамамен IV/X ғ. басы)**

Әбу Ахмад әл-‘Ийади Матуридидің ұстазы Әбу Наср әл-‘Ийадидің үлкен ұлы. «Дәр әл-Жузжанияда» өз әкесінен және Матуридиден тәлім алған [6, п. 161/Б, 162/А]. Әбу Ахмад туған бауыры Әбу Бәкр екеуі Мауараннахда сунниттік сенім мен ханафи фикірінен қеңінен жайылуы жолында ерен еңбек еткен ханафи мазхабының белді ғалымдарынан болған [6, п. 160/Б, 161/А]. Әбу Бәкр көбіне-көп кәләм ілімімен айналысса, Әбу Ахмад негізінен фикір ілімінің білгірі болған. әл-Хаким әс-Самарқанди өз кезінде: «Соңғы жүз жылда Хорасан және Мауараннахр аймағында білім, фикір және діндарлық/такуалық тұрғысынан Әбу Ахмадтай ғалым жетілмеді», деген [21, б. 220]. Сондай-ақ Әбу Хафс әл-Кәбирдің немересі Әбу Хафс әл-Бәжли әл-Бухари: «Әбу Ханифа мазхабының дұрыс екендігінің бірден-бір дәлелі – Әбу Ахмадтың сол мазхабты ұстанатындығы. Егер бұл таңдаулы мазхаб болмағанда ол оны ұстанбас еді», – деген [6, п. 160/Б, 161/А].

Дереккөздерде Әбу Ахмадтың, бауыры Әбу Бәкр сынды ақида немесе кәләм іліміне қатысты қандай да бір еңбек жазып, жазбағандығы жайлыш еш нәрсе айтылмайды. Алайда оның Әбу Сәләмә Мухаммад ибн Мухаммад ас-Самарқанди деген шәкіртінің «Жумәл усул әд-дин» атты еңбегі болған. Рудольфтың айтуынша бұл еңбекті тиісінше зерделесек, оның өте пайдалы еңбек екенін көреміз. Аталмыш еңбек Матуридиге дейінгі немесе оның дуіріндегі ханафи мазхабына тиесілі еңбектерден гөрі, жалпы мазмұны мен ғылыми стилі жағынан Матуридидің еңбегіне (Китәб әт-таухидқа) көбірек ұқсайды. Сондықтан да, бұл еңбекті бүгінгі күнге дейін жеткен матуридилік дәстүрдің ең көне ескерткіші және үлгісі деуге болады. Әбу Сәләмәнің Матуридидің өзінен тікелей тәлім алмағанын ескерсек, оның Матуридидің ілімі мен ғылыми әдісін ұстазы Әбу Ахмад арқылы танып, білген болуы мүмкін деген ой түйеміз. Егер осы ойымыз дұрыс болса, матуридилік ілім Әбу Ахмадтан бастау алған деп пайымдауға болады. Яғни, Әбу Ахмадты ұстазының жаңашыл да, соны ой-тұжырымдарын түгелдей жадына түйіп, кейін оны келесі үрпаққа дәлме-дәл жеткізген ғалым ретінде қарастыруға болады [12, б. 106-107].

### **Әбу-л-Хасан ‘Али ибн Са‘ид ар-Рустуғфани (қ.ж. шамамен 350/961)**

Әбу-л-Хасан ‘Али ибн Са‘ид ар-Рустуғфани де имам Матуридидің мандаіалды шәкірттерінің бірі болған. Бізге жеткен мәліметтерге сүйенсек, Әбу-л-Хасанның төрт еңбегі болған. Олардың ең маңыздысы кәләм ілімі бойынша жазылған «Китәб иршад әл-муһтади» [89, б. 387] атты еңбегі. Рудольфтың айтуынша аталмыш еңбек оның ең басты еңбегі болуы мүмкін. Өйткені, кейінгі биограф ғалымдардың бәрі Рустуғфанидің еңбектері жайлыш

қалам тартқанда бірінші кезекте осы еңбекті атап көрсеткен. Сондай-ақ Байади өзінің еңбегінде Әбу-л-Хасанның Алланың атриуттарына қатысты пікірін келтіргенде осы еңбекке сілтеме жасаған [12, б. 109]. Одан кейінгі еңбегі «Китәб әз-зәуә’йд уә-л-фәүә’йд» деп аталған [89, б. 387]. Бірқатар дереккөздерде аталмыш еңбектің ғылым түрлеріне қатысты болғандығы айтылған. Сондай-ақ оның «Фәтәүә ар-Рустуғфани» атты фикіни мәселелер бойынша пәтуалар жинағы және «Китәб фи-л-хиләф» атты мазмұны бізге беймәлім тағы бір еңбегі болған [17, т. 2, б. 256. 21, б. 65]. Өкінішке орай, бүгінгі таңда бізге аталмыш еңбектердің тек атаулары ғана мәлім. Ф. Сезгин өз еңбегінде Рустуғфаниге тиесілі «әл-Әс’илә уә әл-әжуибә» атты еңбектің қолжазбасы бар деген мәлімет келтірген.[75, т. 1, б. 607] Алайда, Рудольфтың анықтауынша бұл қате мәлімет болуы мүмкін. Өйткені, аталмыш еңбектің орны ретінде көрсетілген манускриптен (Мурад Молла 1829, 154a-1766) басқа еңбек табылған. Оның үстіне, аталмыш еңбек бірде-бір библиографиялық дереккөздерде де аталмаған. Дегенмен, матуриди мазхабының белді өкілдері саналатын Әбу-л-Му‘ин ән-Нәсәфи, Нур әд-Дин ас-Сабуни, әл-Байади, Ибн Әби-л-Үәфә және Ибн Қутлубуға сынды классик ғалымдардың еңбектерінен Рустуғфанидің фикін және кәләм ілімі бойынша кейбір пікірлері мен тұжырымдары келтірілгенін көреміз. Ендеше классикалық дәүірдің өзінде оның еңбектері оқылып, пікірлеріне мән берілгеніне қарап, оның матуриди кәләм мектебінің қалыптасып, дамуына елеулі үлес қосқан салмақ үлесі мол ғалым болғанын аңғаруға болады.

Бізге оның «Фауа’йд ар-Рустуғағни» деп аталатын пәтуалары жеткен. Бұл мәтінде иман мәселелері, ораза, намаз, неке, талақ, сауда-саттық және «ахлақ» (мораль) сынды әртүрлі мәселелерге қатысты берген пәтуалары қамтылған. Мәтіннің бір бөлігі Ахмад ибн Муса әл-Кәшидиң (550/1155) «Мажму’ү-л-хауадис уә-н-нәуәзил» атты еңбегінің ішінде өз алдына бөлек бір бөлім ретінде қамтылған. Бұл бөлім «Баб әл-мутаффариқат мин фауа’йд әш-шейх әл-имам әл-әжәлл Әби-л-Хасан ‘Али ибн Са’ид ар-Рустуғағни» деп аталған [7, п. 286/А]. Еңбек тек қолжазба күйінде Ыстамбұлдағы Сулеймания кітапханасының Йени Жами бөлімінде 547 нөмірімен сақталған. Рудольф өз еңбегінде ар-Рустуғағниге бірқатар еңбекті тілге тиек еткенде, бұл еңбек жайлы ешнэрсе айтпаған [12, б. 109].

Ахмет Актың анықтауы бойынша, Фауа’йд ар-Рустуғағни ханафи-матурииділік қайнаркөздердің ішіндегі имам Матуриидің аты аталып, кейбір көзқарастары келтірілген және ол жайлы аллегориялық әңгімелер (манақиб) баяндалған [7, п. 315/Б] ең көне мәтін болып табылады. Яғни, бұл имам Матурииді ғалым ретінде дәріпте, мадақтайтын және оның ғылыми көзқарастарына ерекше мән беріп, жүгінетін ең көне дереккөз [82, б. 14]. Мәтіннің бірнеше жерінде имам Матуриидің аты аталып, көзқарастары келтірілген [7, п. 302/Б, 317/Б] әрі имам Матуриидің «қарамат» иесі (сахибу-л-қарамат) болғанын көрсететін аллегориялық әңгіме (манқиба) баяндалған [7, п. 317/Б]. Сонымен қатар, мәтінде Матурииден бөлек, оның ұстазы Әбу Бәкр әл-Жузжани және онымен замандағы болған Әбу-л-Қасим әл-Хаким ас-Смарқанди,

Әбу Бәкр әл-‘Ийади және оның шәкірті әл-Фақіһ Хайдар сынды Самарқан мектебінің әйгілі өкілдерінің де аттары аталып, көзқарастары келтірілген [7, п. 306/Б, 317/Б].

**Әбу Мұхаммад ‘Абд әл-Кәрим ибн Муса әл-Паздауи ән-Нәсәфи (қ.ж.390/999).**

Әбу Мұхаммад ‘Абд әл-Кәрим әл-Паздауи лақабынан белгілі болғандай, әйгілі Паздауи әулетінің ақсақалы. Матуриди ілімін берік ұстанып, оны рухани мұра ретінде ұрақтан-ұрпаққа қалдырып келген осынау әйгілі әулеттен Фахрул-Ислам Әбу-л-‘Уср ‘Али ибн Мұхаммад ибн әл-Хусейн ибн ‘Абд әл-Кәрим әл-Паздауи (қ.ж.482/1089) және Садру-л-Ислам Әбу-л-Йуср Мұхаммад ибн Мұхаммад ибн әл-Хусейн ибн ‘Абд әл-Кәрим әл-Паздауи (қ.ж.493/1100) сынды атақты ғалымдар шыққан. ‘Абд әл-Кәрим әл-Паздауи имам Матуридиден фиқұ және кәләм ілімін оқыған [11, 311 б. 3, II 458 б.]. Өкінішке орай, оның қандай да бір ілім саласы бойынша еңбек жазып, жазбағандығы бізге беймәлім. Дегенмен, оны «Китәб әл-‘алим уә-л-мута‘аллим» атты еңбекті риуаят еткен ғалымдар тізбегінен көреміз [53, б. 8]. Ол аталмыш еңбекті ұстазы Матуридиден жеткізген.

Әбу-л-Йуср әл-Паздауи өзінің еңбегінде үлкен атасынан имам Матуриди жайлы бірнеше аллегориялық әңімелер (манақиб) естігенін жазған. Аталмыш әңгімелер Паздауи әулетінде ұрпақтан ұрпаққа айтылып келген. Онда ‘Абд әл-Кәрим әл-Паздауи ұстазы Матуридидің аскет (зәһид/такуа) болғандығын және саналы ғұмырында көптеген таңғажайып істер (карамат) көрсеткенін жеткізген [5, 14 б.]. Ендеше, аз да болса осы мәліметтерге сүйеніп, ‘Абд әл-Кәрим әл-Паздауді имам Матуридидің ілімі мен теологиялық тұжырымдарын кейінгі ұрпаққа жеткізіп, матуридилік ілімнің қалыптасып, дамуына елеулі үлес қосқан тарихи тұлғалардың бірі деуге толық негіз бар.

Имам Матуриди Самарқанда дүниеге келіп, сол жерде тәлім алғып, шәкірт тәрбиелеп, өз ілімін сол жерде қалыптастырғанымен, кейін оның өз елінде тиісті деңгейде қолдау таппаған ілімі, әсіресе, XI-XII ғасырларда Нәсәф ғалымдары тарағынан қолдау тауып, кеңінен насихатталды. Осы орайда Паздауи әулетінен Әбу-л-Йуср Мұхаммад ибн Мұхаммад әл-Паздауи ән-Нәсәфи (қ.ж. 493/1100) мен Фаҳр әл-Ислам Әбу-л-‘Уср ‘Али ибн Мұхаммад әл-Паздауи ән-Нәсәфи (қ.ж.482/1089), Әбу-л-Му‘ин Маймун ибн Мұхаммад ән-Нәсәфи (қ.ж. 508/1114-1115 г.), Әбу Ҳафс ‘Умар ән-Нәсәфи (қ.ж. 537/1142) сынды ғалымдарды ерекше атап өтуге болады.

Имам Матуридидің көзін көріп, алдында тәлім алмаса да, оның еңбектерін оқып, өзін рухани ұстаз тұтқан кейінгі буын ғалымдар да, матуридилік ілімнің қалыптасуына, дамуы мен кеңінен тарауына алғашқы шәкірттеріндей елеулі үлес қосқан. Атап айтсақ олар: Әбу-л-Йуср Мұхаммад әл-Паздауи, Әбу-л-Му‘ин Мәймун ән-Нәсәфи, Әбу Ҳафс ‘Умар ән-Нәсәфи, Әбу-л-Баракат ән-Нәсәфи, Әбу Исхақ ас-Саффар әл-Бухари, ‘Убайд Аллаһ әл-Бухари, Нуриддин ас-Сабуни, Оши және Қазақ жерінен шыққан Хусам әд-Дин ас-Сығнақи,

Итқани, Кәрдәри, ат-Тарази сынды ханафи-матуриди мектебінің белді галымдары.

### 1.3.3 Матуридидің ғылыми әдісі

Имам Матуриди ғылыми тұжырымдарын негізінен, имам ағзам Әбу Ханифаның ілімі мен діни мәтіндерді (насс) пайымдап, талдауда ақылды басшылықта алатын «рай әдісі» негізінде жасаған. Ол бұл әдісті діни мәтіндерді түсінудің ең дұрыс әрі ұтымды жолы деп білген. Матуриди рухани ұстазы Әбу Ханифаның теологиялық тұжырымдары мен тезистерін құптап қана қоймай, оларды эпитетологияға негізделеп, діни мәтіндерге және ақылға негізделген дәлелдермен қуаттап, ғылыми тұрғыдан дамытқан ғалым. Нәтижеде оның «рай әдісі» негізінде эпистемологияға негізделген ғылыми көзқарастары мен теологиялық тұжырымдары уақыт өте келе өз атымен аталатын «кәләм» метебіне айналды. Қараханиттер дәуірінде Матуридидің ғылыми мұрасы Мауараннахр аймағының ғұламалары, соның ішінде, нәсәфтық ғалымдар тарапынан кеңінен насиҳатталып, мемлекеттік діни идеологияның платформасына айналды.

Имам Матуриди өзінің ұстанымдары мен ғылыми тезистерін алға тартып, қарсыластарының пікірлерін терістегенде бірінші кезекте діни мәтінге (сәм’), содан кейін ақылға және ақыл қорытындыларына (истидләл) жүгініп, сонымен қатар, тарихқа, ғұрыпқа (‘урф), «қирағат» ілімі, хадис ілімі сынды діни ілімдерге және араб тілінің семантикасына негізделген дәйекті дәлелдер келтіруге де ерекше мән берген.

Матуридидің ұстанымы бойынша, дінді дәйекті дәлел негізінде білу/тану әрі ұстану міндетті [34, б. 3]. Ал дінді дұрыс танып, үйренудің басты қайнаркөзі – діни мәтін (сәм’) және ақыл (‘ақл) [34, б. 5]. Алғашқысы иләһи уахиге негізделсе, кейінгісі сол иләһи уахиге негізделген діни мәтінді дұрыс пайымдап, түсінудің әрі оны дұрыс талдай білудің бірден-бір құралы болып табылады. Матуридидің пікірі бойынша, «хабар»/діни мәтіндер (әл-хабар/сәм’), ақыл (‘ақл/назар) және сезім мүшелері (әл-‘иан/әл-хауасс) сынды танымның қайнар көздері (әсбәб әл-ма’рифа) ақиқатты танып, білудің, хақ пен жалғаның, дұрыс пен бұрыстың, жақсы мен жаманың ара жігін ажыратудың бірден-бір құралы болып табылады. Ал сопылық дәстүрдегі ақиқатқа жетудің бірден-бір жолы саналатын «кәшф» және «илham» Матуридидің ұстанымы бойынша, танымның қайнаркөзі де, дәйекті делел де бола алмайды. Бұдан Матуридидің әсіресе, дін, сенім мәселесінде құр еліктеушілікті және соқыр сенімді (тақлид) мүлде құптамайтынын аңғарамыз. Яғни Матуридидің ілімі мен ғылыми әдісі «дінді дәйекті дәлел негізінде, саналы түрде ұстану керек» (ужуб ма’рифат әд-дин би-д-дәлил) деген [34, б. 3-6] ғылыми принципке негізделеді.

Міне осылайша Матуриди өз ілімін «таным» теориясына негізделді. Ол өзінің ең негізгі еңбегі «Китәб ат-таухид» кіріспесінде дінді дәйекті дәлел негізінде, саналы түрде ұстанудың міндетті екенін алға тартқан соң, адамның дінді дұрыс түсініп, ақиқатқа жетуіне сеп болатын «таным» қайнаркөздерін (әсбәб әл-ма’рифа) жан-жақты талдап дәйектеген [34, б. 3-21]. Сондай-ақ ол

өзінің ең қомақты еңбегі Китәб әт-тә’үиләтта да «таным» теориясына және қайнаркөздеріне баса назар аударған [48, т. 2, б. 109, 314, 320]. (Матуридидің таным теориясы жайлы толық мәлімет алу үшін мына әдебиеттерге қараңыз: Ханифи Ө. Maturidide bilgi problemi. – Істанбул: 2012. – 236 б. Акимханов А. «Әбу Мансур әл-Матуридидің таным теориясы/(назарият әл-ма’рифа)» // ҚазҰУ «Хабаршысы», философия сериясы, мәдениеттану сериясы, саясаттану сериясы. – Алматы: «Қазақ университеті», 2014. № 3(52). – 86-96 бб. Өздеш Т., Maturidinin Tevil anlayışında aklın yeri. – Imam Maturidi ve maturidilik, ред. Кутлу С., 263-278 бб. әл-Мағриби А.А., «Имам әһл әс-суннә уәл-жама’а Әбу Мансур әл-Матуриди уә әраа’уhy әл-кәләмия», Каир: 1985., 35-93 бб.)

Осылайша ол өзінің теологиялық тұжырымдарын эпистемологияға негіздеу арқылы өз ілімінің іргетасын ғылыми тұрғыдан мықтап қалай білді. Оның ізбасарлары да ғылыми еңбектерін «таным» теориясымен бастап, теологиялық мәселелерді оның тұжырымдары мен ғылыми әдістемесі негізінде талдады. (Матуридидің ғылыми әдісі жайлы толық мәлімет алу үшін мына әдебиеттерге қараңыз: Әбу-л-Хайр Мухаммад Әюуб Али, «'Ақидат әл-ислам уәл-имам әл-Матуриди», Бангладеш: 1983., 291-314 бб. әл-Мағриби А.А., «Имам әһл әс-суннә уәл-жама’а Әбу Мансур әл-Матуриди уә әраа’уhy әл-кәләмия», Каир: 1985., 66-79 бб. әл-Ғали Б., «Әбу Мансур әл-Матуриди: Хаятуh уә әраа’uhy әл-'ақадия», Тунис: 1989., 71-76 бб. Ак А., «Büyük Türk Alimi Maturidi ve Maturidilik», Істанбул: 2008., 48-51 бб.)

### **Матуридидің Құранды пайымдау ерекшелігі**

Матуриди Китәб әт-тә’үиләтта Құран аяттарын тәпсірлеу арқылы өзінің теологиялық көзқарастары мен ұстанымдарын дәйекті дәлелдермен қуаттап, опоненттерінің көзқарастары мен ұстанымдарын терістеген.

Матуридидің тәпсір методологиясының ең басты ерекшелігі Құранды Құранмен тәпсірлеу болғандықтан, оның осы әдісіне қарап, Құран пәлсапасын өте жақсы пайымдалап, түсінгенін аңғару қыын емес. Өйткені, Матуриди Құранға сүрелерінің және аяттарының арасында мағыналық һәм мазмұндық тұрғыдан тығыз байланыс әрі толық үйлесімділік болған біртұтас ақиқат кітап «әл-Китәб әл-мутлақ» ретінде қараған.

Құран күллі болмыс ішінен адамды негізге алыш, оған ғана тіл қатады. Құран адамзатқа түскендіктен оның пәлсапасы адам болмысымен тығыз байланысты болмақ. Құранның осынау пәлсапасын жақсы түсінген Матуриди, адамның ең басты парызы болған «иман» ұғымының ақиқатын пайымдалап, түсінуде, сондай-ақ «иман» ұғымының әртүрлі пайымдалуы нәтижесінде туындаған теологиялық мәселелерді талдағанда бәрінен бұрын адамды, оның болмысын, психологиясын, табигатын, жан-дүниесі мен Алла алдындағы жауапкершілігін негізге алған.

Ал оның бұл мәселе бойынша хашуиттер, харижиттер және мұғтазилиттер сынды опоненттері керісінше, діннің өзін немесе діни мәтіндердің бір бөлігін ғана негізге алыш, адам табигатын көп ескермеген, сондай-ақ Құранға аяттары мен сүрелерін бір-бірінен бөліп-жарып қарауға келмейтін біртұтас кітап ретінде

қарамаған. Әрине олар да өздерінің сенімге қатысты көзқарастарын уахимен дәйектеуге тырысты. Алайда олардың бұл мәселеде жіберген ең үлкен қателігі әдістемелік қателік еді. Олар діни мәтінге (уахиге) жүгінгенде, оның шынайы мәні мен ақиқатын, пәлсапасын дұрыс пайымдал, түсінуден бұрын, өздерінің әубастан ұстанған принциптерін дәйектеп, қуаттауды ғана мақсат тұтты. Сондықтан олар Құранға біртұтас ақиқат ретінде қарамай, өз ұстанымдарын қуаттайтын белгілі аяттарды, һәм де солардың тікелей, дәлме-дәл мағыналарын ғана басшылыққа алды.

Әсілі Матуридиң бұл мәселеге қатысты пәлсапасы, Құран және сұннеттегі «дін – женілдік», «сүйіншілендер, қорқытып, діннен бездірмендер/дінді женілдетіндер, қынданатпаңдар», сондай-ақ, «дінде зорлық, мәжбүрлеу жоқ», деген сынды адам баласының табиғатына сай келетін принциптік қағидалармен де толық үйлеседі. Бұл әсіресе, діндегі «иман» мен «амал» арақатынасы немесе үлкен күнә жасаған мүмін (мұртәкиб әл-кәбира) мәселесінде анық қөрініс табады. Мысалға Матуриди «Дінде зорлық жоқ» деген аяттың тәпсірінде, «иман» мәселесінде зорлық болмайды, әр адам өздігінен ерікті түрде «иман» етуі керек, дей келе былай деген: «Енді бір (тәпсіршілер) «дінде зорлық жоқ» деген аятты, исламды қабылдағаннан кейін адамды құлшылық етуге мәжбүрлеуге болмайды, өйткені Алла Тағала шынайы мүміндердің жүргіне (Аллаға мойынсұнушылықты білдіріетін) құлшылықтарға деген сүйіспеншілік сезімін ұялатады», яғни, исламды және оның талаптарын өз қалауымен, шын ниетімен мойындал, қабылдаған адам, ерте ме, кеш пе, діннің талаптарын орындауды деп түсіндірген» [91, т. 2, б. 159].

Матуриди «Китәб ат-таухид» атты еңбегінде де «иман» мәселелері мен үлкен күнә жасаған мүмін мәселесін қозғап, өзінің көзқарастары мен ұстанымдарын қуаттап, дәйектеп, опоненттеріне жауап қатқанда негізінен Құран аяттарына жүгінген. Әсіресе, жүрекпен сенбесе де, тілін кәлимаға келтірген адамның мүмін болатынын алға тартқан каррамиттердің пікірін алдымен Құран аяттарына жүгіне отырып теріске шығарады [34, б. 601]. Сондай-ақ иман мен діндегі амалдардың бір-бірінен бөлек ұғымдар екенін және үлкен күнә жасаған мүмін мәселесінде де опоненттерінің көзқарастарын терістеп, өзінің ұстанымын қуатап, дәйектеуде де негізінен Құранға, содан кейін ақылға негізделген басқа да дәлелдерге жүгінеді [34, б. 517-598].

(Матуридиң Құранды пайымдау ерекшелігі мен әдісі жайлар толыққанды мәлімет алу үшін мына әдебиетке қараңыз: Өздеш Т., Maturidinin Tefsir Anlayışı, Ыстамбұл: 2003, 319 б.)

#### 1.4 Матуриди ілімінің маңызы мен эволюциясы

Арабтардың VII-VIII ғасырларда Орта Азияның басым бөлігін жаулап алуының нәтижесінде, сан мындаған ғысырлық тарихы, өзіндік бай мәдениеті мен салт-дәстүрі бар осынау аймақта ислам діні кең етек жая бастады. Осы кезеңден бастап аймақта ислам діні мен жергілікті мәдениет, салт-дәстүр

арасында сан ғасырға созылған қайшылықты, ықпалдастық үрдісі белең алды [81, б. 3].

Ислам дінінің Азия және Африка құрлықтарының өзіндік бай тарихы мен мәдениеті бар ірі аймақтарында кең етек жауының нәтижесінде, әр аймақта өзіндік ерекшеліктерге ие аймақтық мұсылман қоғамдары қалыптаса бастады. Көне еркениеттер (әртүрлі ұлттар мен ұлыстар) мұсылман қоғамының рухани өміріне ену арқылы өздерінің діни-этикалық дүниетанымын, құқықтық нормаларын, салт-санасы мен мәдени құндылықтарын да ислам дініне бірте-бірте енгізді. Мұсылман әлемінің жекелеген әр бөлшегі ислам дініне бір уақытта және бәрі бірдей деңгейде бейімделе қойған жоқ. Нәтижеде ұланғайыр жерді алып жатқан осынау үлкен өркениеттің әр бөлігіндегі ислам діні әр аймақта өзіндік ерекшеліктерімен ерекшеленетін әртүрлі сипатта көрініс тапты. Осылайша әр аймақтың өзіне тән исламға негізделген діни дүниетанымы қалыптасты. Ислам дінінің әр аймаққа тән жергілікті салт-дәстүрмен, құқықтық нормалармен бітеқайнасып, әр елдің өз дініне айналу үрдісі жергілікті беделді діни ғұламалар қауымының және аймақтық діни орталықтардың қалыптасуымен тығыз байланысты [92, б. 10].

Дегенмен уақыт өте келе ислам дінін қабылдау арқылы араб мәдениеті мен салт-санасының ықпалында қалып, тұстастай немесе жартылай арабтанған ұлттар (шу'уб муста'раба) да аз болған жоқ. Африка құрлығын ежелден мекендереген біраз ұлттар мен ұлыстардың толықтай немесе жартылай арабтануы осы сөзіміздің айғағы. Ал Орта Азияда ислам дініне өту үдерісі басқаша сипатта көрініс тапты. Аймақтағы ұлттар мен ұлыстар жаңа дінді қабылдаумен қатар өздерінің дәстүрлі мәдениеті мен салт-санасынан түбегейлі қол үзген жоқ. Олар жаңа діннің қағидаларын, құқықтық, моральдық нормалары мен өзге де құндылықтарын өздерінің сан ғасырлар бойы қалыптасқан ұлттық менталитеті және дүниетанымымен үйлестіре отырып қабылдауға тырысты. Әсілі бұл үрдіс немесе құбылыс күллі адамзатқа арналған бүкіл әлемдік дін сипатындағы исламның болмысы мен табиғатына қайшы емес еді.

Орта Азия халықтарының жаңа дінді өздерінің салт-санасы негізінде қабылдауы, олардың исламның ішіндегі көптеген діни ілімдер мен мектептер арасынан рационалдық діни дүниетанымға негізделген ханафилікті таңдауына сеп болған факторлардың ең бастысы болса керек. Ханафи мазхабының фиқһ методологиясындағы шариғи үкімдердің қайнаркөздері арасында ғұрып ('урф) категориясының өзіндік орнының болуы да осы түрғыдан үлкен мәнге ие.

Ислам дінінің Орталық Азияның барлық аймақтарына кең етек жауында Мауараннахр аймағы, соның ішінде Самарқан мен Бұхарадағы діни, ғылыми орта үлкен рөл ойнаған. (Бұхара және Самарқан мектептерінің тарихы жайлар кеңінен мәлімет алу үшін мына әдебиетке қараңыз: Муминов А.К. «Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии». Алматы, «Қазақ энциклопедиясы», 2015. 105-138 бб.) Бұл аймақ VIII-IX ғасырларда ислам географиясының шығысындағы ең шеткі шекаралы аймақ (биләд ас-суғур) болды әрі ондағы ірі елді мекендер исламның шекарасын одан ары кеңейтуге бағытталған әскери гарнизондар қызметін атқарды. Сол кезеңдерде тіпті, дін

ғалымдарының өзі сұлтандардың қолына қосылып, көршілес аймақтарға әскери жорықтарға шығатын болған [82, б. 45]. Мұнда қалыптасқан діни дүниетаным және діни-ғылыми мектеп кейіннен Орталық Азияның барлық аймақтарына, тіпті, Қытай жән Үнді жеріне дейін кеңінен тарап, исламды қабылдаған халықтарға едәуір ықпал етті. Дегенмен бұл аймаққа тән өзіндік діни дүниетанымның қалыптасуы әрі оның ғылыми тұрғыдан негізделуі бірден болған жоқ. Мұндай құрделі үрдістің бірнеше ғасырға созылуы табиғи болса керек. Десек те Орта Азия халықтарына тән діни дүниетанымның теориялық негізі хижри I-II (VII-VIII) ғасырларда Куфада қаланған еді.

Хорасан және Мауараннахр аймақтарына ислам діні алғаш келген кезеңдерде орын алған тарихи оқығалар мен халықтық дүмпулер негізінен саяси-экономикалық мәселеге байланысты болғанмен, олардың негізінде діни-теологиялық мәселе, нақтырақ айтқанда тақырыбымызға арқау болған «иман» мәселесі жатқан еді. VIII ғасырда халифаттың шекаралық аймақтарында ислам шекарасын кеңейтуге бағытталған іс-шаралар (футухат) қызу жүргендіктен, бұл аймақтарда ежелден қоныс тепкен жергілікті халықтардан жаңа дінге бет бұргандардың/неофиттердің (мухтадиун) қарасы өзге аймақтармен салыстырғанда едәуір мол болды. Жергілікті халық арасынан неофиттердің саны күн санап артқан сайын орталық халифат қазынасына түсетін қаржы да күн санап кемі түсті. Өйткені бұған дейін өзге дін өкілдері ретінде мұсылмандарға жан басына төленетін «жизя» салығын төлеп келгендер ислам дінін қабылдаған бойда салық төлеуден босатылуы тиіс еді. Бұл әрине орталық биліктің қазынасына қаржы құятын жергілікті атқарушы билік өкілдерінің мұддесі мен ынғайына сай келмеді [12, б. 18]. Бәлкім билік тізгінің ұстаған мұсылмандар өздеріне бағынышты жергілікті халықтардың жаппай исламға бет бұру үрдісін салықтан жалтарудың айла-амалы деп бағалаған болса керек. Ендігі жерде олар исламды сөз жүзінде ғана мойындаудың жеткіліксіз екенін алға тартып, дінге жаңа бет бұргандардан толыққанды мұсылман атану үшін исламның ішкі-сыртқы барлық талаптарын орындауды, соның ішінде, діни рәсімдерді шаригатқа сай дұрыс орында, Құраннан кем дегенде бір сүрені айна қатесіз жатқа оқуды талап етті [93, т. 4, б. 129-136]. (Парсы тектес ханафилердің Құранды құлшылық барысында да парсы тілінде оқуға болатындығын алға тартуы осы жағдаймен байланысты болса керек. Осы мәселеге қатысты имам Матуриди тәпсірінде Әбу Ханифаның намазды парсы тілінде өтеуге болады деген пәтуәсінің Құранға қайшы емес екенін Құран аяты негізінде дәлелдеген [64, т. 3, б. 254-255].) Жаңа дінге енді ғана бет бұған түркі немесе соғдыға мұндай талаптарды бірден орындау оңайға соқпасы анық еді. Мұны билік тізгінің ұстаған арабтарға бағынышты жергілікті би-шонжарлар (мәуәли) әрине жақсы билетін. Сондықтан олар дінге бет бұргандарға қойылатын талаптарды көбейту арқылы қарапайым халықтан «жизя» салығын жинауды жалғастырды. Логика тілімен айтқанда, олар «талап көбейген сайын контингент (қойылған талаптарға сай адам саны) азаяды», деген қарапайым логикалық қағиданы басшылыққа алды. Бұл мұсылман болу үшін қойылатын талаптар неғұрлым көбейген сайын, мұсылман контингенті

соғұрлым аз болады дегенді білдіреді. Нәтижеде «жизя» салығын төлейтіндердің санының күрт азаюының алды алынады. Бұл негізінен саяси-экономикалық, мұдделік мәселе болғанымен, нәтижеде бұдан нағыз «мұмін/мұсылман атанудың басты шарты не» немесе «иман ұғымының хақиқи мәні, ақиқаты (хақиқат әл-имән) не» деген мәселе туындағы. Мұның әрине таза теологиялық мәселе екені даусыз.

Нәтижеде дінге жаңа бет бүрган жергілікті халық өздерінің заңды құқықтарын қорғау мақсатында жергілікті атқарушы билікке қарсы бас көтеруге мәжбүр болды. Олар әу баста жаңа діннің ең басты талабы болған Аллаға жүрекпен иман (тасдиқ) келтіріп, сол иманды тілмен растау (икрар) арқылы ешбір кедергісіз мұсылман ұмбетінің толыққанды заңды мүшесі боламыз деп сенген еді. Осылайша олар иман мен діндегі амалдар бір-бірінен бөлек деген, әу бастағы муржийттік доктринаны басшылықта алды.

Алғашқы муржийттер ілімінің басты принциптері мыналар еді:

1. Али ибн Әби Талиб пен Му'ауия арасындағы текетіресте кімнің ұстанымы дұрыс, деген мәселе бойынша, ешқандай пікір білдірмей, қалыс қалу;
2. мұсылман/мұмін болу үшін Алланы жүрекпен растау (тасдиқ би-л-қалб), яғни ішкі сенім жеткілікті;
3. үлкен күнә жасаған мұсылманды (мұртакиб әл-кәбира) иманнан/діннен шығармау [50, т. 1, б. 162], күнәсінің кешірілуі мүмкін екенін алға тарту.

Әсілі муржийттік доктрина алғаш пайда болғанда «иман» ұғымының түпкі мәні, «иман» мен діндегі амалдардың арақатынасы мәселелері мулде көтерілменген-тін. Бұл мәселелер «үлкен күнә жасаған мұмін иманнан айырылмайды» деген ең басты муржийттік тезисті теориялық тұрғыдан қауаттау әрі негіздеу мақсатында муржийттер тарапынан көтерілген болатын [12, б. 18]. Міне осылайша мауараннахлық неофиттер мен муржийтердің ұстанымы мен мұддесі бір жерден шықты.

Жаңа діннің иелері арабтар және оларға тәуелді болған жергілікті шонжарлар (мәуәли) мен жергілікті неофиттер арасындағы осындай айтулы текетірес салдарынан аймақта орын алған оқиғалардың барлығы дерлік VIII ғасырдың алғашқы жартысында болды. Аталмыш кезеңде орын алған оқиғалар мен көтерілістердің желісі Табаридің еңбегінде баяндалған. Оның еңбегінде 100/718-9 жылы Әбу ас-Сайда Салих ибн Тариф ад-Даббидің және Са'ид ан-Нахуи атты әйгілі мәүләнің (исламды қабылдап, арабтарға тәуелді болған өзге ұлт өкілі/'ажам) әділ халифа 'Умар ибн 'Абд әл-'Азизге (99-101/717-720), Хорасанның әкімі Жаррах ибн 'Абд Аллаһтың жергілікті халықта жасаған қиянаты мен 20000 құлды ақысыз әскерге алуын әрі соншама дінді жаңа қабылдаған муһтадилерге орынсыз «жизя» салығын салғанын айттып шағымданған еді. Халифа бұған тиісті шара қолданып, ақыры әкімді орнынан алады. Дегенмен мұндай шаралар мәселені түбебейлі шешүге жеткіліксіз болды. Кейін 110/728-9 жылы Хорасанның әкімі Әшрас ибн 'Абд Аллах Мауараннах жерінде исламды жаю миссиясына Әбу ас-Сайданы тағайындалған, мұсылмандықты қабылдағандардың бәрін салықтан босататындығын айттып, уәде берді. Әбу ас-Сайданың Мауараннахдағы миссиясы жемісті болып,

жергілікті халық жаппай исламға бет бұра бастады. Салық төлеушілер контингентінің күрт азауынан қауіптенген Әшрас уәдесінен айнып, Әбу ас-Сайданың мұсылмандықты қабылдаған соғдылық неофиттеріне қайтадан салық салына бастайды. Нәтижеде Әбу ас-Сайда мен оның жақтастары қара халықпен бірігіп көтеріліске шықты. Бұл аймақтағы алғашқы көтеріліс еді. Ақырында Әбу ас-Сайда мен көтерілістің басты кейіпкерлерінің бірі, әйгілі күрескер, шайыр Сәбит Қутна тұтқындалып, Мәруға жер аударылды [93, т. 4, б. 129-136]. Алты жылдан кейін Харис ибн Сурайждың басшылығымен араб өктемдігіне қарсы үлкен көтеріліс орын алды. Көтерілісшілерге Жузжан, Фариаб, Таликан және Балхтан қолдау келді [93, т. 4, б. 292-302]. Алайда бұл көтеріліс те 128/746 жылы жеңіліс тауып, Харис ибн Сурайж мұсылман жерінен қыылды. Содан ол біраз уақыт мұсылман емес Түркеш қағандарымен жақын қарым-қатынаста болды. Оның бұл әрекеті онымен бірге көтерілісті үйымдастырған кейір маңызды тұлғалар тарапынан қатаң сынға алынды [94, б. 88-90]. Аймақта орын алған осынау тарихи оқиғалардың негізінде мұсылмандық діни құқық үшін күрес, яғни «діни статус» мәселесінде дін әкелген арабтар мен исламды жаңа қабылдаған өзге ұлт өкілдерінің тең құқыққа ие болу мәселесі жатыр деуге болады.

Уақыт өте келе жан басына төленетін салық мәселесі бұрынғыдағыдай өзекті мәселе болудан бірте-бірте қалды. Алайда осы мәселе негізінде көтерілген теологиялық мәселелер алдағы уақыттарда да өзектілігін жоғалтпай, тіпті Матуридидің дәуірі мен одан кейінгі кезеңдерде де мұсылмандар арасындағы ғылыми-полемикалық пікірталастардың басты тақырыптарының біріне айналды. Тіпті, иман мен діндегі амалдардың арақатынасы және діни статус мәселесі бүтінгі таңда да мұсылмандар, мазхабтар және діни бағыттар арасында принциптік мәселе болыш, талас тудыруды.

Нәтижеде «иман» теориясына қатысты ханафиттік доктрина Мауараннахр жерінде ғылыми тұрғыдан жан-жақты талданып, негізделді әрі осы иман мәселелері бойынша ханафилердің басты оппоненттері харижиттердің, мұғтазилиттердің және хашуиялардың ұстанымы ғылыми-полемикалық әдіс негізінде терістелді. IV/X ғасырда жазылған Матуридидің «Китәб ат-таухид» және «Китәб әт-тә’үиләт» атты еңбектерінде, әл-Хаким ас-Самарқандидің «әс-Сәуәд әл-‘азам» және «Рисәлә фи-л-имән» атты еңбектерінде, Рустуфағнидің «Фаяу’йд» және Әбу Сәләмә ас-Самарқандидің «Жумал усули-д-дин» атты еңбектерінде «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқаты, «иман» мен діндегі амалдардың арақатынасы және осыдан туындастын өзге де «иман» мәселелерінің қозғалып қаламға алынуы осының айғағы.

III/IX ғасырдың басынан IV/X соңына дейін Мауараннахр аймағын билеген Саманидтер династиясы негізінен сунниттік исламның ханафилік бағытын қолдады. Саман сұлтаны Исма'ил ибн Ахмад (279-295/892-907) дәуірінде Саманиттер мемлекетінің діни-идеологиялық тұғырнамасы болған әл-Хаким ас-Самарқандидің «әс-Сәуәд әл-‘азам» атты еңбегіндегі «иман» теориясы ханафиттік доктрина негізінде жазылып, «иман» мен діндегі амалдардың бір-бірінен бөлек екендігі, діндегі мойынсұнушылықты білдіретін амалдардың

иманға жатпайтындығы және иманда иерархия болмайтындығы ашық көрсетілген [49, б. 4]. Бұл ұстанымның астарында діннің талаптары бойынша әрекет етпесе де, жүргімен иман келтіріп, өзінің мұсылман екенін ашық айтқан әрі діннің талаптарын толық мойындаған адам мен исламның парыздарын және өзге де талаптарын орындайтын адамның діни статусы бір, екеуі де мұсылмандық құқықтарға толық ие болады деген мән жатыр. Міне ханафи-матуридилік доктриннаның осы принцибі исламдағы дәстүрлі дін концепциясының қалыптасуына негіз болды. Дегенмен «әс-Сауд әл-‘азам» жалпы алғанда Матуридиден бұрынғы классикалық ханафиттік теология негізінде жазылған туынды.

Кейін осы ханафи-матуридилік доктрина Орта Азияда Саманиттерден кейін билік құрған Қараханиттер (389-607/999-1211) мемлекетінің діни-идеологиялық платформасын құрады. Қараханиттердің билігі Орта Азиядағы Мауараннахр мен Түркістан аймақтарын қамтыды. Мемлекеттің рухани-мәдени орталығы Самарқан мен Бұхара болды. Қараханиттер кезеңінде Самарқан, Бұхарамен қатар Орта Азия аймағының Узгент, Ахсикент, Касан, Марғинан, Қашқар, Баласағұн, Тараз және Исғиғаб сынды өзге өңірлерінде де отырықшыл қала мәдениеті дамыды [81, б. 146-147].

Қараханиттер мемлекеттің түркі қағанаттарының ішіндегі ислам дінін мемлекеттік ресми дін ретінде қабылдан, өте сауатты діни саясат жүргізген алғашқы мемлекет деп бағалауға болады. Қараханиттер кезеңінде көптеген ортағасырлық шығыс ханафи ғалымдары арасынан имам Матуридидің ілімі ерекше мәнге ие бола бастады. Мауараннахрда, тіпті Самарқаның өзінде шамамен екі ғасырға жуық тиісті деңгейде ескерілмей келген Матуриди ілімінің қайтадан жанданып, мемлекеттік діни идеологияның платформасына айналуына, Қараханиттердің тұсында аймақтағы маңдайларды ғалымдардан болған Садру-л-Ислам әш-Шейх Әбу-л-Йуср Мухаммад ибн Мухаммад әл-Паздауи ән-Нәсәфи (493/1100 ж. Бұхарада қ.б.), оның бауыры Фахру-л-Ислам әш-Шейх Әбу-л-‘Уср Әбу-л-Хасан ‘Али ибн Мухаммад әл-Паздауи ән-Нәсәфи (482/1089 ж. Кеште қ.б.) және әш-Шейх Әбу-л-Му’ин Мәймун ибн Мухаммад ән-Нәсәфи (508/1115 ж.қ.б.) елеулі үлес қосты. Аталмыш нәсәфтық ғалымдардың білім шежіресінің Әбу Мансур әл-Матуридиге барып тірелетіні белгілі. (Қараханиттер кезеңінде Матуриди ілімінің Самарқанда қайта жандануына мұрындық болған нәсәфтық ғалымдардың имам Матуридиге барып тірелетін білім шежіресімен танысу үшін қараңыз: Муминов Ә., Ханафитский мазхаб, 139-140 бб.)

Матуридидің «кәләм» және «фиқһ» салалары бойынша ілімі бұл ғалымдардың әулетінде дәстүрлі түрде ұрпақтан ұрпаққа беріліп келген [95, б. 410]. Мұны Әбу-л-Йуср әл-Паздауи өзінің «Усул әд-дин» атты еңбегінің кіріспесінде атап өтеді. Оның арғы атасы ‘Абд әл-Кәрим әл-Паздауи ән-Нәсәфи (қ.ж.390/999) имам Матуридиден «фиқһ» және «кәләм» ілімін оқыған [5, б. 14. 9, б. 311]. Соңдай-ақ Паздауи аталмыш еңбегінде имам Матуридидің сунниттік бағыттың белді көсемдерінің бірі әрі бірқатар таңғажайып істердің иесі (сахиб карамат) болғанын тілге тиек етіп, оның сунниттік сенім негізінде жазылған

таухид/ақида ілімі бойынша бірқатар құнды еңбектерін тауып оқығандығын айтады [5, б. 14]. Әбу-л-Йуср әл-Паздаудің бауыры Фахру-л-Ислам (Исламның мақтанышы) Әбу-л-Хасан әл-Паздауи Самарқандада дәріс оқып, ханафи фиқы және фиқһ методологиясы бойынша (усул әл-фиқһ) бірқатар еңбектер жазған [9, б. 554-555]. Соның ішінде, оның фиқһ методологиясы бойынша жазған «Кәнз әл-усул илә ма'рифат әл-усул» атты еңбегін ерекше атауға болады.

Ал Әбу-л-Му'ин ән-Нәсәфидің бабасы Әбу Мути' Макхул ибн әл-Фадл ән-Нәсәфи (318/930 ж.к.б.) өз әuletінің ішінде Матуриди ілімінің үрпақтан үрпаққа берілуіне мұрындық болған [96, б. 52-58]. Макхул ән-Нәсәфидің «Китәб ар-радд» атты еңбегін зерттеген Мари Бернанд да оның ханафи-матуриди мектебінің алғашқы өкілдерінің бірі екенін айтқан. Алайда Рудольф бұл пікірмен келіспейді. Ол Макхул ән-Нәсәфидің «Китәб ар-радд» атты еңбегіне теологиялық талдау жасай келе, оның негізінен Ибн Каррамның ілімін ұстанғандығын алға тартқан [12, б. 58-72].

Әбу-л-Му'ин ән-Нәсәфи өз еңбегінде Самарқан мектебінің ғұламаларын тілге тиек еткенде олардың арасынан имам Матуридиңі ерекше атап, асыра дәріптеген әрі оның теологиялық көзқарастарына көп жүгінген. Оның айтуынша Алла Тағала имам Матуридиге әулиелерге ғана тән таңғажайып істер (карамат) істеуді, ерекше қабілеттер (мәуәниб) нәсіп еткен, оны ерекше қолдан (уәффақау), тура жолға, дұрыс шешімге бағыттаған (әршәдәху уә сәддәдәху). Жалпы алғанда ғылым жолындағы көптеген маңдайларды тұлғалардың жиған ілімі оның бір өзінің бойынан табылатын түрлі діни және хикмет ілімдеріне жетпейді. Өйткені ол ілімнің тұңғиық теңізіне терең сұңгіп, оның жаунарларын теріп, шығарған ғұлама [26, т. 1, б. 358-359]. Міне Нәсәфидің Матуридиге берген осындай жоғары бағасына қарап, ол үшін Самарқан мектебінің барлық белді ғалымдары бір тәбе болса, имам Матуридиң өз алдына бір тәбе болғанын аңғару қыын емес. Нәсәфидің «Табсират әл-әдиллә», «ат-Тамхид ли-қая'ид ат-таухид» және «Бахр әл-кәләм» атты еңбектері мәндік, мазмұндық тұрғыдан алғанда Матуридиң «Китәб ат-таухид» атты еңбегіне өте жақын. Сондықтан оның аталмыш еңбектері матуридилік ілімнің одан ары дамуына мықты негіз болған. Бұлай айтуымыздың себебі, Нәсәфи имам Матуридиң құрылымы мен тілі өте ауыр болған [5, б. 14] «Китәб ат-таухид» атты ең басты еңбегіндегі теологиялық тұжырымдарды түсінікті, жеңіл тілмен жеткізген ғалым [34, б. 271-286. 26, т. 1, б. 448-467]. Сол себепті оның еңбектерін «Китәб ат-таухид»тың түсіндірмесі деп бағалауға болады. Оның ең негізгі теологиялық еңбегінің толық атауы «Табсират әл-әдиллә фи усул әд-дин 'ала тариқат әл-имам Әби Мансур әл-Матуриди» болуы осы сөзіміздің тағы бір айғағы. Нәсәфидің аталмыш еңбегіндегі кейбір теологиялық тұжырымдар мен анықтамалар Китәб ат-таухидтағы тұжырымдармен тек мазмұн және ұстаным жағынан ғана емес, тіпті, сөйлем құрылымы әрі алға тартылған дәлелдер мен теологиялық тезистер жағынан да бірдей болып келеді [34, б. 631. 26, т. 2, б. 817].

Аталмыш ғалымдар Матуриди ілімінің Самарқандада қайтадан жаңдануына мұрындық болды. Олардың Нәсәфтан Қараханийтердің астанасы Самарқанға келуімен ханафиттік теология қайта жаңданып, жаңа кезеңге аяқ басты. Нақтырақ айтқанда олар шағиғи-әшғари ғалымдарының ханафиттік ілімге жасаған шабуылдары мен айыптауларына тойтарыс беруде маңызды рөл ойнады. Сондықтан олардың «қәләм» ілімі бойынша жазған еңбектеріндегі негізгі оппоненттерінің әшғарилер екенін көреміз [5, б. 76-82. 26, т. 1, б. 306-372]. Аталмыш ғалымдардың ең үлкен жетістігі – Әбу Мансур әл-Матуриидің ғылыми мұраларындағы теологиялық тұжырымдары мен тезистерін және жалпы ілімін жүйеге салып, оны ханафи мазхабының сенім мектебіне айналдыру болды.

Міне осы кезеңде басқа өңірлерді айтпағанда, тіпті Самарқанның өзінде тиісті деңгейде ескерілмей келген имам Матуриди және ілімі ерекше дәріптеле бастады. Әсіресе, аталмыш нәсәфтық ғалымдардан тәлім алған мауараннахлық ғалымдардың имам Матурииді біртуар тұлға, бірегей ғалым ретінде ерекше дәріппеп, оның ғылыми мұрасы мен ілімін кеңінен насихаттағанын көреміз. Мысалға, Әбу-л-Йуср әл-Паздауи мен Әбу-л-Му'ин ән-Нәсәфидің шекірті 'Ала' әд-Дин Әбу Бәкр Мухаммад ибн Ахмад ас-Самарқанди (539/1144 ж.к.б.) имам Матуриидің ең қомақты еңбегі «Китәб әт-тә'үиләт» атты Құран тәспіріне түсіндірме (шарх) жазды. Ол бұл еңбегін ұстазы Әбу-л-Му'инмен «Китәб әт-тә'үиләт»ті оқу барысында жазған конспектілері негізінде құрасытырып жазды [33, б. 78-79]. Ол аталмыш еңбегінің кіріспесінде имам Матурииді «әл-Имам, әш-Шейх, 'Аләм әл-Җуда» (тура жолдың байрағы) және «Имам әл-Җуда» (тура жолдың имамы/көсемі) деп атады [4, п. 3/Б]. Ал Мизән әл-Усул атты еңбегінде Матурииді «Ра'ийс әһл әс-суннә» (сунниттік бағыттың көсемі) деп атады [8, б. 3].

Әбу-л-Йуср әл-Паздауи мен Матуриидің жиен ұрпағы әл-Қадый 'Али ибн әл-Хасан әл-Матурииден тәлім алған Нәжм әд-Дин 'Умар ибн Мухаммад ибн Ахмад ән-Нәсәфи (537/1142 ж.к.б.) «әл-Қанд фи зикри 'уләмә'и ас-Самарқанд» атты еңбегінде имам Матурииді «Кудуэт әл-фариқейн» (екі топтың көсемі) деп атады [9, б. 143]. Оның «әл-'Ақа'ид ән-нәсәфия» атты әйгілі еңбегі Матуриди ілімінің Орта Азиядан өзге де мұсылман елдерінде кеңінен танылуына сеп болды. Кейін әшғари ғалымы Са'д ад-Дин ат-Тафтазани бұл еңбекке түсіндірме (шарх) жазды. Бұл өз кезегінде матурииділік пен әшғарилік ілімдерінің жақындастыруна негіз болды.

Міне осылайша V-VI/XI-XII ғасырларда имам Матуриди маңдайалды ғұлама әрі біртуар тұға ретінде ерекше дәріптеді. Оның Чакар-Диза зиратындағы қабіріне құлптас көтеріліп, кесене салынды. Сондай-ақ имам Матуриидімен замандас әрі пікірлес болған Әбу-л-Қасим әл-Хаким ас-Самарқанди (қайрақтас Q-148. V/D-78; MEth), Әбу-л-Хасан ар-Рустуғғаны (қайрақтас Q-149. Ch-D), Әбу әс-Сәләмә ас-Самарқанди әл-Баб-хубайра-касси (қайрақтас Q-150. M) және т.б. Самарқан мектебінің белді ғалымдарының басына тас көтеріліп, олар жатқан зират үлкен зиярат орнына айналады [81, б. 140-141].

Чакар-Диза зиратындағы қабірлерге қойылған қайрақтастардағы эпиграфияларда ғалымдар «әш-Шейх, әл-Имам, әз-Зәһид» деген құрметті атаулармен дәріптелген. Мұны олардың тек тұлға ретінде ғана дәріптелуі емес, олардың ұстанған ілімінің де дәріптелгендігі деп түсінген жөн. Мысалға Матуриди ілімінің эволюциясын зерттеуде жүгінілетін ең көне дереккөздердің бірі болған «Жумал усул ад-дин» атты еңбектің авторы Әбу Сәләмәнің қабіріне қойылған қайрақ таста марқұм «әш-Шейх, әл-Имам, әз-Зәһид, әл-Әжәл», «уахийд әһли-т-таухид» (таухид сенімін ұстанушылардың біртуар таңдаулысы) деп дәріптелген. Әсіл мұнда марқұмның ұстанған жолы мен ілімінің хақ екендігі меңзелуде. Матуридимен пікірлес болған ғалымдарға, басқаша айтқанда оның алғашқы буын ізбасарларына берілген мұндай асқақ титулдардың астарынан Қараханиттер кезеңіндегі матуридилік ілімге «таухид сенімін ұстанушылардың ілімі» деген жоғары статус беру үрдісін көреміз. Бұл үрдіс Матуриди ілімінің эволюциясын зерттеуде өте маңызды. Билік басындағылардың қолдауының мұндай беделді тұлғалардың қабіріне жаппай тас көтеру үрдісінің жүзеге асуы мүмкін емес. Өйткені бұл бәрінен бұрын идеологиялық мәселе. Сол кезеңде бұл үрдістің жаппай орын алуы (өкінішке орай, бізге сол кезеңге тиесілі қайрақтастардың аз ғана бөлігі жеткен), Матуриди және оның ілімімен тығыз байланысты болған беделді ғалымдардың басына тас көтеру іс-шарасы Қараханиттердің бастамасымен, тіпті олардың тікелей қолдау көрсетіп, қаржыландыруымен жүзеге асқан деген тезисті қуаттай түседі. (Ескерту: Матуриди және оның ілімімен тығыз байланысты болған беделді ғалымдардың басына көтерілген қайрақтастар және ондағы эпиграфиялар жайлы мәліметті мына еңбектің басылымға дейінгі түп нұсқасынан алдық: «Погребальная эпиграфика комплекса Абу Мансура ал-Матуриди и других мазаров Самарканда (Саманиды, Карабаниды, Чагатаиды)». том I-II. Б.М. Бабаджанов, Л.Н. Додхудоева, А.К. Муминов, У. Рудольф. Бұл еңбек әлі басылымда болғандықтан оған сілтеме бере алмадық).

Кейінгі археологиялық қазба жұмыстарының нәтижесі бойынша, Чакар-Диза зиратындағы Әбу Мансур әл-Матуридидің кесенесінің маңынан табылған құрылым материалдарының, сондай-ақ құлыштастарды тұрғызуда қолданылған төртбұрыш форматындағы күйдірілген кірпіштердің Қараханиттер дәуіріне тиесілі екендігі анықталды [97, б. 47-53].

Чакар-Диза зиратындағы археологиялық қазба жұмыстарының, сондай-ақ әртүрлі мұражайлар мен жекелеген үйлерден табылған қайрақтастардың зерттелуі нәтижесінде, Қараханиттердің діни саясатының сипаты мен бағыт-бағдары айшықтала түсті және Матуриди ілімінің эволюциясының маңызды кезеңі анықталды деуге болады. Исламнан бұрын да ақсүйектер мен зиялы қауым өкілдері жерленген Чакар-Диза махалласындағы зират мұсылман династияларының дәуірінде де зиялы қауым өкілдері қойылатын маңызды зираттардың бірі болып қалды.

Қараханиттер кезеңінде Чакар-Диза зиратының статусы мен орны ерекше мәнге ие болды. Мұның басты себебі, онда имам Матуриди және онымен пікірлес болған Орта Азияның әртүрлі өнірлерінен шыққан ғалымдардың

жерленгендігі еді. Осы тұрғыдан алғанда Чакар-Диза эпиграфикасын Орталық Азияның әртүрлі өңірлерінен шыққан, Матуриди ілімін ұстанған дін ғұламаларының рухани бірлігінің символы деп бағалауға болады. Орта Азиядағы және өзге де аймақтардағы мұншама ғұламалар мен мұсылмандарды біріктірген мұндай мектептің пайда болуы кездейсоқ құбылыс болмаса керек. Бұл мектеп өркениеттер мен тұрлі мәдениеттердің тоғысқан жері Орта Азия аймағының этно-мәдени субстраттарын бойына сіңіріп, оны ислам дінінің құндылықтарымен біте қайнастыру арқылы дін мен дәстүрдің бірегей синтезіне негіз болды. Матуриди мектебі әртүрлі «кәләм» және «фіқіх» мектептері арасында қызу бәсекелестік әрі өзара ықпалдастық үрдісі орын алған кезеңде қалыптасып, аймақты мекендеген халықтардың тарихы мен өмірінде маңызды рөл ойнады. Ендеше Қараханиттердің көптеген діни ілімдердің арасынан осы ілімді таңдауы тегін болмаса керек. Ханафи-матуриди ілімі олар үшін билік пен халықтың қарым-қатынасын реттеп, аймақта діни-саяси тұрақтылықты қамтамасыз етудің маңызды құралы болды. Міне сол себепті, матуридилік ілім әу бастан-ақ уақыт сынынан сүрінбей өтіп, аймақтағы этно-мәдени және діни толеранттылықтың, жоғары руханияттың, саналы әрі жан-жақты дәйектелген саяси конформизмің бірегей символына айналды. Нәтижеде ол Орта Азия халықтарының діни, жеке тұлғалық және әлеуметтік этикасының парадигмасын сан ғасыр бұрын қалыптастыра алды. Матуридилік ілім осынау ерекшеліктерінің арқасында жоғары бейімделгіш қабілетке ие болып, қоғамдағы діни-саяси тұрақтылықты қамтамасыз етуге әрі ислам дінін ұстанатын халық пен биліктің өзара ымырашылдықта болуына мықты негіз бола білді.

Чакар-Диза зиратынан табылған қайрақтастардың бірі имам әл-Һуданың (Әбу Мансур әл-Матуриди) қызынан тараған жиен ұрпағы, әш-Шейх, әл-Қади әл-Хасан әл-Матуриди әл-Ансаридің ұрпағы Әбу-л-Махамид Махмуд ибн ‘Умар ибн Әби-л-Хасан ‘Али әл-Ансаридің басына қойылған. Әбу-л-Махамидтің атасы әш-Шейх, әл-Қади Әбу-л-Хасан ‘Али ибн әл-Хасан (511/1117 ж. қ.б.) мен арғы атасы әш-Шейх, әл-Қади әл-Хасан ибн ‘Али әл-Матуриди әл-Ансарилер де Чакар-Дизаға, имам Матуридидің маңына қойылған [9, б. 420]. Екеуі де Самарқанд қазылыш қызметін атқарған. әш-Шейх, әл-Қади Әбу-л-Хасан ‘Али ибн әл-Хасан Әбу Хафс ән-Нәсәфидің ұстазы болған [24, т. 5, б. 155]. Қайрақтастағы эпитафияда марқұм мынандай асқақ атаулармен ерекше дәріптелген: Бұл әш-Шейх, әл-Қади, үлкен, ұлы Имам, (мұсылман) жамағаты мен діннің тірегі (руқн әл-миллә уә-д-дин), ислам мен мұсылмандардың сәні (жамал әл-ислам уә-л-муслимін), қос әлемнің (ғалымдар мен қарапайым халықтың) имамдарының төресі (садр әл-’ә’иммә фи-л-‘аләмейни)..., (мұсылман) жамағатының имамы (имам әл-миллә), үмбеттің көсемі (муқтада әл-’уммә), сұннеттің қорғаны (насир әс-суннә), бидғат атаулыны жоюшы (қами‘ әл-бид‘а), кәләм ілімінің патшасы (мәлик әл-қәләм)... Имам әл-Һуданың ұрпағы (суләләт Имам әл-Һудә)..., Әбу-л-Махамид Махмуд ибн ‘Умар ибн Әби-л-Хасан ‘Али (әш-Шейх, әл-Қади әл-Хасан әл-Матуридидің ұлы) әл-Ансаридің жатқан жері (марқад) (қайрақтас: Q-093. Ch-D). Мұнда да

қайрақтастағы эпитафия мәтінін жазғандар имам Матуридиді «имам әл-Іұда» (тура жолдың имамы/көсемі) деп атау арқылы оның іліміне «тура жол ілімі» деген жоғары статус береді. Оның жолын ұстанған ізбасарларын «кәләм ілімінің патшасы» (мәлик әл-кәләм) деп дәріптейді (қайрақтас: Q-093. Ch-D).

Чакар-Диза зиратынан табылған қайрақтастардағы эпитафияларды зерттеп, зерделей келе мынандай тұжырымға келдік: Қараханиттер Самарқанды алғып, оны өздеріне бас қала еткен кезеңде (1040-1212) өте сауатты діни сярат жүргізе білді. Ол кезеңде дін ғалымдарының бұқараға, қоғамға ықпалы өте күшті болатын. Сондықтан олар әсіресе, бас шаһар Самарқан және оның маңайындағы халықты өзіне толық қарату мақсатында «қади», «хатиб» және «муфти» сынды жоғары діни мәнсантар мен лауазымдарға жергілікті дін ғалымдарынан гөрі аймақтағы өзге өнірлердің белді ғалымдарын, нақты айтқанда, нәсәфтық ғалымдарды тартты. Мысалға ғұламалар арасында беделді болған Әбу-л-Йуср әл-Паздауи Самарқанда Бас қазы (қади әл-қудат) қызметіне тағайындалды [9, б. 703-704]. Бас шаһар Самарқанға өзге өнірлерден арнағы шақыртылып, мемлекеттегі жоғары діни лауазымдарға тағайындалған ғұламалар бәрінен бұрын, бүкіл халықты біртұтас діни идеяның айналасына жинау арқылы билік пен халық арасын байланыстыруыш алтын көпір функциясын атқарды. Ғұламалардың басына көтерілген қайрақтастарға қашалып жазылған «'Азиз әл-ислам уә әл-муслимін», «'Азиз әл-мұлук уә-с-салатин», «'Әмин әл-ислам уә-л-муслимін», «Бәдр әл-ислам уә-л-муслимін», «Бәдр әл-миллә уә-д-дин», «Жами' әл-му'минин уә-л-му'минет», «Зәнір әл-ислам уә-л-муслимін», «Зинат әл-мұлук уә-с-салатин», «Ихтийар әл-ислам уә-л-муслимін», «Ихтийар әл-мұлук уә-с-салатин», «Насих әл-муслимін», «Насих әл-уммә» және «Низам әд-дәулә уә-д-дин», «Низам әл-ислам уә-л-муслимін» сынды т.б. көптеген құрметті атаулар осы сөзіміздің айғағы. Бұдан біз Қараханиттердің дін ғұламаларын ұйытқы етіп, дін мен дәстүрге, рухани құндылықтарға негізделген, тәртіпке бағынатын, бірізді әрі жүйелі жаңа ислами қоғам қалыптастыруға тырысқанын анық көреміз. Ескерту: (Соңғы екі параграфтағы Чакар-Диза мазарынан табылған қайрақтастардағы эпиграфияларға қатысты мәліметтер де «Погребальная эпиграфика комплекса Абу Мансура ал-Матуриди и других мазаров Самарканда (Саманиды, Карабаниды, Чагатаиды)» атты еңбектің басылымға дейінгі түп нұсқасынан алынды. Аталған еңбек әлі басылмағандықтан оған сілтеме бере алмадық. Еңбектің авторлары: Б.М. Бабаджанов, Л.Н. Додхудоева, А.К. Муминов, У. Рудольф).

Билік пен халық арасында алтын көпір функциясын атқаруға келген нәсәфтық ғалымдар Самарқанға құр қол келген жоқ. Олар өздерінің әулеттерінде ұрпақтан-ұрпаққа рухани мұра ретінде беріліп келген имам Матуридидің ілімін ала келді. Олар өздерін жергілікті ғұламалар мен халыққа, сол кезге дейін өз жерінде тиісінше ескерілмей келген, тіпті ұмыт бола бастаған имам Матуридидің ілімі арқылы мойындаған. Әбу-л-Йуср әл-Паздауи ән-Нәсәфи мен Әбу-л-Му'ин ән-Нәсәфидің Самарқанға келіп, Матуриди ілімін қайта жаңғыртуының нәтижесінде ханафиттік теологияның жаңа дәуірі

басталды. Нәтижеде ханафи-матуридилік ілім Қараханиттер мемлекетінің діни идеологиясының платформасына және діни-саяси, сондай-ақ әлеуметтік реформаларының басты инструментіне айналды.

Ислам дінін мемлекеттік ресми дін ретінде қабылдаған ең алғаш түркі мемлекеті Қараханиттер өздерінің мемлекеттік діни идеологиясын ханафи-матуридилік ілімге негіздеу арқылы дін мен дәстүрді үйлестіруші «дәстүрлі дін» концепциясы мен идеясының негізін қалады. Қараханиттерден кейінгі түркі мемлекеттерінің барлығы дерлік діни саясатта дін мен дәстүрдің бірегей синтезіне үйітқы болған осы ханафи-матуридилік ілімді басшылыққа алды.

Бұдан шығатын басты тұжырым: Матуриди ілімінің теологиялық мектеп болып қалыптасып, ханафи мазхабының сенім мектебіне айналуына негіз болған бірқатар тарихи факторлардың ең негізгісі – Қараханиттердің Самарқандағы діни саясаты болып табылады.

Қараханиттер әу баста мемлекеттік діни идеологияны қалыптастыруды қолға алғанда, олардың таңдауы неліктен нәсәфтық ғалымдарға түскені әлі де зерттеп, анықтауды қажет ететін өз алдына бөлек мәселе. Дегенмен таңдаудың (әулеттік дәстүр бойынша Матуриди ілімімен сусындаған) нәсәфтық ғалымдарға түскендігі тарихи факт.

Ортағасырлық ханафи ғалымдары арасынан имам Матуридидің ғылыми мұрасы мен ілімінің ерекше мәнге ие болуының, басқаша айтқанда матуридилік ілімнің исламдағы ең үлкен сунниттік кәләм мектептерінің біріне айналуынын/(Матуриди ілімінің эволюциясының) алғышарттарын анықтауға тырысқан ғалымдар жағдайдың бұлай болуына негізінен әшғарилік ілімнің және (шығыс ханафи мектебі өкілдерін бидгатшылдықпен айыптаған) бірқатар әшғари ғалымдарының тұртқі болғанын алға тарқан [98, б. 247-250]. Әрине әшғари ғалымдарының ханаfilerге бағытталған айыптауларына жауап қатуда нәсәфтық ғалымдардың, әсіресе Әбу-л-Му'ин ән-Нәсәфидің имам Матуридидің көзқарастарына жүгінгендігі белгілі [26, т. 1, б. 306-372]. Өйткені әшғарилер мен ханаfilerдің арасында орын алған пікірталас негізінен Алланың «тәкуин» сипатына қатысты болатын. Матуриди өз кезеңінде бұл мәселе бойынша мұғтазилиттермен пікірталасқа түсіп, сунниттік, ханафиттік ұстанымды ғылыми тұрғыдан дәйектеп, қуаттаған-тын [5, б. 77. 91, т. 1, б. 220-221. 34, б. 73-78]. «Тәкуин» мәселесі бойынша әшғарилердің позициясы мұғтазилиттердің ұстанымына жақын болғандықтан, [5, б. 76] ханафи ғалымдары үшін Матуридидің бұл мәселеге қатысты ғылыми тұжырымдары мықты негіз болды.

V/XI ғасырдың соңы мауараннахлық ханаfiler мен әшғарилер арасындағы пікірталастың әбден қызған шағы болды. Бұл кезеңде Әбу-л-Йуср әл-Паздауи, Әбу-л-Му'ин ән-Нәсәфи және Мауараннахрдың басқа да белді ғалымдары өздерінің теологиялық дәстүрлерінің негізінен Әбу Мансур әл-Матуридидің іліміне сүйенетіндігінің парқына барды. Әрине базбір ғалымдар мұның парқына бұдан әлдеқайда бұрын барған еді. Алайда ол кезде Мауараннахрда шығыс ханафи мектебі өкілдерінің теологиялық ұстанымдарын сынға алатын әшғарилер болмаған еді. Өйткені мауараннахлық ханаfilerдің IV/X ғасырға тиесілі теологиялық трактаттарында әшғарилер мұлдем тілге тиек

еітілмейді. Бұл сол кезеңде, Мауараннахрда ханафилермен бәсекеге түсептіндей ықпалды топтың болмағанын көрсетеді [98, б. 318].

Нәтижеде мауараннахлық ғалымдар әшғарилерге төтеп беру үшін (ханафиттік теологияның принциптерін діни мәтіндермен/«насс» және ақылға негізделген дәйекті дәлелдермен қуаттап, негіздеген) имам Матуридиң теологиялық тұжырымдары мен полемикалық әдісіне жүгінді. Мұның ең алғашқы үлгісін Әбу-л-Йуср әл-Паздауи мен Әбу-л-Му'ин ән-Нәсәфидің еңбектерінен көреміз. Әрине аталмыш нәсәфтық ғалымдардың және олардың ізбасарларының Матуриди ілімінің қайта жанданып, сенім/кәләм мектебіне айналуына сеп болғандығы даусыз. Десек те бұл мәселеде аталмыш ғалымдарға Қараханиттер тарапынан көрсетілген саяси қолдаудың Матуриди ілімінің қайта жандануына септігін тигізген ең басты фактор екенін ұмытпаған жөн.

Негізі нәсәфтық ғалымдардың ханафиттік доктриналарыңа принциптерін қорғау мақсатында шафиғи-әшғарилермен пікірталасқа түсі Селжук сұлтаны Малик-Шахтың (465-485/1072-1092) 481/1088 жылы Мауараннахға жасаған жорығынан кейін орын алған. Өйткені Селжук сұлтандарының Орта Азияда жүргізген діни саясатында дәл Хорасандағыдай, шафиғи-әшғарилерге басымдық берілді. Бұл өз кезегінде жергілікті ханафи ғалымдарының наразылығын тудырды [81, б. 148].

Ал аймақтағы саяси билік тізгіні толықтай Қараханиттердің қолында болған кезеңде, бұған дейін айтылғандай діни сястатта тек ханафилерге, соның ішінде, Матуридиң ізбасарларына ғана басымдық берілді. Мұны Чакар-Диза зиратындағы ғалымдардың басына тас көтеру үрдісінен анық көрген едік.

Бұдан шығатын тұжырым: Матуриди ілімінің қайта жанданып, нәтижеде ханафи мазхабының сенім мектебіне айналуына ең алғаш Қараханиттер ұстанған діни саясат негіз болды. Қараханиттердің (Матуриди ілімінен сусындаған) нәсәфтық ғалымдарға саяси қолдау көрсетіп, оларды Самарқандағы жоғары діни лауазымдарға тағайындаудың нәтижесінде матуридилік ілім үлкен маңызға ие бола бастады. Ал кейінрек әшғари ғалымдарының ханафиттік ілімді сынға алуы, Матуриди ілімінің маңызын одан сайын арттыра түсті.

Матуридилік ілімнің кеңінен насихатталып, теологиялық мектепке айналу үрдісі бірқатар ғалымдар тарапынан зерттелген және әлі де толыққанды зерттеуді қажет ететін ғылыми проблема екені белгілі. Бұл проблема бойынша, бұған дейін алға тартылған тұжырымдарға келсек, Рудольфтың пікірінше Матуридилік ілімнің үлкен мектепке айналуына сеп болған басты фактор «әшғарилік», басқаша айтқанда, мауараннахр ханафилері мен хорасан әшғарилерінің арасындағы текетірес болып табылады. Мұнда мауараннахлық ғалымдар әшғари ғалымдарының уәжіне қарсы ханафи ғалымдарының соның ішінде, имам Матуридиң теологиялық тұжырымдары мен ғылыми тезистерін алға тартады [98, б. 315-324. 12, б. 247-250]. Мәйдлунг болса, матуридиліктің кең етек жаюында Ғазнауилерден бастап, мұсылман түркілердің маңызды рөл ойнағанын алға тарқан [99, б. 325-390].

Ал біздің тұжырымымыз бойынша, Матуриди ілімінің қайта жанданып, кейін бірте-бірте үлкен мектепке айналуына бәрінен бұрын Қараханиттердің Мауараннахрда/Самарқанда жүргізген саналы да, сауатты діни саясаты негіз болған.

Дегенмен Селжуктердің Мауараннахрга жасаған жорығынан кейін Самарқанда біраз жыл Матуриди ілімін насихаттаған нәсәфтық ғалымдар Әбу-л-Йуср әл-Паздауи (493/1100 жылы Бұхарада қайтыс болды), Әбу-л-Му'ин әл-Макхули ән-Нәсәфи (508/1115 қ.б.) және олардың шәкірттері Самарқандағы қызыметтерін тоқтатып, Бұхарага қоныс аударуға мәжбүр болды. Олардың шәкірттерінің арасынан Матуриди ілімін кеңінен насихаттап, кәләм мектебіне айналдыру жолында жемісті еңбек еткен 'Ала әд-Дин ас-Самарқанди (539/1144-1145 қ.б.) және Әбу Хафс Нәжм әд-Дин ән-Нәсәфиді (537/1142 қ.б.) ерекше атап өту керек. Аталмыш ғалымдарың Бұхарага қоныс аударуы Матуриди ілімінің ол жерде де кеңінен насихатталуына жол ашты. Кейін бұл жерден де матуриди ақиdasы негізінде теологиялық еңбектер жазған Нур әд-Дин ас-Сабуни, ас-Саффар әл-Бухари және т.б. ғалымдар шықты [81, б. 141].

Қараханиттерден саяси қолдау тапқан нәсәфтық ғалымдар мен олардың шәкірттерінің, сондай-ақ олардың жолын жалғастырған кейінгі буын ортаазиялық ханафи-матуриди ғалымдарының жемісті еңбектерінің нәтижесінде матуридилік ілім Орта Азия халықтарының діни идеологиялық платформасына айналды. Ұлттық мәдениет пен дәстүрге жылы көзben қарайтын бұл ілім сан ғасырлардан бері Орта Азия халықтарының діни дүниетанымының мәйегі болды. Аймақты ежелден мекен еткен ұлттар мен ұлыстардың салт-дәстүрі осы ілім арқылы ислам дінінің қағидалары мен принциптеріне қарай бейімделді, сонымен қатар, әу бастағы өзіндік пәлсапасы мен рухани құндылығын сақтады. Осылайша Орта Азия халықтары қайнаркөзі иләһи уахи болған ислам дінін қабылдаумен қатар, өздерінің сан мындаған жылдар бойы қалыптасқан бай мәдениеті мен салиқалы салт-дәстүрін сақтап қалды. Әсілі ислам дінінің өзгермейтін басты принциптеріне қайшы келмейтін салт-дәстүрді, сонымен бірге ұлттық болмысты дәріпте, сақтау Құран пәлсапасына әрі жаратылыс зандылығына сай әрекет (Хужурат 13) [40, б. 507].

Советтік дәуірде бір ғасырға жуық жүргізілген жаппай дінсіздендіру саясатының нәтижесінде, Орта Азия елдерінде діни-рухани кризис орын алды. Аймақтағы сан ғасырлар бойы қалыптасқан діни дәстүр мен діни ілімдер ұмыт болып, халықтың санасынан өшे бастады. Атеистік идеологияға негізделген жүйе күйреп, Советтер одағы ыдыраған соң аймақта жаппай рухани ізденіс үрдісі белең алды. Тәуелсіздіктің алғашқы жылдарынан-ақ бір ғасырға жуық уақыт бойы өзіндік діни дәстүрі мен рухани құндылықтарынан қол үзіп қалған аймақтағы елдерге бірқатар мұсылман елдерінен әртүрлі діни идеологиялар бірте-бірте еніп, кең етек жая бастады. Түркия және Пәкістан елдерінен келген діни жамағаттардың сипаты және өздерінің діни дүниетанымдары, дін ұстану үлгілері мен ұстанымдарын насихаттаудағы әдіс-тәсілдері әртүрлі болғанымен барлығы дерлік ханафи мазхабының өкілдері болды. Бұл жамағаттардың дені сопылық дәстүрмен, діни ағартушылық миссиясымен немесе дағуат жолын

ұстанумен ерекшеленді. Дегенмен уақыт өте келе дағуат жолын ұстанатындардың қатарында да фундаменталистік элементтер көптең көрініс таба бастады.

Ал аймақта араб елдерінен экспортталған діни идеологияға келсек, мұның ең негізгісі сәләфиттік/вахабиттік идеология екені белгілі. Діни фундаменталистік сипаттағы сәләфиттік ілімнің фиқһи, теологиялық және әдіснамалық түрғыдан алғанда аймақтағы дәстүрлі ханафи-матуридилік ілімнен өзгеше, тіпті, керегар ілім екені даусыз. Бүгінгі таңда бұл ілім ТМД елдерінде қарқынды түрде кең етек жаюда. Мұның басты себебі, аймақтағы мұсылман халықтардың советтік идеологияның салдарынан өздерінің дәстүрлі діни дүниетанымынан ұзақ уақыт бойы қол үзіп қалғандығы.

Әсіл фундаменталистік сипаттағы сәләфиттік ілім исламның арабтық моделін насиҳаттаудың бірден-бір инструменті болып табылады. Осы ілім арқылы мұсылман ұлтар мен ұлыстардың ұлттық мәдениеті мен салт-дәстүрі мансұқталып, дінді тек арабтық мәдениет пен дүниетаным негізінде ұстану керектігі насиҳатталуда. Осы түрғыдан алғанда бұл ілім дін мен дәстүрді үйлестіруші ханафи-матуриди іліміне керағар идеология болып табылады. Сондықтан да, бүгінгі таңда аймақтағы әрі еліміздегі саяси, діни және әлеуметтік тұрақтылықты сақтау үшін Орта Азия халықтарының сан ғасырлар бойы ұстанып келген ханафи-матуридилік ілімге негізделген дәстүрлі діни моделін қайта жаңғыртуымыз қажет. Сонда ғана аймақтағы халықтар дәстүрлі ислам дінін ұстанумен қатар, өзіндік ұлттық болмысы мен бай мәдениетін де сақтап қалады.

Орталық Азия мұсылмандарының өзіндік діни дүниетанымы мен теология (усул), «фиқһ» (фуру')/фиқһ методологиясы (усул әл-фиқһ), тәпсір, хадис, «тасаууф» сынды діни ілімдерге негізделген, 12 ғасырдан астам уақыт бойы қалыптасқан өзіндік ғылыми мектебі, діни-ғылыми базасы бар. Ортаазиялық ғалымдардың діни ілімдердің барлық салалары бойынша жазып қалдырған ғылыми мұралары осы сөзімізге дәйекті дәлел болады. Қазақ жерінен де осынау ғылыми мектептің қалыптасып, дамуына елеулі үлес қосып, маңызды ғылыми еңбектер қалдырған көптеген ғалымдар шыққан. (Белгілі отандық шығыстанушы ғалым – профессор Әбсаттар қажы Дербісөлі Қазақ жерінен шыққан дін ғұламаларының өмірбаяны мен ғылыми мұраларын зерттеген. Осы бағытта оның «Қазақ даласының жүлдyzдары», «Хибатулла ат-Тарази и его духовное наследие» және «Қауам ад-Дин әл-Итқани (Иқани) әл-Фараби ат-Туркистани (1286-1357)»/(Өмірі мен мұрасы) атты еңбектері жарыққа шықты. Сондай-ақ профессор Ш. Керімнің Хусам әд-Дин ас-Сығнақи жайлы «Сығанақ саңлағы» атты монографиясы жарыққа шықты.) Осы түрғыдан алғанда Орталық Азия мұсылмандары, оның ішінде Қазақ елі сырттан экспортталған діни-идеологиялық сипаттағы діни ілімдерге зәру емес. Бүгінгі таңда еліміздегі мемлекеттік діни саясаттың басты бағыт-бағдары мен мақсат-міндеті – Қазақ елінің 12 ғасырдан астам уақыт бойы қалыптасқан ханафи-матуридилік ілімге негізделген діни дәстүрі/дүниетанымы мен діни-ғылыми мектебін діни-идеологиялық тұғыр ретінде қайта жаңғырту болу керек. Бұл елімізде белен

алған әртүрлі фундаменталистік, экстремистік сипаттағы келімсек діни идеологияларға төтеп берудің бірден-бір жолы болып табылады.

## **2 ӘБУ МАНСУР ӘЛ-МАТУРИДИ МЕН IX-X ғғ. САМАРҚАН МЕКТЕБІ ҒАЛЫМДАРЫНЫң «ИМАН» ТЕОРИЯСЫ: ТЕОЛОГИЯЛЫҚ, КОМПАРАТИВИСТИКАЛЫҚ ТАЛДАУ**

### **2.1 Әбу Ханифа және Матуриди іліміндегі «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқаты бойынша пікір сабактастыры**

Сенім/иман – діннің негізі болып табылады. Әсіресе, ислам дінінде осынау ұғымның әрі соған қатысты мәселелердің өте өзекті екені даусыз. Себебі, «иман» ұғымы төңірегінде орын алған пікірталастардың нәтижесінде алғашқы буын мұсылмандар арасында теологиялық ой-сананың және ойлау жүйесінің алғашқы дәні егілді деуге болады [100, б. 11].

«Иман» және оған керегар «күпірлік» ұғымы, сондай-ақ осы ұғымдардан шығатын «иман келтіру»/«күпірлік қылу», «мұмін»/«кәпір» сөздері Құрандағы ең маңызды, түйінді ұғымдар мен сөздер болып табылады. Тіпті, аталмыш қос ұғым Құран пәлсапасының өзегін құрайды деуге болады.

Расында, «иман» ұғымы ислам тарихындағы теологиялық ұғымдардың ең көнесі әрі ең маңыздысы. Ислам мәдениетінің қалыптасу және даму тарихының алғашқы кезеңдерінде туындаған бірқатар діни-саяси проблемалардың түп негізінде «иман» мәселесі жатты. Нақтырақ айтқанда, «иман» мәселесі ислам дінінің сенім және ой-сана тарихында әр түрлі көзқарастар мен мазхабтардың пайда болуына түрткі болған ең көне әрі ең өзекті мәселе болып табылады. Осыған қатысты Тақий әд-Дин ибн Тәймия «Иман» атты еңбегінде былай деген: «Бұл екі сөздің (яғни, иман және күпірлік сөздерінің) мәні не, деген мәселе, мұсылмандар арасындағы ең алғаш келіспеушілік пен кикілжінің туындаудына сеп болды. Осы мәселенің кесірінен мұсылман ұмбеті түрлі топтарға бөлінді. Бұлар Кітап пен сұннет мәселесінде бір-бірінен мұлдем ажырап, бір-бірін кәпір деп, жазғыра бастады» [101, б. 142].

Осыған орай, хижри I ғасырдан бастап, «иман» ұғымының түпкі мәніне (хақиқат әл-имән) қатысты әр түрлі мазхабтар өкілдері тарағынан бір-бірімен толық үйлеспейтін, тіпті бір-біріне керегар бірқатар тезистер мен концепциялар алға тартылғаны белгілі. Соның нәтижесінде, мұсылмандар арасында әртүрлі сенім мен ұстанымдағы (харижиттер, рафизиттер мұфтазилиттер, каррамиттер, жаһмиттер сывнды) діни-саяси топтар мен діни-пәлсапалық ағымдар және аталмыш топтарға керегар муржииতтік доктрина пайда болды.

Сонымен қатар, ғылыми методологиялық түрғыдан Құран мен сұннетті және ақыл-оиды (акылға негізделген таным-білімді және логикалық дәлелдерді) басшылыққа алатын, өзіндік ғылыми әдісі мен нақты ұстанымдары бар, белгілі фиқхи мазхабтардың платформасы негізінде қалыптасып, дамыған «әhl әс-сунна» деп аталатын сунниттік бағыт қалыптасты. («Әhl әс-сунна» дінде хазірет Пайғамбар (с.а.у.) мен сахабалардың жолын ұстанатын мұсылмандарға берілген жалпылымға атау. Бүгінгі таңда сунниттік бағыт немесе сунниттік ислам дегенді білдіретін бұл атау кейіннен «әhl әс-сунна уәл-жама'а» деп те атала бастаған. Деректерде бұл атау ең алғаш хижри I ғасырдың сонына таман (VIII ғ. басы) немесе хижри IV/X ғасырда қолданыла бастаған деген әртүрлі

көзқарастар бар. Сондай-ақ бұл атауды ең алғаш әйгілі табиғин ғалым Хасан әл-Басри қолданған деген де көзқарас бар [45, т. 10, б. 525]. Дегенмен, имам Матуридиң бізге жеткен еңбектерінде бұл терминді кездестірмейміз. Оның орнына «мұсылмандар» (муслимун) деген жалпы атап қолданылған [34, б. 423]. Ал Әбу Ханифаның «Рисәлә» атты шағын жазбасында «әһл әс-сунна уәл-жама'а» терминімен мәндес «әһл әл-'адл уә әһл әс-суннә» деген термин кездеседі [46, б. 37-38].)

(Бұл тұста, сунниттік бағыт дегенде негізінен матуридилік және әшғарилік мектептер мензелуде. Сонымен қатар, ғылыми методология түрғысынан бәрінен бұрын діни мәтіндерді (хадис пен сұннетті) басшылыққа алатын, «әһл әл-хадис» деп аталатын консервативтік ұстанымдағы діни мектептің де сунниттік бағытқа жатқызылатыны белгілі. Хижри III-V/IX-XI ғасырлардағы мауараннахрық ғалымдардың қаламынан туған теологиялық еңбектерде «әһл әс-сунна уәл-жама'а» дегенде негізінен ханафи-матуридилер мензелген. Мысалы Матуридиң еңбектерінде «әһл әл-хадис» өкілдері «әл-хашуия» деп аталған. Олар әсіресе, «иман» ұғымы және сонымен байланысты мәселелерде Матуридиң опоненттерінің бірі саналған. Сондай-ақ Әбу-л-Йуср әл-Паздауи «Усул әд-дин» атты еңбегінде ислами топтарды тұра жолдағылар және бидғатшылдар (әһл әл-бид'а) деп бөлгенде, Пайғамбар (с.а.у.) және алғашқы буын мұсылмандардың жолын ұстаған топтың «әһл әс-сунна уә әл-жама'а» яғни, сунниттер екенін айтып, «фиқіх» және «қирават» ғалымдарын (әл-фуқана уәл-құрра), сопыларды (ас-суфия), «әһл әл-хадис», кулләбияларды және әшғарилерді де сунниттерге жатқызған. Алайда ол артынша, өзі сунниттерге жатқызған аталмыш топтардың кейбір көзқарастарының сунниттік бағыттың ұстанымдарына қайшы келетінін ашық айтып, қатаң түрде сынаған. Мұның себебі, аталмыш топтар сенімге қатысты кейбір мәселелерде ханафи-матуридилерге қайшы көзқараста болған. Сондықтан Паздауи оларды кейбір мәселер бойынша сунниттік бағытқа жатқызбаған. Бұдан Паздаудің «әһл әс-сунна уәл-жама'а» дегенде, негізінен Әбу Ханифаның ізбасарларын (бүгінгі ханафи-матуридилерді) мензегенін анық аңғаруға болады [5, б. 244-254]. Имам Паздауи және имам Нәсәфілердің дәуірінде ханафилер мен әшғарилер және «әһл әл-хадис» арасында «иман» мәселелері, «әсмә уә сифат» мәселелері сынды бірқатар теологиялық мәселелер төңірегінде бірін-бірі бидғатшылдықпен (табди'), адасушылықпен айыптайтында дәрежеде пікірталастар орын алды. Дегенмен, кейінгі кезеңдерде, әсіресе, Мамлюктер мен Осман империясының тұсында матуридилік пен әшғарилік ілімді мүкіндігінше үйлестіруге бағытталған бастамалар көтеріліп, тиісті еңбектер жазылып, арадағы айырмашылықтардың дені мағыналық (ма'науи) емес, тілдік (лафзи) түрғыдан туындаған деген пікірлер алға тартылған. Аталмыш екі доктрина арасын үйлестірудің үлгісін Тәж әд-Дин әс-Субки, оның шәкірті Нур әд-Дин әш-Ширази, Әбу 'Удба, 'Абд әл-Фани ән-Нәбулуси, 'Абд ар-Рахим ибн 'Али Шахизаде және Тафтазани сынды ғалымдардың еңбектерінен көргө болады. Нәтижеде, екі мектептің өкілдері бір-бірінің пікірлері мен тұжырымдарына құрметпен қарау керек, сондай-ақ бірін-бірі бидғатшылдықпен (табди')

айыптамау керек деген қорытынды шығарылып, сунниттік мектептер өзара мәмілелеге келді.)

Алғашқы ғасырларда сунниттік бағыттың өз ішінде де діндегі «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқатына қатысты жекелеген ғалымдар өздерінің діни мәтіндерді (Құран мен сұннетті) пайымдау пәлсапасы мен ғылыми әдістері негізінде бір-біріне жақын тұжырымдарды алға тартты. Уақыт өте келе, нақтырақ айтқанда, III/IX ғасырдан бастап, сол тұжырымдар негізінде бірқатар сенім мазхабтары, атап айтсақ, өзіндік ғылыми әдіснамасы мен нақты ұстанымдары бар, белгілі төрт фиқхи мазхабқа негізделген «әһл хадис/асхаб әл-хадис» сенім мектебі, сондай-ақ матуридилиқ және әшғарилік сенім мектептері қалыптасты.

Аталмыш мектептердің алғашқысының сенім (‘ақаид) негіздерін бекітуге қатысты ұстанымы мен методологиясы негізінен сенімге қатысты діни мәтіндерді, соның ішінде, хадис мәтіндерін басшылыққа алушмен ерекшеленеді. «Әһл хадис» сенім мектебінің негізін қалаған белді ғалымдардың бірі Ахмад ибн Ханбал сенім (‘ақаид) мәселелерінде Құран, хадис және сахабалардың сенімге қатысты ұстанымын басшылыққа алып, ислам дінінің сенім (‘ақаид) негіздерінің тек қана аталмыш қайнаркөздер негізінде бекітіліп, пайымдалуы керектігін алға тартқан. Осылайша ол сенім мәселелерінде діни мәтіндерге (нақл/насс) ғана ұstemдік берген. Сондай-ақ Құран және хадистерде келген Алланың сипаттары мен есімдерін (әл-әсмәә’ уә әс-сифаат), соның ішінде, «хабари/муташабих» сиппаттарды тәуил жасауға түбекейлі қарсы болған. «Әһл хадис» мектебінің сунниттік сенім жүйесі толықтай сұннетке негізделгендейді. Әрі алғашқы буын мұсылмандар (әс-сәләф ас-салихин) бір ауыздан келісіп, құптамаған мәселелерді қозғауды жөн көрмегендіктен «әһл суннә хасса» сенімі деп те аталған [45, т. 10, б. 527]. Яғни, «әһл хадис» сунниттік бағыттың консервативтік және фундаменталистік сипаттағы сенім мектебі болып табылады.

Ал матуридилиқ және әшғарилік сенім мектептерінің генезисіне/қалыптасу тарихына келсек, III/IX ғасырда өзге тілдердегі еңбектердің араб тіліне аударылуы және ислам шекарасының күннен-күнге кеңейіп, түрлі мәдениеттермен ықпалдасудың нәтижесінде Құран мен сұннетке және сахабалардың ұстанымы негізінде қалыптасқан дәстүрлі сунниттік сенім негіздерін діни мәтіндер (нақл/насс) жанында, ақылға негізделген рационалдық әдіспен де қуаттау қажеттілігі туындағы. Нақтырақ айтқанда, III/IX ғасырда түрлі діни пәлсапалық ағымдардың мұсылмандардың ой-санасына ықпал етуінің салдарынан әр түрлі бидғатышыл топтардың пайда болуы; фиқхи мазхабтардың құрылуы; хадис жинақтары жазылып, ақидаға қатысты хадистердің арнайы бөлімдерде жинақталуы; Құран ілімі бойынша түрлі еңбектердің жазылуы; руханият пен діни практикаға ерекше мән беріп, тіршілікте діни-рухани принциптерді басшылыққа алушмен қатар, діни мәтіндердің тұра мағынасынан гөрі «ишари»/«батини», яғни астарлы мағыналары мен құпия сырларына көбірек мән беретін сопылық ілімнің (тасаууф) қалыптасуы және т.б. маңызды факторлар мұсылман ғалымдарын

Құран аяттарын, соның ішінде «муташабих» аяттарды бұрынғыдан да терең зерттеп-зerdeлеуге, сондай-ақ діни сенім негіздерін діни мәтіндерге қоса, рационалдық әдістермен де дәйектеп, қуаттауға итермеледі. Нәтижеде, Құран мен суннетке және сахабалардың ұстанымына қоса, ақыл-ойды да басшылыққа алатын сунниттік бағытқа тән «кәләм» ілімінің негізі қалана бастады.

Сунниттік бағытқа тән «кәләм» ілімінің негізін қалаушылар ретінде Ибн Кулләб әл-Басри және Харис әл-Мухасиби сынды ғалымдарды атауға болады. Ибн Кулләбтан кейін Әбу-л-Хасан әл-Әшғари және Әбу Мансур әл-Матуридидің ілімімен, сондай-ақ аталмыш қос ғалымның маңдайлалды ізбасарларының ғылыми мұрасымен сунниттік «кәләм» ілімі жоғары деңгейде дамып, жандана түсті. Осылайша, сунниттік «кәләм» ғалымдары қалыптастырған матуридилік және әшғарилік сенім мектептері IV/X ғасырдан бастап, мұсылман ұмбетінің басым көпшілігін (әс-сәуәд әл-а'зам) құрайтын үлкен ғылыми әрі діни-идеологиялық платформаға айналды.

Әсілі ханафи мектебінде «иман» ұғымының түпкі мәніне (хақиқат әл-имән) қатысты берілетін анықтама сонау Әбу Ханифаның заманынан бастап-ақ нақты бекітілген-тін. Ханафилердің Әбу Ханифаның ұстанымы негізінде берген классикалық анықтамасы бойынша «иман» жүрекпен растау/мақұлдау (тасдиқ би-л-қалб) және тілмен растау (икрар би-л-лисән) болып табылады [46, б. 35. 53, б. 13-14. 88, б. 40-42]. Яғни, мүмін болу үшін бәрінен бұрын, Алланың жалғыз құдай екенін, хазірет Мұхамметтің (с.а.у.) Алланың хақ елшісі екенін шын жүрекпен растау/мақұлдау міндettі, сондай-ақ жүректегі сенімді тілмен растау керек.

Ал тек қана тілмен растау (икрар би-л-лисән хассатән) ханафилердің көзқарасы бойынша шынайы иманға жатпайды. Мұндай пікірді III/IX ғасырдың соңында каррамиттер алға тартқан еді. Сонымен қатар, діндегі амалдардың «иман» ұғымынан бөлек екендігі де ханафиттік доктринаның басты принциптерінің бірі болып табылады. Осыған орай, ханафилердің «иман» мәселесіне, нақтырақ айтқанда, «иман» мен «камал» арақатынасы мәселесіне қатысты ұстанымы о бастан-ақ «әһл әл-хадис» (хашуия), харижиттер және мұғазилиттердің ұстанымына түбегейлі қайшы келді деуге болады [46, б. 35-36].

Имам Ағзам Әбу Ханифага телінетін бізге жеткен сенім мәселелеріне қатысты бес еңбектің барлығында иманың бәрінен бұрын жүректегі мызғымас сенім екенін анық көреміз. Мысалға Әбу Ханифаның басралық 'Усман әл-Бәтти деген ғалымға жазған хатынан иманың бәрінен бұрын жүрекпен растау/мақұлдау (тасдиқ), одан кейін тілмен кәлима айту (икрар) екенін әрі діндегі амалдардың иманың түпкі мәні мен ақиқатына жатпайтынын анық көреміз. Оның пікірінше, тура жол (нидая) екі түрлі болады, негізгісі – «тасдиқ» (Алланы және пайғамбарларды жүрекпен растап, мойындау) мәселесіне қатысты тура жол болса, екіншісі, «камал» (Алла парызы еткен істерді орындау) мәселесіне қатысты тура жол. Екіншісінде тура жолды таба алмағанды мүмін емес деп, діннен шығаруға болмайды [46, б. 35-37].

«әл-‘Алим уә әл-мута’ллим» атты еңбекте шәкірт (Әбу Мұқатил әс-Самарқанди) ұстаздан (Әбу Ханифадан): «Иман деген не, айтыңызшы?», деп сұрағанда, ұстаз былай деген: «Иман – (жүрекпен) растау/мақұлдау (тасдиқ), (жүрекпен) тану (ма’рифа), күмәнсіз сенім (яқин), тілді кәлимаға келтіру (икрар) және ислам [53, б. 13] (яғни, пендениң Алла Тағаланы Раббым деп мойындауы, Аллаға Раббым деп күмәнсіз сенуі, Алланы Раббым деп танып-білуі [102, б. 199]). (Баядидің риуаятында иман ұғымына берілген бұл анықтама Зәһид әл-Кәусаридің редакциясындағы анықтамадан өзгеше. Баядидің риуаятында былай келген: «Иман – (жүрекпен) растау/мақұлдау (тасдиқ), (жүрекпен) тану (ма’рифа), күмәнсіз сенім (яқин) және тілді кәлимаға келтіру (икрар). Ал ислам болса, (пендениң) Алла Тағаланы Раббым деп мойындауы/Алла Тағаланың ақырында оның бар мүлкіне ие болатынын мойындауы, Аллаға Раббым деп күмәнсіз сенуі, Алланы Раббым деп танып-білуі. Бұл әртүрлі атаулар болғанымен мағыналары бір. Барлығы иман деген мағынаны білдіреді. Сондай-ақ ислам – Алла Тағаланың әміріне толық мойынсұну». Яғни мұндағы анықтамада «ислам» сөзіне және ұғымына өз алдына бөлек анықтама берілген [103, б. 30-31].) Ал Әюуб Али Әбу Ханифаның «иман» ұғымына берген осы анықтамасының соңғы (әл-икрар уә әл-исләм) сөздерін (икрар би әл-исләм) деп берген [43, б. 181].

Адамдар сенім түрғысынан үш түрлі жағдайда болады:

1. Бір бөлігі Алланы және Оның тараپынан келген нәрселерді жүргегімен һәм тілімен растайды;
2. бір бөлігі тілімен растап, жүргегімен жалғанға шығарады;
3. енді бір бөлігі жүргегімен растап, тілімен жалғанға шығарады.

Алланы және Оның тараپынан келген барлық нәрсені жүргегімен һәм тілімен растаған адам Алланың алдында да, адамдардың алдында да мүмін болып табылады. Тілімен растап, жүргегімен жалғанға шығарған, Алланың алдында кәпір, адамдардың алдында мүмін болады. Өйткені, адамдар оның жүргегіндегіні білмейді. Тілін кәлимаға келтіргеніне қарап, оны мүмін деп атаулары керек. Олардың жүректердегіні білмекке ұмтылып, әуреленгені орынсыз. Енді біреулер Алланың алдында мүмін, ал адамдар алдында кәпір болады. Бұл Аллаға иман келтіргенімен, (белгілі себеппен) иманың жасырған жағдайда, тілімен күпірлік айтқан кісінің жай-күйі. Оның (белгілі себеппен) иманың жасырып тұрғанын білмеген адам оны кәпір санайды. Дегенмен ол Алланың алдында мүмін болып табылады» [53, б. 13].

Сондай-ақ шәкірт ұстаздан: «Айтыңызшы Алла адамдарды неге қарап мүмін немесе кәпір деп атайды, ал біз неге сүйеніп оларды мүмін немесе кәпір деп атауымыз керек?», деп сұрағанда, ұстаз былай деген: «Алла оарды мүмін немесе кәпір деп, жүректердегіге (яғни жүректердегі иманға немесе күпірлікке) қарап атаған. Өйткені Алла Тағала жүректердегіні біледі. Ал біз адамдарды мүмін немесе кәпір деп, тілдеріндегі (Алланы) растауға (ат-тасдиқ) немесе жалғанға шығаруға (әт-тәкзиб), яки киім киістеріне және құлшылық рәсімдеріне қарап атаймыз» [53, б. 22. 103, б. 32].

Әбу Ханифаның шәкірті Әбу Мути' әл-Бәлхи арқылы жеткен «әл-Фиқһ әл-Абсат» атты еңбектің басында Әбу Мути' ұстазынан иманның не еkenін сұрағанда, Әбу Ханифа оған әйгілі Жебірейіл хадисін баяндап береді. (Әбу Ханифа бұл хадисті 'Алқама бин Мурсадтан, ол Йахия бин Я'мардан, ол Ибн 'Умардан естіген. Сондай-ақ бұл хадисті Әбу Ханифа Хаммадтан, ол Ибраһимнен, ол 'Алқамадан, ол Ибн Масғұдттан естіген деген де тізбек бар [88, б. 40].) Артынша ол Әбу Ханифадан: «Егер кісі осыған күмәнсіз сенсе әрі мойындаса, мүмін бола ма», – деп сұрағанда, Әбу Ханифа: «Иә, егер ол осының бәрін мойындаса, исламды толықтай мойындағаны, сондықтан ол мүмін», – деген [88, б. 40-41]. Ендеше Жебірейіл хадисінен иманның бәрінен бұрын, Аллаға, пайғамбарға, Кітапқа және иманның өзге де шарттарына күмәнсіз сену, бәрінің хақ еkenін растап, мойындау еkenін түсінеміз.

«Уасийа фи-т-таухид» атты өситетнамасында сунниттік сенім түрғысынан «иман» ұғымына анықтама бергенде былай деген: «Иман – тілмен растау/кәлима айту (икрар би-л-лісән), жүрекпен растау (тасдиқ би-л-жанан) және жүрекпен танып-білу (ма'рифа би-л-қалб). Дегенмен тек ауызben кәлима айту иман саналмайды. Егер тек ауызben кәлима айту иман саналса, онда мұнафықтардың барлығы мүмін болар еді. Сондай-ақ тек танып, білу де иман саналмайды. Егер ол иман саналса, онда кітап иелерінің барлығы мүмін болар еді» [47, б. 87].

Әбу Ханифаның «иман» ұғымына қатысты берген осындай анықтамаларынан иманның діндегі мән-мағынасы мен ақиқатының, бәрінен бұрын, Аллаға деген жүректегі қалтқысыз сенім еkenін ұғамыз. Өйткені әл-Фиқһ әл-әбсатта иманның орны қайда деген сұраққа жүректе деп жауап берілгені белгілі [88, б. 57]. Ал жүректегі сенімді тілмен растауға келсек, ол Әбу Ханифаның пірінше, жеке тұлғаның бұл дүниеде қоғам тарапынан мұсылман ретінде қабылданып, мұсылмандарға тиесілі белгілі құқықтарға ие болуының (шарт ижра' әл-ахкам) ең басты талабы болып табылады. Осыған орай, имам Ағзам шынайы иманның жүрекпен және тілмен растау (ат-тасдиқ уә-л-икрар) еkenін айтқанда, жеке тұлғаның һәм Алланың, һәм де қоғам алдында мүмін саналуының міндетті шарттарын меңзеген деп түсінген дұрыс.

Дегенмен, «әл-'Алим уә әл-мута'ллим» атты еңбекте иман түрғысынан адамдардың үш түрге бөлінетіндігі, соның бірі жүрегімен иман келтіргенімен, белгілі бір себеппен иманын жасырып, тілімен иман сөзін айтпаған адам еkenі айтылған-тын. Осыған байланысты, Әбу Юусуфтың риуаятында мынандай қосымша мәлімет жеткен: «Егер кісі Алланы танып, Оны (жүрегімен) растаса, бірақ мүмкіндігі бола тұра (жүрегіндегі иманын) тілімен растамай өletін болса, кәпір болады. Өйткені, Алла Тағала кітабында шынайы иманның жүрекпен һәм тілмен болатынын айтқан» [103, б. 31].

Сондай-ақ Садр әл-Ә'иммә Әбу әл-Му'аййәд әл-Муаффақ ибн Ахмад әл-Мәкки (568/1172) мен әш-Шейх хафиз әд-Дин Мұхаммад ибн Мұхаммад ибн Шиһәб әл-Бәzzәзидің (827/1423) Әбу Ханифа жайлы аллегориялық әңгімелерді (манақиб) қамтитын еңбектерінде Әбу Ханифа мен Жаһм ибн Сафуан арасында өрбіген, Алланы жүрекпен таныған соң тілмен кәлима айту мәселесіне қатысты

әңгіме баяндалған. Аталмыш әңгімеде Жаһм Әбу Ханифадан Алланы серігі мен тендесі жоқ жалғыз құдай деп, сондай-ақ Алланы барлық атриуттарымен (сифат), еш нәрсеге үқсамайтын дара құдай деп, жүргімен таныған кісі тілін көлимаға келтірмей дүниеден озған жағдайда мүмін бола ма, әлде, кәпір бола ма, деп сұрайды. Сонда Әбу Ханифа оған әлгі кісінің тозақы кәпір болатынын айтып, артынша, жүректегі иманды тілмен растауға қатысты Құран аяттарын дәлелге келтіреді. (Олар: Мәида, 83-85. Бақара, 136. Фатх, 26. Хаж, 24. Ибраһим, 27.) Сондай-ақ малғұн Ібілістің және базбір кәпірлердің Алла Тағаланы жалғыз жаратушы ретінде танып, іштей мойындағанымен, тілдерімен иман сөзін айтпағандықтан кәпір болғанын да дәлел ретінде алға тартады. (Хижр, 39. Ағраф, 12, 14. Нәмл, 14. Нахл, 83. Юунус, 31-32.) Міне бұдан, Әбу Ханифаның пікірінше шынайы иман жүрекпен растаудан (тасдик) және тілмен растаудан (икрар) тұрады және бұл екеуінің біреуі болып, біреуі болмаған жағдайда, иман толық болмайды деген тұжырым шығады [104, т. 1, б. 146-148. 105, т. 1, б. 185-187]. әл-Мәкки еңбегінде осы деректі келтіргеннен кейін бұл мәселеге мынандай түсініктеме береді: «Әбу Ханифаның бұл сөзінің мағынасы – егер кісі (жүргімен иман келтіргеніне қарамастан) иман сөзін айтпағаны үшін жазғырылса, ھәм де соған қарамастан, иман сөзін айтпай өлетін болса, кәпір болады, ал егер жазғырылмаса, яғни бір өзі елсіз жерде, бір аралда немесе айдалада өмір сүріп, иман сөзін мұлдем айтпаса, онда кәпір болмайды, дегенді білдіреді. Бұл күмән (шәк) мәселесі сияқты» [104, т. 1, б. 148]. Әсілі, әл-Мәккидің бұл түсіндірмесінен, Аллаға жүргімен иман келтірген кісі қоғамда мүмін болып танылуы үшін жүргіндегі сенімін тілмен растап, иман сөзін айтуы керек деген, яғни тілмен растау (икрар) – жеке тұлғаның қоғам алдында мұсылман саналып, мұсылмандық құқыққа ие болуының міндетті шарты деген мағына шығады. Бұл әрине тілмен растаудың иманның нақ өзі (хақиқат әл-имән) емес екенін білдіреді.

Сондай-ақ, әл-Бәzzәзи де Әбу Ханифа жайлы аллегориялық әңгімелерді (манақиб) қамтыған еңбегінде аталмыш әңгімені келтіргеннен кейін иманның шынайы мәні мен ақиқатына қатысты ғалымдардың пікірлерін келтіріп, Әбу Ханифаның пікіріне келгенде былай деген: «Екіншісі, яғни тілмен растау (икрар) мұсылмандық құқыққа ие болудың ғана шарты (шарт ижра' әл-ахкам), ал жүрекпен растау (тасдик) міндетті шарт (руқн). Бұл Әбу Ханифаның ұстанымы. Бұл пікірді 'Аләм әл-Һуда (Әбу Мансур әл-Матуриди) және өзінен жеткен ең дұрыс риуаят бойынша әл-Әшғари де ұстанған» [104, т. 1, б. 195].

Әюоб Алидің пікірінше, жүрекпен растаумен (тасдик би-л-қалб) бірге тілмен растауды да (икрар) иманның міндетті шарты (руқн әл-имән) деп санау Әбу Ханифаның әубастағы ұстанымы болған. Кейін ол бұл пікірін өзгертип, тілмен растауды жүргімен иман келтірген кісінің бұл дүниеде мұсылмандық құқыққа ие болуының шарты (шарт ижра' әл-ахкам) деп санаған. Әюоб Али бұл пікірін, Әбу Ханифаның «әл-'Алим уә әл-мута'ллим» және «әл-Уасия» атты еңбектеріне сүйеніп айтқан. Өйткені оның пікірінше, Әбу Ханифа мен Жаһм ибн Сафуан арасында өрбіген әңгіме, «әл-'Алим уә әл-мута'ллим» атты еңбекті жеткізген Әбу Мұқатил ас-Самарқанди мен Әбу Ханифаның сұқбатынан

әлдеқайда бұрын орын алған. Сондай-ақ «әл-Уасия» атты өситетнаманың Әбу Ханифаның өмірінің сонында айтқан өситеттерінен тұратыны да белгілі [43, б. 186].

Ал біздің пайымдауымыз бойынша, Әбу Ханифа Жаһм ибн Сафуанның сұрағына жауап қатқанда, оның «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқатына қатысты ұстанымын ескерген болуы керек. Өйткені, Жаһм ибн Сафуанның сенімі бойынша, иман – Алланы танып-білу ғана (ма'рифә би-лләһ хассатән), ал Алланы танымау, білмеу (жәhl би-лләһ) нағыз құпірлік [44, т. 1, б. 312]. Яғни оның пікірінше, тілмен, тіпті, жүрекпен растау да иманың міндепті шарты (рун әл-имән) емес. Міне сондықтан да, Әбу Ханифа оның әдейі қойған сұрағына жауап бергенде, жүрекпен растаумен қатар, тілмен растаудың да иманың міндепті шарты екеніне баса назар аударып, жүргімен сенсе де, айтуға мүмкіндігі бола тұра, өмірінде бір рет болса да тілін көлимаға келтірмеген адамның кәпір болатынын кесіп айтқан, һәм де оған өзінің ұстанымын мойынданту үшін Құранға жүгінуге шақырған. Бұл жерде имам Ағзам мүмкіндігі бола тұра жүргіндегі сенімін өмірінде бір рет болса да тілімен растамаған адам кәпір болады дегенде, бәрінен бұрын Жаһм ибн Сафуанның өзін және оның ізбасарларын меңзеген болуы керек. Өйткені, олар мүмін болу үшін тілмен көлима айту міндепті емес деп, бұл мәселеге немқұрайлы қараған. Демек, Әбу Ханифа әубаста діннің өзегі болған «иман» ұғымының мәні мен ақиқатына (хақиқат әл-имән) қатысты анықтама беріп, өз ұстанымын алға тартқанда, өз заманының діни-пәлсалапық ахуалын, яғни сол кезеңдегі жаһмиттер сыйнды бидғатышыл топтардың көзқарастарын ескерген болуы керек.

Ал «иман» ұғымының мәні мен ақиқаты мәселесінде жаһмиттерге керегар ұстанымда болған каррамиттерге келсек, олар Әбу Ханифаның дәуірінде болмаған. Олар керісінше, «иман» – тек тілмен растау ғана (икрап би-л-лисән хассатән), ал жүрекпен тану (ма'рифа би-л-қалб) немесе жүрекпен растау (тасдиқ би-л-қалб) міндепті емес, деп есептейтін. Каррамиттер шамамен III/IX ғасырдың сонына таман пайда болып, етек жая бастаған. Яғни олардың пайда болуы және кең етек жая бастауы имам Матуридиң кезеңіне дөп келген. Міне сондықтан да, имам Матуриди де өз кезегінде, діннің өзегі болған «иман» ұғымының мәні мен ақиқатына қатысты өз ұстанымын алға тартқанда, рухани ұстазы Әбу Ханифа сияқты өзіне дейін және өз кезеңінде пайда болып, қоғамның санасына едәуір ықпал еткен, сунниттік доктринаға қайшы келетін діни-пәлсалапық көзқарастарды, соның ішінде каррамиттердің көзқарасын ескерген деп айтуға толық негіз бар. Бәлкім сол себепті ол жүректегі сенімді тілмен растау мәселесіне дәл Әбу Ханифадай баса назар аудармаған болса керек.

Осыған орай тілмен көлима айтудың міндепті екенін дәлелдеу мақсатында Әбу Ханифа тарапынан келтірілген аяттардың Китәб әт-тә'үиләттағы тәспіріне қарағанымызда, Матуридиң аталмыш мәселеге дәл Әбу Ханифадай баса назар аударғанын, яғни тілмен көлима айтуды иманың міндепті шарты (рун әл-имән) дегенін көрмейміз. Мысалға ол Құран аяттарында келген такуалық сөзі

мағынасындағы «кәлимәт әт-тақуа» (Фатх, 26.) сөзінің «ықылас» сөзі, яғни «лә иләһе иллә Алла» немесе «бисмил-ләхи-р-рахмани-р-рахим» деген мағынаны білдіретінін [48, т. 9, б. 311]; жақсы сөз мағынасындағы «әт-тайіб мин әл-қаул» (Хадж, 24.) сөзінің «таухид»/«ықылас» сөзі, яғни «лә иләһе иллә Алла» немесе жалпы Құран және жалпы «жақсы сөздер» деген мағынаны білдіретінін [48, т. 7, б. 403-404]; бекем сөз мағынасындағы «әл-қаул әс-сәбит» (Ибраһим, 27.) сөзінің «таухид», «иман» немесе жалпы Құран деген мағыналарды білдіретінін [48, т. 6, б. 391-392] айтумен ғана шектелген. Иман ұғымының шынайы мәні мен ақиқаты (хақиқат әл-имән) мәселесін, яғни иманның «тасдиқ би-л-қалб», «икрар би-л-лисәэн» сынды міндettі немесе міндettі емес шарттарын мүлде қозғамаған.

Қос имамның «иман» ұғымының мәні мен ақиқаты мәселесі бойынша пікір сабактастығына қатысты ой-тұжырымызызды қорытындылай келе, имам Матуриди «иман» мәселелерінде негізінен Әбу Ханифаның тұжырымдары мен ұстанымын басшылыққа алған деп айтудымызға толық негіз бар. Әйткені имам Матуридидің де пікірі бойынша, «иман» – бәрінен бұрын жүректегі сенім. Тіпті, имам Матуриди «иман» ұғымының анықтамасын Әбу Ханифадан жеткен дәстүрлі қалпынан сөл өзгертіп, иманның тек қана жүрекпен растау (тасдиқ фәрд/тасдиқ хассатан) екеніне баса назар аударған [48, т. 1, б. 373-374. т. 2, б. 3]. Әйткені жүректе шынайы сенім болмаса, тілмен айтылған иман сөзінің де, жасалған құлшылықтар мен өзге игі істердің де түк те пайдасы болмайтыны белгілі [48, т. 2, б. 341. 34, б. 608].

Ал тілмен кәлима айтуға келсек, оның пікірінше, тіл жүректегі иманнан хабар береді [34, б. 634]. Сондықтан жүректегі сенімді тілмен растау – бұл дүниеде мұсылман саналып, мұсылмандық құқыққа ие болу үшін қойылатын басты талап. Яғни, бұған дейін айтылғандай жеке тұлғаның бұл дүниеде қоғам алдында мүмін ретінде қабылдануының және соған байланысты мұсылмандық құқыққа ие болуының (шарт ижра' әл-ахкам) ең басты шарты болып табылады. Әйтпесе, тілмен растау (икрар) иманың нақ өзі емес [34, б. 606-607]. Сондықтан да, бір Алланың алдында мүмін саналу үшін жүректегі қалтқысыз сенім жеткілікті. Мұны Әбу Ханифаның адамдарды иман түрғысынан үш санатқа бөлген мысалынан және шәкіртінің: «Алла адамдарды неге қарап мүмін немесе кәпір деп атайды, ал біз неге сүйеніп оларды мүмін немесе кәпір деп атауымыз керек?», деген сұрағына берген жауабынан анық көргө болады [53, б. 22. 103, б. 32]. Осыған орай, Әбу-л-Му'ин ән-Нәсәфи Әбу Ханифадан нағыз шынайы «иман» – жүрекпен растау, деген мағынада хабар жеткенін айтқан [106, б. 378. 107, б. 87]. Ендеше, Әбу Ханифа мен Матуридидің көзқарасы бойынша кәлима айту (икрар) және діндегі амалдар (жамий' ат-та'ат) иманың нақ өзі немесе міндettі шарты (руқн әл-имән) емес. Әшғари сенім мектебі өкілдерінің басым көпшілігі де (жумһур әл-әшә'ира) осы көзқарсты ұстанған [43, б. 444].

Осыған орай, Матуриди иманың ақиқаты тілмен растау емес, жүректегі қалтқысыз сенім екенін айтып, былай деген: «Расында иман тілмен емес, жүрекпен болады. Әйткені кісі күпірлікке мәжбүрленіп, амалсыздан тілмен күпірлік сөзін айтқан жағдайда, жүрегі иман деп соғатын болса, күпірлік

қылмайды. Ал егер жүрегі күпірлік деп соқса, онда күпірлік қылған болады» [48, т. 3, б. 24]. Міне, бұдан имам Матуридиң көзқарасы бойынша, нағыз иманның жүректердегі кеміл сенім екенін көреміз.

### **2.1.1 Әбу Ханифа мен Матуриди арасындағы иман мен ақыл арақатынасы мәселесі бойынша пікір сабактастығы**

Негізі иманның балиғат жасына толған, ақыл иесіне ғана парыз екені белгілі. Сондай-ақ иманның түпкі мәні мен ақиқатын пайымдау да ақыл-оймен ғана жүзеге асады [34, б. 608]. Міне осының өзі иман мен ақыл арасында тығыз байланыстың бар екенін көрсетеді.

Әбу Ханифа мен Матуриди Алланы танып-білу және иман келтіру мәселесінде адам ақылы мен санасының ұлken рөл ойнатын айтқан. Яғни олардың ұстанымы бойынша, Алладан кітап түспеген және пайғамбар келмеген күннің өзінде адам баласы өзіне берілген ең маңызды қабілет ақыл-ойға жүргіну арқылы жоқ дегендеге, мына ғаламды жаратып, мінсіз жүйеге салған құдіретті күштің бар екенін пайымдауы керек. Бұл тұжырым да ханафиттік доктринаның басты принциптерінің бірі болып табылады.

Имам Мухаммад пен имам Әбу Юусуфтан жеткен риуаятта осы мәселеге қатысты Әбу Ханифаның мынандай пікірі келтірілген: «Егер Алла Тағала адамдарға елші пайғамбар жібермесе, онда оларға Алланы ақылмен танып-білу міндетті болады. Ал діннің үкімдерін қамтитын шариғат мәселелеріне келсек, дәйекті дәлел, құжат (хужжа) келмейінше олар кешіріледі. Ал аспан әлемі мен жердің жаратылысына қарап, сондай-ақ өзінің һәм басқа да нәрселердің жаратылысына қарап, Жаратушысын танымаған (яғни, болмысқа қарап, ой жүгіртіп, құллі жаратылысты жаратқан құдіретті Жаратушының бар екенін пайымдағап, түсінбеген) адамның ақталатын орынды сылтауы болмайды» [103, б. 12. 19, б. 75].

Матуридиң пікірінше, ақыл Алланың адамға берген ең ұлы аманаты [91, т. 2, б. 23]. Сол ақыл арқылы адам баласы өзіне иләхи хабар жетпеген күннің өзінде ақиқат пен жалғаның, жақсы мен жаманың, пайдалы мен зиянның, дұрыс пен бұрыстың, әділдік пен зұлымдықтың аражігін ажыратса білуі керек [34, б. 172]. Яғни, ақыл ақиқатты пайымдаудың маңызды құралы болып табылады [19, б. 75]. Міне бұдан Матуридиң ақылдың міндеттері мен функцияларына баса назар аударатынын көреміз. Оның түсінігінде ақылдың ең басты міндеті мен функциясы – адамды ақиқатқа бастау. Осыған орай Матуриди «уа, Раббымыз, расында, біз: «Раббыларыңа иман келтіріндер», – деп, иманға шақырған ақиқат жаршысын естідік», (Әли Имран, 193.) – деген аяттағы «естідік» (сәми'нә) сөзін «ақылмен пайымдағап, түсіндік» ('ақалнә) деп тәпсірлеп, артынша: «әрбір саналы жаратылыстың ақылы иесін «таухид» сеніміне және шынайы иманға шақырады», – деген [48, т. 2, б. 562]. Сондай-ақ Құрандағы жақсы және жаман немесе жағымды және жағымсыз деген мағынаны білдіретін «ма'руф» және «мункәр» сөздерін тәпсірлегендеге, «ма'руф» сөзінің мағынасы ақыл жақсы/жағымды деп қабылдайтын «таухид» сенімі екенін; ал «мункәр» сөзінің мағынасы ақыл жаман/жағымсыз деп біletін

«күпірлік» және барлық күнәлі істер екенін айтқан [48, т. 5, б. 59]. Сондай-ақ «егер Алланың сендерге деген шексіз шарапаты мен ерекше рақымы болмағанда, басым көпшілігің шайтанға еріп кетер едіңдер», деген аяттың тәспірінде, шексіз шарапаты (фадл Аллах) деген сөзді Мұхаммед пайғамбар (с.а.у.), ерекше рақымы (рахматуһ) дегенді Құран деп түсіндіріп, осылар болмағанда ат төбеліндей ғана азғантай адамды былай қойғанда, адамдардың басым көпшілігі әзәзіл шайтанға еріп кетер еді, деп тәспірлей келе, артынша әлгі Құран, пайғамбар келмесе де шайтанға ермейтін ат төбеліндей азғантай адамның Алланы ақылмен танып, ақылмен иман келтірген (әэмәну би әл-‘акл), жандар екенін айтқан [48, т. 3, б. 277].

Сонымен қатар Матуриди адам ақылының жақсы мен жаманды, пайдалы мен зияндыны, нас нәрсе мен таза нәрсені өздігінен ажырата алатын табиғи қабілеті бар екенін айтқан [48, т. 2, б. 560]. Тіпті, ол Құрандағы «ма’руф» және «тайібәт» сөздерін тәспірлеу барысында былай деген: «Егер ақыл біткен (әл-‘уқул) мен табиғи болмыс атаулы (ат-тиба’) әу бастағы бұзылмаған таза қалпында қалатын болса, онда адамдарға мынау жақсы, мынау таза, мынау жаман, мынау нас деп, әр нәрсенің мән-жайынан хабар беретін елші пайғамбардың қажеті болмас еді. Әйткені (таза, сау) ақыл (әл-‘уқул) мен табиғи болмыс (әт-тиба’) мұның бәрін өздігінен біле алады. Дегенмен, адам ақылына күмән үялайды (шатасады), сөйтіп оның әлгі нәрселерді танып-білуіне кедергі жасайды. Соңдықтан ақыл өзіне ненің не екенін нақты айтып, хабар беретін елші пайғамбарға мұқтаж болады» [48, т. 5, б. 59]. Матуриди мұнда адам ақылының ақиқатты пайымдал, тануда ұлken рөл атқаратынын айтумен қатар, оның белгілі шегінің және шама-шарқының да бар екенін мойындайды [48, т. 2, б. 334]. Әрине, Матуриди адам баласын ақиқатқа бастайтын ақыл дегенде, әртүрлі пәлсапа, сенім және көзқарастармен уланбаған, әубастағы таза болмысынан айнымаған, жаратылыс кітабын оқып, оны дұрыс пайымдал, дұрыс қорытынды (истидләл) шығара алатын сау ақылды меңзеген. Әйтпесе, белгілі бір пәлсапа мен сенімнің шырмауында қалудың нәтижесінде қалыптасқан қате түсінік пен жаңсақ пайымнан арыла алмаған тар санамен ақиқатты пайымдал, табу мүмкін емес екені белгілі.

Негізі Әбу Ханифа мен Матуриди балиғат жасына жетіп, ақылы толысқан әрбір саналы жанға Алланы танудың уәжіп екенін айтқанда, ақылды иесін ақиқатты табуға, жақсы мен жаманның аражігін ажыратуға жетелейтін маңызды құрал екенін меңзеген. Бірақ олар мұғтазилиттер сияқты ақыл үкім шығарушы (мужиб) деп айтпаған. Яғни олар бір істің парыз, уәжіп, суннет, мәкруһ немесе харам екенін ақыл емес шариғат белгілейді деген пікірде болған [19, б. 75].

## 2.2 Матуриди іліміндегі «иман» ұғымының онтологиясы: Матуриди доктринасының ерекшелігі

Имам Матуридидің «иман» мәселелері бойынша алға тартқан теологиялық тұжырымдары мен тезистері исламдағы дін мен дәстүрді үйлестіруші «дәстүрлі дін» концепциясының қалыптасуында маңызды рөл ойнаған. Тіпті, оның

«иман» теориясы дәстүрлі дін концепциясының платформасы болып табылады деуге болады. Орта Азия халықтарының, соның ішінде Қазақ халқының діни дұниетанымы әу бастан осы теорияға негізделген. Бұл өз кезегінде Матуриди ілімінің, соның ішінде оның «иман» теориясының біз үшін қаншалықты маңызды екенін көрсетеді.

Матуридидің «Китәб әт-тә’үиләт» және «Китәб ат-таухид» атты еңбектеріндегі «иман» ұғымының мәні мен өзге де иман мәселелеріне қатысты тұжырымдар мен тезистер жалпы алғанда, Әбу Ханифаның теологиялық тұжырымдарын қамтитын еңбектердегі, Матуридимен замандас Самарқан мектебі өкілдерінің, сондай-ақ кейінгі буын ханафи-матуриди ғалымдарының еңбектеріндегі тұжырымдармен үйлеседі деуге болады.

Дегенмен, Матуридиге дейінгі ханафи ғалымдарының қаламынан туған теологиялық трактаттар негізінен Әбу Ханифаның тұжырымдарын қайталаумен немесе кейінгі буынға жеткізумен ғана шектеледі. Ал Матуридимен замандас болған Самарқан мектебі өкілдерінің қаламынан туған теологиялық трактаттарға келсек, олар да негізінен Әбу Ханифаның тұжырымдарын қайталап, сол дәуірде мұсылмандар арасында талас тудырған теологиялық мәселелерге қатысты ханафиттік докринаның басты принциптерін қысқаша баяндайтын, бірнеше баптардан тұратын, анықтамалық сипатта жазылған шағын трактаттар болып табылады. Бұл еңбектер негізінен, сол кездегі биліктің арнайы тапсырысымен, аймақта белең алған сунниттік доктринаға жат сенімдерден халықты сақтандыру әрі елді бір сенімді ұстануға үтіттеу мақсатында жазылған. Осыған орай, Саманиттер әuletі өздерінің мемлекеттік діни идеологиясын ханафиттік доктрина негізінде қалыптастырған деуге болады. Аталмыш мақсатта жазылған трактаттардың ең жарқын үлгілері ретінде, Матуридидің шәкірті, кейбір деректер бойынша дәрістес жолдасы болған әл-Хаким ас-Самарқандидің «әс-Сәуәд әл-а’зам» және «Рисәлә фи-лиман» атты еңбектерін, Әбу Бәкр әл-‘Ийадидің «әл-Мәсә’йл әл-‘ашр әл-‘Ийадия» атты жазбасын, Матуридидің шәкірті Әбу Ахмад әл-‘Ийадиден тәлім алған Әбу Сәләмә әс-Самарқандидің «Жумәл усул әд-дин» атты еңбегін және Ибн Йахійаның Әбу Сәләмәнің аталмыш еңбегіне жазған түсіндірмесін (Шарх жумәл усул әд-дин) атап өтуге болады [82, б. 10-13]. Аталмыш еңбектердегі «иман» ұғымының мәні мен иман мәселелеріне қатысты алға тартылған тұжырымдар мен тезистердің барлығы дерлік Матуридидің тұжырымдарымен үйлеседі деуге болады. Алайда, аталмыш еңбектердің кейбіреуінде «иман» ұғымының мәні мен ақиқатын (хақиқат әл-имән) әртүрлі пайымдаудан туындаған мәселелер толықтай қамтылмаған. Мысалға «‘Ашру мәсә’йл мин асл әд-дин» атты еңбекте тек үлкен күнә жасаған мұміннің мәселесі ғана қозғалған. Фаяу’йд ар-Рустуфағніде иман мен амал арақатынасы және иманның артып-кемеуі мәселесі қозғалмаған, ал үлкен күнә жасаған мұміннің мәселесі өз алдына бөлек тақырып ретінде емес, «иман» мен «ислам» ұғымдарын талқылау барысында қозғалған.

Ал Матуридидің ерекшелігіне келсек, ол бұл мәселеде өзіне дейінгі ханафи ғалымдары сынды Әбу Ханифаның тұжырымдарына негізделген ханафиттік

доктринаның принциптерін қайталаумен немесе оларды замандастары сынды идеологиялық мақсатта арнайы баптарға бөліп, қысқаша баяндаумен шектелмейді. Ол өзіне тән ғылыми-полемикалық әдіс негізінде, ханафиттік доктринаны Құран және ақылға негізделген логикалық дәлелдермен жан-жақты дәйектеп, қуаттап, опонеттерінің тұжырымдарын дәл сондай полемикалық әдіспен теріске шығарады. Оның дәлелдері негізінен Құранға, Пайғамбар сүннетіне, сондай-ақ семантикалық, ғұрыптық, тарихи-әлеуметтік және логикалық дәлелдерге негізделеді.

Матуридидің «Китәб әт-тә’үиләт» және «Китәб ат-таухид» атты еңбектеріндегі теологиялық тұжырымдарының маңызды бөлігі «иман» ұғымына және аталмыш ұғымның әрқылы пайымдалуы нәтижесінде туындаған бірқатар теологиялық мәселелерге қатысты екенін көреміз. Атап айтсақ олар:

1. үлкен күнә жасаған мұмін (мұртәкиб әл-кәбира) мәселесі;
2. діндегі «иман» мен «камал» арақатынасы;
3. иманның артыш-кемуі немесе иманда теңдік мәселесі;
4. «иман» және «ислам» ұғымдарының арақатынасы;
5. иманда «истисна» (күмән) мәселесі.

Негізі бұл мәселелер төңірегінде өрбіген пікірталастар имам Матуридидің кезеңінде, тіпті одан әлдеқайда бұрын орын алған-тын. Соңдықтан аталмыш мәселелерге қатысты тұжырымдар мен тезистер Матуридиге дейін Әбу Ханифа және өзге де ханафи ғалымдары тарарапынан алға тартылған болатын. Осыған орай, имам Матуриди бұл мәселелердің барлығын өзіне дейін белгілі деңгейде қалыптасқан ханафиттік доктринаның принциптері негізінде талдап, оларды дәйекті дәлелдермен қуаттауға тырысқан. Сонымен қатар аталмыш мәселелерге қатысты ханафиттік доктринаға қайшы көзқараста болған мұғазилиттер, харижиттер, хашуиттер, каррамиттер және жаһмиттер сынды түрлі діни топтар өкілдерінің пікірлерін сынға алып, оларды діни мәтіндерге (Құран аяттары/хадис) және ақылға негізделген дәйекті дәлелдермен терістеген.

Дегенмен «иман» ұғымына қатысты аталмыш мәселелерден бөлек шешімін таппаған, нақтырақ айтқанда, бұрын соңды қозғалмаған бір мәселе бар-тын. Матуриди өз кезегінде соған қатысты өз ұстанымын алға тартты. Ол «иман» жаратылған ба, әлде жаратылмаған ба, деген иманның діндегі статусына қатысты мәселе болатын. Бұл мәселе II/VIII ғасырда, тіпті, III/IX ғасырдың басында да көтерілмеген болса керек. Өйткені Әбу Ханифа, Әбу Муқатил, Әбу Мути' сынды алғашқы буын ханафи ғалымдарының еңбектерінен мұндай мәселені кездестірмейміз. Дегенмен кейіннен Матуридидің кезеңінде Мауараннахрда бұл мәселе төңірегінде пікірталас туып, өзге аймақтарға да жеткен еді [12, б. 240-241]. Бұл мәселені жоғарыда аталған мәселелермен бірге Матуридидің еңбектері негізінде бөлек талдаймыз.

### 2.2.1 «Иман» (إيمان) сөзінің этиологиясы

(Имән)/(إيمان) сөзі араб тіліндегі (ә-м-н)/(أَمْن) түбірінен шығады. Осы түбірден шығатын (әл-әмн)/(أَمْن) немесе (әл-әмәән)/(أَمَانٌ) сөздері – амандық, қауіпсіздік, үрей мен қорқыныштан аман болу деген мағыналарды білдірсе, (әл-

әмәенә) (أمانة)/) сөзі опалы/тұрлаулы/адал болу, аманат деген мағыналарды білдіреді. Ал аталмыш (ә-м-н)/(أَمْنٌ) түбір сөзі (أَفْعُل) формасына түскенде, алдымен (إِيمَان) сөзі, содан соң араб тілінің морфологиялық заңдылығына сай дауысты «hamza» (!) әріпінен кейінгі дауыссыз «hamza» (ء) әріпінің «йәй» әріпіне өзгеруі нәтижесінде (имән)/(إِيمَان) сөзі шығады. Араб тілінің морфологиялық заңдылығы (تصريف) бойынша түбір сөз әртүрлі формаға түскенде, сыртқы формасымен бірге мән-мағынасы да түрленеді. Сондықтан, тақырыбымызга арқау болған осы (имән)/(إِيمَان) сөзінің тілдік мағынасы (тасдиқ)/(تصديق) яғни, (біреудің сөзін, ойын, ұсынысын) қабылдау, растау, макұлдау деген мағыналарды білдіреді [108, т. 1, б. 140].

Осыған орай, Матуриди былай деген: «Иман» – «тасдиқ» (яғни, қабылдау/растау/макұлдау) дегенді білдіреді. Біздің көзқарасымыз бойынша, «иман» – жүрекпен растау/макұлдау (тасдиқ) дегенді білдіреді. Мұның дәлелі барлық тәпсірші ғалымдар мен тіл білгірлерінің Құрандағы барлық (أَمْنٌ) (олар иман келтірді) деген сөздің бәрін (صَدْقَةً) (олар растады/макұлдады), деп тәпсірлеуі» [48, т. 1, б. 385]. Матуридидің «иман» сөзіне берген осы анықтамасында «иман» сөзінің тілдік мағынасын білдірген. Ал Матуридидің ұстанымы бойынша «иман» сөзінің діндегі терминдік мағынасына келсек, «иман» – Алланы және Алладан келген барлық нәрсені жүрекпен растау [34, б. 601-613. 48, т. 1, 373-374].

Дегенмен, (имән)/(إِيمَان) сөзі мен онымен түбірлес (әмн)/(أَمْنٌ), (әмәен)/(أَمْنَةٌ), (әмәенә) және (тә’мийн)/(تَأْمِينٌ) сынды сөздердің арасында семантикалық байланыстың болуы да табиғи. Сондықтан араб тілінің сөзжасам заңдылығы негізінде (ә-м-н)/(أَمْنٌ) түбірінен пайда болған (имән)/(إِيمَان) сөзі діни термин ретінде қолданылғанда, тек тілдік мағынасында дай жалаң растау/макұлдау деген мағынадан әлдеқайда терең, яғни адамның, шынайы «таухид» сенімін, Алланың рубубияты мен улуһиятын, өзінің қулшығын терең пайымдалап, сезіну арқылы Аллаға шын жүректен иман келтіруі деген мағынаны білдіреді [109, т. 14, б. 78. 68, т. 13, б. 272].

### **2.2.2 «Иман» ұғымының тұрғы мәні мен ақиқаты (хақиқат әл-имән)**

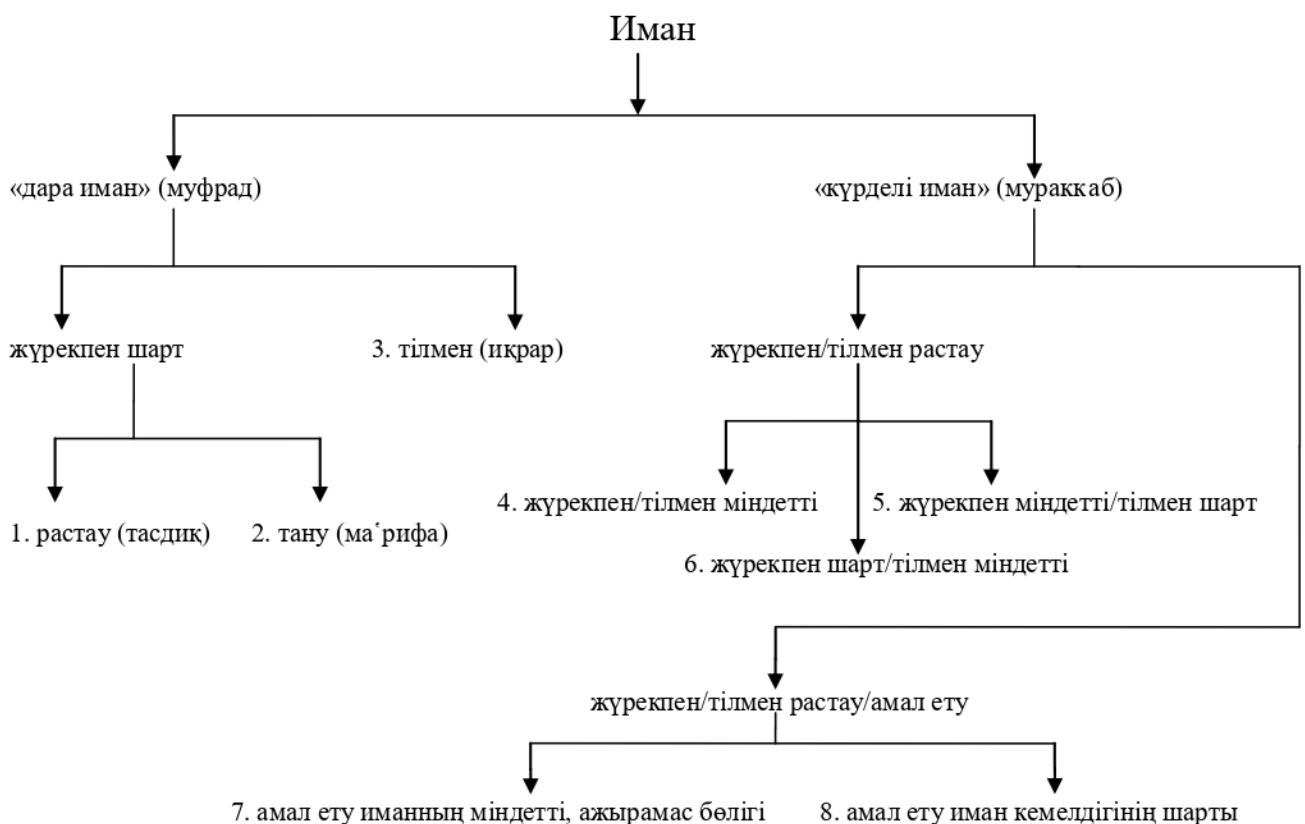
Хижри I ғасырдан бастап, діннің негізі болған «иман ұғымының тұрғы мәні не (мә hуә хақиқат әл-имән)?!», деген мәселеге қатысты ғалымдар тарарапынан әртүрлі пікірлер алға тартылып, түрлі анықтамалар берілді. Мұның басты себебі, ең алғаш харижиттер тарарапынан көтерілген үлкен күнә жасаған мүміннің (мұртакиб әл-кәбира) мәселесі және содан туындаған діндегі «иман» мен «камал» ұғымдарының арақатынасы мәселесінің әрқылы пайымдалуы еді. Нәтижеде «иман» ұғымының терминдік мәніне қатысты сегіз түрлі көзқарас пайда болды.

Бұл көзқарастар бойынша «иман» құрамы жағынан «дара» (муфрад) және «күрделі» (мураккаб) болып екіге бөлінеді. «Дара иман» өз ішіне екіге бөлінеді: алғашқысы тек жүрекпен болатын иман: яғни, жүрекпен растаудан/қабылдаудан (тасдиқ би-л-қалб) немесе білуден (ма'рифа би-л-қалб)

тұрады, екіншісі тек тілмен болатын иман: яғни, тілмен раставу (икрар би-л-лисән).

«Күрделі иман» да екі бөліктен құралатын және үш бөліктен құралатын болып екіге бөлінеді. Екі бөліктен құралатын иман – жүрекпен һәм тілмен болатын иман: яғни, жүрекпен әрі тілмен раставу (ат-тасдиқ уәл-икрар); мұнда жүрекпен раставу да, тілмен раставу да міндettі (ат-тасдиқ уәл-икрар руқн); сондай-ақ жүрекпен раставу міндettі (ат-тасдиқ руқн), тілмен раставу шарт (әл-икрар шарт); немесе керісінше, жүрекпен раставу шарт (ат-тасдиқ шарт), ал тілмен раставу міндettі (әл-икрар руқн); деген көзқарастар бар. Үш бөліктен құралатын иман – жүрекпен, тілмен және дene мүшелерімен болатын иман: яғни, жүрекпен раставу (тасдиқ би-л-қалб), тілмен раставу (икрар би-л-лисән) және дene мүшелерімен амал ету (‘амал би-л-жауарих); мұнда амал ету «иман» ұғымының міндettі, ажырамас бөлігі (руқну-л-имән); немесе «иман» кемелдігінің міндettі шарты (шарт кәмәли-л-имән); деген екі түрлі көзқарас бар. Енді осы сегіз түрлі көзқарасты 1 кестеден анықтап көрейік:

Кесте 1 – Дара және күрделі иман [43, б. 443]



Матуриди еңбектерінде иман ұғымының түпкі мәнін пайымдағанда «иманның түпкі мәні не?», сондай-ақ «иманга не жатпайды?», деген мәселелерге баса назар аударған. Бірінші мәселеге қатысты Матуридиң ұстанымы белгілі, екінші мәселе болса, «иман» тек тілмен раставу (икрар би-л-лисән); «иман» тек жүрекпен тану (ма'рифа би-л-қалб), сондай-ақ діндегі амалдар иманның ажырамас бөлігі дейтіндерге қатысты. Басқаша айтқанда,

Матуриди «иман не нәсрсе емес?», деген мәселеге келгенде өзінің басты опоненттері жаһмиттер, каррамиттер, харижиттер, мұғтазилиттер және хашуиялардың (1 кестеде 2, 3, және 7 сандарымен көрсетілген) ұстанымдарын терістеген. Өйткені аталмыш топтардың иман мәселесіне қатысты ұстанымы сунниттік доктринаға қайшы келеді.

Каррамиттер мен жаһмиттер, бірі «иман – тек тілмен растау ғана» [34, б. 601], енді бірі «жүрекпен растау (тасдиқ би-л-қалб) деген болмайды, иман – жүрекпен тану ғана» [34, б. 611], деп, «иман» ұғымының түпкі мәні – жүрекпен растап, сенуді (тасдиқ би-л-қалб) жоққа шығарып, селқостық (тафрит) танытса, харижиттер және мұғтазилиттер діннің талаптарын/амалдарды орындаған мүмінді жүргегіндегі шынайы сеніміне қарамастан иманнан шығарып, әсірелікке (ифрат) бойалдырыды, сондай-ақ мүмін атанудың шарттары мен талаптарын толыққанды орындау мүмкін болмайтындей дәрежеде тым қынданатып жіберді. Логика ілімінде «талаптар көбейген сайын, контингент азая түседі», деген қарапайым қағида бар. Осыған орай, харижиттер мен мұғтазилиттердің ұстанымы бойынша кісі мүмін саналу үшін жүрекпен сенуі, сол сенімді тілмен растауы және діннің барлық талаптарын бұлжытпай орындауы керек. Яғни, дінде бұйырылған парыздарды бұлжытпай орындаумен қатар, күнә атаулыдан пәк, ада болуы шарт. Бұл әрине, әсіресе, соңғысы адам табиғатына мұлде сай келмейтін қисынсыз талап.

Ал кестедегі (8 санымен көрсетілген) діндегі амалдар иман кемелдігінің шарты деген мәселеге келсек, бұл негізінен табиғиндерден және табиғиндерден кейінгі буыннан (әтба' әт-тәби'ин) шыққан белді ғалымдардың (фуқана), сондай-ақ, «әһл әл-хадис» яғни, Ахмад инб Ханбал және оның ізбасрларының ұстанымы деуге болады. Олар діндегі амалдар иман кемелдігінің міндетті шарты (шарт кәмәл әл-имән) дегендеге, діннің талаптары бойынша амал етпейтін мұсылманның иманының кәміл емес екенін немесе күнәшар мүмін (му'мин фәсик) екенін меңзейді. Алайда оны имансыз, кәпір деп есептемейді. Өйткені олардың барлығы дерлік үлкен күнә жасаған мүміннің (мұртакиб әл-қабира) діннен шықпайтынын, бұл өмірден тәубе етпей өткен жағдайда, ісінің Алланың үкіміне қалатынын, сондықтан ондай мүмінге қатысты жаңнагаттық немесе тозақтық деп кесімді үкім айтуға болмайтынын алға тартқан. Бұл әрине, харижиттер немесе мұғазилиттердің сенімінен мұлде бөлек. Сондықтан әсіресе, «иман» мен діндегі амалдардың арақатынасы мәселесінде «әһл әл-хадис» және «фуқана» ұстанымы мен Матуриди ұстанымының арасында түбегейлі қайшылық (хиләф жаунари) жоқ, тек сырттай қарағанда қайшылық бар сияқты болып көрінетін, түпкі мәнісіне үңілгенде айтарлықтай қайшылық болмаған формалық қайшылық (хиләф суари) бар деуге болады. Ал харижиттік немесе мұғтазилиттік ұстаным мен Матуриди ұстанымының арасында бұл мәселеде түбегейлі қайшылықтың (хиләф жаунари) бары анық [43, б. 444]. Сол себепті, Матуриди «Китәб әт-тә'үиләт» атты еңбегінде «иман не нәсрсе емес?», деген сұраққа негізінен жаһмиттер, каррамиттер, мұғтазилиттер және харижиттердің ұстанымдарын теріске шығару арқылы жауап берген.

Аталмыш топтардың діндегі «иман» ұғымына қатысты ұстанымын 2 кестеден анықтап көрейік.

### Кесте 2 – Имам Матуридидің басты оппоненттері

каррамиттер	жәһмиттер	харижиттер/муғтазилиттер
иман ↓ иқрап би-л-лисән (тілмен растау)	иман ↓ ма'рифа би-л-қалб (жүрекпен/ақылмен тану/білу)	иман ↓ тасдиқ би-л-қалб, иқрап би- л-лисән, 'амал би-л-әркән (жүрекпен растау, тілмен растау, амал (діннің барлық талараптарын орындау және күнәлардан тыйылу)

Матуриди еңбектерінде аталмыш топтардың «иман» ұғымына қатысты көзқарастарын қатаң сынға алғып, Құранға, семантикаға және ақылға негізделген дәйекті де, қисынды дәлелдермен теріске шығарған [110, б. 171]. Ендеше Матуридидің бұл топтардың әрқайсысына берген жауабына жеке-жеке тоқталайық.

#### 1. Тек ауызben растау (иқрап би-л-лисән хассатән) «иман» болмайды

Каррамиттер «иман» ұғымының түпкі мәніне қатысты, жүрекпен растау міндетті емес, сондықтан «иман» – тек ауызben/тілмен растау ғана, сондай-ақ күпірлік те Алланы тек ауызben/тілмен жоққа шығару деген пікірді алға тартқан [111, б. 151. 44, б. 141]. Олардың сондағы дәлелі Құранның: «Алла тақуалық сөзін олардың (мұміндердің) ажырамас досы қылды», (Фатх, 26) «уа, кітап иелері, қане, бізге де, сендерге де ортақ болған арамыздығы мына сөзге келейік....» (Әли Имран, 64.) деген және т.б. аяттары (Әнғам, 115. Ибраһим, 27. Фатир, 10. Зухруф, 28) мен пайғамбарымыздың (с.а.у.): «мен адамдар «лә иләһе илл-Алла» деп айтпайынша олармен соғысуға бүйрек алдым» [112, б. 176], деген хадисі және осы мәндегі басқа да аяттар мен хадистер. Олардың айтуынша, мұндай мәндегі аяттар мен хадистерде иманның сөз (кәлимә/қаул), яғни «лә иләһе илл-Алла» сөзі екендігі анық айтылған [113, б. 295].

Әсілі, мұндай мәндегі аяттар немесе хадистер жүректегі иманға емес, қогам алдында мұсылман саналып, мұсылмандық құқыққа ие болудың бірден-бір шарты (шарт ижра' әл-ахкәм) болған тілді кәлимаға келтіру мәселесіне қатысты айтылған. Ендеше, мұндай мәндегі аят-хадистерде иманның хақиқи мәні мен орны мензелмейді. Онда тек жеке тұлғаның бұл дүниеде, қогам алдында мұсылман саналуы үшін міндетті түрде тілін кәлимаға келтіруі керектігі мензелген.

Сондай-ақ каррамиттердің айтуынша, рухтар әлемінде күллі адамзат Алланың: «Мен сендердің Раббыларың емеспін бе?!», деген сөзіне: «әлбетте, (Сен біздің Раббымызың), біз бұған қуәлік етеміз!», (Ағраф, 172) деп жауап қатып, о бастан-ақ барлығы бір ауыздан Алла Тағалаға иман келтірген. Демек, әу баста шын жүрекпен айтылған иман сөзін бұл дүниеде қайталап айту шынайы мүмін болу үшін жеткілікті болады [113, б. 295].

Матуриди «Китәб ат-таухид» атты еңбегіндегі «иман» мәселелеріне қатысты бөлімнің басында бұл топқа қатысты былай деген: «Бір қауым: иман – тек тілмен растау ғана (иқрар би-л-лисән хассатан), оған жүректің ешқандай да қатысы жоқ», – деген. Ал біз болсақ, (жетістік бір Алланың қолдауымен): «нәм уахи (сәм’), нәм ақыл бойынша иманың ең лайықты орны жүректер дейміз» [34, б. 601]. Матуриди каррамиттердің бұл көзқарасын теріске шығару үшін алдымен Құран аяттарына жүгінеді:

1. Құрандағы мұнафықтар жайлы: «Жүректері иман етпесе де, тек ауыздарымен иман келтірдік, – дегендер....», (Мәйда, 41) деген аяттың тәпсірінде Матуриди былай дейді: «(Алла тағала бұл аятта мұнафықтар жайлы) «олар тек ауыздарымен: иман келтірдік, деп айтты», (قالوا آمنا بآفواههم) деген, «олар ауыздарымен иман келтірді», (أَمْنُوا بِأَفْوَاهِهِم) демеген. Сондағы мақсаты құр ауызben иман айтудың иманың міндетті шарты емес екенін білдіру. Расында «иман» – тек жүректің растауы/қабылдауы». Артынша Матуриди тілдің жүректегі сенімді білдіретін құрал, адамдар арасында жүректегі сезімді білдіретін жүректің тілмашы екенін, сондай-ақ «иман» сөзінің тілдік мағынасының растау (тасдиқ) екенін, ал растау ісінің тек жүрекпен жүзеге асатының айттып, сөзін дәйектеу үшін аяттағы «жүректері иман етпесе де», (ولم تؤمن قلوبهم) деген сөзге баса назар аударған [48, т. 3, б. 520]. Аяттың соңында «Алла олардың жүрегін тазартуды (құпірлік пен күнәдан арылтуды) қаламады. Олар үшін дүниеде қорлық, ал ақыретте тым ауыр азап бар», – делінген. Осыған орай Матуриди каррамиттерге былай айту керек: «Егер екіжүзділердің исламның сыртқы үкімдеріне қатысты құр ауызben айтқан имандарының қабыл болуы (яғни тілдерін қәлимаға келтіріп, исламның үкімдерін сырттай қабылдағаны үшін қоғамда мұсылман саналуы) иманың тек тілмен болатынын білдірсе, онда олар Алланың кешірімінен әрі хақиқи иман үшін уәде етілген толассыз нығмет пен мол сауаптан неге мақұрым қалады?! Міне бұл олардың мүмін емес екендігінің айғағы», – деген [34, б. 606]. Сондай-ақ, мұнафықтар жайлы: «Шынтуайтында, олар сол күні иманнан гөрі құпірлікке әлдеқайда жақын еді. Олар жүректерінде болмаған нәрсені ауызben айтуда. Алла олардың іштеріне бүккен пиғылдарын жақсы біледі», деген аят та Матуридидің көзқарасын сөзсіз қуаттайды.

2. «Бәдәуилер: біз де иман келтірдік, – дейді. Оларға: жоқ, сендер әлі иман келтірмединдер. Алайда әсләмнә (мойынсұндық), – деңдер. Өйткені, иман жүректеріне әлі ұялаған жоқ, – деп айт», (Хужурат, 14) деген аяттың тәпсірінде Матуриди бұл аяттың негізінен бәдәуилердің барлығына емес, араларындағы екіжүзділерге қатысты екенін айтқан. Осыған орай ол аталмыш аят пен жоғарыда, бірінші мысалда келтірілген аят арасында байланыс құрып, еki

аяттың да каррамиттердің ұстанымын теріске шығаратынын айтып былай дейді: «Алла Тағаланың «иман жүректеріңе әлі ұялаған жоқ», деген сөзі, иманның жүрекке кіретін немесе кірмейтін (көзбен көріп, қолмен ұсташа келетін) заттық, құрама нэрсе (шей' маҳсус мураккаб) екенін білдірмейді. Бұл сөздің мәні – жүректің функциясын жоққа шығару. Ол – растау (тасдиқ). Алла Тағала мұнда басқа аяттағыдай: «олардың жүректері иман келтірмеді» *و لم تؤمن (فَلَوْبَهُ)*, деп айтып тұр. Ендеше бұл екі аят «иман» жүрекпен болмайды, тек тілмен және сөзбен болады деген, каррамиттердің ұстанымын теріске шығарады. Өйткені, мұнафықтар иман сөзін ауызбен анық айтты. Содан кейін Алла олардың шынымен иман келтірмегенін хабарлады. Ал каррамиттер болса: олар шынымен иман келтірді дейді. Ендеше оларға: сендер жақсы білесіндер ме, жоқ әлде Алла жақсы біле ме?!, (Бақара, 140) деп айтамыз» [48, т. 9, б. 338-339].

3. «Уа, иман келтіргендер! Сендерге мүмін әйелдер хижрет етіп келгенде оларды сынап көріндер. Алла олардың иманын (яғни имандарының шынайы болып, болмағанын) бәрінен жақсы біледі», (Мумтахана, 10) деген аяттың тәспірінде Матуриди аяттағы «мүмін әйелдер» дегенді, «өздерінің мүмін екендіктерін айтып, (мұсылмандардың қатарына қосылуға ниет білдіріп) келген әйелдер», деп тәспірлекен. Егер иманның түпкі мәні тілде болғанда онда, хижрет етіп келген әйелдерді сынаудың ешқандай мәнісі болmas еді. Өйткені олар өздерінің мүмін екендіктерін растап, тілдерін кәлимаға келтірген күйде келді. Дегенмен Алла мүміндерге оларды сынап көруді бұйырған. Артынша «Алла олардың иманын (яғни имандарының шынайы болып, болмағанын) бәрінен жақсы біледі», – деген. Ендеше, бұл мәселеде мүміндерге жүктелген міндет – өздеріне хижрет етіп келген әйелдердің шынайы түрде иман келтіріп, келтірмегенін анықтау. Яғни олардан иманың түпкі мәнін сұрау, егер айтып бере алса, онда олардың мүмін екендіктері анықталады. Сондай-ақ діннің оларға қоятын талаптарын айтып, соларды қабылдап, қабылдамайтындықтарын анықтау. Осылайша, олардың шынымен иманға келіп, келмегенін барынша анықтауға тырысу, ал жүректеріндегі сырды бір Аллаға тапсыру. Өйткені жүректердің сырлы бір Аллаға ғана аян [48, т. 9, б. 616-617]. Демек бұл аяттан да иманың түпкі мәні мен орны тілде емес, жүректе деген нәтиже шығады. Өйткені иман тек тілмен болғанда, оларды сынап жатпастан бірден мүмін ретінде қабылдау керек болатын еді.

4. «Қатты қысым көріп, күпірлік сөзін еріксіз айтқан жаңнан басқа, кімдекім иман келтіргеннен кейін Аллаға күпірлік қылып, көңілі күпірлікке толық ауатын болса, ондайлардың басына Алланың қаһары жауады һәм олар үшін алапат азап бар», (Нахыл, 106) деген аяттың тәспірінде Матуриди иман мен күпірліктің түпкі мәні мен ақиқаты және орны тілде немесе басқа дene мүшелерінде емес, жүректе болатынын, өйткені жүректен басқа мүшелердің бәріне мәжбүрлеп, әмір жүргізуге болатынын, ал жүрекке Алладан басқа ешкімнің әмірі жүрмейтінін айтқан [48, т. 6, б. 575-580]. Міне, сондықтан да, біреудің қоқан-лоққы көрсетіп, мәжбүрлеуі нәтижесінде, өзге амалы қалмағандықтан, тек аузымен күпірлік айтқан кісі Алладан басқа ешкімнің

әмірі жүрмейтін журегіндегі иманың/сенімнің арқасында кәпір болмайды. Демек бұл аят та каррамиттердің көзқарасын түбекейлі теріске шығарады.

Ал бұл мәселеге қатысты ақылға негізделген қисынды дәлелдерге келсек, Матуриди былай дейді: «Ал ақылы дәлелге келсек, «иман» деген «дін», ал діндер мызғымас сенімге негізделеді. Діни сенім атаулының бәрі жүректерде болады. Оның үстіне «иман» сөзінің тілдік мағынасы растау/мақұлдау (тасдиқ) дегенді білдіреді. Ал иманың зорлық пен мәжбүрлеуге келмейтін хақиқи мәні/болмысы жүректегі (дін). Өйткені жүрекке бірде-бір жаратылыстың әмірі жүрмейді. Мәселе мынада, адам баласы тілсіз, мылқау болуы да мүмкін. (Мұндай жағдайда оған кәлима айту міндетті емес). Ал хақ дін және Аллаға және пайғамбарларға «иман» (келтіру міндеті) ешбір жаның мойнынан түспейді (яғни, иман барлық адамға бірдей парыз). Олай болса, иманың лайықты орны (яғни, иман ісінің жүзеге асатын орны) жүрек екені өзінен өзі дәлелденеді... Ендеше «иман» ұғымының каррамиттер ойлағандай емес екені өздігінен анықталды. Сондай-ақ Алла Тағала адамдардың көңілінде иманың орнын жоғары қылған, тіпті, оны қол жеткізу мүмкін болған ең жоғарғы дәреже қылған. Сондай-ақ Алла иманды ізгілік атаулының негізі әрі ең басты себебі еткен. Құлшылықтар иман болғанда ғана қабыл болады. Олай болса, аталмыш артықшылықтар тілмен емес, жүрекпен жүзеге асады. Сондықтан да, жүрек иманың орны болуға ең лайық тұс. Сондай-ақ мынаны да ескерген жөн, «иман» ақыл болған кезде (яғни саналы жаратылысқа) ғана парыз болады, әрі иманды қалыптастыратын нәрселердің ақиқаты ақылға салып ойлану, ой жүгірту арқылы білінеді. Бұл болса, жүректің (көкіректегі сананың) функциясы» [34, б. 607-608].

Бұған қоса Матуриди иманың бірде болып, бірде болмайтын іс емес, үнемі, үздіксіз жалғасатын іс екеніне, яғни мүміннің көкірегінде Аллаға деген сенімнің үнемі сайрап тұруы керектігіне назар аударған. Ал ауызben иман айту ісінің үздіксіз, үнемі жүзеге аспайтыны белгілі. Тіпті кейде, ауызben иман айта алмайтын жағдайлар да болады. Мысалы намаз оқып тұрған, ұйықтап жатқан немесе әжетханадағы адам кәлима айта алмайды. Ал оның жүрегіндегі иманға келсек, қай кезде, қандай жағдайда болмасын үнемі көкірегінде сайрап тұратыны белгілі. Ендеше, аталмыш дәлелдердің барлығы Матуридиң «иман» ұғымының хақиқи мәні мен орнына қатысты ұстанымын жан-жақты қуаттайтын.

Әсілі каррамиттер «бұл дүниеде иман тек сөзben болады», деген пікірді алға тартып, мұнафықтарды тілдерін кәлимаға келтіргені үшін (мұсылмандық құқыққа ие болу тұрғысынан алғанда) бұл дүниеде шынайы мұсылман деп қабылдағанымен, ақиқатында, шын жүрекпен иман келтірмегендіктері үшін кәпірлер сынды олардың да о дүниеде тозаққа кіріп, сонда мәңгі-бақи қалатынын айтқан. Демек бұдан, каррамиттердің де түптеп келгенде «иман» ұғымының шынайы мәні мен ақиқатының жүрекпен растау екенін іштей болса да мойындағанын көреміз. Сонымен қатар, каррамиттердің «иман» ұғымының мәні мен ақиқатына қатысты берген анықтамасын былай қойғанда, олардың «иман» мен «камал» арақатынасы, иманда «истисна» (күмән) мәселесі, иманың арып-кемуі немесе иманда теңдік мәселесі сынды мәселелерге қатысты

ұстанымы ханафиттік доктринамен толық үйлеседі деуге болады [113, т. 25, б. 295].

## 2. Жүректегі жалаң таным (ма'рифа би-л-қалб) «иман» болмайды

Жаһм ибн Сафуан «иман» мәселесінде жүректің функциясын адамның санасы негізінде қарастырып, «иман» ұғымының түпкі мәнінің бәрінен бұрын «жүректегі/санадағы таным» екенін алға тартқан [114, т. 7, б. 233-234]. Сондықтан оның пікірінше, Алланың жалғыз құдай екенін тілмен растауды былай қойғанда, жүрекпен растау (тасдиқ би-л-қалб) дағы иманның хақиқи мәні, яғни нақ өзі болып табылмайды. Басқаша айтқанда, оның пікірінше, жүректің растауы ақыл-ойдың/сананың растауы және макұлдауының нәтижесінде ғана жүзеге асады. Яғни, жүрек ақыл мен санаға тәуелді. Оның барлық функциялары ақылдың басшылығымен жүзеге асады. Ендеше оның пікірінше, тілмен айтқан күпірлік, тіпті, мәжбүрлеусіз ерікті түрде айтылса дағы, шын мәнінде күпірлік болмайды. Өйткені, белгілі нәрсеге қатысты санадағы «таным-білім» сол нәрсені жоққа шығарумен (би-л-инкар) жоқ болып кетпейді [50, т. 1, б. 99]. Яғни адам баласы белгілі бір ақиқатты танып білгеннен кейін оны тілімен қанша жерден жоққа шығарса да, ол оның санасынан әсте өшпейді.

Демек, Жаһм ибн Сафуан және оның ізбасарларының ұстанымы бойынша, «иман» – Алланы танып-білу ғана (ма'рифә би-лләни хассатән), ал Алланы танымау, білмеу (жәhl би-лләни), нағыз күпірлік болмақ [44, т. 1, б. 312]. Яғни хақиқи «иман» – Алла, пайғамбар және Одан келген барлық хабарларға қатысты адам санасында белгілі бір танымның пайда болуы, ал күпірлік болса, сол танымның болмауы. Мұндай танымға тек ақыл арқылы қол жеткізіледі [114, т. 7, б. 235]. Ендеше, кімде-кім Алланы танып, білгеннен кейін, сол көкірегіндегі танымын тілімен және жүргімен растамаса да, сондай-ақ сол таным негізінде «камал» етпесе де кәпір болмайды. Өйткені адамның санасындағы таным-білім үнсіз қалумен, іштей растамаумен немесе оның талаптарын жүзеге асырмаумен жоғалып кетпейді. Сондықтан, жаһмиттердің сенімі бойынша, жүрекпен және тілімен растау, сондай-ақ діннің талаптары бойынша амал ету иманның хақиқи мәні яғни, нақ өзі болып табылмайды.

Ал Матуридидің пікірінше, «иман» ұғымын ақылға/санаға тәуелді болған жүректегі жалаң «таным» деп түсіну дұрыс емес. Өйткені «иман» (имән) сөзінің тілдік мағынасы «растастау/макұлдау» (тасдиқ), ал оған кереғар мағынадағы «күпірлік» (куфр) сөзінің тілдік мағынасы «жалғанға шығару» (тәкзиб). Ал «таным-білім» (ма'рифа) сөзінің антонимі «надандық» (жәhl) немесе «танымау/білмеу» (нукра). Сондықтан адамның бір нәрсені білмеуі оны жоққа шығарады дегенді білдірмейді. Сондай-ақ бір нәрсені білетін адамның да, сол білген нәрсесін міндетті түрде растауы/макұлдауы шарт емес. Басқаша айтқанда, қандай да бір ақиқатты білмейтін адамның бәрі оны міндетті түрде жоққа шығарады немесе сол ақиқатты білетіндердің бәрі оны міндетті түрде растап, қабылдайды деуге болмайды [34, б. 611].

Сондай-ақ таным-білім адамның жүргегіне/санасына оның еркінен тыс, қалауынсыз, кейде тіпті, ешқандай алғышартсыз өздігінен ұлауы да мүмкін. Ал жүрекпен «растастау» (тасдиқ) немесе жалғанға шығару (тәкзіб) болса, адамның өз еркімен, саналы түрде істейтін ісі. Сондықтан Матуриди жүректегі иманның хақиқи мәні жалаң «таным» (ма'рифа) емес, ерікті әрі саналы түрде жүзеге асатын растастау/мақұлдау екенін алға тартқан [64, т. 4, б. 227. 34, б. 613].

Дегенмен Матуриди таным-білімнің адамның белгілі бір ақиқатты растап, қабылдауына сеп болатынын, ал надандық оның сол ақиқатты жалғанға шығаруына сеп болатын басты фактор екенін жоққа шығармайды. Оның пікірінше, «иман – танымнан тұрады», деген сөздің мәнісі «иман – (Алланы) танып, білудің нәтижесінде (Алланы және Одан келген нәрселерді жүрекпен) растастау/мақұлдау» дегенге саяды. Өйткені, надандықтың күпірлікке бастайтыны, ал белгілі бір ақиқатты танып-білудің негізінен соны растап, қабылдауға жол ашатыны белгілі [34, б. 611]. Бұдан мынандай нәтиже шығаруға болады: таным-білімсіз шынайы, хақиқи иманға қол жеткізу мүмкін емес, сондай-ақ танымның бәрі нағыз «иман» деп айтуға да болмайды. Яғни, Аллаға шынайы түрде иман келтіру үшін Алланы және Одан келгендерді (кітаптарды, пайғамбарларды) белгілі деңгейде танып-білу шарт. Сондай-ақ Алладан, діннен белгілі деңгейде хабардар болған адам да, сол білген нәрселеріне шынайы түрде иман келтірмеуі, кәміл сенбеуі де мүмкін. Ендеше, иманның таным (ма'рифа) екенін алға тартқанымызда, адамның хақиқи иманға қол жеткізуіне сеп болатын таным-білімді мендеуіміз керек. Осыған орай Матуриди, ел арасында иманның танымға баланып, «таным» (ма'рифа) деп аталуы, бейне бір сол иманның Алланың сыйына, нығметіне және рақымына баланып, сол атаулармен, яғни (нибат Алла), (ни'мат Алла) және (рахмат Алла) деп аталуы сияқты екенін айтқан [34, б. 611]. (Мысалы қазақта «Құдайын танитын адам» дегенде, иманы бар адам мензеледі, ал керісінше, «Құдайын танымайтын адам» дегенде имансыз адам мензеледі. Арабтарда, түріктерде және өзге де мұсылман халықтарда «'ариф» немесе «ариф бил-лләһ» дегенде, негізінен Алланы тиісінше танып, кәміл иман келтірген адам мензеледі. Өйткені бұлар адамның иман келтіруіне сеп болатын басты факторлар.) Негізі «иман» келтіру адамның ісі, яғни оның жүргегінің басты функциясы ('амал әл-қалб) болғанымен, мұнда өзіне сеп болатын басты факторлардың атымен аталған. Бұл бейне бір мұсылманның істеген қателігінің немесе құнәсінің (хатий'ә) ауыспалы мағынада надандық (жәһеәлә) деп аталғаны сияқты. Ендеше, иманның таным-білімге (ма'рифа/'илм) баланып, солай аталуы да сол сияқты [34, б. 612].

Әсіл мұнда иманның танымға балануы тұра мағынада (хақиқатән) емес, ауыспалы мағынада (мәжәзән). Яғни таным-білім (ма'рифа/'илм) иман келтіруге сеп болатындықтан «иман» ауыспалы мағынада «таным» (ма'рифа) деп аталған. Сондықтан жүрекпен растастау/мақұлдау болмаған жағдайда, ондағы жалаң «таным» (ма'рифа хассатан) шынайы «иман» саналмайды.

Матуриди түсінігінде «таным» мен «иман» ұғымдары арасында айырмашылық бар деген принцип болғанымен, екеуінің арасында тығыз байланыстың бар екені де жоққа шығарылмайды. Өйткені санадағы жалаң

таным иманың нақ өзі болмағанымен, белгілі бір ақиқатты жүрекпен растау/мақұлдау (тасдиқ) сол ақиқатты белгілі деңгейде танып-білгеннен кейін ғана орын алады. Яғни «иман» танымға негізделеді [60, б. 141]. Сондықтан Матуридиң пікірінше, жаратылысқа қарап, ой жүгірту (истидләл) жолымен Алланы белгілі деңгейде таныған адамның иман келтіру мүмкіндігі құпірлік қылуына қарағанда әлдеқайда жоғары болмақ [60, б. 147]. Міне бұл «иман» мен «таным» екі бөлек ұғым болғанымен, араларында тығыз байланыстың бар екенін көрсетеді.

Матуриди бұл мәселеге қатысты ұстанымын дәйектеп, қуаттау әрі жаһмиттерге дәйекті жауап қату мақсатында негізінен Құран аяттарына жүгінеді.

1. Құрандағы мұнафықтар жайлы: «Жүректері иман келтірмесе де, тек ауыздарымен: иман келтірдік, – дегендер....», (Мәйда, 41) деген аяттың тәпсірінде Матуриди тек тілмен растаудың (икрар би-л-лисән) хақиқи иман болмайтынын айта келе, жалаң танымның да (ма'рифа хассатан) хақиқи иман емес екенін айтып былай деген: «Егер иман «таным/білім» болғанда, оның антонимі надандық (жәhl) болар еді. Тілдік тұрғыдан «иман» сөзінің антонимі жалғанға шығару (тәкзиб) болса, онда жалғанға шығарудың (тәкзиб) антонимі растау (тасдиқ) болу керек. Ендеше, растау (тасдиқ) мен «иман» сөздерінің тілдік мағынасы бірдей. Сондай-ақ таным-білім (адамға) еш нәрсе істемей-ақ өздігінен даруы мүмкін. Ал (белгілі бір ақиқатты) растау ісіне келсек, ол оған кереғар мағынадағы жалғанға шығару (тәкзиб) ісін тәрк ету арқылы (ерікті әрі саналы түрде) жүзеге асады. Міне сол үшін біз: «иман» – таным емес, ол (жүрекпен) растау деп айттық» [48, т. 3, б. 520].

2. Сондай-ақ Матуриди Құранның: «Бұл да Перғауын әuletі мен олардан бұрынғылардың жағдайында, олар Раббыларының аяттарын жалғанға шығарған еді» (Әнфәл, 54) деген аятының тәпсірінде былай деген: «Бұл аятта иманың (жүрекпен) растау екеніне қатысты дәлел бар. Себебі, Алла Тағала мұнда «иман» сөзінің антонимі ретінде жалғанға шығару (тәкзиб) сөзін қолданған. Ендеше мұнда иманың жалаң таным (ма'рифа хассатан) емес екеніне қатысты дәлел бар. Өйткені Алланы танып-білудің антонимі Алланы танымау/білмеу (жәhl би-л-лләh), бұл жалғанға шығару (тәузиб) дегенді білдірмейді. Алайда, иманың танып-білу/Алланы тану арқылы болатыны, ал құпірліктің надандық салдарынан болатыны да белгілі» [48, т. 5, б. 242].

3. Пайғамбарларға иман келтіру иманың негізгі шарттарының бірі екені белгілі. Дегенмен, пайғамбарлардың бәрін танып-білмесек те, оларға жалпылама түрде иман келтіруге міндеттіміз. Осыған орай Матуриди: «(Уа, Мұхаммед) өзіңе бұдан бұрын жай-қүйлерін баяндап берген пайғамбарларымызға уахи тұсіргеніміздей, саған жай-қүйін баяндамаған басқа да көптеген пайғамбарларға да (уахи тұсірдік)» (Нисә, 164) деген аяттың тәпсірінде пайғамбарлардың бәрін бірдей танып-білудің әрі олардың әрқайсысына жеке-жеке иман келтірудің міндетті екенін айта келе, аталмыш аяттан танып-білу (ма'рифа) иманың міндетті шарты емес деген тұжырым шығарады.

Өйткені аятта хазірет Мұхаммедке (с.а.у.) кейбір пайғамбарларды білмегені үшін айып тағылмаған. Керісінше, оларға тек жалпылама түрде (ижмәлән) иман келтіруге міндettі екендігі білдірілген [48, т. 3, б. 419]. Ендеше Матуриди осы аят арқылы да, иманның шынайы мәні жалаң «таным» (ма'рифа хассатан) емес, «таным» негізінде жүзеге асатын (жүрекпен) растау/сену екенін дәлелдеп, өз ұстанымын қуаттап отыр.

4. Иманның бір шарты өлімнен кейін қайта тірілтуге қалтқысыз сену екені белгілі. Осыған орай Құранда былай айтылған: Бірде Ибраһим: «Уа, Раббым! Маған өлілерді қалай тірілтетінінді көрсетші», – деп өтінген еді. Алла оған: «Сен сенбейсің бе?», – деді. Сонда Ибраһим: «Әлбетте, (сенемін), тек (өз көзіммен көріп) жүргім толық қанағаттансын деймін», – деді (Бақара, 260). Бұл аятта Алла Тағала Ибраһим пайғамбарға (а.с.): «сенбейсің бе?! (أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ؟!)», – деген. Эсілі, Ибраһим пайғамбар Алланың өліні қайта тірілтуге құдіретті екенін шүбесіз білетін. Ендеше бір мәрте білінген нәрсе екінші рет білінбейді. (Адам баласы белгілі бір нәрсеге әу баста сеніп, кейін сол сенген нәрсесін жалғанға шығаруы да мүмкін. Бұған дәлел «кімде-кім иман келтіргеннен кейін Аллаға құпірлік қылатын болса....», – деген аят. Сондай-ақ керісінше, белгілі бір ақиқатты жүргімен бір мәрте растағаннан кейін, сол ақиқатты қуаттайтын басқа да дәйекті дәлелдерге қол жеткізіп, оны алғашқыдан да құшті сеніммен растауы да мүмкін. Ибраһим пайғамбардың «уа, Раббым, маған өлілерді қалай тірілтетінінді көрсетші», – деп өтінуі, сондай-ақ артынша «сенбейсің бе», деген сұраққа, «әлбетте, сенемін, тек өз көзіммен көріп, жүргім толық қанағаттансын деймін», – деп жауап беруі осыны білдірсе керек. Ал жүрекпен/санамен бір мәрте нақты білінген нәрсе (ма'рифа) жоққа шығарылмайды, өйткені ол сенім емес, тек мәлімет.) Сондықтан оған «білмейсің бе?! (أَوْ لَمْ تَعْلَمْ؟!)», – демеген, «сенбейсің бе», – деген. Бұл аятта да «иман» сөзі танып-білу мағынасында емес, жүрекпен растау/сену мағынасында қолданылған [34, б. 612].

Негізі имам Матуриди «Китәб әт-тә’үиләт» атты еңбегінде «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқатына қатысты өз ұстанымын білдіргенде бұл мәселені көп қозғамаған. Ол Құран аяттарын тәспірлеу барысында «иман» жүректегі сенім бе, әлде таным ба, деген мәселеге қарағанда, иманның тек тілмен растау еместігі, сондай-ақ діндегі амалдардың иманның ажырамас бөлігі еместігі мәселелеріне көбірек мән берген және тоқталған. (Матуриди «Китәб әт-тә’үиләт» және «Китәб ат-таухид» атты еңбектерінде Жаһм ибн Сафуанның діни пәлсапасы мен сенім мәселелеріне қатысты ұстанымдарын бірнеше жердеғана тілге тиек етіп, сынға алған. Матуриди негізінен оның жәннат пен тозақ және қабір азабы сынды ғайып әлеміне, сондай-ақ Алланың сипаттары мен көркем есімдері, адамдардың іс-амалдары (ағ'ал әл-'ибәд) сынды мәселелерге қатысты сенімінғана сынаған. Өйткені аталмыш мәселелердің алғашқы ұшеуінде Жаһм ибн Сафуанның пәлсапасы негізінен мұғтазилиттік пәлсапаға жақын болса, соңғысында керісінше, жабриттік пәлсапамен үйлесім тапқан [115, т. 5, б. 141. 116, т. 10, б. 70. 117, т. 12, б. 47. 34, б. 102. 91, т. 1, б. 63. 67, т. 11, б. 388.]. Ал «иман» ұғымының мәні мен ақиқатына келсек, Китәб әт-тә’үиләттә иманның тек таным екенін алға тартатын жаһмиттік ұстаным үш

жерде ғана тілге тиек етіліп, теріске шығарылады [48, т. 3, б. 419]. Ал Китәб аттаухидтың сонындағы «иман» мәселелеріне қатысты бөлімде иман жүрекпен растау ма, әлде, тек тану ма, деген тақырып аясында бұл мәселеге қысқаша түсініктеме берілген [34, б. 611-613]).

Біздің пайымдауымыз бойынша, мұның бірқатар себебі бар:

1. Бірінші себеп, Матуридидің кезеңінде Мауараннахр аймағында жаһмиттік сенім мен пәлсападан гөрі, каррамиттік, мұғтазилиттік, харижиттік, хашуиттік және рафизиттік сенімнің қоғамға, тіпті, билікке ықпалы анағұрлым құшті болған. Сондықтан Матуриди жаһмиттерден бұрын, аталмыш топтардың «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқатына және өзге де сенім мәселелеріне қатысты сунниттік доктринаға қайшы келетін ұстанымдарын қатаң сынға алып, терістеуге тырысқан.

2. Екінші себеп, жаһмиттік бағыттың белгілі ғылыми методологияға негізделген сенім мазхабынан гөрі, сенім мәселелерінде, сондай-ақ Құран аяттарын, соның ішінде муташабиң аяттарды пайымдап, тәспірлеуде ғылыми қағидаларға сүйенбестен ақыл-ойды шектеусіз еркін қолданған, сол арқылы әртүрлі сенім мазхабтарына белгілі деңгейде ықпал еткен пәлсапалық бағыт болуы. Жаһм ибн Сафуаннан кейін бұл бағыттың пәлсапасы мен ұстанымдарын берік ұстанып, қорғаған әрі насиҳаттаған белгілі танымал ғалымдардың болмауы да соның айғағы болса керек. Жаһмиттік пәлсапа мұғтазилиттердің дәуірі жүріп тұрган кезде Хорасан, Терmez және Нехавенд аймақтарына дейін белгілі деңгейде жайылса да, IV/X ғасырдан кейін бұл бағыттың өкілдері бірте-бірте сунниттік бағытқа, соның ішінде әшіғарилік сенім мектебіне еніп кеткен [114, т. 7, б. 235-236].

3. Үшінші себеп, жаһмиттік пәлсапа мен сенімнің негізінен мұғтазилиттік сенімге жақын болуы, ал адамның іс-әрекеттері (әф'ал әл-'ибәд) мәселесінде керісінше жабриттік пәлсапамен үйлесуі. Сондықтан Матуриди негізінен өз дәуірінде жаһмиттерге қарағанда әлдеқайда көп тараған әрі ықпалды болған мұғтазилиттердің және жабриттердің сенімін сынға алып, терістеу арқылы бір жағынан жаһмиттерге де жауап қатқан болды.

4. Төртінші себеп, Матуриди ілімінде де ақыл мен танымға ерекше мән берілуі. Матуриди сунниттік бағыт ішіндегі «әһл рай» мектебінің маңдайалды өкілі болғандықтан оның ілімінде діни мәтіндердің (Құран/сұннет) жанында ақыл мен танымның ерекше орын алуы заңды. Әһл рай мектебінің көсемі Әбу Ханифаның да ақыл мен танымға ерекше мән бергенін оның «иман» ұғымына берген анықтамаларынан да көруге болады.

Ол «әл-'Алим уә әл-мута'ллим» және «Уасыйя» атты еңбектерінде иман ұғымына берген анықтамасында иманың жүрекпен және тілмен растаудың жанында жүрекпен тану (ма'рифа би-л-қалб) екенін де айтқан [53, б. 13]. Дегенмен Әбу Ханифа мен Матуриди жаһмиттер сынды жалаң танымды иманға баламай, оны тек белгілі бір ақиқатты жүрекпен растаудың алғышарты деп есептеген. Бұдан Әбу Ханифа мен Матуридидің ақыл-ой мен танымға ерекше мән берумен қатар, ақыл-ойдың белгілі шегі бар екенін түйсіне отырып, оны

діни мәтіндерді дұрыс пайымдаң, түсінудің әрі дұрыс талдай білудің, сондай-ақ олардан үкім шығарудың бірден-бір құралы деп есептегенін аңғаруға болады.

### **3. Діни амалдар немесе мойынсұнушылықты білдіретін істер (жамии' әл-құрубәт әу ат-та' ат фи-д-дин) иманға жатпайды**

Матуридидің діни топтар арасындағы ең басты оппоненттері діндегі амалдарды иманның міндетті бір бөлігі (*рукн әл-имән*) деп есептейтін мұғтазилиттер мен харижиттер, сондай-ақ хашуиялар екені белгілі. Матуриди «иман» мәселелеріне қатысты Құран аяттарын тәпсірлеу барысында, адасқан топтардың «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқатына (хақиқат әл-имән), оның діндегі амал ұғымымен арақатынасына және сонымен тығыз байланысты болған күнәһар мүміннің мәселесі сынды өзге де өзекті мәселелерге қатысты пікірлерін сынға алғып, терістейді. Осыған орай, Матуриди Құран тәпсірінде иманның мәні мен ақиқатын тілге тиек еткенде, яки «иман деген не?» немесе керісінше «иманға не жатпайды?», деген сұрақтарға жауап қатқанда, көбінесе оның діндегі амалдан бөлек, жүректегі сенім екеніне, тіпті, оның діндегі амалдан әлдеқайда маңызды парыз екеніне, яғни құлшылықтар мен сауап алу мақсатында атқарылған иті істердің жүректе шынайы иман болмаған жағдайда қабыл болмайтынына баса назар аударады [48, т. 3, б. 368.].

Матуридидің «иман» мен діндегі амалдардың арақатынасы мәселесіне, сондай-ақ бұл мәселемен тығыз байланысты болған «күнәһар мүмін» (мұртакиб әл-кәбира) мәселесіне ерекше мән беруінің тағы бір маңызды себебі, харижиттер мен мұғтазилиттер сынды радикалды топтардың аталмыш мәселелерге қатысты ұстанымдары мен алға тартқан пікірлерінің қауіптілігі еді. Өйткені алғашқы топтың «күнәһар мүмін» мәселесі және содан туындаған «иман» мен «амал» арақатынасы мәселесіне қатысты әсіре радикалды ұстанымы мұсылмандарды діннен шығарып, күпірлікпен айыптауға (тәкфир) және соның табиғи нәтижесі ретінде олардың қанын төгіп, дүние-мұлкін қанауды адаптацияне дейін алғып барған еді [118, б. 250]. Ал мұғтазилиттер болса, үлкен күнә жасаған мүмінді мүмін де емес, кәпір де емес, екеуінің ортасында болады, өмірден тәубе етпей өткен жағдайда, тозақта кәпірлермен бірге мәңгі-бақи қалады деп, кәпір деп кесіп айтпаса да, иманнан айырады. Осыған орай, Матуриди Китәб әт-тә'уилатта бұл мәселелерге қалай ерекше дең қойса, «Китәб ат-тахид» атты еңбегінде де ерекше мән берген. Ол Китәб ат-тахидта әсіресе, үлкен күнә және үлкен күнә жасаған мүміннің мәселесін Құран аяттары және ақыли дәлелдер негізінде кеңінен әрі жан-жақты талдап, бұл мәселеде ханафиттік доктринаға қайшы ұстанымдағыларды, соның ішінде мұғтазилиттердің белді ғалымдарының бірі Кағбидің пікірлерін қатаң сынап, терістейді [119, б. 323-373]. Өйткені «иман» мен «амал» арақатынасы мәселесінде діндегі амалдарды иманнан бөлек қарастыру әрі соның табиғи нәтижесі ретінде үлкен күнә жасаған мүмінді діннен, иманнан шығармау ханафиттік доктринаның, соның ішінде Матуриди ілімінің ең басты ерекшелігі және ұстанымы деуге болады.

Кесте 3 – Матуриди мен харижиттер/мұғтазилиттер арасындағы «иман» мен діндегі амалдар арақатынасы бойынша ұстаным айырмашылығы [110, б. 169]

Матуриди ұстанымы	харижиттік және мұғтазилиттік ұстаным		
<p>Иман ↓</p> <p>Иман – жүрекпен растастау/сену/(тасдиқ би- л-қалб) (діндегі амалдар иманға жатпайды)</p>	<p>Иман ↓</p> <p>Жүрекпен растастау/сену, тілмен растастау, дене мүшелерімен амал ету/(тасдиқ би-л-қалб, иқрап би-л-лисән, 'амал би-л-жауарих) (діндегі амалдар иманның ажырамас бөлігі)</p>		
<p>Үлкен күнә жасаған мұмін/мұсылманды ↓</p> <p>иманнан айырылмайды/кәпір болмайды, (тәубеге келмей өлген жағдайда үкімі Аллаға қалады, қаласа кешіреді, қаласа күнәсі үшін азаптайды, бірақ иманы болғандықтан тозақта мәңгі қалмайды)</p>	<p>Үлкен күнә жасаған мұмін ↓</p> <p>иманнан айырылады/кәпір болады, (тәубеге келмей өлген жағдайда мәңгі тозақта қалады)</p>		<p>иманнан айырылады/кәпір болмайды, (тәубеге келмей өлген жағдайда мәңгі тозақта қалады)</p>

Қорыта айтқанда, «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқатын (хақиқат әл-имән) пайымдау мақсатында қойылатын «иманға не жатпайды?», деген сұраққа имам Матуридиден: «Тек ауызбен растастау (иқрап би-л-лисән хассатән) «иман» болмайды, жүректегі жалаң таным (ма'рифа би-л-қалб хассатан) да «иман» болмайды, сондай-ақ діндегі барлық амалдар немесе мойынсұнушылықты білдіретін істер (жамии' әл-қурубәт әу ат-та'ат фи-д-дин) иманға жатпайды», деген жауап аламыз. Олай болса, Матуридидің Құран аяттарына және ақылға негізделген дәйекті дәлелдер негізінде алға тартқан көзқарасы бойынша «иман» бәрінен бұрын Аллаға және иманның өзге шарттарына деген жүректегі шынайы, риясyz сенім. Сондай-ақ адам баласының Алла алдындағы ең басты

міндеті Аллаға еш нәрсені серік қоспай риясыз иман келтіру. Сондықтан, иманның орны санада, тілде немесе өзге дene мүшелерінде емес, Алладан басқа ешкімнің әмірі жүрмейтін жүректерде болуға тиіс [48, т. 1, б. 575-580].

### **2.2.3 Китәб әт-тә’үиләттағы «иман» ұғымының анықтамасы**

Матуриди Китәб әт-тә’үиләтта «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқатын (хақиқат әл-имән) ашып түсіндіру мақсатында мынандай анықтамалар берген:

1. «Иман – барлық нәрсенің Алла Тағалаға (Оның бар екеніне) күә болатынын, яғни Оның (хадис болған, яғни бастауы бар) барлық нәрсенің (жалғыз) Раббысы және жаратушысы екенін (жүрекпен) растау» [91, т. 2, б. 269. 48, т. 2, б. 336].

2. «Иман – Алла Өзі хабар бергендей, Оның барлық нәрсенің Раббысы екенін, сондай-ақ жарату ісінің һәм пәрмен беріп, бәрін басқару ісінің (әл-халқ уә әл-әмр) бір Өзіне ғана тән екенін (шын жүректен) растау». «Сондай-ақ иманның елші пайғамбарлар әкелген нәрсенің бәрін растау екендігі де айтылған» [91, т. 2, б. 270. 48, т. 2, б. 336].

3. «Иман – адамның өз бойындағы һәм өзге жаратылыстардағы Алланың рубубиятына күә болатын дәлелдерді (шын жүректен) растау». Өйткені, не нәрсенің болмасын бойында Алланың рубубиятына күә болатын дәлелдер бар» [91, т. 2, б. 271. 48, т. 2, б. 337]. («Рубубият» – Алла Тағаланың күллі жаратылыс атаулының Раббысы, яғни, жалғыз Жаратушысы, қамқоршысы, күллі болмысты шексіз ілімі және шексіз құдіретімен менгеріп, басқарушы, бәріне ризық-несібе беруші екеніне қалтқысыз сенімді білдіретін иләни ұғым.)

4. «Иман – (Аллаға қарсы келуді білдіретін) барлық күнә атаулыдан тыйыламын, Аллаға мойынсұнушылықты білдіретін істерге (та’ат) нұқсан келтіретін нәрселердің бәрінен сақтанамын және сол мойынсұнушылықты білдіретін барлық істерді (та’ат) тиісінше атқарамын деген нық сенім». (Китәб әт-тә’үиләттің үш түрлі редакциясы (тактика) жарық көрген. Ең алғашқысы Фатима Юусуф әл-Хеймидің зерттеуімен жарыққа шыққан «Тәфсир әл-Қуран әл-‘азийм әл-мусәммә тә’үиләт әһл әс-суннә» атты бес томдық еңбек. Аталмыш редакцияға қараганымызда Матуридидің жоғарыдағы иман ұғымына берген анықтамасы мағына түрғысынан дұрыс берілмеген. Себебі, сөздердің сөйлемдегі орнын білдіретін ақырғы харакаттар/дауысты дыбыстар қате қойылған. Мұның себебі, әл-Хәйми жүгінген Китәб әт-Тәүиләт қолжазба нұсқаларындағы грамматикалық қателер немесе еңбекті редакциялағанда кеткен техникалық қателер болуы мүмкін. Нактырақ айтқанда, әл-Хеймидің редакциясындағы «Іуд» сүресінің 11 аятының тәпсіріндегі иман ұғымына берілген анықтамадан: «иман – Аллаға қарсы келуді білдіретін барлық күнә атаулыдан тыйыламын деген нық сенім, Аллаға мойынсұнушылықты білдіретін істерге (та’ат) нұқсан келтіретін нәрселердің бәрінен сақтану және сол мойынсұнушылықты білдіретін барлық істерді (та’ат) тиісінше атқару», деген мағына шығады. Бұл әрине Матуридидің иман мен амал арақатынасы мәселесіне қатысты ұстанымына қайшы келеді [37, т. 2, б. 511]. Бұл анықтаманың Матуридидің ұстанымына сай келетін дұрыс нұсқасын Б.

Топалоғлының басшылығымен жасалған редакциядан көреміз [65, т. 7, б. 137]. Ал Бәсәллумнің редакциясында сөздерге харакат қойылмағандықтан аталмыш анықтаманы Матуридиң ұстанымына сай оқимыз [48, т. 6, б. 104].)

«Міне осылайша, әрбір мүмін (Аллаға қарсы келуді білдіретін) барлық күнә атаулыдан сақтанамын және тыйыламын, Аллаға мойынсұнушылықты білдіретін барлық істерді (та'ат) тиісінше атқарамын, деп нық сенеді. Міне бұл әрбір мүміннің нық сенімі. Ал оның ақиқаты соның бәрін толық әрі тиісінше атқару (яғни, сол сенімді толық ақтау) болып табылады» [65, т. 7, б. 137. 48, т. 6, б. 104].

5. «Аяттарға (әәйәэт) (яғни Алланың бар екенін әрі құдіреті күшті жалғыз Жаратушы екенін көрсететін айқын дәлелдерге) иман келтіру әрі оларды (шын жүректен) растау – Алланы растау әрі Оған иман келтіру болып табылады. (Ең дұрысын Алла біледі!)».

Матуриди мұнда иман ұғымына «аяттарды» (болмыстағы айқын дәлелдерді) растау, деп анықтама берген. Себебі Матуридиң пікірінше, болмыстағы барлық «аяттар» бізді Алланың серігі жоқ жалғыз құдай екендігінен хабардар етеді. Өйткені, Алланы танып, білудің бірден-бір жолы – болмыстағы (Оның бар екенін әрі құдіреті күшті жалғыз Жаратушы екенін көрсететін) Өзі орнатқан айқын «аяттар» мен дәлелдер арқылы болмақ. Көзben көріп, тамашалау арқылы емес [37, т. 4, б. 445].

6. «Алла Тағалаға иман – (адамның) Оның жалғыз екендігіне, улуһиятына, сондай-ақ барлық нәрседе және барлық істе жарату ісінің һәм пәрмен беріп, бәрін басқару ісінің (әл-халқ уә әл-'әмр) бір Өзіне ғана тән екендігіне (шын жүректен сеніп) куә болуы». («Рубубият» ұғымы Алла тағаланың күллі жаратылыс атаулының Раббысы, яғни жалғыз Жаратушысы, қамқоршысы, күллі болмысты шексіз ілімі және шексіз құдіретімен бір Өзі менгеріп, басқарушы, бәріне ризық-несібе беруші екенін білдірсе, «улуһият» ұғымы таухид сенімі, құлшылық және мойынсұнушылықтың бір Аллаға ғана арналу керектігін білдіреді.)

«Алла елшісіне иман – (адамның) оның барлық істе шыншыл екеніне, айтқан әрбір үкімі мен билігінің әділ екеніне (шын жүректен сеніп) куә болуы, сондай-ақ оның барлық сөзін растауы, не нәрсеге үндеп шақырса, соның бәрін құп алып қабылдауы, Раббысы оған не бұйырып, неден тыйған болса, соның бәрінде оған бойсұнуы. (Ең дұрысын Алла біледі!)» [120, т. 15, б. 18. 48, т. 9, б. 297]. (Матуридиң иман ұғымына берген бұл анықтамасын да Китәб эт-Тәуиләттің Б. Топалоғлының басшылығымен жарық көрген редакциясы мен Бәсәллумнің редакциясын негізге ала отырып аудардық. Өйткені әл-Хеймидің редакциясында аталмыш анықтамадағы кейбір етістіктер аталмыш редакциялардағыдай үшінші жақта емес, бірінші жақтың көшпе түрінде берілгендейтін мағына аздал өзгерген [37, т. 4, б. 521]. Ал қолымызда бар қолжазбалардағы аталмыш анықтама Б. Топалоғлының редакциясы және Бәсәллумнің редакциясымен толық үйлеседі деуге болады [121, п. 712/A. 122, п. 503/Б]).

7. «Аллаға иман – Оны барлық нәрсенің Раббысы етуің (яғни Раббысы деп білуің), жарату ісін һәм пәрмен беріп, бәрін басқару ісін (әл-халқ үе әл-’әмр) бір Өзіне ғана тән (деп білуің)».

«Алланың елшісіне иман – оның Алла Тағаладан жеткізген барлық хабарын, оның барлық сөзін және ісін растауың, оның шыншыл әрі дұрыс айтушы (екенін растауың), сондай-ақ оның Алла Тағаланың әмірімен бұйрық беріп, тыйымымен тыйым салатынын, өз бетімен еш нәрсе істемейтінін білуің. Алла Тағалаға және оның елшісіне (оған Алланың игілігі мен сәлемі болсын) иман деген міне осы» [109, т. 14, б. 338. 48, т. 9, б. 515-516]. (Біз негізге алып отырған сілтемедегі екі редакцияда бұл анықтамадағы етістіктер II жақтағы өздік етістік түрінде берілген. Ал әл-Хеймидің редакциясында анықтамадағы етістіктер ырықсыз етістік түрінде берілген [37, т. 5, б. 40]. Негізі анықтамадағы алғашқы етістік барлық қолжазбаларда (أَنْ يَجْعَلْ) деп, III жақта берілген [121, п. 755/А. 122, п. 531/Б]. Бекир Топалоғлының редакциясында аталмыш етістіктің ‘Ала әд-Дин әс-Самарқандидің Тәуиләтқа жазған түсіндірмесіне қарап, (أَنْ تَجْعَلْ) деп түзетілгені айтылған [4, п. 193]).

8. «Алла Тағалаға иман – адамның Оның уаҳданиятына (серігі жоқ жалғыз құдай екендігіне) және улуһиятына күә болатын барлық нәрсені (шын жүректен) растауы».

«Оның елшілеріне иман – адамның елшілердің Алла Тағаладан жеткізгендерінің бәрін (шын жүректен) растауы» [109, т. 14, б. 362. 48, т. 9, б. 530-531. 121, п. 758/Б. 122, п. 533/Б]. (Біз негізге алып отырған сілтемедегі екі редакцияда бұл анықтамадағы етістіктер (يُصَدِّقُ بِصَدَقَتِهِ) деп, III жақта берілген. Сілтемедегі екі қолжазбада да солай берілген. Ал әл-Хеймидің редакциясында анықтамадағы етістіктер (نَصَدِقُ بِنَصَدَقَتِهِ) деп, I жақтың көшіре түрінде берілген [37, т. 5, б. 50]).

9. «Алла Тағалаға иман – Оның әл-Уахид, әл-Ахад (жалғыз), ас-Самад (ешкімге және еш нәрсеге мұқтаж емес) екеніне, Оның тумаған да, туылмаған; Өзіне тең келер ешкім болмаған әл-Фәрд (дара) екеніне иман келтіру/сену. Сондай-ақ жарату ісінің һәм пәрмен беріп, бәрін басқару ісінің (әл-халқ үе әл-’әмр) бір Өзіне ғана тән екеніне; Оны ешнәрсе қауқарсыз қыла алмайтын құдіретті екеніне; Оның Өзінен ешнәрсе жасырынып қала алмайтын, бәрін билетін шексіз ілім иесі екеніне; Оның Хаким (әр ісі мен әрбір үкімі талай хикметке толы болған даналық иесі) екеніне, яғни Оның жаратқандарының рахат пен машаққат, зұлмат пен нұр, ауру мен саулық сынды алуан түрлі мәселелерде сол хикметтен шыға алмайтындығына иман келтіру/сену... Біздің түсінігіміздегі Алла Тағалаға деген иман міне осы. (Ең дұрысын Алла біледі!)».

Сондай-ақ Матуриди «иман» ұғымына берген бұл анықтамасында нұр мен зұлматтың немесе жақсылық пен жамандық атаулының жаратушысы бөлек, деп сенетін дуалистердің; Алла бір сәт ғапылдыққа/бейқамдыққа бой алдырғанда, содан шайтан пайда болды, деп сенетін мажусилердің; Алланы жаратылысқа ұқсатудың нәтижесінде, Оның баласы бар деп айтуға дейін барған христиандардың (насара); Алла тағдырға жамандықты, ауыру-сырқауды жазбайды дейтін қадариттердің; сондай-ақ Алла пенделерінің істеріне мұлдем

араласпайды дейтін мұғтазилиттердің сенімін теріске шығарып, керісінше, жақсылық пен жамандық атаулының жалғыз жаратушысының Алла екенін; Алланың әсте ғапылдыққа/бейқамдыққа бой алдырмайтынын, барлық нәрсені қалт жібермей бақылауында ұстайтынын; жаратылысқа мүлде ұқсамайтынын; тағдырдағы жақсылықты да, жамандықты да Алла жазып, құлдарының барлық істерін бір Өзі жарататынын айттып, шынайы иманның солай сену екенін білдірген [120, т. 15, б. 140-141]. Осылайша Матуриди «иман» ұғымының шынайы мәні мен ақиқатын ашып түсіндіру арқылы исламнан тыс діни-пәлсарапалық жаңсақ сенімдер мен исламның өз ішіндегі бидғатышыл топтардың (әһл әл-бид'а) сенімін сунниттік доктрина негізінде терістейді.

10. «Иман – барлық нәрсенің Алла Тағаланың рубубияты мен уаҳданиятына (Алланың жалғыз Жаратушы екеніне) қатысты қуәлігін раставу». Яғни әрбір жаратылыстың Алланың жалғыз жаратушы екенін көрсететін бірер күә және айғақ екенін жүрекпен раставу. Демек «иман» – жүректің ісі, яғни жүректің (белгілі бір ақиқатты) раставуы [109, т. 14, б. 78].

11. «Иман – аяттардың/айқын дәлелдердің (яғни құллі жаратылыстың) Алланың уаҳданиятына және улуһиятына (Алланың жалғыз екеніне, құлшылық және мойынсұнушылықтың бір Аллаға ғана арналатындығына) қатысты берген хабарын раставу. Өйткені, Алла Тағаланы танып-білудің бірден-бір жолы – сол мақсатта орнатылған (Оның жалғыз Жаратушы екенін көрсететін) «аяттар» және айқын дәлелдер арқылы болмақ. Көрү әрі тамашалау арқылы емес. Ендеше осынау аяттарға иман келтіру және оларды раставу – Алланы шынымен раставу және Оған (шынымен) иман келтіру болып табылады. (Ең дұрысын Алла біледі!). Сондай-ақ Матуридидің пікірінше, «иман» – барлық нәрседе Алланы «улуһиятпен» әрі «рубубиятпен» сипаттау. Яғни барлық нәрсені бір Аллаға ғана тән деп білу [68, т. 13, б. 272].

12. «Иман – нәпсі қалаулары мен адам табиғатына қайшы әрекет ету. Бұл өмірдегі сынақтың түрлеріне қатысты» [48, т. 2, б. 111].

Имам Матуридидің «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқатына (хақиқат әл-имән) қатысты берген осындай анықтамаларынан иманның бәрінен бұрын белгілі бір ақиқатты жүрекпен раставу, қабылдау және мойындау (ат-тасдик) екенін анық көреміз. Тіпті, Матуридидің діндегі мойынсұнушылықты білдіретін амалдарға және Аллаға қарсы келуді білдіретін күнәлі істерге немқұрайлы қарамайтындығын көрсететін 4-ші анықтамадан да, Матуридидің түсінігіндегі «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқатының бәрінен бұрын жүрекпен раставу және діннің барлық талаптарын шын көнілден қабылдан, мойындау екенін аңғарамыз.

Сондай-ақ жоғарыдағы анықтамалардан бөлек, Матуридидің «иман» ұғымының мәні мен ақиқаты (хақиқат әл-имән) мәселесіне қатысты каррамиттерге, жаһмиттерге, мұғтазилиттерге, харижиттерге және хашуияларға берген жауаптарынан да иманның ақиқаты жүрекпен раставу екенін анық көреміз. Бұдан Матуридидің көзқарасы бойынша иманның шынайы орны тілде, санада немесе діндегі амалдарда емес, жүректерде деген нәтиже шығады.

Сонымен қатар, жоғарыда келтірілген 1, 3, 5, 8, 10 және 11 анықтамалардан Матуридиң сенім мәселесінде ақылға (назар) және ақыл қорытындысына (истидләл) негізделген «тактика» иманға ерекше мән беретінін көреміз. Әсілі Матуриди ақыл-ойға жүгінбестен тек біреуге еліктеуге негізделген соқыр сенімге (тақлид) түбекейлі қарсы екенін білдірген. Өйткені, соқыр сенім адам баласының ақиқатты табуына кедергі болады. Мұның айқын дәлелі адамзаттың атам заманнан бері алуан түрлі сенімде болып, әркім өз сенімі мен дінін ғана ақиқат санап, өзгениң сенімін жалғанға шығаруы. Себебі, сол әр алуан сенімді ұстанатын адамдар сол сенімге ақылға және ақыл қорытындыларына жүгіну арқылы немесе ақылға қонымды дәйекті дәлелдермен әрі мұғжизалармен келген пайғамбарлаға еру арқылы емес, атабабаларына, яки діни немесе белгілі бір идеологияны үгіттейтін көсемдерге көзсіз еліктеу (тақлид) арқылы келген. Көптеген адамдардың ақиқатты, хак дінді таба алмауының ең басты себебі міне осы. Сондықтан да Матуридиң сенімге қатысты ең басты ұстанымы бойынша адам баласы сенімге және дінге соқыр сеніммен емес, дәйекті дәлел негізінде саналы түрде келуі керек. Осыған орай, ол діни сенім мәселесінде «соқыр сенімді/еліктеуді (тақлид) жойып, дінді дәлелмен тану және ұстану» (ибтал ат-тақлид үә ужуб мағрифат әд-диин би-дәлил) деген қағиданы басшылыққа алған [119, б. 3].

Матуриди «иман» ұғымына анықтама бергенде шынайы иманның жүрекпен сену (тасдиқ би-л-қалб) екенін айтумен қатар, дәйекті дәлел негізінде саналы түрде сенуді білдіретін «тактика» иманға да баса назар аударған. «Тактика» иманға – болмысқа, ондағы әрбір жаратылысқа ақыл көзімен зерсалып қарау (назар) және содан қисынды әрі дәйекті қорытынды шығару (истидләл) жолымен Алланың «рубубияты», «улуһияты» және «уахданиятының» айқын нышандарын көру арқылы жетуге болатынын меңзеген [68, т. 13, б. 272].

Матуриди ақылды және оның қорытындыларын басшылыққа алу арқылы «тактика» иманға жетуге болады дегенімен, ақылдың да белгілі шегі бар екенін мойындайды. Ақылмен бәрін білудің, әсіресе, иләһи хикметтерді толық пайымдаудың мүмкін еместігін, ақыл жетпейтін мәселелерде иләһи уахиға жүгіну керектігін айтады. Сондықтан да, Матуриди тақлидтан құтылып, тактика иманға жетудің бір жолы ретінде болмыстағы аяттарға (ондағы құбылыстар мен мінсіз жүйеге, әрбір жаратылысқа) ақыл көзімен қарап, қорытынды шығару (истидләл) керектігін алға тартса да, олай іstemей-ақ, сезінің растығын көрсететін дәйекті дәлел, яғни мұғжизамен келген пайғамбарға сеніп, иман келтірудің де шынайы «иман» болатынын айтқан [48, т. 2, б. 334, 338].

Сондай-ақ Матуриди «иман» ұғымына берген 6, 7, 8, 9 және 10 анықтамаларында шынайы иманның жүрекпен сену (тасдиқ би-л-қалб) екенін білдірумен қатар, Алла Тағаланың «уахданиятына», «рубубияты» мен «улуһиятына», яғни күллі болмысты жаратуда, бәрін менгеріп, басқаруда және пәрмен беруде серігі жоқ жалғыз құдай екеніне, сондай-ақ құлшылық пен мойынсұнушылықтың бір Аллаға ғана арналуы керек екеніне баса назар

аударады. Матуридиң пікірінше, болмыстағы «хадис» болған, яғни жоқтан жаратылған әрбір жаратылыс Алланың уаҳданияты мен улуһиятына күе болатын және Алланың жалғыз жаратушы екенін көрсететін айқын дәлел болып табылады. Сондықтан әрбір ж-атылыс өз жаратылысымен «таухид» сенімін паш етеді. Мұны әрине, сол жаратылыс кітабын ақыл көзімен оқи білетін ақыл һәм ілім иелері ғана көріп, түсіне алады [48, т. 2, б. 330].

Әсілі Матуриди еңбектерінде шынайы «таухид» сеніміне ерекше мән беріп, баса назар аударады. Оның пікірінше, діннің өзегі – шынайы «таухид» сенімі. Өйткені шынайы «таухид» сенімі болмаса, бірде-бір құлшылық дұрыс атқарылған болып саналмайды. Осыған орай, ол Құрандағы «Аллаға құлшылық етіндер! Сендердің Одан басқа құдайларың жоқ», деген аяттағы «құлшылық етіндер» (у'будуу) деген сөзді «Бір Алланы жалғыз құдай деп танындар», (уаххиду Аллаһа) деп тәпсірлеген [48, т. 4, б. 468]. Сондай-ақ саналы жаратылыстардың жаратылу мақсаты баяндалатын «жын мен адамзатты бір Өзіме құлшылық етсін деп қана жараттым», деген аятта да «таухид» сенімі меңзелгенін тілге тиек еткен [48, т. 9, б. 394-395].

Матуридиң еңбектерін соның ішінде, Китәб ат-таухидті ең алғаш зерттеп, жарыққа шығарған Ф. Хулейфтің пікірінше, Матуриди әсіресе «Китәб ат-таухид» және «Китәб эт-тә'уиләт» атты еңбектерін негізінен шынайы «таухид» сенімін түсіндіру әрі насиҳаттау мақсатында жазған [119, б. 6]. Сондай-ақ «ақида» және «кәләм» ілімі бойынша жазған ең басты еңбегінің «Китәб ат-таухид» деп аталғанына қарап-ақ, оның осы «таухид» мәселесіне ерекше мән бергендігін аңғаруға болады.

Ал төртінші анықтамадан Матуридиң діндеңі мойынсұнушылықты білдіретін амалдарға, сондай-ақ Аллаға қарсы келуді білдіретін күнәлі істерге немқұрайлы қарамайтындығын анық аңғарамыз. Әсілі, діндеңі амалдарды иманның құрамдас бөлігі емес деу, базбіреулер ойлағандай, амалдарға немқұрайлы қарауды білдірмейді. Өйткені, ханафи-матуридилер әу бастан-ақ «иман» мен «амал» бір-бірінен бөлек ұғымдар деген принципті берік ұстағанмен, еш уақытта діндеңі парыз амалдарға, тіпті сұннет, мустахаб сынды нәпіл амалдар мен өзге де игі істерге де немқұрайлы қараган емес. Бұған ханафи-матуриди ғалымдарының шаригаттың талаптары мен үкімдеріне, соның ішінде ғибадаттарға қатысты жазған фиқхи еңбектері мен жалпы ханафи-матуриди мектебі өкілдерінің іс жүзіндегі амалы (яғни, шаригаттың талаптарын толық орындауы) айқын дәлел болады. Сондай-ақ Матуридиң Китәб эт-тә'уиләттәғы құлшылыққа және діндеңі амалдарға қатысты пікірлерінен оның діндеңі парыз амалдарға, тіпті нәпіл құлшылықтар мен басқа да игі істердің өзіне асқан жауапкершілікпен қараганын көреміз [48, т. 2, б. 3-6. т. 3, б. 369].

### **2.3 Имам Матуриди мен Самарқан мектебі ғалымдарының «иман» мәселелеріне қатысты теологиялық ұстанымдарына компаративистикалық талдау**

Матуридиң және онымен замандас болған әрі сенім мәселелері бойынша қалам тартқан бірқатар ханафи ғалымдарының «иман» ұғымының хақиқи мәні

мен өзге де иман мәселелеріне қатысты ұстанымдарын салыстырып, анықтау мақсатында бірқатар еңбектерге салыстырмалы талдау жасауды жөн көрдік. Осы міндепті жүзеге асыру үшін Матуридімен замандас болған бірқатар белгілі ханафи ғалымдарының теологиялық трактаттарын негізге алдық. Атап айтсақ олар: «Китәб әс-сәүәд әл-ә'зам», «Рисәлә фи-л-имән», «'Ашру мәсә'йл мин асл әд-дин/әл-Мәсә'йл әл-'ашр әл-'Ийадия», «Фаяу'йд ар-Рустуфағни», және «Жумәл усул әд-дин» атты еңбектер. Алдымен осы еңбектерге қысқаша сипаттама беріп, артынша әр еңбектегі «иман» мәселелеріне қатысты тақырыптарға салыстырмалы теологиялық талдау жасайық.

### **2.3.1 «Китәб әс-сәүәд әл-ә'зам»**

«Китәб әс-сәүәд әл-ә'зам» Саманиттер дәуірінде биліктің тапсырысымен жазылған еңбек. Әмір Исма'ил ибн Ахмад (279-295/892-907), шамамен 290/902 жылы Самарқан және Бұхарадан бастап, бүкіл Мауараннахр аймағындағы ғұламалардың басын қосып, аймақта белең ала бастаған дінбұзарлықтың алдын алыш, дінбұзар секталарды жою үшін олардан сунниттік сенім негіздерін нақтыладп, бекітуді әрі ашып түсіндіруді сұрайды. Нәтижеде бұл міндет әл-Хаким ас-Самарқанди деген лақап атпен танымал болған Әбу-л-Қасим Исхақ ибн Мухаммад (342/953) атты ханафи ғалымына жүктеледі. Осыған орай ол «әс-Сәүәд әл-ә'зам» деген атпен танымал болған еңбек жазады. Еңбектің толық атауы «Радд 'ала асхаб әл-һәүә әл-мусәммә Китәб әс-сәүәд әл-ә'зам 'ала мәзһәб имам әл-А'зам Әби Ханифа» [123, т. 3, б. 268. 124, т. 1, б. 43]. (Бұл еңбек Каирде 1837 жылы, Қазанда 1878 жылы және Үстамбұлда 1887 жылы жарық көрген. Біз соңғы басылымды негізге алдық.) Нәтижеде сұлтан және ғалымдар бұл еңбекті бір ауыздан мақұлдап, оны Саманиттер мемлекетінің ресми ғылымхал мәтіні немесе идеологиялық тұғырнамасы/катэхизисі ретінде қабылдап, бекітеді [12, б. 73-75].

Кейбір зерттеушілер бұл еңбек Матуриди теологиясының ең басты қайнаркөзі Китәб ат-таухидтан бұрынырақ пайда болған деген де пікір білдірген [12, б. 79]. Бұл еңбектің атауы кіріспеде келтірілген әйгілі хадистен алынған. Хадисте янудилер мен христиандардың жетпістен астам топқа бөлінетіндігі, сондай-ақ мұсылман үмбетінің де солар сияқты өз ішінде жетпістен астам топқа бөлінетіндігі және солардың біреуінің ғана хақ жолда болатындығы баяндалып, сол хақ жолдағы топтың «әс-Сәүәд әл-ә'зам», яғни үмбеттің басым көпшілігін құрайтын топ екені айтылған [49, б. 2].

Китәб әс-сәүәд әл-ә'замның негізгі мәтіні қысқаша кіріспеден әрі сенімге және фикіқа қатысты әртүрлі мәселелер қамтылған 61 баптан тұрады. Кіріспеде сунниттердің (асхаб әс-сунна уәл-жама'а) мұсылман үмбетінің басым көпшілігін (әс-сәүәд әл-ә'зам) құрайтыны және бұл жолдың жалғыз хақ жол екені тілге тиек етіліп, бұл жолда болу үшін 62 принципті берік ұстану қажет екені айтылған. Дегенмен негізгі мәтін, кіріспеде айтылғандай 62 баптан емес, 61 баптан тұрады. Аталмыш баптарда сунниттік бағыттың, соның ішінде ханафи мазхабының сенімге және фикіхи мәселелерге қатысты басты принциптері алға тартылған [49, б. 2-4]. Солардың бірқатарында

тақырыбымызға арқау болған «иман» ұғымы және иманға қатысты өзге де мәселелер қозғалған. Атап айтсақ, 1-ші бапта иманда «истисна» (Алла қаласа, мүмінмін, деп айту) мәселесі; 4-ші бапта күнә жасаған мүмінді, сол күнәні адаптацияның шығармау мәселесі [49, б. 2]; 10-шы бапта иманның Алланың сыйы екендігі әрі иман жаратылған ба, әлде жаратылмаған ба, деген мәселе (мәс'әләт халқ әл-имән) [49, б. 3]; 39-шы бапта иманның метафора емес, тұра мағынадағы ұғым (әл-имән би-л-хақиқа лә би-л-мәжәз) екендігі; 42-ші бапта иманның екі бірдей мүшемен, яғни жүрекпен және тілмен жүзеге асатындығы; 43-ші бапта Алланы жүргімен танып/растап, тілімен растамаған адамның кәпір, ал керісінше, тілімен растап, жүргімен танымаған/растамаған адамның мұнафық болатындығы; 47-ші бапта иманың діндегі амалдардан бөлек ұғым екендігі; 48-ші бапта иманда иерархия болмайтындығы, (яғни, жақсылық жасаған мүмін/«му'мин мұхсин» мен жамандық жасаған мүміннің/«му'мин мусий» иманының тең/бірдей болатындығы); 56-шы бапта иманың артып-кемітейтіндігі кесімді түрде баяндалған [49, б. 4].

Бұл еңбектің негізгі мәтініне, нақтырақ айтқанда, ондағы 61 баптың 60-на жеке-жеке түсіндірме (шарх) жазылған [49, б. 4-38]. С. Кутлуның айтуынша бұл түсіндірме әл-Хаким ас-Самарқандиден кейін жазылған, алайда оның авторы аноним [90, б. 285]. Брокелман көлтірген дерек бойынша бұл мәтінге ертеректе Сулейман ибн Халәф әл-Бажи (474/1081), әл-Һарауи және Мухаммад ибн 'Абд әл-Бақи аз-Зарқани деген ғалымдар түсіндірме (шарх) жазған [123, т. 3, б. 268]. Бұл еңбектің біз негізге алған Ыстамбұл басылымында кіріспе, 61 баптан тұратын негізгі мәтін және негізгі мәтінге жазылған түсіндірме қамтылған [49, б. 2-37]. (Алайда бұл басылымда берілген негізгі мәтінге жазылған түсіндірмеде аздаған олқылықтар байқалады. Атап айтсақ, онда 6-шы және 7-ші баптардың түсіндірмесі мүлде жоқ, яғни 5-ші баптың түсіндірмесінен кейін бірден 8-ші баптың түсіндірмесі басталады және соңғы бапқа түсіндірме берілмеген. Сондықтан ең ақырғы түсіндірменің реттік саны 60 деп көрсетілгенмен, анығында барлық түсіндірмелердің ұзын-саны 58 ғана. Сондай-ақ негізгі мәтіндегі баптардың реттік санымен көптеген түсіндірмелердің реттік сандары ауысып кеткендіктен бір-біріне сай келмейді.)

Сондай-ақ бұл басылымның соңында қосымша ретінде әл-Хаким ас-Самарқандиге телінетін тағы бір шағын мәтін (рисәлә) берілген. Мәтіннің толық атауы «Рисәлә фи-л-имән жуз'ун мин-әл-'амал әм лә уә мураккабун әм лә?» [49, б. 38-39]. Бұл шағын мәтінді өз алдына бөлек талдаймыз.

Саманидтер мемлекетінің идеологиялық құжатына айналған әс-Сәуәд әл-а'замдағы «иман» мәселелері бойынша алға тартылған принциптердің барлығы дерлік жалпы алғанда имам Матуридидің ұстанымымен толық үйлеседі. Тек иман ұғымының түпкі мәні мен иманның статусы (халқ әл-имән) мәселесінде ғана аздаған езгешеліктер бар.

Әс-Сәуәд әл-а'замдағы «иман» мәселелері және иманың мәні мен ақиқаты баяндалған баптар:

1-ші бап. Иманда «истисна» болмайды. Нағыз мүмін өз сеніміне күмән келтірмейі керек әрі одан сенімі жайлы сұралғанда, «Алла қаласа, мүмінмін»

немесе «мұмінмін бе, жоқ па, бір Алла біледі», деген сияқты күмәнді білдіретін сөздерді қолданбауы керек. Керісінше, «мен мұмінмін» немесе «Аллаға шүкір мұмінмін», деп кесіп айтуы тиіс. Бұл ұстаным Әбу Ханифа мен Матуридиң басты ұстанымдарының бірі [49, б. 2-6. 88, б. 46. 48, т. 1, 362, 577].

4-ші бап. Құнәһар мұміннің жағдайы. Құнәһар мұмін діннен шықпайды. Егер ол шаригатта тыйым салынған қандай да бір құнәні адал деп есептесе, онда кәпір болады. Адам баласының мұмін немесе кәпір болуы оның жақсы немесе жаман істеріне емес, сеніміне байланысты. Бұл ұстаным Имам Ағзам және имам Матуридимен қоса, бүкіл сунниттердің, тіпті, діндегі амалдарды иманның бір бөлігі деп санайтын әлі хадистің де ең басты ұстанымы болып табылады [49, б. 2, 7. 53, б. 18-19. 48, т. 2, 265].

10-шы бап. Иманның мәртебесі. Иман – адам арқылы жүзеге асатын Алланың сыйы ('ата'). Сондықтан иман бір жағынан жаратылған болса, бір жағынан жаратылмаған. Біздің түсінігімізде иман – жүрекпен тану/растаяу (ма'рифа) және тілмен растаяу (икрар). Тану/растаяу және тілді кәлимаға келтіру пендениң ісі болып табылады, сондықтан ол жаратылған болып саналады. Дегенмен, иман Алланың бізге Әзін тану/растаяу мүмкіндігін беруі (та'риф), бізді қолдауы (тауфик) арқылы жүзеге асады, сондай-ақ тілімізді кәлимаға келтіргенде, Алланың сөзін (шанаңда) қайталаймыз. Мұның бәрі Аллаға тән атриуттар, яғни жаратылмаған. Бұл дәл Құран мәселесі сияқты: Құран Алланың сөзі ретінде Алланың атрибуты болып табылады, осы жағынан алғанда ол жаратылмаған. Дегенмен ол адам тарапынан оқылады және тыңдалады, бұл жағынан қараганда ол жаратылған болып саналады. Сондықтан, иманның жаратылып-жаратылмағандығына қатысты пікір білдіретін адамның осы екі мәселенің нақты қайсысын меңзегеніне қарау керек [49, б. 3].

Алғашқы буын ханафи ғалымдарының арасында иман жаратылған ба, жоқ па, деген мәселе қозғалмаған. Сондықтан да Әбу Ханифаның теологиялық тұжырымдарын қамтитын еңбектерде бұл мәселені кездестірмейміз. Ал Матуриди және онымен замандас ғалымдардың еңбектерінен бұл мәселенің белгілі деңгейде қозғалғанын көреміз [48, т. 2, б. 330. 49, б. 10. 7, п. 303/A, 303/B].

Негізі иманның мәртебесі төңірегіндегі пікірталаста бір-біріне керегар екі ұстаным болған. Консервативтік ұстанымдағы ғалымдар иманның жаратылмағандығын алға тартса, кәләм ғалымдары (мутакаллимун) иман жаратылған деген көзқарасты ұстанды. IV/X ғасырда иманның мәртебесі мәселесіне қатысты пікірталас мауараннахлық ханафи ғалымдарының өз арасында да орын алды. Осыған орай, Паздаудің айтуынша, иманның мәртебесіне қатысты ұстанымдарына қарап, мауараннахлық ханафи ғалымдарының қайсысының қай аймақтан екенін, яғни самарқандық, бұхаралық немесе ферғаналық екенін белгілі деңгейде анықтау мүмкін болатын. Паздаудің айтуынша, самарқандықтар иманның жаратылғандығын алға тартқан болса, бұхаралықтар иманды толықтай (мутлақан) жаратылған деп

айтуға болмайтынын айтқан, ал ферғаналықтар болса, иман жаратылған деп айтудан мүлде бас тартқан [5, б. 154-155].

Дегенмен, Самарқан мектебі өкілдерінің арасында да бұл мәселеге қатысты әртурлі ұстаным болған. Сондықтан бұл мәселеде Матуридидің ұстанымы мен онымен замандас әл-Хаким ас-Самарқанди, Рустуфағни сынды өзге де самарқандық ханафи ғалымдарының ұстанымы арасында толық үйлесім бар деп айта алмаймыз. Матуридиден өзге самарқандық ғалымдардың пікірінше, иман һәм Алланың атрибуттары, һәм де адамның іс-әрекетімен жүзеге асады. Сондықтан иман бір жағынан жаратылған болса, бір жағынан жаратылмаған болып табылады. Түптеп келгенде, бұл доктрина жоғарыда айтылғандай, иманның статусы мәселесі бойынша мауараннахлық ханафи ғалымдарының өз араларында бір-біріне қайшы көзқарасты ұстануының нәтижесінде орын алған қызу пікірталасқа нүкте қоюды көздейтін компромистік сипаттағы тұжырым болып табылады.

Ал Матуридиге келсек, оның еңбектерінде бұл мәселе төңірегінде ханаfiler арасында пікірталас болғандығы жайлы ешинарсе айтылмайды. Ол еңбектерінде бұл мәселені қозғағанда, иманның жаратылмағандығын алға тартатын дәстүршіл хашуиттердің бір тобының (фариқ мин әл-хашуия) ұстанымын ғана сынға алады [34, б. 618-621. 66, т. 9, б. 78].

Матуридидің бұл мәселеге қатысты ұстанымы «әс-Сәүәд әл-а'зам» және «Фая'йд» атты еңбектердегі компромистік сипаттағы ұстанымнан бөлек. Матуридидің пікірінше, иман толықтай жаратылған (махлук) болып табылады. Өйткені ол бәрінен бұрын пендениң ісі (фи'л әл-'абд) [34, б. 619-620]. Адамның барлық іс-әрекетінің жаратылғандығын ханаfilerдің бір ауыздан макұлдайтындығы даусыз. Матуриди бұл мәселеде Алланың барлық нәрсенің жаратушысы (Халиқу кулли шәй') екенін білдіретін Кұран аяттарын басшылыққа алады [34, б. 620]. Ол иманның жаратылған (махлук) екенін дәлелдеу әрі қуаттау үшін әдеттегідей сезім мүшелеріне, діни мәтіндерге (нақл) және ақылға негізделген дәлелдер келтіреді [34, б. 618, 623].

Дегенмен Матуридидің иманның статусына қатысты бұл доктринасы өзге ханафи ғалымдары тараپынан тым рационалды тұжырым ретінде бағаланып, тиісінше қолдау таппады. Ал Матуридиден кейінгі буын мауараннахлық ханафи-матуриди ғалымдарының еңбектерінде иманның мәртебесі мәселесі онша көп қозғалмаған. Ал қозғалған жағдайда, Матуридидің доктринасы емес, әс-Сәүәд әл-а'замдағы және Фая'йд ар-Рустуфағнидегі ымырашылдық сипаттағы доктрина басшылыққа алынатын болған [125, б. 65-68. 5, б. 155].

Қорыта айтқанда, әл-Хаким ас-Самарқандидің иманның мәртебесіне қатысты доктринасының «иман пендениң ісі, яғни жүрекпен және тілмен растауы деп сипатталған жағдайда, жаратылған (махлук) болады», деген жағы ғана Матуриди доктринасымен үйлеседі деуге болады.

47-ші бап. Діндегі амалдар иманға жатпайды. Иман мен амал бір-бірінен бөлек ұғымдар. Иман бәрінен бұрын сенім. Барлық пайғамбарлар әртурлі шарифатпен келсе де, барлығы таухид негізіндегі бір сенімге үндеген. Дін – сенім/иман ал, шарифат үкімдер мен амалдардан тұрады. Дін/сенім өзгермейді,

ал шаригат өзгереді. Сондықтан дін мен шаригат және иман мен амал бір-бірінен бөлек ұфымдар. Бұл ұстаным Имам Ағзам мен имам Матуридиң иман мен амал мәселесіне қатысты ең басты принциптерінің бірі болып табылады [49, б. 4, 28. 53, б. 11-13. 48, т. 3, б. 258].

56-шы бап. Иман артыпайды да, кемімейді де, өйткені артып-кему амалдарға қатысты болмақ. Бұл баптағы «иман» артып-кемімейді деген ұстаным негізінен 47-ші бапта келген діндегі амалдар иманнан бөлек, деген принциптен туындаитындықтан бұл да Әбу Ханифа мен Матуридиге ортақ ұстаным болып табылады [49, б. 4, 31-34. 47, б. 74-75. 48, т. 2, б. 533-535].

Кейбіреулер бұған келіспей, дәлел ретінде Құранның: «имандары артқан үстіне арта түссін деп», деген аятын алға тартқан. Дегенмен бұл аятта иман делінгенде иманнның нақ өзі, түпкі мәні (хақиқат әл-имән) емес, иманнның сапасы, яғни иманда сенімді болу/күмәнсіз сену (яқин), растау (тасдик) немесе иманнның тұрақтылығы (бақа/сәбәт) меңзелген. Мұны Ибн Аббас, 'Али, Жа'фар ибн Мухаммад ас-Садиқ және әл-Хасан әл-Басри сынды сенімді тәпсіршілердің тәпсірлерінен көреміз [49, б. 33].

48-ші бап. Иманда иерархия болмайды, такуа мұміннің (му'мин мұхсин) иманы мен құнәһар мұміннің (му'мин мусии') иманы, сондай-ақ барлық пайғамбарлардың және періштелердің иманы тең/бірдей, өйткені олардың бәрі бір ақиқатты растайды. Періштелер мен пайғамбарлар бізден иман/сенім жағынан емес, (иманға негізделген) ізгі амалдар тұрғысынан үстем болады. Бұл ұстаным да Әбу Ханифа мен Матуридиге ортақ. Өйткені, бұл принцип иманнның міндетті шарты тек жүрекпен растау (тасдик хассатан) иман мен діндегі амалдар бір-бірінен бөлек және иман артып-кемімейді деген принциптерге негізделеді [49, б. 4, 28-29. 47, б. 19-20]. Сондықтан Аллаға шын жүректен иман келтірген екі мұміннің біреуі тақуа, екіншісі құнәһар болса да, алғашқысының кейінгіден иман/сенім/Алланың бар әрі жалғыз екендігін растау тұрғысынан артықшылығы болмайды. Екеуінің іс-әрекеті әртүрлі болғанмен, екеуі де Алланы және иманнның өзге де шарттарын бірдей растайтындықтан, екеуінің иманы тең, сенімі бірдей болады. Мұнда екеуінің айырмашылығы тек жүректеріндегі сенімнің жемісі болған амалда және соның негізінде иманнның күшті немесе әлсіз болуында ғана. Әбу Ханифа мен Матуридиң ұстанымы бойынша, діндегі амалдар иманнан бөлек болғандықтан, бұдан мейлі тақуа, мейлі құнәһар болсын, барлық мұміндердің сенімі бірдей деген тұжырымының шығуы табиғи. Өйткені амалды қоспай тек сенім тұрғысынан алыш қарағанда бәрінің сенімі бірдей болады. Себебі, бәрінің сенім объектісі бір. Бәрі бір Аллаға және иманнның өзге де шарттарына бірдей сенеді. Ал иманға сенім объектісі емес, сапасы мен күш-қуаты және жаңаруы жағынан қарайтын болсақ, онда оның деңгейі мен тұрларінің әртүрлі болатындығы даусыз. Бұған Әбу Ханифа мен Матуриди де толық келіседі [115, т. 6, б. 172].

39-шы баптағы «иман» метафора (мәжәз) емес, тұра мағынадағы ұфым (хақиқа), деген ұстанымға келсек, бұл мәселені үлкен құнә жасаған мұмін (мұртакиб әл-кабира) мәселесіне тікелей қатысты деуге болады. Өйткені, кейбір бидғатшылдар (мұбтади'а) үлкен құнә жасаған мұмінді хақиқи мағынадағы

мүмін әрі оның иманын хақиқи мағынадағы иман деп есептемеген. Тұptеп келгенде бұл, үлкен күнә жасаған мүмінді діннен шықты деп, күпірлікпен айыптағанмен бірдей. Сондықтан да, діндегі «иман» немесе «қүпірлік» ұғымы қатыстылықты білдірмейді, яғни ауыспалы мағынада пайымдалмайды, тек қана тұра мағынада пайымдалады. Кімде-кім Аллаға және Оның пәрмендеріне шын жүрекten иман келтірген болса, ол іс-әрекетіне қарамастан тұра мағынада мүмін, яғни шынайы мүмін болады. Сондай-ақ керісінше, кімде-кім Аллаға шынайы түрде иман келтірместен, қанша жерден игілікті істер атқарса да, бәрібір, тұра мағынада кәпір, яғни шын кәпір болып қалады [49, б. 4, 24-25]. Ендеше бұл мәселеде де әл-Хаким ас-Самарқандидің ұстанымы Әбу Ханифа мен Матуридидің ұстанымымен толық үйлеседі деуге болады. Өйткені соңғы екі принциптің мәнісі бір-біріне өте жақын. Себебі, тұptеп келгенде екеуі де, «иман» мен «камал» бір-бірінен бөлек деген ұстанымға негізделеді. Сондай-ақ 4-ші және 56-шы баптардағы күнә жасаған мұсылман иманнан айырылмайды және иман артып-кемімейді деген принциптер де, негізінен діндегі амалдар иманға жатпайды деген қағидамен тығыз байланысты. Ал бұл қағида өз кезегінде, иманның шынайы мәнісіне (хақиқат әл-имән) қатысты алға тартылған «иман» – жүрекпен растау (тасдиқ би-л-қалб) деген басты қағидаға негізделеді.

Ал енді әс-Сәуәд әл-а'замның 42 және 43-ші баптарындағы иманның түпкі мәні мен ақиқатына (хақиқат әл-имән) қатысты берілген анықтамаға келсек, онда иманның жүрекпен және тілмен растау арқылы болатындығы айтылып, дідегі амалдар иман ұғымының аясына кіргізілмеген. Бұл әрине, Әбу Ханифадан риуаят етілген анықтамалармен толық үйлеседі. Сондай-ақ әл-Хаким ас-Самарқанди бұл мәселеде жүрекпен растаумен қатар, тілмен растаудың да міндетті екеніне баса назар аударған. Тіпті ол, егер жүрегімен иман келтірген кісі мүмкіндігі бола тұра, тілін кәлимаға келтірмесе, кәпір болады, ал тілінде мүкістігі болғанның (немесе басқа да кешірімді себебі болғанның) жөні басқа, деген [49, б. 4, 26]. Әбу Ханифадан жеткен кейір риуаяттардан да дәл осындаған пікірді кездестіреміз [103, б. 31]. Әсілі мұндай пікір ә дегенде адамға тілмен растау да иманның міндетті шарты (руқн әл-имән) деген ой салады. Дегенмен, бұған дейін Әбу Ханифадан жеткен риуаяттардың барлығын сараптай келе, иманның міндетті шартының (ар-руқн әл-а'зам ли-л-имән) жүрекпен растау (тасдиқ), ал тілмен растаудың сол міндетті шарттың нақты жүзеге асқандығының дәлелі (әд-дәлил 'ала-т-тасдиқ) және кісінің қоғам алдында мұсылман саналып, мұсылмандық құқыққа ие болуының міндетті шарты (шарт ижра' әл-ахкам) екеніне көз жеткізген едік. Ендеше, әл-Хаким ас-Самарқандидің де иман ұғымына қатысты берген анықтамасынан иманның міндетті шарты (ар-руқн әл-а'зам) жүрекпен растау/сену, ал тілмен растауды аталмыш басты шарттың нақты жүзеге асқандығының дәлелі деп түсінеміз. Мұны әл-Хаким ас-Самарқандидің «Рисәлә фи-л-имән» атты шағын еңбегінен анық көруге болады. Тіпті, аталмыш еңбекте барлық мүміндердің иманының тең немесе бірдей болатындығы, иманың артып-кемімейтіндігі тілге тиек етілгенде, иманың негізгі мәні мен ақиқатының жүрекпен растау/мақұлдау (ат-

тасдиқ әл-қалби) екендігі ашық айтылған [49, б. 38]. Демек Әбу Ханифа мен ас-Самарқанди жүргегіндегі иманды тілімен растамаған адам кәпір болады дегенде, оның бұл дүниеде мұсылман ретінде қабылданбайтындығын меңзеген. Яғни бұл, қандай да бір адам жүргімен иман келтіргенімен, сол иманың тілімен растамаса, ол қоғамда мұсылман ретінде қабылданбайды, сәйкесінше мұсылмандық құқықтарға ие бола алмайды (яғни сол күйі дүниеден озған жағдайда оған жаназа намазы оқылмайды және мұсылмандардың зиратына қойылмайды) дегенді білдіреді. Өйткені жүректердегі сенімді Алладан басқа ешкім біле алмайтындықтан, бұл дүниеде адамның мұсылман болып-болмағандығы сөзі мен іс-әрекетіне қарап қана анықталады [53, б. 22].

43-ші баптағы мәселеге берілген түсіндірмеге келсек, онда Алланы жүргімен танып/растап, тілімен танымаған/(растамаған)ның кәпір болатындығы, сондай-ақ иман тілмен емес, тек жүрекпен болады, деп айтқанның жаһмит болатындығы айтылған. Негізі мұнда екі түрлі адам меңзелген. Екеуінде де тілмен растау (икрар би-л-лисән) жок. Біріншісі жүрекпен сенсе де, қандай да бір себеппен тілімен растамаған адам, екіншісі, мүмін болу үшін тілмен растау қажет емес, жүрекпен танып-білу жеткілікті дейтін адам. Бір қараганда екеуі бірдей болып көрінгенмен араларында айырмашылық бар. Әбу Ханифа және оның ізбасарларының көзқарасы бойынша алғашқы адам Алланың алдында мүмін, адамдардың алдында кәпір болады, ал екіншісі дәл кітап иелері сияқты, Алланы және Одан келген ақиқаттарды іштей танып-білсе де, оларды жүргімен және тілімен растамайды. Демек екіншісі шынайы мүмін емес. Сондай-ақ түсіндірmede керісінше, иман жүрекпен емес, тек тілмен болады, дейтіндердің каррамит немесе муржия болатындығы, ал иманың тілмен растау, жүрекпен растау және дene мүшелерімен амал етуден тұратындығын алға тартатындардың дінге жаңалық енгізген бидғатшыл (мубтади') болатындығы айтылады. Ақырында бұлардың барлығының адасқандығы айтылып, ең дұрыс жол, яғни һәм Алланың, һәм де адамдардың алдында мүмін болудың жалғыз жолы – Аллаға жүрекпен иман келтіру және сол иманды тілмен растау екеніне және ақылға қоныымды ұстанымның осы екендігіне баса назар аударылады [49, б. 26]. Ханафи ғалымдарының иман ұғымының түпкі мәні мен ақиқатына қатысты алға тартқан дәстүрлі тұжырымы міне осындай.

Ал Матуридиге келсек, бұған дейін де көргеніміздей, ол еңбектерінде иманың мәні мен ақиқатын тілге тиек еткенде, бәрінен бұрын иманың міндетті шарты (ар-рунн әл-а'зам ли-л-имән) болған жүрекпен растауға баса назар аударады. Өйткені, Матуриди өз еңбектерінде Құранға және пайғамбар суннетіне негізделген сунниттік сенімді бидғатшыл топтардың жаңсақ сенімінен қорғауды мақсат еткендіктен, бұл мәселеге қатысты пікір білдіргенде, кейбіреуі ертеректе, кейбіреуі өз заманында белең алып, қоғамға әдәуір ықпал еткен бидғатшыл топтардың, әсіресе жаһмиттердің, каррамиттердің, харижиттердің және мұғтазилиттердің иман ұғымын пайымдау пәлсапасын ерекше ескерген. Яғни ол «иман дегеніміз не?», деген сұраққа жауап қатқанда, «иман – Алланы жүрекпен тану ғана (ма'рифа билләһ хассатән)» дейтін

жаһмиттердің; «иман – тек тілменен иман сөзін айту ғана (әл-иқрар би-л-лисәән хассатән)» дейтін каррамиттердің; «иман – діндегі Аллаға мойынсұнушылықты (та'ат) білдіретін барлық амалдардың атауы», – деп айтатын, мұғтазилиттер, харижиттер және хашуиялардың ұстанымдарын ескеріп, иманның шынайы мәні мен ақиқатының Алладан басқа ешкімнің әмірі жүрмейтін жүректердегі сенім екенін алға тартқан [48, т. 6, б. 575-580]. Өйткені жүректе шынайы сенім болмаса, тілмен айтылған иман сөзінің де, дene мүшелерімен жасалған құлышылықтар мен өзге игі істердің де түк те пайдасы болмайтыны белгілі [48, т. 2, б.341]. Ал тілмен кәлима айтуға келсек, оның пікірінше, тіл жүректегі иманнан хабар береді [34, б. 634]. Бұл өз кезегінде ас-Самарқандидің тілмен иман сөзін айту (иқрар) жүректегі сенімнің дәлелі, деген сөзімен толық үйлеседі [126, б. 38].

Ендеше имам Матуридидің Әбу Ханифа мен әл-Хаким ас-Самарқандиден өзгешелігі иман ұғымының шынайы мәні мен ақиқатын білдіру мақсатында берген анықтамаларында. Матуриди «иман дегеніміз не», деген саулға жауап бергенде, иманның ең басты шартына (ар-рун әл-а'зам) ғана баса назар аударса [48, т. 1, б. 373-374], соңғы екеуі иманның міндетті шартымен бірге, бұл дүниеде мүмін атанып, мұсылмандық құқыққа ие болу үшін міндетті болған шартына да баса назар аударған [46, б. 35. 49, б. 4].

Сондай-ақ Матуриди өз еңбектерінде иман мәселесіне және өзге де теологиялық проблемаларға әл-Хаким ас-Самарқандиге қарағанда әлдеқайда терең әрі жан-жақты ғылыми талдау жасаған. Мысалға ас-Самарқандидің еңбектерінен ақыл қорытындыларына (истидләл) негізделген «тажқиқи» иман мәселесі мүлде қозалмаған. Ал Матуридидің еңбектерінде бұл мәселе көптеп қозғалады. Өйткені Матуриди соқыр сенім немесе біреуге еліктеу (таклид) арқылы жүзеге асқан «тажқида» иманға қарағанда, саналы адам ақылының объективті қортындыларына (истидләл) негізделген «тажқиқи» иманға жету мәселесіне баса назар аударған [48, т. 2, б. 395-399]. Бұл ұстаным Құран пәлсапасымен толық үйлеседі деуге болады. Өйткені Құран көптеген аяттарда адам баласын жаратылысқа, болмысқа, ондағы мінсіз жүйеге, зандылықтар мен құбылыстарға ой жүгірту (тәфәккур) арқылы Аллаға саналы түрде иман келтіруге шақырады (Әли Имран, 191. Рағд, 3. Нахл, 11, 69. т.б.). Сондай-ақ Матуриди еңбектерінде негізінен ақыл мен пәлсапаға көп жүгінетін мұғтазилиттердің сенімі мен көзқарастарын терістеуге көп күш салады. Бұл оның өзіне дейінгі әрі өзімен замандас болған ханафи ғалымдарына қарағанда рационалдық теологиямен терең айналысқанын көрсетеді.

Кейбір дереккөздерде Әбу-л-Қасим әл-Хаким ас-Самарқандидің имам Матуридидің дәрістес жолдасы [6, п. 160/Б, 161/Б], енді бір дереккөздерде шәкірті екендігі айтылған [11, п. 130/А]. Алайда ортаазиялық ханафи мектебінің, соның ішінде Самарқан мектебінің тарихын зерттеуші кейбір ғалымдардың соңғы тұжырымы бойынша, Матуриди мен әл-Хаким ас-Самарқандидің ілімі арасында біраз өзгешелік бар. Сондықтан Әбу-л-Қасим әл-Хаким ас-Самарқандиге Матуридидің ілімін жалғастыруши тікелей ізбасары ретінде қарауға болмайды. Олардың пікірінше, Әбу-л-Қасим негізінен,

рационалдық теологияға шындаپ кірісे қоймаған алғашқы буын ханафи ғалымдарының дәстүрлі ілімін жалғастырушы тұлға. Ал Матуридиге келсек, ол өз ілімін алғашқы буын ханафи ғалымдарына негізденгенімен, алғашқы ханафилерге қарағанда рационалдық теологиямен анағұрлым терең айналысқан ғалым. Сондықтан Матуриди ханафиттік доктринаны рационалдық теологиямен қуаттау арқылы ханафиттік теологияның дамуына үлкен үлес қосты. Дегенмен Әбу-л-Қасимнің ғылыми мұрасы, Әбу Ханифаның және басқа да алғашқы буын ханафи ғалымдарының ұстанымдарын риуаят етумен ғана шектелген Әбу Мути' немесе Әбу Мұқатил сынды ханафи ғалымдарына қарағанда, Матуридидің іліміне жақынырақ деуге болады. Өйткені ол ханафиттік докринаға тән дәстүрлі дөгмаларды қайталаумен ғана шектелмей, сол дәстүрлі принциптер негізінде теологиялық мәселелерге, соның ішінде бұрын-соңды қозғалмаған жаңа тақырыптарға қатысты да пікір білдірген [12, б. 79]. Дегенмен Матуридидің ғылыми мұрасы ғылыми әдіснама, мазмұн байлығы, ғылыми анализдердің терендігі, көлемі және академиялық деңгейінің жоғарылығы жағынан алғанда III-IV/IX-X ғасырларда жазылған Самарқан мектебі өкілдерінің еңбектерінен әлдеқайда жоғары тұрады. Ал, одан кейінгі ғасырларда ханафи-матуриди теологиясы бойынша жазылған еңбектердің дені Матуридидің ілімін қайталап, интерпритациялаудан ары аса алмаған десек артық айтқан болмаймыз.

### **2.3.2 «Рисәлә фи-л-имән жуз’ун мин әл-‘амал әм лә, мураккаб әм лә»**

«Рисәлә фи-л-имән» атты бұл шағын жазба мәтін (рисәлә) Әбу-л-Қасим әл-Хаким ас-Самарқандиге тиесілі болып, не бәрі екі-ақ беттен тұрады [123, т. 3, б. 268. 124, т. 1, б. 44]. Бұл мәтін оның «әс-Сәуәд әл-а’зам» атты еңбегімен бірге, яғни соған қосымша ретінде Ыстамбұлда һижри 1288 жылы жарық көрген.

Мәтіннің басында Әбу Ханифаның ұстанымы бойынша иман ұғымына анықтама беріліп, иманның екі нәрседен тұратындығы, яғни, жүркпен растау (тасдиқ би-л-жанан) және тілмен растау (икрап би-л-лисән) екендігі айтылады. Артынша бұл анықтамаға қысқаша түсініктеме беріліп, жүрекпен растаудың иманның ең басты шарты (ар-руқи әл-а’зам), ал тілмен растаудың соған дәлел болатындығы айтылған. Одан кейін діндегі амалдардың иманға жатпайтындығы тіпті, иманның кемелдігіне де қатысы жоқтығы, сондықтан да артып-кемімейтіндігі және діндегі амалдарды тәрік еткеннің бәрібір мүмін болып қалатындығы, алайда күнәхар (фәсиқ) мүмін болатындығы, сондай-ақ «иман» мен «ислам» ұғымдарының біртұтас ұғым екендігі, яғни мұсылманның мүмін, мүміннің де мұсылман екендігі айтылып, аталмыш ұстанымдарға қысқаша түсініктеме беріледі әрі кейбір принциптерге Құраннан дәлелдер келтіріледі. Сонымен қатар, аталмыш принциптерге қайшы ұстанымдағы харижиттер мен мұғтазилиттердің, сондай-ақ имам Шағифидің де осы мәселелерге қатысты көзқарастары баяндалып, терістеледі [126, б. 38-39]. Бұл принциптердің алғашқы екеуі әс-Сәуәд әл-а’замда алға тартылған болатын. Ал соңғысы онда орын алмаған. Түптеп келгенде, аталмыш принциптердің барлығы Әбу Ханифа және Матуридидің ұстанымдарымен толық үйлеседі.

ас-Самарқанди иманның артып-кемімейтіндігін баяндау әрі дәлелдеу барысында иманның негізгі мәні мен ақиқаты (хақиқат әл-имән) – жүректің растауы (ат-тасдиқ әл-қалби) екенін айтады [126, б. 38-39]. Бұл тұста оның көзқарасы Матуридидің көзқарасымен толық үйлеседі. Өсілі автор бұл шағын жазба мәтінді, атауынан да көрініп тұрғандай, иманның бір ғана міндетті шарттан (руқн) тұратынын, яғни иманның «тасдиқ», «икрар» және діндегі амалдардан тұратын құрделі ұғым (мураккаб) емес екенін баяндау әрі дәлелдеу мақсатында жазған.

Алайда автор мұнда да тілді кәлимаға келтірудің маңыздылығына баса назар аударып, тілімен қос куәлікті айтпағаның кәпір болатынын тағы да қайталайды [126, б. 39]. Ол алдымен мұсылмандарды негізгі үш түрге бөледі. Алғашқысы куәлік сөзін айтқан, амал еткен және жүрегімен сенген, мұндай адам шынайы мүмін (му'мин мухлис) болады. Екіншісі куәлік сөзін айтқан, амал еткен, алайда жүрегімен сенбеген, бұл мұнафық болады. Үшіншісі куәлік сөзін айтқан, амал етпеген, бірақ жүрегімен сенген, мұндай адам күнәһар (фәсиқ) мүмін болады. Ал кімде-кім куәлік сөзіне немқұрайлы қарап, әдейі айтпаса, онда ол кәпір болады [126, б. 39]. Анықтап қарайтын болсақ, амал бұлардың бірінде болса, бірінде жоқ, сенім де солай, ал куәлік сөзі үшеуінде де бар. Ол болмаған жағдайда күпірлік орын алады. Демек ас-Самарқандидің көзқарасы бойынша, «иман» – жүрекпен растау/сену, ал тілмен растау сол сенімнің шынымен бар екендігінің дәлелі. Енде, кімде-кім куәлік сөзіне немқұрайлы қараса және сол себепті, мүмкіндігі бола тұра өмірінде бір рет болса да оны айтпаса, бұл оның жүрегінде иманның жоқтығына дәлел болады. Сондықтан автор ондай адамның кәпір екендігін сенімді түрде айтуда. Ал қорқыныш немесе сақтық (тация) сынды белгілі бір себеппен куәлік сөзін айтпаған адамның жөні басқа. Бұл мәселе әс-Сәүед әл-а'замда айтылған-тын. Алайда тілмен кәлима айту жүректе иманның бар екендігіне бұлтартпас дәлел болады деп кесіп айтуга да болмайды. Өйткені мұнафықтардың жағдайы белгілі. Енде, ханаfilerдің көзқарасы бойынша, тілмен кәлима айту (әл-икрар) иманның міндетті шарты (руқн әл-имән) емес, адамдардың алдында мұсылман ретінде қабылданып, бұл дүниеде мұсылмандық құқыққа ие болудың шарты (шарт ижра' әл-ахкәэм) ғана, деп бұл мәселеге нұктесе қоямыз.

### **2.3.3 «'Ашр мәсә'йл мин 'асл әд-дин/әл-Мәсә'йл әл-'ашр әл-'Ийадия»**

«'Ашру мәсә'йл мин 'асл әд-дин» атты бұл шағын жазба мәтін Матуридидің замандасы Әбу Бәкр әл-'Ийадиге (361/971) тиесілі. Бұл мәтін Әбу Махамид Махмуд ибн Ибраһим ибн Ануш әл-Хасири әл-Бухаридің (500/1107) «әл-Хауи фи-л-Фәтәүә» атты еңбегінің ішінде 'Ашру мәсә'йл мин 'асл әд-дин» деген атаумен келген [83, п. 251/А, 252/Б]. Бұл мәтін әл-Фақиһ Әбу Сәләмә әс-Самарқанди әл-Баб Хубайракассидің (350/961) риуаятымен жеткен. Ол бұл мәтінге қатысты былай деген: «Мен әhl әс-суннә уә әл-жамағаның алдыңғы буын (сәләф) ғалымдарының осы он мәселені/принципті берік ұстанғанына күә болдым. Кімде-кім осылардың бәріне бірдей иман келтірмейтін болса, онда ол жамандық иесі және бидғатшы» [83, п. 252/Б]. Әбу Бәкр әл-'Ийади бұл мәтінді

шамасы өмірінің соңына таман, ауырып жатқанда жазған, әрі бұл мәтіндегі принциптерді ел-жүрт білсін әрі берік ұстансын деп, Самарқан базарларындағы жалпақ жүртқа жариялатқан [83, п. 251/А, 252/Б].

Бұл мәтін ең алғаш Өзбекстанда Ә. Муминов пен Н. Маматохунов тарарапынан өзбек тіліне аударылып, арабша мәтінімен бірге «Иккى мухим мәтін/әл-Мәсә’йл әл-‘ашр әл-‘Иядия» деген тақырыппен жарияланған. Онда бұл мәтіннің әлемдегі қолжазба қорларында тоғыз нұсқасы бар еkenі, солардың сегізінің Түркияда, біреуінің Берлинде сақталғандығы айтылған.

Бұл шағын жазба мәтінде әhl әс-сунна уә әл-жамаға мазхабының ең басты принциптері баяндалған, олар 10 принциптен тұрады. Бұл принциптерді бүгінгі таңда да сунниттік бағыттың барлық мазхабтары мен мектептеріне ортақ деп айтуға болады. 10 принциптің барлығының Құран мен сұннет, сондай-ақ алғашқы буын мұсылмандардың (әс-сәләф әс-салихин) ұстанымдары негізінде жазылғаны анық. Алайда, мәтінде «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқаты (хақиқат әл-имән) мәселесі қозғалмаған. Ал иманның өзге мәселелеріне келсек, мәтінде тек үлкен күнә жасаған мұміннің (муртакиб әл-кәбира) мәселесіне қатысты ұстаным ғана жазылған. Мұның себебі, мұсылмандар арасында орын алған «иман» ұғымының мәні мен ақиқатына және өзге де иман мәселелеріне қатысты пікір-талас негізінен осы үлкен күнә жасаған мұмін мәселесінен туындаған. Яғни, ислам тарихында пайда болған ең алғашқы діни-саяси топ харижиттердің күнәшар мұміндерді діннен шықты деп айыптауының нәтижесінде, мұсылмандар арасында «иман» және «күпірлік» ұғымдарын әрі олардың субъектілерін нақтылау үшін «иман деген не», «күпірлік деген не» немесе «мұмін деген кім», «кәпір деген кім», «адамдар сенім тұрғысынан қанша түрге бөлінеді» деген сынды мәселелер туындаған. Сондықтан бұл мәтінде иман ұғымына және оны әртүрлі пайымдаудан туындаған иманға қатысты мәселелердің түп негізінде жатқан үлкен күнә жасаған мұмін мәселесі ғана негізге алынып, принциптік тұрғыда алға тартылған. Бұл мәселе тарих бойынша сунниттік бағыт пен бидғатышыл топтардың ара жігін ажырататын ең басты принциптердің бірі болып келген.

Біз мұнда тақырыбымызға қатысты болған осы мәселеге ғана тоқталамыз. Мәтіннің 6-шы принципі:

«Расында, таухид сенімін ұстанушы мұсылмандардан үлкен күнә жасағандардың ісі Алланың қалауына байланысты болады, Алла Тағала қаласа, Өзінің шексіз шарапатымен оларды кешіреді, қаласа, әділдігімен жасаған күнәлары мөлшерінде азаптайты. Түбінде олардың баар жері жәннат болады» [83, п. 252/Б]. Мұндағы үлкен күнә жасаған мұміннің (муртакиб әл-кәбира) мәселесіне қатысты алға тартылған принцип, тек ханафи-матуридилерге ғана емес, сунниттік бағыттың барлық мазхабтарына ортақ ұстаным. Тіпті, діндегі амалдарды иманның бір бөлігі санайтын «әһл хадис» өкілдері де бұл принципті берік ұстанады. Матуриди «Китәб ат-таухид» және «Китәб әт-тә’үиләт» атты еңбектерінде бұл мәселені принциптік тұрғыда кеңінен қозғап, жан-жақты талдап, тарқатып түсіндірген. Матуридидің бұл мәселе бойынша ең басты

оппоненттері муғтазилиттер мен харижиттер екені белгілі [34, б. 515-597. 48, т. 1, б. 402-403. т. 2, б. 113-114. т. 3, б. 202-203].

Ал мәтінде иман ұғымының түпкі мәніне және оны пайымдау ерекшелігіне қарай түрленетін өзге де иман мәселелерінің қозғалмауының басты себебі, сунниттік бағыттағы мазхабтардың бұл мәселелерде әртүрлі ұстанымда болғандығы болса керек. Сондықтан бұл мәтінде сунниттік мазхабтар арасында талас тудырған мәселелер былай қалдырылып, тек аталмыш мазхабтарды біріктіруші, ең басты ортақ принциптер ғана тілге тиек етілген.

#### **2.3.4 «Фауа’йд ар-Рустуфагни»**

Бұл мәтінде Матуридидің шәкірті Әбу-л-Хасан ‘Али ибн Са’ид ар-Рустуфагnidің (345/350//956/961) «иман» мәселелері, ораза, намаз, неке, талақ, сауда-саттық және «ахлақ» (мораль) сынды әртүрлі мәселелерге қатысты берген пәтуалары қамтылған. Мәтіннің бір бөлігі Ахмад ибн Муса әл-Кәшшидің (550/1155) «Мажму’у-л-хауадис уә-н-нәуәзил» атты еңбегінің ішінде, өз алдына бөлек бір бөлім ретінде қамтылған. Бұл бөлім «Баб әл-мутафарриқат мин фаяу’йд әш-шейх әл-имам әл-әжэлл Әби-л-Хасан ‘Али ибн Са’ид ар-Рустуфагни», деп аталған. Еңбек тек қолжазба күйінде Ыстамбұлдағы Сулеймания кітапханасының Йени Жами бөлімінде 547 нөмірімен сақталған. (Әбу-л-Хасанның туған жері мен соған қатысты ныспысының нақты қалай жазылып, айтылатындығына қатысты әртүрлі ұлгілер алға тартылған. Дереккөздердің басым көпшілігінде оның ныспысы Рустуфани деп берілген. Сонымен қатар, кейбір дереккөздерде Рустуфани [24, т. 6, б. 117] және Рустуффанни деп те жазылған [12, б. 107]).

Ахмет Актың анықтауы бойынша, «Фаяу’йд ар-Рустуфагни» ханафи-матуридилік қайнаркөздердің ішіндегі имам Матуридидің аты аталып, бірқатар көзқарастары келтірілген және ол жайлы аллегориялық әңгімелер (манақиб) баяндалған ең көне мәтін болып табылады [7, п. 315/Б, 317/Б]. Яғни, бұл имам Матуридиді ғалым ретінде құрмет тұтып, мадақтайтын және оның ғылыми көзқарастарына ерекше мән беретін әрі жүргінетін ең көне дереккөз [82, б. 14]. Мәтіннің бірнеше жерінде имам Матуридидің аты аталып, көзқарастары келтірілген [7, п. 302/Б, 308/А, 313/А, 315/Б, 317/А] әрі имам Матуридидің «қарамат» иесі (сахибу-л-карамат) болғанын көрсететін аллегориялық әңгіме (манқиба) баяндалған [7, п. 317/Б]. Сонымен қатар, мәтінде Матуридиден бөлек, оның ұстазы Әбу Бәкр әл-Жузжани және онымен замандас болған Әбу-л-Қасим әл-Хаким ас-Смарқанди, Әбу Бәкр әл-‘Ияди және оның шәкірті әл-Фақиһ Хайдар сынды Самарқан мектебінің әйгілі өкілдерінің де аттары аталып, көзқарастары келтірілген [7, п. 306/Б, 308/А, 313/А, 315/Б, 317/А, 317/Б].

Рустуфагnidің бұл еңбегін IV/X ғасырға тиесілі ханафи-матуридилік рационалдық теологияның ең алғаш ұлгілерінің бірі деуге болады. Оның теологиялық және фиқи мәселелерді талдау тәсіліне, полемикалық әдісі мен жасаған тұжырымдарына қарап, ұстазы Матуридидің оған қаншалықты ықпал еткенін анық көруге болады. Осыған орай, Рустуфагnidің ұстазы Матуриди сынды кәләм және фиқи ілімдерін жетік менгерген жан-жақты ғалым

болғандығын, Матуридиң ілімін жалғастыру арқылы IV/X ғасырда Мауараннахдағы ханафи-матуридилік ілімнің дамуына едәуір үлес қосқан мандайалды ғалымдардың бірі болғанын айта кету керек. Алайда, кейбір дерекөздерде Рустуфағнидің бір-екі мәселеге қатысты тұжырымдарының ұстазының тұжырымдарымен үйлеспегендігі, соның бірі мужтахидтің ижтихадта қателесуі мәселесі екендігі айтылған [14, т. 2, б. 310]. Дегенмен, бұл оның шәкірттігіне көлеңке түсірмейді. Керінше, мұны қөптеген ханафи ғалымдарына тән еркін ойлау, пайымдау ерекшелігінің бір көрінісі деуге болады. Әбу Ханифа мен оның шәкірттерінің де кейбір фиқхи мәселелерге қатысты әрқиылды, тіпті, бір-біріне керегар үкімдер мен тұжырымдар алға тартқаны белгілі.

Мәтінде бірнеше жерде парсы тілінде жазылған сөйлемдер кездеседі. Олардың екеуі «иман» мәселесіне қатысты, алғашқысында Рустуфағни «иманның тәпсірі не» деген сұраққа парсы тілінде жауап қатады, (жауабының мағынасы: иман – Алла Тағаланы жалғыз һәм жағымсыз сипаттардан ада деп біліп, Оны жүрекпен растау) [7, п. 303/Б], екіншісінде «иман жаратылған ба, жоқ па», деген сауалға жауап ретінде парсы тілінде иманның сипатын баяндайды, (мағынасы: иман – Алланың қолдауымен (тауфік) пенденің Алла Тағаланы мойындауы. Пенденің мойындауы оның өз ісі болып табылады. Пенденің өзі де, барлық істері де жаратылған. Ал Алланың пенденесін тұра жолға салуы (нидая) мен Өзін мойындауы үшін қолдау көрсетуі (тауфік) Алланың сипаты. Алла Тағаланың Өзі де, барлық сипаттары да жаратылмаған) [7, п. 303/А]. Ал соңғысы, қолжазбадағы имам Матуридиң дұға-мінәжаты қабыл болатын аузы дуалы, тақуа ғұлама болғанын меңзейтін аллегориялық әңгімede келген. Онда мына мәселе баяндалған: Сұлтанның жақындарының бірі шәкіртіне әлімжеттік көрсетіп, баспанасын тартып алғанда, имам Матуриди шәкіртіне араша түсіп, сұлтанға кісі жібереді, ақыры сұлтаннан қайыр болмаған соң, имам мұнын Аллаға шағады. Сондағы айтқан сөздері парсы тілінде жазылған, мағынасы: (Уа, Раббым), біз пенде ретінде өз міндетімізді атқардық, енді Өзің Алла ретінде Өз ісінді істегейсің) [7, п. 317/Б]. Бұл өз кезегінде имам Матуридиң ата тегінің парсы екенін алға тартатындарға дәлел болуы мүмкін.

Негізінен сұрақ-жауаптан құралған мәтіннің жалпы мазмұнына келсек, онда әш-Шейх ар-Рустуфағнидің сенімге және фиқхи әртүрлі мәселелерге қатысты пәтуалары қамтылған. Солардың ішінде, тақырыбымызға қатысты қозғалған бірнеше мәселе бар. Атап айтсақ олар:

### 1. Иман мәселесінде «истисна» бола ма?

Иман мәселесінде «истисна» (Алла қаласа, мүмінмін, деп айтуға) болмайды. Өйткені, нақты орын алған іс жайлыш хабар бергенде «истисна» қолданылмайды. Яғни, «Алла қаласа, кеше мен пәлен жерден келдім», деп айтылмайды. «Истисна» тек жүзеге асуы да, аспауы да мүмкін болған істерге қатысты қолданылады. Иман – нақты жүзеге асқан кесімді іс (шей'ун ләху тахқиқ уә тахсил). Сондықтан оған күмәнді білдіретін сөздерді араластыруға болмайды. Себебі, «истисна» қолданылған жерде үкім жойылады. Мысалға, біреу әйеліне «Алла қаласа, талақсың» десе, талақ үкімі күшіне енбейді.

Сондай-ақ келешекті меңзеп, «Алла қаласа, мұмінмін», деп айту да дұрыс емес. Өйткені, мұнда күмән мәселесі бар. Бұл сөзді айтқан адам бейне бір, «мен дәл қазір мұмінмін, алайда алдағы уақытта мұмін болып қаламын ба, қалмаймын ба, білмеймін», деп өз иманынан күмәнданғандай болады. Бұл да дұрыс емес. Өйткені, пендениң келешекте немесе ақырғы сәтінде иманынан айырылуы Алланың қалауы (мәший’ә) мен үкіміне (қада) байланысты. Пенде бұл мәселеде, Алланың ісін (яғни рубубияны) емес, өзіне артылған міндettі (‘убудияны) негізге алуы керек. Өйткені, пенде иманын күмәннан тазартып, шұбәсіз әрі кесімді тұрде иман келтіруге міндettі [7, п. 302/А, 303/Б].

Бұдан мынандай нәтиже шығады: Әрбір мұмін сенімін тілге тиек еткенде, «Алла қаласа, мұмінмін» немесе «мұмінмін бе, жоқ па, бір Алла біледі», деген сияқты күмәнді білдіретін сөздерді қолданбауы керек. Керінше, «мен мұмінмін» немесе «Аллаға шүкір мұмінмін» деп, кесіп айтуы тиіс.

2. «Пенде иманын Аллаға қайтармайынша, Алла Тағала пендесінің иманын қайтарып алмайды», деген дұрыс па?

«Алдымен пенде иманын қайтарады, содан кейін Алла Тағала оны қайтарып алады», деп айтуға болмайды. Өйткені, біз пендениң ісі, Алланың ісінен немесе Алланың ісі пендениң ісінен бұрын болады деп айтпаймыз. Біздің көзқарасымыз бойынша, пендениң мойынсұнушылықты білдіретін барлық істері (та’ат әл-‘абд) Алланың қолдауымен (би тауфиқиһ), ал қунәлары Алланың оны қолдаусыз қалдыруымен (би хизләәниһ) жүзеге асады. Алланың қолдауы мен қолдаусыз қалдыруы пендениң ісінен бұрын да, кейін де емес, барлығы қатар жүзеге асады [7, п. 303/Б].

3. «Иман Алланың сыйы ма (‘ата’и) ма, әлде, пендениң өз ісі (кәсби) ме?»

«Иманды толықтай Алланың сыйы (‘ата’и) немесе толықтай пендениң ісі (кәсби) деп сипаттауға болмайды. Бұл мәселеге біз былай дейміз: Алла тарапынан пендеге берілетін һидаят Алланың сыйы. Ал пендеден шығатын иманға қатысты істер, өзіне тән. Бұған дәлел – пенде иман келтіру арқылы шұбәсіз, сауапқа бөленуге лайық болады. Егер иман толықтай Алланың сыйы болғанда, онда пенде сауапқа лайық болмас еді. Өйткені адам біреудің ісі арқылы сауапқа лайық бола алмайды. Сондықтан иман Алланың һидаяты және қолдауы деп сипатталғанда Алланың сыйы, ал пендениң жүргегімен сенуі және тілімен растауы деп сипатталғанда пендениң ісі болып табылады» [7, п. 303/Б].

Мәтінде бұл мәселеге қосымша, онымен байланысты болған тағы бірқатар мәселе қозғалады. Атап айтсақ олар: «пенде өздігімен иман келтіре ме, әлде, Алланың мәжбүрлеуімен бе?»; «иманның тәпсірі не?»; «пенде қатысы болағанда иманы осында қалдырып кете ме, әлде өзімен бірге алып кете ме?»; «пендениң иманы оның тәнімен бірге бола ма, әлде рухымен бірге болма ма?»; және «иман жаратылған ба, жоқ па», деген мәселелер [7, п. 303/Б].

Рустуфағни «иман жаратылған ба, жоқ па», деген мәселеге былай жауап береді: «Бұл мәселе тәңірегіндегі пікірталас атауға байланысты туындаған. «Иман ненің атауы?!» Егер иман дегенде, Алланың өзіне қатысты айтқан «әл-Уахид (жалғыз), әл-Фәрд (дара), ас-Самад (мұң-мұқтажсыз), тумаған, туылмаған әрі Оған ешкім тең келмейді», деген куәлігі мензелсе, онда ол иман

жаратылған емес. Өйткені, бұл Алланың сөзі. Алланың сөзі жаратылмаған. Сондай-ақ иман дегендеге, пендесіне иман келтіруі үшін көрсеткен қолдауы мен һидаиты меңзелзелсе, ол да жаратылмаған болады. Өйткені бұл Алланың ісі (ағ'ал-у-Аллах). Алланың өзі де, барлық істері де жаратылмаған. Егер мұнымен пендениң істері мен сөздері меңзелсе, онда ол жаратылған болады. Өйткені иман жүрекпен растаудан (тасдиқ) және тілмен растаудан (икрар) тұратын пендениң ісі» [7, п. 303/Б].

Дегенмен, Рустуфағни иманның мәртебесіне қатысты көзқарасын түйіндегендеге, иманды пендениң ісі деп сипаттау керектігін алға тартады. Өйткені иман келтіру ісі Алланың қалауы және тұра жолға салуы арқылы жүзеге асса да, ол бәрінен бұрын пендеге міндеттелген іс. Мұны орындау арқылы пенде сауапқа және сый-сияпатқа, ал орындаудың нәтижесінде ауыр жазаға лайық болады. Сондықтан иманды пендениң ісі (Алланы және Одан келгеннің бәрін жүргімен және тілімен растауды) деп сипаттау керек. Бұдан шығатын нәтиже, Рустуфағнидің ұстанымы бойынша иман жаратылған (махлук) болып табылады [7, п. 303/Б]. Бұл соңғы тұжырым Матуридидің ұстанымымен толық үйлеседі.

Рустуфағнидің иманның мәртебесіне қатысты ұстанымы жалпы алғанда, бұған дейін әс-Сәуәд әл-а'замда көргеніміздей ымырашылдық сиптқа ие. Бұл мәселеде Рустуфағни де әл-Хаким ас-Самарқанды сынды иманның мәртебесіне қатысты бір-біріне қайшы екі ұстанымды үйлестіруге тырысқан. Дегенмен бұл мәселеде Рустуфағниге Самарқан мектебінің өзге өкілдерінен ғөрі ұстазы Матуридидің ықпалы басым болғаны анық байқалады. Өйткені ол сөзінің сонында иманды бәрінен бұрын пендениң ісі деп санауды жөн көреді. Бұдан әрине иман жаратылған деген тұжырым шығады. Ендеше бұл мәселеде Матуриди мен Рустуфағнидің ұстанымы үйлеседі деуге болады.

Рустуфағнидің пәтуаларының ішіндегі жоғарыда аталған иманға қатысты кейбір мәселелер Матуридидің еңбектерінде қозғалмаған. Атап айтсақ олар, «пенде қайтыс болағанда иманын осында қалдырып кете ме, әлде өзімен бірге алышп кете ме», сондай-ақ «пенденің иманы оның тәнімен бірге бола ма, әлде рухымен бірге болма ма», деген мәселелер. Негізі бұл мәселелер Құран мен сұннетте нақты баяндалмаған, адам ақылы жетпейтін ғайыпқа қатысты эсхатологиялық мәселелер болғандықтан мұсылмандар арасында көп талқыланбаған әрі талас тудырмады. Сол себепті, Матуриди де бұл мәселелерді еңбектерінде қозғамаған болса керек.

4. «Иман» мен «ислам» ұғымдары біртұтас ұғым. Аллаға иман келтіргенниң бәрі мұмін һәм мұсылман (куллу мән 'әәмәнә му'мин уә муслим), сондай-ақ Аллаға мойынсұнғаның бәрі мұсылман һәм мұмін (куллу мән 'әсләмә муслим уә му'мин) болып табылады. Автор бұл көзқарасын қуаттау үшін алдымен Құран аяттарына, содан кейін хадиске және Ибн Аббастың тәспіріне жүгінеді әрі сол келтірген дәлелдеріне талдау жасайды [7, п. 312/A. 313/A].

5. Үлкен күнә мәселесі. Үлкен күнә жасаған мұмін (мұртакиб әл-кәбира) иманнан айрылмайды. Бұл мәселе мәтінде өз алдына бөлек тақырып ретінде

емес, «иман» мен «ислам» ұғымдарына қатысты тақырып аясында қозғалады. Өйткені мұғазилиттер үлкен күнә жасаған мұсылманды мүмін деп те, кәпір деп те атамай, «муслим» (мұсылман) деп атайдын болған. Өйткені, олардың түсінігінде үлкен күнә жасаған мұсылман иманынан айырылады, бірақ кәпір болмайды. Сол себепті олар «иман» мен «ислам» ұғымдарын бір-бірінен бөлек деп санаған. Автор үлкен күнәнің мүмінді иманнан ажыратпайтынын дәлелдеу барысында Құран аяттарына жүгінеді. Сонымен қатар, тұра мағынасы «иман» мен «ислам» ұғымдарын бір-бірінен бөлек ұғымдар, ал иман мен амалды біртұтас ұғым етіп көрсететін хадистерге талдау жасап, олардың негізгі мәнін түсіндіреді. Автор өзінің бұл мәселелерге қатысты ұстанымының имам Матуридидің ұстанымымен бірдей екеніне назар аударады [7, п. 312/A. 313/A].

6. Иманда иерархия жок. «Иманым Жебрейілдің иманында (имәни кә имәни Жибрийл)», деп айтуға болмайды. Өйткені бұл сөздің мәнісі «мен иман келтірген (Құдай) Жебрейіл иман келтірген (Құдай) сияқты», дегенге саяды. Бұл өз кезегінде Алланың ұқсасы бар дегенмен бірдей. Ең дұрысы «менің иманым Жебрейілдің иманы», деп айту. Бұл сөздің мәнісі «Жебрейіл иман келтіргенге мен де иман келтірдім», дегенді білдіреді. Бұл бейне бір «менің Құраным Жебрейілдің Құраны сияқты», деп айтқанмен бірдей. Бұл екі түрлі Құран бар дегенге саяды. Дұрысы «менің Құраным Жебрейілдің Құраны, яғни екеуіміздің Құранымыз бір», деп айту.

Негізі мұнда иманда теңдік мәселесі, нақтырақ айтқанда иманда иерархияның жоқтығы мензелген. Барлық мүміндердің сенім объектісі бір. Бәрі бір Аллаға және иманның өзге де шарттарына бірдей сенеді, демек бәрінің иманы/сенімі бір және тең болады [7, п. 313/A].

Алайда Рустуфағнидің бұл мәселеге қатысты дұрыс емес деген сөз саптау үлгісі әл-‘Алим уә-л-мута‘аллимдегі дәл осы мәселеге қатысты сөз саптау үлгісіне ұқсайды. Аталмыш еңбекте «біздің иманымыз періштелердің иманы сияқты (имәнунә мислә имәни-л-мәләэйкәти), өйткені біз де періштелер иман келтірген нәрселердің бәріне иман келтірдік» делінген [53, б. 14]. Мұнда Рустуфағни мен Әбу Ханифаның арасындағы айырмашылық сөздің мәнісінде емес, сөз саптау үлгісінде болып тұр. Тұптеп келгенде екеуі де иманда/(Алланы жүрекпен растауда) иерархияның жоқ екенін алға тартады. Алайда Рустуфағни қатардағы мүмін мен пайғамбарлардың немесе періштелердің иманын салыстырмалы түрде тілге тиек еткенде «сияқты», «сынды» деген мағынаны білдіретін (кә) немесе (мислә) деген сөздердің қолданылуына қарсы. Өйткені оның пікірінше, «сияқты» (кә, мислә) деген сөз «бірдей» деген мағынаны білдірмейді, тіпті, керісінше өзгешелікті білдіруі мүмкін. Бұл мәселеде Рустуфағнидің тұжырымы анағұрлым дәлірек деуге болады.

Бұл мәселенің мәнісіне келсек, иманда иерархия болмайды дегенде негізінен белгілі бір ақиқатты бірдей растау, бірауыздан макұлдау және оған күмәнсіз сену мәселесі мензеледі. Қатардағы мүміндер мен пайғамбарлардың және періштелердің иманы тең дегенде олардың барлығының Алла Тағалаға әрі Алладан келген ақиқаттарға бірдей сенетіндігі және оларды бірауыздан макұлдайтындығы мензеледі. Ал пайғамбарлар мен періштелердің тақуалықта,

Аллаға мойынсұнушылықта қатардағы мүміндерге қарағанда анағұрлым жоғары тұратыны даусыз. Осыған орай, Әбу Ханифа әл-‘Алим уәл-мута’аллимде оларды тақуалық әрі мойынсұнушылықта қатардағы мүміндерден әлдекайда үстем ететін ең басты үш ерекшелікті атаған [53, б. 14-15].

Қолжазбадағы аталмыш мәселелерді саралағанда имам Әбу Са’ид ар-Рустуфағни мен ұстазы имам Матуридиң «иман» мәселелеріне қатысты көзқарастары мен ұстанымдарының толық үйлесетіндігін көреміз.

Ал Рустуфағнидің иманның мәні мен ақиқатына (хақиқат әл-имән) қатысты берген анықтамаларына келсек, олар негізінен бұған дейін келтірілген Әбу Ханифаның және әл-Хаким ас-Самарқандидің берген анықтамаларымен бірдей болып келеді. Рустуфағни «иман Алланың сыйы ма, әлде, пенденің өз ісі ме», сондай-ақ «иман жаратылған ба, жоқ па», деген мәселелерге қатысты көзқарасын білдіргенде, иманның бәрінен бұрын жүрекпен сену/растастау (әл-и’тиқад/ат-тасдиқ би-л-қалб) және тілмен кәліма айту (әл-иқрап би-л-лисән) ісіне берілетін атау екенін алға тартып, біз «иман» деп осыны атаймыз, деу арқылы иманның жаратылған (махлук) екенін меңзеген [7, п. 303/А]. Сондай-ақ, ол иманның тәспірі не, деген сұраққа парсы тілінде жауап қатқанда, ұстазы имам Матуриди сынды иманның жүрекпен растастау (тасдиқ дил) екенін айтады [7, п. 303/Б]. Имам Матуриди де еңбектерінде иманның тек жүректегі мызғымас сенім (ат-тасдиқ әл-фард/ат-тасдиқ хассатән) екенін алға тартқан [48, т. 1, б. 373-374].

### **2.3.5 «Жумал усул әд-дин ли Әби Сәләмә ас-Самарқанди»**

Бұл еңбек Матуридиң шәкірті Әбу Ахмад әл-‘Ийадиден тәлім алған [26, т. 1, б. 358] Әбу Сәләмә Мухаммад ибн Мухаммад ас-Самарқандиге (шамамен IV/X ғасырдың екінші жартысы) тиесілі [75, т. 1, б. 607]. Бұл еңбек сол кездегі Самандық сұлтанның ресми талабы бойынша, діннің басты принциптерін қысқаша баяндау мақсатында жазылған [127, б. 31]. Еңбектің жалғыз қолжазба нұсқасы ғана сақталған (Сулеймания, Шехид Али Паша, 1648/1) [75, т. 1, б. 607]. Рудольфтың анықтауы бойынша, «Жумал усул әд-дин» Матуридиң «Китәб ат-таухид» атты еңбегінің жеңілдетілген қысқаша мазмұны іспетті. Екі еңбектің құрылымы мен мазмұны өте ұқсас келеді, ішіндегі доктриналар да шамамен бірдей. Сондықтан бұл еңбекті көне, дәстүрлі ханафилік ілімнен бөлек, таза матуридилік ілімнің (Матуридиң еңбектерін қоспағанда) ең ескі үлгісі деп бағалауға болады [127, б. 22].

Жумал усул әд-динде тақырыбымызға қатысты «иман және таным» (ма’рифа) атты өз алдына жеке тақырып бар. Онда иманның Алланы және Одан келгеннің бәрін (жүрекпен) растастау/мақұлдау (тасдиқ) екені әрі сол иманның тек оған қайшы мағынадағы құпірлікпен (куфр/жуҳуд) ғана жойылатындығы айтылған. Ал иманға қатысты өзге ұстанымдарға келсек, олардың барлығы осы анықтамадан шығатын принцип негізінде алға тартылған. Атап айтсақ, еңбекте «иман» мәселелеріне қатысты мынандай принциптер алға тартылған:

1. Үлкен күнә жасаған мүмін (мұртакиб әл-кәбира) кәпір болмайды;

2. «Иман» мойынсұнушылықты білдіретін істердің (жами' ат-та'ат) атауы емес;

3. Иман/растая артып-кемімейді;

4. Иманда «истисна» («Алла қаласа, мүмінмін» деп айтуға) болмайды; 5. Иманда иерархия болмайды. Барлық мүміндердің (перште, жын немесе адам болсын) иманы (Алланы және иманның өзге де шарттарын растауы) бірдей. (Өйткені, олардың сенім объектісі бір, яғни барлығы бір Аллаға және Алладан келген ақиқаттарға бірдей сенеді) [127, б. 26-28, 71-73];

Еңбектегі иманның мәні мен ақиқатына (хақиқат әл-имән) қатысты берілген терминологиялық анықтама мен иманның өзге де мәселелеріне қатысты ұстанымдардың барлығы имам Матуридиң еңбектеріндегі иман ұғымына берілген анықтамалар және ұстанымдармен толық үйлеседі. Еңбектің жалпы мазмұны мен құрылымы да Китәб ат-таухидқа өте жақын [12, б. 106]. Сонымен қатар, автордың теологиялық мәселелерді талдау және белгілі принциптерді логикалық жолмен және дәлелдермен қуаттау әдісі Матуридиң әдіс-тәсілдеріне сай келеді. Сондықтан бұл еңбекті имам Матуридиң ілімі мен ғылыми методологиясы негізінде жазылған ең көне трактат деп бағалауға болады.

Бұл бөлімде сараланған еңбектер арасынан діннің өзегі болған «иман» ұғымының мәні мен ақиқаты және өзге де «иман» мәселелеріне қатысты ұстаным, жалпы мазмұн, құрылым, сондай-ақ ғылыми методология түрғысынан алып қарағанда, Матуридиң іліміне ең жақын еңбек «Жумал усул әд-дин» болып табылады. Ал өзге еңбектерге келсек, оларды Әбу Ханифаның теологиялық көзқарастарын риуаят етумен шектелген алғашқы буын ханафи ғалымдарының еңбектері мен ханафилік бағыттағы рационалдық теологияның жарқын үлгісі саналатын Матуриди және оның ізбасарларының еңбектерінің арасынан орын алатын аралық еңбектер деп бағалаймыз.

Осыған орай, ханафилік теология бойынша жазылған классикалық еңбектерді ханафилік теологияның эволюциясы негізінде, негізгі үш түрге бөліп, классификациялауға болады:

1. Алғашқы буын ханафи ғалымдарының риуаятымен жеткен Әбу Ханифаның теологиялық көзқарастарын қамтитын таракттар.

2. III-IV/IX-X ғасырларға тиесілі Матуридиң бөлек, Самарқан мектебі, ханафи ғалымдарының теологиялық трактаттары

3. Ханафилік бағытқа тән рационалдық теологияның толыққанды үлгісі болған имам Матуриди мен оның ізбасарларының еңбектері.

Дегенмен, аталмыш еңбектердің барлығында дерлік, «иман» ұғымын пайымдау ерекшелігінен туындаитын – діндегі «иман» мен «амал» арақатынасы; үлкен күнә жасаған мүмін мәселесі; иманның артып-кемуі мәселесі; «иман» және «ислам» ұғымдарының арақатынасы; иманда «истисна» мәселесі; және иманда теңдік мәселесі сынды принциптік мәселелер бойынша бірыңғай, ортақ позиция бар деуге болады. Әсілі ханафи мектебі өкілдерінің аталмыш мәселелер бойынша мұндай бірізді, ортақ ұстанымда болуының негізінде, түптеп келгенде, «иман» ұғымының мәні мен ақиқатын бірдей

пайымдау жатыр. Яғни, Имам Ағзамнан бастап, Матуридиге дейін иманның міндегі шартының (руқн әл-имән) бәрінен бұрын «жүрекпен растау» (тасдиқ би-л-қалб) деп қабылдау сунниттік бағыттағы барлық ханафилердің «иман» мәселелерінде ортақ ұстанымда болуына негіз болды. Алғашқы және кейінгі буын ханафи ғалымдарының осынау «иман» теориясы нәтижеде, Орта Азия мұсылмандарының, соның ішінде Қазақ елінің дәстүрлі діни дүниетанымы мен діни идеологиясының берік тұғырына айналды.

### **3 ӘБУ МАНСУР ӘЛ-МАТУРИДИДІҢ «КИТӘБ ӘТ-ТӘ’УИЛӘТ» АТТЫ ЕҢБЕГІНДЕГІ «ИМАН» МӘСЕЛЕЛЕРЕІ**

#### **3.1 Исламдағы үлкен күнә және «муртакиб әл-кәбира» мәселесі**

##### **3.1.1 Исламдағы «күнә» ұғымы**

Күнә – Алла Тағалаға бағынбауды (‘исян) білдіретін іс-әрекеттердің жалпы атауы. Исламда Алланың тыйғандарынан тыйылмау қандай күнә болса, бұйрықтарын орындау да дәл сондай күнә болып табылады. Құран мен хадистерде Аллаға бағынбауды білдіретін күнә ұғымы әртүрлі атаулармен берілген. Олар:

1. «Исм» (إِثْم) – күнә, адап болмаған істі істеу деген мағынаны білдіреді [108, т. 1, б. 28-29. 128, б. 71]. (Бақара, 85, 188, 206)
  2. «Журм» (جَرْم) – күнә, қылмыс, зұлымдық жасау, шектен шығу деген мағыналарды білдіреді [108, т. 1, б. 604. 128, б. 242-243]. (Әнғам, 55, 123, 124)
  3. «Хууб/хауб» (حَوْبٌ/حُوْبٌ) – қайғы-мұң, ауыртпалық, мұң-мұқтаж және күнә деген мағыналарды білдіреді [129, т. 2, б. 103]. (Ниса, 2)
  4. «Хатыи’ә»/«хит’ун» (خَطَءٌ/خَطِيئَةٌ) – екеуі де күнә, қателік дегенді білдіреді. Алайда «хатыи’ә» біліп тұрып, әдейі жасалған күнә немесе ауыр күнә болса, «хит’ун» жалпы күнә дегенді білдіреді [129, т. 2, б. 403-404]. (Бақара, 286. Ибра, 31)
  5. «Зәнб» (ذَنْبٌ) – күнә, қылмыс, бағынбаушылық (ма’сия) деген мағыналарды білдіреді [130, т. 3, б. 1519]. (Юусуф, 29. Шұғара, 14. Анкабут, 40. Фаfir, 4)
- «Зәнб» сөзі «зәнәб» сөзімен түбірлес болып келеді. «Зәнәб» сөзінің мағынасы құйрық дегенді білдіреді. Мұның мәнісі күнә (зәнб) істеген адам адам баласына жат, құйрығы бар жануарға тән іс істеді дегенге саяды.
6. «Суу’»/«сеий’а» (سُوءٌ/سَيِّئَةٌ). «Суу’» сөзі жамандық атауларынан жалпы атауы болумен қатар күнә, жаман іс, жағымсыз іс дегенді білдіреді. Ал «сеий’а» сөзі күнә мағынасында қолданылады [130, т. 3, б. 2138-2140]. (Бақара, 81,169. Әл-Имран, 30, 120)
- Араб тілінде күнәнің бұлай аталуының себебі, қай күнәнің болмасын ақырының жамандыққа апарып соқтыратынын меңзеу болса керек.
7. «Туғян» (طَغْيَان) – күнәда немесе зұлымдықта шектен шығу, артық кету, шамадан тыс зұлымдық жасау дегенді білдіреді [130, т. 3, б. 2677]. (Бақара, 15. Ибра, 60)
8. «‘исян» (عَصِيَان) – бағынбау, мойынсұнбау, бұйрыққа қайшы әрекет ету дегенді білдіреді [130, т. 3, б. 2981]. (Әнғам, 15. Юунус, 15)

Осы түбірден шығатын Аллаға бағынбайтын адам дегенді білдіретін «‘аси»/асы сөзінің діндегі түпкі мәні Алланың бұйрығына қайшы әрекет ету арқылы өз-өзіне зұлымдық/қиянат жасаушы, өз-өзіне зиян келтіруші дегенді білдіреді [48, т. 2, б. 487-488].

9. «Фужур» (فُجُور) – Ибн Шумәйл: «Фужур сөзі адап болмаған бір істі істеу дегенді білдіреді. Мысалға біреу жалған ант ішкенде, зина жасағанда немесе

өтірік айтқанда (халәфә фулән ‘ала фажра/иштәмәлә ‘ала фажра), деп айтылады». әл-Әзһәри: «Фұжур сөзі хақтан/ақиқаттан таю, ауытқу дегенді білдіреді». Сә’ләбтің айтуынша фұжур сөзі бағынбау (‘исян), қарсы келу (мухаләфә) дегенді білдіреді. Сондай-ақ «фұжур» сөзі бір нәрсені өзінің лайықты орнына қоймау дегенді білдіреді. Демек «фұжур» сөзі араб тілінде ақиқаттан, хақ жолдан, шындықтан және әділдіктен ауытқу/таю деген мағыналарды білдіреді. Ал терминдік мағынасы біліп тұрып күнә жасау, Аллаға бағынбау дегенді білдіреді [131, т. 5, б. 3352-3353]. (Шәмс, 8)

10. «Фисқ/фусук» (فسق/فسوق) – тілдік мағынасы жалпы бағынбау, мойынсұнбау дегенді білдірсе, терминдік мағынасы хақ жолдан ауытқу/таю, Алланың бұйрығын орындамау, Аллаға бағынбай күнәһар болу дегенді білдіреді [131, т. 5, б. 3413-3414]. (Бақара, 59. Мәйда, 3. Кәһф, 50)

11. «Зулм» (ظلم) – тілдік мағынасы бір нәрсені өзінің тиісті, лайықты орнына қоймау, жолдан ауытқу, белгілі шектен шығу, қиянат, зұлымдық жасау дегенді білдіреді. Сондай-ақ дінде күнә жасау, ауыр күнәға бату дегенді, ал сенімге қатысты қолданылғанда құпірлік және Аллаға серік қосу деген мағыналарды білдіреді [132, т. 4, б. 2756-2757]. (Бақара, 258. Әли Имран, 86. Әнғам, 82. Лұқман, 13)

Ал Матуриди көптеген тәспіршілердің Құрандағы «зұлм» сөзін зиян, зарар (дарар), яғни түбінде иесін зиянға ұшырататын күнә деп тәспірлегенін айтқан. Сонымен қатар «зұлм» сөзінің негізгі мәні мен ақиқатының «бір нәрсені өзінің тиісті, лайықты орнына қоймау» екенін де айтқан [48, т. 1, б. 431].

12. «Далал» (ضلال) сөзінің тілдік мағынасы жоғалу, көзден ғайып болу, жасырыну, зая кету, жалпы адасу әрі қателесу дегенді білдіреді. Ал діндегі терминдік мағынасы тұра/хақ жолдан адасу, ақиқаттан, хақ діннен, хақ сенімнен ауытқу дегенді білдіреді [132, т. 4, б. 2601-2602]. (Худ, 21. Кәһф, 104. Ниса, 116, 136. Ахзаб, 36)

Бұлардан бөлек Құранда діндегі күнә атаулының ең үлкені болған құпірлік ұғымының аясына кіретін «куфр» (کفر), «ширк» (شرك) және «нифақ» (نفاق) деген сөздер мен ұғымдарды кездестіреміз.

1. «Куфр» (کفر) сөзінің тілдік мағынасы бір нәрсені жасыру, бұркеу, бетін жабу және кісінің өзінің бір нәрсеге немесе біреуге қатыстылығын мойындаамауы дегенді білдіреді. Ал «куфр» сөзі нығмет мағынасындағы «ни’ма» сөзімен тіркесіп келгенде, жасалған жақсылық, берілген нығмет үшін шүкіршілік білдірмеу, алғыс айтпау (куфру-н-ни’мә) дегенді білдіреді. «Куфр» сөзінің діндегі терминдік мағынасына келсек, иманға кереғар мағынадағы құпірлік ұғымын білдіреді. Сенімге қатысты мұндаі құпірліктің төрт түрі болады [131, т. 5, б. 3897-3898]. Олар:

а) «куфру-л-инкар» (کفر الانکار) – Алланы мұлдем танымаудың әрі жалғыз жаратушы деп білмеудің және мойындаамаудың нәтижесінде жүрекпен және тілмен құпірлік қылу. (Бақара, 6)

ә) «куфру-л-жухуд» (کفرالجھود) – Алланы жүрекпен, іштей мойындағанмен, тілмен растамау, яғни ақиқатты біліп тұрып, құпірлік қылу. Ібілістің құпірлігі,

сондай-ақ ақиқатты біліп тұрып, күпірлік қылған кітап иелерінің күпірлігі күпірліктің осы түріне жатады. (Бақара, 89. Қасас, 48)

б) «куфру-л-му'анада» (كفر المعاندة) – Алланы жүрегімен және тілімен растап, мойындаса да, қызғаныш, көреалмаушылық, шектен шыққан азғындық, дүниекүмарлық, нәпсікүмарлық сынды себептермен діні мен шарифатын қабылдамау. Күпірліктің бұл түріне Әбу Жәһл сынды Мекке мұшіріктерінің күпірлігін жатқызуға болады.

в) «куфру-н-нифақ» (كفر النفاق) – тілмен растап, жүрекпен күпірлік қылу, Аллаға шынайы түрде сенбеу, екіжүзділік таныту.

2. «Ширк/ишрак» (اشراك/شرك) сөзі серіктес, ортақтас болу мағынасын білдіретін «ширкә/шәрикә» сөздерінің түбірі болып табылады. Ал діндегі терминдік мағынасы сенімде және құлшылықта Аллаға серік қосу, Алламен қатар басқаға да табыну, өзгені Аллаға тең көру, Алладан басқа нәрселерден де шын мәнінде пайда мен зиян келеді деп сену дегенді білдіреді [132, т. 4, б. 2248-2249]. (Лұқман, 13. Қәһф, 110)

Имам Матуридиң айтуынша, кейбір ғалымдар сенімде және құлшылықта Аллаға серік қосудан бөлек «ширк» ұғымының аясына кіретін тағы бірқатар ауыр қунәлардың бар екенін алға тартқан. Олар: Алладан келген пайғамбарларды мойындамау; пайғамбарлардың кейбірін мойындал, кейбірін мойындалмау; Алла бекіткен парыз амалдарды мойындалмау; Алланың харам еткенін адап санаған, адап еткенін харам санау [64, т. 3, б. 186]. Осыған орай Матуриди «ширк» ұғымын сенімдегі «ширк» (ширк и'тиқади) және амалдағы «ширк» (ширк 'амали) деп екіге бөледі:

а) сенімдегі «ширк» (ширк и'тиқади) – Алланың «улуһияты» мен «рубубиятына» серік қосу, яғни пұттарға, тотемдерге сену және ғаламды жарату әрі оны билеп, меңгеру ісінде Алламен қатар басқа да құштер бар деп сену; пайғамбарларды мойындалмау немесе олардың кейбірін мойындал, кейбірін мойындалмау; Алла бекіткен парыз амалдарды мойындалмау; Алланың харам еткенін адап санаған, адап еткенін харам санау.

ә) амалдағы «ширк» (ширк 'амали) – Алламен қатар басқа нәрселерге де құлшылық ету; нығметтерге шүкіршілік білдіруде Алладан басқаны Аллаға серік етіп қосу [64, т. 4, б. 37-38]. Сондай-ақ Матуриди екіжүзділіктің, яғни Аллаға сөз жүзінде ғана сеніп, жүрекпен сенбеудің де Аллаға серік қосудың бір түрі екенін айтады [48, т. 6, б. 296].

3. «Нифақ» (نفاق) сөзі жер астындағы жасырын жол дегенді білдіретін «нәэфиқа» (نافقاء) сөзінен алынған. Мысаға кеміргіштер тобына жататын сарышұнақтың іні бірнеше жасырын жолдардан тұрады және біреуінен қауіп төнсе, басқасынан шығып кете алатындей інінің бірнеше аузы болады. Екіжүзділікті білдіретін «нифақ» сөзі осы жер астындағы жасырын жол немесе сарышұнақтың іні деген мағынадағы «нәэфиқа» сөзімен тығыз байланысты. Осыған орай «нифақ» сөзінің негізгі мағынасы іші басқа, сырты басқа дегенді, яғни жалпы екіжүзділікті білдіреді. «Нифақ» сөзінің терминдік мағынасына келсек, дінге бір жағынан кіріп, екінші жағынан шығу, яғни сырттай иман келтірген болып көрінгенмен, іштей кәпір болу дегенді білдіреді. Яғни бұл

сенімдегі екіжүзділік. Ендеше діндеңі «мұнафық» – Алланы және Алладан келген ақиқаттарды тілімен растағанымен, жүргімен растамаған/қабылдамаған екіжүзді адам. «Нифақ» сөзінің осы терминдік мағынасы ислам діні келгеннен кейін ғана қалыптасқан [133, т. 6, б. 4508-4509].

Жалпы алғанда құпірлік ұғымының аясына кіретін осы термин сөздерге қарап, діндеңі ең үлкен күнәға жататын құпірліктің бірнеше түрі бар деуге болады. Күпірліктің қайсы түрі болмасын орын алған жағдайда, бұл дүниеде шынайы түрде тәубе ету арқылы ғана кешіріледі. (Ниса, 48, 116, 169. Бәйінә, 6) Тәубе етпеген жағдайда, құпірліктің жазасы мәңгілік жаһаннам азабы болады. Бұған әhl әс-сунна ғалымдары бір ауыздан келіскең.

Дінде күнә ұғымын білдіретін кейбір сөздер кей кезде ауыспалы мағынада (мәжәз), яғни құпірлік мағынасында қолданылады. Мысалға Әнфәл сұресінің 54 аятындағы негізгі мағынасы «күнәлар» дегенді білдіретін «зұнуб» сөзі құпірлік мағынасында келген [48, т. 5, б. 241-242]. Бақара сұресінің 81 аятындағы негізгі мағынасы жамандық, жаман іс және күнә дегенге саятын «сейй’а» сөзі «ширк»/Аллаға серік қосу мағынасында келген [48, т. 1, б. 501]. Сондай-ақ Ағраф сұресінің 153 және Нәмл сұресінің 90 аяттарында келген «сейй’ат/сейй’а» сөзі де «ширк»/Аллаға серік қосу мағынасында келген [48, т. 8, б. 144]. Маіда сұресінің 63 аятында келген, тұра мағынасы күнә дегенді білдіретін «исм» сөзі құпірлік сөз (қаулу-л-куфр) мағынасында келген [48, т. 5, б. 47]. Әнфәл сұресінің 8 аятындағы негізгі мағынасы күнәшарлар болған «мужримин» сөзі «мушрикин»/Аллаға серік қосушылар мағынасында келген, сондай-ақ Әнғам сұресінің 124 аятындағы негізінен «күнә/қылмыс істегендер» деген мағынаны білдіретін «әлләзинә әжраму» деген сөз аяттағы контекст бойынша Алла елшісіне тәкаппарлық танытып, қасарысып иман келтірмегендер деген мағынада келген [48, т. 5, б. 158]. Нұх сұресінің 25 аятындағы негізгі мағынасы күнә-қателік болған «хатый’ә» сөзі «ширк»/Аллаға серік қосу мағынасында келген [48, т. 10, б. 235]. Тәубә сұресінің 80 аяты мен Мұнафиқұн сұресінің 6 аятындағы тұра мағынасы күнәшарлар дегенді білдіретін «фәсиқин» сөзі мұнафықтарға қатысты болса, Сағ сұресінің 5 аятында кәпірлерге қатысты болып келеді [48, т. 5, б. 437]. Бақара сұресінің 258 аяты мен Әли Имран сұресінің 86 аятындағы «залимин» сөзі кәпірлерге қатысты болса, Тәубә сұресінің 109 аятында мұнафықтарға қатысты болып келеді. Ал Әнғам сұресінің 82 аяты мен Лұқман сұресінің 13 аятындағы «зулм» сөзі «ширк»/Аллаға серік қосу мағынасында келген [48, т. 2, б. 246].

Ал құпірлікті білдіретін «куфр», «ширк» сөздері болса, тек тұра мағынада, яғни «иман» және «таухид» ұғымына қайшы мағынада ғана қолданылады. Бұл құпірліктің өзге күнәларға қарағанда өз алдына бөлек, ең ауыр күнә екенін көрсетеді. Ал тұра мағынасы құпірлікті білдіретін терминдерден басқа, жалпы алғанда күнә ұғымын білдіретін сөздердің нақты мағынасы, яғни олардың тұра мағынада немесе ауыспалы мағынада қолданылғандығы мәтіндегі контекстке қарай анықталады. Мысалға «журм», «‘исян», «фиск/фусук», «зулм», «далал», «хатий’а», «фұжур» және «әзә» сынды күнә ұғымын білдіретін сөздер мүмінге телінгенде басқа, ал кәпірге, мұнафыққа телінгенде басқа мағынаны білдіреді.

Мұміндерге телінгенде күпірлікке жатпайтын қунені білдірсе, кәпірлерге телінгенде ауыспалы мағынада, яғни күпірлік мағынасында болады. Бұған Құраннан нақты мысалдар көтіруге болады. Мысалы Құранда келген ренжіту, көңілге қаяу түсіру мағынасындағы «әзә» сөзі Ахзап сүресінің 53 аятында мүміндерге, 57 аятында кәпірлерге қатысты келген. «Уа, иман келтіргендер! Пайғамбардың құжыраларына рұқсатсыз кірмендер және пайғамбар үйіне ауқаттануға шақырылғандарында уақытынан ерте барып алыш, астың пісуін күтіп отырмандар. Дастанғанға шақырылғандарында ғана кіріндер және тамақтанып болған соң әңгіме-дүкен құрып, отырып алмай бірден тараңдар. Өйткені бұл қылықтарың пайғамбардың көңіліне қаяу түсіреді (ю'зи)» (Ахзаб, 53), бұл аяттағы (әзә/ю'зи) сөзі күпірлікке жатпайтын жағымсыз қылықпен пайғамбар көңіліне қаяу түсіруді білдіреді. «Алланы және елшісін ренжіткендерді Алла Тағала бұл дүниеде де, ақиrette де рақымынан аластады hәm оларды қор қылатын азап дайындал қойды» (Ахзаб, 57), ал бұл аяттағы «ю'зунә» сөзі күпірлік қылу арқылы көңілге қаяу түсіру деген мағынаны білдіреді. Сондай-ақ «араларыңдан кімде-кім зұлымдық істесе, оған алапат азап(тың азы дәмін) таттырамыз» (Фурқан, 19), деген аяттағы зұлымдық пен Адам ата мен Хауаның «уа, Раббының, біз өз-өзімізге зұлымдық жасадық» (Ағраф, 23), деген мінәжатындағы зұлымдықтың арасында контекстуалдық түрғыдан айырмашылық бары анық. «Мұса: мен ол істі істегенде адасушылардан болған едім (уә әнә мин ад-дааллин)» (Шұғара, 20), деген аяттағы адасу мен Құрандағы Перғауынға телінген адасудың (Ta-ha, 79) бір-бірінен бөлек екені белгілі. Сондай-ақ аяттарда Перғауын мен оның қауымына қатысты қолданылған «таға/туғян» (Ta-ha, 24, 43. Нази'ат, 17), «фәсиқин» (Нәмл, 12. Қасас, 32), «хатый'ин» (Қасас, 8), «залимин» (Тахрим, 11) сынды сөздердің ауыспалы мағынада, яғни күпірлік мағынасында қолданылғаны белгілі. Егер бұл сөздер мүміндерге қатысты болып келсе, онда күпірлікке жаптайтын қунә мағынасын білдіреді.

Имам Матуриди Құрандағы қунә мағынасында келген аталмыш сөздерді пайымдауда олардың тілдік мағынасымен қатар, контекстуалдық түрғыдан Құрандағы ауыспалы мағыналарына да баса назар аударған. Матуриди Ахзаб сүресіндегі «кімде-кім Аллаға және елшісіне бағынбаса, онда ол анық адасқан болып табылады» (Ахзаб, 36), деген аяттың тәпсірінде былай деген: «Егер бұл мүміндерге қатысты болса, онда адасу (далал) сөзінің мағынасы қателік/қунә (әл-хата') дегенді білдіреді. Бұл «онда ол анық қателік/қунә жасады», деп айтқан секілді. Бұл тілдік түрғыдан қате емес. Бұл Юусуф пайғамбардың бауырларының оны өздерінен артық көргені үшін әкелері жайлы: «Расында біздің әкей анық адасуда», яғни «анық қателік жасауда», деп айтқаны секілді. Ал егер бұл мұнафықтарға қатысты болса, онда олар тұра мағынада анық адасқан болады. Ендеше адасу (далал) сөзі мүмінге қатысты айтылғанда, оны кәпірге және мұнафыққа қатысты мағынада түсінуге болмайды. Өйткені, зұлымдық сөзінің мәні мүмінге қатысты айтылғанда басқа, мұнафыққа немесе кәпірге қатысты айтылғанда басқаша болады емес пе?! Адам мен Хауа тыйым салынған ағашқа жақындал, қунә арқалагандарында: «уа, Раббының, біз өз-

өзімізге зұлымдық жасадық», деп айтты емес пе?! Сонда олар күпірлік мағынасындағы зұлымдықты мензеген жоқ еді. Алланың оларға ескерту мақсатында айтқан: «Егер олай істесендер, залымдардан боласындар», деген сөзі де осы мағынада. Міне сондықтан да, мүміннің адасуы мағына тұрғысынан мұнафықтың және кәпірдің адасуынан бөлек. Ең дұрысын Алла біледі!» [48, т. 8, б. 389].

Ал үлкен күнә жасаған мүміннің мәселесіне келсек, Матуриди өзінің бұл мәселе бойынша басты оппоненттері мұғтазилиттер мен харижиттердің ұстанымдарын терістегенде алдымен Құрандағы үлкен күнә ұғымын дұрыс пайымдау мәселесіне баса назар аударған. Матуриди үлкен күнә ұғымын пайымдап, талдағанда әрі түсіндіргендеге негізінен Құран аяттарын/Құранды Құранмен тәпсірлеу әдісін, хадистерді және ғалымдардың көзқарастарын басшылықта алған [48, т. 3, б. 144-148].

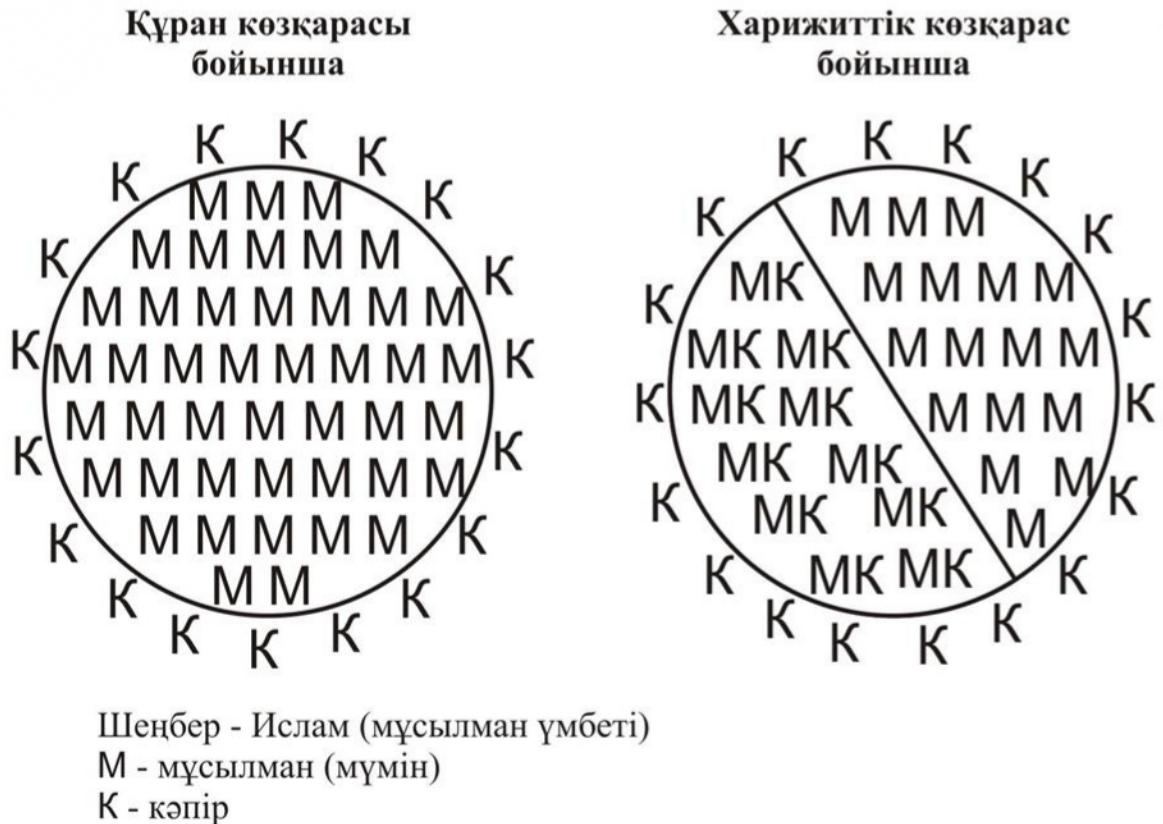
### 3.1.2 «Үлкен күнә» ұғымы

Ислам тарихында «үлкен күнә» мәселесі (кәбира) ең алғаш харижиттер тараапынан көтерілді. Олар әубаста «күпірлік» (куфр) ұғымын негізге ала отырып, осы ұғыммен байланысты әртүрлі теологиялық мәселелерді көтерді. Солардың ең маңыздысы «үлкен күнә» (кәбира) мәселесі-тін. Харижиттер адамға ішкі сенімінен гөрі, сыртқы іс-әрекеттеріне қарап баға беретін болған. Олардың түсінігі бойынша, адамның нағыз кәміл мұсылман болуы үшін жүректегі сенім/иман жеткіліксіз, жүректегі сеніммен бірге, соған лайық іс-әрекеттердің/амалдардың болуы және күнәлардан тыйылу міндетті. Осыған орай харижиттер діндегі амалдар мен ұқімдерге, яғни діни практикаға ерекше мән берді. Бірақ олар бұл мәселеге де біржақты қарады. Нактырақ айтқанда, теріс жағынан қарады деуге болады. Олар кемел мұсылман қоғамы қандай болу керек деген мәселеге келгенде, діндегі амалдар мен ұқімдердің орындалуынан гөрі, олардың тәрк етілмеуі мәселесіне, сауапты істерден гөрі, күнәлі істердің орын алмауына баса назар аударды. Басқаша айтқанда, олар мұсылман қоғамын іс жүзінде жат элементтерден тазартуды ең үлкен міндет санап, «кім тақуа» дегеннен гөрі, «кім күнәһар», сондай-ақ «кім мүмін» дегеннен гөрі «кім кәпір» деген санамен және ұстаныммен әрекет етті. Осылайша олар шынайы мүмінге/мұсылманға қойылатын талаптарды тым күшейтіп әрі қыындастып жіберді. Олардың түсінігіндегі идеалды мүмін – діннің барлық талаптарын мұлтіксіз орындастын, тыйғандарынан толық тыйылатын, күнә атаулыдан ада, іші де, сырты да кіршіксіз болуы керек-тін. Бұл түтеп келгенде, адамның жаратылысымен, табиғатынмен және психологиясымен санаспау еді. Нәтижеде исламда «такфиризм» (такfir) тенденциясы пайда болып, белен алды.

«Иман» және «күпірлік» немесе «мүмін/мұсылман» және «кәпір» сөздері Құрандағы ең негізгі терминдердің бірі болып, бүкіл Құран пәлсапасының өзегі болып табылады. Харижиттік сана негізінен Құрандағы осы екі ұғымға негізделеді. Ендеше «иман» және «күпірлік» ұғымдарын Құран призмасы арқылы қарағанда қалай түсінуге болатынын және харижиттік сананың

аталмыш ұғымдарды қалай пайымдайтынын салыстырып көру үшін келесі суретке назар аударайық:

1 Сурет – Құрандағы және харижиттік көзқарастағы иман және құпірлік ұғымы [100, б. 18]



Алғашқы харижиттер көтерген мәселелер теориядан бұрын, негізінен практикалық мәнге ие болды. Дегенмен бұл құбылыш нәтижеде ислам теологиясының қарқынды дамуына және ондағы негізгі ұғымдардың қалыптасуына негіз болды. Солардың бірі тақырыбымызға арқау болған «ұлken күнә» (кәбира) ұғымы.

Бұл ұғымның негізі Құранда бар. «Ниса» сүресінің 31 аятында, «Шура» сүресінің 37 аятында және Нәжім сүресінің 32 аятында өтетін «кәбә’йр» сөзі «кәбира» сөзінің көпше түрі болып, «ұлken күнәлар» деген мағынаны білдіреді. «Кәбира» сөзінің тілдік мағынасы ұлken, ірі деген мағынаны білдірсе, терминдік мағынасы аталмыш аяттарда келгендей «ұлken күнә» дегенді білдіреді [128, б. 1025]. Аталмыш аяттардан мынандай нәтиже шығаруға болады: Егер ұлken күнәлар болса, демек, кішігірім күнәлар да бар, егер олай болмағанда, аята ұлken күнәлар деп, күнәлардың арнайы категориясын тілге тиек етудің мәні болmas еді. Осыған орай, Нисә сүресінің 31 аятындағы «сәйй’эт» сөзін және Нәжім сүресінің 32 аятындағы «ләмәм» сөзін кейбір тәспірші ғалымдар кішігірім күнәлар (саға’йр) деп түсіндірген [64, т. 3, б. 185-186, т. 14, б. 209]. Демек күнәларды ұлken және кіші деп екі категорияға

бөліп қарастыру, түptеп келгенде исламның басты қайнаркөзі Құраннан бастау алады.

Десек те, Құранда «ұлken күnә» категориясына жататын күnелардың толыққанды сипаттамасы мен саны нақты көрсетілмеген. Бұл мәселеге байланысты имам Матуриди де Ниса сұресінің 31 аятының тәpsіrінде Құрандағы ұлken күnелардың нақты қандай күnелар екендігіне қатысты ғалымдардың әртүрлі пікір білдіргенін айтқан [48, т. 3, б. 144-146].

Ниса сұресінің 116 аятында Аллаға сенімде және құлшылықта өзгені серік етіп қосудың кешірілмейтін күnә екендігі, ал одан басқа күnелардың Алланың қалауымен кешірілуі мүмкін екені айтылған. Бұдан Аллаға серік қосу ұлken күnә, ал қалғаны кішігірім күnелар деген тұжырым шығара аламыз ба?! Әрине, мұндай пікір білдірген ғалымдар жоқ емес. Тіпті бұл пікірді қуаттайтын кейбір қирагаттар да бар. Мысалы имам Матуриди Ниса сұресінің 31 аятының тәpsіrінде былай деген: «Кейбір қирагаттарда (ин тәжтәнибу кәбира мә туңhеүнә ‘анh...)/егер өздеріңе тыйым салынғандардың ең ұлkenінен бойларыңды аулақ салсандар... деп оқылады. Егер бұл дұрыс болса, онда бұл, ұлken күnелар – Аллаға серік қосуға, яғни күпірлікке жататын күnелар (кәбә’йр әш-ширк) деген тәpsіrge дәлел болады» [48, т. 3, б. 148].

Дегенмен бұл Матуридидің кесімді пікірі емес. Өйткені оның айтуынша, Құранда келген «ұлken күnә» (кәбә’йр) ұғымын кейбір ғалымдар ислам шаригатындағы ауыр күnелар (кәбә’йр әл-исlam) деп түсіндірген [48, т. 3, б. 145]. Себебі, Құранда Аллаға серік қосуды білдіретін күnелардан басқа, сиқырмен айналысу, нақақтан-нақақ кісі өлтіру, жетімнің ақысын/мал-дүниесін жеу, өсім жеу, соғыс майданында кәпірлерге сырт беріп қашу, жазықсыз жанға жала жабу және зина жасау сынды күnелардың ақыреттегі жазасының өте ауыр болатынын баяндайтын әрі сондай күnеларға барған адамдарға қатаң ескерту жасайтын аяттар да (әйэт әл-уа’ид) көптең кездеседі. Мысалға Ниса сұресінің екінші аятында жетімнің ақысын/мал-дүниесін жеудің ұлken күnә (хубән кәбиран) екендігі айтылған. Кейбір аяттарда жетімнің ақысын/мал-дүниесін жегеннің ақыретте тозақта жанатындығы айтылып, қатаң ескерту жасалады (Ниса, 2, 10). Сондай-ақ Ибраһим сұресінің 31 аятында: «(Уа, адамдар!) Кедейліктен қорқып, бауыр еті балаларыңды өлтірмеңдер. Оларға да, сендерге де ризық-несібені Біз береміз. Оларды өлтіру, расында да, ұлken күnә (хит’ан кәбиран)», делінген [40, б. 285]. Тіпті адамдар көп жағдайда болмашы нәрсе деп санайтын кейбір істердің өзі Алланың алдында ұлken күnә болуы мүмкін. Осыған байланысты Нұр сұресінің 15 аятында былай делінген: «Сендер сол қауесет сөздің парқын айырып жатпай, оны біріңнің аузынан бірің қағып алыш, сөйтіп, өздерің нақты білмейтін мәселені әңгіме қылыш, ауыз жимай өсек айтумен болдыңдар. Һәм мұны болмашы әрі женіл-желпі нәрсе деп ойладыңдар. Алайда ол Алланың алдында зор күnә саналады (уә hуә ‘инда Аллаһи ‘азыйм)» [40, б. 351]. Сондықтан да діндегі «ұлken күnә» ұғымына жататын күnеларды нақты анықтау үшін пайғамбар хадистеріне және ғалымдардың Құрандағы «ұлken күnә» ұғымына және ондағы кейбір ауыр

күнәларға қатысты қатаң ескертуді білдіретін аяттар (әйәэт әл-уа'ид) жайлы тұжырымдарына жүгінген жөн.

Исламда күнә ұғымы жалпы алғанда Аллаға бағынбауды ('исян) білдіреді. Алайда Алланың әміріне бағынбаудуың түрлері мен категориялары бар екені анық. Мысалға Алланың бұйырғанын істемеу күнә болса, тыйғанынан тыйылмау да өз алдына күнә болып табылады. Бұйырғандарының ішінде үкімі парыз болған, соның ішінде әр адамға міндettі парыз (фард 'айн) және жалпыға міндettі парыз (фард кифая) әрі уәжіп болған істер бар. Сондай-ақ тыйым салғандарының ішінде де ауырлығы мен зияны әртүрлі істер кездеседі. Мысалға кейбір күнәлардың зияны соны істеген адамның өзіне ғана тисе, кейбір күнәлардың зияны күнәшармен қоса, айналасындағы адамдарға да тиеді, ендібір күнәлардың зияны бүкіл қоғамға тиуі мүмкін. Міне осыған қарап, ғалымдар Аллаға бағынбауды білдіретін күнә ұғымының жалпы алғанда екі негізгі категориясы бар деп бір ауыздан келіскең. Мұны Құран аяттарынан бөлек, күнәлардың үлкен және кіші болып, екі негізгі категорияға бөлінетіндігін білдіретін мына хадис те қуаттайты. Әбу Ҳурайрадан жеткен хадисте былай айтылған: Алла елшісі: «Бес уақыт намаз арасында, жұма намазы мен келесі жұманың аралығында және Рамазан айы мен келесі Рамазан айы аралығында үлкен күнәлар жасалмаса, аталмыш құлшылықтар сол аралықтарда жасалған өзге күнәлардың кешірілуіне себепші болады», – деп айтты» [112, б. 423]. Мұндағы өзге күнәлардан мақсат үлкен күнәлардан бөлек күнәлі істер екені белгілі.

Ал енді ислам шариғатындағы үлкен күнәларға қатысты хадистерге келсек, 'Абд Аллаһ ибн Мс'удтан риуаят етілген бір хадисте былай делінген: «Бір кісі Алла ешісінен: Уа, Алланың елшісі, Алланың алдындағы ең үлкен күнә қандай (әйю зәнбин әкбар)?, – деп сұрағанда, Алла елшісі оған: Өзінді жаратқаннан өзгеге құлшылық етуің, – деп жауап берді. Әлгі кісі тағы да: одан кейін (қандай күнә)?, – деп сұрады, Алла елшісі: Ишіп-жеміңе ортақ болады деген қорқынышпен өз балаңды өлтіруің, – деп жауап берді. Сұраушы тағы да: ал одан кейін ше?, – дегенде, Алла елшісі: көршіңің әйелімен зина жасауың, – деп жауап қатты» [134]. Бұл хадисте аталған күнәлардың барлығының үлкен күнә екендігі белгілі, алайда, мұнда үлкен күнәлардың да өз арасында ауырлығына қарай дәрежелерге бөлінетіндігі меңзеледі.

Ал сахих Бухари және сахих Мұслимдегі Әбу Хурайрадан жеткен хадисте иесін құрдымға батыратын жеті бірдей үлкен күнә (әс-сәб' әл-мубиқат) жайлы айтылған. Олар: 1. Аллаға серік қосу 2. Сиқыр/магия 3. Нақақтан-нақақ кісі өлтіру 4. Өсім жеу 5. Жетімнің ақысын/мал-дүниесін жеу 6. Соғыс майданынан жауға сырт беріп қашу 7. Арлы әрі жазықсыз (ғафиләт) (яғни өздеріне жабылған жаладан бейхабар) мүмін әйелдерге жала жабу [135].

Бұдан бөлек бірқатар хадистерде аталмыш үлкен күнәларға қоса тағы да бірнеше күнәлі істер тілге тиек етілген:

'Абд Аллаһ ибн 'Амр ибн әл-'Астан жеткен хадисте былай айтылған: Алла елшісі: «Үлкен күнәлар – Аллаға серік қосу, ата-анаға бағынбау, нақақтан кісі өлтіру және жалған ант ішү», – деп айтты [112, б. 155]. Әбу Бәкрадан жеткен

хадисте былай айтылған: Алла елшісі: «Сендерге ең үлкен күнәлардың не екенін айтайын ба?» – дегенде: «Уа, Алланың елшісі! Әрине, айтыңыз», – дедік. Сонда ол: «Аллаға серік қосу және ата-ананы құрметтемеу», – деді де, бір жамбасына қарай жартылай сүйеніп жатқан жерінен жиналып отырып: «Сондай-ақ, жалған сөз айту мен жалған күелік ету», – деп айтты [112, б. 565].

‘Абд Аллаһ ибн ‘Амр ибн әл-‘Астан жеткен хадисте: «Алла елшісі: «Адам баласының ата-анасына тіл тигізуі үлкен күнә» деген [112, б. 155].

Құранда осы хадистерде аталған үлкен күнәлардың барлығының («мыналар үлкен күнәлар» деп нақты аталмаса да), жазасы тым ауыр істер екендігі билдірілген. Олай болса, бұл хадистерді Құрандағы қатаң ескерту мақсатында келген жазасы ауыр күнәлар жайлыш аяттардың (әиэт әл-уа’ид) тікелей тәпсірі деуге болады.

«Үлкен күнә» ұғымына қатысты жоғарыдағы Құран аяттары мен хадистерді саралай келе мынандай нәтиже шығарамыз: Аллаға бағынбауды билдіретін күнәлі істер (ма’аси) «үлкен күнәлар» (кәбә’йр) және «кіші күнәлар» (саға’йр) деп аталағын екі негізгі категорияға бөлінеді. Алғашқы категорияға жататын күнәлар өз арасында да күнәнің ауырлығына қарай әртүрлі дәрежелерге бөлінеді. Үлкен күнәлардың ең үлкені (әкбер әл-кәбә’йр) – Аллаға серік қосу. Ең үлкен күнә саналатын Аллаға серік қосудың да бірнеше түрі бар.

Осыған байланысты имам Матуриди Құранда келген, қатаң тыйым салынған үлкен күнәлардың (кәбә’йра мә тунһәунә ‘анh) нақты қандай күнәлар екендігіне қатысты ғалымдар арасында әртүрлі көзқарастардың бар екенін айтады. Кейбір ғалымдар Құранда қатаң тыйым салынған үлкен күнәлардың Аллаға серік қосуды билдіретін күнәлар (кәбә’йр әш-ширк) екенін алға тартқан. Аллаға серік қосуды билдіретін күнәларға мыналар жатады:

1. Сенімде және құлшылықта Аллаға өзгені серік етіп қосу;
2. Алладан келген пайғамбарларды мойындау;
3. Пайғамбарлардың кейбірін мойындаап, кейбірін мойындау;
4. Алла бекіткен міндепті құлшылықтарды мойындау;
5. Алланың харам еткенін адал санау және адал еткенін харам санау [48, т. 3, б. 144].

Негізі Матуриди «ширк» ұғымын сенімдегі «ширк» және амалдағы «ширк» деп екіге бөледі. Аталмыш күнәлардың барлығы сенімдегі «ширкке» жатады. Ал амалдағы «ширкке» мыналар жатады:

1. Алламен қатар басқа нәрселерге де құлшылық ету;
2. Нығметтерге шүкіршілік білдіру ісінде Аллаға өзгені серік етіп қосу;
3. Аллаға сөз жүзінде ғана сеніп, жүрекпен сенбеу [48, т. 6, б. 295-296];

Сондай-ақ Матуриди «ширк» ұғымын Құран аяттары негізінде мынандай төрт түрге бөледі:

1. Құлшылықтағы «ширк» (ширк фи-л-‘ибада), яғни құлшылықта Аллаға өзгені серік етіп қосу.
2. Жарату ісіндегі «ширк» (ширк фи-л-халқ), яғни жарату ісінде Аллаға кейбір жаратылысты серік етіп қосу.

3. Үкімдегі «ширк» (ширк фи-л-хукм), яғни үкім шығару мәселесінде Аллаға өзгені серік етіп қосу.

4. Биліктегі «ширк» (ширк фи-л-мулк), яғни шексіз билік иесі болған Аллаға сол билік мәселесінде өзгені серік етіп қосу [48, т. 10, б. 243].

Бұлардың барлығы күпірлік болғандықтан бұл дүниеде тәубе етпеген жағдайда, әсте кешірілмейтін құнәлар. Ал бұлардан өзге құнәларға келсек, олар Алланың қалауы мен үкіміне қалдырылады. Яғни тәубе етпей дүниеден озған құннің өзінде, Алла Тағала күпірлікке жатпайтын құнәларды жасаған пендесін қаласа мейірімімен кешіреді, қаласа әділдігімен азаптайды (Ниса, 48).

Ал кейбір ғалымдардың пікірінше, Құранда қатаң тыйым салынған үлкен құнәлар (кәбә’йр мә тунһәунә ‘анһ) ұғымы ислам шариғатында қатаң тыйым салынған ауыр құнәларды білдіреді. Мұнда шариғатпен қатаң тыйым салынған құнәлар нақты қандай құнәлар немесе олардың ұзын-саны неше деген заңды сауал туындаиды. Бұл мәселеде де ғалымдар арасында әртүрлі көзқарастардың бар екенін көреміз. Кейбір ғалымдар шариғат бойынша нақты жаза (хад) белгіленген зина, ұрлық, біреуге жалған жала жабу сынды т.б. құнәларды үлкен құнәлар санатына жатқызған. Кейбір ғалымдар пайғамбар хадисінде үлкен құнә екендігі нақты білдірілген құнәларды ғана үлкен құнәлар санатына жатқызған. Атап айтсақ олар: Аллаға серік қосу, нақақтан кісі өлтіру, жетімнің мал-дүниесін жеу, өсім жеу, біреуге жалған жала жабу және соғыс майданынан қашу. ‘Абд Аллаһ инб ‘Умар үлкен құнәлардың ұзын-саны тоғыз десе, Ибн ‘Аббас тоқсанға жуық деген. ‘Абд Аллаһ ибн Мас’удтan «үлкен құнә» жайлы сұралғанда: «Сүренің басынан осы тұқса (Ниса сүресінің басынан 31 аятқа) дейін харам екендігі баяндалған істер (мухаррамат) үлкен құнәға жатады», – деген [48, т. 3, б. 144-146]. Ниса сүресінің басынан 31 аятына дейін харам екендігі баяндалған істер арасында жетімнің ақысын/мал-дүниесін жеу, зина (фахиша) жасау және өзгенің мал-дүниесіне қол сұғу сынды істерді көреміз.

Ал Шура сүресінің 37 аяты мен Нәжм сүресінің 32 аятындағы «кәбә’йр» сөзі «фауахиш» сөзімен тіркесіп келген. Сол себепті, Матуридиң пікірінше, бұл сөздердің мағынасы бір болуы мүмкін, яғни екеуі де үлкен құнә дегенді білдіруі мүмкін. Дегенмен кейбір ғалымдардың пікірінше, «кәбә’йр» сөзі Аллаға серік қосуға қатысты құнәлар (кәбә’йр әш-ширк) дегенді білдірсе, «фауахиш» сөзі бұл дүниеде шариғат бойынша белгілі жазаны (хад) қажет ететін құнәларды білдіреді. Сондай-ақ «кәбә’йр» сөзі үлкен әрі ауыр құнәларды, ал «фауахиш» сөзі өте жағымсыз істерді білдіреді деген де көзқарас бар [48, т. 9, б. 132].

Тәспірші ғалымдардың (әhl әт-тә’уил) пікірі бойынша, «кәбә’йр» және «фауахиш» сөздерінің мағынасы бір, яғни олар бұл дүниеде шариғат бойынша белгілі жазаны (хад) қажет ететін әрі о дүниеде иесін азапқа душар қылатын құнәларды білдіреді [48, т. 9, б. 429].

Сонымен қатар Матуриди «кәбә’йр» және «фауахиш» сөздерінің мағынасы бір, екеуі де Аллаға серік қосуды білдіретін құнәларға (кәбә’йр әш-ширк) қатысты деп айтуга да болады деген. Олай болса, Нәжім сүресінің 32 аятындағы «кәбә’йр» және «фауахиш» сөздерінен кейін келген «ләмәм» сөзі

Аллаға серік қосудан басқа үлкенде-кішілі барлық күнәларға қатысты болмақ. Ондай күнәлар Алланың қалауы мен үкіміне қалдырылады, қаласа кешіреді, қаласа сол үшін азаптайды [48, т. 9, б. 430]. Бұл Аллаға серік қосуға, күпірлікке жатпайтын, алдайда шаригатпен «үлкен күнә» екендігі білдірілген өзге ауыр күнәлардың өзі «ләмәм» сөзінің аясына кіреді деген сөз.

Демек Матуридиң көзқарасы бойынша Құрандағы «кәбә’йр» сөзі еki түрлі мағынаны білдіреді. Біріншісі Аллаға серік қосуды, яғни күпірлікті білдіретін күнәлар болса, екіншісі шаригат бойынша қатаң тыйым салынған ауыр күнәлар. Алғашқысы таза күпірлік болса, кейінгісі күпірлікке жатпайды. Тек бұл дүниеде шаригатпен белгіленген арнайы жазаны (хад) қажет етуі немесе о дүниеде иесін азапқа душар етуі мүмкін. Дегенмен Матуриди Құрандағы «үлкен күнә» деген мағынаны білдіретін «кәбә’йр» сөзінің тәпсірін Аллаға серік қосуды білдіретін күнәлар деп түсінгенде жөн санайтын сияқты. Осы пікірін қуаттау үшін Ниса сұресінің 31 аятының кейбір қирапаттарда «(ин тәжтәнибу қәбира мә тунһәунә ‘анh...)/егер өздеріңе тыйым салынғандардың ең үлкенінен (яғни Аллаға серік қосудан) бойларыңды аулақ салсандар...», деп оқылатынын алға тартып, «егер бұл дұрыс болса, онда бұл бұған дейін айтылған: үлкен күнәлардан мақсат Аллаға серік қосуды білдіретін күнәлар (кәбәйр әш-ширк) деген тәпсірімізге дәлел болады», – деген [48, т. 3, б. 148].

Егер Матуридиң осы тұжырымын негізге алатын болсақ, онда Құрандағы «кәбә’йр» сөзінің мағынасы тәубесіз кешірілмейтін күпірлікке қатысты «үлкен күнәлар» дегенді білдіреді. Мұндай жағдайда шаригатпен тыйым салынған «үлкен күнәлар» (кәбә’йр әл-ислам) Құрандағы «кәбә’йр» деп аталған үлкен күнәлардың аясына кірмейді. Ондай күнәлар хадистерде «үлкен күнә» деп аталса да (иесі тарапынан адал саналмайынша) күпірлікті білдірмейді. Сол себепті күнәнің бұл түріне жататын қандай да бір күнәні істеген мүмін жасаған күнәсін адал санамайынша кәпір болмайды. Тіпті тәубеге келмей дүниеден озған күннің өзінде де оған кәпір деп айтпаймыз. Өйткені Құранда Алла Тағала өзіне серік қосудан, яғни Аллаға серік қосуды білдіретін күнәлардан басқа қандай күнәні болса да кешіретінін ашық айтқан (Ниса, 48). Сондықтан Матуридиң ұстанымы бойынша Аллаға серік қосуды білдіретін күнәлардан (кәбә’йр әш-ширкten) басқа үлкен күнә (кәбә’йр әл-ислам) жасаған мүмін иманынан айырылмайды. Егер белгілі бір жазаны (хад) қажет ететін үлкен күнә істеген болса, оған кесілетін арнайы жаза (хад) күнәсінің өтемі болады. Ал арнайы жазаны қажет етпейтін үлкен күнәларға келсек, ондай күнәлар тәубе ету, сол күнәлардан тыйылу немесе Аллаға серік қосуға жататын күнәлардан толық тыйылу арқылы кешіріледі. Ал тәубе етпей дүниеден озған жағдайда, ондай ауыр күнә арқалаған мүміннің мәселесі Алланың қалауына тапсырылады (тафуид жасалады), Алла қаласа оны мейірімімен кешіреді, қаласа әділдігімен күнәсінің мөлшеріндей жазаға тартып азаптайды [48, т. 3, б. 256-259].

Қорытындылай келе, Матуриди ғалымдардың көзқарасына сүйене отырып, Құрандағы «үлкен күнә» (кәбира/кәбә’йр) ұғымын еki түрлі мағынаны білдіреді деп тұжырымдайды. Біріншісі Аллаға серік қосуға әрі күпірлікке жататын күнәлар (кәбә’йр әш-ширк) дегенге саяды. Екіншісі Аллаға серік қосу мен

күпірлікті білдірмейтін, алайда шарифатпен қатаң тыйым салынған күнәлар (кәбә’йр әл-ислам) дегенді білдіреді. Қайсы мағынаны негізге алсақ та, діндегі ең ауыр күнә болған күпірліктен өзге үлкенді-кішілі күнәлар күпірлікке себеп болмайды деген тұжырым шығады. Өйткені Матуридидің айтуынша, Аллаға серік қосуды білдіретін үлкен күнәлардың барлығы күпірлікке жатады. Күпірлік белгілі бір уақытпен шектелмейтін, үздіксіз сенім болып табылады. Күпірлікке жатпайтын өзге үлкен күнәларға келсек, олар белгілі бір уақытпен шектелетін әрі нәпсіге бойалдырудың нәтижесінде орын алатын уақытша істер. Сондықтан қанша жерден үлкен болса да, белгілі бір уақытпен шектелетін, күпірлікке жатпайтын күнәға, күпірлікке лайық үздіксіз жаза беру хикметке сай келмейді [34, б. 580-581]. Бұл тұжырымдар өз кезегінде Құран пәлсапасы мен принциптеріне толықтай сай келеді.

### **3.1.3 Үлкен күнә жасаған мұмін (мұртакиб әл-кабира) мәселесі**

Алғашқы көләм ғалымдары діндегі «үлкен күнә» ұғымына жан-жақты талдау жасамады. Олар бұл ұғымды белгілі деңгейде көмескі күйінде қалдырып, бар назарын мұсылман үмбетінің ішіндегі «үлкен күнә» жасаған адамның діндегі статусының қандай болатынына аударды. Нақтырақ айтқанда олардың ой-санасындағы басты мәселе «үлкен күнә» емес, үлкен күнәһар (мұртакиб әл-кабира) еді. Яғни оларды мазалаған мәселе мынау еді: Үлкен күнә жасаған мұсылман шынымен мұсылман ба?! Егер олай болмаса, оны сенім тұрғысынан қандай санатқа жатқызуға болады?! Бұл құбылыс харижиттер тарапынан принциптік тұрғыдан көтерілген аса маңызды мәселенің жалғасы және соның теориялық тұрғыдан қолға алынуы еді [100, б. 55-56].

Үлкен күнә жасаған мұмін мәселесіне қатысты мұсылмандар арасында әртүрлі көзқарастар болды. Нақтырақ айтқанда ислам теологиясы тарихының алғашқы кезеңдерінде үлкен күнәһарға қатысты жалпы алғанда төрт түрлі көзқарас пайда болды. Осыған орай Матуриди еңбегінде үлкен күнәһарға қатысты әртүрлі топтардың өзіндік ұстанымдары мен үкімдерінің бар екенін тілге тиек еткен. Оның айтуынша, үлкен күнә жасаған мұмінді кейбіреулер кәпір, кейбіреулер мұшірік санаса, енді біреулер мұмін де, кәпір де емес деген. Базбіреулер мұнафық деген. Енді біреулер оның мұмін болып қалатынын айтумен қатар, күнәсі себепті Аллаға қарсы келген күнәһар (‘аси, фәсиқ) екенін алға тартқан, алайда оған нақты «‘аси» немесе «фәсиқ» деп ат қоймаған, ал Құранда нақты «фисқ» немесе «фужур» деп сипатталған күнәларды істеген күнәһар «фасиқ» немесе «фажир» деп аталса, оның жөні басқа деген. Осы соңғы көзқарасты ұстанатындардың пікірінше, Алла Тағаланың мұндай күнәһарды күнәсі мөлшерінде жазалауы мүмкін болғандай, (Аллаға деген) шынайы құлдық сезімі және басқа да жақсылықтары себепті, күнәсін кешіруі де мүмкін [34, б. 527].

Матуридидің бұл сөзінен мұсылмандар арасында үлкен күнәһарға қатысты жалпы алғанда төрт түрлі көзқарас немесе ұстанымның бар екенін айтуга болады:

1. Үлкен күнә жасаған мұмін – кәпір, тіпті мұшірік болады. (харижиттер)

2. Мұсылман, мүмін болып қалады. (муржия және әhl әс-суннә/әhl хадис, матуридилер және әшғарилер)

3. Мұсылман да емес, кәпір де емес. Екеуінің арасындағы өз алдына бөлек категорияға жатады. (мұғтазилиттер)

4. Мұнафық болады. (Хасан әл-Басри)

Харижиттер жалпы алғанда үлкен күнә жасағанның бәрін жаппай кәпір санаған, тіпті үлкен күнәні былай қойғанда кішігірім күнәларды жасағанның өзін кәпір санауга дейін барды [136, б. 121]. Дегенмен Изутсу мұндай ұстанымды харижиттердің бәріне бірдей телу дұрыс емес деген пікірді алға тартады. Өйткені харижиттік топтардың барлығының бұл мәселеге қатысты бірыңғай ұстанымда болмағаны тарихтан белгілі. Мысалы харижиттердің ішіндегі азракиттер үлкен күнә жасаған тек кәпір емес, сонымен қатар мұшірік болады деген. Наждиттер үлкен күнә жасағанның тек нығметке күпірлік қылушы (кәфир ән-ни'ма), яғни нығметке алғыс білдірмейтін рақыметі жоқ адам екенін, мұшірік емес екенін айтқан. Суфриттердің ұстанымы бойынша, жасалған күнә үлкен болса, онда күнәхар пұттарға табынуышы сияқты мұшірік болады. Ал егер істелген күнә кішігірім күнәлардан болса, онда оны істеген кәпір болмайды. Ал ибадиялардың ұстанымы бойынша үлкен күнә жасаған сенімде кәпір болмайды, тек нығметке күпірлік қылған (кәфир ән-ни'ма) болады. Сәйкесінше ол өзге мұсылмандар сынды шариги тұрғыдан мұсылмандық құқықтарға ие болады. Яғни ол кәміл мүмін де, кәпір де емес. Расында кейінгі харижиттердің бұл мәселеге қатысты ұстанымы алғашқы харижиттерге қарағанда әлдеқайда қалыпты сипатқа ие деуге болады. Өйткені бұл мәселеде әсірешілдікке бой алдырған алғашқы харижиттердің ымырасыз идеализмі ақиқаттың мұқалмас қатты жартасына соғылды. Нәтижеде кейінгі буын харижиттер әртүрлі діни-саяси ахуал мен шарттардың себебімен қаласада, қаламаса да бұл мәселеде алғашқыларға қарағанда анағұрлым жұмсақ әрі қалыпты ұстанымда болудың өздері үшін қолайлы әрі тиімді болатынын қабылдауға мәжбүр болды [100, б. 57, 60].

Ал харижиттік ұстанымға кереғар муржийттік доктринаға келсек, «үлкен күнә жасаған мұсылман иманы жарапланбаған кәміл мүмін, мұндай адам өмірінде бірде-бір ізгі іс істемеген және бірде-бір жамандықтан тыйылмаған болса дағы нәтиже өзгермейді» [137, т. 4, б. 229]. Негізі үлкен күнә жасаған мұсылман мәселесіне қатысты муржийттік доктрина харижиттік санаға қарсы пайда болған төзімділік пен толеранттылықтың көрінісі еді деуге болады. Дегенмен, алғашқы кезеңдерде бұл доктринаның теологиялық мәніне қарағанда, саяси мәні басым болды. «Иржа» доктринасының негізгі мәні белгілі бір субъектінің мүмін немесе кәпір екеніне қатысты берілетін «кесімді үкімді кейінге қалдыру немесе тоқтата тұру» дегенді білдіреді. Алғашқы кезеңдерде бұл доктрина әділетсіздікпен танылған саяси билік өкілдерін күпірлікпен айыптауға қарсы болуды немесе мұндай мәселелерге мулдем араласпауды білдіретін еді. Муржиялар осы ұстанымдары үшін қарсыластарының сынның ұшырады. Уақыт өте келе муржийттік доктрина таза теологиялық сипатқа ие бола бастады. Нактырақ айтқанда, муржиялар «иржа» (үкімді кейінге қалдыру,

шегеру немесе тоқтатып қою) принцибін негіздеу әрі нақтылау үшін жүйелі түрде «иман» ұғымының түпкі мәні мен болмысына (хақиқат әл-имән) қатысты жаңа теория қалыптастырып, дамыта бастады. Харижиттерге қарағанда муржиялар анағұрлым зейінді әрі талдау жасау қабілеті жоғары теоретиктер еді. Осылайша бұлар ислам теологиясының негізін қалады [100, б. 60-61, 106]. (Муржийттік доктрина жайлы толық мәлімет алу үшін мына әдебиетке қараңыз: Izutsu T. İslam Düşüncesinde İman Kavramı. / сев. Ayaz S., 106-124 с.).

Мұғтазилиттердің үлкен күнә жасаған мұсылман мәселесіне қатысты ұстанымы «әл-мәнзилә бейнә-л-мәнзиләтейн» (бір-біріне керегар екі категория арасындағы тәуелсіз категория) деген тезиске негізделетіні белгілі. Яғни мұғтазилиттердің ұстанымы бойынша үлкен күнәхар мүмін де, кәпір де емес, екеуінің арасынан орын алатын өз алдына бөлек үшінші категорияға жатады. Басқаша айтқанда, үлкен күнәға батқан мүмін иманынан айырылады, алайда толыққанды кәпір болмайды. Ендеше ол мүмін немесе кәпір деп емес, «фасиқ» деп аталады. Егер үлкен күнә арқалаған «фасиқ» бұл дүниеден күнәсі үшін тәбуе етпей өтетін болса, тозақта мәңгі-бақи азап шегеді. Мұғтазилиттер үлкен күнәхарға қатысты мұндай аяусыз үкімді Құрандағы күнәхарларға қатысты келген қатаң ескертуді білдіретін аяттарға (әйәэт әл-уә’ид) сүйеніп айтқан [136, б. 124]. Харижиттер мен мұғтазилиттердің үлкен күнәхарға берген атаулары әртүрлі болғанымен, соңғы нәтиже түрғысынан алып қарағанда екеуінің тұжырымы бірдей. Мұғтазилиттер үлкен күнәхарды харижиттер сияқты кәпір деп атамағанымен, тәубе етпеген жағдайда ақиредегі жазасының мәнгілік тозақ оты болатынын алға тарту арқылы харижиттердің ұстанымын құптауда.

Ал үлкен күнәхар (фасиқ) мүмін де, кәпір де емес, мұнафық дейтіндердің тезисі мұғтазилиттердікіне ұқсайды. Мұғтазилиттер де үлкен күнәхарды мүмін немесе кәпір деп емес, «фасиқ» деп атап, екеуінің арасындағы тәуелсіз категорияға жатқызған болатын. Үлкен күнәхар мұнафық (сахибу-л-кәбира мұнафық) деген тезисті ең алғаш алға тартқан алғашқы буын мұсылмандарының маңдайалды өкілі әрі белгілі ойшыл, тақуа ғалым Хасан әл-Басри еді. Бұл тезис ислам теологиясы тарихының ерте кезеңдерінен бастап Хасан әл-Басриге телініп келді. Дегенмен профессор Ханс Риттердің пайырмаудынша, бұл тезис Хасан әл-Басри тарапынан емес, одан кейінгі кәләм ғалымдары тарапынан, аталмыш тақуа ойшылға тән «діндар адам» ұғымы негізінде алға тартылған болса керек. «Діндар адам» ұғымы болса, Хасан әл-Басридің терең әрі ауқымды діни практикасынан туындаған ұғым. Осы ұғым негізінде Хасан әл-Басри Аллаға иман келтірген соң кәміл діндар, кәміл мүмін, кемел адам сынды асқақ ұғымдарға, кемелдікке ұмтылмағандардың бәрін рияшыл/мұнафық (мура’и) санаған. Яғни оның түсінігіндегі мұнафық – ақыреттен гөрі бұл дүниеге көп мән беретін және иләхи жазадан именбейтін ғапыл адам. Мұндай адамның аты ғана мұсылман, дінге/иманға тиісінше көңіл бөлмегені үшін оның ісі мен сөзі үйлеспейді. Осыған орай Хасан әл-Басриге телінетін мынандай сөз бар: «Мүміндерден басқа ешкім Одан (Алладан) қорықпайды. Мұнафықтардан басқа ешкім (Оның жазасынан) аман боламын деп, өзін қауіпсіздікте сезінбейді». Хасан әл-Басри адамдарды 1) мүмін, 2)

кәпір, 3) мұнафық деп үш топқа бөлетін. Бұлардан ең көп көңіл бөлетіні алғашқысы мен соңғысы. Мұмін адамзаттың ең абзалы, Алладан ең көп қорқатыны, қанша жерден құлшылық жасап, игілікті істер істесе де, ақырым не болады еken деген қорқынышпен өмір сүреді. Мұнафық болса, күнәға жалғыз мен ғана батып жүрген жоқпын, мен сияқты қаншама адам бар, Алла өзі кешірер деген үмітпен күнәға батып жүре береді. Ал кәпір ұғымына келсек, ол кәпірлерге аса мән бермейтін. Өйткені кәпірлер үшін ешқандай жақсылықтан үміт етпейтін. Оның есіл-дерпті мұнафық мәселесі-тін. Оның мақсаты оларды мұғтазилиттер мен харижиттер сияқты үмбеттен аластау емес, керісінше оларды түзеу, ғапылдықтан ояту, тура жолға салу және кәміл мұмін дәрежесіне жеткізу еді. Өйтпесе, ондай адамдар үшін құрдымға кету қауіпі бар [100, б. 67-74]. Хасан әл-Басридің бұл ұстанымынан оның «мұнафық» дегендे негізінен сенімдегі екіжүзділікті емес, сөз бер істің бір-бірімен үйлеспеуінен туындайтын амалдағы екіжүзділікті меңзегенін аңғаруға болады. Яғни оның түсінігіндегі нағыз мұміннің сенімі, сөзі және ісі бір-бірімен толық үйлесім табуы керек. Мұмін тек сенімімен және сөзімен емес, ісімен де мұмін деген атқа сай болуы тиіс. Осылайша Хасан әл-Басри мұміндерді кәміл мұсылмандыққа және асқан тақуалыққа үндеп, Аллаға деген риясыз сеніммен қатар, діндарлық/тақуалық өмір-салтын қалыптастырудың маңыздылығына баса назар аударған деуге болады. ‘Умар инб әл-Хаттаб сынды көптеген сахабалардың екіжүзді мұнафық болудан қатты қорыққанын осы ұстанымды қуаттайтын құбылыс ретінде бағалауға болады.

«Әhl ҳадис», матуридилер және әшғарилерден құралған сунниттердің үлкен күнә жасаған мұмін мәселесіне қатысты ұстанымын әл-Ләмиши былай бяндайды: «Мұміндерден үлкен күнә жасағандар егер күнәні адап санап (мустахиллән), күнәдан тыйғанды елемей, менсінбей (мустахиффән) немесе күнәдан тыйғанға әдейі қасарысып, қарсы шығу ниетімен (‘ала қасдый әл-‘исян) жасаса, ондай күнәһар Аллаға күпірлік қылған болады. Ал егер күнә нәпсікүмарлыққа бойалдыру, жалқаулық, ашу-ыза, тараптарлық немесе тәқаппарлықпен жасалатын болса, сондай-ақ күнәһар жасаған күнәсі үшін Алланың өзіне тартқызатын азабынан іштей қорқатын әрі мейірімі мен кеңшілігінен үміттенетін болса, онда оның аты күнәһар мұмін (му’мин фәсик) болады. Оның үкімі – егер тәубе етсе, күнәсі кешіріледі, ал егер тәубе етуден бұрын қайтыс болса, тағдыры Алланың қалауына байланысты болады: Қаласа, шексіз шарапатымен, мейірімімен немесе пайғамбардың яки әулие құлдарының шапағатымен оны кешіреді, қаласа, (әділдігімен) жасаған күнәсі мөлшерінде азаптап, кейін жәннатқа кіргізеді» [136, б. 121]. Ләмишидің бұл сөзі имам Матуридидің үлкен күнә жасаған мұмінге қатысты тұжырымына толық сай келеді [48, т. 5, б. 153].

### **3.1.4 Матуридидің үлкен күнә жасаған мұмінге (мұртакиб әл-кабира) қатысты ұстанымы**

Матуридидің үлкен күнә жасаған мұмін (мұртакиб әл-кабира) мәселесіне қатысты ұстанымы өзіне дейінгі ханафи ғалымдарының ұстанымымен толық

үйлеседі. Алайда ол бұл мәселеде өзіне дейін қалыптасқан ханафиттік доктринаны қайталаумен шектелмейді. Ол өзіне тән ғылыми-полемикалық әдіс негізінде аталмыш мәселеге қатысты дәстүрлі доктринаны діни мәтін (насс) және ақылға негізделген дәлелдермен қуаттап, оппоненттерінің ұстанымдарын терістейді. Матуридидің бұл мәселе бойынша басты оппоненттері мұғтазилиттер мен харижиттер екені белгілі. Матуриди Китәб ат-таухидтің соңғы екі тақырыбын осы үлкен күнә жасаған мүмін (муртакиб әл-қабира) мәселесі мен «иман» мәселелеріне арнаған. Аталмыш еңбегінде ханафиттік доктринаны қуаттап, қарсыластарының ұстанымдарын терістегендеге негізінен Құран аяттарына (нас/нусус) жүгінген, содан кейін ақылға негізделген дәйекті дәлелдерге де сүйенген. Китәб әт-тауилатта да дәл осы әдісті қолданған. Алайда соңғы еңбек Құран тәпсірі болғандықтан, Матуридидің үлкен күнә жасаған мүмін мәселесі мен «иман» мәселелеріне қатысты тұжырымдары алғашқы еңбегіндегідей белгілі бір тақырып аясында бір араға топтастырылған күйде баяндалмай, аталмыш мәселелерге қатысты Құран аяттарының реті мен орайына қарай әр-әр жерде баяндалған.

Бекир Топалоглуның редакциясын (тахқиқ) негізге алсақ, үлкен күнә мәселесі Китәб ат-таухидтың төртінші тарауында, «үлкен күнә және оны жасағанның мәселесі (мәсә’ил әл-қабира уә муртакибиһә)» деген тақырып аясында баяндалған. Шамамен жүзге жуық беттен тұратын бұл тарау зерттеуші редактор (мухаққиқ) тарапынан мазмұнына қарай бірқатар тақырыппшаларға бөлінген. Атап айтсақ олар: (Күнәнің орны және оны жасағанға берілетін атап) мәселесі; (Мұсылмандар арасындағы үлкен күнә жасағандарға қатысты пікір қайшылығы) мәселесі; (әл-Қа'бидің үлкен күнәға қатысты көзқарастары және олардың теріс екенін баяндау); (Хикметке сай күнәларды екі түрге/категорияға бөлудің міндеттілігі); (Мұғтазилиттер және мүмін деп атап мәселесі); (Үлкен күнә және шапағат) [34, б. 517-587].

Матуридидің аталмыш еңбектеріндегі үлкен күнә жасаған мүмін мәселесіне қатысты тұжырымдарынан, оның бір-бірімен тығыз байланысты үш тезисті немесе принципті басшылыққа алғанын көреміз:

1. Мүмін күпірлікке жатпайтын қандай ауыр әрі үлкен күнә жасаса да иманынан айырылмай мүмін болып қалады [48, т. 1, б. 421-422]. Бұл принцип бойынша ханаfilerдің басты оппоненттері харижиттер мен мұғтазилиттер. Алғашқы топ үлкен күнә жасаған мүмін кәпір болады десе, екіншісі иманынан айырылады, бірақ кәпір болмайды, иман мен күпірліктің арасынан орын алады деген [48, т. 2, б. 452-453. т. 4, б. 57].

2. Екінші тезис бірінші принципке негізделеді. Егер мүмін үлкен күнә жасаған жағдайда иманынан айырылмайтын болса, онда ол о дүниеде күнәсінің жазасы ретінде тозаққа түскен күннің өзінде, онда мәгілікке қалмайды. Өйткені мәгілік азап кәпірлерге ғана лайықты [48, т. 2, б. 113-114].

3. Алдыңғы екі тезистен үшінші принцип туындаиды. Егер күнәһар мүмін иманынан айырылмайтын әрі мәңгі-бақи азап тартпайтын болса, онда ол күнәһар мүмін ретінде пайғамбардың шапағатынан үміт ете алады. Бұл қағида да харижиттер мен мұғтазилиттердің ұстанымына қайшы келеді. Өйткені олар

пайғамбардың шапағатына тек кішігірім күнелар жасаған мұміндердің ғана лайық екенін алға тартты, тіпті шапағатты мұлдем жоққа шығаруға дейін барды [64, т. 3, б. 359-361. 66, т. 9, б. 272-273].

Енді Матуридидің үлкен күнәшар мәселесіне қатысты ұстанымын білдіретін осы үш тезис пен принципті Китәб әт-тә'үиләт атты еңбегінде қалай дәйектеп, негізденгенін көретін боламыз.

1. Мұмін құпірлікке жатпайтын қандай ауыр әрі үлкен күнә жасаса да иманынан айырылмайды. Яғни Аллаға иман келтірген адам күнә жасаған жағдайда күнәшар деп аталса да, жүрегіндегі шынайы сенім арқылы қол жеткізген мұмін деген атынан айырылмайды. Матуриди бұл қағиданы дәйектеп, негіздеуде бірінші кезекте Құран аяттарына жүгінеді:

а) Матуриди Құранда мұсылмандарға қарата айттылған: «Сендерге не көрінген?! Жазықсыз жапа шеккен қауқарсыз, шарасыз бірқауым ер, әйел және бала-шаға үшін Алла жолында неге соғыспайсындар?!» (Ниса, 75) және «уа, иман келтіргендер, сендерге не көрінген?! Сендерге: «Алла жолында (Тәбукке) жаптай аттанындар», – делінгенде, дүниеге бой алдырып, бейне бір жерге жабысып қалғандай отырған жерлерінен қозғалмадындар. Әлде ақыреттен гөрі дүниенің қу тіршілігіне разы болып, соны артық көрдіңдер ме?!» (Тәубә, 38) – деген сияқты қатаң сөгісті білдіретін аяттардың тәпсірінде былай деген: «Әсілі мұндай аяттар мұсылмандар тарапынан діндегі маңызды бір мәселеге қатысты немқұрайлық танытылғанда сөгіс ретінде түсірілген. Дегенмен, мұндай қатаң сөгісті қамтитын аяттар оларды мұмін деген аттан айырмаша. Оларға (дәл сол кезде) Алла жолында соғысу парыз еді. Міне, бұл (аят) үлкен күнә жасаған кісіні бірден иманнан/діннен шығаратындардың сөзін терістейді» [48, т. 3, б. 256].

Жоғарыдағы аята мұміндер Алланың алдында қанша жерден айыпты болса да, Хақ Тағала оларға «уа, иман келтіргендер» деп үн қатуда. Егер күнә жасау арқылы мұмін иманынан айырылатын болғанда оларға аяттағыдай «мұмін» деген ат берілмес еді.

ә) Kisi өлтірудің қай дінде болмасын үлкен күнә екені белгілі. Соған қарамастан Алла Тағала Құранда кісі өлтіргендерді де «мұміндер» деп атап, кісі өлтірген күнәшар мен өлтірілген адамның жақындары арасында діни бауырластықтың сақталатындығын білдірген. Мұны «уа, иман келтіргендер, кісі өлтіру мәселесінде сендерге қысас (яғни қанға қан ұстанымы) парыз етілді» деп басталатын аяттан анық көреміз. Мұнда кісі өлтіргеннің бұл дүниедегі жазасының «қысас», яғни қанға-қан ұстанымы екенін білдіріліп, артынша кісі өлтірген мұсылманға қатысты «ал кімде-кімге бауыры (яғни, өлген мұсылманның мұрагері) кешірім берсе, кінәлі жақ (өлген кісінің) құнын жақындарының көңілінен шығатындей етіп (кешіктірмей әрі толық) төлесін» (Бақара, 178) – делінген. Матуриди бұл аяттың тәпсірінде былай дейді: «Бұл аят үлкен күнә жасаудың иман атауын (исм әл-имән), яғни мұмін деген атты жойматындығына дәлел болады. Өйткені (Алла Тағала) кісі өлтіргенді (өлген мұсылманның мұрагерімен) ет жақын туыстығы болмаса да оның бауыры деп атаған. Бұл діндегі бауырластықты білдіреді. Сондай-ақ Алла: «Егер

мүміндерден екі топ бір-бірімен соғысса, уақыт оздырмай араларын жаразтырындар. Ал егер олардың бірі екіншісіне орынсыз шабуыл жасаса, онда шабуыл жасаған топқа қарсы соғыс ашындар, сөйтіп шабуыл жасаған топ Алланың үкіміне мойынсұнғанға дейін оларға қарсы бірігіп соғыс салындар. Егер райларынан қайтып, Алланың үкіміне бағынса, онда уақыт оздырмай екі топтың арасын әділ түрде жаразтырындар һәм әркез қара қылды қақ жарғандай әділ болындар» (Хужурат, 9) – деген сөзінде де мұсылмандарға шабуыл жасау және қан төгу ісінен кейін де оларды мүмін деген аттан айырмаған. Бұл үлкен күнә жасаудың мүмінді иманнан айырмайтындығының дәлелі. Сәйкесінше бұл мұғтазилиттердің сөзін терістейді. Өйткені олар: «Кімде-кім үлкен күнә жасайтын болса, сол күнәсі оны иманнан шығарады», – дейді.

Ал қасақана кісі өлтіргеннің жаһаннамда (кәпірлер сынды) мәңгі-бақи азап шегетіндігі мәселесіне келсек (Ниса, 93), оның екі түрлі тәспірі бар: Біріншісі мүмінді өлтіруді адап санау (истихләл қатлиh), екіншісі оны діні үшін өлтіру (та'аммуд диніh). (Бұл тіркес Бәсәллумның редакциясында **بِتَعْمُدِ دِينِهِ** деп жазылған, ал Бекир Топалоғлының басшылығымен жасалған редакцияда **بِتَعْمُدِ دِينِهِ** деп жазылған. Сондай-ақ Хажи Селимаға қолжазбасында да **بِتَعْمُدِ دِينِهِ** деп жазылған. Контекст түрғысынан алғанда да осы соңғы нұсқа дұрыс болып табылады. Сондай-ақ Матуриди Ниса сүресінің 93 аятының тәспірінде «кімде-кім бір мүмінді қасақана өлтіретін болса», дегенді «діні үшін қасақана өлтірсе», деп түсіндірген) [48, т. 3, б. 328]. Әйтпесе бұл аяттардың тұра мағынасы бір-біріне қайшы келіп, үйлеспей қалары сөзсіз] [121, п. 35/A. 48, т. 2, б. 13. 91, т. 1, б. 328].

Жоғарыдағы «қысас» аятынан көргеніміздей шаригатпен белгіленген «хад» немесе «қысас» – жасалған күнәнің өтемі болып табылады. Яғни Алла Тағала қысасты кісі өлтірген адамның күнәсінің өтемі қылған. Өтемі ретінде арнайы «хад» жазасы белгіленген өзге күнәларда да солай. Ал күпірліктің өтемі жоқ. Сондықтан да кісі өлтіру сынды үлкен күнә жасаған мұсылман өзіне жаза ретінде берілетін «қысас» немесе құн төлеу арқылы күнәсін өтейді, мүмін деген атынан айырылмайды.

б) Қай дінде болмасын қатаң тыйым салынған арсыздыққа жататын үлкен күнәлардың бірі зина екені белгілі. Осыған байланысты Алла Тағала Нұр сүресінде мүміндерге былай бұйырады: «Зина жасаған (бойдақ) әйел мен зина жасаған (бойдақ) ер адамның әрқайсысына жүз дүреден соғындар. Егер Аллаға және ақырет күніне сенетін болсаңдар, Алланың дінінің үкімін орындауға келгенде, ол екеуіне жандарың ашушы болмасын. Сондай-ақ, екеуінің тартқан азабына бір топ мүмін күә болсын» (Нұр, 2). Мұғтазилиттер бұл аяттағы «Алланың дінінің үкімін орындауға келгенде, ол екеуіне жандарың ашушы болмасын» деген сөзді тұра мағынада түсінген. Олардың айтуынша, Алла Тағала Құранда Өзін Ра'үф (жанашыр, мейірбан) және Рахим (ерекше мейірімді) деп сипаттаған. Сондай-ақ мүміндерді «кәпірлерге тым қатал, өзара өте мейірбан», деп сипаттаған. Кейін зина жасағандарды жазалағанда оларға жандарының ашымауын, яғни оларды аямауды бұйырған. Сондықтан бұл зина жасаған адамның иманнан айырылғандығының дәлелі. Өйткені аятта оларға

аяусыз, қатал болу керектігі айтылған. Матуриди мұғтазилиттердің бұл аятты қате пайымдағанын айтып былай деген: «Бұл аяттың шынайы мәні олардың сөзінің дұрыс еместігін көрсетеді. Өйткені, егер зинақор зина жасау арқылы иманнан айырылатын болғанда, онда мүміндерге: «оларға жандарың ашушы болмасын» деп ескертудің қажеті болмас еді. Өйткені мүміндер онсыз да Алланың оларды «кәпірлерге тым қатал» деп сипаттағанындей мүмін еместерге тым қатал әрі аяусыз еді. Ендеше бұл зинаның зинақорды иманнан айырмайтынын дәлелдейді. Сол үшін де Алла бұл аятта мүміндерді зина жасаған сенімдес, діндес бауырларына жандары ашып, шарифатпен бекітілген хад жазасын оларға мұлдем орындаудан немесе тым женілдетіп жіберуден қатаң тығған» [48, т. 7, б. 507-508].

Міне осындай Құран аяттары үлкен күнә жасаған мүміннің діндегі статусының өзгермейтіндігін анық көрсетеді.

2. Екінші принцип: Құнәһар мүмін бұл дүниеде жасаған құнәлары үшін о дүниеде азапқа душар болған күннің өзінде кәпірлер сынды мәңгі-бақи азап тартпайды. Жасаған құнәсі мөлшерінде азап тартқан соң, жүргегіндегі иманы себепті жұмаққа кіреді. Бұл қағиданы да растап, қуаттайтын Құран аяттары баршылық.

а) Бақара суресінің 217 аятында: «Олар сенен харам (қасиетті) айларда соғысадың үкімі жайлы сұрайды. Оларға: «Ол айларда соғысу үлкен күнә» – деп айт. Алайда, ел-жүртты Алланың жолынан қақпайлау, Аллаға құпірлік қылу және (мүміндерге) Харам мешітін зиярат етуге тыйым салу һәм (Харам мешітінің) халқын ол жерден қуып шығару Алланың алдында одан да үлкен күнә», – деп айтылған. Матуриди бұл аяттың тәспірінде үлкен күнәһардың мәңгі-бақи тозақта қалатынын алға тартатын мұғтазилиттерге былай деп жауап қатады: «Бұл аят мұғтазилиттердің көзқарасын терістейді. Мұнда (Алла) соғысты/кісі өлтіруді/(әл-қатл) (үлкен күнә ретінде) тілге тиек етіп, құпірлікті одан да үлкен күнә қылған. Егер соғыс/кісі өлтіру дәл құпірлік сияқты тозақта мәңгі-бақи қалуды (ат-тахлид) міндетті қылатын күнә болса, онда екеуі бірдей дәрежедегі күнә болар еді (яғни екеуінің арасында ешқандай айырмашылық қалмас еді), мұндай жағдайда құпірлік соғысып, кісі өлтіруден үлкен күнә болмайды. (Ал аятта құпірліктің соғысып, кісі өлтіруден де үлкен күнә екендігі анық айтылған). Олай болса, үлкен күнә дәл құпірлік сияқты тозақта мәңгі қалуды міндетті қылмайды» [48, т. 2, б. 113-114].

ә) Алла Тағала Құранда мысқалдай болса да жақсылық жасаған адам жасаған жақсылығының қарымын міндетті түрде алады деген. Ал мұғтазилиттердің пікірінше үлкен күнә жасаған мүмін күнәсінің жазасы ретінде мәңгі-бақи тозақта қалады, демек ол жасаған бірде-бір жақсылығының қарымын ала алмайды. Бұл көзқарас Құранға және ондағы Алланың пенделеріне берген уағдасына қайшы келеді. Осыған орай Матуриди «(Алланың разылығын көздел, бұл дүниеде өздерің үшін қандай да бір жақсылық жасап, (акыретке) жолдасандар, соны Алланың дәргейінен міндетті түрде табасындар» (Бақара, 110), деген аяттың тәспірінде былай дейді: «Бұл аят мұғтазилиттердің сөзін терістейді. Өйткені олар: «қандай да бір үлкен күнә

жасаған адам намаз оқыса, зекет берсе, Алла жолында күрессе, Алланың Үйіне барып, қажылық парызын өтесе және тағы басқа көптеген игілікті істер істесе де істеген сол игі істерінің қарымын ала алмайды. Ал істеген жамандықтарының қарымын толық алады», деп айтады. Бұл әрине әл-Кәрим және әл-Жәууәд (кең, кешірімді, мейірбан) болған Алланың ісі емес. Алла өзін (мұғтазилиттердің айтқанында) сипаттап танытқан да емес. Керісінше Алла өзін олардың сипаттағанына қайшы мағынада сипаттап, танытқан. Ол (мүміндер жайлышы) былай деген: «Міне, олар сондай ізгі жандар, Біз олардың істеген игі істерін қабыл алып, қарымтасын ең игі істеріне қарай қайтарамыз һәм күнә-қателіктерін толық кешеміз» (Ахқаф, 16). Ал мұғтазилиттер болса, Алла олардың (яғни, күнәшар мүміндердің) жасаған жақсылықтарын қабыл алмайды және күнәларын кешпейді дейді. Олардың мұнысы сөзде шектен шығу болып табылады. Алла бізді сөзде шектен шығудан және Алла атынан жалған үкім айтудан сақтасын!» [48, т. 1, б. 539].

Құранда Алла Тағала өзін пенделеріне танытқанда, «әл-Ғафур» (Бақара, 173, 182, 192, 199, 218, 225, 226, 235. Әли Имран, 31, 89), «әл-Ғаффар» (өте кешірімді) (Сад, 66. Зумәр, 5. Ғафир, 42. Нұх, 10), «Ғафиру-з-зәнб» (күнәларды кешіруші), (Ғафир, 3) деген. Сонымен қатар Алла өзінің өте кешірімді, кеңшілік иесі екенін білдірген көптеген аяттарда, сондай-ақ «Алла өзіне серік қосқанды әсте кешірмейді, ал одан өзге күнәларды істеген құлдарынан, қалағанын кешіреді», (Ниса, 48, 116) деген аяттарда тәубе етудің міндетті екендігі жайлыш мүлдем сөз қозғамаған. Ендеше мұғтазилиттер мен харижиттердің ұстанымын негізге алатын болсак, онда Алла Тағаланың аталмыш есімдері мен мүміндерге берген уағдалары жоққа шығады. Әрине бұл мүмкін емес [34, б. 526]. Олай болса, күпірлікten басқа үлкендердің құнәлардың барлығы Алланың қалауымен кешірілуі мүмкін болған күнәлар, яғни күпірлікке жатпайды.

Құранда «Мен мейлі ер, мейлі әйел болсын араларынан (игі) істер істейтіндердің еңбегін зая етпеймін» (Әли Имран, 195), «Біз, расында да, игі істер істегендердің сауабын (еңбегін) әсте зая етпейміз» (Кәһф, 30), «кімде-кім зәредей (мысқалдай) жақсылық жасаса, соның қарымын алады» (Зилзәл, 7) деген аяттарда мүміндердің ізгі істерінің зая болмайтындығы білдірілген. Ал күпірлікке жатпайтын үлкен күнә жасаған мұсылманға кәпір болды, мәңгі-бақи тозақта азап тартады деп үкім кесу, оның жасаған барлық игі істерін, тіпті, ең үлкен жақсылығы болған иманын түкке түрғысыз ету болып табылады. Әсілі оның басқа жақсылықтарын былай қойғанда, ең басты жақсылығы болған иманының өзі оның Аллаға сарік қосудан басқа барлық жамандықтарын жойып, жоқ қылатын үлкен жақсылық. Сондай-ақ Алла Құранда: «шынында, жақсылықтар жамандықтарды жояды» (Іуд, 114) деп, қаласа, пенделерінің жамандықтарын жасаған жақсылықтарымен жоятындығын айтқан [34, б. 615].

Сонымен қатар Құранда күпірлікten өзге күнәларға берілетін иләһи жазаның жасалған күнә мөлшерінде ғана болатынын, ал жақсылықтарға еселеп сауап жазылатынын, сәйкесінше бірде-бір жанға әділетсіздік жасалмайтынын білдіретін аяттар да бар. (Қасас, 84. Әнғам, 160. Нахыл, 111) Ал мұғтазилиттер болса, керісінше күнәшарларға жасаған жамандықтарының қарымы толық

беріледі, ал жақсылықтары мен құлшылықтарының қарымы берілмейді дейді. Бұл әрине Алланың сөзіне қайшы келеді [48, т. 6, б. 583].

Күпірліктен өзге құнәлардың барлығы белгілі уақытпен шектелетіндіктен, ондай құнәларға күпірлікке берілетін мәңгілік жазаны кесу әділетсіздік болады. Әйткені Матуридидің айтуынша күпірлік белгілі бір уақытпен шектелмейтін, үздіксіз сенім болып табылады. Ал күпірлікке жатпайтын өзге үлкен құнәларға келсек, олар белгілі бір уақытпен шектелетін және (бірқатар психологиялық факторлардың салдарынан, соның ішінде) нәпсіге бойалдырудың нәтижесінде орын алатын уақытша істер. Сондықтан қанша жерден үлкен болса да, белгілі бір уақытпен шектелетін, күпірлікке жатпайтын құнәға, күпірлікке лайық үздіксіз жаза беру хикметке сай келмейді [34, б. 580-581]. Демек бұдан, күпірліктен басқа үлкенді-кішілі құнәларды күпірлікке жатқызу бәрінен бұрын Құранға қайшы деген нәтиже шығады.

б) Үлкен құнә жасаған мұсылманға қатысты мәңгі тозақта қалады деп үкім шығару, оны мүшірікпен және қәпірмен теңестіру болып табылады. Бұл оған жасаған құнәсінен анағұрлым артық жаза беру деген сөз. Бұл Алланың пендесін істеген құнәсі мөлшерінде ғана жазалайтындығын білдірген сөзіне қайшы келеді. Осыған орай Матуриди Алла Тағаланың: «Кімде-кім қандай да бір жамандық/құнә жасаса, оған тек соған лайық жаза беріледі» (Fafir, 40), деген сөзінің тәспірінде былай деген: «Бұл аят мұғтазилиттердің: «Үлкен құнәхар мәңгі-бақи тозақта», деген сөзін терістейді. Егер олардың айтқаны негізге алынса, онда үлкен құнәхар мен мүшірік бір-бірімен теңестірілген болады. Бұл өз кезегінде не мүшірікке берілетін тиісті жаза кемиді, не болмаса, үлкен құнәхарға берілетін тиісті жаза артады дегенді білдіреді. Алла тағала Құранда құнәхарға тек тиісті жазасы беріледі, (яғни артық жаза берілмейді) деп хабарлаған. Ендеше (мұғтазилиттердің) бұл сөзі аяттың тұра мағынасына қайшы келеді» [48, т. 9, б. 31]. Құран және сұннет пәлсапасын, сондай-ақ ондағы Алланың атрибуттарын негізге алатын болсақ, құнәхарға құнәсінің мөлшеріндей жаза берудің (әл-жәзә' би-л-мисл) әділдік, ал жақсылық жасағанның қарымын еселеп қайтарудың шарапат (ифдал, ихсан) және асқан мейірбандық әрі жомарттық (әл-карам) екенін сөзсіз аңғарамыз.

Байқағанымыздай, Матуриди үлкен құнәхарға қатысты екінші принципі Құран аяттарының әзгегетикасы негізінде дәйектеп қуаттағанда бәрінен бұрын мұғтазилиттердің ұстанымын нысанага алған. Мұның себебі, мұғтазилиттердің үлкен құнә жасаған мұсылманды харижиттер сияқты кесімді турде кәпір деп атамастан, тозақта мәңгі қалады деген пікірді алға тартуы еді. Сондықтан олардың бұл ұстанымы кептеген аяттардың астарлы мәнін айтпағанда, тұра мағынасының өзіне қайшы келді. Матуриди тиісті аяттардың тәспірінде осы қайшылыққа, яғни мұғтазилиттердің бұл тұжырымының қисынсыз екеніне баса назар аударған.

3. Үшінші қағида шапағат (шафа'a) мәселесіне қатысты. Жалпы шапағаттың хақ екендігі Құран мен хадистерден белгілі. Сондықтан бұл мәселе төнірегінде мұсылмандар арасында талас жок деуге болады. Әсілі шапағат ұғымының өзі күпірліктен өзге құнәлардың кешірілуінің мүмкін екенін

білдіреді [34, б. 535]. Дегенмен шапағат мәселесіне қатысты талас оның басқа қырына қатысты, нақтырақ айтқанда, «оған кімдер лайық болады» деген мәселе төңірегінде өрбіген. Үлкен құнә мәселесіндегідей бұл мәселеде де сунниттердің басты оппоненттері мұғтазилиттер мен харижиттер болды.

Мұғтазилиттердің көзқарасы бойынша, шапағатқа тек үлкен құнәлардан ада болған немесе үлкен құнәлары үшін тәубе еткен шынайы мүміндер ғана лайық болады. Олар бұл пікірді алға тартқанда мына аятқа жүгінген: «Аршты арқалаған және оны айнала қоршаған (періштер) Раббыларына мадақ айтады, Оған кәміл сенеді және иман келтіргендер үшін Одан кешірім тілеп, былай дейді: «Уа, Раббымыз! Сенің шексіз рақымың мен ілімің барлық нәрсені толық қамтыған! Олай болса тәубеге келіп, Өзіңнің жолыңа тұскендерді кешіре гөр, оларды жаһаннам азабынан сақтай гөр!» (Фаифир, 7). Мұғтазилиттердің айтуынша бұл аятта періштер тек тәубеге келген әрі Алланың жолына тұскен шынайы мүміндер үшін ғана Алладан кешірім тілеп, шапағат етуде. Егер бұл дүниеде шапағатқа тек тәубеге келіп, Алланың жолына тұскен шынайы мүміндер ғана лайық болса, демек, ақыретте де шапағатқа тек солар ғана лайық болады [48, т. 2, б. 236].

Матуриди олардың бұл уәжіне былай жауап қатады: «Біздің көзқарасымыз бойынша, шапағат тек қана құнәхарларға арналады. Өйткені құнәдан пәк адам шапағатқа мұқтаж емес» [48, т. 2, б. 236]. Сонымен қатар Матуриди періштердің «тәубеге келіп, Өзіңнің жолыңа тұскендерді кешіре гөр», деген дұға-тілегінің бір мәні «Аллаға серік қосудан (күпірліктен) тәубе етіп, дініце ергендерді кешіре гөр», деген мағынаны білдіреді деген [48, т. 9, б. 7]. Яғни мұнда мұғтазилиттер айтқандай құнәлардан емес, күпірліктен тәубе ету мензелуде. Егер осы тәпсірді негізге алсақ, онда мұғтазилиттердің шапағат тек үлкен құнәлардан ада мүміндерге ғана арналады, деген көзқарасының қисынсыз екені өздігінен анықталады.

Сондай-ақ мұғтазилиттер: «Бұл дүниеде біреу біреуге шапағат етеді деген нәрсе жоқ, (яғни шапағат ету арқылы біреу біреудің құнәларының жойылуына себепші бола алмайды). Өйткені шапағат ету деген, біреудің алдында басқа біреудің айтулы істері мен жақсылықтарын тілге тиек ету ғана, одан басқа түк те емес. Бұл ақыретте де солай болады», – деген. Матуриди олардың бұл уәжіне былай жауап береді: «Бұл дүниеде шапағатшының алдында шапағатқа зәру адамның жақсылықтары тілге тиек етіледі әрине, өйткені ол оның жай-күйін білмейді. Сол себепті шапағатшыға шапағат етсін деген ниетпен әлгі адамның жақсы жақтары айттылады. Ал Алла Тағала бәрінің жай-күйін айтпаса да білуші. (Яғни Аллаға пенделерінің жай-күйін баяндаудың қажеті жоқ, Ол онсыз да бәрін білуші)» [48, т. 2, б. 236. т. 7, б. 261]. Міне бұдан мұғтазилиттердің бұл дүниедегі жағдайды о дүниедегі жағдаймен салыстыру арқылы жасаған тұжырымының қисынсыз екенін көреміз. Ендеше шапағат ұғымы біреуге біреудің жақсылықтарын баяндауды ғана білдірмейді. Шапағат ұғымының аясы одан да кең.

Сондай-ақ мұғтазилиттер мен харижиттер адамға шапағат ететін тек оның бұл дүниеде жасаған ізгі амалдары деп, шапағаттың аясын тек амалмен

шектеген. Матуриди бұған жауап ретінде «уа, Раббым, Сен маған билік бердің һәм түстердің, түрлі құбылыстар мен уақығалардың желісін (мәнін) жоруды үйреттің.... Жанымды мұсылман күйінде алғайсың һәм мен ізгі құлдарыңның қатарына қосқайсың!», – деген аяттың тәспірінде былай деген: «Бұл аятта мұғтазилиттердің сөзін терістейтін мағына бар. Олар «әр пендениң шапағатшысы оның амалы» дейді. Мұнда Юусуф пайғамбар (Аллаға жалбарынғанда, дұғасы қабыл болу үшін) мен мынаны, мынаны істедім дегендей өзінің игі істерін алға тартқан жоқ. Керінше ол Алланың өзіне нәсіп еткен нығметтері мен жақсылықтарын тілге тиек етті. (Яғни, өзіне соларды шапағатшы етті)» [48, т. 6, б. 291-292]. Мұғтазилиттер мен харижиттердің шапағатты тек амалдармен шектеуінің себебі, олар адам баласы Алланың рақымымен немесе біреудің шапағатымен емес, тек өзінің амалдарының арқасында ғана мәңгілік азаптан құтылып, Алланың нығметтеріне бөленеді дейді. Ал сунниттік сенім бойынша, азаптан құтылып, Алланың нығметіне бөлену адамның амалдарымен емес, Алланың рақымымен және шапағат ету құқығына ие болған ізгі жандардың шапағатымен болмақ. Матуриди бұған дәлел ретінде пайғамбарымыздан (с.а.у.) жеткен мына хадисті алға тартады [48, т. 9, б. 6-7]. Пайғамбарымыз (с.а.у.): «Жаннатқа Алланың рақымы болмаса, бірде-бір адам кірмейді» – деген. Соңда одан (с.а.у.): «Уа, Алланың елшісі, сіз де ме?», – деп сұралғанда: «Алла рақымына бөлемесе, мен де» – деп жауап қатқан [138].

Мұғтазилиттер мен харижиттердің бұл ұстанымынан олардың Алланың рақымы мен мейірімін шектегенін көреміз. Бұл сунниттік сенімге түбекейлі қайшы келеді. Осыған қатысты Матуриди Алланың рақымының шексіз екендігі баяндалған «уа, Раббымыз, Сенің шексіз рақымың мен ілімің барлық нәрсені толық қамтыған», деген аяттың тәспірінде былай дейді: «Мұғтазилиттердің сөзі бойынша бұл аят іске жарамайды. Өйткені олардың ұстанымы бойынша Алланың рақымы бір күнені кешуге де жетпейді. Себебі олардың айтуынша Алла үлкен күнә жасағанды әсте мейіріміне бөлемейді. Керінше оны мәңгілік азаппен азаптайды. Егер олардың сөзі мен мазхабы/ұстанымы осы болса, онда Алланың рақымы мен мейірімі кең/шексіз емес деген сөз... Ендеше олардың сөзі бойынша Алланың рақымы мен мейірімі Алланың Өзі айтып, сипаттағандай кең әрі шексіз болмайды». Ал біздің сеніміміз бойынша, Алланың рақымы барлық нәрсені қамтитын кең, шексіз. Яғни мұнда бұл дүниеге қатысты рақымы меңゼлуде. Өйткені бұл дүниеде Алланың рақымы мүміндерді де, кәпірлерді де қамтиды. Ал ақыретке қатысты рақымына келсек, ол тек мүміндерге ғана арналады [48, т. 9, б. 7-8].

Енді әу бастағы шапағатқа кім лайық болады деген талас тудырған мәселеге қайта оралайық. Бұған қатысты мұғтазилиттер мен харижиттердің ұстанымы белгілі. Ал сунниттерге, соның ішінде Матуридиге келсек, оның бұл мәселеге қатысты тұжырымын Әнбия сүресінің 28 және Та-Іха сүресінің 109 аяттарына жазған тәспірінен анық көруге болады. Матуриди өзінің Құранды Құранмен тәспірлеу әдісі негізінде аталмыш аяттардың алғашқысын кейінгі аятқа жүгіне отырып тәспірлейді. Алғашқы аяттағы «лә иәшфә’унә иллә ли мән

иртада» деген сөзде екі түрлі мағына (уәжнейн) бар екенін айтады. Алғашқысы шапағатшыға (шәфий') яғни шапағат ету құқығы кімге беріледі дегенге қатысты. Онда аяttан мынандай мымағына шығады: «Алла кімнің шапағат етуіне разы болса, (сол ғана шапағат етеді), одан басқа ешкім шапағат ете алмайды». Яғни Алла о дүниеде шапағат ету құқығын діні/сенімі мен амалы арқылы Алланың разылығына бөлгенгөн құлдарына ғана береді. Матуриди бұл мағынаны Та-Іса суресінің 109 аятына жүргіне отырып, шығарады. Аталмыш аяттың мағынасы: «Ол күні Рахманның өзі шапағат етуге рұқсат беріп, сөзіне разы болған жандардан өзгелердің шапағаты ешқандай да пайда бермейді». Ал екінші тәпсірде кімге шапағат етілетіндігі (әл-мәшфу' ләh) жайлы айтылады. Онда аяttан мынандай мағына шығады: «Олар тек Алла разы болған жандарға ғана шапағат етеді». Яғни Алла кімнің діні/сенімі мен амалына разы болса, кімнің сенімі таухид, амалы толық болса, сол пенделерін ғана пайғамбарлар мен ізгі жандардың шапағатына бөлейді. Сондай-ақ Матуриди кейбір ғалымдардың Та-Іса суресінің 109 аятындағы «уә радыйя ләху қаулә (сөзіне (Алла) разы болған жандар)» деген сөздің мәнін «бұл дүниеде кәлима сөзін айтып, мұсылман болған және хақиқи мүмін болған жандарға ғана шапағат етіледі. Олардан басқаларға шапағат етілмейді» деп түсіндіргенін айтқан [48, т. 7, б. 310-311].

Осылайша Матуриди аталмыш аяттардың тәпсірінде сунниттік сенім бойынша о дүниеде шапағат ету құқығына кімдердің ие болатынын және кімдердің шапағатқа бөленетінін баяндай келе, сөзін былай деп түйіндейді: «Негізі шапағат амалдарында қате-кемшілік болғандардың сол кемшіліктерін кешу үшін бекітілген нәрсе. Осыған байланысты, шапағатқа зәру жан (әлләзи юушфә' ләh) не кішігірім күнә жасаған адам болуы керек, мұндаій адамның жазаға тартылуы да бек мүмкін. Не болмаса, үлken күнә жасаған адам болуы керек, бұл өз кезегінде үлken күнәшардың күнәсінің кешірілуінің мүмкін екенін білдіреді. Біз бұдан бұрын: Шапағат – амалында қате-кемшіліктері болған адам үшін», деп кесіп айтқан болатынбыз. Ендеше бұл мұғтазилиттердің сөзін терістейді. Өйткені олар: «Анығында кішігірім күнә жасаған адамның күнәсі өздігінен кешіріледі. Ондай адамды кішігірім күнәға бола азаптауға болмайды. Ал үлken күнә арқалаған адамға келсек, оның күнәсін кешіп, жазасыз қалдыруға болмайды. Керісінше ол мәңгі-бақи азап шегеді» деп айтады [48, т. 7, б. 338].

Бұған дейінгі принциптерде мұғтазилиттер мен харижиттердің үлken күнәшарға қатысты ұстанымдарының қате екені Құран аяттары негізінде дәлелденген болатын. Сондықтан мұнда бұл мәселені қайта қозғаудың қажеті жоқ деп ойлаймыз. Мұндағы басты мәселе Матуридиң күнә болмаған жерде шапағат жайлы сөз қозғаудың жөнсіз екенін білдіруі. Өйткені мұғтазилиттердің ұстанымы бойынша шапағатқа бөленуге кішігірім күнәлары өздігінен кешірілген, үлken күнәлардан пәк, яғни күнә-қателік атаулыдан мұлдем ада болған мүміндер ғана лайық болмақ. Әсілі бұл шапағат ұғымының түпкі мәніне қайши келетін түсінік. Сол себепті Матуриди шапағат мәселесіне қатысты аяттардың тәпсірінде бәрінен бұрын шапағат ұғымының жалпы күнә

мәселесімен тығыз байланысты екеніне, сәйкесінше мұғазилиттер мен харижиттердің бұл мәселеге қатысты тұжырымдарының қисынсыз екеніне баса назар аударған. Осылайша Матуриди Құран және хадистердегі шапағат ұғымының негізгі мәнінің Алланы жүргегімен растаған, иманында мін болмаған шынайы мүміндердің амалдарында жіберген қате-кемшіліктерінің, яғни күнәларының кешірілуін тілеу екенін білдірген. Тұптеп келгенде, Матуридидің бұл ұстанымы «иман» мен діндегі амалдар біртұтас емес және күнә мүмінді иманынан айырмайды деген принциптерге негізделеді. Ал оның басты оппоненттерінің ұстанымы болса, «иман» мен діндегі амалдар бір-бірінен ажырамайтын біртұтас, сәйкесінше күнәхар мүмін иманынан айырылады деген қате принциптерге негізделеді. Ендеши қате принципке негізделген тұжырымдардың да қате әрі қисынсыз болатыны табиғи болса керек.

### **Ақылға негізделген дәлелдер**

Матуриди «Китәб ат-таухид» және «Китәб әт-тә’уиләт» атты еңбектерінде күпірлікке жатпайтын ұлкенді-кішілі күнәлар жасаған мүміннің иманынан айырылмайтынын Құран әззетикасы және хадистер негізінде дәлелдеумен қатар, ақылға негізделген қисынды дәлелдермен де қуаттауга тырысқан.

1. Күпірлікке жатпайтын күнәлар белгілі бір уақыт шеңберінде ғана яғни, белгілі бір уақыт ішінде бірқатар психологиялық факторлардың салдарынан, соның ішінде нәпсіқұмарлыққа бойалдырудың нәтижесінде жасалады, демек оған берілетін жаза да шектеулі болуы керек. Ал күпірлікке келсек, ол бәрінен бұрын мызғымас берік сенім. Сенім белгілі бір уақытпен шектелмейтін, үздіксіз жалғасатын ұғым болғандықтан оған берілетін жаза да шексіз болуға тиіс [48, т. 3, б. 202-203].

2. Шарифатта үкімі харам болған істер мен нәрселердің кейбір зәру жағдайларда харам деген үкімі уақытша жойылуы мүмкін. Ал күпірліктің өзі харам (харам ли ‘айниh) болғандықтан оның үкімі өсте жойылмайды. Соңдықтан оның тәубесіз кешірілуі мүмкін емес және жазасы да соған қарай болады [34, б. 581].

3. Матуриди күнә жасау мәселесінде адамның психологиясын, жаратылысы мен табиғатын да ескеру керектігіне баса назар аударған. Өйткені адам баласының табиғаты күнә-қателік жасауға бейім келеді. Дегенмен шынайы мүмін күнә жасағанда немесе өз міндетін толық орындаі алмаған жағдайда Алладан іштей қорқады, қобалжиды, жан-дүниесін үрей билеп, іштей мазасыз күй кешеді. Сонымен қатар мүмін қандай күнәні болмасын негізінен білместікпен, нәпсіқұмарлыққа бойалдырғандықтан, яки күнәнің артынша тәубе етемін деген байламмен немесе Алланың шексіз мейіріміне, шарапаты мен кешіріміне үміт артқан күйде жасайды. Қандай себеппен жасаса да, артынша іштей өкініп, тәубеге келеді [48, т. 3, б. 202-203. т. 5, б. 153. т. 7, б. 260].

Матуриди күнә мәселесінде жасалған күнә қанша жерден ауыр болса да күнәнің өзіне емес, оның қандай сеніммен және мақсатпен жасалғанына баса назар аударады. Себебі күнә мәселесінде мүмін мен кәпірдің айырмашылығы

осыдан белгілі болады. Өйткені қандай да болмасын істің негізгі мәні оны жасаған адамның ниеті мен мақсатына қарай айқындалады. Мысалға мүмін мейлі кіші, мейлі үлкен болсын, күнә жасағанда, оған «күнә болса не болты дегендей» немісрайлықпен қарамайды, күнәні нәпсіге жеңіліп, біліп тұрып, саналы түрде жасаған күннің өзінде іштей мазасыс күй кешіп, өз-өзін жазғырумен болады. Сондай-ақ мүмін үлкен күнәларды айтпағанда, жасаған болмашы күнәсінің өзін әсте адал санамайды. Ал кәпірде ондай сенім жоқ, оның психологиялық жағдайы мүміндікінен мүле бөлек. Осыған орай Құранда: «Бұл олардың көңілінің дүниедегі қу тіршілікке ауып, оны ақиretten артық көргендігінің салдары. Алла кәпір қауымды әсте тұра жолға салмайды», (Нахл, 107) деу арқылы, кәпірлердегі дүниеге деген құштарлықтың құпірлікке себеп болғандығы айтылса, басқа аятта «уа, мүміндер, әлде ақиretten гөрі дүниенің қу тіршілігіне разы болып, соны артық көрдіндер ме?», (Тәубә, 38) делінгенде, мүміндердегі дүниеге деген құштарлық алғашқы аяттағыдай құпірлік мағынасын білдірмейді.

4. Сонау Пайғамбар заманынан бастап, бүгінге дейін жалпы мұсылман үмбеті, ғалымдар мен мұсылман мемлекеттерінің дені Алланы және Пайғамбарды (с.а.у.) жоққа шығармай, толық мойында, тілін кәлимаға келтіргенниң бәрін құпірліктен өзге қандай күнә жасаса да мүмін, мұсылман ретінде қабылдаған, ешкімді күнәсі үшін мұсылманға тән құқықтардан және иманнан айырмаған. Сонау сахабалардан бастап, бүгінге дейін жалғасын тапуып келе жатқан осынау дәстүрлі ұстанымның өзі күнәхар мүміннің кәпір болмайтындығына бірден-бір дәлел болмақ.

Сунниттік бағыттағы мазхабтардың барлығы «үлкен күнә» жасаған мүмін мәселесінде ортақ ұстанымда. Ешбірі күнәхар мүмінді иманнан айырмайды. Арапарында «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқатына және өзге де «иман» мәселелеріне қатысты әртүрлі, тіпті бір-біріне керегар көзқарастар болса да, үлкен күнә мәселесіне келгенде бәрінің ұстанымы бір. Бұл да өз кезегінде харижиттер мен мұғтазилиттердің ұстанымының қате әрі дәстүрлі исламның діни-идеологиялық тұғыры болған сунниттік доктринаға түбегейлі қайшы екенін көрсетеді.

Бүгінгі таңда әлемде және елімізде белгілі деңгейде белең ала бастаған «такфиризм» құбылысының діни-идеологиялық тұғыры дәстүрлі сунниттік исламға керегар хараижиттік және мұғтазилиттік сана және ілім екендігі даусыз. Бұл сунниттік доктринаға да, Қазақ елінің дәстүрлі діни дүниетанымына да түбегейлі қайшы келетін діни сана және ілім.

Харижиттік және мұғтазилиттік санадан бастау алған діни радикализм мен экстремизм ислам тарихында мұсылмандар арасында алауыздық туғызумен қатар, көптеген қақтығыстар мен қанды оқиғалардың орын алуына тұрткі болғаны белгілі. Сонымен қатар мұндай аса қауіпті тенденцияның кейінгі буын мұсылмандарға да азды-көпті әсер еткені сөзсіз. Бүгінгі таңда кейбір діни топтар мен ұйымдарға «неохарижиттер» деген ат қойылып, айдар тағылуының өзі соның айғағы. Мұның ең басты себебі олардың сенім мәселесіне келгенде алғашқы харижиттер сынды «кім кәпір?» деген сұрақпен әрекет етіп, өздерімен

пікірлес, сенімдес болмаған мұсылмандардың бәрін жаппай кәпір санауы, сондай-ақ оларды өз беттерінше мұсылмандық құқықтан айырып, қаны мен мал-дүниесін өздеріне адал санауы еді. Өкінішке орай бүгінгі таңда санасы харижиттік идеологиямен уланып, өздерін ғана кәміл мұсылман, өзгелерді жаппай кәпір санайтын радикалды ұстанымдағы жекелеген тұлғалар мен топтардың әр жерде лаң салып, бұзғыншылық жасап жүргеніне күә болудамыз. Тіпті олардың кейбір геосаяси күштердің қолшоқпары мен ойыншығы болып жүргенін де айтып жүрген діни-саяси сарапшылар баршылық.

Ислам тарихының алғашқы кезеңдерінде пайда болған діни радикализм мен экстремизм негізінен бірқатар діни-саяси факторлар негізінде туындараса, бүгінгі таңда бұл тенденцияның қайта жаңданып, белең алуына сеп болған саяси факторлардан басқа да бірқатар діни-әлеуметтік себеп-салдар бар. Атап айтсақ олардың ең негізгілері:

1. Мұсылман елдеріндегі діни сауатсыздық және жалпы надандық
2. Қөптеген мұсылман елдеріндегі әулеуметтік теңсіздік және кедейлік
3. Мұсылмандар арасында ауызбіршіліктің болмауы
4. Мұсылман елдеріндегі өскелең ұрпақтың тәлім-тәрбиесінің ақсауы және әлеуметтік әрі қоғамдық институттардың өз функцияларын тиісті деңгейде атқармауы
5. Батыс елдерінде, соның ішінде батыстық Бұқаралық ақпарат құралдарында антиисламизм мен исламофобия құбылысының белең алуы және ислами құндықтардың көпе-көрінеу аяқ асты етілуі
6. Мұсылман емес елдерді айтпағанда, қөптеген мұсылман елдерінің өзінде діни радикализм мен экстремизмге төтеп беретін бірыңғай діни идеологияның болмауы.

Сондықтан, бүгінгі таңда қайта бас көтеріп, белең алған діни радикализм және экстремизммен куресудің ең тиімді жолы соған тұртқі болып отырған аталмыш факторлармен күресу болып табылады. Сонымен қатар бұл мәселеде діни радикализмнің ғылыми-идеологиялық платформасы болған теологиялық мәселелерге қатысты радикалды көзқарастарды қатаң сынға алып, терістеген әрі дәстүрлі сунниттік доктринаны ғылыми-теологиялық түрғыдан негізден, қуаттаған имам Матуридиң ілімі мен теологиялық тұжырымдарының маңызы зор екені сөзсіз.

Харижиттер мен муғтазилиттер «улken күнә» және «иман» мен діндегі амалдар мәселесіне қатысты радикалды пікірлерін алға тарқанда көбіне-көп соғыс жағдайында немесе белгілі себептерге қатысты түсken Құранның әр жеріндегі жекелеген аяттарына жүгінетін еді. Сол себепті Матуриди де аталмыш екі топтың көзқарастарын терістегенде солардың әдісін қолданып, негізінен Құран аяттарына жүгінді. Алайда Матуридиң олардан ең айқын ерекшелігі – Құранды сүрелері мен аяттары арасында тығыз байланыс болған бір тұтас иләhi кітап ретінде қолға алып, Құранды Құранмен пайымдауы, яғни Құран аяттарын Құран пәлсапасына сай интерпритациялауы еді.

Ислам тарихында ең алғаш харижиттер тарапынан көтерілген үлken күнә және күнәшар (мұртакиб әл-кабира) мәселесі негізінде туындаған «иман» мен

діндегі амалдардың арақатынасы мәселесі әрі «иман» ұғымына қатысты өзге де мәселелер ислам теологиясының өзекті тақырыптарына айналды. Бұған дейін де айтылғандай, харижиттер мен мұғтазилиттер адамға ішкі сенімінен гөрі, сыртқы іс-әрекеттеріне қарап баға беретін болған. Олардың түсінігі бойынша адамның нағызың көміл мұсылман болуы үшін жүректегі сенім/иман жеткіліксіз, жүректегі иманмен бірге, соған лайық іс-әрекеттердің/амалдардың болуы және күнәлардан тыйылу міндетті. Сондықтан да олар діндегі амалдар мен үкімдерге, яғни діни практикаға ерекше мән берді. Бұл әрине сунниттік сенімге негізделген дәстүрлі ислам/дәстүрлі дін түсінігіне түбегейлі қайшы келеді. Осы құбылыстың нәтижесінде ғалымдар теологиялық тұрғыдан «иман» мен «амал» ұғымдарының арақатынасын айқындауға кірісті.

### **3.2 Матуриди іліміндегі иман мен діни амалдардың арақатынасы**

Иман мен діндегі амалдардың арақатынасы мәселесі ортаазиялық мұсылмандардың дәстүрлі діни дүниетанымының ғылыми-идеологиялық тұғыры болған ханафиттік доктринағы, соның ішінде Матуридидің иман ториясындағы ең маңызды әрі принциптік мәселе болып табылады. Негізі «иман мен діндегі амалдар бір-бірінен бөлек» деген принцип, «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқатын пайымдаудан, нақтырақ айтқанда «иман – Алланы жүрекпен растау (тасдиқ би-л-қалб), діндегі амалдар иманға жатпайды» деген тезиске негізделеді. Матуридидің «иман» мен діндегі амалдар мәселесіне қатысты теологиялық тұжырымдары мен тезистері исламдағы дін мен дәстүрді үйлестіруші «дәстүрлі дін» концепциясының қалыптасуында маңызды рөл ойнаған.

Сондай-ақ иман мен діндегі амалдардың арақатынасы мәселесі үлкен күнәхар (муртакиб әл-кабира) мәселесімен де тығыз байланысты деуге болады. Ең алғаш харижиттер тараپынан көтерілген үлкен күнәхар мәселесі түптеп келгенде іс-әрекетке/амалдарға қатысты болып, олардың тәкпіршілдік (такфир) ұстанымы адамның іс-әрекетіне негізделді. Яғни алғашқы харижиттер бәрінен бұрын ішкі сенімнен гөрі діндегі амалдарға ерекше мән берді. Теориядан гөрі діни практикаға басымдық берген харижиттердің бұл ұстанымы кейіннен мұғтазилиттер тараپынан белгілі деңгейде теориялық тұрғыдан қолға алынып, діндегі амалдар теориялық тұрғыдан да иман ұғымының шеңберіне кіргізілді.

Харижиттердің діндегі амалдарды және күнәларды түбегейлі тәрк етуді иманға жатқызуының салдарынан туындаған әсіре тәкпіршілдікке қарсы жауап әрі кереғар ұстаным ретінде муржийттік доктрина пайда болды. Муржиялар Әубастан-ақ тәкпіршілдік тенденциясына түбегейлі қарсы болды. Олар «өзінің мүмін екенін ашық айтып, діннің талаптарын орында маса да, мойындаған адамның иманына күмән келтіруге болмайды, мүмін бұл дүниеде қанша жерден күнә жасаса да мұсылман үмбетінің мүшесі болып қалады және пенделеріне қатысты ақырғы әрі кесімді үкімді Алланың өзі береді» деген ұстанымда болды. Әубастағы «иржа» (күнәхар мүмінге қатысты үкімді кейінге қалдыру) принципі негізінен осы тұжырымға негізделді. Кейіннен бұл тұжырым одан ары

терендең, теориялық тұрғыдан да қарастырыла бастады. Нақтырақ айтқанда, муржиялар «иржа» (үкімді кейінге қалдыру, шегеру немесе тоқтатып қою) принцибін теологиялық тұрғыдан нақтылау үшін жүйелі түрде, діндегі «иман» ұғымының түпкі мәні мен хақиқи болмысына (хақиқат әл-имән) қатысты жаңа теория қалыптастырып, иман ұғымын теориялық тұрғыдан жан-жақты талдап, терең пайымдауға кірісті. Тіпті кейіннен муржиялар осы иман ұғымын теориялық тұрғыдан пайымдап, тұжырым шығарумен ғана айналысты деуге болады. Муржиялар харижиттерге қарағанда анағұрлым зейінді әрі талдау жасау қабілеті жоғары теоретиктер еді. Сондыктан уақыт өте келе муржийттік доктрина таза теологиялық сипатқа ие болып, ислам теологиясының ірге тасына айналды. Ерекше атап өтетін маңызды бір мәселе, муржийттік доктринаның дамуының екінші кезеңінде «иржа» сөзінің мән-мағынасы алғашқыдағыдай «үкімді кейінге қалдыру» емес, «амалды шегеру» дегенді білдіретін болды. Мұнда алғашқыдағыдай уақыт мәселесі емес, дәреже мәселесі меңзелді. Нақтырақ айтқанда діндегі амалдар екінші кезекке ысырылып, иман, ішкі сенім бірінші кезекке қойылды. Мұның түпкі мәні – иман ұғымы адамның тек ішкі сенім-нанымымен байланысты, мейлі жақсы, мейлі жаман болсын адамның іс-әрекетінің ішкі сеніміне ешқандай әсері жоқ дегенді білдіреді. Нәтижеде «күпірлік жағдайында ізгі амалдардың пайда бермейтіні сияқты, иман/сенім болған жағдайда ешбір күнәнің зияны болмайды» деген қағида пайда болды. Бұл қағиданың мәні – Аллаға шын жүректен иман келтірген мүмін діннің амалға жататын талаптарын орындаған немесе тыйымдарынан тыйылмаған күннің өзінде жүргегіндегі жалаң сеніммен-ақ тозақтан құтылып, жұмаққа кіреді дегенді білдіреді. Кейінгі мұсылман теологтары муржиттік сана дегенде негізінен осы соңғы мағынаны/ұстанымды меңзеген. Мысалға Бағдади муржияларға қатысты: «Бұлардың муржия деп аталуының ең басты себебі, иманды/жалаң сенімді діндегі амалдардан жоғары қоятындығы» [51, б. 190] деп анықтама берсе, Паздауи былай деген: «Олардың негізгі ұстанымы – Алла Тағала өзіне иман келтірген бірде-бір мүмінді әсте тозақпен азаптамайды. Күпірлік жағдайында мойынсұнушылықты білдіретін істердің пайдасы болмайтындей, иман болған жағдайда ешқандай күнәнің зияны жоқ» [5, б. 258]. Бұдан «иман-амал» және «күнә-күпірлік» мәселелерінде харижиттер мен мұғтазилиттердің әсірешілдікке (ифрат), тәкпіршілдікке бойалдырғанын, ал кейінгі муржиялардың керісінше селқостыққа (тафрит) бойалдырғанын анық көреміз.

Дегенмен Изутсадың пікірінше, мұндағы назар аударатын маңызды бір мәселе ол сунниттердің үлкен күнә жасаған мүмінді діннен шығармау мәселесінде белгілі бір деңгейде әубастағы муржийттік принципті құптайтындығы [100, б. 61]. Изутсу үлкен сөзінде үлкен күнә жасаған мүмінді кәпірге шығармау мәселесінде сунниттік ұстанымның тарихи тұрғыдан муржийттік доктринаның жалғасы екенін айтуда. Ал иман мен діндегі амалдар мәселесіне келсек, сунниттердің діннің негізі болған ішкі сеніммен қатар, діндегі амалдарды орындау және күнәлардан тыйылу мәселесіне де ерекше көңіл бөлөтіні тарихтан белгілі. Жалпы сунниттік сенім мектептерінің

барлығының ғылыми платформасының фиқхи мазхабтар екенін ескерсек, сунниттердің діндегі амалдарға қаншалықты мән беретінін айту артық болар. Десек те иман мен діндегі амалдардың арақатынасы мәселесінде сунниттік мазхабтар арасында да екі түрлі көзқарастың бар екені анық.

Сунниттік бағыт өз ішінде ғылыми әдіснама тұрғысынан «әһл ар-рай» және «әһл әл-хадис» деп аталатын екі үлкен ғылыми мектепке бөлінеді. Алғашқы мектептің негізін қалаған Хаммад ибн Әбу Сулейман (қ.ж.120/737) мен Имам Ағзам Әбу Ханифа (қ.ж.150/767) және оның ізбасарлары болды. Бұл мектептің алғаш қалыптасқан жері Куфа болғандықтан, Куфа мектебі немесе негізін қалаған Әбу Ханифаға телініп Әбу Ханифа/ханафи мектебі деп те аталады. Әбу Ханифа және оның ізбасарлары сенім мәселелерін, әсіресе фиқхи мәселелерді шешу және діни мәтіндер негізінде үкімдер шығаруда негізінен рационалдық сипаттағы «рай» әдісін қолданғандықтан ғылыми оппоненттері оларды «әһл ар-рай» деп атады. Екінші мектептің негізін қалағандар діни мәтіндерді пайымдал, олардан сенімге және фиқхи мәселелерге қатысты үкімдер шығаруда рационалдық әдісті қолдамайтын, консервативтік ұстанымдағы ғалымдар болды. Бұл мектеп өкілдері дінді дұрыс пайымдал түсіну үшін Құран, сұннет, сахаба және табиғиндердің сөздері мен ғылыми мұраларына ғана жүгіну керек, субъективті ой-тұжырым мен ақыл қорытындыларына (истидләл) мүмкін болғанша жүгінбеу керек деген принципті ұстанады. Бұл мектеп «әһл ар-рай» мектебіне қарсы ғылыми оппонент ретінде II/VIII ғасырдың ортасынан бастап қалыптаса бастады. «Әһл әл-хадис» мектебінің негізін қалаған маңдайалды өілдері ретінде Имам Мәлик ибн Әнәс (қ.ж.179/795) Имам Шафии (қ.ж.204/819), Әузә'и (қ.ж.157/773), Суфян ибн Са'ид әс-Сәури (қ.ж.161/777) және Имам Ахмад ибн Ханбал (қ.ж.241/855) сынды ғалымдарды атауға болады. Әһл әл-Хадис өкілдері III/IX ғасырдан бастап, төрт мазхабқа бөлінді. Олар: мәликилер, шафиилер, ханбалилер және захириттер. Соңғы мазхаб өкілдері уақыт өте келе, мәлики мазхабына сіңіп кетті [139, б. 350-357].

Атальмыш екі мектептің ғылыми әдіснамасында айырмашылық болғандықтан, ақида, келәм және фиқх ілімдері бойынша да әрқайсысының өзіне тән ұстанымдары мен көзқарастары қалыптасты. Осыған байланысты иман ұғымының түпкі мәні мен хақиқи болмысына, иман мен діндегі амалдардың арақатынасы мәселесіне және өзге де иман мәселелеріне қатысты екі мектептің әрқайсысының өзіне тән көзқарастары мен ұстанымы бар. (Матуридидің шәкірті Әбу-л-Хасан 'Али инб Са'ид ар-Рустуфағни «Фауа'йд» атты еңбегінде «әһл ар-рай» және «әһл әл-хадис» мектептері арасындағы ғылыми әдіснамалық айырмашылықты қарапайым тілмен және мысалмен жақсы түсіндірген. Шейх ар-Рустуфағніге «асхаб ар-рай» және «асхаб әл-хадис» деп аталатын екі топтың қайсысы абзал деген сұрақ қойылғанда, ол былай деп жауап берген: «Асхаб ар-рай бейне бір уәзірлер іспетті, ал «асхаб әл-хадис» болса, хат, хабар жеткізетін хабаршылар істетті. Хабаршылар уәзірлерге хабар жеткізеді, уәзірлер сол хабарларға ой жүгіртіп, қорытынды шығарады да тиісті орнына қояды. Ал хабаршылар мұны істей алмайды. Міне сол сияқты

«асхаб әл-хадис» өкілдері жер-әлемді шарлап жүріп, хадистерді жинап, бізге жеткізеді, біз сол хабарлар мен хадистерге ой жүгіртеміз, зерделейміз және олардан тиісті мағыналар шығарып тиісті орнына қоямыз. Ал «асхаб әл-хадис» өкілдері мұны істей алмайды. Сондай-ақ Әбу Юусуф жайлышы риуаятта оның «асхаб әл-хадис» өкілдерінен: «Сендер дәрі-дәрмек маманысындар, ал біз дәрігерміз», деп айтқаны бар. Сондағы айтпағы дәрі-дәрмек мамандары (фарамацефтер) дәрі-дәрмек жасап, оларды дәрігерлерге ұсынады. Ал дәрігерлер сол дәрілерді өз орнымен тиісінше қолданады. Олар қай дертең қандай дәрінің дауа болатынын біледі. «Асхаб ар-рай» да сондай» [7, п. 315/Б].

Ал енді «әһл ар-рай» және «әһл әл-хадис» мектептері арасындағы иман ұғымының түпкі мәні мен хақиқи болмысы, иман мен діндегі амалдардың арақатынасы және өзге де иман мәселелеріне қатысты айырмашыққа келсек:

1. Әбу Ханифа бастаған әһл ар-рай өкілдерінің ұстанымы бойынша, иман – тілмен растау (икрар би-л-лисән) және жүрекпен растау (тасдиқ би-л-қалб); барлық мұсылмандар иман/сенім мәселесінде тең, олардың бір-бірінен артықшылығы тек амалдармен болады, алайда көп амал ету арқылы иман арпайды, аз амалмен де азаймайды, өйткені иман мен діндегі амалдар бір-бірінен бөлек ұғымдар; иман мен ислам біртұтас ұғым; иманда «истисна» болмайды; үлкен күнәлар мүмінді діннен шығармайды, діннен шығаратын күнәларға Аллаға серік қосуды және күпірлікті білдіретін күнәларға жатады.

2. Әһл әл-Хадис өкілдері Ислам дініндегі сенім, құлшылық және моральдық нормаларды бір-бірінен беліп жармай біртұтас ұғым ретінде қарастырады. Сол себепті олардың «Иман» деп аталатын барлық еңбектерінде иман, ақида мәселелері, моральдық нормалар және құлшылықтар бірге қамтылады. Олардың түсінігі бойынша иман – тілмен растау (икрар би-л-лисән), жүрекпен растау (тасдиқ би-л-қалб) және дene мүшелерімен іс-амал ету немесе діндегі міндетті іс-амалдарды орындау ('амал би-л-жауарих/'амал би-л-әркән); діндегі амалдар иманың бір бөлігі, иман – ұзын-саны жетпістен астам тармақтан тұрады; Иман амалдардың артымен артып, кемуімен кемиді; иман мен ислам бір-бірінен бөлек ұғымдар; мүмін иманын тілге тиек еткенде «Алла қаласа, мүмінмін» деп («истина» сөзін) айту керек; үлкен күнә жасаған мүмін діннен шықпайды, оның үкімі Аллаға қалады, қаласа кешіреді, қаласа азаптайтынды [139, б. 353-356].

Әһл ар-рай және әһл-әл-хадис мектептері иманың хақиқи болмысы және иман мен діндегі амалдардың арақатынасы мәселесі бойынша бір-біріне кереғар екі түрлі ұстанымда болғанымен екеуі де үлкен күнә жасаған мүмінді діннен шығармайды. Демек бұдан мынандай тұжырым шығады: Табиғиндерден және олардан кейінгі буын атбағутабиғиннен шыққан белді ғалымдар (фуқана) және әһл әл-хадис ғалымдарының барлығы дерлік діндегі амалдарды мұғазилиттер мен харижиттер сияқты иманың хақиқи болмысының ажырамас, міндетті бөлігі (рунха хақиқат әл-имән) деп есептемейді. Олар иман мен амал біртұтас дегенде, діндегі амалдарды иман кемелдігінің міндетті шарты (шарт кәмәл әл-имән) дегенді мензейді. Ендеше ханафи-матуридилер мен «әһл әл-хадис» ғалымдарының арасындағы пікір қайшылығы түбебейлі қайшылық (хиләф

жауғари) емес, тек сырттай қарағанда қайшылық бар сияқты болып көрінетін, мәнісіне үңілгенде айтарлықтай қайшылық болмаған формалық қайшылық (хиләф суари) ғана. Ал харижиттік немесе мұғтазилиттік ұстаным мен ханафи-матуриди ұстанымының арасында бұл мәселеде түбегейлі қайшылықтың (хиләф жауғари) бары анық [43, б. 444]. Сол себепті, Матуриди «иман не нәсрсе емес?», деген сұраққа негізінен жаһмиттер, каррамиттер, мұғтазилиттер және харижиттердің ұстанымдарын теріске шығару арқылы жауап берген.

Уақыт өте келе «әһл ар-рай» мектебінің ішінен сенім мәселелерін қарастыратын матуриди сенім мектебі шыққан болса, әһл әл-хадистен мәликилер мен шағиғилердің дені сенім мәселелерінде әшғарилік сенім мектебін қабылдады. Ал өзіндік сенім және фиқхи жүйесі болған ханбали мазхабының өкілдері «әһл әл-хадис» мектебінің консервативтік/фундаменталистік сипаттағы өкілдері болып қалды. Бұдан мәлики және шағиғи мазхабы өкілдерінің дені әшғарилік сенім жүйесін қабылдау арқылы әсіресе, теологиялық мәселелерде фундаменталистік, консервативтік ұстанымнан рационалдық теологияны құптастырып «әһл ар-рай» бағытына қарай ойысты деген тұжырым шығаруға болады. Сонымен қатар кейінгі кеңдерде ғылыми әдіс пен теологиялық тұжырымдарда матуриди және әшғари сенім мектептері арасында екі жақты ықпалдастықтың болғанын да сеніммен айтуға болады. Тіпті Мамлюктер мен Осман империяларының тұсында аталмыш екі сенім мектебін үйлестіруге бағытталған ғылыми талпыныстардың да болғаны тарихтан мәлім.

Әшғариліктің әһл әл-хадиске жақындығы, сондай-ақ оның әһл ар-рай мектебінен белгілі деңгейде әсерленуі әшғари мектебі өкілдерінің арасында иман ұғымына қатысты әр түрлі көзқарастар мен тұжырымдардың алға тартылуына себеп болды. Бағдадидің айтуынша, әшғари мектебінде иман ұғымына қатысты үш түрлі көзқарас бар. Алғашқысы имам Әшғаридің иман жүрекпен растау (тасдиқ би-л-қалб) деген көзқарас. Бұл имам Матуридиң көзқарасымен толық үйлеседі. Екіншісі иманың тілмен растау (икрар би-л-лисән) еkenін алға тартқан ‘Абд Аллаһ ибн Са’ид ибн Кулләбтың көзқарасы. Үшіншісі асхаб әл-хадиске тән парыз, нәпіл барлық құлышылықтарды иманға жатқызатын ұстаным. Дегенмен кейінгі әшғарилердің иман ұғымының болмысына қатысты көзқарасы ханафи-матуридилердің көзқарасымен бірдей деуге болады. Олар да ханафи-матуридилер сияқты амалды иманға жатқызбайтын болған [140, б. 413-414]. Бұдан Әбу Ханифа мен Матуридиң іліміне негізделген «әһл ар-рай» кәләм мектебінің «әһл әл-хадис» кәләм мектебіне қаншалықты ықпал еткенін көруге болады.

### **3.2.1 Матуридиң дін мен шарифат ұғымдарын пайымдауы**

Матуриди иман мен амалдардың бір-бірінен бөлек екенін дәлелдеп, негіздеу үшін дін және шарифат ұғымдарының хақиқи мәнін түсіндіріп, аталмыш екі ұғымның да иман мен амалдар сияқты бір-бірінен бөлек екенін алға тартты. Матуриди иманға қатысты өзге мәселелердегідей мұнда да рухани ұстазы Әбу Ханифаның көзқарасын басшылыққа алды. Әбу Ханифаның

көзқарасы бойынша, дін біреу-ақ, ал шариғаттар көп және әртүрлі болып келеді [53, б. 11-13]. Өйткені Алладан келген барлық елші-пайғамбарлар бір дінді, яғни «таухид» сенімін ұстанды әрі насихаттады [48, т. 3, б. 560]. Барлығы өз қауымдарын бір Аллаға, пайғамбарға, ақыретке, тағдырға және періштереге сенуге үндеді. Сондықтан да ешбір пайғамбар өзінен бұрынғы пайғамбардың дінін/сенімін тәрк етуге шақырған емес. Ал шариғат мәселесіне келсек, әрбір елші-пайғамбар (расул) өзінен бұрынғы елші-пайғамбардың шариғатын мансұқ қылатын, өзіне ғана тән шариғатпен келді. Сондай-ақ сұннет мәселесінде де әр пайғамбардың өзіне тән сұннетті болды [48, т. 3, б. 369-370]. Әбу Ханифа мен Матуриди бұл тұжырымды бәрінен бұрын Құранға жүгіне отырып алға тартты. Құранда осы пікірді қуаттайтын мынандай аяттар бар: «Алланың діні өзгермейді. Нағыз хақ, мінсіз дін міне осы. Алайда, адамдардың көбі мұны білмейді» (Рум, 30) және «әр ұмбетке өзіне тән шариғат һәм жол белгілеп бердік. Алла қаласа, барлығынды (бір шариғатпен жүретін) бір ғана ұмбет қылар еді, алайда, Ол әрқайсысынды өзіне берген (Кітап) арқылы сынау үшін осылайша әртүрлі ұмбет етіп жаратты» (Мәида, 48). «Алла: «Дінді дұрыс тұсініп, дұрыс тұтындар һәм дінде жік-жікке бөлінбендер», – деп, Нұхқа міндеттегенді (хақ дінді, таухид сенімін) өзіңе уахи еткенімізді және Ибраһимге, Мұсаға әрі Исаға міндеттегенді (хақ дінді, таухид сенімін) сендер үшін де дін етіп бекітті» (Шура, 13). Ендеше хақ дін жалғыз, өзгермейді әрі өзгертілмейді, ал шариғаттар мен пайғамбарлардың сұннеттері болса, заманның, қоғамның шарттарына сай өзгереді әрі мансұқталады [48, т. 4, б. 159].

Әбу Ханифа мен Матуриди діннің сенім екенін айту арқылы дін мен иман ұғымдарының түптең келгенде егіз ұғым екенін, ал амалдардың шариғатқа жататындығына баса назар аударған. Егер Алла бұйырған істердің бәрін істеу әрі тыйған тыйымдарының бәрінен тыйылу дін болса, онда сол тыйым салынған қандай да бір күнені істеген немесе бұйырылған істерден қандай да бір істі іstemей тәрк еткен адам Алланың дінін тәрк еткен болып саналады [53, б. 12]. Әйтседе бұл дін мен шариғат немесе иман мен діндегі амалдар арасында ешқандай байланыс жоқ дегенді білдірмейді. Байланыс бар. Дін шариғаттың негізі, иман діндегі амалдардың негізі. Негіzsіз шариғаттың да, амалдардың да мәні болмайды. Сондай-ақ Аллаға иман келтірген әрбір мұсылман иманың жеті шартымен қоса, діндегі міндетті амалдарға және шариғатқа да иман келтіруі тиіс. Шариғатқа иман келтірмеген жағдайда діннен шығады. Бұл дін-шариғат, иман-амал ұғымдарының арасында тығыз байланыстың бар екенін көрсетеді, алайда олардың біртұтас ұғым екенін білдірмейді.

Дін сөзінің бұдан бөлек мағыналары да жоқ емес. Мысалға дін сөзі жалпы алғанда мейлі хақ, мейлі жалған болсын, барлық сенімдерге/діндерге қатысты қолданылады [141, б. 81]. Сондай-ақ кей кездерде үкімдер мен амалдардан тұратын ислам шариғаты мағынасында да қолданылады. Мысалы «дінді (яғни, діни үкімдерді, діни ілімдерді) бүте-шігесіне дейін терең менгерулері үшін», деген аят пен «егер Алла пендесіне жақсылық қаласа, оған дінді (яғни, діни үкімдерді, діни ілімдерді) терең менгеруді нәсіп етеді», деген хадисте дін сөзі

шариғат және жалпы діни ілімдер мағынасында қолданылған [53, б. 12]. Алайда мұндағы дін сөзінің алғашқысы жалпы мағынада қолданылса, екіншісі ауыспалы мағынада қолданылған.

Ал исламдағы дін ұғымының негізгі мәні сенім, иман дегенді білдіреді. Сондықтан да хақ дін, хақ сенім әсте өзгермейді, оның бірде-бір шарты мансұқталмайды. Құранда Алладан келген пайғамбарлардың барлығының «ханиф» мұсылман болғандығы айтылғанда, олардың бір шариғатты ұстағаны емес, таухид сеніміне негізделген бір дінді/сенімді, жалған атаулыдан ада «ханиф» дінін ұстанғаны мензеледі. Дін мен иман ұғымдары егіз болғандықтан, дін сияқты иман да өзгеріссіз әрі үздіксіз жалғасатын ұғым. Иман адамға әрдайым парыз болады. Кей жағдайларда иман келтірмеуге болады деген нәрсе жоқ. Ал діндегі амалдарға келсек, парыз болған амалдардың өзі кей жағдайларда белгілі бір себеппен тәрк етіледі. Мысалға етеккірі келген әйелге намаз, ораза және кедейге зекет парыз болмайды [47, б. 87]. Иманның үкімі әсте өзгермейді. Тіпті Аллаға иман о дүниеде де жалғасады. Ал құлшылықтар мен ізгі амалдар бұл дүниеде ғана міндетті болады әрі атқарылады [48, т. 2, б. 211]. Міне осының өзі дін мен шариғат, иман мен амал ұғымдарының бір-бірінен бөлек еkenін көрсетеді. (Матуриди тұсінігіндегі дін мен шариғат ұғымдарының арақатынасы жайлы кең мәлімет алу үшін мына дереккөздерге қараңыз: Кутлу С., Имам Матуриди ве матуридилик, билинен ве билинмейен иөнлериле имам Матуриди, 47-52 бб.)

### **3.2.2 Имам Матуридиң Құран аяттары негізінде «иман» мен діндегі амалдардың арақатынасын пайымдауы**

Матуриди «Китәб әт-тә’үиләт» атты Құран тәпсірінде иман мен діндегі амалдардың арақатынасы мәселесін қозғағанда өзінің басты оппоненттері мұғтазилиттер мен харижиттердің, сонымен қатар хашуиялардың немесе асхаб әл-хадистің ұстанымын терістеп, дәстүрлі ханафиттік доктриналы қуаттаған. Ол иманның түпкі мәні мен хақиқи болмысының Алланы жүрекпен растау (тасдиқ би-л-қалб) еkenін, оның негізгі орнының жүрек еkenін, ал сол жүректегі иман негізінде жүзеге асатын парыз және нәпіл амалдар мен өзге де игілікті істердің иман емес, иманның талаптары (шара’и’) немесе жемісі еkenін тиісті аяттарға жүгіне отырып дәлелдеген. Осыған орай Матуриди Ибраһим сүресінің 24-25 аяттардағы жемісті ағашқа ұқсатылған «жақсы сөз» (әл-қәлима ат-тайибә) сөзін кейбір ғалымдардың иман/таухид сенімі деп тәпсірлекенін айта келе, иман мен таухид сенімінің бейне бір жемісті ағаш сынды жемісі болатынын, оның жемісінің игі істер мен ізгі амалдар еkenін айтқан [48, т. 6, б. 387-388]. Демек Матуридиң ұстанымы бойынша діннің негізі жүректегі иман/сенім. Сондықтан да Аллаға және Алладан келгеннің бәріне шын жүректен иман келтірген адам діннің талаптары бойынша амал етпеген жағдайда иманнан айырылмайды. Өйткені ол Алланы және Оның дінін толық мойындауда. Ендеше иман келтіріп, бірақ, амал етпеген мүмін о дүниеде (Алланың мейірімі мен кеңшілігінің арқасында) азаптан құтылады деп үміт етуге болады [48, т. 9, б. 636].

Матуриди иман мен діндегі амалдардың арақатынасына қатысты ханафиттік доктринаны бәрінен бұрын Құран аяттарына жүгіну арқылы дәйектеген. Матуридидің Құранға негізделген тұжырымы бойынша, иман мен діндегі амалдар арақатынасындағы басты мәселе амалдардың іс жүзінде орындалуы емес, амалдарға иман келтіру (әл-и'тиқад) және оларды мойындау/қабылдау (әл-қабул). Яғни мүмін болудың бірден-бір талабы Құранда парыз екендігі нақты білдірілген амалдарды іс жүзінде орындау емес, оларға иман келтіру, олардың Алла тарарапынан бекітілген парыз амалдар екенін мойында, қабылдауға (әл-и'тиқад хассатән) [48, т. 5, б. 153]. Матуриди бұл тұжырымын негізінен Құрандағы иман мен діндегі амалдар қатар аталған аяттарға жүгіне отырып алға тартқан:

1. Құрандағы «уа, иман келтіргендер», деп басталатын аяттар иманның діндегі амалдардан бөлек, өз алдына дербес ұғым екенін көсетеді.

Матуриди Тәуиләтта Мумтахинә сұресінің ұшінші және Тахрим сұресінің алтыншы аятын негізге алып, Құрандағы аталмыш аяттар сияқты «уа, иман келтіргендер», деп басталатын аяттардың барлығы иман ұғымының өз алдына бөлек, дербес ұғым (зу хаддин фи нәфси) екенін, сондай-ақ хашуиялардың, асхаб әл-хадистің «діндегі мойынсұнушылықты білдіретін амалдардың (ат-таа'ат) бәрі иманға жатады» деген сөзінің қате екенін көрсетеді деген. Алайда Матуриди әр топтың аталмыш аяттарды өз ұстанымына дәлел ретінде алға тартатынын да айтады [48, т. 9, б. 607]. Яғни иман мен діндегі амалдарды біртұтас ұғым деп есептейтіндер де өз ұстанымдарын қуаттау үшін осы аяттарға жүгінеді. Дегенмен, аталмыш аяттарда алдымен мүміндерге тән иман сипатының, содан кейін амалдардың тілге тиек етілуі иман мен амалдардың бір-бірінен бөлек екенін көрсетеді. Сонымен қатар, мүміндерге үн қатумен басталатын қаратпа аяттардың кейбірінде «уа, иман келтіргендер» дегеннен кейін діндегі мойынсұнушылықты білдіретін амалдар тілге тиек етіліп, мүміндерге түрлі нұсқаулар берілсе, енді бірінде мүміндерге қатаң сөгіс беріледі. Бұл да өз кезегінде үлкен күнә-қателік жасаған мүміндердің иманнан/діннен шықпайтындығына, сәйкесінше, иман мен амалдардың бөлек ұғымдар екеніне бірден-бір дәлел болады. Енді осы екі мәселеге қатысты Тәуиләттан мысал келтіре кетейік.

а) Матуриди «уа, иман келтіргендер, рукуғ жасандар, сәждеге бас қойындар, Раббыларыңа толыққанды құлшылық етіндер және жақсылық жасандар», (Хаж, 77) – деген аяттың тәспірінде былай дейді: «Бұл аятта иманың жалқы сипаттағы (хасс) өз алдына бөлек, дербес ұғым екенін, сондай-ақ жақсылық атаулының (игі істердің) атауы емес екенін көрсететін дәлел бар. Бұл иман – жүрекпен растау (тасдиқ) деген сез. Өйткені Алла оларды алдымен мүмін деп атап, содан кейін оларға рукуғ жасауды, сәждеге бас қоюды және игі істер істеуді бұйырған. Себебі бұл аяттың нақты кімдерге қаратыла айттылғаны белгілі. Егер иман жақсылық атаулының (діндегі мойынсұнушылықты білдіретін амалдардың) бәрін қамтитын жалпылама атау болғанда, онда бұл аяттың нақты кімге қатысты айттылғаны белгісіз болар еді. Өйткені жақсылық атаулының бәрін бірдей бұлжытпай орындауга ешкімнің

шамасы жетпейді. Міне бұл иманның (игі істердің бәрін қамтитын) жалпы емес, жалқы әрі нақты белгілі ұғым, (яғни тек жүрекпен растаудан тұратын дербес ұғым) екенін көрсетеді» [48, т. 7, б. 445].

Матуридиң бұл сөзінен мынаны түсінеміз, аятта Алла Тағала әуелі мүмін пенделеріне «уа, иман келтіргендер» деп үн қатып, содан кейін оларға діндегі белгілі құлшылықтар мен өзге де ізгі амалдарды атқаруды бұйырған. Міне осының өзі жүректегі иманның амал атаулыдан бөлек өз алдына дербес ұғым екенін көрсетеді. Егер иман мен амал біртұтас ұғым болғанда немесе амал иманның ажырамас, құрамдас бөлігі болғанда, онда пайғамбарлардан өзге адамдардың бірде-біреуі мүмін деген атқа да, сипатқа да лайық бола алmas еді. Өйткені ондай атқа қол жеткізу үшін аятта бұйырылғандай діндегі парыз, нәпіл ғибадаттар мен өзге де үлкенді-кішілі жақсылық атаулының бәрін бұлжытпай әрі үздіксіз орындау әрі күнә-қателік атаулының бәрінен ада, пәк болу шарт болар еді. Бұған ешбір пендениң шамасы жетпесі анық. Сондықтан да иман – харижиттер, мұғтазилиттер және хашуиялар айтқандай жүрекпен растау (тасдик), тілмен растау (икрар) және ізгі амалдардың бәрін бұлжытпай орындаудан тұратын күрделі ұғым емес, жүректегі шынайы сенімнен ғана тұратын қарапайым ұғым [48, т. 1, б. 377, 385].

ә) Матуриди Құранда мұсылмандарға қарата айтылған: «Сендерге не көрінген?! Жазықсыз жапа шеккен қауқарсыз, шарасыз бірқауым ер, әйел және бала-шаға үшін Алла жолында неге соғыспайсындар?!» (Ниса, 75) және «уа, иман келтіргендер, сендерге не көрінген?! Алла жолында (Тәбукке) жаппай аттанындар, – делінгенде, дүниеге бой алдырып, бейне бір жерге жабысып қалғандай отырған орындарынан қозғалмадындар. Әлде ақыреттен гөрі дүниенің қу тіршілігіне разы болып, соны артық көрдіндер ме?!» (Тәубә, 38) – деген сынды қатаң сөгісті білдіретін аяттардың тәпсірінде былай деген: «Әсіл мұндай аяттар мұсылмандар тарапынан белгілі бір мәселеге қатысты немқұрайлық танытылғанда сөгіс ретінде түсірілген. Дегенмен мұндай қатаң сөгісті қамтитын аяттар оларды мүмін деген аттан айырмаған. Оларға Алла жолында соғысу парыз еді. Міне бұл (аят) үлкен күнә жасаған кісіні бірден иманнан/діннен шығаратындардың сөзін терістейді» [48, т. 3, б. 256].

Жоғарыдағы аяттарда мүміндер Алланың алдында қанша жерден айыпты болса да, Хақ Тағала оларға «уа, иман келтіргендер» деп үн қатқан. Егер амалдар иманның ажырамас бөлігі болғанда, оларға «мүмін» деген ат берілмес еді. Өйткені олар күнә жасау арқылы иманның ажырамас бөлігін тәрк еткен әрі соның ойсырап қалған орнын күпірлікпен толтырған болар еді. Өйткені сауапты істерді иманның ажырамас бөлігі деп қабылдау, күнә атаулыны да күпірліктің ажырамас бір бөлігі ретінде қабылдау дегенді білдіреді.

Ал «уа, иман келтіргендер» дегеннен кейін қайтадан иман келтіруді бұйыратын аяттарға келсек, (Ниса, 136. Хадид, 28. Саф, 10-11) Матуриди мұндай аяттардың мұнафықтарға немесе кітап иелеріне қатысты болуы мүмкін екенін айтқан. Егер мұнафықтарға қатысты болса, «уа, сырттай иман келтіргендер, шын жүректен иман келтіріндер» деген мағынаны білдіреді. Ал кітап иелеріне қатысты болса, онда «уа, бұрынғы кітаптарға (Тәуратқа немесе

Інжілге) иман келтіргендер, енді Аллаға, Мұхаммед пайғамбарға (с.а.у.) және мына кітапқа (Құранға) иман келтіріндер» деген мағынаны білдіреді. Ал егер мүміндерге қатысты болса, онда шынымен иман келтіргендерге қайтадан иман келтіріндер деп бүйрүудың мәні, иманда әрдайым тұрақты болу (сәбет уә зияда) керектігін немесе иманды үнемі жаңартып тұру (тәждид/тәждид) керектігін білдіреді [48, т. 9, б. 635-636].

2. Құранда көптеген аяттарда «иман келтіргендер және ізгі амалдар істегендер», (آمنوا و عملوا الصالحات) деп иман мен ізгі амалдардың арасының «уау» жалғаулық шылауымен/(харф 'атф)пен бөлінуі де иман мен діндегі амалдардың бір-бірінен бөлек екенін көрсетеді. Өйткені араб тілінде (المعطوف غير المعطوف عليه) деген ереже бар. Бұл тілдік ереже арасы жалғаулық шылаулармен бөлінген сөздер (ма'туф және ма'туф 'алейh) мәндік және ұғымдық тұрғыдан бір-бірінен бөлек болады дегенді білдіреді.

Матуриди «иман келтіргендерді және ізгі амалдар істегендерді сүйіншіле» (Бақара, 25) деген аяттың тәспірінде, мұндай аяттар діндегі мойынсұнушылықты білдіретін барлық істерді (жами' ат-та'ат) иманға жатқызатындардың сөзін терістейді деген. Өйткені Алла Тағала мұндай аяттарда ізгі амалдардан бұрын оларды мүмін деп атаған [48, т. 1, б. 403].

Матуридидің пірінше Құрандағы ізгі амалдар деген мағынаны білдіретін «ас-салихат» сөзін тұра мағынасынан бөлек, ауыспалы мағынада да түсінуге болады. Мысалға «ас-салихат» сөзі дene мүшелерімен істелетін істерді емес, «жүректің амалы» (а'мал әл-қалб) дегенді де білдіруі мүмкін. Мұнда «жүректің амалы» дегенде, жүректегі шынайы, таза әрі риясыз иман мензеледі. Яғни Аллаға мұнафықтар сияқты тек сөз жүзінде емес, шын жүректен, риясыз иман келтіру керектігі мензеледі [48, т. 1, б. 403].

Сондай-ақ Матуриди «ас-салихат» сөзін күпірлік кезеңіндегі болсын, исламдағы болсын баршаға ортақ әрі мәлім болған моральдық құндылықтар, ахлақ және басқа да жақсылықтар деп де тәспірлеуге болатынын айтады [48, т. 10, б. 612].

Сонымен қатар Матуридидің пікірінше «ас-салихат» сөзін тұра мағынада, діндегі міндетті амалдар деп қабылдаған күннің өзінде, оның мағынасы діндегі міндетті амалдарды іс жүзінде атқаруды емес, оларға сенудің және парыз екенін (آمنوا و عملوا الصالحات) дегеннен «(Аллаға) иман келтіргендер және діндегі ізгі амалдарға сенгендер, оларды парыз деп қабылдағандар» деген мағына шығады [48, т. 10, б. 613]. Діндегі парыз екендігі анық әрі талассыз болған амалдарға (мә 'улимә фи-д-дин би-д-дарура) иман келтіру де иманның басты талаптарының бірі екені даусыз. Аллаға және пайғамбарға иман келтірген адам діндегі намаз, ораза, қажылық және зекет сынды парыз амалдарды орындаған күннің өзінде, оларға сенуге, яғни оларды парыз амалдар деп қабылдауға міндетті. Олай болмаған жағдайда кәпір болады. Осыған орай кейбір ғалымдар «егер олар тәубе етіп, намаз оқыса және зекет берсе, оларды жөніне жіберіндер», (Тәубә, 5) деген аяттағы «намаз оқыса және зекет берсе», дегенді «намаз бен зекеттің парыз екенін мойындаса» деп тәспірлеген [48, т. 5, б. 293-294. т. 10, б. 613].

Құранда «иман келтіргендер және ізгі амалдар істегендер» деп иман мен ізгі амалдар қатар аталатын аяттар көптеп кездеседі. Тек «Бәләд» сүресінің 17-ші аятында «иман келтіргендер» дегеннен кейін «ізгі амалдар» (ас-салихат) аталмайды. Матуриди мұның себебін бәлкім аталмыш аятын алдындағы аяттарда құлды азат ету, пақыр-міскіндер мен жетімдердің қарнын тойдыру сынды ізгі амалдардың тілге тиек етілгендігінен болса керек деп түсіндірген [48, т. 10, б. 612]. Сондай-ақ «Хадид» сүресінің 21-ші аятында да жәннатың Аллаға және елшісіне иман келтіргендер үшін дайындалғандығы айтылғанда ізгі амалдар мұлде тілге тиек етілмеген. Матуриди мұнда да иман сөзі жалғыз аталғанда (зикру-л-имән муфрадән) оның астарында өзге ізгіліктердің де меңзелуі мүмкін екенін айтқан. Яғни мұнда «зикру-л-жуз’ уә ирадат әл-кулл» қағидасы меңзелуде [48, т. 10, б. 612-613].

Ендеше егер ізгі амалдар иманға жатпайтын болса, онда олар неліктен Құранның көптеген аяттарында қатар аталған, деген занды суал туындейді. Мұның себебі мынау болса керек:

а. Біріншіден Құранда аталған парыз құлшылықтарды және өзге де ізгі амалдарды орындау, сондай-ақ харам нәрселер мен ауыр құнәлардан тыйылу шариги тұрғыдан тек мұміндерге ғана міндетті. Сондықтан Алла Тағала Құранда ізгі амалдарды орында, жамандықтардан тыйылуды бұйырғанда «уа, иман келтіргендер» деп тек мұміндерге ғана үн қатады.

ә. Екіншіден ізгі амалдардың Алланың алдында қабыл болуының бірден-бір шарты «иман» [48, т. 2, б. 26]. Иман болмаған жағдайда атқарылған ізгі амалдардың әсіресе ақыретте ешқандай пайдасы болмайды (Бақара, 217. Мәида, 5). Міне сол себепті ізгі амалдар Құранның көптеген аяттарында иманмен қатар аталған.

«Аср» сүресіндегі «шынында, адам баласы зиянда, тек иман келтіргендер және ізгі амалдар атқарғандардың жөні басқа» (Аср, 2-3) деген аяттардың тұра мағынасы (зәнир әл-әиәәт) харижиттер мен мұғазилиттердің көзқарасын қуаттайты десек те, Алла Тағаланың Құранда иман келтіріп, ізгі амалдар атқарғандарға жәннатты уәде еткеніндей, тек иман келтіруді ғана тілге тиек етіп, ізгі амалдарды мұлде атамаған басқа аятта да жәннатты уәде еткенін назардан тыс қалдырмаған дұрыс (Хадид, 21). Олай болса иман келтіріп, одан басқа ізгі амалдарды орында маған адамға қатысты нақты жаннattық немесе тозақтық деп кесімді үкім айтуға болмайды. Мұнда үміт мәселесі алға тартылу керек. Бұл дүниедегі барлық құлшылықтар мен игі істердің де негізінен үміт пен үрейге негізделетіні белгілі. Яғни құлшылықтар мен игі істер бір жағынан Алланың алдында қабыл болса екен деген үмітпен атқарылса, бір жағынан қабыл болмай қала ма деген үрей де болады. Сонымен қатар Алла Тағала күнә атаулының бәрін істеген адамды тозаққа тоғытады деген сөз, бірде-бір жамандық істемей, тек күпірлік қылған адам (мән әтә бил-лкуфр уахдәһ) тозаққа кірмейді дегенді білдірмейді. Сол сияқты Алла Тағаланың иман келтірумен қатар ізгі амалдарды да істеген пенделеріне жәннатты уәде етуі, амал етпей-ақ тек иман келтіргендер (мән әтә би-л-имән уахдәһ) жұмаққа кіруге мұлде лайық болмайды дегенді білдірмейді. Сондай-ақ аталмыш аяттардағы

белгілі амалдарды атқару арқылы зиянға ұшыраудан аман болатындардың әрқайсысын өз алдына жеке-жеке атауға да болады. Мысалға: «шынында, адам баласы зиянда, тек иман келтіргендердің жөні басқа, ізгі амалдар атқарғандардың жөні басқа, бір-біріне ақиқатты насихаттайтындардың жөні басқа, бірін-бірі сабырға шақыратындардың жөні бөлек», деп зиянға ұшыраудан аман болатындарды бір-бірінен бөліп, жеке-жеке атауға да болады. Егер осылай болса бұл аяттар да харижиттер мен мұғтазилиттерге және хашуияларға дәлел болмайды. Ал егер оларды бір-бірінен бөліп жармай бәрін бірге қарастырса, онда оларға дәлел болады. Демек бұл мәселеде бір-біріне керегар екі түрлі мағына (тағаруд) және екі мағына да дұрыс болуы мүмкін немесе біреуі дұрыс, біреуі қате болуы мүмкін деген ықтималдылық (ихтимәл) бар. Олай болса бұл мәселеде біржақты кесімді үкім шығаруға болмайды (уәжәбә әт-тауаққуф) [48, т. 10, б. 613].

Матуриди мұнда иман мен ізгі амалдар бірге аталған аяттарды негізге алыш, мұсылманның о дүниедегі жағдайына қатысты біржақты әрі кесімді үкім айтпау керек деген пікірді алға тартады. Өйткені Құранның көптеген аяттарында иман мен ізгі амалдар бірге аталыш, жәннат бақшалары негізінен иман келтірумен қатар діндегі ізгі амалдарды орындағандарға уәде етілгенмен, тек иман кетірумен шектеліп, одан басқа ізгі амалдарды орындағандардың о дүниеде жәннatttan мұлде мақұрым қалатындығы немесе мәңгі-бақи тозақтық болатындығы нақты айтылмаған.

Өйткені адам баласының жәннattтық немесе тозақы, яки бақытты (сағид) немесе бақытсыз (шақий) болуы негізінен оның амалдарына емес, сеніміне байланысты. Себебі дінде құлшылықтар мен өзге де ізгі амалдарды атқару қанша жерден маңызды болғанмен, олардың иманға/сенімге негізделетіні даусыз. Имансыз бірде-бір амалдың мәні болмайтыны белгілі [48, т. 2, б. 341].

3. Бірқатар аяттарда иманның діндегі ізгі амалдардың қабыл болуының міндетті шарты екендігі, имансыз бірде-бір амалдың пайдасы болмайтындығы ашық білдірілген (Ниса, 124. Нахл, 97. Исра, 19. Та-Іа, 112. Әнбия, 94. Fafir, 40). Бұл да діндегі амалдардың иманға жатпайтындығына және ізгі амалдарды атқармаған адамның да Аллаға шын жүректен иман келтіру арқылы мүмін деген атқа ие бола алатындығына дәйекті дәлел болады.

Матуриди «мейлі ер, мейлі әйел болсын, кімде-кім мүмін ретінде/күйінде игі істер істесе, міне солар жұмаққа кіреді» (Ниса, 124) деген аяттың тәспірінде былай дейді: «Бұл аятта игі істердің иманға жатпайтындығына дәлел бар. Өйткені Алла Тағала мұнда «кімде-кім мүмін ретінде/күйінде игі істер істесе» деген. Егер игі істер иманға жататын болса, онда «кімде-кім мүмін ретінде/күйінде иман келтірсе» деп айтқандай болар еді. Соңдай-ақ мұнда иман болғанда ғана игі істердің пайдасы болатындығы меңзелуде. Өйткені Алла Тағала «мүмін ретінде/күйінде (уә hуә му'мин)», деу арқылы игі істердің қабыл болуы үшін иманды міндетті шарт қылған. Бұл да имансыз игі істердің ешбір пайдаға аспайтындығына дәлел болады» [48, т. 3, б. 368]. Демек бұл тұжырымнан игі істер істемей-ақ, нақтырақ айтқанда діндегі парыз немесе нәпіл амалдарды орындарай-ақ мүмін атануға болады, мүмін болу үшін Аллаға

және Алладан келген барлық нәрсеге жүрекпен иман келтіру жеткілікті деген нәтиже шығады [48, т. 7, б. 313].

### **3.2.3 Иман мен діни амалдар бір-бірінен бөлек деген принцип амалдарға немқұрайлы қарауды білдірмейді**

Ханафи-матуридилер діндегі ізгі амалдарды иманға жатқызбағаны үшін әсіресе, хашуиялар оларды діндегі амалдарға немқұрайлы қарайтындар деп жазғырган. Кейбіреулер тіпті муржияға жатқызған. Алайда иман мен діндегі амалдарды бір-бірінен бөліп қарастыру амалдарға немқұрайлы қараушылықты білдірмейді. Мұндағы басты мақсат – мұмін/мұсылман болудың негізгі талабы «амал» ету немесе жамандық атаулыдан толық тыйылу емес, жүрекпен иман келтіру екенін алға тарту арқылы діндегі міндетті амалдарды тәрк еткендерді немесе үлкен күнә жасағандарды жаппай күпірлікпен айыптастын такфириттік санаға және тенденцияға тоқтау салу. Осы мақсатқа орай Матуриди иманның діндегі амалдарға емес, керісінше діндегі амалдардың иманға негізделетінін, сәйкесінше діндегі амалдардың иманның өзі емес, жемісі екендігін алға тартты. Бұл ханафи-матуридилік доктринаның ең басты принциптерінің бірі болып табылады. Сондықтан да ислам тарихының алғашқы ғасырларында пайда болған такфириттік санаға және тенденцияға тоқтау салуда осы ханафи-матуридилік ілімнің рөлі үлкен болған деп айтуға толық негіз бар. Ендеше бүгінгі таңда да қайтадан бой көтеріп, белең ала бастаған тәкфириттік санаға тоқтау салып, дәстүрлі исламның принциптерін кеңінен насиҳаттауда Матуриди ілімінің алар орны ерекше екені даусыз.

Имам Матуридидің діндегі амалдарға немқұрайлы қарамайтынын оның діндегі парыз құлшылықтарды былай қойғанда, нәпіл құлшылықтардың өзіне асқан жауапкершілікпен қарағанынан-ақ аңғаруға болады. Осыған орай ол Китәб әт-тәуиләтта былай деген: «Әр нәрсенің/әрбір істің кемелдігі оның сәнін келтіретін нәрселердің тұтастығымен болмақ. Егер намаз оқушы тек намаздың парыздарын орындаумен ғана шектелсе, құлшылығы толыққанды болмайды емес пе?!». Негізі Матуриди бұл сөзін Бақара сүресінің 177-аятының тәпсірінде айтқан. Негізінен бұл аят иман мәселесіне қатысты, өйткені онда иманның барлық шарттары мен талаптары, яғни ғайыпқа сеніммен қатар діндегі ізгі амалдар да қамтылған. Осыған орай Матуриди аталмыш аяттың тәпсірінде белгілі табиғин 'Амр ибн Шурахбилдің мына сөзін де келтірген: «Кімде-кім осы аятпен толық амал етсе, оның иманы кәміл демек». Сондай-ақ кезінде пайғамбарымыздан (с.а.у.) және Ибн Мас'удтан иманның не екендігі сұралғанда, олар осы аятты оқыған екен [48, т. 2, б. 3-6]. Дегенмен мұнда иманның негізгі мәні мен ақиқаты (хақиқат әл-имән), яғни иманның басты шарты болған Алланы жүрекпен растау (тасдиқ) емес, кемел иманның немесе кәміл мұсылмандықтың шарттары мен талаптары мензелуде.

Матуридидің пікірінше «мұхсин ретінде Аллаға толық мойынсұнған адамның ұстанған дінінен артық дін бар ма?!» (Ниса, 125) деген аяттың бір мәні, барлық істерін дінінің талаптарына сай атқаратын мұміннің діні, тиісінше амал етпейтін мұміннің дінінен әлдеқайда артық екендігін білдіреді. Басқаша

айтқанда, Аллаға иман келтіріп, сол иман негізінде діннің талаптарына сай парыз, нәпіл құлшылықтар мен өзге де игі істерді толық орындауға тырысатын мүміннің діндарлығы/мұсылманшылығы амал етпейтін мүміннің мұсылманшылығынан анағұрлым артық болып табылады. Сондай-ақ Матуридиң пікірінше аяттағы «мухсин» сөзінің екі түрлі мағынасы бар. Біріншісі «әр ісін білім негізінде тиянақты істейтін адам» дегенді білдірсе, екіншісі «діннің талаптары бойынша амал еткенде парыз амалдармен ғана шектелмей нәпіл амалдарды да атқаратын адам» дегенді білдіреді [48, т. 3, б. 368-369].

Сонымен қатар Китәб әт-тә’уиләтта, Ағраф сүресінің 145 аятының тәпсірінде діни уағыз-насихаттың мәні мен маңызы жайлы былай делінген: «Уағыз – жүректердің (ақиқатты) қабылдауына және дене мүшелерінің амал етуіне түрткі болады». «Біздің түсінігіміз бойынша уағыз – әр нәрсенің (жақсы-жаман) ақырын еске салады және (жақсылықпен) амал етуге түрткі болады» [48, т. 5, б. 36]. Сондай-ақ Матуриди аталмыш аяттағы «қауымыңа бұлардың (әлуәх) ішіндегі үкімдер мен маңызды нұсқауларды жақсылап ұстануды бұйыр (уә’мур қаумәкә йә’хузу би ахсанінә)» деген иләһи пәрменді тәпсірлегенде «йә’хузу би ахсанінә» (олар жақсылап ұстансын) бұйрығының екі түрлі мағынаны білдіруі мүмкін екенін айтқан: Біріншісі қасиетті тақтайшалардағы (әлуәх) үкімдерді қабылдау/мойындау керектігін білдірсе, екіншісі сол үкімдермен жақсылап амал ету керектігін білдіреді [48, т. 5, б. 37].

Іуд сүресінің 23 аятының тәпсірінде Матуриди аяттағы «ахбәту» сөзін иман келтірумен қатар, сол иман негізінде Аллаға қауышқанға дейін үздіксіз амал ету, яғни құлшылық қылыш, игі істер істеу деп тәпсірлеген [48, т. 6, б. 116].

Матуриди Эли Имран сүресінің 174 аятындағы «олар Алланың разылығын басшылықта алды» деген сөзді «олар Алла және Пайғамбар разы болатын амалдарды атқарды, Аллаға және пайғамбарына іс жүзінде мойынсұнды», деп түсіндірген [48, т. 2, б. 535]. Міне Китәб әт-тәуилаттағы діндегі амалдардың маңыздылығын білдіретін осында тұжырымдар Матуридиң діндегі амалдарға немқұрайлы қарамайтындығына дәйекті дәлел болады.

### **3.3. Иман ұғымын пайымдау ерекшелігі негізінде туындаған өзге де иман мәселелері**

#### **3.3.1 Иманда теңдік және иманның артып-кемуі мәселесі**

Иман мен діндегі амалдар арақатынасы мәселесінен туындаітын иман мәселелерінің бірі иманның артып-кемуі немесе иманда теңдік мәселесі. Матуриди ұстанымы бойынша иман тек жүрекпен растау (ат-тасдиқ хассатан) болып, діндегі бірде-бір амал иманға жатпайтындықтан иман артып-кемімейді. Сәйкесінше мүмін-мұсылмандар арасында иман мәселесінде иерархия болмайды. Өйткені иман – Алланы және Алладан келген ақиқаттарды, пәрмендерді жүрекпен растау/қабылдау. Осы тұрғыдан алғанда иманда артып-кему болмайды. Бұдан барлық мүміндер жүректегі иман/сенім тұрғысынан тең

деген тұжырым шығады. Алайда иманың сипаты мен сапасында артып-кему болуы мүмкін. Имам Матуриди бұл мәселеде де Әбу Ханифаның теологиялық тұжырымдарына негізделген ханафиттік доктриналы басшылыққа алады [53, б. 14-15].

Иманың артып-кемуі мәселесі иман мен амал арақатынасы мәселесімен тығыз байланысты болғандықтан Матуридидің бұл мәселеде де өзінің басты оппоненттері харижиттерге, мұғтазилиттерге және асхаб әл-хадиске керегар ұстанымда болатыны белгілі. Аталмыш топтар діндегі амалдарды иманың ажырамас бөлігі санайтындықтан, олардың көзқарасы бойынша иман амалдарды орындау арқылы артып, тәрк етудің нәтижесінде кемиді. Мұндай ұстаным мұміндер арасында діннің өзегі саналатын иман/сенім мәселесінде иерархияның пайда болуына сеп болады. Нәтижеде мұміндер өзара иманы кәміл және иманы кем мұмін-мұсылман немесе толыққанды мұмін-мұсылман және шала мұмін-мұсылман болып бөлінеді. Діндегі парыз-нәпіл амалдарды орындау арқылы өздерін толыққанды мұмін санайтындар иман келтіргенімен, діннің амалға қатысты талаптарын толық орындалмайтын мұсылмандарды өздерінен төмен көретін болады, тіпті оларды кәпір санап, тәкпіршілдікке дейін баратындар шығады. Әсілі бұл діни радикализ мен экстремизмге және діни алауыздықа жол ашатын қауіпті тенденция. Бүтінгі таңда еліміздегі фундаменталистік ұстанымдағы діндарлардың өздерін ғана толыққанды мұмін-мұсылман санап, өзгелерді шала мұсылман, тіпті кәпір санауының астарында иман мен амалдардың арақатынасын пайымдау мәселесі және содан туындастын өзге де иман мәселелері жатыр деуге болады. Ендеши бүтінгі таңда еліміздегі діни радикализ мен фундаментализмнің алдын алуда дәстүрлі дін концепциясының негізі болған ханафи-матуриди ілімінің маңызы зор болмақ.

Матуриди Китеб ат-таухидта иманың артып-кемуі немесе иманда иерархия болмайтындығы мәселесін қозғамаған. Ал Китеб эт-тә’үіләтта иман мен һидаяттың артуы мәселесі тілге тиек етілген аяттардың (Әли Имран 173. Энфәл 2. Тәубә 124. Ахзаб 22) тәпсірінде, «иман артады» деген сөздің астарында қандай мән жатқанын түсіндіреді. Матуридидің түсінігі бойынша Құрандағы «иманың артуы» (зиәдәт әл-имән) бірқатар мағынаны білдіреді:

1. Иманда тұрақты/табанды болу (дәуәм/сәбәт фи-л-имән) дегенді білдіреді [48, т. 5, б. 513-514].

Мұмін Алланың дәлелдеріне куә болу, Алланың бар әрі құдіреті күшті жалғыз Жаратушы екенін көрсететін болмыстағы және өз бойындағы дәлелдерді көру арқылы иманда тұрақты әрі табанды бола түседі [48, т. 5, б. 514]. Матуриди иманың артуын, тұра жолда болған мұміннің әр намазда Раббысына «бізді тұра жолға сала гөр» дегеніне ұқсатады. Мұнда «бізді тұра жолға сала гөр» дегеннен мақсат – «бізге әркез тұра жолда болуды, тұра жолда тұрақты да, табанды болуды нәсіп ет» деу екені белгілі. Сондай-ақ Матуриди иманың артуын екі кісінің бір уақытта, бір нәрсеге бірдей көз салып қарағанына ұқсатады. Егер олардың біреуі нысанадан бір сәтке көзін тайдыратын болса, нысанадан көз алмай қарағанда тұрғанның қарауы көзін тайдырғанның қарауына қарағанда әлдекайда тұрақты әрі артық деп айта

аламыз. Ендеңе Құрандағы иманның артуы мәселесі де осыған ұқсайды [48, т. 1, б. 366].

2. Иманның үнемі, сәт сайын жаңаруы (тәжәддуд/худус әл-имән) дегенді білдіреді.

Біз өткен және осы шақта иманның бар екенін нақты кесіп айта алатын болсақ, болашаққа келгенде дәл олай кесіп айта алмаймыз. Өйткені өткен және осы шақта нақты бар болған иманың болашақта да жалғасын тауып-таппайтыны бір Аллаға ғана мәлім. Сондықтан иманда тұрақты да, табанды болған мүміннің иманы сәт сайын жаңарып отырады. Яғни мүмін сәт сайын күпірлікті тәрк етіп, Аллаға үздіксіз иман келтірумен болады [48, т. 9, б. 635-636]. Басқаша айтқанда, иманың жаңаруы бар болған иманды үнемі жоғалтпай сақтау деген сөз. Демек мұнда иманың артуынан мақсат – уақыт алға озған сайын жүрекпен жүзеге асатын иман ісінің үздіксіз жалғасуы (ужуд фи'ли-лимән би-зиәдәти-л-уақт). Өйткені ғұмыры ұзақ болған мүміннің иманы/Алланы растауы, ғұмыр-жасы қысқа болған мүмінгे қарағанда артығырақ болатыны даусыз. «Уа, иман келтіргендер! Аллаға иман келтіріндер!» деген аяттың бір мәні «уа, осы уақытқа дейін иман келтіргендер, алдағы уақыттарда да имандарыңды үнемі жаңарту арқылы, Аллаға үздіксіз иман келтірумен болыңдар» дегенді білдіреді [4, п. 136].

3. Дінге жалпылама түрде иман келтіргеннен кейін (әл-имән ижмәлән), ондағы иман негіздерінің әрқайсысына және иман келтіру шарт болған өзге де мәселелерге жеке-жеке иман келтіру (әл-имән тафсилән) дегенді білдіреді.

Мысалға пайғамбарларға жалпылама түрде иман келтіргеннен кейін, әр пайғамбарды жеке-жеке танып, әрқайсысына жеке-жеке иман келтіру иманың артуы демек. Иләхи кітаптарға және Алладан келген өзге ақиқаттарға иман келтіру де солай. Алладан келгеннің бәріне иман келтірдім деу, жалпылама иман (әл-имән би-л-жумлә/ижмәлән) болса, Алладан келген ақиқаттарды жеке-жеке танып, әрқайсысына жеке-жеке иман келтіру (әл-имән би-т-тәфсир/тафсилән) жалпылама түрде келтірілген иманнан артық болып табылады. Эбу Ханифа да иманың артуын осылай түсіндірген [48, т. 5, б. 154, 514].

4. Иманың күшнейуі, кемелденуі немесе иман нұрының артуы дегенді білдіреді [48, т. 2, б. 534].

5. Иманың хақысын сақтап, дәлелдерін ұстану және шарттары мен талаптарын орындау иманың қадір-қасиетін арттырады [48, т. 2, б. 534].

Бұл иманың артуын (әз-зиәдә) діндегі амалдармен байланыстырған жағдайда. Осыған орай Матуриди былай деген: «Иманың артуы амалдармен байланыстырылған жағдайда – біздің көзқарасымыз бойынша – иманың артуы (әз-зиәдә) тек артықшылық (әл-фадилә) және кемелдік (кәмәл) тұрғысынан болмақ. Бұл иманың өзі артады дегенді білдірмейді (лә илә зиәдәт 'айниh). Өйткені қандай да бір нәрсе өздігінен емес, басқа бір нәрсе арқылы артатын болса, онда оның артуы тек қадір-қасиет және кемелдік тұрғысынан болмақ (әз-зиәдә мин жиһәт әл-фадилә уә-л-кәмәл). Осыған байланысты Алла елшісінің (с.а.у.) мынандай сөзі бар емес пе: «Менің мешітімде оқылған бір намаз Харам

мешітінен басқа мешіттерде оқылған мың намазға тең келеді». Әрине мұнда сан жағынан болатын артықшылықтың мензелмегені белгілі. Өйткені екі жерде оқылған намаз орындалуы керек болған іс-әрекеттер тұрғысынан, сан жағынан бірдей, (яғни Пайғамбар мешіті мен өзге мешіттерде оқылатын намаздар бірдей атқарылады, араларында сан және формалық тұрғыдан ешқандай айырмашылық жоқ). Олай болса, мұндағы арту (әз-зиәдә) сандық тұрғыдан емес, кемелдік және артықшылық (әл-кәмәл уә-з-зиәдә) (яғни сапа) тұрғысынан болмақ». Ендеше мұнда иманның артуын бейне бір, бір намаздың мың намазға тең келетіні сияқты деп түсінген жөн. Матуриди сөзін жалғап былай дейді: «Сондай-ақ (пайғамбарымыз с.а.у.) былай деген: «Жамағатпен оқылған намаз кісінің жалғыз оқыған намазынан жиырма бес есе артық болады». Мұнда ол (с.а.у.) сан жағынан артуды мензеп тұрған жоқ, тек артықшылық, дәреже және кемелдік (сапа) жағынан артуды мензеп тұр. Өйткені діндегі амалдар иманның нақ өзі емес. Иман – (Алланы жүрекпен) растау (ат-тасдик). Бұл іс-әрекеттерде болмайды. Ендеше иманның артуынан мақсат басқа емес, біздің айтқанымыздай екені өздігінен дәлелденеді» [48, т. 10, б. 318].

Матуриидің көзқарасы бойынша иман – діндегі иман негіздерінің бәрін бірдей жүрекпен растау әрі қабылдау/мойындау (ат-тасдик уә-л-қабул), бәріне бірдей сену болып табылады. Діндегі амалдарды іс жүзінде жүзеге асыру иманға жатпайды. Осы тұрғыдан алғанда иман артып, кемімейтін тұрақты әрі нақты ұғым. Иманның орны жүректерде. Бір жүректе бір-біріне керекар екі түрлі сенімнің бір мезетте орын алуы мүмкін емес. Иман болған жерде күпірлікке орын болмайтыны сияқты, күпірлік болған жерде де иман болмайды. Сондай-ақ жарты иман, жарты күпірлік деген де болмайды. Сондықтан адам баласы жүргегіндегі сеніміне қарай не мүмін, не кәпір болады. Ендеше иманың өзі/болмысы ('йнуһ) артып, кемімейді. Алайда оның сипаты мен сапасының және қуаты мен нұрының артып, кемуі мүмкін.

Матуриди иман артып, кемімейді дегенде иманда иерархияның болмайтынын меңзеуде. Яғни діннің негізі болған иман/сенім тұрғысынан, басқаша айтқанда дінде не нәрселерге иман келтіру шарт болса, солардың бәріне бірдей иман келтіру тұрғысынан алғанда (мин жиһәти әл-му'мән биһ) мүміндердің барлығы тең. Арапарындағы артықшылық тек иманың сапасы мен қуаты, тақуалық және амалдар тұрғысынан ғана болуы мүмкін [47, б. 74-75. 48, т. 5, б. 154]. Сондықтан діндегі иман негіздерінің бәріне толық иман келтірген адам толыққанды мүмін саналып, мұсылманға тән құқықтардың бәріне ие болады. Бұл тезис діндегі амалдарды толық немесе мұлде орындаштын мүміннің иманы/сенімі діннің талаптарын бұлжытпай орындаштын мүміндікіне қарағанда кем, не болмаса, алғашқысы жартылай мұсылман (М/К), кейінгісі толыққанды мұсылман (М) дейтін харижиттік/мұғтазилиттік санадан туындаштын ұстанымдарды терістейді. (Харижиттік санаға сай сенім мәселесі бойынша адамдар негізгі үш категорияға бөлінеді. 1. Толыққанды мүмін (М); 2. Жартылай мүмін, жартылай кәпір, нәтижеде кәпір (М/К); 3. Толыққанды кәпір (К); Харижиттік/мұғтазилиттік ұстаным бойынша иман келтіргенімен діннің талаптарына сай әрекет

етпейтіндер екінші категорияға жатады.) Матуридидің иман теориясы бойынша діндегі иман негіздерінің (әл-му’мән бин) бәріне бірдей шын жүректен иман келтірген адам толыққанды мұмін/мұсылман саналады. Матуридидің осынау иман теориясы дәстүрлі дін концепциясының платформасы болып табылады. Сан ғасырдан бері ислам дінін қабылдаған Орталық Азия халқтарының, соның ішінде Қазақ халқының діни дүниетанымы әу бастан осы теорияға негізделген. Бұл имам Матуриди ілімінің, соның ішінде оның иман теориясының қаншалықты маңызды екенін көрсетеді.

Иман артпайды да, кемімейді де деген ұстаным қазақтың діни дүниетанымының қалыптасуында маңызды рөл ойнаған діни принциптердің бірі екені даусыз. Қазақта «иманды» және «имансызы» деген ұғымдар бар. Ал «иманның артуы» немесе «иманның кемуі/азайуы» деген ұғым қазақта атымен жоқ. Қазақтың діни түсінігінде иман не бар, не жоқ болады, яғни адам не мұмін, не кәпір болады, иман артпайды да, кемімейді де. Сондықтан қазақтың діни лексикасында «иманы артыпты/иманы көп» немесе «иманы аз/кем» деген сөздер мұлде кездеспейді. Оның орнына иманның сапасын білдіретін «иманы күшті», «иманы берік» немесе «иманы әлсіз» деген ұғымдар кездеседі. Осының өзі қазақ халқының о бастан-ақ ханафи-матуриди мектебінің өкілдері болғандығының айғағы.

### **3.3.2 Иман және ислам ұғымдарының арақатынасы**

Иман мен ислам ұғымдарының арақатынасы мәселесі де иман ұғымының мәні мен ақиқатын (хақиқат әл-имән) пайымдаудан туындаған. Жалпы ханафиттік доктрина, соның ішінде имам Матуридидің көзқарасы бойынша, иман және ислам сөздері тілдік, ғұрыптық түрғыдан (яғни әдетте адамдар арасында қолданылатын мағынасы жағынан) немесе айтылуы жағынан (мин хайс зahir әл-‘ибара) бөлек болғанымен, діни термин ретінде екеуі мәндес, мағыналас. Әдетте адамдар арасында «ислам» сөзі діннің атауы болып табылады, ал «иман» сөзі олай емес. Сондықтан да кәпірлер «ислам» атауымен (яғни мұслим/мұсылман деп) аталуды қаламайды, ал «иман» атауымен (му’мин/Құдайға сенуші деп) аталғанды теріс көрмейді. Сондықтан да мұсылмандар мекені «дәр әл-иман» деп емес, «дәр әл-ислам», ал кәпірлер мекені «дәр әт-тәкзиб» деп емес, «дәр әл-куфр» деп аталады. Бұл ислам және иман сөздерінің тілдік, ғұрыптық түрғыдан бір-бірінен бөлек сөздер екенін көрсетеді. Ал діндегі түпкі мән-мағынасы жағынан алғанда (мин жиһәт ат-таккиқ би-л-ма’нә) иман және ислам сөздері мағыналас, біртұтас ұғым. Өйткені «иман» сөзінің терминдік мағынасы – Алла Тағаланың жалғыз екенін, жарату ісінің және күллі жаратылысқа үкім жүргізу ісінің бір Өзіне ғана тиесілі екенін, аталмыш істерде ешбір серігі жоқ екенін, (жүрекпен) растауды (ат-тасдик) білдірсе, «ислам» сөзінің діндегі түпкі мән-мағынасы – адамның өзін және барлық нәрсені (Аллаға деген құлдық сезімімен) Алла Тағалаға тиесілі әрі толық тәуелді деп білуі және Аллаға құлдықта (‘убуда) әрі құлшылықта (‘ибәда) еш нәрсені серік етіп қоспауы. Сондай-ақ «иман» – барлық нәрсенің Алланың жалғыздығына (уахданият Аллан), «рубубияты» мен «улуһиятына»

куә/дәлел болатынын (жүрекпен) растау; жарату ісінің (әл-халқ) және бәріне үкім жүргізу ісінің (әл-’әмр) барлық нәрсенің Раббысы болған Аллаға тиесілі екенін (жүрекпен) растау; Алланы барлық нәрсенің Раббысы және тәңірі деп білу/тану. «Ислам» – Аллаға еш нәрсені серік етіп қоспастан, барлық нәрсені/күллі жаратылыс атаулыны бір Аллаға толық тиесілі әрі тәуелді деп білу. Міне осы тұрғыдан алғанда екеуінің де діндегі тұпкі/негізгі мән-мағынасы бір-біріне жуық. Алғашқысы (иман) Аллаға және аталмыш нәрселерге (жүрекпен) иман келгіру болса, екіншісі (ислам) аталмыш нәрселердің бәрін бір Аллаға тән әрі тәуелді деп білу. Бұған Хақ Тағаланың мына сөзі дәлел болады: «Алла, біреуі өзара бақталасқан көп қожайынға тиесілі болған, екіншісі бір адамға ғана бағынышты болған екі адамды (басыбайлы құлды) мысал келтіреді. Бұл екеуінің жағдайы бірдей бола ма?!» (Зумәр сұресі, 29). Алла мұнда мүмін/мұсылманды бір кісіге ғана бағынышты жанға баласа, кәпірді бір-бірімен бақталас болған көп қожайынға тиесілі болған бейбақ құлға ұқсатқан [67, т. 11, б. 346. 68, т. 13, б. 272].

Матуридиң діндегі иман және ислам ұғымдарына берген анықтамаларынан оның аталмыш ұғымдарды ислам дінінің ең басты принцибі «таухид» сенімі негізінде пайымдағанын анық көреміз. Сондықтан да иман және ислам ұғымдары егіз ұғым. Осыған орай әдетте мұсылмандар арасында әр мүмін мұсылман, әр мұсылман мүмін саналады. Исламдағы барлық мазхабтар адамды иманнан шығаратын нәрсенің исламнан да шығаратынын, исламнан шығаратын нәрсенің иманнан да шығаратынын бір ауыздан мақұлдаған. Алла Тағала адамдарды бұл дүниеде және о дүниеде «бірің – кәпір, бірің – мүмінсіндер», деп екі категорияға ғана бөлген [34, б. 638].

Сондай-ақ Матуридиң айтуынша, иман және ислам сөздерінің діндегі тұпкі мән-мағынасы бір-біріне жуық болғандықтан иман бар жерде исламның, ислам бар жерде иманың болмауы қисынсыз. Тұптеп келгенде екеуі де бір ұғымды білдіреді. Екеуі тек айтылуы жағынан бөлек. Әсілі бұл айтылуы бөлек, бірақ мәндес, мағыналас болған «адам», «адам баласы», «кісі» және «пәленше» деген сөздер сияқты [34, б. 634].

Матуриди діндегі иман мен ислам ұғымдарының біртұтас ұғым екенін дәйектеуде негізінен Құран аяттарына және хадистерге жүгінген. Ол Әли Имран сұресінің 52 аятының тәспірінде былай деген: «Біз бір Аллаға иман келтірдік! Біздің мұсылман екенімізге сен де куә бол! – деген аят, иман исламнан бөлек дейтіндердің сөзін терістейді. Өйткені Иса пайғамбардың хауарилері өздерінің иман келтіргендерін әрі мұсылман екендіктерін айтқан. Иман мен исламды бір-бірінен бөліп жармаған. (Сондай-ақ Алла): Сөйтіп (елшілеріміз күнәһар қауым жайлаған жерге келіп жеткенде) алдымен ол жердегі мүміндерді (азапқа ұшырайтын ауылдан) шығарып, аулақ әкеттік. Біз ол арадан бір отбасынан басқа мұсылман болған ешкімді таппадық – деген сөзінде де (мүмін, мұсылман, деген) екі сөзді бір-бірінен бөліп жармай, екеуін де бір мағынада қолданған. Сондай-ақ Мұса пайғамбар қауымына: Уа, қауымым! Егер Аллаға шынымен иман келтірген болсандар, егер шынымен мұсылман болсандар, Оған тәуекел етіңдер! – деп айтқан сөзінде де иман мен

исламды бір-бірінен айырмаған. Мұның бәрі біздің: екеуі бір ұғым деген сөзімізге сай. Өйткені иман – өзіңнің Алланың құлы екенінді растауың/мойындауың. Ал ислам – өзіңді толықтай Аллаға тапсыруың (яғни өзіңді толықтай Аллаға тиесілі, тәуелді деп білуің)» [91, т. 2, б. 313].

Матуриди «олар исламды қабылдағаннан кейін күпірлік қылды» (Тәубә, 74) және «Алла иман келтіргеннен кейін күпірлік қылған қауымды қалай тұра жолға салады», (Әли Имран, 86) «иман келтіргеннен кейін күпірлік қылғандардың һәм сол күпірлікте табандағандардың тәубесі қабыл болмайды» (Әли Имран, 90) деген аяттар да иман мен исламның бір ұғым екенін білдіреді деген [115, т. 6, б. 413]. Өйткені алғашқы аята ислам мен күпірлік бір-біріне керегар ұғымдар ретінде алға тартылса, кейінгі аяттарда күпірлікке керегар ұғым ретінде иман ұғымы алға тартылған.

«Кітап иелеріне Құран оқылғанда: «Біз оған иман келтірдік. Шұбәсіз ол Раббымыздан келген ақиқаттың нақ өзі. Біз бұған дейін де мұсылман едік» – дейді» (Қасас, 53). Матуридидің пікірінше бұл аят та иман мен исламның біртұтас ұғым екенін көрсетеді. Өйткені бұл аята кітап иелері Құранға иман келтіргенде өздерінің оған дейін де бір Аллаға және Алладан келген иләхи кітаптарға иман келтірген шынайы «мұсылман» болғандықтарын айтқан [67, т. 11, б. 54]. Яғни олар «біз бұл Құранға иман келтірдік, дегенмен біз бұған дейін де мұсылман/мүмін едік» – деген.

Алла Тағала Құранда бақытты құлдарын сүйіншілегенде, «мұміндерді сүйіншіле» және «Құран...мұсылмандар үшін тұра жолға бастаушы һәм сүйінші» деп, бірде мүмін, бірде мұсылман сөзін қолданған. Бұл да иман мен исламның түптеп келгенде біртұтас ұғым екенін көрсетеді [34, б. 637].

Хадиске келсек, Алла елшісінен (с.а.у.): «Жәннатқа мүміннен басқа ешкім кірмейді» және «жәннатқа мұсылманның басқа ешкім кірмейді» деген екі түрлі риуаят жеткен [34, б. 637].

Матуриди иман мен ислам ұғымдарының арақатынасы мәселесінде де Әбу Ханифаның ұстанымын басшылықта алған [47, б. 75].

Иман мен ислам ұғымдарының арақатынасы мәселесі бойынша Матуридидің оппоненттері барлық ізгі амалдарды иманға жатқызатын «асхаб әл-хадис»/«хашуиялар» [34, б. 630-631. 26, т. 2, б. 817]. Олардың ұстанымы бойынша, иман исламнан бөлек, яғни діни термин ретінде екі ұғымның арасында айырмашылық бар. Хашуиялар өз ұстанымын дәйектеу үшін «Бәдәуилер: «Біз де иман келтірдік» – деді. Оларға: «Жоқ, сендер әлі иман келтірмегендір. Алайда мұсылман болдық деңдер. (Өйткені) иман жүректеріңе әлі ұялай қойған жоқ» – деген Хужурат сүресінің 14 аяты мен Алла елшісінің (с.а.у.) «иман деген не» және «ислам деген не» деген сұрақтарға екі түрлі жауап берген Жебірейіл хадисін дәлел ретінде алға тартқан [34, б. 631. 26, т. 2, б. 817].

Хужурат сүресінің 14 аятына келсек, Матуридидің пікірінше бұл аят мұсылмандардан қорыққандықтан немесе жеке бастарының мұдделері үшін исламды тек сырттай ғана қабылдан, жүрекпен иман келтірмеген кейбір екіжүзді бәдәуилерге (хасс мин әл-а'раб) қатысты түскен. Сондықтан Алла оларды «иман келтірдік» деп айтудан тыбып, мойынсұндық, бағындық деген

мағынада «әсләмнә» деп айтуды бүйірған. Демек аяттағы «әсләмнә» сөзі Аллаға иман келтіріп, исламды қабылдадық/мұсылман болдық деген терминдік мағынада емес, тек «мойынсұндық», «бағындық» (истәсләмнә/инқаднә) деген тілдік мағынада қолданылған. Сондықтан да бұл аятты иман мен ислам ұғымдары бір-бірінен бөлек деген көзқарасқа дәлел ретінде алға тартуға болмайды [109, т. 14, б. 78].

Жебірейіл хадисіне келсек, хашуиялардың пікірінше Алла елшісі (с.а.у.) Жебірейіл періштенің «иман деген не» және «ислам деген не» деген сұрақтарына жауап қатқанда, иманның діндегі иман негіздеріне сену, ал исламның діндегі бес парызды орындау екенін айтып, иман мен исламды бір-бірінен айырған. Алғашқы сұрақтың жауабын алған бойда Жебірейіл «егер осыларды істесем мүмінмін бе?», екіншісінде «(солай істесем) мұсылмандын ба?» деп сұрағанда, Алла елшісі (с.а.у.) «иә, дұрыс айтасың», деп жауап қатқан. Бірі көктегі, бірі жердегі (Алланың) ең сенімді (құлдарының) дінде біртұтас болған нәрсені бір-бірінен айыруы мүмкін емес. Демек бұл иман мен исламның бір-бірінен бөлек ұғымдар екенін көрсетеді [34, б. 631. 26, т. 2, б. 817-818].

Матуриди асхаб әл-хадистің бұл уәжіне де тиісінше жауап қатады. Ол бұл хадистің мәтін тұғысынан әртүрлі риуаят етілгенін (қад руя фи зәликә ихтиләф фи-л-лафз) алға тартады. Мысалға Ибн ‘Умардан жеткен мәтінде Алла елшісінен (с.а.у.) алдымен иман жайлы, одан кейін «исламның шарттары/парыздары не?» (мә шарай’ әл-ислам?) деп сұралған [88, б. 40-41]. Сондықтан да Алла елшісі (с.а.у.) екінші сұраққа жауап қатқанда исламның бес парызын атаған. Ендеше бұл риуаят алғашқы риуаяттың тәпсірі болып табылады. Матуриидің пікірінше, алғашқы мәтінді жеткізген «рауилер» сұрақтағы «шарай’» (шарттары/парыздары) деген сөзді естімеген болуы мүмкін, не болмаса, естіген күннің өзінде, олар ақықатында мұсылмандың болмайтынын (басқаша айтқанда мүміннің мұсылман, мұсылмандың мүмін екенін) білгендіктен сөзді қысқартып, тек «ислам дегеніміз не» деп риуаят ету жеткілікті деп ұйғарса керек. Яки екінші риуаятта араб тіліндегі метафора (мәжәз) бойынша, бір нәрсені соған себеп болған нәрсенің атымен немесе тіркесінің атауымен атау мәселесі бар [34, б. 636]. Матуриди мұнда хадис мәтініне сыни талдау жасау арқылы асхаб әл-хадис тарағынан алға тартылған тағы бір дәлелдің негізсіз екенін дәлелдейді.

Матуриди діндегі иман мен амалдарды бір-бірінен бөлек қарастырғандықтан иман мен ислам ұғымдарын біртұтас ұғым деп пайымдаған. Оның пікірінше иман – Алланы жүрекпен растау/мойындау болса, ислам – пенденің өзін әрі бүкіл жаратылысты бір Аллаға тән, тәуелді деп мойындауы, сондай-ақ пенденің (жарату және жаратылыс атаулыға үкім жүргізу мәселесінде) Аллаға (еш нәрсені серік етіп қоспастан) іштей мойынсұнуы. Матуриди аталмыш қос ұғымды ислам дінінің ең басты принцибі «таухид» сенімі негізінде пайымдауда. Сол себепті ол иман мен ислам ұғымдарын діндегі амалдардан бөлек қарастырады. Оның пікірінше, діндегі амалдар иман, ислам және таухид ұғымдарына негізделеді. Иман, ислам және таухид ұғымдары

діннің негізі (усул) болса, діндегі амалдар (яғни діндегі амалдардың іс жүзінде атқарылуы мәселесі) ақиқатында түпкі мән-мағынасы бір болған аталмыш ұғымдарға негізделетін екінші дәрежедегі тармақ мәселелер (фуру') болып табылады. Бұдан иман мен ислам ұғымдары біртұтас ұғым деген тұжырым шығады. Осы тұрғыдан алғанда Матуридиң иман мәселелері бойынша алға тартқан бұл теориясы да исламдағы дін мен дәстүрді үйлестіруші «дәстүрлі дін» концепциясының қалыптасуында маңызды рөл ойнаған.

### 3.3.3 Иманда «истисна» мәселесі

Жалпы ханафилердің, соның ішінде имам Матуридиң ұстанымы бойынша иманда «истина» (яғни «Алла қаласа, мұмінмін/Алла бұйырса, мұсылмандын» немесе «мұмін бе, жоқ па бір Алла біледі» деген күмәнді білдіретін сөздерді қолдануға) болмайды. Керінше мұмін өз иманын тілге тиек еткенде, күмәнға бой алдырмастан «мен мұмінмін/мұсылмандын» деп кесіп айтуы керек. Өйткені иман мәселесінде күмәнға тұсу иманды тәрк ету болып табылады. Себебі иманның түпкі мәні мен ақиқаты (хақиқат әл-имән) – (Алланы және Алладан келген барлық нәрсени) таным-білім негізінде саналы түрде (жүрекпен) растау (тасдиқ ‘ан ма’рифа) [48, т. 2, б. 526]. Матуриди бұл ұстанымды біз негізге алып отырған еңбегінде негізінен Құран және хадиспен дәйектеп, қуаттаған.

Матуридиң пікірінше Алла Тағала Құранда мұміндерге: «Аллаға және өзімізге тұсірілгенге (Құранға)... иман келтірдік деп айтындар», (Бақара, 136) деп бұйыру арқылы иман/сенім мәселесінде күмәнданбау керектігін білдірген [91, т. 1, б. 252]. Басқа аятта: «Нағыз мұміндер – Аллаға және Расулына (шын жүректен) иман келтірген һәм содан кейін (иман мәселесінде) әсте күмәнға бой алдырмаған... жандар ғана» (Хужурат, 15) деп, иманда күмәндануға болмайтынын ескерткен [34, б. 624, 628]. Бақара сұресінің 285 аятында Алла Тағала: «Хақ расул өзіне Раббысынан (уахи арқылы) тұсірілгенге иман келтірді, мұміндер де (иман келтірді)» деп, расулы мен мұміндердің шын жүректен иман келтіргеніне күә болған. Матуридиң пікірінше бұл аят та иман мәселесінде күмәндануға болмайтынын білдіреді. Өйткені бұл аяttan иманда «истисна» еki түрлі мағынаны білдіреді деген тұжырым шығады: Бірінші Алланың бұйрығы болған иман келтіру ісінде күмәндану дегенді білдірсе, екінші Алланың сөзіне шәк келтіруді білдіреді. Екі жағдайда да күмәншілдер құрдымға кетеді [91, т. 2, б. 224-225]. Ал Әнғам сұресінің 161 аятында Алла Тағала елшісіне «Шұбәсіз Раббы мені тұра жолға салды деп айт» деп бұйырған. Бұл аят та иманда «истисна» болады дейтіндердің сезін терістейді. Өйткені Алла Тағала мұнда пайғамбарына күмән мен сенімсіздікті білдіретін сөздерді (суниә) қолданбастан, «Раббы мені тұра жолға салды» деп, кесіп айтуды бұйырған. Ендеше кімде-кім бұл мәселеде «истисна» болады десе, онда оның «истиснасы» еки түрлі мағынаны білдіреді: Бірінші оның тұра жолдамын ба, жоқ па деп, өз иманынан күмәнданатынын білдірсе, екінші Алланың оған нәсіп еткен (тура жолға тұсу) нығметін жасыратынын (китмән ән-и’ма) білдіреді. Ал Алла елшісі (с.а.у.) керінше Алланың нәсіп еткен нығметтерін жария етіп, сол арқылы

шүкіршілік етуді бұйырған [115, т. 5, б. 276-277]. Сондай-ақ Әли Имран сүресінің 193 аятында, мүміндер өздерін иманға шақырған ақиқат жаршысын естігенде, бірден «иман келтірдік» (әэмәннәэ) деп жауап қатқан. Матуридиң пікірінше бұл аят бір жағынан діндегі мойынсұнушылықты білдіретін істердің иманға жатпайтынын білдірсе, бір жағынан иманда «истисна» («Алла қаласа мүмінмін» деп айтуға) болмайтынын білдіреді. Себебі, аятта мүміндер өздерінің мүмін екендіктерін жар салғанда күмән мен сенімсіздікті (суниә) білдіретін бірде-бір сөз қолданбаған, өз имандарынан еш күмәнданбаған [91, т. 2, б. 516].

Хадиске келсек, Алла елшісінен (с.а.у.) «ең абзal іс не» деп сұралғанда: «күмәнсіз немесе күмән араласпаған иман...» [142] деп жауап берген [91, т. 1, б. 18. 34, б. 628].

Матуриди бұл мәселеде де Әбу Ханифаның көзқарасын басшылыққа алған. Әбу Ханифаның теологиялық тұжырымдарын қамтитын еңбектерде иман мәселесінде «истисна» («Алла қаласа мүмінмін» деп айтуға) болмайды, Аллаға жүргімен иман келтірген әр адам «мен мүмінмін» деп өз-өзіне сенімді түрде айтуы керек деген ұстанымның сахабаларға тиесілі екендігі айтылған [88, б. 45-47. 102, б. 93-96].

Иманда «истисна» мәселесі бойынша Матуридиң негізгі оппоненттері мұғтазилиттер, харижиттер, хашуиялар және шағиғилер (асхаб әш-Шәфи'й) екені белгілі. Аталмыш топтар діндегі амалдарды иманға жатқызатындықтан иманда «истисна» жасау міндетті деп санаған. Матуриди аталмыш топтардың ұстанымын «Китәб ат-таухид» атты еңбегінде Құран мен хадиске және ақылға негізделген дәйекті дәлелдермен терістейді [34, б. 624-630].

Ал Китәб әт-тә'үиләтта иманда «истисна» мәселесі бойынша өзінің оппоненттеріне ешбірінің атын атамастан жалпылама түрде және қысқа да, нұсқа жауап қатумен қатар, дінде «тәзкия» (өзін пәк санау) мәселесіне жол бермес үшін иманда «истисна» жасау міндетті дейтін шағиғилердің көзқарасын теріске шығарады. Осылан байланысты Матуриди былай деген: «Кісінің «мен мүмінмін» деп айтуы «тәзкия» емес. Бұл тек оның өзіне нәсіп етілген нәрсе (нығмет) жайлы хабар беруі. Ал «тәзкия» болса, кісінің соған (иман нығметіне) өзім қол жеткіздім деп масаттануы. Иманды жария ету «тәзкия» болып саналмайды, бұл тек иман мәселесінде саған серік болғысы келмейтін адамға иманыңды жария ету болып табылады. Тіпті сен оны өзің ұстанған сенімге шақыруың үшін иманыңды жария етуге міндеттісің. Анығында тәзкияның түпкі мәні – өзінді алға шығару болып табылады. Мұның бұған (иманға) мұлде қатысы жоқ. Сондай-ақ иманды тілге тиек етудің астарында құлшылықпен мақтану жатқан жоқ немесе онымен асқақтық мензелмейді. Ол тек қана тілдік тұрғыдан растау/мақұлдау (ат-тасдиқ) деген мағынаны білдіретін іс жайлы хабар беру (яғни кісінің Алланы және Алладан келген барлық нәрсені растайтындығын білдіруі ғана)...» [64, т. 3, б. 261]. Сондай-ақ Матуридиң пікірінше парыз болған өзге құлшылықтар сынды иманның да белгілі шегі (хад) бар (яғни иман нақты ұғым). Сондықтан да әсіресе парыз болған істердің атқарылғандығы жайлы хабар беру, мысалы «бесін намазын оқыдым», «дүни-

мұлкімнің зекетін бердім», «қажылыққа бардым» деп айту мақтанға жатпайды. Ал біреу өзі жайлы «мен ізгі жанмын, тақуамын» немесе «Алланың сүйікті құлымын» деп айтса, оның жөні басқа. Өйткені аталмыш артықшылықтардың белгілі шегі жоқ. Сондықтан ондай адам өзін өзгелерден жоғары қойып, масаттануда. Бұл әрине құптарлық қылыш емес [64, т. 3, б. 262]. Демек, Аллаға иман келтіру адам баласының мойнындағы ең үлкен міндеп, ең негізгі парыз болғандықтан, оның өз міндептін орындағандығын жария етіп, өзгелерге де үлгі, өнеге болуы «тәзкия» (пәксінуге) немесе мақтанға жатпайды.

Матуридидің пікірінше иман – жүрекпен жасалатын байlam әрі нақты келісім-шарт (әл-‘ақд). Байlam мен келісім-шартта «истисна» (күмән мен сенімсіздік) болмауы тиіс. Өйткені «истисна» нақты байlam мен келісімді бұзатын нәрсе. Мысалы нақты байlam мен келісім-шарт негізінде жүзеге асатын сауда-саттық, неке және талақ сынды істерде «истисна» (күмән мен сенімсіздікті білдіретін сөздер) қолданылмайды, қолданылған жағдайда аталмыш істер жүзеге аспайды. Жүректің ісі/байлауы (‘амал әл-қалб) болған иман да сол сияқты. Иман мәселесіндегі күмән шайтанның уәсуәсасы. Ол иман мәселесінде күмән туғызу арқылы жүректегі нақты байlamды бұзуды көксейді [91, т. 1, б. 340. 34, б. 624].

Матуридидің пікірінше адам баласы иманға өз ерік-қалауымен, саналы түрде келуі керек. Мәжбүрлі иман (имән әд-дәф' уә-л-идтиар) шынайы иман болып саналмайды [48, т. 3, б. 80, 412]. Иманға келу, тұра жолға түсү Алланың қалауымен, қолдауымен болса да, мұнда адамның да ерік-қалауының үлкен рөл ойнайтыны даусыз. Осыған байланысты Матуриди иман мәселесін пайымдауда бәрінен бұрын адамның ісіне және таңдауына/ерік-қалауына баса назар аударады. Өйткені Аллаға иман келтіру адамның Раббысының алдындағы ең басты міндепті. Өзге жауапкершіліктердің барлығы оған сол «иман» негізінде жүктеледі және жасаған құлшылықтары мен сауапты істерінің қарымын сол иман негізінде ғана алады. Сол себепті әр адам өзінің Раббысының алдындағы ең басты міндептін орындағандығының парқында болуы және «мен мұмінмін/мұсылманның» деп өзіне сенімді түрде айта алуы керек. Бұдан біз Матуридидің «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқатын және өзге де иман мәселелерін пайымдап, тұжырым жасағанда негізінен (иман келтіруге міндепті болған) адамды және оның ісін, ерік-қалауы мен Алланың алдындағы міндептін негізге алатынын көреміз. Яғни Матуриди жалпы дінді, ондағы ұғымдар мен үкімдерді бәрінен бұрын адам, адамның табиғаты мен жаратылу хикметі тұрғысынан пайымдайды. Бұл ұстаным Құран және сұннет пәлсапасымен толық үйлеседі.

Иманда «истисна» мәселесі төңірегіндегі пікірталас Матуридиден кейін де, ханафи-матуридилер мен әшғарилер арасында өрбіді. Әр мектеп үлкен мәселеге қатысты өзінің ұстанымын дәйектеп, негіздеуге тырысты. (Аталмыш екі мектеп өкілдері арасындағы иманда «истисна» мәселесі төңірегіндегі пікірталастардың қалай өрбігендігі жайлы кеңірек мәлімет алу үшін мына еңбектерге қараңыз: ан-Нуәйхи, әл-Уасит, 267-273 бб. ән-Нәсәфи, Табсира, Клауд С., 2/813-816 бб.

Калайжы М., Тарихсел сурежте ешарилик-матуридилик илишкиси, док. Дис. Анкара 2011. 282-290 бб.)

Иманда «истисна» мәселесі Қазақ халқының діни дүниетанымының әу бастан-ақ ханафи-матуридилік ілім, соның ішінде имам Матуридидің иман теориясы негізінде қалыптасқанын көрсетеді. Қазақ халқы «мұмінсің бе», «мұсылмансың ба» деген, бір қарағанда қарапайым болып көрінгенімен, астарында үлкен мән жатқан принциптік сауалға, әркез «әлхамдулилләһ мұсылманның» немесе «әлімсақтан бері мұсылманның» деп, өз иманына шәк келтірмей асқан сенімділікпен жауап беретін болған. Бұл ұстаным да қазақ халқының о бастан-ақ ханафи-матуриди мектебінің өкілі болғандығының айғағы.

Қазақ арасында кеңінен тараған ислам ілімдерінің әліппесі секілді «Имандылық туралы мың сұрақ» атты қолжазба кітап бар. Кітаптың алғашқы тағылымдарының бірі «Мұсылмансың ба?» деген сауалдан басталады. Берілетін жауап: «Әлхамдулла, мұсылманның». Қара таныған әр қазақ баласы тұтынып өскен «Иманшарт», «Мұхтасар ғылымхал», «Шар кітап», «Ғибадатул исламия», «Сабатул ажизин» секілді кез келген дін кітабы ислами тағылымын осы «Мұсылмансың ба?» деген сауал мен «Әлхамдулла, мұсылманның» деген жауаптан бастайды [143]. Жалпы кәләм ілімінің басты тақырыбы болып табылатын ұлы Аллаға иман мәселесі қазақ ойшылдарының шығармаларында матуриди іліміне сәйкес өрбітілген [144, б. 13].

### **3.3.4 Иманның статусы «халқ әл-имән» мәселесі**

Діндегі «иман» ұғымының мәнін пайымдаудан туындаитын иман мен діндегі амалдардың арақатынасы, иманның артып, кемуі/иманда теңдік мәселелер имам Матуридиге дейін белгілі деңгейде көтерілген-тін. Сәйкесінше Әбу Ханифа бастаған ханафи ғалымдары бұл мәселелерге қатысты өз ұстанымдарын нақты білдіріп, иман теориясының ханафиттік үлгісін бекіткен болатын. Имам Матуриди аталмыш мәселелердің барлығын езіне дейін белгілі деңгейде қалыптасқан ханафиттік доктринаның принциптері негізінде талдаумен қатар оларды езіне тән ғылыми-полемикалық әдіс арқылы дәйекті дәлелдермен қуаттағ, оппоненттерінің тезистерін ғылыми тұрғыдан терістеген. Нәтижеде харижиттер, мұғазазилиттер, каррамиттер және жаһмиттер тарапынан алға тартылған иман теориясы және принциптері күшін жойып, ханафи-матуридилік ілім негізінде қалыптасқан иман теориясы исламдағы дәстүрлі дін концепциясының діни-идеологиялық платформасына айналды.

Дегенмен аталмыш мәселелерден бөлек шешімін таппаған, нақтырақ айтқанда Матуридиге дейін бұрын соңды қозғалмаған бір мәселе бар-тын. Ол «иман жаратылған ба», әлде «жаратылмаған ба» деген иманның діндегі статусына қатысты мәселе болатын. Бұл мәселе II/VIII ғасырда, тіпті, III/IX ғасырдың басында да көтерілмеген болса керек. Өйткені Әбу Ханифа, Әбу Муқатил ас-Самарқанди, Әбу Мути' әл-Бәлхи сынды алғашқы буын ханафи ғалымдарының енбектерінен мұндай мәселені кездестірмейміз. Дегенмен

кейіннен Матуридиң кезеңінде Мауараннахрда бұл мәселе төнірегінде пікірталас туып, өзге аймақтарға да жеткен еді [12, б. 240-241]. Матуриди өз кезегінде соған қатысты өз ұстанымын алға тартты [34, б. 618-623].

Орта Азия ханафилері иман теориясы және иман мәселелері бойынша Әбу Ханифадан бастап шамамен III/IX ғасырдың орта шеңіне дейін барлығы бірыңғай ортақ ұстанымда болды. Алайда «иман жаратылған ба, жоқ па?», деген мәселе көтерілгенде Самарқан мектебі мен Бұхара мектебі өкілдері арасында пікір қайшылығы орын алды. Нәтижеде ханафилер «халқ әл-имән» мәселесінде бір-біріне керегар ұстанымдағы екі лагерге бөлінді. Самарқан мектебінің өкілдері «иман жаратылған» деген пікірді алға тартса, Бұхара мектебінің өкілдері «иман жаратылмаған» деген ұстанымда болды. Имам Матуриди бастаған алғашқы мектеп өкілдерінің «иман жаратылған» деген ұстанымы, «иман – тілмен растау (әл-иқрар) және жүрекпен растау (ат-тасдик)» деген қағидаға негізделді. Алланы «тілмен және жүрекпен растау» (әл-иқрар уәт-тасдик) адамның ісі (фи'л әл-'абд) болғандықтан ол жаратылған (махлук) болады. Ал екінші топтың «иман жаратылмаған» деген ұстанымы, «иман Алланың әзәли сөзімен жүзеге асады» деген уәжге негізделді. Олар мұндай уәжді «Алланың сөзі жаратылған» дейтін мұғазазилиттік сенімнен сақтану үшін алға тартқан еді. Олар Алла Тағаланың «әзәли» болған сөзімен жүзеге асатын «иманды жаратылған» деу, «Алланың сөзі жаратылған» деп айтумен бірдей деп санады. Бұл негізі Ахмад ибн Ханбал сынды «асхаб әл-хадис» ғалымдарының ұстанымы еді [48, т. 2, б. 330].

Дегенмен Матуридімен замандастар болған кейбір самарқандық ханафи ғалымдарының теологиялық трактаттарынан олардың «халқ әл-имән» мәселесі бойынша аталмыш екі мектепті мәмілеге келтіретіруге бағытталған компромистік формуланы алға тартқанын көреміз. Атап айтқанда, әл-Хаким ас-Самарқандидің «әс-Сәуәд әл-а'зам» және Рустуғфанидің «Фаяу'йд» атты еңбектерінде «халқ әл-имән» мәселесіне қатысты «иман бір жағынан алғанда жаратылған, бір жағынан алғанда жаратылмаған» деген компромистік формуланы көреміз. Яғни Матуридиден өзге самарқандық ғалымдардың көзқарасы бойынша иман бір жағынан Алланың атрибуттары негізінде, бір жағынан адамның іс-әрекеті арқылы жүзеге асады. Сондықтан иман бір жағынан жаратылған болса, бір жағынан жаратылмаған болып табылады. Түптеп келгенде бұл доктрина иманың статусы мәселесінде мауараннахрық ханафи ғалымдарының өз араларында бір-біріне керегар ұстанымда болғандығы себепті орын алған пікірталасқа нүктө қою мақсатында алға тартылған компромистік формула болып табылады.

Ал Матуридиге келсек, оның еңбектерінде бұл мәселе төнірегінде ханафилер арасында пікірталас болғандығы жайлы ешнәрсе айтылмайды. Ол еңбектерінде бұл мәселені қозғағанда, иманың жаратылмағандығын алға тартатын консервативтік ұстанымдағы хашуиялардың бір тобының (фариқ мин әл-хашуия) ұстанымын ғана сынға алады [48, т. 2, б. 330. 34, б. 618-621].

Демек Матуридидің бұл мәселеге қатысты ұстанымы «әс-Сәуәд әл-а'зам» және «Фаяу'йд» атты еңбектердегі компромистік ұстанымнан болек.

Матуридиң пікірінше иман толықтай жаратылған (махлук) болып табылады. Өйткені ол бәрінен бұрын пенденің ісі (фи’л әл-‘абд) [34, б. 619-620]. Ал адам баласының барлық іс-әрекетінің жаратылғандығын ханафилердің бір ауыздан мақұлдайтындығы даусыз. Матуриди бұл мәселеде Алланың барлық нәрсенің жаратушысы (халиқу кулли шәй’) екенін білдіретін Құран аяттарын басшылықта алады (Әнғам, 102. Ғафир, 62) [34, б. 620]. Ол иманың жаратылған (махлук) екенін дәлелдеу әрі қуаттау үшін әдеттегідей діни мәтіндерге (сәм’/Құран, хадис) және ақыл сынды таным қайнаркөздеріне негізделген дәйекті дәлелдер келтіреді [34, б. 618, 623]:

1. Құранда Алланың «барлық нәрсенің жаратушысы» (халиқу кулли шәй’) екендігі айтылған (Әнғам, 102. Ғафир, 62). Иманың Алладан бөлек нәрсе (hyә шәй’ ғайр Аллаh) екені белгілі. Ендеше мұнда иман жаратылған деп айту міндетті болады. Сондай-ақ иман адамның ісі болғанғандықтан да жаратылған болып табылады. Өйткені Алла Тағала: «Сендерді және істеп жүрген істерінді Алла жаратты» деген (Саффат, 96). Сонымен қатар иман сөзден (әл-иқрар) әрі ішкі сезімнен/жүректегі сенімнен (ат-тасдик) тұрады десек те жаратылған болып шығады. Өйткені Алла Тағала: «Сөздерінді қаласаңдар іштеріңе бүгіп қалыңдар, қаласаңдар ашық айтыңдар (Алла үшін бәрібір). Өйткені Ол көкіректегі (яғни жүрек түкпіріндегі) бар сырды біледі. Жаратқан білмеуші ма еді?! Ол – Латиф, Хабир» (Мұлк, 13-14) деген. Ендеше бұл аяттардан, «иман» – алғашқы аяттағы «нәрсе» деген ұғымның аясына кіреді (дәхил фи жумләт әш-шәй’иә); екінші аяттағы іс-әрекетке жатады (өйткені иман адамның ісі болып табылады) және соңғы аяттағы ішімізге бүккен сырларымыздың әрі жария айтқан сөдеріміздің аясына кіреді, демек бұдан иман жаратылған деген тұжырым шығады. Сондай-ақ Құранда: «Ол – көктөр мен жерді және екеуінің арасындағы барлық нәрсені алты күнде жаратты» деген аят бар. Аяттағы аспан мен жердің арасындағы нәрселерге иман да жатады. Матуридиң пікірінше аталған аяттар иманың жаратылғандығына дәлел болады [34, б. 620-621].

2. Адам танымының маңызды құралы болған «ақыл» арқылы да иманың жаратылғандығын пайымдауға болады:

Матуридиң пікірінше адамның өзі «хадис», яғни белгілі бастауы бар жаратылыс болғандықтан оның ісі де (яғни иманы да) «хадис» (жаратылған) болмақ. Ал бір нәрсенің «хадис» болуы оның жаратылғандығын білдіреді. Сондай-ақ Матуриди иманың жаратылғандығын мойындармайтындарға оның онтологиясына қатысты мынандай сұрақ қояды: Иман дегеніміз не, «тасдик» па, «иқрар» ма, «камалдар» ма?! Әлде «иқрар» мен «ма’рифа» ма?! Оның оппоненттері бұл сауалға жауап қатқанда аталған ұғымдардың бірін немесе бірнешеуін тандауға мәжбүр болады. Қайсысын таңдаса да, иманың жаратылғандығы өздігінен дәлелденеді [34, б. 621].

Алла Тағала Құранда иманды жайқалған жемісті ағашқа (шәжәра тайибә), есту (сәм’) және көру (басар) нығметіне, тіршілікке (хаят), құнарлы жерге (бәлдә тайибә) және шам-шыраққа (сираж) балаған. Бұлардың барлығы жаратылған. Ал иманға кереғар ұғым күпірлікті керісінше, аталған нәрселеге

қайшы келетін нәрселерге балаған. Бұл да иман мен күпірліктің жаратылғандығын меңзейді [34, б. 622-623].

Матуридидің айтуынша хашуиялар ең үлкен жақсылық (арфа' әл-хайрат) болған иманды жаратылмаған деп айтқанына қарамастан, жалпы жақсылық атаулының барлығын иманға жатқызады, яғни иманның ажырамас бөлігі деп санайды (жами' әл-хайрат мин әл-имән). Яғни олар жаратылған амалдарды жаратылмаған иманға жатқызады. Осылайша олар өз ұстанымдарына өздері қайшы келеді [34, б. 620].

Матуридидің иманның мәртебесіне қатысты бұл доктринасы өзге ханафи ғалымдары тарапынан тым рационалды тұжырым ретінде бағаланып, тиісінше қолдау таппады. Ал Матуридиен кейінгі буын мауараннахрық ханафи-матуриди ғалымдарының еңбектерінде иманның мәртебесі мәселесі онша көп қозғалмаған. (Бұл мәселе бірқатар маңызды еңбектерде қозғалмаған. Атап айтсақ олар: Әбу Сәләмәнің «Жумал усул әд-дин» атты еңбегі, Әбу Mu'ин ән-Нәсәфидің «Табсира» және «Тамхид» атты еңбектері, сондай-ақ Нәжм әд-Дин ән-Нәсәфидің «Ақа'йд» атты еңбегі.) Ал қозғалған жағдайда, Матуридидің доктринасы емес, әс-Сәүед әл-а'замдағы және Фауа'йд ар-Рустуфағнидегі компромистік формула басшылыққа алынатын болған [5, б. 155. 125, б. 65-68].

Китәб әт-тә'үиләтта Матуриди иманның жаратылуы мәселесін бір-екі жерде ғана қысқаша тілге тиек еткені болмаса, мүлде қозғамаған. Соның өзінен оның бұл мәселені кеңірек талдаған «Китәб ат-таухид» атты еңбегіндегі ұстанымына берік болғанын көруге болады. Матуридидің иман жаратылған (махлук) деген ұстанымы да оның иман ұғымының түпкі, хақиқи мәнін пайымдауынан, яғни иман – жүректің ісі, пенденің жүргімен Алланы растауы (ат-тасдик) деген тұжырымына негізделеді. Сондай-ақ Матуридидің иманды хашуиялар сынды Аллаға емес адамға телуі оның «рубубият» және «убудият» ұғымдарын және олардың арақатынасын терең пайымдан түсінгенін көрсетеді [48, т. 2, б. 330]. Сонымен қатар Матуридидің бұл мәселеде өзге ханафи ғалымдары сынды компромистік формуланы басшылыққа алмай иманның жаратылған (махлук) екенін алға тартуының ең басты себептерінің бірі, «иман жаратылмаған (ғайр махлук)» деудің түптеп келгенде жабриттік санаға жақын ұстаным болуы деп топшылаймыз. Ол осы ұстанымы арқылы иманның статусы мәселесінде жабриттік санаға бой алдырған кейір ханафилерге ұстанымдарының қауіпті екенін ұғындыруды мақсат етсе керек. Осыған орай кейінгі ханафи ғалымдарының бұл мәселеде компромистік доктринаны алға тартуына Матуриди ұстанымының да ықпалы болған деп топшылаймыз. Әйтсе де Матуриди «иман жаратылған» деу арқылы Алланың «ирада» (абсолютті ерік-қалау иесі) және «халиқ қулли шәй» сынды атрибуттарын жоққа шығармайды. Мұны оның Алланың барлық нәрсенің жалғыз Жаратушысы (халиқ қулли шәй) болуы және Алланың жарату ісі әрі жаратылыстың іс-әрекеті (әф'ал әл-халқ) мәселесі бойынша алға тартқан тұжырымдарынан анық аңғаруға болады [48, т. 8, б. 655-656]. Матуридидің еңбектеріндегі теологиялық тұжырымдарынан Алланың ісі (әф'ал Аллан) және жаратылыстың ісі-әрекеті (әф'ал әл-халқ), сондай-ақ «қада» және «қадар» мәселелерін жабриттік және

қадариттік санадан бөлек, таза сунниттік доктрина негізінде пайымдағанын анық көреміз.

## ҚОРЫТЫНДЫ

Ортағасырлық Мауараннахр аймағында ислам өркениеті мен ғылымының және мұсылмандық ой-сананың дамуына, сондай-ақ ханафиттік ілімнің ғылыми-әдіснамалық түрғыдан қалыптасып, жүйелі түрде дамуына елеулі үлес қосқан ғұламалар мен ойшылдар аз болған жоқ. Сондай артына өшпес ғылыми мұра қалдырған ғұламалардың бірі һәм бірегейі Әбу Мансур әл-Матуриди еді. Имам Матуриди өзінің ілімін рухани ұстазы Имам Ағзам Әбу Ханифаның ілімі негізінде қалыптастырды. Имам Матуриди ханафи мазхабының негізін қалаған Әбу Ханифаның ғылыми тұжырымдары мен тезистерін әпitemологияға/таным теориясына негіздей отырып, діни мәтіндер (Құран/хадис) және ақылға негізделген дәйекті дәлелдермен қуаттап, ғылыми-полемикалық әдісі негізінде жүйелі түрде дамытқан ғалым. Ұақыт өте келе Әбу Ханифаның теологиялық тұжырымдары мен тезистері имам Матуридидің ерен еңбегінің арқасында әпистемологияға негізделген, өзіндік ғылыми әдіснамасымен ерекшеленетін кәләм іліміне айналды.

Орталық Азия мұсылмандарының, оның ішінде Қазақ халқының діни дүниетанымы мен діни дәстүрі әубастан сунниттік ханафи-матуриди ілімі негізінде қалыптасты. Бұл тарихи факт бізге матуридилік ілімнің біз үшін қаншалықты маңызды екенін көрсетеді. Сондықтан бұл ғылыми диссертацияның басты мақсаты – санамыздан өше бастаған осынау діни-ғылыми мұрамызды қайта жаңғыртып, сан ғасырлар бойы қалыптасқан дәстүрлі діни дүниетанымызды қайта қалыптастыруа тамшыдай болса да үлес қосу. Бұғынгі таңдағы жаһандану үрдісінің ықпалымен бүкіл әлемде және елімізде белең алған түрлі деструктивті діни идеологиялар мен діни ағымдарға төтеп берудің бірден-бір жолы өзімізге тән діни дүниетанымыздың ғылыми-идеологиялық платформасы болған ханафи-матуридилік ілімді қайта жаңғыртып, кеңінен насхаттау болып табылады. Осы мақсатта имам Матуридидің «иман» теориясын жан-жақты талдап, пайымдаудың маңызы зор болмақ. Өйткені Матуридидің «иман» теориясы исламдағы дәстүрлі дін коцепциясының ортаазиялық моделінің ғылыми-идеологиялық платформасы болып табылады. Осыған орай, бұл диссертациялық жұмыста имам Матуридидің «иман» теориясы оның ғылыми мұрасы негізінде жан-жақты сараланып, маңызды тұжырымдар жасалды. Онда имам Матуридидің діндегі «иман» ұғымының түпкі мәні (хақиқат әл-имән) мен аталған өзекті ұғымды пайымдаудан туындаған өзге де «иман» мәселелеріне қатысты теологиялық тұжырымдары мен тезистері нысанаға алынды.

Диссертацияның бірінші тарауында араб тіліндегі қолжазба деректерге, классикалық тарихи-биографиялық және библиографиялық еңбектер мен энциклопедиялық жинақтарға жүргіне отырып, сондай-ақ олардың мәліметтерін шетелдік және отандық матуридитанушы ғалымдардың ғылыми зерттеулерімен сыйнды-салыстырмалы зерттеу арқылы, имам Матуридидің өмірі, ғылыми мұрасы және білім шежіресі негізінде ғылымдағы орны мен ілімнің түп негізі анықталды.

Матуридидің бізге жеткен «Китәб әт-тә’үиләт» пен «Китәб ат-таухид» атты еңбектеріне атрибуция жасалды. Атрибуция негізінен Матуридидің «иман» ұғымының түпкі мәніне және аталған ұғымды пайымдаудан туындастын өзге «иман» мәселелеріне қатысты тұжырымдары мен тезистері негізінде жасалды. Атрибуциялау нәтижесінде аталмыш қос еңбектің, ондағы теологиялық тұжырымдар мен тезистердің имам Матуридиге тиесілі екендігі толық дәлелденді.

Сонымен қатар бұл тарауда матуридилік доктринаның маңызы пайымдалып, тарихи эпиграфикалық және эпитафиялық тың деректер негізінде матуридилік ілімнің эволюциясының маңызды кезеңі аңдатылды.

Ғылыми жұмыстың екінші тарауында Матуридидің «иман» теориясы негізінде діннің негізі әрі өзегі болған «иман» ұғымының онтологиясы пайымдалды. Осы мақсатта:

1. Әбу Ханифа және Матуриди іліміндегі «иман» ұғымының түпкі мәні (хақиқат әл-имән) бойынша пікір сабактастыры сарапанды. Нәтижеде аталмыш ғалымдардың еңбектеріндегі теологиялық тұжырымдары мен тезистері негізінде, олардың «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқаты мәселесі бойынша бірыңғай ортақ ұстанымда екендігі аңдатылды.

2. Матуриди мен онымен замандастар болған Самарқанд мектебі ғалымдарының «иман» мәселелеріне қатысты теологиялық тұжырымдарына компаративистикалық талдау жасалды. Салыстырмалы теологиялық талдау Матуридидің ғылыми мұрасы мен ортағасырлық самарқан мектебінің мандайлалды өкілдерінің теологиялық еңбектері негізінде жасалды. Атап айтсақ олар:

- Әбу-л-Қасим әл-Хаким ас-Самарқандидің (342/953) «Китәб әс-Сәуәд әл-ә’зам» және «Рисәлә фи-л-имән жуз’ун мин әл-‘амал әм лә, мураккаб әм лә» атты еңбектері;

- Әбу Бәкәр әл-‘Ийадиге (361/971) тиесілі «‘Ашр мәсә’ил мин асл әд-дин/әл-Мәсә’ил әл-‘ашр әл-‘ийадия» атты теологиялық ұстанымдар;

- Әбу-л-Хасан ‘Али ибн Са’ид ар-Рустуфағнидің (350/961) «Фаяу’ид ар-Рустуфағни» атты еңбегі;

- Әбу Сәләмә Мұхаммад ибн Мұхаммад ас-Самарқандидің (шамамен IV/X ғасырдың екінші жартысы) «Жумал усул әд-дин ли-Әби Сәләмә ас-Самарқанди» атты теологиялық трактаты.

Бұл талдау нәтижесінде мынандай тұжырым жасадық: Ханафілік теология бойынша жазылған классикалық еңбектерді ханафілік теологияның эволюциясын негізге ала отырып, негізгі үш түрге бөліп, классификациялауға болады:

- Алғашқысы, алғашқы буын ханафи ғалымдарының риуаятымен жеткен Әбу Ханифаның теологиялық тұжырымдары мен тезистерін қамтитын таракттар.

- Екіншісі, III-IV/IX-X ғасырларға тиесілі Матуридиден бөлек, Самарқан мектебі, ханафи ғалымдарының теологиялық трактаттары.

- Соңғысы, ханафилік бағытқа тән рационалдық теологияның толыққанды улгісі болған имам Матуриди мен оның ізбасарларының еңбектері.

Дегенмен, копаративистикалық талдау нысаны болған аталмыш еңбектердің барлығында дерлік, «иман» ұмының пайымдау ерекшелігінен туындастын – діндегі «иман» мен «‘амал» арақатынасы; үлкен күнә жасаған мүмін мәселесі; иманның артып-кемуі мәселесі; «иман» және «ислам» ұғымдарының арақатынасы; иманда «истисна» мәселесі; және иманда тенденциялық мәселесі сынды принциптік мәселелер бойынша бірыңғай ортақ позиция бар деуге болады. Әсілі ханафи мектебі өкілдерінің аталмыш мәселелер бойынша мұндай бірізді, ортақ ұстанымда болуының негізінде, түптеп келгенде, діннің өзегі болған «иман» ұғымының мәні мен ақиқатын бірдей пайымдау жатыр. Яғни Имам Ағзамнан бастап, Матуридиге дейін иманның міндетті шартының (рунның әл-имән) бәрінен бұрын «жүрекпен растау» (тасдиқ би-л-қалб) деп қабылдау сунниттік бағыттағы барлық ханафилердің «иман» мәселелерінде ортақ ұстанымда болуына негіз болды. Алғашқы және кейінгі буын ханафи ғалымдарының осынау «иман» теориясы нәтижеде, Орта Азия мұсылмандарының, соның ішінде Қазақ елінің дәстүрлі діни дүниетанымы мен діни идеологиясының берік тұғырына айналды.

Соңғы үшінші тарауда тақырыбымыздың басты нысаны болған, имам Матуридидің иман мәселелеріне қатысты ұстанымына «Китәб әт-тә’үиләт» атты еңбегі негізінде теологиялық талдау жасалды. Нәтижеде имам Матуридидің дәстүрлі дін концепциясының платформасына айналған «иман» теориясы жан-жақты сараланып, «иман» мәселелеріне қатысты ұстанымы аңдатылды.

Ғылыми зерттеу нәтижесінде имам Матуридидің «Китәб әт-тә’үиләт» атты еңбегіндегі «иман» мәселелеріне қатысты мынандай принциптік ұстанымдары аңдатылды:

1. Құранға және ақыл мен сан ғасырлар бойы қалыптасқан мұсылмандық ғұрыпқа негізделген дәйекті дәлелдер негізінде «үлкен күнә жасаған мүмін» жасаған күнәсін адаптацияланып, иманнан айырылмайды, кәпір болмайды.

Бұл исламдағы сунниттік бағыттың барлық мазхабтары мен мектептеріне тән ортақ принцип болып табылады.

2. «Иман» мен діндегі амалдар бір-бірінен бөлек. Яғни діндегі амалдар мен жалпы игі істер діннің өзегі болған иманға жатпайды. Діндегі құлышылық және өзге де сауапты істер иманның нақ өзі емес, жемісі. Өйткені діндегі парыз құлышылықтардан бастап, барлық амалдар иманға негізделеді. Яғни амалдар «иман» негізінде ғана есепке алынады.

Бұл исламдағы дәстүрлі дін концепциясының ғылыми-идеологиялық платформасы болған ханафи-матуридилік доктринаның ең басты принципі болып табылады.

3. «Иман» артыпайды және кемімейді. Иманда иерархия жоқ, яғни барлық мүміндер діннің өзегі болған иман мәселесінде өзара тең. Бұл ұстаным «иман» – Алланы жүрекпен растау (тасдиқ) және діндегі амалдар иманға жатпайды, деген ұстанымға негізделеді.

Имам Матуридиң пікірі бойынша, Құрандағы «иманның артуы» (зийәдәт әл-имән) мәселесі бірқатар мағынаны білдіреді:

- Иманда тұрақты/табанды болу (дәүәм/сәбәт фи-л-имән) дегенді білдіреді.
- Иманның үнемі, сәт сайын жаңаруы (тәжәддуд/худус әл-имән) дегенді білдіреді.
- Дінге жалпылама түрде иман келтіргеннен кейін (әл-имән ижмәлән), ондағы иман негіздерінің әрқайсысына және иман келтіру міндетті болған өзге де мәселелерге жеке-жеке иман келтіру (әл-имән тафсилән) дегенді білдіреді.
- Иманның күшейуі, кемелденуі немесе иман нұрының артуы дегенді білдіреді.

Матуриди «иман» артып, кемімейді дегенде, иманда иерархияның болмайтынын меңзеген. Ал мұміндердің арасындағы артықшылық тек иманның сапасы мен қуаты, тақуалық және діндегі амалдар түрғысынан ғана болады. Матуридиң бұл ұстанымы да дәстүрлі діннің маңызды принциптерінің бірі болып табылады.

4. Матуридиң ұстанымы бойынша, діндегі «иман» және «ислам» біртұтас ұғым. Матуриди аталмыш қос ұғымды ислам дінінің ең басты принцибі «таухид» сенімі негізінде пайымдаған. Сондықтан ол «иман» мен «ислам» ұғымдарын діндегі амалдардан бөлек қарастырады. Оның пікірінше, діндегі амалдар иман, ислам және таухид ұғымдарына негізделеді. Иман, ислам және таухид ұғымдары діннің негізі (усул) болса, діндегі амалдар екінші дәрежедегі тармақ мәселелер (фуру') болып табылады. Бұдан «иман» мен «ислам» ұғымдары біртұтас ұғым деген тұжырым шығады. Матуридиң иман мәселелері бойынша алға тартқан бұл теориясы да исламдағы дін мен дәстүрді үйлестіруші «дәстүрлі дін» концепциясының қалыптасуында маңызды рөл ойнаған. Матуриди бұған дейінгі «иман» мәселелері сынды «иман» мен «ислам» ұғымдарының арақатынасы мәселесінде де Әбу Ханифаның ұстанымын басшылыққа алған.

5. Имам Матуридиң ұстанымы бойынша, иманда «истина» (яғни, «Алла қаласа, мұмінмін/Алла бұйырса, мұсылманмын» немесе «мұмін бе, жоқ па бір Алла біледі» деген күмәнді білдіретін сөздерді қолдануға) болмайды. Керісінше, мұмін өз иманын тілге тиек еткенде, күмәнға бой алдырмастан «мен мұмінмін/мұсылманмын», деп кесіп айтуды керек.

Матуриди «иман» мәселесін пайымдауда бәрінен бұрын адамға, оның ісіне және таңдауына/ерік-қалауына баса назар аударады. Өйткені Аллаға иман келтіру адамның Раббысының алдындағы ең басты міндеті. Өзге жауапкершіліктердің барлығы оған сол «иман» негізінде жүктеледі. Сол себепті, әр адам өзінің Раббысының алдындағы ең басты міндетін орындағандығының парқында болуы және «мен мұмінмін/мұсылманмын» деп өзіне сенімді түрде айта алуы керек. Бұдан біз Матуридиң «иман» ұғымының түпкі мәні мен ақиқатын және өзге де иман мәселелерін пайымдап, тұжырым жасағанда негізінен (иман келтіруге міндетті болған) адамды және оның ісін, ерік-қалауы мен Алланың алдындағы міндеттін негізге алатынын көреміз. Яғни

Матуриди жалпы дінді, ондағы ұғымдар мен үкімдерді бәрінен бұрын адам, адамның табиғаты мен жаратылу хикметі тұрғысынан пайымдайды. Бұл ұстаным Құран және сұннет пәлсапасымен толық үйлеседі.

6. Матуридидің ұстанымы бойынша, «иман» жаратылған (махлук). Матуридидің бұл ұстанымы да оның иман ұғымының түпкі, хақиқи мәнін пайымдаудынан, яғни иман – жүректің ісі, пендениң жүргегімен Алланы растауы (тасдік) деген тұжырымына негізделеді.

Сондай-ақ Матуридидің иманды хашуиялар сынды Аллаға емес адамға телуі оның «рубубият» және «‘убудият» ұғымдарын және олардың арақатынасын терең пайымдап түсінгенін көрсетеді [48, т. 2, б. 330].

Сонымен қатар, Матуридидің бұл мәселеде өзге ханафи ғалымдары сынды компромистік сипаттағы доктриналы басшылыққа алмай иманың жаратылған (махлук) екенін алға тартуының ең басты себептерінің бірі, «иман жаратылмаған (файр махлук)» деудің жабриттік санаға жақын ұстаным болуы деп топшылаймыз. Ол осы ұстанымы арқылы иманың статусы мәселесінде жабриттік санаға бой алдырған ханафилерге ұстанымдарының қауіпті екенін ұғындыруды мақсат етсе керек. Осыған орай, кейінгі ханафи ғалымдарының бұл мәселеде компромистік доктриналы алға тартуына Матуриди ұстанымының ықпалы болған.

Имам Матуриди діндеңгі «иман» ұғымының түпкі мәнін пайымдаудан туындаған «иман» мен діндеңгі амалдардың арақатынасы, иманың артыш, кемуі/иманда теңдік мәселесі, «иман» мен «ислам» ұғымдарының арақатынасы, иманда «истисна» сынды мәселелерді пайымдап, талдауда, рухани ұстазы Әбу Ханифаның теологиялық тұжырымдары мен тезистерін басшылыққа алған. Матуриди аталмыш мәселелердің барлығын өзіне дейін белгілі деңгейде қалыптасқан ханафиттік доктриналық принциптері негізінде талдаумен қатар, оларды өзіне тән ғылыми-полемикалық әдіс негізінде діни мәтіндер (Құран/хадис ж. т.б.) мен ақылға негізделген дәйекті дәлелдермен қуаттап, оппоненттерінің тезистерін ғылыми түрғыдан терістеген. Нәтижеде харижиттер, мұғтазилиттер, каррамиттер және жаһмиттер тарапынан алға тартылған «иман» теориясы және принциптері күшін жойып, ханафи-матуридилік ілім негізінде қалыптасқан «иман» теориясы исламдағы дәстүрлі дін концепциясының діни-идеологиялық платформасына айналды.

## ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. ҚР Әділет министрлігі, Қазақстан Республикасы нормативтік құқықтық актілерінің ақпараттық-құқықтық жүйесі // <http://adilet.zan.kz/kaz/docs/Z1100000483>
2. Қазақстан Республикасының Президенті – Елбасы Н.Ә. Назарбаевтың Қазақстан халқына жолдауы. «Қазақстан-2050» стратегиясы – қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты». // [http://www.inform.kz/kz/kr-presidentinin-kazakstan-2050-strategiyasy-kalyptaskan-memlekettin-zhana-sayasi-bagyty-atty-kazakstan-halkyna-zholdauy\\_a2518877](http://www.inform.kz/kz/kr-presidentinin-kazakstan-2050-strategiyasy-kalyptaskan-memlekettin-zhana-sayasi-bagyty-atty-kazakstan-halkyna-zholdauy_a2518877)
3. Қазақстан мұсылмандарының ТҮФҮРНАМАСЫ // <http://old.muftyat.kz/kz/book/view?id=72>
4. ас-Самарқанди, Әбу Бәкр 'Ала әд-Дин Мухаммад ибн Ахмад. Шарх тә'үиләт әл-Матуриди. – İstanbul: Suleymaniye kütüphanesi, Hamidiye böl., elyazma № 176., 1180. – 879 v.
5. әл-Паздауи, Әбу-л-Йуср Мухаммад. Усул әд-дин. / ред. Hanz P.L. – Каир: әл-Мактаба әл-әзһария ли-т-турас, 2005. – 271 б.
6. Ибн Йахъя. Шарх жумәл усул әд-дин. – Ыстамбұл: Сулеймания кітапханасы, Шенид Али Паша бөл., манускрипт № 1648., – 169 п.
7. ар-Рустуғфани, Әбу әл-Хасан 'Али ибн Са'ид. Фая'йд. // әл-Кәшши, Ахмад ибн Муса. Мажму'у әл-Хауадис уә-н-Нәүәзил. İstanbul: Suleymaniye kütüphanesi, Yeni Cami bölüm, elyazma № 547., 1112. – П. 286/A-319/Б.
8. ас-Самарқанди, Әбу Бәкр 'Ала әд-Дин Мухаммад ибн Ахмад. Мизан әл-усул фи нәтә'йж әл-'үқул. / тахқиқ Абдулбәрр М.З. – Қатар: Дар ан-нашр, 1984. – 450 б.
9. ән-Нәсәфи, Нәжм әд-Дин 'Умар ибн Мухаммад. әл-Қанд фи зикри 'уләмә'й Самарқанд. / тахқиқ әл-Фарияби Н.М. – Сауд Арабия: Мактаба әл-каусар, 1991. – 622 б.
10. ән-Нәсәфи, Хафиз әд-Дин Әбу-л-Баракат 'Абд Аллаһ ибн Ахмад. Шарх Хафиз ад-Дин ән Нәсәфи ли китәб әл-мунтахаб фи усул әл-мазhab. / тахқиқ Ө. Салим. – Мекке: Умму-л-Қура, 1988. – 450 б.
11. әл-Кәфәуи, Махмуд ибн Сулейман. Кәтә'йб а'ләм әл-ахтар мин фуқана' мазхаб ан-Ну'ман әл-мухтар. – İstanbul: Suleymaniye kütüphanesi, Reisulkuttab bölüm, elyazma № 690. – 419 п.
12. Рудольф У. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. / пер. с нем.; Л. Трутанова. под ред. канд. филол. наук О. Лукин. – Алматы: Фонд XXI век, 1999. – 286 с.
13. ән-Нәсәфи, Әбу-л-Му'ин Мәймун ибн Мухаммад. Табсират әл-әдиллә фи усул-и-ддин. / тахқиқ Хамид Иса М.А. – Каир: әл-Мактаба әл-әзһария ли-т-турас, 2011. – Т. 1-2. – 1306 б.
14. әл-Қураши, Ибн Әби-л-Уафа 'Абд әл-Қадир. Жауахир әл-муди'а фи табақат әл-ханафия. – Хайдарабад: Мажлис дайрат әл-ма'ариф, 1934. – Т. 1-2. – 563 б.

15. Ибн Қутлубуға, Әбу-л-Фида' Зәйн ад-Дин Қасим. Тадж ат-таражим. – / ред. Юсуф М.Х.Р. – Дамаск: Дар әл-қалам, 1992. – 568 б.
16. Flügel G. Die Classen der hanefitischen Rechtsglehrten // Abhandlungen der Königlichen Sachsischen Gesellschaft der Wissenschaften. – Leipzig: S. Hirzel, 1860. – 358 б.
17. Ташкөпразаде, Ахмад инб Мустафа. Миғтах ас-са'ада уә мисбах ас-сийада. – Хайдарабад: Дайрат әл-ма'ариғ, 1972. – Т. 2. – 550 б.
18. Хаджи Халифа, Мустафа ибн 'Абд Аллан. Кәшф аз-зунун 'ан асәмил-кутуб уә-л-фунун. – Бейрут: Дар әл-Фикр, 1990. – Т. 6. – 574 б.
19. әл-Байади, Камал әд-Дин Ахмад. Ишарат әл-марам мин 'ибарат әл-имам. / ред. Ю. 'Абд ар-Раззак. – Каир: әл-Мактаба әл-әзһәрия ли-т-турас, 2008. – 355 б.
20. әз-Зәбиди, әс-Сәйид Мухаммад Муртада. Итхаф әс-сәдә әл-муттақин би шарх ихья' 'улум әд-дин. – Бейрут: Mu'accasat at-tariх әл-'араби, 1994. – Т. 2. – 469 б.
21. әл-Ләкнәуи, Әбу-л-Хасанат Мухаммад 'Абд әл-Хайй. әл-Фая'a'йд әл-бәнийә фи таражим әл-ханафийа. – Каир: Matba'a't әс-сә'адә, 1324. – 249 б.
22. Watt W.M. İslam düşüncesinin teşekkül devri (The Formative Period of Islamic Thought). çev. E. P. Fıglalı. – 1981 Ankara: Umran yayınları, 1981. – 427 s.
23. әл-'Аббади, Әбу 'Асым Мухаммад ибн Ахмад әл-Харауи. Китәб табақат әл-фуқана' әш-шәфи'йә. – Leiden: Gösta Vitestam, 1964. – 150 б.
24. ас-Сам'ани, Әбу Са'д 'Абд әл-Кәрим ибн Мухаммад ибн Мансур әт-Тәмими. әл-Өнсәб. / ред. А. У. әл-Баруди. – Бейрут: Дәр әл-Фикр, 1998. – Т. 5. – 455 б.
25. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. // монография. – Москва: Наука, 1963. – Т. 1. – 763 б.
26. al-Nasafi, Abu l-Mu'in Maymun b. Muhammad. Tabsirat al-Adilla. / texte edite et commente par. C. Salame – Damas: Tome Premier, 1990. – Т. 1. – 538 б.
27. Хулейф Ф. Муқаддимат тахқиқ Китәб ат-таухид. // Китәб ат-таухид. – Стамбул: әл-Мактаба әл-Исламия, 1979. – 58 б.
28. Вяткин В.Л. Материалы к исторической географии Самаркандинской области // Справочная книжка Самаркандинской области, вып. VII. – Самарканд: 1902. – 150 с.
29. әл-Мағриби А.А. Имам әһл әс-сүннә уә-л-жама'a Әбу Мансур әл-Матуриди уә әра'yuhu әл-кәләмия. – Каир: Мактабат Уәһбә, 1985. – 479 б.
30. Бәсәллум М. Муқаддимат тахқиқ Тә'үиләт әһл әс-сүннә. // Тә'үиләт әһл әс-сүннә. – Бейрут: Дар әл-кутуб әл-'иљмия, 2005. – Т. 1. – 343 б.
31. Әюоб Али Ә.М. әл-'Ақида әл-Матуридия. теол. ғыл. док. дисс. № 24954/485. – Каир: Каир университеті Дәр әл-'Улум факультеті, 1955. – 495 б.
32. Топалоғлу Б. Аручи М. Муқаддимат тахқиқ Китәб ат-таухид. // Китәб ат-таухид. – Анкара: T.C. Diyanet Vakfı ISAM, 2005. – 61 б.
33. Özen Ş. Ebu Mansur el-Maturidinin Fıkıh usulünün yeniden inşası. – İstanbul: T.C. D. Vakfı İSAM, 2001. – 234 s.

34. el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed ibn Muhammed. Kiabüt-Tevhid. / tahkik Topaloğlu B. Aruçi M. – Ankara: T.C. D. Vakfi İSAM, 2005. – 718 s.
35. Kuthlu S. Bilinen ve bilinmeyen yönleriyle İmam Maturidi. // İmam Maturidi ve Maturidilik. – Ankara: OTTO, 2011. – 23-64 s.
36. el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed ibn Muhammed. Kiabüt-Tevhid Açıklamalı Tercüme. / çev. Topaloğlu B. – İstanbul: T.C. D. Vakfi İSAM, 2014. – 613 s.
37. әл-Матуриди, Әбу Мансур Мұхаммад ибн Мұхаммад. Тәфсир әл-Құр’ан әл-‘Азим әл-мусамма Тә’үиләт әлін әс-сүннә. / тахқиқ әл-Хейми Ф.Ю. – Бейрут: Mu’assasat ar-risâlât, 2004. – Т. 1-5. – 565 б.
38. әз-Зәһәби, әл-Имам Әбу ‘Абд Аллаһ Мұхаммад. Манақиб әл-Имам Әби Ханифа уә сахибәйн Әби Юусуф уә Мұхаммад ибн әл-Хасан. / тахқиқ. М. Занид әл-Кәусари. Әбу-л-Үәфә әл-Аффани. – Бейрут: Ләжнәт ихйә’ әл-ма’ариф ән-Ну’мания би Хайдарабад, 1419. – 96 б.
39. аз-Зандайрати, ‘Али ибн Йаҳија әл-Бухари. Раудат әл-‘уләмә’ уә нузһәт әл-фудалә’. – Ташкент: Ташкент мемлекеттік Шығыстану институты, Шығыс қолжазбаларының орталығы, манускрипт № 2972., – 129 п.
40. Құран Кәрім қазақша түсіндірмелі аударма. / ауд. Әкімханов А.Б. Анарбаев Н.С. – Алматы: Қекжиек баспасы, 2015. – 624 б.
41. Ибрахим Т.К. Религиозная философия ислама Калам. – Казань: Казанский университет, 2013. – 210 с.
42. Yerem M. Sayım. İrade hürriyeti ve İmam Maturidi. – İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yay., 1997. – 275 s.
43. Әюуб Али Ә.М. ‘Ақидат әл-Ислам уә-л-имам әл-Матуриди. – Бангладеш: әл-Му’ассаса әл-исламия, 1983. – 550 б.
44. әл-Әш’ари, Әбу-л-Хасан ‘Али ибн Исма’ил. Мақалат әл-исламийн уә ихтиләф әл-мусаллин. / тахқиқ ‘Абд әл-Хамид М.М. – Каир: Мактаба ан-Наһда әл-Мисрийа, 1950. – Т. 1. – 327 б.
45. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: Dûmetülcendel-Elbise. – Ankara: TDV, 1994. – С. 10. – 554 s.
46. Әбу Ханифа, Ну’ман ибн Сәбит. Рисәлә илә ‘Усман әл-Батти // Китәб әл-‘Алим уә-л-мута’аллим. / тахқиқ М. Занид әл-Кәусари. – Каир: Мактабат әл-Ханжи, 1949. – 33-38 б.
47. Ebu Hanife. İmam-ı A’zamın Beş Eseri. Tercüme Mustafa Öz. – İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 2013. – 91 s.
48. әл-Матуриди, Әбу Мансур Мұхаммад ибн Мұхаммад. Тә’үиләт әhl әс-сүннә. / тахқиқ Бәсәллум М. – Бейрут: Dar әl-қutub әl-‘ilmia, 2005. – Т. 1-10. – 638 б.
49. әл-Хаким ас-Самарқанди, Әбу-л-Қасим Исхақ ибн Мұхаммад. Китәб әс-Сәүәд әл-А’зам. – Стамбул: Matba'a Cəndə, 1887. – 39 б.
50. Шахристани, Әбу-л-Фатх Мұхаммад ибн ‘Абд әл-Кәrim. Әл-Миләл уә-н-ниҳал. / тахқиқ Мәһнә А.А. Фаур А.Х. – Бейрут: Dar әl-Ма’rifah, 1993. – Т. 1. 658 б.

51. әл-Бағдади, Әбу Мансур әбд әл-Қанир ибн Танир. әл-Фарқ бейнәл-фирақ. / тахқиқ әл-Хушт М.У. – Каир: Мактабат Ибн Сина, 1988. – 317 б.
52. Әкімханов А. Әбу Мансур әл-Матуридиң білім шежіресі // КР БФМ ФК Философия, саясаттану және дінтану институты, «әл-Фараби» әлеуметтік-гуманитарлық зерттеулер журналы, тарихи ретроспективадағы философия сериясы. – Алматы: 2015. – № 4(52). 44-55 бб.
53. Әбу Ханифа, Ну'ман ибн Сәбит. әл-'Алим уәл-мута'аллим // Китәб әл-'Алим уәл-мута'аллим. / тахқиқ М. Занид әл-Кәусари. – Каир: Мактабат әл-Ханжи, 1949. – 8-32 б.
54. Ибн ад-Да'и ар-Рази, әс-Сеийд әл-Муртада. Табсират әл-'ауамм фи ма'рифа мақалат әл-әнәм. / тахқиқ Иқбал А. – Тегеран: 1313/1934. – 250 б.
55. ас-Субки, Таж ад-Дин Әбу Наср әбд әл-Үәһһәб. Табақат әш-шәфи'йа әл-кубра. / тахқиқ әл-Хулв А.М. ат-Танаги М.М. – Каир: Файсал 'Иса әл-Бәби, 1964-76. – Т. 2. – 395 б.
56. Mustafiz er-Rahman. İmam Maturidinin Tevilatu Ehli-s-sünnesine // İngilizce Önsöz ve Türkçe Tercumesi. – Bagdad: 1983. – 71 s.
57. Topaloğlu B. Ebu Mansur el-Maturidi Tevilatü-l-Kuran Önsöz. // Ebu Mansur el-Maturidi Tevilatü-l-Kuran. C. 1. – İstanbul: İmam Ebu Hanife ve İmam Maturidi Araştırma Vakfı, Mizan yayinevi, 2005. – IX-XXXIX s.
58. әл-Бағдади, Исма'ил Баша ибн Мұхаммад. Һадийат әл-'арифин әсмә' әл-му'аллифин уә әсәр әл-мұсаннифин. – Ыстамбұл: Уикәләт әл-ма'ариф әл-жәлилә, 1955. – Т. 2. – 102 б.
59. ас-Сабуни, Нур әд-Дин. Китәб әл-бидая мин әл-кифәйә фи әл-һидәйә мин усул әд-дин. / тахқиқ Хулейф Ф. – Каир: Дар әл-Ма'ариф, 1969. – 174 б.
60. Özcan H. Maturidide Bilgi Problemi. – İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 2012. – 236 s.
61. Әкімханов А.Б., Әділбаев А.ІІ., Әбу Мансур әл-Матуридиң «Китәб әт-тәүилат» атты Құран тәспірі. // ҚазҰУ хабаршысы. Шығыстану сериясы. – Алматы: «Қазақ университеті», 2015. – № 4(74). 4-9 б.
62. Ибраһим, Сеийд Ауадейн. Мұқаддима Тә'үиләт әhl әс-суннә. // Тәфсир әл-Матуриди әл-мұсамма Тә'үиләт әhl әс-суннә. – Каир: әл-Мажлис әл-А'лә ли-ш-шу'ун әл-исламийа, 1994. – Т. 1. – 33 б.
63. Valioğlu M.M. Topaloğlu B. Ebu Mansur el-Maturidi Tevilatü-l-Kuran İNDEKSLER. // Ebu Mansur el-Maturidi Tevilatü-l-Kuran. – İstanbul: Mizan yayinevi, 2011. – 359 s.
64. el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed ibn Muhammed. Tevilatü-l-Kuran. / тахкік Boynukalın Muhammed. – İstanbul: Mizan yayinevi, 2005. – C. 3. – 476 s. – C. 4. – 415 s.
65. el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed ibn Muhammed. Tevilatü-l-Kuran. / тахкік Boynukalın Hatice. – İstanbul: Mizan yayinevi, 2005. – C. 7. – 582 s.
66. el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed ibn Muhammed. Tevilatü-l-Kuran. / тахкік Sülün M. – İstanbul: Mizan yayinevi, 2005. – C. 9. – 475 s.
67. el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed ibn Muhammed. Tevilatü-l-Kuran. / тахкік Ulusoy A.H. – İstanbul: Mizan yayinevi, 2005. – C. 11. – 508 s.

68. el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed ibn Muhammed. Tevilatü-l-Kuran. / тахкик Bedir M. – İstanbul: Mizan yayinevi, 2005. – С. 13. – 468 с.
69. Özdeş T. Maturidinin Tefsir Anlayışı. – İstanbul: İnsan yayınları, – 2003. – 311 с.
70. әл-Кәусари М.З. Муқаддимат әл-‘Алим уәл-мута‘аллим. – Каир: Мактабат әл-Хәнжи, 1949. – 3-7 б.
71. Әбу Зәһра М. Тарих әл-мәзәһиб әл-исламийә. – Каир: Дар әл-Фикр әл-‘Араби, 1996. – 711 б.
72. Wensinck A.J. The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development. – Cambridge: Cambridge University Press, 1932. – 304 p.
73. Watt W.M. Free Will and Predestination in Early Islam. – London: Luzac and Company Ltd., 1948. – 181 p.
74. Brockelmann C. Geschichte der Arabischen Litteratur GAL. Leiden: E.J.Brill, – 1943-1949. – Vol. 1. – 346 s.
75. Sezgin F. Geschichte der Arabischen Schrifttums GAS. Leiden: E.J.Brill, Vol. 1. – 605 s.
76. Topaloğlu B. Kiabüt-Tevhid Açıklamalı Tercüme Önsöz. – İstanbul: T.C. Diyanet Vakfi İSAM, 2014. – 11-35 с.
77. әл-Харби, А.А. әл-Матуридийә дирасатан уә тақуимән. – Рияд: Дар әл-Асима, 1413. – 575 б.
78. ән-Нәсәфи, Әбу-л-Му’ин Мәймун ибн Мухаммад. әт-Тәмнид фи усул әд-дин. / тахқиқ Қабил А. – Каир: Дар ас-Сақафа, 1987. – 148 б.
79. Мустафа ‘Абд ар-Раззак. Тамнид ли тарих әл-фәлсәфә әл-исламийә. – Каир: Дар әл-Китәб әл-Мисри, 1944. – 289 б.
80. el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed ibn Muhammed. Pendname Maturidi / nşr. Güzaran B. // Ferheng-i İran-Zemin. – Tahran: Hur Şidi, 1961. – 46-67 с.
81. Муминов А.К. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии. / под ред. Прозоров С.М. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015. – 400 с.
82. Ак А. Büyük Türk Alimi Maturidi ve Maturidilik. – İstanbul: Bayrak matbaası, 2008. – 216 с.
83. әл-Хасири, Мухаммад ибн Ибраһим әл-Бухари. әл-Хауи фи-л-фәтәүә. – İstanbul: Suleimaniye kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, elyazma № 402. – 276 v.
84. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: Cilve-Dârünnevede. – Ankara: TDV, 1993. – С. 8. – 556 с.
85. Ибн Хажар әл-‘Асқалани, Шиһаб ад-Дин Ахмад ибн ‘Али. Лисан әл-мизан. – Бейрут: Дар әл-Фикр, 1987. – Т. 5. – 498 б.
86. Ибн Хажар әл-‘Асқалани, Шиһаб ад-Дин Ахмад ибн ‘Али. Тәһзиб әт-тәһзиб. – Хайдарабад: Дайрат әл-Ма‘ариф ан-Низамийә, 1326/1907. – Т. 9. – 546 б.
87. әл-Ғали Б. Әбу Мансур әл-Матуриди хайатуһ уә әра’үһ әл-‘ақадия. – Тунис: Дар ат-Турки ли-н-нашр, 1989. – 322 б.
88. Әбу Ханифа, Ну‘ман ибн Сәбит. әл-Фиқһ әл-‘абсат // Китәб әл-‘Алим уәл-мута‘аллим. / тахқиқ М. Занид әл-Кәусари. – Каир: Мактабат әл-Хәнжи, 1949. – 39-60 б.

89. әл-Һаради, Нур әд-Дин 'Али ибн Султан. әл-Әсмар әл-Жәнийа фи әл-әсмә' әл-ханафийа. / тахқиқ Кәмил Жул М.З. – Бейрут: Маншурат әл-Жумәл, 2012. – 751 б.
90. Kutlu S. Türklerin İslamllaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri. – Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010. – 332 s.
91. el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed ibn Muhammed. Tevilatü-l-Kuran. / tahkik Vanlıoğlu A. – İstanbul: Mizan yayinevi, 2005. – C. 1. – 464 s. – C. 2. – 577 s. – C. 17. – 459 s.
92. Прозоров С. М. Предисловие. / Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / под ред. С. М. Прозорова. – Москва: 2006. – Т. 1. – 10 с.
93. Табари, Әбу Жа'фар Мухаммад ибн Жарир. Тарих ат-Табари тарих әл-үмәм уә-л-мулук. Бейрут: Дар әл-Кутуб әл-'Илмийа, 1991. – S. 4. – 694 б.
94. Madelung W. Horasan ve Maveraünnehirde ilk Mürcie ve Hanefiliğin yayılışı. / çev. Kutlu S. // İmam Maturidi ve Maturidilik. – Ankara: OTTO, 2011. – 87-96 s.
95. Philipp Bruckmayr, Maturidi Kelamının yayılması, kalıcılaşması ve temel dinamikleri. / çev. Kutlu S. Tan M. // İmam Maturidi ve Maturidilik. – Ankara: OTTO, 2011. – 407-442 s.
96. Окилов С. Абу-л-Муъин ан-Насафий илмий мероси ва Мотуридийа таълимоти. / монография. – Ташкент: Мұҳарир, 2008. – 113 б.
97. Бердимурадов А.Э., Лебедева Т.И. Исследования 2000 г. на мазаре Чакар-Диза в г. Самарканде // Археология, нумизматика и эпиграфика средневековой Средней Азии. Материалы научной конференции, посвященной 60-летию со дня рождения докт. ист. наук Б.Д. Кочнева. – Самарканда: 2000. – с. 47-53.
98. Rudolph U. Maturidiliğin ortaya çıkışı. çev. Dere A. // İmam Maturidi ve Maturidilik. – Ankara: OTTO, 2011. – 315-324 s.
99. Madelung W. Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler. / çev. Tan M. // İmam Maturidi ve Maturidilik. – Ankara: OTTO, 2011. – 325-390 s.
100. Izutsu T. İslam Düşüncesinde İman Kavramı. / çev. Ayaz S. – İstanbul: Pınar yayınları, 1984. – 299 s.
101. Ибн Тәймия, Тақи әд-Дин. Китәб әл-иман. – Шам: Дар ән-нәшр, 1961. – 384 б.
102. Beyazizade Ahmed Efendi. İmamı Azam Ebu Hanifenin İtikadi Görüşleri. / çev. Çelebi İ. – İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 2014. – 182 s.
103. әл-Баяди, Камал әд-Дин Ахмад. әл-Усул әл-Мәнфийә ли-л-Имам Әби Ханифа. / тахқиқ әс-Сәғүл М.А. – Каир: Мактаба әл-әзһәрија ли-т-турас, 2008. – 64 б.
104. Әл-Мәкки, Әбу-л-Муа'йиад әл-Муаффақ ибн Ахмад. Манақиб әл-Имам әл-А'зам Әби Ханифа. – Хайдарабад: Да'йрат әл-Ма'ариф, 1321/1902. – Т. 1. – 250 б.

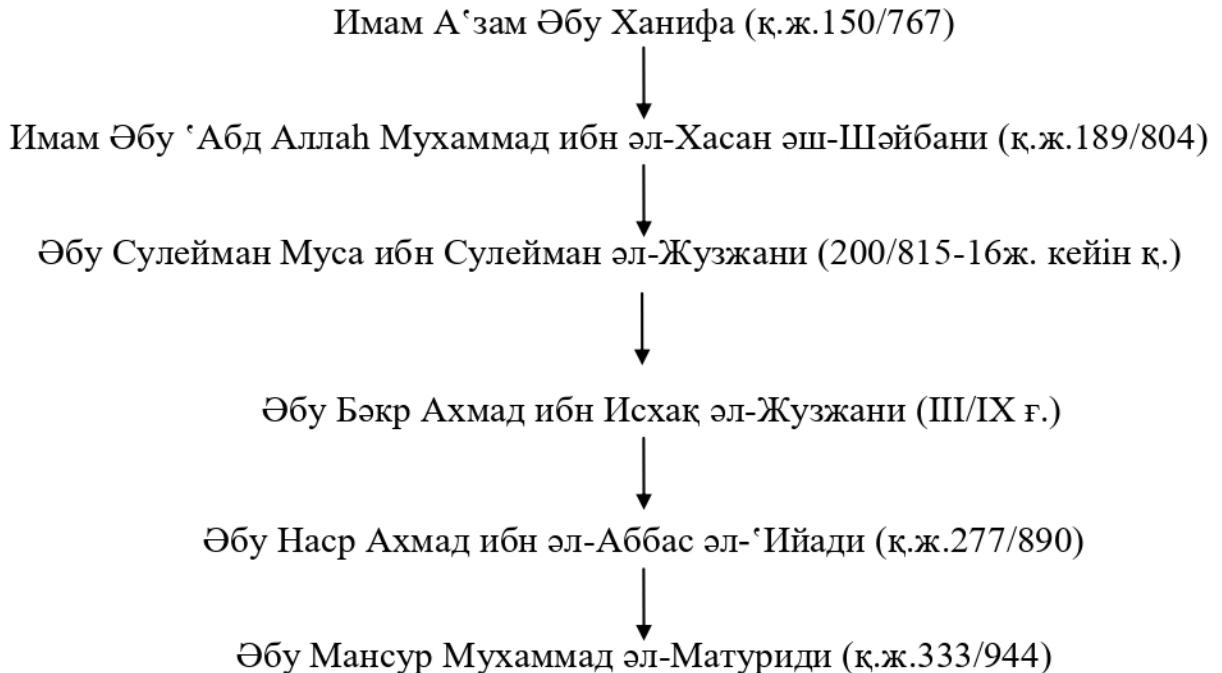
105. әл-Бәzzәзи, Хафиз әд-Дин Мухаммад ибн Мухаммад әл-Кәрдәри. Манақиб әл-Имам әл-А'зам. // Манақиб әл-Имам әл-А'зам Әби Ханифа. – Хайдараабад: Да'йрат әл-Ма'ариф, 1321/1902. – Т. 1. – 185-187 б.
106. ән-Нәсәфи, Әбу-л-Му'ин Мәймун ибн Мухаммад. әт-Тәмһид ли қаяу'ид ат-таухид. / тахқиқ Ахмад X.X. – Каир: Дар ат-тиба'а әл-Мухаммадийа, 1986. – 431 б.
107. es-Sabuni, Nur ed-Din. el-Bidaye fi Usul ed-Din. / tahkik Topaloğlu B. – Ankara: Diyanet İşleri Vakfı yayınları, 1995. – 174 s.
108. Ибн Манзур. Лисән әл-'араб. – Каир: Дар әл-Ма'ариф, 1965. – Т.1. – 740 б.
109. el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed ibn Muhammed. Tevilatü-l-Kuran. / tahkik Vanlıoğlu M. – İstanbul: Mizan yayinevi, 2005. – С. 14. – 428 s.
110. Askar Bolatbekovich Akimkhanov, Albert Aleksandrovich Frolov, Shamshat Amangeldiyevna Adilbaeyva and Kalmakhan Yerzhan. Principles of Abu Mansur al-Maturidi, Central Asian Islamic Theologian Preoccupied with the Question of the Relation Between the Iman/Credo and the Action in Islam. // European Journal of Science and Theology, December 2016. – Vol.12. No.6. – Р. 165-176.
111. әл-Малати, Әбу-л-Хусейн. әт-Тәнбин уә ар-радд 'ала әһл әл-'әхүә уәл-бид'ат. / әл-Хусейни И.А. – Каир: Дар ән-Нәшр, 1949. – 151 б.
112. Имам Нәүәзи. Мухий әд-Дин Әбу Зәкәрийә Йахия ибн Шараф. Хадистер жинағы (риядус-салихин). / ауд. Әкімханов А.Б. – Алматы: Көкжие-Б, 2011. – 656 б.
113. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: Kastilya-Kile. – Ankara: TDV, 2002. – С. 25. – 571 s.
114. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: Ca'fer es-Sâdîk-Ciltçilik. – Ankara: TDV, 1993. – С. 7. – 557 s.
115. el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed ibn Muhammed. Tevilatü-l-Kuran. / tahkik Boynukalın Ertuğrul. – İstanbul: Mizan yayinevi, 2005. – С. 5. – 483 s. – С. 6. – 540 s.
116. el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed ibn Muhammed. Tevilatü-l-Kuran. / tahkik Kaçar H.İ. – İstanbul: Mizan yayinevi, 2005. – С. 8. – 430 s. – С. 10. – 477 s.
117. el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed ibn Muhammed. Tevilatü-l-Kuran. / tahkik Yavuz M. – İstanbul: Mizan yayinevi, 2005. – С. 12. – 426 s.
118. ән-Нуәйхи, Мухаммад Халил. әл-Уасит фи 'ақа'ид әл-имам әл-Матуриди уә нақдуһ ли-л-мәсә'йл әл-кәләмийә 'инде әл-мухалиф. – Амман: Дар ән-Нур әл-Мубин, 2013. – 336 б.
119. әл-Матуриди, Әбу Мансур Мухаммад ибн Мухаммад. Китәб ат-таухид. / тахқиқ Хулейф Ф. – Стамбул: ал-Мактаба әл-Исламија, 1979. – 410 б.
120. el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed ibn Muhammed. Tevilatü-l-Kuran. / tahkik Vanlıoğlu M.M. – İstanbul: Mizan yayinevi, 2005. – С. 15. – 364 s.
121. әл-Матуриди, Әбу Мансур Мухаммад ибн Мухаммад. Китәб әт-тә'үиләт. – İstanbul: Hacı Selimağa kütüphanesi, elyazma № 40. – 910 v.

122. әл-Матуриди, Әбу Мансур Мухаммад ибн Мухаммад. Китәб әт-тә'үиләт. – İstanbul: Suleymaniye kütüphanesi, Hamidiye böl., elyazma № 30. – 634 v.
123. Брокелман К. Тарих әл-әдәб әл-’араби. / таржама Нажжар А. – Каир: Дар әл-Ма’ариф, 1991. – Т. 3. – 376 б.
124. Сезгин Ф. Тарих ат-турас әл-’араби. / таржама Хижази М.Х. – Рияд: Жами’ат әл-имам Мухаммад ибн Су’уд әл-Исламийа, 1991. – Т. 1. – Б. 4. – 584 б.
125. Нәсәфи, Әбу-л-Му’ин Мәймун ибн Мухаммад. Баҳр әл-кәләм. / дираса уә та’лик әл-Фарфур У.М.С. – Димашқ: Мактабат Дар әл-Фарфур, 2000. – 355 б.
126. әл-Хаким ас-Самарқанди, Әбу-л-Қасим Исхақ ибн Мухаммад. Рисәлә фи-л-имән жуз’ун мин әл-’амал әм лә, мураккаб әм лә. // Китәб әс-Сәүәд әл-А’зам. – Стамбул: Матба’а Сәндә, 1887. – 38-39 б.
127. Ebu Seleme es-Semerkandi ve Akaid Risalesi. / tahkik Klavuz A.S., – İstanbul: Emek matbaacılık tesisleri, 1989. – 107 s.
128. al-Mujam al-arabi al-asasi. Al-Munazzama al-’Arabiia li-t-Tarbiya ua-s-Saqafa ua-l-’Ulum. – ALECSO: LAROUSSE, – 1989. – 1347 s.
129. Ибн Манзур. Лисән әл-’араб. – Каир: Дар әл-Ма’ариф, 1965. – Т. 2. – 1470 б.
130. Ибн Манзур. Лисән әл-’араб. – Каир: Дар әл-Ма’ариф, 1965. – Т. 3. – 2174 б.
131. Ибн Манзур. Лисән әл-’араб. – Каир: Дар әл-Ма’ариф, 1965. – Т. 5. – 4118 б.
132. Ибн Манзур. Лисән әл-’араб. – Каир: Дар әл-Ма’ариф, 1965. – Т. 4. – 3202 б.
133. Ибн Манзур. Лисән әл-’араб. – Каир: Дар әл-Ма’ариф, 1965. – Т. 6. – 4978 б.
134. Алланың алдындағы ең үлкен күнә не? Сахих Мұслим / [http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?flag=1&bk\\_no=53&ID=283](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=53&ID=283)
135. Адамды құрдымға батыратын жеті бірдей үлкен күнә (әс-сәб’ әл-мубиқат) жайлы сахих хадис / [http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?flag=1&bk\\_no=0&ID=2618](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=0&ID=2618)
136. al-Lamichi, Abu-l-Thana’ Mahmud b. Zayd. al-Tamhid li qawa’id al-tawhid. / tahqiq Turki A. – Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1995. – 258 s.
137. Ибн Хазм, әл-Фасл фи-л-миләт уә-л-әхүә’и уә-н-нихәл. / тахқиқ Наср М.И. ‘Умайра А. – Бейрут: Дар әл-Жил, Т. 4 287 б.
138. «Жаннатқа Алланың рақымы болмаса, бірде-бір адам кірмейді» Муснад Ахмад ибн Ханбал. / [http://library.islamweb.net/hadith//display\\_hbook.php?bk\\_no=121&pid=60291&hid=9619](http://library.islamweb.net/hadith//display_hbook.php?bk_no=121&pid=60291&hid=9619).

139. Kutlu S. Ehl-i Sünnetin Teşekkül Süreci ve Fikri Çerçeveesi. // İslam Mezhepleri Tarihi. Editörler Onat H. Kutlu S.– Ankara: Grafiker yayınları, 2012 – 343-363 s.
140. Kalaycı M. Eşarilik. // İslam Mezhepleri Tarihi. Editörler Onat H. Kutlu S. – Ankara: Grafiker yayınları, 2012 – 395-422 s.
141. el-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed ibn Muhammed. Tevilatü-l-Kurandan Tercümeler. çev. Topaloğlu B. – İstanbul: Mizan yayinevi, 2003. – 464 s.
142. Ең абзал іс күмәнсіз иман хадис Муснад Ахмад / [http://library.islamweb.net/newlibrary/display\\_book.php?idfrom=14854&idto=14854&bk\\_no=6&ID=55](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=14854&idto=14854&bk_no=6&ID=55)
143. Әбдірәсілқызы А. Қазақтың ақидасы. / <http://e-islam.kz/islam/ishki-kategoriyalar/aqida/maturidi/item/226-eislam>
144. Мырзабеков М. Матуридилік ілімнің қазақ ойшылдарына әсері. // ҚР БФМ FK Философия, саясаттану және дінтану институты, «Адам әлемі» философиялық және қоғамдық-гуманитарлық журнал, Қазақ мәдениеті мен дәстүрі сериясы. – Алматы: 2014. – № 3(61). 9-17 бб.

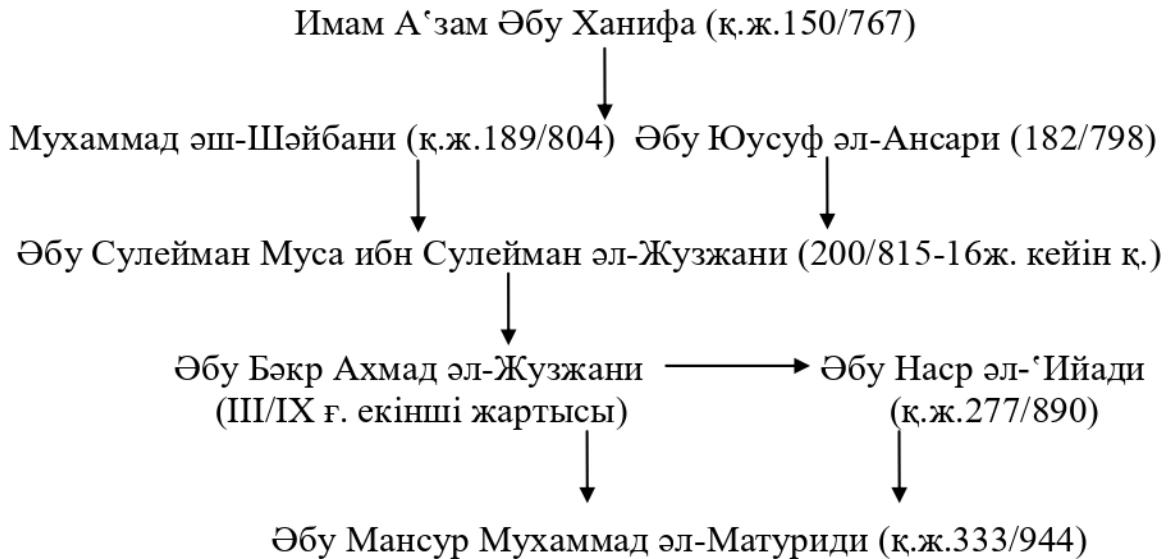
## ҚОСЫМША А

Ибн Йахйа келтірген мәлімет бойынша имам Матуридиң білім шежіресі



## ҚОСЫМША Ә

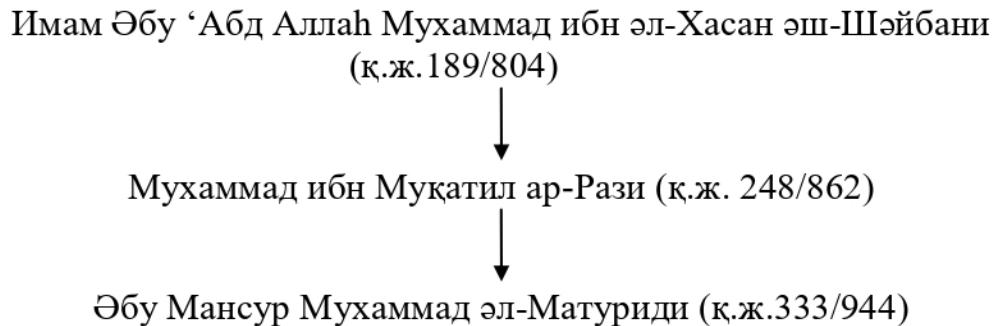
Махмуд ибн Сулейман әл-Кәфәүи келтірген мәлімет бойынша имам  
Матуридидің білім шежіресі



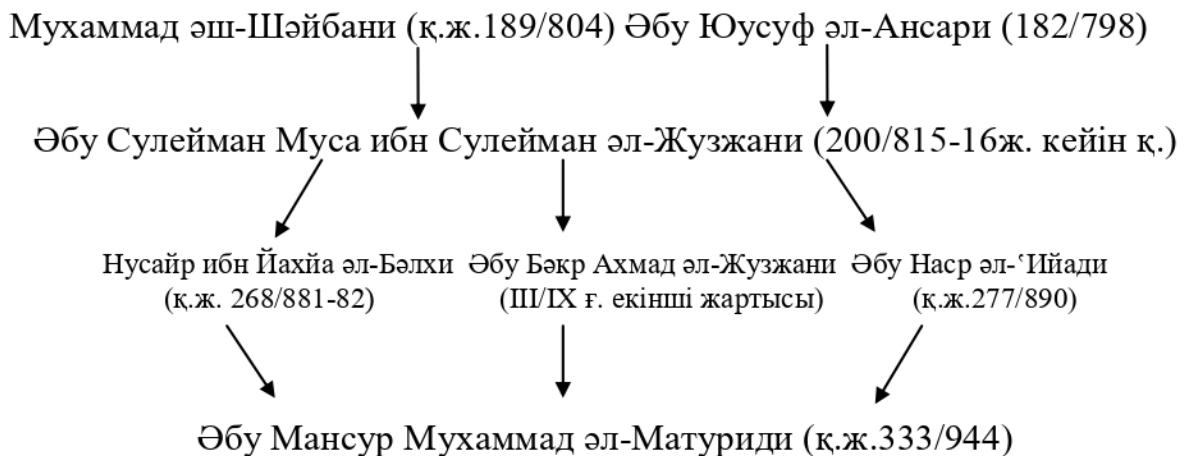
## ҚОСЫМША Б

әл-Байади (1098/1687) мен әз-Зәбидидің (1205/1790) мәліметтері бойынша  
Матуридидің білім шежіресі

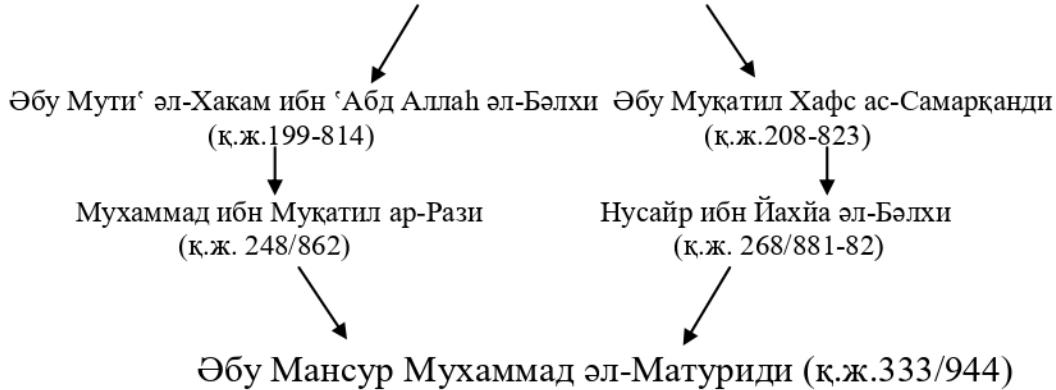
a) Имам А'зам Әбу Ханифа (қ.ж.150/767)



ә) Имам А'зам Әбу Ханифа (қ.ж.150/767)



б) Имам А'зам Әбу Ханифа (қ.ж.150/767)



## ҚОСЫМША В

Уилрих Рудольфтың анықтауы бойынша Матуридидің ілім шежіресі

