

## **Мырзабеков М.М.**

Ахмет Ясауи атындағы ғылыми-зерттеу орталығының аға ғылыми қызметкері, филос.ғ.к.,  
Қ.А. Ясауи атындағы Халықаралық қазақ-түрік университеті,  
Қазақстан, Түркістан қ. e-mail: muratbek.myrzabekov@ayu.edu.kz

### **МАТУРИДИЛІК ІЛІМДЕГІ ЖАРАТУШЫ ЖӘНЕ ОНЫҢ АТРИБУТТАРЫ МӘСЕЛЕСІ**

Ислам теологиясында құдайдың бар және бір екендігі басты тақырыптардың бірі болып табылады. Құран мен пайғамбардың хадистерінде Алланың бар және бір екендігіне ерекше екіпін беріліп, оның өзіне тән ұлы есімдерімен ұлықтау ұсынылады. Өйткені ол – әлемдегі жанды, жансыз болмыстардың жаратушысы, екі дүниенің қожайыны, адам санасынан жоғары ұлы болмыс. Сунниттік теологияның биік белестерінің бірін бағындырған Әбу Мансур әл-Матуриди өзінің «Китабу-т-таухид» атты теологиялық шығармасында Құран мен хадистердің желісімен Алланың есімдеріне, сипаттарына және құдай түсінігіне қатысты құнды ойларын ортаға тастады. Ойшыл өзінің ортаға қойған көзқарастарының ақиқаттығын дәлелдеуде діни дереккөздерге рационалдық тұрғыда тұжырымдар жасады және өзіне дейінгі немесе өзі өмір сүріп жатқан замандағы басқа теологиялық мектептер мен ойшылдардың пікірлеріне де еңбегінде орын беріп, олардың қате тұстарын анықтауға тырысты. Әл-Матуриди құдай туралы ілімінде оның бар және бір екендігіне ислам философиясы мен теологиясында худус, низам, таману, тауаруд т.б. деген атпен танымал дәлелдерді келтіреді. Сонымен қатар өзінің жолбасшысы Әбу Ханифаның іліміне сәйкес құдайлық сипаттарға да тоқталған. Әл-Матуридидің ілімі бойынша ұлы жаратушының сипаттары абсолютті, оған тән сипаттар жаратылған болмыстарға мүлдем ұқсамайды. Имам Матуридидің құдай, әлем, адам және олардың арақатынасы, пайғамбарлық о дүние және басқа да теологиялық тақырыптар төңірегіндегі көзқарастары матуридилік ілімі мен теологиясының қалыптасуына ұйытқы болды.

**Түйін сөздер:** әл-Матуриди, Алла, сипат, калам, тақуин, азаи, қадим, мутазила, жажмия, жаухар, араз, мушабиха.

Myrzabekov M.M.

Senior Researcher of the Research Center named after Ahmed Yasawi Candidate of Philosophy science,  
Ahmed Yasawi Kazakh-Turkish International university,  
Kazakhstan, Turkestan, e-mail: muratbek.myrzabekov@ayu.edu.kz

#### **The Creator and His Attributes in the Maturidi Doctrine**

The fact that God is also he one – is the main postulate of Islamic theology. In the Koran and the Hadith special attention is paid to this subject and it is considered correct to call God by the special names as He is a creator of live and lifeless matter and the master of all worlds. One of the most famous Sunni theologians Imam Abu-Mansour in the theological work of «Kitabu-t-tauhid», based on the Koran and the hadisakh, has shared valuable thoughts concerning names of Allah and has tried to open a concept of God.

To prove the validity of the views, the thinker has drawn important conclusions and the conclusions concerning religious sources, and also has paid special attention to works of old and modern theological schools, thinkers ideas and views at the same time he has tried to define their wrong directions. In the doctrine about God and monotheism, Al-Maturidi cites as an example known in Islamic philosophy and theology of the proof: Hudus, Nizam, Taman, Tauarud, etc. At the same time, according to the doctrine of his mentor Abu Hanifa, he also has tried to describe an image of God. According to Al-Maturidi's doctrine, the image of the Creator is absolute and isn't similar to the phenomena created by Him at all.

Views of the Imam Maturidi about God, the world, people and their relationship, a prophecy and other theological subjects became beginning for maturidizm creation.

**Key words:** al-Maturidi, Allah, syfat, kalam, takwin, 'azali, qadim, mu'tazila, jahmia, jawhar, araz, mushabbiha.

Мырзабеков М.М.

к.ф.н., старший научный сотрудник Научно-исследовательского центра имени Ахмеда Ясави,  
Международный казахско-турецкий университет имени Х.А. Ясави,  
Казахстан, г. Туркестан, e-mail: muratbek.myrzabekov@ayu.edu.kz

### Творец и его атрибуты в учении Матуриди

То, что Бог есть и он один, является главным постулатом исламской теологии. В Коране и хадисах этой теме уделяется особое внимание и считается правильным называть Всевышнего особыми именами, так как Он является творцом живой и неживой материи и властителем всех миров. Один из самых известных суннитских теологов Имам Абу-Мансур в своем теологическом произведении «Китабу-т-таухид», основываясь на Коране и хадисах, поделился ценными мыслями относительно имен Аллаха и постарался раскрыть понятие Бога.

Чтобы доказать истинность своих взглядов, мыслитель сделал важные выводы и заключения касательно религиозных источников, а также уделил особое внимание работам старых и современных теологических школ, идеям и взглядам мыслителей своей эпохи, при этом он попытался определить их ошибочные направления. В своем учении о Боге и единобожии Аль-Матуриди приводит в пример известные в исламской философии и теологии доказательства: худус, низам, таману, тауаруд и др. Вместе с тем, согласно учению его наставника Абу Ханифы, он также попытался описать образ Бога. Согласно учения Аль-Матуриди, образ Создателя абсолютен и совсем не похож на созданные им явления. Взгляды имама Матуриди о Боге, мире, людях и их взаимоотношениях, пророчестве и других теологических темах стали толчком для создания матуридизма.

**Ключевые слова:** аль-Матуриди, Аллах, сыфат, калам, таквин, азали, кадим, мутазила, жахмия, жаухар, араз, мушаббиха.

### Кіріспе

Араб түбегінде ислам діні дүниеге келгеннен кейінгі жылдары мұсылман-арабтар құрған халифат территориясы едәуір кеңейгендігі белгілі. VII-VIII ғасырларда халифат ұлан-ғайыр жерді бағындырған үлкен империяға айналды. Бұл мұсылмандардың өзге діндермен араласуын қамтамасыз етті. Мұсылмандардың өзге халықтармен, діндермен араласуы, ежелгі мұралармен танысуы жаңа сұраныстарды дүниеге алып келді. Жаңа сұраныстар бұрынғы мәселелердің қайтадан саралануын, оларға жаңаша түсініктемелер жасалуын қажет ететіні сөзсіз. Пайғамбар заманында тек Құран аяттарының, Пайғамбар хадистерінің мәлімдеуімен шектелген теологиялық тақырыптар ендігі кезекте жаңа талаппен түсіндірілуі тиіс болды. Сондықтан діни-теологиялық мәселелерді түсіндіруді, түсініктеме жасауды калам ілімі өз мойнына алған болатын.

Калам ілімінің дүниеге келуінде, тақырыптарының айқындалуында және методологиясының қалыптасуында мутазила мектебінің орны ерекше екендігі белгілі. Бірақ, аталған мектеп теологиялық мәселелерді бір жақты қарағандығымен, ежелгі грек философиясының

әдістемесіне иек артып (Montgomery Watt W. 1985: 46), мұсылман ғұламаларының белгілеп кеткен, шектеуден асып кеткендіктен көпшіліктің қарсылығына тап болды. Мутазиланың теологиялық тақырыптардағы көзқарастарына қарсы олардың ежелгі грек философиясынан нәр алған әдістері мен тәсілдерін өздеріне қолдана отырып, ілімінің қайнарын хадисшілерден алған сунниттік ашарилік мектеп (Tritton A.S. 1947: 167) пен матуридилік мектеп мутазила мектебіне үлкен соққы жасағандығы баяндалады. Ашарилік пен матуридилік сунниттік теологиялық мектеп ретінде қабылданғанымен екеуінің шыққан ортасы, білім алу бұлағы екі басқа. Ашари мектебінің негізін салушы Әбу-л-Хасан әл-Ашари мутазила мектебінің белді өкілі әл-Жуббаидің тәрбиесімен қырық жасқа дейін мутазила мектебінің өкілі болып, одан соң мутазиладан бас тартып, хадисшілердің іліміне бет бұрса (Corbin H. 1993: 112), матуридилік ілімінің түп бастауы Куфада мектебінің тұғырын бекіткен Әбу Ханифаға барып тірелетіндігі мәлім. Ханафилік ілімнің негізінде Әбу Ханифаның құқықтық және сенімдік (итикади) көзқарастары жатты. Сондықтан ханафилік дәстүрді тек құқықтық мектеп деп түсінбеген

жөн. Яғни ханафилік дәстүрде құқықтық және итиқади ілімдер қатар дамыды (Zysow A. 2002: 263). Әл-Матуриди осы Әбу Ханифаның жолын берік ұстап, оның әсіресе сенімдік көзқарастарын рационалдандыруға және философиялық негізге орнықтыруға тырысты (Madelung W. 1968: 123). Әбу Ханифа тарапынан негізі қаланған рай дәстүрін одан ары жалғастырып, әл-Матуридидің ілімі мәселелерге шешім жасауда жалғыз нақлды пайдалануда туындайтын қиындықтарды аңғарып, дінде ақылды пайдаланудың ең тиімді жолы мен әдісін көрсете білгендігімен (Özcan H. 2007: 285) ерекшеленеді. Осыған орай, шығыс аймақтағы ханафиликтің сенімдік көзқарастары Әбу Мансур әл-Матуриди сияқты ғұламалар тарапынан жүйеленді (Lewinstein K. 1994: 584) деп айта аламыз.

*Зерттеу жұмысының әдістері.* Бұл мақалада түркілік діни танымда маңызы ірі діни ойшыл Әбу Мансур әл-Матуридидің «Китабу-т-таухид» еңбегіндегі Алла және оның сипаттары ислам теологиясы мен философиясы аясында зерделенеді. Зерттеу барысында классикалық және қазіргі таңдағы орныққан тұжырымдарға сәйкес діни-философиялық, теологиялық, мәтіндік талдау, яғни герменевтикалық әдіс аясында талдау, жинақтау, салыстыру және қорыту, жүйелілік әдістері де қолданылды.

*Дереккөздерді шолу.* Әл-Матуриди ілімі Ашариге қарағанда әлдеқайда ерте кезден-ақ жұлдызы жана бастағандығы (Macdonald, Duncan B. 1985: 187) белгілі. Себебі, Матуридилік ілімі VIII ғасырда өмір сүрген Әбу Ханифа ілімінен бастау алады. Оның «Китабу-т-таухид» атты туындысы Әбу Ханифаның «Фикху-л-акбарының» кеңейтілген, жан-жақты қарастырылған түсіндірмесі сипатында жарыққа шықты. Бірақ матуридилік көпшілікке танымал жеке теологиялық мектеп ретінде XI ғасырдың соңында (Bruckmaуr P. 2009: 61) Әбу Муин ан-Насафидің «Бахру-л-калам» (Nesefi E.: İstanbul, 2010), «Китабу-т-тамхид ли қауаиди-т-таухиді» (Nesefi E.: İstanbul, 2007), Әбу Юср әл-Паздауидің «Усулу-д-дині» (Pezdevi E.: İstanbul, 1983), Нураддин ас-Сабунидің «әл-Бидая фи усули-д-дині» (Sâbûnî N.: İstanbul, 2014) сияқты матуриди мектебіне тән ғұламалар мен шығармалар арқылы белгілі болды.

Әл-Матуриди ілімінің ерекшеліктері, мұраларының кейінгі дәуірлердегі жаңғырығы, түркі халықтарының діни мәдениетіндегі орны мен маңызы шығыстық және батыстық зерттеушілердің назарынан тыс қалған емес. Әл-Матуриди ілімінің қалыптасу алғы

шарттарына, ілімінің ерекшеліктері мен ислам теологиясындағы орнына мән беріп көлемді зерттеулер жасаған батыстық зерттеушілер қатарына Э. Зисов, В. Маделунг, Ф. Брукмэйэр, У. Рудольф, Дж. Мерик Мисано жатады. Ал шығыс елдерінде, әсіресе, Түркияда әл-Матуриди ілімін зерттеу XX ғасырдың орта тұсында қолға алына бастады. Х. Өзжан, Б. Топалоғлы К. Ышык, М. Кочар, Ш.А. Дүзгін, К. Сөнмез, Ш. Зиядов шығармаларында әл-Матуридидің теологиялық көзқарастары, оның ішінде құдай мәселесі жан-жақты зерделенген.

### Негізгі бөлім

Каламдық шығармаларда Аллаға және оның бар екендігіне ерекше маңыз беріледі. Себебі, Аллаға және оның бар екендігіне сену діни ілімнің басты тақырыбы болып табылады. Сондықтан әл-Матуриди ислам теологиясының басты өкілдерінің бірі ретінде «илаһиат» (Алла) тақырыбына еңбегінде ерекше орын беріп, құдайдың бар екендігіне дәлелдер келтірген және оны тануға мүмкіндік беретін құдайлық сипаттарға тоқталған. Өйткені, Алланың ұлылығын танымай, оның бар екендігіне күмәнсіз сенбей адамның ислам дініне бой ұсынуы мүмкін емес. Аллаға иман келтіру және оның бар екендігіне нану керек екендігіне діни дереккөздерде ерекше орын берілгендігі мәлім. Бірақ, уақыт пен кеңістік талаптарына сәйкес Аллаға қатысты діни дереккөздердегі тақырыптарға түсініктеме жасауда, туындаған күрделі сұрақтарға жауап беруде саналық тұжырымдарға негізделген дәлелдермен қуаттандыру қажет. Классикалық калам ілімі мен философиясында азаматтардың құдайға деген сенімін қуаттандыру мақсатында Жаратушының бар екендігіне дәлелдер ортаға қойылып, әлемнің Алла тарапынан, оның рақымдылығымен, жомарттығымен жаралғандығын жоққа шығарған, уақыт пен материяның әуелден бар екендігін алға тартқан, әлемдегі оқиғалар тек табиғат заңдарына бой ұсыну арқылы пайда болғандығын ортаға қойған дахрия (Gibb H.A., Kramers J. 1961: 67-68) сияқты ағымдардың көзқарастарын жоққа шығару үшін Алланың бар екендігін қуаттайтын дәлелдерге ерекше көңіл бөлінді.

Әл-Матуриди де әлемнің кейіннен жаратылғанын Алланың бар екендігіне дәлел ретінде ұсынды. Бұл калам дәстүрінде «худус дәлелі» деген атаумен танымал. Калам ілімі тарихында жаухар (субстанция) мен араз (акциденция) арқылы әлемнің кейіннен, бір Жаратқан ие

арқылы жаратылғанын алғаш айтқан Жад бин Дирхам ретінде баяндалады. Жад бин Дирхам мен Жахм бин Сафуан арқылы мутазила іліміне енген худус дәлелін мутазилиттік ғұлама Әбу-л-Хузайл бин Аллаф одан ары кеңейте түсті. Одан соң аталған дәлелді сунниттік теологтар ішінде алғаш болып ибн Куллаб әл-Басри тарапынан қолданылғандығы (Topaloğlu В. 1987: 69-70) баяндалады. Худус дәлелі бойынша кейіннен жаралған мына әлемнің бір жаратушысы болуы тиіс. Оған Құраннан мысалдар келтірер болсақ, «Алла барлық нәрсенің» (әл-Анам 6/102), «көк пен жердің теңдессіз жаратушысы» (әл-Бақара 2/117) екендігіне, «ондағы барлық нәрсе соның иелігінде» (Matüridi Е.М. 2002: 21) екендігіне әл-Матуриди еңбегінде орын берген. Ал көзбен көріп қолмен ұстай алатын мына әлемнің алғашқылығын жоқ деп айту мүмкін емес. Себебі, жаухар мен араздан құралған мына әлем өзінің бар болуы жағынан біреуге мұқтаж. Ал бар болуы біреуге мұқтаж болған нәрсенің қадим (әуелгісіз) болуы мүмкін емес (Matüridi Е.М. 2002: 21). Демек, кез келген құрылыс ұстасыз дүниеге келмейтіні сияқты, жаратушысыз мына әлемнің пайда болуы да мүмкін емес. Осы жағынан алып қарағанда айналадағы жаратылыстарға ойлы көзбен қарап, жаратылыстардағы көркемдікке, ондағы тәртіп пен үйлесімділікке көңіл бөліп, пайғамбарсыз-ақ, олардың жасаған ескертуінсіз-ақ адам Алланың бар екендігін ұғына алады. Бұл адам үшін саналық тұрғыда міндетті дүние. Сондықтан, құдайдан хабар келмесе де адам жаратылыстарға қарап, Алланы тануға жауапты (Esen М. 2008: 51).

Әл-Матуриди жаратылыстардағы бір-бірінен өзгеше, алабөтен, тіпті бір-біріне қарама-қайшы нәрселердің бір жерде бірігуі Жаратушы иенің бар екендігіне дәлел бола алады деп санады. Әдетте бір-бірінен өзгеше, қарама-қайшы заттар бір-бірінен бөлек болуы тиіс. Демек, олардың сыртқы бір фактормен біріккендігі анық. Ал оны біріктіруші күш – Алла (Matüridi Е.М. 2002: 22). Осы дәлелді әл-Матуридиден бір ғасырдай бұрын өмір сүрген мутазила қаламшысы Наззам да қолданғандығы (Işık К. 1980: 70) баяндалады.

Әл-Матуриди әлемдегі өзгерістерді құдайдың бар екендігіне келесі бір дәлел (Matüridi Е.М. 2002: 22) ретінде ұсынды. Табиғаттағы пайда болу мен бұзылу, бірігу мен бөліну, оның қайтадан қалыптасуы мен дамуы, денелердегі ыдырау мен қайта түзілу оны реттеп отыратын Ұлы Жаратушы арқылы жүзеге асатыны анық. Осы дәлел әл-Матуридидің замандасы Имам

Ашаридің еңбектерінде де орын алған (Işık К. 1980: 72).

Жаухарлар мен араздардан тұратын әлемнің кейіннен жаратылғандығын дәйектейтін әрекет пен тыныштық дәлеліне де ойшыл тоқталып өткен. Оның көзқарасына қарағанда барлық дене әрекет үстінде немесе тыныштық күйінде болады. Осы екі категорияның бір денеді бір мезетте болуы мүмкін емес. Яғни тыныштық пен әрекеттің бірі болғанда келесі онда орын алмайды. Демек, әрекет пен тыныштық әуелде бірге бола алмайтындықтан, осы екеуінің бірі кейіннен пайда болады. Кейіннен пайда болғаны келесісінің де кейіннен жаратылғандығына дәлел бола алады. Себебі, бұлар бір-біріне қайшы категориялар болғанымен, бірінсіз екіншісінің де ешбір мәні жоқ (Matüridi Е.М. 2002: 23). Осылай әл-Матуриди тыныштық пен әрекеттен тұратын әлемнің ұлы жаратушы тарапынан кейіннен жаратылғандығын ортаға қоюға тырысты.

Ойшыл әлемдегі жақсылық пен жамандықтың, көркемдік пен ұсқынсыздықтың, жарық пен қараңғылықтың орын алуын Алланың бар екендігіне келесі бір дәлел ретінде ұсынды. Себебі, әлем өзін өзі жаратқан болса, онда әлемде жамандық атымен болмаған болар еді. Өйткені, өзін өзі жаратқан нәрсе өзіне пайдалысын, жақсысын, көркемін таңдап алып, қажетсізін, тиімсізін, ұсқынсызын жаратпаған болар еді. Демек бұл әлемнің өздігінен емес, Ұлы Жаратушы тарапынан жаралғандығын білдіреді (Matüridi Е.М. 2002: 29). Алланың бар екендігіне ұсынылған осы дәлелді әл-Матуриди қалам дәстүрінде алғаш болып ортаға қойған (Işık К. 1980: 73).

Ислам дінінің сенім негізі құдайдың бірлігі аясында шоғырланғандығы белгілі. Себебі, көп құдайшыл, пұтқа табынушы қоғамға келген ислам діні құдайдың бірлігіне ерекше екпін берді. Сондықтан Құранмен, хадистермен қатар діни кітаптардың барлығында Алланың бір екендігіне ерекше мән беріліп, исламның өзге діндерден осы бірлік аясында ерекшеленетіні белгілі. Әл-Матуриди Алланың бірлігі кітабы деген мағынадағы «Китабу-т-таухидінде» иудизмнен, дахриліктен, суманиядан, санауиядан, натуралистерден, христиандардан ислам діні құдайдың тек бір екендігіне сенумен ерекшеленетініне тоқталып, Алланың жалғыз екендігін негіздеуге тырысты.

Әл-Матуридидің ілімі бойынша әлемді жоқтан бар етіп жаратқан және оған белгілі бір тәртіп қойған Жаратушының бір екендігіне нақылдық, ақылдық және әлемдегі ерекшеліктер

дәлел бола алады. Бір – санның алғашқысы, сонымен қатар, ол ұлылықтың, биліктің белгісі болып табылады. Басқаша айтар болсақ, пәленшенің ұлылығына, билігіне заманында ешкім тең келе алмайтын, жалғыз және бірегейі еді, – деген кезде, оның сан жағынан емес құдіреті мен ұлылығы жағынан жалғыз екендігін білдіреді (Matüridi E.M. 2002: 32).

Алланың бір екендігіне келесі бір дәлел ретінде әл-Матуриди пайғамбарлардың түрлі мұғжизаларды (ғажайыптар) көрсетуіне тоқталды. Оның пікірі бойынша егер құдай бірден көп болғанда пайғамбарлардың ғажайыптар көрсетуі мүмкін болмаған болар еді. Өйткені, бір құдайдың жіберген пайғамбарына келесі бір құдай кедергі жасап, оның ғажайып оқиғаларды адамзатқа паш етуіне мүмкіндік бермейтіні сөзсіз. Демек, пайғамбарлар мұғжизаларды бір Алланың пәрменімен ғана көрсетті (Matüridi E.M. 2002: 32). Әл-Матуридидің еңбегінде орын алған осы дәлелдер накылдық дәлел болып табылады. Ал енді құдайдың бір екендігіне ойшылдың ұсынған ақылдық дәлелдерге (Matüridi E.M. 2002: 32-33) келер болсақ, ол калам дәстүрінде «таману» және «тауаруд» дәлелдері деген атаумен танымал дәйектемелерге арқа сүйеді (Özler M. 1995: 88).

Таманну дәлеліне сәйкес жаратушы бірден көп болған жағдайда олар әлемді жаратуға бір келісімге келсе және тізе қоса отырып, әлемді дүниеге алып келсе, онда келісімге келуімен, тізе қосумен жаратушылар құдайлық қасиетінен айрылады. Өйткені, келісімге келу – әлсіздіктің белгісі. Ал әлсіз болғаны құдай бола алмайды (Қоңар М. 2004: 135). Сонымен қатар, бірден көп жаратушылар арасында келіспеушілік туса, бірі келесісінің қалағанына қайшы әрекет ететіні сөзсіз. Мұндай жағдайда екеуінің көздегені болады немесе бірінің қалағаны болып, екіншісінің көздегені болмай қалады. Келісе алмай қалған екі жаратушының көздегені бір мезетте болуы мүмкін емес. Өйткені бір-біріне антоним екі нәрсенің бір мезетте жүзеге аспайтыны анық. Ал бір-біріне қайшы әрекет еткен екі жаратушының бірінің тілегі болып, келесісінікі болмаса, тілегі болмағаны – әлсіз деген сөз. Әлсіздік жаратушыға тән сипат емес. Бұл калам ілімінде тауаруд дәлелі деп аталады (Қоңар М. 2004: 135). Демек, осы дәлелдерге қарағанда Алла – біреу ғана. Әл-Матуридидің осы дәлелге ерекше екіпін беруі өзі өмір сүрген уақытта Мауреннахр жерінде екі құдайға сенетін зороастризм өкілдерінің көптеп кездесуіне байланысты болса керек. Зороастризмнің дінінің Мауреннахр

жеріндегі исламға дейінгі тарихы терең болатын (Musahan A.Y. 2013: 117).

Әл-Матуридидің құдайдың бір екендігіне сүйенген келесі бір дәлелі – калам ілімі мен философиясында «низам» дәлелі деген атаумен танымал. Низам дәлеліне сәйкес қыс пен жаз мезгілдерінің кезегімен ауысып тұруы, өз мерзіміне қарай егіндердің жеміс беруі, көк пен жердің белгілі формада болуы, күн, ай және жұлдыздардың белгілі бір тәртіпке бағынуы бір Жаратушы қойған тәртіп аясында әрекет ететіні сөзсіз. Егер жаратушы және әлемге тәртіп қоюшы біреуден көп болғанда мұндай жүйе, тәртіп болмаған болар еді. Әл-Матуридидің пікірі бойынша бұлардың барлығы Алланың бар және бір екендігіне анық дәлел болып табылады.

Әл-Матуридидің пікірі бойынша Алланың бір екендігі сандық жағынан емес, оның ұлылығына байланысты. Себебі, бір санының жартысы, өзге де бөлшектері болуы (Китабу-т-таухид 36 б.) ықтимал. Яғни сандық бірлік христиандардағы үштіктен құралған бірлікке, зороастризмдегі бір санынан кейінгі екілік дуализміне жетелейді. Ал серігі бар болу – өткінші, уақытша болмыстарға тән қасиет. Себебі, кейіннен жаралғандардың антонимі, ұқсасы бар. Демек, ұлы ойшылдың пікірі бойынша ұлылығы, билігі, ұқсасы мен теңі, серігі жоқ бірлік қана Аллаға тән. Осы және басқа да ерекшелігіне байланысты Алланың әуелгісі (азали) де, соны (абади) да жоқ. Бірліктің осы түсініктемесі «ешбір нәрсе оған ұқсамайды» (аш-Шура 42/11), – деген Құран аятына толық сәйкес келеді (Matüridi E.M. 2002: 36). Сондықтан, Ұлы Жаратушыға дене (жисм), араз терминдерін қолдануға мүлдем болмайды (Matüridi E.M. 2002: 37). Ұлы ойшылдың пікірі бойынша дене термині екі жағдайда қолданылады: оның біріншісі – бес сезім мүшесімен анықтауға болатын қырлары мен шектеулері бар немесе үш өлшемі бар нәрсенің атауы, яғни бізге белгілі бөліне де, біріге де алатын дене. Осы мағынадағы жисмді Алла үшін мүлдем қолдануға болмайды. Өйткені, әлгі денеге тән қасиеттер – кейіннен жаралған дүниенің белгісі. Ал екіншісі – әдеттегі денеге қатысты жоқ немесе адамдарға мәлім басқа да мағынасы болмаса, онда Аллаға дене деп айту мүмкін (Matüridi E.M. 2002: 52). Алайда, денені осы мағынада қолданған немесе оны Алланың бар екендігіне дәлел ретінде ұсынған есімдердің бірі екендігін ортаға қойған ешкім кездеспейді. Сонымен қатар, ол жаратылғандардың ерекшеліктерін білдіретін мағынаны беретіндіктен, денені Аллаға қолдану орынсыз (Işık K. 1980: 86). Әл-

Матуридидің осы пікірін ашарилік теологияның ғұламасы Бақиллани де қолдаған (Işık K. 1980: 86). Әл-Матуридидің Алланың дене еместігіне ерекше тоқталуы сол замандағы шығыс аймақта Алланы дене деп түсіндіретін Каррамияға қарсы (Rudolph U. 2015: 278) жауап болып табылады.

Кейде дене ұғымымен қатар «нәрсе» (шай) сөзі де белгілі бір нәрсеге қолданыла беретіні белгілі. Сондықтан, әл-Матуриди ілімінде денемен қатар нәрсе атауын Ұлы Жаратушының атауы ретінде қолдану мәселесі де ортаға қойылған. Күнделікті қолданыстағы сөзде бір затты білдіретін қос терминнің (дене мен нәрсе) түпкі мәнінде айырмашылықтардың бар екендігін ойшыл нақылдық және ақылдық дәйектемелермен ортаға қоюға тырысты. Алланың нәрсеге жатпайтынын жариялаған Жахмға қайшы түрде (Rudolph U. 2015: 278) әл-Матуриди Алланы нәрсе деп айтуға болады деп есептеді. Себебі, дене бір нәрсенің бөліне, біріге алатын қасиеттерден тұратынын білдірсе, нәрсе оның бар немесе жоқ екендігін ортаға қояды. Себебі, «еш нәрсе», «нәрсе емес» деп болымсыз түрде қолданылғанда оның жоқ екендігін ұғынамыз. Демек нәрсе қасиетін, сапасын емес белгілі бір болмыстың бар екендігін білдіреді. Осыған орай, нәрсе сөзін Алланың бар екендігіне қолдануға болады (Matüridi E.M. 2002: 55-56). «Ешнәрсе оған ұқсамайды» (аш-Шура 42/11), «қайсы нәрсе куәлік ету жағынан ең ұлысы? – де. Ол куәгер – Алла, – де» (әл-Анам 6/19), – деген Құран аяттарында (Matüridi E.M. 2002: 55) Аллаға нәрсе атауы қолданылып, оның бар екендігі мәлімделген. Әл-Матуридидің осы ойын ашарилік өкілдері де қолдаған (Frank R. 1984: 39).

Әл-Матуридидің ілімінде Алланың бар және бір екендігімен қатар оның сипаттарына да орын берілген. Оның басты себебі – осы сипаттарды айқындау, түсіну арқылы құдайдың ұлылығы мен мәні адамзат үшін жақыннан таныла түседі. Өйткені, құдай нақты көзге көрінетін, сезілетін, қатардағы адамдармен тікелей сөйлесе беретін болмыс емес. Алланың ұлылығы мен мәні Құран мен Пайғамбардың хадистерінде орын алған сипаттары арқылы түсінікті болады. Бірақ, діни дереккөздердегі құдайлық сипаттар төңірегінде туындаған сұрақтар қалам іліміндегі тартыстардың туындауына арқау болған.

Сипат адамдардың Алланы тануын қамтамасыз ететін қасиет немесе құдайлық мәнде (Алланың затында) орын алатын мағына (Çelebi İ. 2009: 100) деп түсіндіріледі. Алланың сипаттары Құран және Пайғамбардың хадистерінде өзін таныту үшін Алланың қолданған атаула-

ры мен Ұлы Жаратушыға лайықты деп шешкен есімдерінен тұрады. Ал Құранда «сипат» термині кездеспейді, бұған қайшы түрде пұтқа табынушылардың көпқұдайшыл құдай сенімдері баяндалғанда Ұлы Жаратушы иенің мұндай түсініктерден алыс екендігін баяндаған кезде «усф» термині қолданылған. Ал Аллаға қатысты сипаттамаларда және мақтауларда қолданылған атау – «асмау хусна» (Алланың көркем есімдері) (Mavil H.Y. 2015: 175).

Құдайлық сипаттар мәселесін көтерген және оны теологиялық тартысқа алғаш салған және сипаттар мәселесімен байланысты Құранның жаратылғандығын алғаш көтерген теолог Жад бин Дирхам (Abdulhamid I. 1994: 244) екендігі белгілі. Одан соң аталған тақырып мутазила мазхабының басты тақырыптарының бірі ретінде, олардың таухид принципімен байланысты түрде ортаға тасталды.

Жад бин Дирхам, Жахм бин Сафуан (Bağdadî A. 1991: 156.), одан соң мутазила мазхабының өкілдері сипаттарды құдайдың затымен (субстанциясымен) бірге деп есептеді. Егер сипаттарды затынан бөліп қарастырар болсақ, онда бұл көп құдай сеніміне жетелейді. Сонда исламның көпқұдайшылдардан ешбір айырмасы болмай қалады. Ал бұл таухид сеніміне қайшы деген көзқарасты қолдады (el-Bağdādî A. 1991: 82) олар. Осыған кеңірек тоқталып өтер болсақ, алғашқы қаламшылардың бірі Жахм бин Сафуан адамдарда жоқ құдіретті, жаратушы сияқты сипаттар ғана Аллаға тән деп есептеді. Ал адамдарға тән сипаттар Аллаға берілетін болса, бұл антропоморфизмге (ташбих) жетелейді деп санап, ол Аллаға шай (нәрсе), маужуд (бар), хай (тірі) сияқты сипаттармен атауға қарсы шықты (Wolfson H.A. 1959: 73) Одан соң мутазилиттер Құран Кәрімнің бірнеше жерлерінде орын алған құдайлық сипаттарды Алланың затынан тыс деп есептеуге болмайды деп санады. Себебі, ондай жағдайда бірнеше абсолюттің, басқаша айтар болсақ, Алламен қатар түрлі құдайлардың бар екендігін мойындау болып шығады. Ал бұл – таухидқа қайшы. Сондықтан, Алланың асболюттігінен басқа зати сипаттарға тауил жасалу қажет (Windrow Sweetman J. 1947: 21). Яғни, құдайлық сипаттарды оның затымен бірге деп есептеп, Алланы хайй (тірі), алим (білуші), қадир (құдіретті), сами (естуші), басир (көруші), мурид (қалау иесі) деп есептеуге болатынын ортаға қойып, олар Алланың ілімі, қалауы, құдіреті бар деген сөзге қарсы шықты. Осыған орай, құдайлық сипаттарды жоққа шығарғанына байланысты олар «муат-

тыла» деген атауға ие болған (Tritton A.S. 1947: 79). Өйткені, бұлай айту оның бір екендігіне қайшы келеді. Мысалы, Әбу-л-Хузайл әл-Аллаф «Алла Тағала – іліммен ғалым, ілім – оның заты, құдіретпен қадир (құдірет иесі), құдірет – оның заты, өмірмен тірі, өмір – оның заты, (Şehristanî 2005: 63) – деп айтқан. Мутазила өкілдерінің осындай тұжырымға келуі өз заманындағы дуализмге сенетін зороастризмге, үштікке сенетін христиандарға, құдайды антропоморфтық бейнеде екендігіне сенетін иудаизмге және осы діндер мен басқа да философиялық ағымдардың ықпалында қалған мужассима, мушабиха сияқты ағымдарға қарсы күресіне байланысты. Исламдағы антропоморфтық ағымдарға рафизия (Bağdâdî A. 2005: 112), хашауия (Şehristanî 2005: 108) жатады.

Қасиетті мәтіндердегі қолы, көзі, жүзі бар дейтін Алланың хабари сипаттарын тікелей, сыртқы мағынасымен түсінген аталған ағымдар құдайды дене немесе әдеттегі денеге жатпайтын бейнесі бар болмыс ретінде түсіндірді.

Әл-Матуридидің Алланың мәнін анықтауда бір-біріне қарсы екі жолды таңдаған аталған ағымдарға қайшы түрде орта жолды ұстағандығы байқалады. Яғни ойшыл жажмилер мен мутазилиттер сияқты құдайлық сипаттарды жоққа шығармады және мужассима мен мушабиха сияқты оған адамдық, жаратылғандарға тән бейне де бермеді. Оның пікірі бойынша Алла – тануға адамның ақылы жетпейтін, көруге көз қабілетсіз ұлы болмыс. Оған белгілі бір бейне де, мүше де бере алмаймыз. Себебі бұлар ет пен сүйектен (немесе жаухар мен араздан) құралған кейіннен жаралған жандыларға ғана тән қасиет. Оған бейне беру, белгілі бір дене мүшесімен сипаттау оның ұлылығына қайшы, белгілі бір формаға байлап қою. Адамзат баласы Алланы қасиетті мәтіндерде баяндалған сипаттармен, есімдерімен ғана тани алады (ҮергеM M.S. 2011: 23-24). Өйткені, Құран пен хадистер осы сипаттармен ғана тануды ұсынады.

Теологиялық мектептер арасында құдайлық сипаттар жөнінде бір тоқтам жасалмаған. Алайда, жалпылама алғанда діни білім беруде шәкірттерге оңай, түсінікті және ыңғайлы болу үшін каламдық шығармаларда өз орнына қарай құдайлық сипаттар бірнеше сыныптарға бөлінген: зати, субути, фиили және хабари сипаттар (Hulusi A., Bozkurt M. 2012: 184).

Құдайлық сипаттарды алғаш болып сыныптарға бөлген Әбу Ханифа екендігі айтылады. Осылай, Әбу Ханифа ілімі тек матуридилік мектебінің ғана емес, ашарилік сияқты сунниттік

мазхабтарға жолбасшылық жасады (Işık K. 1980: 83). Ол құдайлық сипаттарды зати және фиили деп екі сыныпқа бөлген (Tunçbilek H.H. 2006: 12). Құдайдың зати сипаттары дегеніміз – Жаратқан иенің затында бар сипаттар (Topaloğlu B., Çelebi İ. 2010: 346) деген сөз. Ал оның фиили сипаттары Алла мен әлем, Алла мен адам арақатынасын білдіреді (Topaloğlu B., Çelebi İ. 2010: 280).

«Әл-Фикху-л-акбар» атты туындысында Әбу Ханифа Алланың зати сипаттарына хаят (тірі), құдірет, ілім, сами (есту), басар (көру) және ирада (қалау) жатады деп жазса, фиили сипаттары тахлиқ (жарату), тарзиқ (ризык беру), инша (жасау), ибда (өрнексіз жарату), сун (жасау) және басқаларынан (Ebû Hanîfe 2013: 53) тұрады деп санады. Әбу Ханифаның осы тұжырымы сунниттік ғұламалардың, оның ішінде матуридилік мектебінің құдайлық сипаттар жөніндегі ұстанымы мен бағытын айқындады. Себебі, матуридилік мектебінің өкілдері де құдайлық сипаттарды зати және фиили деп бөлу дәстүрі орын алған. Ал зати мен фиилиге жататын сипаттарға келер болсақ, осы мектептің белді өкілдерінің бірі Әбу-л-Муин ан-Насафи Алланың зати сипаттарын хаят, құдірет, сам, басар, илм, калам, машиат және ирада, фиили сипаттарын жарату, ризық беру, үстін ету, нығмет беу, ихсан, рахмет, кешіру және һидаят (Nesefî E. 2010: 32), – деп берсе, Сабуні құдайлық сипаттарды хаят, илм, құдірет, сам, басар, ирада және калам (Sâbûnî N. 2014: 65), – деп есептеп, құдайдың әрекетіне (фиили) қатысты такуин сипатын да абсолютті (Sâbûnî N. 2014: 82), – деп санады.

Әбу Ханифаның «әл-Фикху-л-акбарындағы» сипаттар сыныптамасына сәйкес әл-Матуриди құдайлық сипаттарға еңбегінде орын беріп, құдайлық сипаттарды нақылдық және ақылдық дәлелдермен тұжырым жасады және мутазила мазхабының заманындағы жетекшісі Кабидің осы тақырыптағы көзқарастарына келісе алмайтын тұстарына тоқталды. Ұлы имамның пікірі бойынша Алланың қадир, алім, хай, карим және жауад сияқты сипаттары нақылдық және ақылдық дәлелдермен қуаттандыруға болады. Құран Кәрім мен өзге де құдайдан келген кітаптар, пайғамбарлар мен өзге де адамдардың жеткізген мәліметтері жаратқан иені осы есімдермен дәріптеген (Matürîdî E.M. 2002: 58). Міне, бұлар құдайлық сипаттарға нақылдық дәлел бола алады. Ал ақылдық дәлелдерге келер болсақ, жаухарлар мен араздардан құралған жаратылыстар табиғи түрде емес құдайдың қалауымен дүниеге келген (Matürîdî E.M. 2002: 58-59). Сонымен қатар, әлемде орын алған жоғары деңгейдегі жа-

ратылыс, үйлесімділік ұлы жаратушының ілім, құдірет және қалау иесі екендігін айғақтайды (Topaloğlu В. 2007: 186). Ойшылдың көзқарасы бойынша Алланың жаратқандары арасында хикметке сәйкес ешбір кемшілік орын алмағандығы, осы тәртіптің үнемі жалғастығы, күндіз бен түннің ауысып отыруы, жойылған, ыдыраған нәрсенің қайтадан пайда болуы, қайта жойылуы және осылай үнемі жалғасуы, әлемнің жоқтан жаратылғандығы Ұлы Жаратушының қалауымен болып жатқандығын білдіреді. Өйткені, табиғи түрде орын алса, мұндай заңдылықтардың орын алмайтыны, табиғатта теңсіздік пен жүйесіздік орнайтыны анық (Matüridi Е.М. 2002: 60).

Әл-Матуриди ілімінде Алланың қалам (сөйлеу) сипатына да арнайы орын берілген. Имамның пікірі бойынша оның сөйлеуші екендігіне нақылдық және ақылдық тұрғыда дәлелдер келтіруге болады. Алланың қалам сипатына Құрандағы «Алла Мұсамен сөйлесті» (ан-Ниса 4/64), «олардан бір Алланың сөзін тыңдайтын бір топ бар...» (Бақара 2/75), – деген аяттары мен ғұламалар арасында каламуллаһ мәселесі бойынша ешбір келіспеушілік жоқ екендігі (Matüridi Е.М. 2002: 73-74) нақли дәлелдер қатарына жатады. Алланың қалам сипаты бар екендігіне ойшыл саналық дәлелдерді де ортаға қойған. Оның пікірі бойынша сөйлей алмайтын болмысты білімді, құдіретті деп айта алмаймыз. Өйткені, оның мылқау болуы, сөйлей алмауы әлсіздігіне, кедергіге тап болуына байланысты. Ал Ұлы Жаратушы мұндай кемістіктерден пәк. Себебі, мына әлемде керең немесе соқыр болуына байланысты сөйлеу қабілеті жетілмейтінін ескерсек, абсолютті есту, көру сипатына ие Ұлы Жаратушының сөйлеуші екендігі анық.

Алланың сөзі кейіннен жаратылған деген мәселе ислам теологиясы тарихында тартысты тақырыптардың бірі болып келген. Қасиетті жазбалардағы дүниеден артық ойлауды әбестік, діни принциптерге қайшы деп есептеген хадисшілер Алланың сөзі әуелден бар, ол ешқандай да кейіннен жаратылмаған, азали (абсолютті), – деген көзқарасты қолдаса, бұған қайшы алғаш болып Жахм бин Сафуан (Abdulhamid I. 1994: 244), одан соң мутазила ғұламалары қалам сипатын Алланың фиили сипаты, сондықтан, ол кейіннен жаралған деген көзқарасты қолдады. Олардың осындай тоқтамға келуі исламдағы таухид принципіне сәйкес құдайдың бір екендігіне нұқсандық тигізіп алу қаупінен туындаса керек. Өйткені, Алланың сөзін абсолютті деп санау Алланың

затынан бөлек тағы бір абсолюттікті ортаға шығарады. Сонымен қатар, Алланың сөзі болып табылатын Құран аяттары адамның күнделікті қолданыстағы дыбыстары мен әріптерінен құралған. Ал олар жаратылған. Ал Алланың сөзін жаратылған адам сөзімен теңестіру оның ұлылығына нұқсандық келтіру, жаратылыстарға ұқсату болып шығады. Осыған орай, олар Алланың сөзі азали емес, кейіннен жаралған деген қорытындыға келген.

Мутазилиттердің осы тоқтамына қарсы шыққан әл-Матуриди Алланың сөзін жаралған деп есептегеннің өзінде де оның өзгелердің сөзінен ешбір айырмасы қалмайды деп санады. Мұндай жағдайда Алланың сөзі мен жаратылғандардың сөзі арасында ұқсастық туындайды. Себебі, «ешнәрсе оған ұқсамайды» (аш-Шура 42/11) деген Құран аяты құдайдың сипаты мен заты ешнәрсеге ұқсамайтынын ортаға қояды. «Әйтпесе, оның жаратқаны сияқты жаратушы серіктер тауып, жаратуы олардың пікірінше бір-біріне ұқсай ма?» (ар-Рад 13/16) – деген аят та жоғарыдағы аятты қуаттап, Алланың заты мен әрекетінде ешнәрсеге ұқсамайтыны мәлімделген. Сонымен қатар жаратылыстардың барлығы тізе қосса, оның (Құранның) ұқсасын ортаға қоя алмайтыны (әл-Исра 17/88) да баяндалады (Matüridi Е.М. 2002: 74). Міне бұлар ойшылдың пікірі бойынша Алла сөзінің жаратылғандар сөзіне ұқсамайтынын аңғартады. Демек, ойшылдың көзқарасы бойынша Алланың сөзі – жаралмаған, оның затымен әуелден бар сипат (Matüridi Е.М. 2002: 75). Алланың сөзі кейіннен жаралған әріптер мен дыбыстар қалыбына салынған адам сөзінен өзгеше. Өйткені, адам сөзі мәні мен мағынасы шектеулі, басы мен соңы бар жаратылыстарға тән сөз болып табылады. Демек, Алланың азали сөзі мен кейіннен жаралған адам сөзі бір-біріне мүлдем ұқсамайды.

Ойшылдың көзқарасы бойынша Алла тапынан келген діни мәтіннің каламуллаһ (Алланың сөзі) деп аталуы Алланың затындағы түпнұсқасына сәйкес келуіне байланысты. Негізінде тыңдауға, оқуға және еске сақтауға болатын Құран мәтіні кейіннен жаралған және ол Алланың затына тікелей қатысы жоқ. Өйткені, естуге болатын дыбыстың араз немесе дене болуы ықтимал. Ал араз да, дене де бір мезетте екі жерде болуы мүмкін емес. Естілетіннің араз да, дене де болмауы мүмкін. Ондай жағдайда оның бір жерде болуы қисынсыз. Себебі, естілетін дыбыс белгілі бір жерден шығады (Matüridi Е.М. 2002: 75).

Ойшылдың көзқарасы бойынша Алланың зати сөзін сөзі жоқ басқа бір нәрсемен адамға естіртуі мүмкін. Бұған Алланың Мұса пайғамбармен сөйлескенін баяндайтын Құран аяты мысал бола алады. Сөзін кейіннен жаралған әріптер мен дыбыстар арқылы Алла Мұса пайғамбар түсінетін тілде сөйлескен. Демек, Алла абсолютті сөзін кейіннен жаралған сөз арқылы Мұсаға жеткізген (Matüridi E.M. 2002: 76). Әл-Матуридидің Алланың сөзіне қатысты айырымын Сабуни калам нафси және калам лафзи (Sâbûnî N. 2014: 76-77) терминдерімен түсіндірді. Яғни, Алланың затымен бірге азали, жаралмаған сөзі калам нафси деп аталады. Оның пайғамбарларға жіберіліп, қауымының тіліне икемделгені және адамдарға жеткізілгені калам лафзи атын иеленеді. Калам лафзидің кейіннен жаралғанына күмән жоқ. Құранды махлук (жаралған) деу – қате. Бірақ, ондағы сөздің айтылуы (лафз) – махлук.

Өзге исламдық ағымдардан әл-Матуриди ілімі такуин сипатымен ерекшеленеді. Ойшылдың көзқарасы бойынша такуин – Алланың затына тән, ол кейіннен жаралмаған, әуелден бар сипат. Өзінің жолбасшысы Әбу Ханифаның зати сипаттармен қатар такуин және фиили сипаттарды әуелден бар, кейіннен жаралмаған сипаттар деп санауына (Ebû Hanîfe 2013: 53) сәйкес әл-Матуриди Әбу Ханифаның ортаға қойған фиили сипаттарды такуин сипатына жинақтай келе, замандасы Имам Ашариге қайшы түрде оны Алланың абсолютті, зати сипаттары қатарына қосты. Ал Имам Ашари Алланың заты әуелден бері бар екендігін ортаға қойғанымен фиили сипаттарының әуелгілігін жоққа шығарған болатын. Ол құдайдың такуин сипатын ілім, ирада және құдірет сипатымен байланыстырып, Алла Тағала азалда жаратушы ретінде емес, ілім мен құдірет сипатымен жаратуға қабілетті (қадир) (Yağlı Mavîl N. 2015: 182), егер такуин Алланың азали сипаты болса, онда жаратылғандар да азали болар еді (Yağlı Mavîl N. 2015: 183), деп түсінді. Осы тұста Ашари жарату (такуин) мен жаратылған (мукауан) арасын ажыратпағандығы байқалады. Ол әрекет пен әрекет етілген нәрсені бір тұтас деп есептеді. Сонда Алла жарату әрекетімен жаратушы (халиқ), ризық беру әрекетімен ризық (ризық беруші) болып шығады. Демек Ашаридің пікірі бойынша әрекет етуші мен әрекет бір мезетте ғана орын алады, ал олардың барлығы Жаратқан иенің ілім, ирада және құдірет сипатының пәрменімен жүзеге асады. Матуридилік мектебінің өкілдері Ашаридің осы

көзқарасына келіспеген: Алланың зати сипаттары сияқты фиили сипаттары да әуелден бар. Осы жағынан алып қарағанда құдайлық сипаттарды зати, фиили деп бөлудің ешбір қажеті жоқ. Себебі, бұлардың барлығы Алланың затында әуелден мәңгілікке бар, кейіннен жаралмаған. Егер Аллаға тән қандай да бір сипатты кейіннен қосылған дер болсақ, бұл Алланың ұлылығына нұқсандық болып табылады. Ал Алла мұндайдан пәк. Жаратқан ие дүниені жаратпай тұрып та жаратушы, ризық бермей тұрып та ризық (ризық беруші) болған (Pezdevî E. 1983: 100). Бұған Құран аяттарынан, ғұламалардың сөздерінен көптеген мысалдар келтіруге болады (Pezdevî E. 1983: 105). Демек, Алланың құдіреті бір нәрсені жоқтан жаратуға емес, бір әрекетті жүзеге асыруға қатысты, ал жарату Алланың такуин сипатымен болады, яғни Алла ирада сипатымен шешім жасап, құдіретімен қуаттандырып, такуин сипатымен нәрсені жаратады, жоқтан бар етеді (Yucedoğlu T. 2006: 122).

Әл-Матуриди жарату (такуин) мен жаратылғанның (мукауан) ара-жігін ашып түсіндірді. Жарату Алланың затымен әуелден бар сипат болса, жаратылған оның қалауына, жаратуы мен құдіретіне сәйкес оның белгілеген уақытында жарыққа шығады (Китабу-т-таухид 61-62 б.). Мұнда өзге мектеп өкілдері ортаға қойғандай ешбір нұқсандық жоқ. Нұқсандық белгілі бір уақытқа жоспарлағанындай жаратылмай қалған жағдайда ғана орын алады. Ал жарату Алланың қалауына және белгілегеніне қарай жүзеге асады (Matüridi E.M. 2002: 62-63). Бұл Алланың ұлылығын, барлығынан басым, үстем екендігін көрсетеді.

Әл-Матуриди жақсылық пен жамандық тақырыптарын да такуин сипатымен түсіндірді. Себебі, жаратылғандарда бұзықтық, жамандық, ұсқынсыздық орын алатындығын, такуин сипатынсыз олар Алламен байланыстырылса, Алла бұзық, жаман, жиіркенішті, жаман әрекеті бар болмыс болып шығатынына, ал Алланы осындай жаман әрекеттермен атау күпірлікке жетелейтініне тоқталып, бұлар Алланың затына тән емес оның жаратуына тиесілі екендігіне мән берді (Matüridi E.M. 2002: 61).

Ислам теологиясында хабари сипаттар төңірегінде де тартыстар өрбігендігі белгілі. Сыртқы мағынасы Алланың қолы, жүзі, ғарышта отыруы, келуі сияқты мағынаны білдіретін Құран аяттарын тікелей түсінген ағым мушаббиха, мужассима атын иеленгендігі жоғарыда баяндалып өтті. Салафилер деп аталатын келесі бір топ аталған аяттарға ешбір түсініктеме жасамай,

сол күйінше қабылдауды дұрыс деп шешкендігі белгілі. әл-Матуриди құдайдың хабари сипаттары ішінде оның ғарышта (тақ) орын тебуіне тоқталып, Алланың мекені төңірегінде кеңірек түсініктемелер жасаған.

Ұлы Имам Китабу-т-таухидінде Алланың мекені жайында түрліше түсінетін ғұламалардың көзқарастарына тоқталып өтеді. Олардың бірі Алланы жоғарыда, ғарыштағы тағында деп түсінсе, енді бірі Алланың барлық жерде екендігін ортаға қойды. Себебі, Алланың жоғарыда екендігін де, барлық жерде екендігін де баяндайтын Құран аяттары бар. Әл-Матуриди еңбегінде олардың сүйенген Құран аяттарынан да мысалдар келтіріп, Алланың мекені жайындағы аталған түсініктемелердің ешбірімен келісе алмайтынын (Китабу-т-таухид 86-87 б.) мәлімдеді. Себебі, Алланы белгілі бір мекенге (ғарышқа немесе барлық жерге) орналастыру оның ұлылығына сәйкес келмейді. Себебі, жаухарлар мен денелер орын тепкен аталған кеңістіктер жаралмай тұрып та Алла бар (Matüridi E.M. 2002: 88-89) болатын. Ал әлгі мекен, кеңістік Алланың қалауымен жаралады және жоқ болады. Алланың затында жаралу, жоқ болу деген өзгеріс орын алмайды, ол әуелден бар және мәңгілікке бар болмақ (Matüridi E.M. 2002: 88). Осыған қарағанда Құран аяттарында орын алған Жаратқан иенің ғарышты меңгеруі (истиуа) оның ұлылығын білдірсе керек.

Егер Алланың заты ғарышта немесе барлық жерде бар деп ойлар болсақ, бірнеше қайшылықтарға тап боламыз. Оның біріншісі ғарыш Алланың затынан үлкен болады, екінші жағдайда ол Алланың затымен тең, бірдей болады, ал үшінші жағдайда Алланың заты ғарыштан үлкен болады. Бірінші жағдайға қарағанда Алла жаратылған ғарыштың ішінде болады және ондай жағдайда Алла белгілі шектеулермен ғана шектеледі деген сөз. Алла кеңістік жағынан шектелсе, кеңістікпен бірге жүретін уақытқа бағынуы тиіс. Сонда абсолюттік болмыс болып табылатын Алла шектеулі, кейіннен жаралған ғарыштан да төмен деңгейде (Matüridi E.M. 2002: 89) деген түсінік туындайды. Ал Алланың заты ғарышпен тең деп ойлар болсақ, қандай да бір қосымшалардан тұратын ғарыш Алланың затынан үлкен деген қорытынды шығады, сонда оның нәтижесі бірінші жағдаймен бірдей болып шығады (Matüridi E.M. 2002: 89). Ал Алланың заты ғарыштан да үлкен деп ойлар болсақ, онда Алла затының бір бөлігі ғарышпен тең де, қалғаны одан артық болып шығады. Ойшылдың көзқарасы бойынша мұндай жағдайлар кейіннен

жаратылған дүниеге тән, ал Алла жайында осындай тұжырымдар жасау мүлдем дұрыс емес және қисынсыз дүние (Matüridi E.M. 2002: 89).

Әл-Матуридидің көзқарасы бойынша ғарышты меңгергендігін баяндайтын Құран аяттары Алланың ұлылығын, құдіретінің шексіздігін білдірсе керек. Себебі адамның күш қауқары ғарышты меңгеруге жетпейді, оған мүмкіндік те жоқ. Ал Алла жаратылыстардың қолы жетпейтін жоғарылыққа күші мен құдіреті әбден жетеді. Алланың барлық жерде, тіпті адамның күре тамырынан да жақын екендігін баяндайтын аяттардың түпкі мәні де Аллаға белгілі бір мекен беру мағынасында емес жоғарыдағы мағынаны білдіреді. Яғни Алла – құдіретті, білімді, ол адамның білмек түгілі ойына да кіріп шықпайтын нәрсені біледі және құдіреті жетеді деген мәнде (Matüridi E.M. 2002: 90-91) екендігіне ойшыл ерекше тоқталды.

Мушабиха мен каррамия сияқты ағымдар ғарыш үстінде орын тепті деп түсініктеме жасаған «Рахман ғарышқа истиуа етті (Таһа 20/15)», – деген Құран аятын ұлы имам «ешнәрсе оған ұқсамайды (аш-Шура 42/11)» – деген аятпен түсініктеме жасаған жөн (Matüridi E.M. 2002: 94), – деп түсінді. Себебі, истиуаның «орын тебу» мағынасынан бөлек «қол астына қарату», «жоғарылау», «кемелдену» деген мағыналар беретініне тоқталды. Демек, истиуаның мәнін мекен ету мағынасымен шектеуге болмайды (Matüridi E.M. 2002: 90-94).

Китабу-т-таухидта Алланың көрінуіне де орын берілген. Мұның себебі Алланың көрінуі мәселесі қалам ілімінде өзекті тақырыптардың бірі болуына байланысты. Ислам теологиясында мутазиланың, најжарияның, харижилердің және зейдилердің Алланың көрінуін жоққа шығарған көзқарастарына (Қоғар М. 2004: 209) қарсы шыққан әл-Матуриди қасиетті жазбалармен қатар саналық дәлелдерге тоқталып, Алланың көрінуін ортаға қойды.

Құрандағы «көздер оны көре алмайды, бірақ, ол көздерді көреді» (әл-Анам 6/103), – деген мағынадағы аятты дәлел ретінде келтіре отырып, ойшыл мұнда Алланы көре алмайтын бұл дүниедегі бас көздері екендігіне тоқталды. О дүниеде адам бас көзінен басқа қабілетпен Алланы көруі мүмкін (Matüridi E.M. 2002: 98). «Жаратушым! Маған өзінді көрсет, сені көрейін» (әл-Араф 7/143), – деп Мұсаның құдайға өтінішін баяндайтын келесі бір Құран аятында оған «егер (тау) орнында тұра алса, сен де мені көресің» (әл-Араф 7/413) – деп, Мұсаға көруге тікелей тыйым

салмай, Алланы көру мүмкіндігі бар (Matüridi E.M. 2002: 98-99) екендігін ортаға қояды. Сонымен қатар «ол күнде бақыт тапқандардың жүздері жарқын болады, тәңірге тура қарай алады» (Қияма 75/22-23), – деген Құран аятын (Matüridi E.M. 2002: 100) және басқа да Құран аяттарын, «қиямет күнінде айды көргеніміздей Жаратқан иені көреміз, оны көргенде ешбір әділетсіздікке ұшырамайсындар», – деген Пайғамбардың хадисін (Китабу-т-таухид 101 б.) және басқа да хадистерді Алланың көрінуіне нақли дәлел ретінде ұсына отырып, әл-Матуриди о дүниеде Алланың көрінетінін ғұламалардың барлығы бір ауыздан мақұлдағандығына тоқталды. Әл-Матуридидің пікірі бойынша Алланың белгілі болуы саналық тұжырыммен (истидлали) емес, тамашалау (мушахада) арқылы болатынын (Matüridi E.M. 2002: 102-103) ортаға қойды.

Әл-Матуриди Алла қалай көрінеді? – деген сұрақтың қойылуы орынсыз деп білді. Өйткені, қалай деген сұрақ көлемі бар болмыстарға ғана қойылады. Себебі, Жаратқан ие жаратылған болмыстарға тән сипаттардан пәк (Matüridi E.M. 2002: 103). Ойшыл құдайдың о дүниеде көрінуін жоққа шығарған мутазила ғұламасы Кабидің көзқарасымен келісе алмайтынын мәлімдеп, Кабиді Алланың о дүниеде көрінуін жаратылыстардың шартымен түсінгендігін (Matüridi E.M. 2002: 105) сынға алды.

## Қорытынды

Әл-Матуриди өзі өмір сүрген замандағы өзекті тақырыптардың бірі болып, құдай түсінігі және Алланың сипаттары мәселесі тұрды. Себебі әл-Матуриди өмір сүрген ортада зороастризм, манихейлік, христиандық, иудаизм сияқты діндер мен мутазила, жажмия, батыния сияқты діндер мен ағымдардың ықпалы бар болатын. Олардың арасында осы тақырып төңірегінде тартыс өрбіп отырды. Осыған орай әл-Матуриди Китабу-т-таухид атты еңбегінде Алла және оның сипаттары төңірегінде ханафилік желі бойынша өзінің көзқарасына діни мәтіндерге және ақылға сәйкес тұжырым жасап, көзқарастарының қисындылығын ортаға қоюға тырысты. Әл-Матуриди ілімінің ақыл мен нақылға үйлесімділігіне байланысты іргесін қалап кеткен матуридилік мектебі Мауреннахр мен Хорасанда және Үндістан мен Анадолыда кең таралды. Тіпті, кейінгі дәуірлерде аталған аймақтарда ешбір дін мен ағым оған тең келе алмады. Әл-Матуриди ілімі арқылы жаңғырған түркілік мұсылмандық, кейінгі дәуірлерде Ясауидің сопылық философиясымен астасып, кешегі қазақтың діни ағартушылары, ақын жыраулары шығармалары (Мырзабеков М.М. 2014: 11) арқылы бүгінгі күнге дейін өзінің маңызын жоймады.

## Әдебиеттер

- 1 Abdulhamid I. (1994) İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları, – İstanbul, 1994.
- 2 Bağdâdî A. (1991) Mezhepler arasındaki farklar, çev. Fiğlalı E.R. – Ankara, 1991.
- 3 Corbin H. (1993) History of Islamic Philosophy, – London-New York, 1993.
- 4 Çelebi İ. Sıfat/İslâm Ansiklopedisi, 37 cilt, – İstanbul, 2009.
- 5 Ebû Hanife (2013) İmâm-ı A'zam'ın beş eseri, ter. Öz M. – İstanbul, 2013.
- 6 Esen M. Matüridi'nin bilgi kuramı ve bu bağlamda onun alem, Allah ve kader konusundaki görüşlerinin kısa bir tahlili// AÜİFD XLIX (2008), №2
- 7 Frank R. Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis//Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani, ed. Marmuna M.E. – New York, 1984.
- 8 Gibb H.A., Kramers J. (1961) Shorter Encyclopaedia of Islam, – Leiden-London, 1961.
- 9 Hulusi A., Bozkurt M. (2012) Sistematiik kelâm, Malatya, 2012.
- 10 Işık K. (1980) Maturîdî'nin kelâm sisteminde imân, Allah ve peygamberlik anlayışı, – Ankara, 1980.
- 11 Koçar M. (2004) Mâtürîdî'de Allah-âlem ilişkisi, – İstanbul, 2004.
- 12 Lewinstein K. (1994) Note on Eastern Hanafite Heresiography//Journal of the American Oriental Society, vol. 114, oct.-dec. 1994.
- 13 Macdonald, Duncan B. (1985) Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, – London 1985.
- 14 Madelung W. (1968) The spread of Maturidism and the Turks//Actas IY Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, 1968.
- 15 Matüridi E.M. (2002) çev. Topaloğlu B. Kitâbü't-Tevhid Tercemesi – Ankara, 2002.
- 16 Mavil H.Y. Kelâmî bir problem olarak fiilî sıfatlar//AİBÜ İlahiyat fakültesi dergisi, 2015/6 C.3, № 5.
- 17 Musahan A.Y. The role of Maturidi in the islamic culture of Central Asia//International journal of Science Commerce and Humanities Volume No 1 No 3 May 2013.
- 18 Мырзабеков М.М. Матуридилік ілімінің қазақ ойшылдарына әсері//Адам әлемі, 3 (61) 2014
- 19 Nesefî E. (2010) Matüridi akaidi (Bahrû'l-kelam tercemesi) çev. Biçer R., – İstanbul, 2010.

- 20 Neseфі E. (2007) *Tevhidin esasları (Kitâbü't-Temhîd lî Kavâidi'n-Tevhîd)*, çev. H.Alper, – İstanbul, 2007.
- 21 Özcan H. (2007) *Türk din anlayışı: Mâtürîdilîk//İmam Mâtürîdî ve Maturidilik haz. Kutlu S. 2 baskı, – Ankara, 2007.*
- 22 Özler M. (1995) *İslâm düşüncesinde tevhid*, – İstanbul, 1995.
- 23 Pezdevî E.(1983) *Ehl-i sünnet akaidi*, trc. Gölcük Ş., – İstanbul, 1983.
- 24 Rudolph U. (2015) *Al-Mâtürîdî and the Development of Sunnî Theology in Samarqand*, – Leiden, 2015.
- 25 Sâbûnî N. (2014) *Mâtürîdiyye akaidi (el-Bidâye fî usûli'd-dîn tercemesi)*, çev. Topaloğlu B., – İstanbul, 2014.
- 26 Şehristânî (2005) *İslâm mezhepleri ter. Öz M. – İstanbul, 2005.*
- 27 Topaloğlu B. *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin kelâmî görüşleri//İmam Mâtürîdî ve Maturidilik, haz. Kutlu S. 2 baskı, Ankara, 2007*
- 28 Topaloğlu B. (1987) *İslâm kelâmcıları ve filosoflarına göre Allah'ın varlığı (İsbât-ı vâcib)*, – Ankara, 1987.
- 29 Topaloğlu B., Çelebi İ. (2010) *Kelâm terimleri sözlüğü*, – İstanbul, 2010.
- 30 Tritton A.S. (1947) *Muslim theology*, pub. for the Royal Asiatic Sociatic by Luzac, 1947.
- 31 Tunçbilek H.H. *İlâhî sıfatların isbatı, sayısı, kısımları ve isim-sıfat ilişkisi//Harran ün. İlahiyat fak. Dergisi, y.11 sayı 15, ocak-haziran 2006*
- 32 Watt.W.M (1985) *Islamic Philosophy And Theology*, – Edinburg, 1985.
- 33 Windrow Sweetman J. (1947) *Islam and Christian Theology*, part, I, vol. II, – London. 1947.
- 34 Wolfson H.A., *Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam//Journal of the American Oriental Society, №79, 1959.*
- 35 Yağlı Mavil H. *Kelâmî bir problem olarak fiilî sıfatlar//AİBÜ İlahiyat fakültesi dergisi, bahar 2015, cilt 3 Yıl 3, sayı5, 3,*
- 36 Yeprem M.S. *Mâtürîdî'nin Akîde risâlesi ve şerhi*, – Ankara, 2011.
- 37 Yucedoğru T. (2006) *Geçmişten günümüze ilim ve din açısından yaratılış*, – Bursa, 2006.
- 38 Zysow A. (2002) «Mutazilism and Mâtürîdîsm in Hanafi Legal Theory»//*Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss, Leiden 2002.

#### References

- 1 Abdulhamid I. (1994) *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, – İstanbul, 1994.
- 2 Bağdâdî A. (1991) *Mezhepler arasındaki farklar*, çev. Fırlalı E.R. – Ankara, 1991.
- 3 Corbin H. (1993) *History of İslamic Philosophy*, – London-New York, 1993.
- 4 Çelebi İ. *Sıfat//İslâm Ansiklopedisi, 37 cilt, – İstanbul, 2009.*
- 5 Ebû Hanife (2013) *İmâm-ı A'zam'ın beş eseri*, ter. Öz M. – İstanbul, 2013.
- 6 Esen M. *Mâtürîdî'nin bilgi kuramı ve bu bağlamda onun alem, Allah ve kader konusundaki görüşlerinin kısa bir tahlili//AÜİFD XLIX (2008), №2*
- 7 Frank R. *Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis//Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. Marmuna M.E. – New York, 1984.
- 8 Gibb H.A., Kramers J. (1961) *Shorter Encyclopeadia of İslam*, – Leiden-London, 1961.
- 9 Hulusi A., Bozkurt M. (2012) *Sistematik kelâm*, Malatya, 2012.
- 10 Işık K. (1980) *Maturîdî'nin kelâm sisteminde imân, Allah ve peygamberlik anlayışı*, – Ankara, 1980.
- 11 Koçar M. (2004) *Mâtürîdî'de Allah-âlem ilişkisi*, – İstanbul, 2004.
- 12 Lewinstein K. (1994) *Note on Eastern Hanafite Heresiography//Journal of the American Oriental Society, vol. 114, oct.-dec. 1994.*
- 13 Macdonald, Duncan B. (1985) *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, – London 1985.
- 14 Madelung W. (1968) *The spread of Maturidism and the Turks//Actas IY Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, 1968.*
- 15 Mâtürîdî E.M. (2002) çev. Topaloğlu B. *Kitâbü't-Tevhid Tercemesi – Ankara, 2002.*
- 16 Mavil H.Y. *Kelâmî bir problem olarak fiilî sıfatlar//AİBÜ İlahiyat fakültesi dergisi, 2015/6 C.3, № 5.*
- 17 Musahan A.Y. *The role of Maturidi in the islamic culture of Central Asia//International journal of Science Commerce and Humanities Volume No 1 No 3 May 2013.*
- 18 Myrzabekov M.M. *Maturidilik iliminin qazaq oishyldaryna aseri// Adam alemi, 3 (61) 2014*
- 19 Neseфі E. (2010) *Mâtürîdî akaidi (Bahrü'l-kelam tercemesi) çev. Biçer R., – İstanbul, 2010.*
- 20 Neseфі E. (2007) *Tevhidin esasları (Kitâbü't-Temhîd lî Kavâidi'n-Tevhîd)*, çev. H.Alper, – İstanbul, 2007.
- 21 Özcan H. (2007) *Türk din anlayışı: Mâtürîdilîk//İmam Mâtürîdî ve Maturidilik haz. Kutlu S. 2 baskı, – Ankara, 2007.*
- 22 Özler M. (1995) *İslâm düşüncesinde tevhid*, – İstanbul, 1995.
- 23 Pezdevî E.(1983) *Ehl-i sünnet akaidi*, trc. Gölcük Ş., – İstanbul, 1983.
- 24 Rudolph U. (2015) *Al-Mâtürîdî and the Development of Sunnî Theology in Samarqand*, – Leiden, 2015.
- 25 Sâbûnî N. (2014) *Mâtürîdiyye akaidi (el-Bidâye fî usûli'd-dîn tercemesi)*, çev. Topaloğlu B., – İstanbul, 2014.
- 26 Şehristânî (2005) *İslâm mezhepleri ter. Öz M. – İstanbul, 2005.*
- 27 Topaloğlu B. *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'nin kelâmî görüşleri//İmam Mâtürîdî ve Maturidilik, haz. Kutlu S. 2 baskı, Ankara, 2007*
- 28 Topaloğlu B. (1987) *İslâm kelâmcıları ve filosoflarına göre Allah'ın varlığı (İsbât-ı vâcib)*, – Ankara, 1987.
- 29 Topaloğlu B., Çelebi İ. (2010) *Kelâm terimleri sözlüğü*, – İstanbul, 2010.
- 30 Tritton A.S. (1947) *Muslim theology*, pub. for the Royal Asiatic Sociatic by Luzac, 1947.

- 31 Tunçbilek H.H. İlahî sıfatların isbatı, sayısı, kısımları ve isim-sıfat ilişkisi//Harran ün. İlahiyat fak. Dergisi, y.11 sayı 15, ocak-haziran 2006
- 32 Watt.W.M (1985) *Islamic Philosophy And Theology*, – Edinburg, 1985.
- 33 Windrow Sweetman J. (1947) *Islam and Christian Theology*, part, I, vol. II, – London. 1947.
- 34 Wolfson H.A., *Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam*//*Journal of the American Oriental Society*, №79, 1959.
- 35 Yağlı Mavil H. Kelâmî bir problem olarak fiilî sıfatlar//AİBÜ İlahiyat fakültesi dergisi, bahar 2015, cilt 3 Yıl 3, sayı5, 3,
- 36 Yeprem M.S. *Mâtürîdî'nin Akîde risâlesi ve şerhi*, – Ankara, 2011.
- 37 Yucedoğru T. (2006) *Geçmişten günümüze ilim ve din açısından yaratılış*, – Bursa, 2006.
- 38 Zysow A. (2002) «*Mutazilism and Mâtürîdîsm in Hanafî Legal Theory*»//*Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss, Leiden 2002.