Кыргыз Республикасынын
Билим берүү жана илим министирлиги
Ош мамлекеттик университети

ISSN: 1694-7673 (Print) E-ISSN: 1694-7975 (Online)

ТЕОЛОГИЯ ФАКУЛЬТЕТИНИН ИЛИМИЙ ЖУРНАЛЫ

26-САНЫ

OŞ DEVLET ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ İLMİ DERGİSİ

SAYI 26

Ош - 2019

Кыргыз Республикасынын
Билим берүү жана илим министрлиги
Ош мамлекеттик университети

ТЕОЛОГИЯ ФАКУЛЬТЕТИНИН ИЛИМИЙ ЖУРНАЛЫ

26-САНЫ

OŞ DEVLET ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ İLMÎ DERGİSİ

SAYI 26

Ош-2019

Ош мамлекеттик университетинин теология факультетинин илимий журналы илимий журнал рецензияланып бир жылда эки жолу чыгарылат **ISSN : 1694-7673** **E-ISSN: 1694-7975 (Online)**	**Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi** Hakemli Bilimsel Dergi Yılda İki Kez Yayımlanır **ISSN : 1694-7673** **E-ISSN: 1694-7975 (Online)**
2019 / 26- саны	**2019 / Sayı 26**
журналдын ээси Ош мамлекеттик университетинин ректораты жана Түркия Диянет фонду башкаруунун атынан Доцент Кудайберди Кожобеков -проф. Али Ербаш	**Sahibi** Oş Devlet Üniversitesi Rektörlüğü ve T.C. Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti Adına Doç. Dr. Kudayberdi KOCOBEKOV - Prof. Dr. Ali ERBAŞ
жооптуу редакторлор PhD. доцент Зайлабидин Ажимаматов проф. Абдулмежит Исламоглу	**Editörler** Doç. Dr. Zaylabidin ACİMAMATOV Prof. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU

Редакциялык кеңеш

Проф. Ахмет Недим Серинсу
(Анкара университети теология факультети/Түркия)
Проф. Аширбек Муминов
(Л.Н. Гумилев Евразия Улуттук Университети/Казакстан)
Проф. Сейфеттин Эршахин
(Анкара университети теология факультети/Түркия)
Проф. Салих Пай
(Улудаг Университети теология факультети/Түркия)
Проф. Абдулмежит Исламоглу
(Анкара университети теология факультети/Түркия)
Доц. Абдилазиз Калбердиев
(ОшМУ теология факультети/Кыргызстан)
Доц. Абдулазиз ибн Абдуллах ибн Мухаммед еш-ШАИ
(Мухаммед б. Сууд Университети/Сауд Аравия)
Доц. Ахмет Ярлыкапов
(Москва Мамлекеттик эл аралык мамилелер университети/Россия)
Доц. Али Жусубалиев
(ОшМУ теология факультети/Кыргызстан)
Доц. Самаган Мырзаибраимов
(ОшМУ теология факультети/Кыргызстан)
Доц. Зайлабидин Ажимаматов
(ОшМУ теология факультети/Кыргызстан)
Доц. Тимур Козукулов
(ОшМУ теология факультети/Кыргызстан)
Доц. Ниязали Арипов
(ОшМУ теология факультети/Кыргызстан)
Доц. Мухиттин Дүзенли
(Ондокуз Майыс Университети/Түркия)
Доцент Ферхат Гөкче
(Йылдырым Бейазыт Университети Исламий илимдер фак./Түркия)
PhD Шумкар Масиралиев
(ОшМУ теология факультети/Кыргызстан)
PhD Медербек Кадыров
(ОшМУ теология факультети/Кыргызстан)

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU
(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Türkiye)
Prof. Dr. Aşirbek MUMİNOV
(L. N. Gumilev Avrasya Milli Üniversitesi/Kazakistan)
Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN
(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Türkiye)
Prof. Dr. Salih PAY
(Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Türkiye)
Prof. Dr. Abdülmecit İSLAMOĞLU
(Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Türkiye)
Doç. Dr. Abdilaziz KALBERDİEV
(Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kırgızistan)
Doç. Dr. Abdulaziz İbn Abdullah İbn Muhammed EŞ-ŞÂİ
(Muhammed b. Suûd Üniversitesi/Suudi Arabistan)
Doç. Dr. Akhmet Yarlykapov
(Moskova Devlet Uluslararsı İlişkiler Üniversitesi/Rusya)
Doç. Dr. Ali JUSUBALİEV
(Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kırgızistan)
Doç. Dr. Samagan MIRZAİBRAİMOV
(Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kırgızistan)
Doç. Dr. Zaylabidin ACİMAMATOV
(Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kırgızistan)
Doç. Dr. Timur KOZUKULOV
(Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kırgızistan)
Doç. Dr. Niyazali ARİPOV
(Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kırgızistan)
Doç. Dr. Muhittin DÜZENLİ
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Türkiye)
Doç. Dr. Ferhat GÖKÇE
(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fak./ Türkiye)
Dr. Şumkar MASİRALİEV
(Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kırgızistan)
Dr. Mederbek KADYROV
(Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Kırgızistan)

ОшМУнун теология факультетинин илимий журналы рецензияланып чыгарылат	**Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi Hakemli Bir Dergidir.**
26-санынын рецензенттери	**26. SAYININ HAKEMLERİ**
2019 / 26- саны	**2019 / Sayı 26**
Доцент Абдилазиз Калбердиев Доцент Мехмет Демиржи Доцент Али Жусубалиев Доцент Ниязали Арипов Доцент Юсуф Гөкалп Доцент Зайлабидин Ажимаматов Доцент Ферхат Гөкче PhD Майрамбек Жусупов PhD Майрамбек Тагаев PhD Медербек Кадыров	Doç. Dr. Abdilaziz Kalberdiev Doç. Dr. Ali Jusubaliev Doç. Dr. Mehmet Demirci Doç. Dr. Niyazali Aripov Doç. Dr. Yusuf Gökalp Doç. Dr. Zaylabidin Acimamatov Doç. Dr. Ferhat Gökçe Dr. Mayrambek Jusupov Dr. Mayrambek Tagayev Dr. Mederbek Kadyrov
Жооптуу катчы Медербек Кадыров	**Sekreter** Mederbek KADYROV
Дизайн Медербек Кадыров	**Dizgi** Mederbek KADYROV
Адрес : Ош мамлекеттик университети теология факультети Исанов к. 77 Ош – Кыргызстан **Тел** : 00-996-3222-4-35-61 **Факс** : 00-996-3222-4-36-04 **e-mail** : ilmijurnal@gmail.com ilahiyatosh@gmail.com	**Adres** : Oş Devlet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi İsanov cad. 77 Oş – Kırgızistan **Tel** : 00-996-3222 - 4 35 61 **Faks** : 00-996-3222 - 4 36 04 **e-mail** : ilmijurnal@gmail.com ilahiyatosh@gmail.com
Журнал Түркия Диянет Фондунун демөөрчүлүгү менен басмадан чыгарылды.	Dergi, Türkiye Diyanet Vakfı'nın Katkısı ile Yayınlanmaktadır.

Жарыялануугa коюлган талаптар

1. ОшМУнун теология факультетинин илимий журналына жөнөтүлгөн макалалар мурда эч жерде жарыяланбаган болуп, журналда гуманитардык илимдер боюнча макалалар, котормолор, тарыхый нуска тексттер жарыяланат. Ошондой эле конференция жыйнактары жарыяланат.
2. Журнал кыргыз, түрк, орус, англис жана арап тилдеринде жарыяланган.
3. Журналда жарыялана турган макалалар 7000 сөздөн ашпоосу керек.
4. Жарыяна турган макала башта илимий жыйналыштарда, конференцияларда колдонулган болсо, колдонулган датасы жазылат.
5. Макаланын аннотациясы эң коп 150 сөздөн, өзөк сөздөр 3-5 сөздөн туруп, журналда жарыялануучу тилдеринин бирөөсүнө которулушу керек.
6. Статьялар жана котормолор рецензентке берилет. Оңдолушу керек болгон макалалар эң кеч он беш күндө тапшырылышы керек.
7. Макаланын илимий өзгөчөлүгүтили жана укуктук жоопкерчилиги автордун өзүнө тиешелүү.
8. Журналга берилген макалалардын электрондук базада кайрадан басылыш укугу журнал ээлерине таандык.
9. ОшМУнун теология факультетинин илимий журналы 2000-жылдан баштап жарык көрүп келүүдө. Журналдын 1-2-сандары редакциялык кеңештен, андан кийинки сандары рецензеттик комиссия тарабынан басылууда.

Yayın İlkeleri

1. Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi'nde sosyal bilimler alanında daha önce hiçbir yerde yayınlanmamış özgün nitelikli makaleler, çeviriler, orijinal metin neşirleri sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları ile sempozyum değerlendirmeleri yayınlanır.
2. Makalelerin dili Kırgızca, Türkçe, Rusça, İngilizce ve Arapça olabilir.
3. Dergide yayınlanacak yazılar en fazla 7000 kelime olmalıdır.
4. Makale, daha önce kongrede bildiri olarak sunulmuş ise bildiri tarihi ve yeri belirtilmelidir.
5. Özet, çalışmanın amacını ve sonuçlarını açık olarak belirtmeli, 150 kelimeden fazla olmamalı, özete 3-5 anahtar kelime eklenmelidir. Özet, başlık ve anahtar kelimeler derginin yayın dillerinden birine çevrilmelidir.
6. Yayın ilkelerine uygun bulunan yazılar hakemlere gönderilir. Düzeltme istenen yazıların, en geç on beş gün içinde yazı işlerine ulaştırılması gerekir.
7. Yazıların bilimsel, içerik, dil ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Dergimiz, yayınlanan makalelerin elektronik ortamda yeniden yayınlama hakkına da sahiptir.
9. Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmi Dergisi 2000 tarihinden itibaren yayınlanmaktadır. Derginin 1-2-sayıları Yayın Kurulunca, sonraki sayıları hakemler kurulunca yayınlanmıştır.

МАЗМУНУ/İÇİNDEKİLER/СОДЕРЖАНИЕ

Али Жусубалиев

Умайаддар доорунда Фергана өрөөнүндө исламдын жайылуусу.....7

Медербек Кадыров

Ышкия тарыйкатынын кыргыздардын арасында таралуусу.....21

Майрамбек Жусупов

Матуридинин Тавилату-л-Куран аттуу эмгегинде колдонулган булактар.....29

Metin AVCI

Ecel Anlayışı Üzerinden İmam Maturidi'nin Mu'tezile Eleştirisi.....39

Mairambek Tagayev

Hokand Hanlığı'nda (1709-1876) Dinî Teşkilat.....55

Өскөнбай Зууридинов

"Кут" жана анын ишенимдеги орду.....75

Шабан Али Дүзгүн / которгон: Абдилазиз Калбердиев

Самаркандда матуридиликтин негизи катары каралган ханафилик: диндин башка аймакка чагылуусу: дин, диний түшүнүк жана түрдүү диний-маданий жоромолдор (мазхабдар).....87

Ахмет Хикмет Эроглу / которгон: Өскөнбай Зууридинов

Христианчылыктын бөлүнүү процессине жалпы көз жүгүртүү.....101

	DİZİN	İnternet Adresi	Dizin Logosu
1	**İSAM** Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi	http://ktp.isam.org.tr	
2	Scientific Indexing Services	https://www.sindexs.org	
3	Arastirmax Bilimsel Yayın İndeksi	https://arastirmax.com	
4	**SAIF** Scholar Article Impact Factor	http://www.scholarimpact.org/	
5	**ESJI** Eurasian Scientific Journal Index	http://esjindex.org/	
6	**DRJI** Directory of Research Journals Indexing	http://olddrji.lbp.world	
7	Academic Resource Index	http://journalseeker.researchbib.com/	
8	**SOBİAD** Sosyal Bilimler Atıf Dizini	https://atif.sobiad.com	
9	İlahiyat Fakülteleri Dergileri Atıf Dizini	http://dimer.cumhuriyet.edu.tr	
10	РИНЦ	https://elibrary.ru/	

Oş Devlet Ünıversitesi
İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi
26. Sayı 2019

Ош мамлекеттик университети
Теология факультетинин илимий журналы
26-саны 2019

Умайаддар доорунда Фергана өрөөнүндө исламдын жайылуусу

Али Жусубалиев *

Аннотация

Фергана өрөөнү Орто Азияда Улуу жибек жолу өткөн маанилүү аймак саналат. Мындан улам аймак ар дайыма ар түрдүү диндер кездешкен жана жайылган аймак катары белгилүү. Аймакка ислам келгенге чейин бир топ диндер жайылган. Алардын эч бири ферганалыктарга бирдиктүү дин түшүнүгүн камсыздай алган эмес. Качан гана умаййаддар доорунда Ферганандын мусулман араптар тарабынан каратылуусу аркылуу өрөөн эли ислам динин кабыл алуу менен бирдиктүү дин түшүнүгүнө ээ болушкан. Бул макалада ошол доордогу исламдын жайылуу процесси негизги адабияттарга таяндырылып изилденүүгө аракет кылынган.

Ачкыч сөздөр: Фергана, ислам, умаййаддар, Кутайба, Наср.

The spread of Islam in the Ferghana region during the Umayyad period

Annotation

The Ferghana region is an important region in the Great Silk Road in Central Asia. This region is known as the region where various religious beliefs are encountered and spread. There was many religions spread until Islam came. None of them unable to create a common religious understanding to the ferghans. When Fergana was conquered by the Muslim Arabs in the Umayyad period, the people of the region formed Islam by accepting Islam. In this article, we tried to investigate the propagation process of Islam at that time on the basis of main sources.

Key words: Ferghana,Iİslam, Umayyad, Kutaiba, Nasr.

* Доцент, Ош МУ теология факультети.

1. Ферганада алгачкы исламий байланыштар

Ферганалыктардын ислам дини жана мусулмандар менен алгачкы байланыштары Азирети Осмон доорунан баштап уланат. Бартольддун[1] Жамал Каршиден алган маалыматында «халифа Осмон (22-35/643-655) кайры диндегилерге каршы жихад кылуу үчүн Мухаммед ибн Жарир аттуу мусулман арап аскер башчыны милдеттендирет. Ал өзүнүн жанына көпчүлүгү сахаба жана табиинден турган 2.700 жоокерлик кошууну менен Аму Дарыяны кечип өтүшүп, түрк өлкөлөрүнө карай илгерилей баштайт. Атүгүл Ферганага дейре келгенге мүмкүнчүлүк табышат. Бирок бул жерде кайры диндер менен болгон согушта Мухаммед Ибн Жарир башында турган бардык сахаба табииндер шейит кетишет. Мазарлары Фергана өрөөнүндөгү Ала-Бука районунда жайгашкан». Бул мазар Сафид-Булан деп аталат. Бул маалыматты Щербина-Крамаренконун ал жердин жашоочуларынан уккан рываяттары тастыктап турат. Тарыхчы Китапчы[2] да бул маалыматтарды болгонун болгондой кылып баяндайт.

Чындыгында бул окуя бизди ойлонууга түртөт. Себеби мусулман арап кошуунунун Аму-Дарыяны басып өтүп Ферганага келүүсү мүмкүн эместей көрүнөт. Бирок Нувайриде айтылган рываят мунун мүмкүн экендигин ырастайт. Бул рываят боюнчаа халифа Осмон мезгилинде Хоросан башкаруучусу Умайр ибн Осмон ибн Саъд Ферганага дейре келген жана бул аралыкта жайгашкан аймактар менен келишимдерди түзгөн.[3] Демек ферганалыктардын мусулман араптар менен жолугушуулары ушул доордо башталган жана бул кездешүү жана келишимдер чегинде гана калган. Бул доордо Фергананын мусулмандашуусунан көз кылуу мүмкүн эмес. Ферганалыктардын мусулмандашуусу кийин умаййаддар доорунда башталгандыгын төмөндө түшүндүрөбүз.

Фергана аймагы чындап иш жүзүндө Кутайба ибн Муслим тарабынан каратылган жана ислам дининин жайылуусу да анын

[1] Barthold. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. (trc. Hakkı DursunYıldız) Ankara 1990. 174-б.

[2] Kitapçı Zekeriya. "Kuteybe b. Muslim Devrinde Aşağı Türkistan'ın Diğer Şehirlerinde İslamiyet". *Türk Dünyası Araştırmaları*. İstanbul 1984. 29. 61-б.

[3] Kurt. *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci (Buhara Örneği).* Ankara 1998. 39-б.

мезгилинде башталат. Бирок Фергананын шаарларынан Хожендин каратылышы боюнча эки рываят бар. Алгачкысы Йезид ибн Муавиянын халифалыгы мезгилинде Хоросандын башкаруучусу Селим ибн Зияд тарабынан Хожендге жиберилген аскердик сапар болуп, бул жолу хожендиктер жеңишке жетишишкен.[4] Экинчиси Хажжаждын башкаруусу учурунда анын кол астындагы Хоросан аймак башкаруучусу Мухаллаб ибн Абу Суфра тарабынан жасалган сапар болгон. Белазурийнин эмгегиндеги рываятта ал мындайча баяндалат:[5] «Мухаллаб башкаруусу учурунда көптөгөн согуштарды кылды. Ал келишимди бузган Хутталды жана Хожендди каратты». Бул маалыматтан улам хожендиктер менен мусулман араптардын ортосунда мындан мурун келишим түзүлгөндүгүн жана бул келишимдин бузулуп натыйжада каратылып алынгандыгын билүүгө болот. Алгачкы маалыматтар ушулардан тургандыктан Фергана өрөөнүнүн башталгыч жеринде жайгашкан Хоженд шаар тургундарынын мусулмандашууларын эртерээк башталгандыгын айтууга болот.

Ферганалыктар мына ошол алгачкы доорлордо согуштар жана ар түрдүү себептерден улам өздөрүн мусулман араптарга таанытышкан. Ал эми бул таанытуу алардын халифанын кошуунунда жана өзгөчө бөлүктөрдө кызмат кылууларына негиз болгон. Тарыхчы Китапчы атүгүл халифа Муавия мезгилинде башталган өзгөчө сарай коргоо бөлүгүнүн арасында ферганалыктардын да болуусу ыктымалдыгын белгилейт.[6] Ошону менен бирге ал Кудуста баш көтөргөн Харис аттуу жалганчы пайгамбардын козголоңун басууда маанилүү роль ойногон ферганалыктардын болгондугун жана халифа Абдулмалик ибн Марвандын (65-86/684-705) ыраазычылыгына жана сүйүүсүнө ээ болгонун да баяндайт. Бул кабарлар Азирети Осмон доорундагы окуяларды кубаттоо менен бирге ферганалыктардын бул доордо мусулман араптар менен аралашууларынан жана мусулмандашууларынан кабар берет. Бирок бул көбүнчө Ферганада

[4] Belazuri. *Fütûhu'l-Büldan.* (trc. Mustafa Fayda). Ankara 1987. 600-601-б; Якут ал-Хамавий. *Китабу муъжамил-булдан*. II. Франкфурт 1994. 404-б.

[5] Belazuri. *Fütûhu'l-Büldan.* 606-607-б.

[6] Kitapçı. *Orta Asya'da İslamiyetin Yayılışı ve Türkler*. Konya 1994.181-182-б.

жашагандардын эмес ферганалык аскерлердин мусулмандашуусу болгон.

2. Кутайбанын иш-аракеттери

Жогоруда да белгилегендей Кутайбанын Хоросан аймагына башкаруучу болуп дайындалуусу менен мурунку абал өзгөргөн. Ал алгач лидерлик жөндөмдүүлүгү менен бүтүндөй Мавераунаахр аймагын халифаттыкка караткан. Андан соң аймактагы шаарларга мусулман араптарды жайгаштыруу менен жергиликтүү калктын мусулмандашуусун камсыздоону көздөгөн. Кутайба мындан сырткары жергиликтүү калктын динин өзгөртүүсүндө катуу чараларды да колдонгон. Бейкент, Самарканд сыяктуу Орто Азиянын маанилүү шаарларындагы буддист ибадатканаларын жана айкелдерин буздурган.[7] Аймакта исламдын жайылуусун камсыздоо максатында зороастризм жана буддизмге таандык ибадатканаларды мечитке айландырган, элдин бул жерге келүүсүн үгүттөп атүгүл мечитке келгендерге акча бердирип исламдын жайылуусуна чоң маани берген.[8] Ошондой эле исламий үгүттөр Ферганада да улантылган. 94/713-жылы Фергана аймагынын бир бөлүгүнүн каратылуусу аркылуу бул жерлер да ислам динине эшик ачкан жана аталган диндин жайылуусунда маанилүү кадамдар ташталган.[9]

Фергана өрөөнү Мавераунаахрдын башка аймактары сымал башка дин өкүлдөрү жашаган аймак болгон. Булактарда Кутайбанын башка дин өкүлдөрүнө кандай мамиле жасагандыгын жана ар түрдүү ибадатканалардын мечитке айландырылып айландырылбагандыгына буддист айкелдердин талкаланып талкаланбагандыгына байланыштуу кабарлар берилген эмес. Бирок биздин оюбузда Кутайба башка аймактарда жасаган иштерин, бул жерде да жасоосу мүмкүн. Мисалы Кутайба Мавераунаахрдын Самарканд жана Бухара сыяктуу шаарларына мусулман араптарды жайгаштырган.[10] Тарыхчы

[7] Табарий. *Тарихур-русул вал-мулук.* VI. 432.475-476.

[8] Наршахи. *Бухара тарихи.* Ташкент 1991. 74-б.

[9] Günaltay. *Müslümanlığın Çıktığı ve Yayıldığı Zamanlarda Orta Asiyanın Umumî Vaziyeti*. Анкара жылы жок. 66-б.

[10] Narşahî. *Buhara Tarihi.* 80-б; Якубий. *Тарихул-якубий*. Лейден 1883. 55-б.

Белазурий да,[11] Кутайбанын башка аймактарга болгон сымал бул жерге да мусулман араптарды жайгаштыргандыгын жана мунун натыйжасында жергиликтүү калк менен мусулман араптардын аралашуусун жана исламдын жайылуусун максат кылгандыгы тууралуу маалымат бар. Албетте Кутайба мусулман араптарды аталган жерлерге жайгаштыруудагы негизги максат мамлекеттин коопсуздугун сактоо болгон. Ошондой эле ал исламдын жайылуусун да камсыздоону көздөгөндүгүн көрүүгө болот. Велхаузен (Wellhausen)[12] белгилегендей «Мындан кийин саясий арап үстөмдүгү менен кошо аймакта ислам дини өзүнө таандык өзгөчөлүктөр менен акырындык менен жайыла баштаган. Башка шаар жана кыштактарда болгон сыяктуу бул аймакта да көптөгөн мечиттер курулган жана мунун натыйжасында ал жердин тургундары болгон түрк элдеринин бир тобу мусулман болушкан.» Өзбекстан тарыхында[13] да төмөнкүлөр бизге баяндалат: «Каратылган шаар жана кыштактарда мечиттердин, жамы-мечиттердин курулушуна чоң маани берилген. Көпчүлүк убакта мечит жана жамы мечиттер үчүн жаңы имараттарды куруунун ордуна, зороастризм динине таандык ибадатканаларды мечитке айландырышкан». Географ Макдисий,[14] Ферганада мечиттери бар кырк шаар жана кыштакты эсептейт. Шаарларды санаганда отуз биринин атын атайт. Бирок мечит жана жамы мечиттерден кайсыларынын Кутайбанын мезгилинде курулгандыгы тууралуу маалымат берген эмес. Бирок Таберий жана Белазурийлер айткандай[15] Фергананын шаарларынан Касан, Хоженд жана башка бир нече шаар кыштактардын мусулман мамлекетине каратылуусу менен аталган жерлерде мусулмандар жайгаштырылган. Ал эми бир тараптан алардын намаз окуусун камсыздоо, экинчи тараптан жергиликтүү калкты исламга тартуу үчүн мечиттердин курулуусун айтууга толук негиз бар. Мына ошол курулган мечиттерден Фергана мечити (Касан шаарындагы мечит) Кутайбанын жаңы халифа болуп

[11] Belazuri. *Fütûhu'l-Büldan.* 628-629-б.

[12] Wellhausen. *Arap Devleti ve Sukûtu*. (trc. Fikret Işıltan). Ankara1960. 209-б.

[13] Автордук топ. *Өзбекстан халклари тарихи.* Ташкент 1992. I. 82-б.

[14] Barthold. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. 177-б.

[15] Belazuri. *Fütûhu'l-Büldan.* 615-б; Табарий. *Тарихур-русул вал-мулук.* Каир жылы жок. VI. 483-484-б.

дайындалган Сулайманга каршы козголоңу жана натыйжада Кутайбанын өзүнүн аскерлери тарабынан өлтүрүлүшүнө күбө болгон. Бирок Велхаузен берген бул окуя жайынын Фергана болгондугу тууралуу Таберий жана Ибнул-Асирдин эмгектеринде айтылбайт. Биздин пикирибизде Велхаузен Кутайбанын өлтүрүлүшүн төмөнкү кабардан улам айтышы мүмкүн. Кутайба халифа Валиддин өлгөндүгү тууралуу кабарды Ферганада сапар учурунда алган.[16] Таберий жана Ибнул-Асирдин эмгектеринде айтылган Кутайбанын өлтүрүлгөн жайынын бир мечит экендиги анык болсо, мунун да Ферганада курулган мечит болгондугу айдан ачык.[17] Маалыматтарга караганыбызда Кутайба жаңы халифа Сулайманга каршы чыга турган мезгилде бир туугандары менен кеңешип иш кылган. Бир тууганы Абдуррахман болсо: «Бир топ түз жана бул топ менен бирге сага коркунучу тие турган адамдарды Мервге жибер» деген болчу.[18] Бул маалыматтан улам кеңешменин Ферганада өткөндүгү өз-өзүнөн белгилүү болот. Тарыхчы Китапчы да бул кабарды туура деп эсептеп окуяны мындайча сүрөттөйт:[19] «Кутайба өзүнө мурдатан бери каршы экендигин билген Сулайман ибн Абдулмаликтин халифа болгон кабарын Ферганада кошууну менен сапар учурунда угуп (96/714), кыйын, арсар абалда калган. Акырында кошууну менен жаңы халифага каршы чыгууга чечим чыгарат. Ал Хажжаж ибн Юсуфтун халифага добуш берүүгө каршы чыккан куфалыктарга карата жасаган тактикасын эми башкача түрдө өзүнүн аскерлерине жасоону көздөйт. Оболу Фергана мечитине келет. Кошуундун бардык өкүлдөрүн ал жерге чогултат. Фергана мечити мындан мурун да мындан кийин да кайталануусу мүмкүн болбогон окуяга күбө болот. Мечит аябай толгон эле. Акырында Кутайба айбаттуу кадам таштап минбарга чыгып, айткан кызуу сөздөрү менен кошуундун мүчөлөрүнө жана аскер башчыларына өзүнүн кандай адам болгондугун түшүндүрүп халифага каршы колдоо көрсөтүүлөрүн сурап кайрылат. Бирок ал

[16] Табарий. *Тарихур-русул вал-мулук.* VI. 500-б; İbnu'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-Tarih.* (trc.Ahmet Ağırakça, Yunus Apaydın v.s.). İstanbul 1985. V. 15-б.

[17] Табарий. *Тарихур-русул вал-мулук.* VI. 515-б; İbnu'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-Tarih.* V. 22-б.

[18] İbnu'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-Tarih.* V. 19-б.

[19] Табарий. *Тарихур-русул вал-мулук.* VI. 506-509-б; İbnu'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-Tarih.* V. 18-23-б; Kitapçı. "Aşağı Türkistan'ın Diğer Şehirlerinde İslâmiyet". 62-63-б.

жердегилер таш сыяктуу катып калгандай эч нерсе деп жооп беришпейт. Алардан мындайды күтпөгөн Кутайба аябай ачууга берилип, минберден түшпөй туруп, уруу мүчөлөрүнө жана алардын башчыларына аябай акаарат сөздөрдү айтып тилдейт. Минбардан түшкөндөн кийин да тынчтандырууну каалаган адамдарга көңүл бурбастан аларды да тилдөөдөн кайра тартпайт. Акырында албетте табигый түрдө мунун жазасын өз башы менен төлөгөн (96/714)».

Ошентип Ферганадагы борбордук мечит алгачкы эле мезгилдеринде ушундай окуяга күбө болгон. Ошондой эле бул мечит ибадат функциясын аткаруу менен бирге чогулуш функциясын да аткарган. Табери Кутайбанын өлтүрүлүүсүндө негизги орунду ээлегендердин араптар экендигин айтып бул окуядан кабар тапкан хоросандык жергиликтүү мусулман (ал мезгилде бүтүндөй Фергана өрөөнүн камтыган аймакка хоросан деп аталган) мынтип ички сезимдерин билдирген:

«Эй арап коому! Ошентип Кутайбаны өлтүрдүңөр. Аллага ант ичемин, эгер Кутайба бизден бири жана арабызда өлгөндө анын денесин бир табытка коюп согуштарыбызда жеңишке жетишиш үчүн андан жардам сурайт элек. Вай-даат! Күмөнсүз Кутайбага кыянатчылык кылынган».[20]

Кутайбанын араптар тарабынан өлтүрүлүүсү жергиликтүү калк арасында абдан таасир калтырган. Кутайбанын кабыры азыркы Өзбекстандын Андижан облусунун Жалал-Кудук районунда жайгашып, бүгүнкү күндө деле жерлигиликтүү калк тарабынан зыярат кылынат. Жергиликтүү калк тарабынан Кутайбага «шейх, имам» деп аталып, мазары болсо «Имам шейх Кутайба мазары» катары таанымал.[21] Тарыхчы Наршахи анын кабыры Ках аттуу бир кыштакта «Аскер башчылар рибаты/Рибаты серхенкте» жайгашканын айтат. Бартольддун пикири боюнча бул эки рываят тең чынында бир эле жерди сүрөттөп жатат дейт.[22] Аталган бул сыяктуу мазарлардын (жогорудагы Сафид-Булан мазары дагы) жергиликтүү калктын

[20] Табарий. *Тарихур-русул вал-мулук.* VI. 519-б.

[21] Barthold. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. 174-б.

[22] Narşahî. *Buhara Tarihi.* 132-б; Бартольд. "Fergana" *İslam Ansiklopedisi* (M.E.B.). İstanbul 1964. IV. 559-560-б.

мусулмандашуусунда бир аз болсо да таасири болгонун айта кетүү орундуу.

Бул мезгилде Ферганандын Улуу Жибек Жолунун тоомунда жайгашкандыгы баарына маалым. Батыштан чыгышка жана чыгыштан батышты карай кеткен соода кербендеринде Frye белгилегендей[23] бир гана соодагер, кул жана сакчылар эле эмес, ошол эле учурда кол өнөрчү жана мусулман үгүтчүлөрү да болгон. Алар барышкан жерлеринде маданияттары менен бирге диний ишенимдерин да алып барышып жайышкан. Күмөнсүз Фергана өрөөнү мындай үгүт иштеринин сыртында калган эмес. Бул доордо Фергана өрөөнүндө соода-сатык өнүгүп, бул жерге ар тараптан соодагерлер келишкен. Мисалы зороастризм жана буддизм диндери аймакка көбүнчө соода жолу аркылуу жайылган. Жакынкы Чыгыш, Иран жана Арабистандан келген соодагерлер ушул жерлерге чейин келишкен[24] жана соода-сатыктарынан сырткары жергиликтүү калк менен таанышып, өздөрүнүн маданияттарын жана диндерин аларга үйрөтүшкөн.

Кутайба ибн Муслим тарабынан башталган мусулмандаштыруу иш-аракеттери анын өлүмүнөн кийин бир топ убакытка токтоду. Себеби Ферганандын өкүмдары кытайлыктардын жардамы менен Ферганадагы бийлигин кайтарып алып Кытайдын союздашы болуп калган. Бирок бул мезгил да көпкө созулган эмес. Наср ибн Саййардын аймакка келип Фергана өкүмдарын баш ийдирүүсү аркылуу мусулмандаштыруу процесси кайра уланат. Бул тууралуу кийинки бөлүмдө кенен баяндамакчыбыз. Бирок Наср ибн Саййардын мезгилине дейре (120/738) жыйырма жыл бар болгондуктан бул мезгил аралыгында болуп өткөн маанилүү эки окуяга токтолобуз.

Биринчиси адилеттүү башкаруусу менен таанымал халифа Умар ибн Абдулазиздин Мавераууннахр өкүмдарларына жазган исламга чакырык каттары. Белазурий бул өкүмдарлардын аттарын бизге атабайт. Бирок бул өкүмдарлардан бири катары Фергана өкүмдарынын да исламга үгүт кылынуусу толук мүмкүн. Белазурий мунун натыйжасында өкүмдарлардын көпчүлүгүнүн мусулман

[23] Frye. *Orta Çağın Başarısı Buhara*. (trc. Hasan Kurt). Анкара 2000. 101-б.

[24] Kitapçı. *İslâmiyetin Yayılışı ve Türkler.* 73-б.

болушкандыгын да айтат, бирок алардын аттарын кимдер болгондугун маалымдабайт.[25]

Экинчиси 103/721-жылы Хоросан аймак башкаруучулугуна дайындалган Сайид ал-Хараший мезгилинде согдулардын Ферганага көчүү аракеттери болгон. Алардын Ферганага көчүү себептери катары Харашийнин жергиликтүү калкка аябай катуу мамиле жасагандыгы саналат. Көпчүлүгүнүн Хожендге бир бөлүгүнүн Фергананын ички тарабына көчүп келишкен согдуларды[26] жазалоо үчүн Хараший кошууну менен келип Хожендди курчоого алган. Бир канча мөөнөт коргонгон согдулар Фергана өкүмдарынан жардам келбегенде баш ийүүгө аргасыз калышкан. Хараший баш ийген согдулардын көпчүлүгүн өлтүрткөн. Ошентип козголоңчулар тарапка өткөн Хожend Хараший тарабынан акыркы жолу каратылган (104/722).[27] Бирок Хараший ошол мезгилде кандай исламий иш-аракет жасагандыгы тууралуу маалымат жок. Бирок баш ийип исламды кабыл алган калк үчүн бир мечит курулгандыгы толук мүмкүн.

3. Наср ибн Саййардын иш-аракеттери

Насрдын Хоросан аймагына башкаруучу болуп дайындалуусу менен Мавераунаxр аймагында абал оң тарапка өзгөргөн. Мурдатан жоготулган жерлердин баары кайрадан алынган жана жаңыдан исламга үгүт иштери башталган. Фергана өкүмдары менен да тынчтык келишими түзүлүп, бүтүндөй өрөөндүн эшиктери исламдын жайылуусуна ачылган.[28]

Наср бийликке келген алгачкы күндөрүнөн баштап, исламдын коргоочусу болгонун жарыялап, бул жолдо эмне кылынуусу зарыл болсо, аны аткарууга аракет жасаган. Таберий Насрдын бул жарыясын

---

[25] Belazuri. *Fütûhu'l-Büldan.* 621-б.

[26] Barthold. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. 204-б; Бернштам. *Избранные труды по археологии и истории кыргызов и Кыргызстана.* Бишкек 1997. 261-б.

[27] Günaltay. *Müslümanlığın Çıktığı ve Yayıldığı Zamanlarda Orta Asiyanın Umumî Vaziyeti*. 88-89-б; Gibb. *Orta Asya'da Arap Fütuhatı*. 52-53-б; Автордук топ. *Өзбекстан халклари тарихи. I.* 76-77; Kurtuluş. Rıza. "Hocend". *İ.A.* (*D.İ.A.*). İstanbul 1998. XVIII. 272-б.

[28] Табарий. *Тарихур-русул вал-мулук.* VII. 177-178; İbnu'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-Tarih*. V. 199-200-б.

төмөнкүдөй баяндайт:[29] «Баарыңар жакшылап угуп алгыла! Мындан кийин мен мусулмандардын коргоочусумун, аларга ар кандай жакшылыкты жасайм. Алардын карыздарын төлөп кыйынчылыктарын (салыктарын) мушриктердин үстүнө жүктөйм. Ушуну да билгиле, мындан кийин буга чейин чечилген жана чогултулган салыктан ашыкча болгонун эч качан албайм.

Силерге Мансур ибн Умар ибн Абул-Харканы бул жолдо жасалган зулумдуктарды ачыкка чыгаруу үчүн амил кылып дайындадым. Ага силерге карата адилеттүү болуусу үчүн буйруктарды бердим. Эгерде силерден мусулман болгон кайсы бир адамдан дале жизя жана хараж алынып жатса, а бирок ошол өлчөмдө салык мушриктерден алынбай жатса, мындай адамдар абалын Мансур ибн Умарга билдиришсин. Ал мындай салык адилетсиздиктерин түзөтөт, мусулмандардан алып, мушриктердин үстүнө жүктөйт».

Мындай абалда адилетсиз түрдө салык төлөөгө мажбур калган 30.000 мусулмандын ордуна, салык алынбаган мусулман болбогондордун саны 80.000 болгону аныкталып, салык биринчилеринен экинчилерине оңой эле өткөрүлүп берилген.[30] Шексиз алардын арасында ферганалык мусулмандар да болгон. Бул иштердин натыйжасында тактап айтканда салыктардын мусулман болбогондорго жүктөлүүсү жергиликтүү калктын анын ичинде ферганалыктардын мусулман болууларын тездеткен.

Насрдын башка маанилүү иш-аракети болсо, Ашрастын мезгилинде башталып, узак жылдар бою уланган саясий себептерден улам мекен жайларын таштап Фергананын ар түрдүү аймактарына көчүп келип жайгашкан согдуларга жасаган жакшылыгы эсептелет. Сан жагынан бир топ көп болгон көчмөндөргө мурунку Хоросан башкаруучулары жасабаган ишти Наср жасаган. Ал көчмөндөргө чоң мүмкүнчүлүктөрдү берип алар менен келишим түзгөн. Бул келишимде төмөнкү өкүмдөр орун алган:

---

[29] Табарий. *Тарихур-русул вал-мулук.* VII. 173-б; Kitapçı. *İslâmiyetin Yayılışı ve Türkler.* 315-316-б.

[30] Barthold. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. 208-б.

1-Мурда мусулман болуп бирок ар түрдүү себептерден улам динден чыккан адамдар эч кандай жазага тартылбайт.

2-Көчмөндөрдүн жеке карыздары менен салык карыздары кечирилет жана аларга эч бир адамдын карызы жүктөлбөйт.

3-Алардын колунда кармалган мусулман туткундар бир гана туура калыс адамдардын күбөлүгү жана сот мекемесинин укуктук чечими менен эркин болуп эсептелет.[31]

Бул келишим шарттары халифа тарабынан каалоосуз түрдө кабыл алынса да Насрдын бул иши бир мусулман башкаруучунун аткаруусу зарыл болгон милдети болгон. Муну менен ал Мавераунаахрда эл тарабынан сүйүлгөн инсан болуп абройу арткан жана ислам дининин жайылуусунда маанилүү роль ойногон.

Насрдын Фергана аймагында жасаган башка иштери булактарда жазылган эмес. Анын бир гана Ферганага Мухаммед ибн Халид ал-Аздийни башкаруучу катары дайындагандыгы тууралуу маалымат бар.[32] Жогоруда белгилеп кеткендей Макдисий Фергана аймагында иш жүргүзгөн 40 мечиттин канчасы Наср ибна Саййар мезгилине туура келет, бул жөнүндө да так айтуу мүмкүн эмес. Бирок Насрдын адилеттүү башкаруусу, мусулмандарга карата жеңилдиктердин берилүүсү, албетте ферганалыктардын да исламды кабыл кылып, мечит куруусуна жакшы шарттарды түзгөн.

Мындан башка ушул жерде айта кетчү бир маалымат бар. Бул маалымат Наср ибн Саййар доорунан бир аз мурдаракка тиешелүү. Бартольддун Жамал Каршийден алган маалыматы боюнча,[33] Фергана аймагында пайгамбарыбыздын урпагы болгон Имам Хусейиндин небереси Имам Мухаммед Бакырдын бир тууганы Абдуллахтын (өлгөн жылы 113/731) мүрзөсү бар. Анын мүрзөсү Кокондо деп жазылат. Болжолубузда ал душман менен согушта шейит кеткен. Жогоруда да белгилегенибиздей атактуу мусулман лидерлеринин мүрзөлөрү жергиликтүү мусулмандар тарабынан зыярат кылуучу жайга айланган жана жергиликтүү калктын бул инсан тууралуу

[31] Kitapçı. *İslâmiyetin Yayılışı ve Türkler.* 321-б.

[32]Табарий. *Тарихур-русул вал-мулук.* VII. 176-177-б.

[33] Barthold. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. 174-б.

маалымат алуусуна ал аркылуу исламдын жайылуусуна аз болсо да салым кошкон.

Насрдын мезгилинде Мавераунахрда тынчтык өкүм сүргөн. Анын натыйжасында аймак жашоочуларынын экономикалык, маданий жана социалдык абалында өзгөрүүлөр болгон. Бир канча мөөнөткө токтоп калган Улуу Жибек Жолу кайрадан жанданган жана соодагерлер менен үгүтчүлөр аймакта исламды жаюуга иш-аракеттерди жасашкан. Мындан сырткары Наср доорунда Фергана өрөөнүндө курулган рибаттар тууралуу булактарда маалымат жок. А бирок Ашрас ибн Абдуллах ас-Суламий (109-111/727-729) доорунда башталган рибат куруу ишинин[34] Ферганада Наср ибн Сайяр мезгилинде да курулушу мүмкүн экендигин ойлойбуз. Себеби өзүн мусулмандардын коргоочусумун деп жарыялаган бир инсандын рибаттарды куруу аркылуу көңүлдүү мусулман жоокерлери үчүн душмандын чабуулдарынан мекенди коргоо үчүн имараттарды курдуруусу толук мүмкүн. Мисалы Таберий жана Ибнул-Асир Насрдын Ферганадан Шашка карай жасаган сапары тууралуу баяндашканда[35] бир рибат жөнүндө жазышат. Бул мезгилде аскерий гарнизон жайгашкан жай катары колдонулган рибаттар, мезгилдин өтүшү менен кербенсарай жана илим борборлоруна айланган. Ал эми бул жергиликтүү калктын маданий, илимий жактан деңгээлдеринин көтөрүлүүсүнө себепкер болгон.

Колдонулган адабияттар

1. Barthold. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. (trc. Hakkı DursunYıldız) Ankara 1990.
2. Kitapçı Zekeriya. "Kuteybe b. Muslim Devrinde Aşağı Türkistan'ın Diğer Şehirlerinde İslamiyet". *Türk Dünyası Araştırmaları*. İstanbul 1984.
3. Kurt. *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci (Buhara Örneği).* Ankara 1998.
4. Belazuri. *Fütûhu'l-Büldan.* (trc. Mustafa Fayda). Ankara 1987.
5. Якут ал-Хамавий. *Китабу муъжамил-булдан*. II. Франкфурт 1994.

[34] Barthold. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. 205-б; Автордук топ. *Өзбекстан халклари тарихи. I.* 78-б.

[35] Табарий. *Тарихур-русул вал-мулук.* VII. 174-175-б; İbnu'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-Tarih.* V. 197-198-б.

6. Kitapçı. *Orta Asya'da İslamiyetin Yayılışı ve Türkler*. Konya 1994.
7. Наршахи. *Бухара тарихи.* Ташкент 1991.
8. Günaltay. *Müslümanlığın Çıktığı ve Yayıldığı Zamanlarda Orta Asiyanın Umumî Vaziyeti*. Анкара жылы жок.
9. Якубий. *Тарихул-якубий*. Лейден 1883.
10. Wellhausen. *Arap Devleti ve Sukûtu*. (trc. Fikret Işıltan). Ankara 1960.
11. Автордук топ. *Өзбекстан халклари тарихи.* Ташкент 1992. I.
12. Табарий. *Тарихур-русул вал-мулук.* Каир жылы жок. VI.
13. İbnu'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-Tarih*. (trc.Ahmet Ağırakça, Yunus Apaydın v.s.). İstanbul 1985. V.
14. "Fergana" *İslam Ansiklopedisi* (M.E.B.). İstanbul 1964. IV.
15. Frye. *Orta Çağın Başarısı Buhara*. (trc. Hasan Kurt). Анкара 2000.
16. Бернштам. *Избранные труды по археологии и истории кыргызов и Кыргызстана.* Бишкек 1997.
17. Kurtuluş. Rıza. "Hocend". *İ.A.* (*D.İ.A.*). İstanbul 1998. XVIII.

Oş Devlet Ünıversitesi
İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi
26. Sayı 2019

Ош мамлекеттик университети
Теология факультетинин илимий журналы
26-саны 2019

Ышкия тарыйкатынын кыргыздардын арасында таралуусу

Медербек Кадыров *

Аннотация

Суфий тарыйкаттар, Орто Азиянын көчмөн элдеринин, айрыкча кыргыздарга ислам динин таратууда чоң рол ойношкон. Ошондой эле кыргыздардын ислам түшүнүгүнүн калыптануусунда суфий тарыйкаттардын таасири чоң болгон. Бул тарыйкаттардын бирөө, ишкыя тарыйкаты болуп саналат. Ышкия тарыйкаты барган жерлерине «лангарларды» куруп, эл арасында өз окуусун таратышкан. Бул макалада ышкия тарыйкатынын кыргыздардын арасындагы иш-аракеттерине токтолобуз.

Ачкыч сөздөр: Ышкия, лангар, тарыйкат, ислам, кыргыз.

Spread of Ishqiya order among Kyrgyz

Annotation

Sufi orders played important role to propagate Islam among nomads in Central Asia, especially among Kyrgyz. At the same time the sufi orders were effective in constructing the understanding of Islam among Kyrgyz. The Ishqiya order was one them. The Ishqiya order built “langars” where they visited and spread its doctrine among population. The research focused on the activities of Ishqiya order among Kyrgyz.

Key words: Ishqiya, langar, order, Islam, Kyrgyz.

Белгилүү болгондой, ислам дини Орто Азиянын аймагына VIII кылымдын башында тарала баштаган. 751-жылы болгон Талас салгылашуусунда араптардын жеңишке жетүүсү, ислам динининин жергиликтүү элдердин арасында жайылуусуна чоң өбөлгө түзгөн. Караханиддер мамлекети ислам динин 960-жылы мамлекеттин

* Дин таануу адистиги боюнча философиянын доктору (PhD), ОшМУ теология факультети.

расмий дини катары кабыл алуусу менен Орто Азияда исламдын тынчтык жолу менен таралуусуна жол ачылган.

Наймандар, кара кытайлар жана монгол жапырыгы сыяктуу баскынчы күчтөрдүн учурунда эл арасында исламдын суфизм багытынын, тактап айтканда суфий тарыйкаттардын таасири күчөгөн.[1] Ошол эле учурда суфий тарыйкаттардын өкүлдөрү, өзгөчө көчмөн элдердин, анын ичинде кыргыздардын ислам динин кабыл алууларында таасирдүү болушкан. Бул тарыйкаттардын катарында ясавилик, накшибандилик, кадирилик, увайсилик, ышкия тарыйкаттарын атап өтсөк болот. Кыргыздардын арасында үгүт иштерин жүргүзгө суфий тарыйкаттар кыргыздардын ислам түшүнүгүнүн калыптануусуна гана эмес, маданияты, оозеки адабиятына да таасирин тийгизген. Бул макалабызда аты аталган суфий тарыйкаттардан ышкия тарыйкатына токтолобуз.

Осмон империясында «бистамийа» деген аталыш менен да таанылган, тайфурийа тарыйкатынын бир бутагы болгон жана ар кандай аталыштарда айтылып келген[2] ышкия тарыйкатында Баязид Бистами (874-ж. дүйнөдөн кайткан) жана Абу ал-Хасан ал-Харакани сыяктуу суфийлер да болгон.[3]

Ышкия тарыйкатынын кыргыздардын арасындагы үгүт иштери боюнча тарыхый булактарда маалымат чектелүү. Бул тарыйкатынын кыргыздардын арасындагы иш-аракеттери тууралуу маалыматтар, Сейфеддин Аксыкенди жана уулу Нурмухаммед тарабынан жазылган *Мажмуатут-таварих* аттуу агиографиялык эмгекте берилген. Эмгектин автору кыргыз жана ышкия тарыйкатынан болгон.

Ышкия тарыйкатынын шейхтеринин иш-аракеттери баяндалган *Мажмуатут-таварих* анахронисттик каталар менен мистикалык окуяларды камтыса да, тарыйкаттын кыргыздардын

---

[1] Нарынбаев А. Реакционная роль суфизма в Восточном Туркестане.// Manas Üniversitesi
Sosyal Bilimler Dergisi. № 7 (2003). 199-бет.

[2] Uludağ S. Aşkiyye.// TDV İslam Ansiklopedisi. 4-том. 22-бет.

[3] Абд ал-Кадир ибн Мухаммад Амин. Маджма ал-ансаб ва-л-ашжар.// История Казахстана в персидских источниках. ред. Муминов А.К. II том. –Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 3-бет.

арасында иш алып барганынын далили болгону себептүү, изилдөөбүз үчүн баалуу эмгектерден болуп эсептелет.

Мажмуату-т-таварихтеги уламыш боюнча ышкия тарыйкатынын Фергана аймагына келүүсү, каракытайлар Орто Азияны басып алган учурга туура келет. Ал доордо ар бир шаар өзү менен өзү болуп, каракытайларга каршы согушууга кол топтой алышкан эмес. Элдин да согушууга көңүлсүз болушу жана ислам дини жок болуп кетүү коркунучу туулганда башкаруучулар, халифадан жардам сурап Багдатка элчи жөнөтүшөт. Халифа, элчилер алып келген катты окуган соң аны Имам Накиге жиберет. Имам Наки бир кат жазып мөөрүн басып, халифанын да мөөрүн бастырып Имам Зарбагышка берет. Имам Зарбагыш жанына 1000 жоокерин алып Фергана өрөөнүнө келет жана хижрий 521-жылы кыргыздардын жардамы менен аймактан каракытайларды сүрүп чыгарат.[4]

Ал эми Өзбекстандагы ышкия тарыйкатынын мүчөлөрүнүн арасында айтылып жүргөн башка бир уламыш боюнча ышкия тарыйкатынын башчысы Баба Ышки Меккиде (VIII к.) Аз. Осмондун Кураны бар экен. Аны Меккенин башкаруучусу алууну каалайт. Ошондо Баба Ишки Мекки Куранды алып, бир баласын ээрчитип Меккени таштап чыгып кетет. XIII кылымда Абу ал-Хасан Ышки баштаган Баба Ышки Меккинин жолун жолдогондор Мавераннахрга келип жайгашышкан.[5]

Тарыхый изилдөөлөргө карасак, ышкия тарыйкаты Фергана өрөөнүнө XII-XIII кылымдарда келген. Тарыйкаттын мүчөлөрү барган жерлерине *лангарларды,* б.а. суфийлер чогулуучу жайларды курушкан. Алардын негизгилери Өзбекистандагы Астана-Ата, Катта-Лангар жана Кичик-Лангар болуп саналат. Тарыйкат шейхтери көмүлгөн

[4] Аксыкенди С. Тарыхтардын жыйнагы. котор.: М Досболов, О. Сооронов. – Бишкек: Акыл, 1996.–32-34-беттер;

[5] Бабаджанов Б. Ишкия.// Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. ред. Прозоров С.М. III том. – Москва: Восточная литература, 2001. – 47-48-бб.

лангарлар бүгүнкү күнгө чейин сакталып, зыярат кылуучу жайларга айланган.[6]

Ышкия тарыйкаты менен ажырагыс бир бүтүн болгон «лангар» деп аталган жана суфийлерге байланыштырылган Кыргызстан менен Тажикистандын чек арасындагы Лангар-и махийон мазары, Ош жана Баткен облустарында, Казакстандын Шымкент облусунда жана Тажикистандын Ваххан өрөөнүндөгү «Лангар» деп аталган айылдар, ышкия тарыйкаты ал жерлерде иш алып барышканбы? деген суроо жаратат.

Тарыйкаттын Фергана өрөөнүндөгү эң таасирдүү адамы, *Мажмуату-т-таварихте* көп жерде кереметтери тууралуу сөз кылынган Сеййид Жалалиддин менен уулу, Мевлана Азам лакабы менен таанылган Сеййид Мир Жалил болгон.[7] Өзгөн шаарындагы Бурханеддин Кылычтын[8] мазары деп эсептелген жай, ышкия тарыйкатынын зыярат борборуна айланган.[9] Бул маалыматтарга таянуу менен ышкия тарыйкаты XV кылымда Фергана кыргыздарынын арасында таасири күчөгөн деп айта алабыз. Сейфеддин Аксыкенди да кыргыз урууларынын басымдуу бөлүгү ышкия тарыйкатына киришкен деп көрсөтөт.[10]

Кээде «сулук-у алавийа» деп да эскерилген[11] ышкия тарыйкатынын кыргыздардын арасындагы иш-аракеттери тууралуу маалымат берген Аксыкендинин эмгегинде, ахл ал-байтка (Пайгамбардын үй-бүлө мүчөлөрү) карата урмат-сый биринчи орунда

---

[6] Бабаджанов Б. Эпиграфические памятники мусульманских мазаров как источник по истории суфизма (на примере Астана-Ата и мазаров Катта-Лангар).// Из истории суфизма: источники и социальная практика. – Ташкент: Фан, 1991. – 89-98-беттер.

[7] Аксикенди С. Тарыхтардын жыйнагы. 21-бет.

[8] Бурханеддин Кылыч боюнча кеңири маалымат үчүн караңыз: Абашин С. Бурханиддин Кылыч: ученый, правитель, чудотворец?// Подвижники ислама (культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе). – Москва: Восточная литература, 2003. – 215-236-беттер.

[9] Башарин П., Аверьянов Ю. Суфизм среди таджиков.// Таджики: история, культура, общество. – Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2014. – 185-бет; Аксыкенди, Бурханеддин Кылыч увайси болгонун, кийин Мевлана Азамдын колун кармап ышкия тарыйкатына киргенин айтат. Аксыкенди С. Тырахтардын жыйнагы. 64-65-беттер.

[10] Аксыкенди С. Тарыхтардын жыйнагы. 65-66-беттер.

[11] Аксыкенди С. Тарыхтардын жыйнагы. 63-бет.

болгону менен, Мир Жалалиддин Тимур жана анын айланасындагы адамдарды «ахли сүннөт ва-л-жамааттын аалымдарын урматтоого» чакыруусу,[12] ышкия тарыйкатынын сунний тарыйкат экенинин далили болуп эсептелет.[13]

Мажмуату-т-таварих ышкия тарыйкаты тууралуу маалымат берүү менен эле чектелбестен, ошол эле учурда Манас эпосунун алгачкы жазма варианты өзгөчөлүгүнө да ээ. Эпостун кээ бир варианттарында Абу Наср Самани деп эскерилген Айкожо, *Мажмуату-т-таварихте* ышкия тарыйкатынын шейхи Сеййид Жалалиддиндин абасы деп берилген жана анын уулу Каракожо менен бирге Манастын каапырларга каршы жортуулдарына катышат.[14] Ошондой эле, Манас Сеййид Жалалиддиндин дубасын алганы,[15] душмандары ууландырганда Сеййид Жалалиддин айыктырганы айтылат.[16]

Накшибандилик тарыйкаты күчтөнгөндөн кийин ышкия тарыйкатынын таасири чектелүү калган. Ышкия тарыйкатынын шейхи Иляс (1472-ж. дүйнөдөн кайткан), Кожо Ахрардын кысымынан улам Самарканддын жанындагы *лангарын* таштап кетүүгө мажбур болгон.[17] Фергана өрөөнүндө ышкия тарыйкатынын белгилүү адамдарынан Мухаммед Казы болсо накшибандилик тарыйкатына өтүп кеткен.[18]

---

[12] Аксыкенди С. Тарыхтардын жыйнагы. 79-бет.

[13] Erşahin S. Kırgızların İslamlaşması Üzerine Bazı Mülahazalar. //*AÜİFD,* 39-том. № 1 (1999). 414-бет.

[14] Аксыкенди С. Тарыхтардын жыйнагы. 54-; 56-; 60-; 62-беттер; Аксыкенди, Айкожону Мир Жалалиддиндин атасы Мир Сеййид Жафардын бир тууганы деп берген. Манас дастанынын ар башка варианттарында да эскерилет. Мисалы, С. Орозбаковдун вариантында Абу насыр Самани деп айтылат жана ал Аз. Пайгамбардын сахабасы болгон. С. Каралаевдин вариантында болсо динге чакырган суфи катары эскерилет. Караңыз: Сарыпбеков Р. Айкожо.// Манас. Энциклопедия. 1-том. 43-44-беттер; Валиханов, Айкожо/Абунасыр Самани, Саманиддер мамлекетинин ханзаадасы Наср I деп боолголойт. Караңыз: Валиханов Ч. Собрание сочинений. III том. – Алма-Ата: 1985. – 126-; 367-беттер.

[15] Аксыкенди С. Тарыхтардын жыйнагы. 55-бет.

[16] Аксыкенди С. Тарыхтардын жыйнагы. 59-бет.

[17] Башарин П., Аверьянов Ю. Суфизм среди таджиков. 185-бет.

[18] Бабаджанов Б. Мухаммед Кази.// История ислама на территории бывшей Российской империи. ред. Прозоров С.М. 1 том. – Москва: Восточная литература, 1998. – 77-бет.

Аксыкенди, Мухаммед Казы дүйнөдөн кайтканга чейин жанында чогуу жүргөнүн эске алсак, анда ал да Мухаммед Казы менен чогуу накшибандиликке өтүп кетсе керек. Бирок, *Мажмуату-т-таварихте* накшибандилик тууралуу эскерилген эмес. Айрыкча, Аксыкендинин урпактарынан Нурмолдо Наркул уулунун да суфий болгону белгилүү.[19]

Колдонулган адабияттар

1. Нарынбаев А. Реакционная роль суфизма в Восточном Туркестане.// Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi. № 7 (2003).
2. Uludağ S. Aşkiyye.// TDV İslam Ansiklopedisi. 4-том.
3. Абд ал-Кадир ибн Мухаммад Амин. Маджма ал-ансаб ва-л-ашжар.// История Казахстана в персидских источниках. ред. Муминов А.К. II том. –Алматы: Дайк-Пресс, 2005.
4. Аксыкенди С. Тарыхтардын жыйнагы. котор.: М Досболов, О. Сооронов. – Бишкек: Акыл, 1996.
5. Бабаджанов Б. Ишкия.// Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. ред. Прозоров С.М. III том. – Москва: Восточная литература, 2001.
6. Бабаджанов Б. Эпиграфические памятники мусульманских мазаров как источник по истории суфизма (на примере Астана-Ата и мазаров Катта-Лангар).// Из истории суфизма: источники и социальная практика. – Ташкент: Фан, 1991.
7. Абашин С. Бурханиддин Кылыч: ученый, правитель, чудотворец?// Подвижники ислама (культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе). – Москва: Восточная литература, 2003.

[19] Нурмолдо Наркул уулу, чоң аталары Кыргызбай Наманганда салдырган «Молдо Кыргыз» медресесинде билим алган. Кызы Айсулуу, апасы Толгонайдын атасы тууралуу айтып бергендерин төмөндөгүдөй эскерет: «Атаңын аы Нур эле. Молдо болгондон кийин Нурмолдо атыга баштаган. Мекке, Мадина, Кашмир, Пакистан, Кырым, Стамбул, Бухара, Самарканд, Казань ж.б. шаарлардан «Түркстандын ак эшени барбы? Алаштын ак эшени барбы? Турандын ак эшени барбы?» деп издеп келишээр эле.» Бул маалыматтарга таянуу менен Нурмолдо өз доорунун белгилүү шейхтеринен болгон деп айта алабыз. Байгазиев С. Нурмолдо – XIX кылымдын тунгуз агартуучусу жана дааанышман педагогу. – Бишкек: Эркин-Тоо, 2005. – 5-12-беттер.

8. Башарин П., Аверьянов Ю. Суфизм среди таджиков.// Таджики: история, культура, общество. – Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2014.
9. Сарыпбеков Р. Айкожо.// Манас. Энциклопедия. 1-том.
10. Валиханов Ч. Собрание сочинений. III том. – Алма-Ата: 1985.
11. Бабаджанов Б. Мухаммед Кази.// История ислама на территории бывшей Российской империи. ред. Прозоров С.М. 1 том. – Москва: Восточная литература, 1998.
12. Байгазиев С. Нурмолдо – XIX кылымдын тунгуз агартуучусу жана дааанышман педагогу. – Бишкек: Эркин Тоо, 2005.

Oş Devlet Ünıversitesi
İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi
26. Sayı 2019

Ош мамлекеттик университети
Теология факультетинин илимий журналы
26-саны 2019

Матуридинин Тавилату-л-Куран аттуу эмгегинде колдонулган булактар

Майрамбек Жусупов *

Аннотация

Ахл-и суннат каламынын улуу аалымы Абу Мансур Мухаммед бин Мухаммед ас-Самаркандий аль-Матуриди болуп саналат. Ал исламий илимдердин дээрлик бардыгын өздөштүргөн аалым катары белгилүү. Өзгөчө калам, тафсир, фыкых жана усул илимдерин терең өздөштүргөн. Матуридинин күнүбүзгө чейин келген эмгегинин бири Тавилату-л-Куран аттуу тафсир китеби болуп саналат. Биз бул изилдөөбүздө анын тафсир китебинде фыкх, лугат жана тафсир аалымдарынын пикирлери жана ошондой эле Матуридинин аларга болгон көз-карашы туурасында маалымат берүүгө аракет жасадык.

Ачкыч сөздөр: Матуриди, Тавилат, фыкх, тафсир, лугат.

The sources used in Imam Maturidi's Tavilat al-Qoran

Annotation

Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad as-Samarkandi al-Maturidi is known as the famous theologian of ahl as-Sunnah. He is known as one who dominates Islamic sceinces. It is an important one deepened especially in the sceinces of kalam, tafsir, fiqh and usul ad-din. One of the most important works of Maturidis to date is the Tevilatul Koran. We tried to give information in this research about the scolars of the fiqh, lugat and tafsir and their ideas and Maturidis perspective on them in his own book that named Tavilat al-Qoran.

Key words: Maturidi, Ta'wilat, al-Fiqh Qur'aniceExegesis, lughat.

* Теологиянын доктору (Ph.D.), ОшМУ Арашан гуманитардык институту дин таануу факультети.

Киришүү

Матуриди жашаган доордо Аббасилер мамлекети мурдагы күчүн жоготуп бир канча Ислам дөөлөтү пайда болгон. Мындай башаламан чөйрөдө Матуриди Куран аяттарын ахл-и сүннөт ишениминин негизинде тафсирлеген. Ал тафсиринде сунни ишеним системасын бекем жана ишенимдүү жолго салган.[1]

Матуриди тафсир аалымы катары белгилүү болгондой эле калам жана фыкх аалымы катары да белгилүү. Анын "Тавилат" аттуу эмгеги тафсир жаатында атак-даңкка ээ болгондой эле, калам жаатында дагы атак-даңкка ээ болгон. Анын башка тафсир аалымдарынан айырмачылыгы аяттарды чечмелөөдө накл менен бирге акыл жүгүрткөндүгү болуп саналат.

Тавилаттын булактары

Матуриди тафсир китебинде хадис китептеринен сырткары фыкх, фыкх усулу, лугат (тил илими), тафсир жана башка дагы көптөгөн булактардан пайдалангандыгын көрүүгө болот.

а) Фыкхка байланыштуу булактар

Матуриди жазган тафсир китебинде көптөгөн хадистерден тышкары сахаба жана белгилүү аалымдардын көз караштарына орун берген. [2] Хадис аалымдарынан сырткары фыкх, тафсир жана лугат аалымдарынын пикирелиринен сөз кылган. Өзгөчө Ханафи аалымдарынын жана кээде Шафинин (өл. ж. 204/819) көз-караштарынан пайдаланып, риваят да кылган.[3] Бирок пикирлерди кайсыл булактан алгандыгы көрсөтүлгөн эмес. Негизинен маселелерди чечүүдө Абу Ханифанын жана Ханафий аалымдарынын[4] көз-караштарына басым жасаган.

[1] Kırca, Celal, *Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Tefsir ve Te'vil Anlayışı,* EÜSBE Dergisi, Sayı 3, Yıl: 1989, s. 285.

[2] Topaloğlu, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân'dan Tercümeler,* (Önsöz), XV.

[3] Матуриди, Абу Мансур. *Тавилату-л-Куран.* (басм. даяр.: Бекир Топалоглу жана Ахмет Ванлыоглу), Дару-л-мизан басмаканасы. Стамбул 2005. III-т. 24-б.

[4] *Тавилат.* III-т. 282-б.

Матуриди эмгегинде бир канча жерде Абу Ханифа туурасында сөз кылган. Өзүнүн көз караштарын Абу Ханифанын көз караштарына таяндырган. Башка агым жана секталарга көрсөткөн корс мамилесин жана айткан сындарын Абу Ханифага каршы көрсөткөн эмес. Тескерисинче Абу Ханифанын көз караштарын колдоп-коштоп уланткан.[5] Абу Ханифанын жазган эмгектерине жана пикирлерине түшүндүрмө берип, тафсир кылган. Насафинин айтымында, Матуриди анын эмгектериндеги пикирлерин далилдөө үчүн жазган.[6]

Матуриди акыйдада Имам Аъзам Абу Ханифанын көз караштарын негиз алып, өзүнө таандык түшүнүктү пайда кылган. Ушундай түшүнүгү менен акыйдада ахл-и сүннөт имамдарынын бири болгон. Матуриди усулда да жана амалда да Абу Ханифа мазхабын карманган. Ал фыкхка байланыштуу аяттарды да тафсирлеген. Фыкх маселелеринде негизинен Абу Ханифанын (өл. ж. 150/797)[7] фыкх жана калам көз караштарынан пайдаланган. Жалпысынан Абу Ханифанын пикирлерине ачык түрдө кошулбаган жер жок. Айрым учурда Шафиге да сын айткан.[8] Фыкх аалымдарынын ортосунда талаш-тартыш жаралган маселелерде кээде өзүнүн пикирин ачык айткан.[9]

Эмгегинде ханафийлер туурасында көп жолу кеп козгогон. Мисалы, Тавилатта: "قال اصحابنا"[10] (биздин досторубуздун пикири) же болбосо "قال قوم"[11] (аалымдардын көз карашы) деп келген жерлер Ханафийлердин пикирлери болуп саналат. Тавилатта аты аталган айрым фыкх аалымдар төмөнкүлөр: Абу Йусуф (өл. ж. 182/789),[12] Мухаммед б. аш-Шайбани (өл. ж. 189/805),[13] Хасан Басри (өл. ж. 110/728),[14] Шафи (өл. ж. 204/820)[15] жана аты аз аталган Зуфар б. Хузайл

[5] Насафи. Абу аль-Муъин Маймун б. Мухаммед б. Мухаммед б. Макхул. *Табсирату аль-Адилла* (басм. даяр.: Клауде Саламе), Дамаск 1990-93. I-т. 162-б.

[6] Байази, Камалуддин Ахмед б. Хасан. *Ишаратул-марам ан ибарати-л-имам.* (басм. даяр: Йусуф Абдурразак). Каир 1949. 23-б.

[7] *Тавилат.* III-т. 55, 76, 220, 242, 244-бб. (ж.б.)

[8] *Тавилат.* III-т. 15-б.

[9] *Тавилат.* III-т. 15-б.

[10] *Тавилат.* III-т. 282-б.

[11] *Тавилат.* III-т. 115-б. 119-б.

[12] *Тавилат.* III-т. 240-б. 247-б.

[13] *Тавилат.* III-т. 415-416-б.

[14] *Тавилат.* III-т. 21-б. 23-б. 36-б. ж.б.

(өл. ж. 158/775) жана Авзаи (өл. ж. 157/774) сыяктуу мужтахиддердин көз караштарына орун берген.

Матуриди танкид маселесинде чектен чыккан эмес. Куран жана сүннөттөн сырткаркы пикирлердин дагы туура деп айтууга болоорун белгилеп кеткен. Мисалы, Ниса сүрөсүнүн 59-аятында Аллага жана анын элчисине баш ийүү туурасында билдирилген. Матуриди аяттын тафсиринде "ижтихад" сөзүн колдонгон. Ижтихад кылууга үндөп, аны шарий далилдердин катарына кошкон. Чындыгында бул аяттан Матуридинин тавил маселесиндеги методун байкоого болот.[16] Белгилүү болгондой ал, кандайдыр бир маселени чечүүдө алгач Куранга, андан кийин сүннөткө, акыр аягы мусулмандардын ижмасына[17] баш багуу керектигин айткан. Бардыгын "او" (же болбосо) тамгасы менен тизмектеген. Бул жерде Матуриди булактарды тизмектегенин көрүүгө болот.

Матуридинин эмгегинде акыйда маселелерине байланыштуу хадистердин саны өтө эле аз. Ал эми фыкх жана фыкх усулуна байланыштуу риваяттардын саны өтө эле көп.[18] Демек, Тавилатты Ханафи фыкыхынын негизги булактарынын бири десек болчудай.

Ниса сүрөсүнүн 43-аятында: *"Эгер оорулуу болсоңор же сапарда болсоңор, же бирөө ажатын бүтүрсө (ажатканада барып кайтса) же аялыңар менен катнашта болсоңор анан жуунганга суу таппасаңар, таза топуракка таяммум кылгыла"* – деп буюрулган. Бул аятка Матуриди мындайча түшүндүрмө берген: "Алла Таала муким болуп туруп ооруга чалдыккандын да таяммум алуусуна уруксат берген." Аятта оору жалпы мааниде билдирилген. Оорулуу суунун ага зыян тийгизбей тургандыгынан коркпосо, анда таяммум алууга болбойт. Эгер оорулуу даарат суусунун ага зыян берээринен корксо, анда таяммум алса болот.[19]

Матуриди укуктук маселелерде Абу Ханифанын пикирлерине басым жасаган. Матуриди Абу Ханифа жана Ханафи мектебинин

---

[15] *Тавилат.* III-т. 15, 24, 201, 202, 409-б.

[16] *Тавилат.* III-т. 294-295-б.

[17] *Тавилат.* III-т. 295-б.

[18] Topaloğlu, "*Mâturîdî*", DİA, XXVIII, 152.

[19] *Тавилат.* III-т. 244-б.

имамдарынан далил алган. Айрым учурда Имам Шафинин көз караштарынан да далил катары колдонгон.

Ниса сүрөсүнүн тафсиринде мазхаб имамдарынын бешөөнүн аты аталган. Бул боюнча Матуриди белгилеп өткөн фыкх аалымдарынын айрымдары төмөндө билдирилген.

Матуриди фыкх аалымдарынын пикирлеринен айрым учурда пайдаланып турган. Бирок кайсыл булактан алгандыгы туурасында маалымат жок. Тавилатта фыкх жана фыкх усулу китептеринен маалымат алган десек болот. Ал эң көп Ханафи аалымдарынын пикирлеринен пайдалангандыгын көрүүгө болот.

б) Лугатка байланыштуу булактар

Матуриди тафсирин жазууда лугат (тил илими), сарф (араб тилинин морфологиясы), нахв (араб тилинин грамматикасы) жана башка илимдерден көп пайдаланган. Кээде балагат илиминен да алгандыгын көрүүгө болот. Ал китебинде лугат аалымдары жөнүндө маалымат бергендигин көрүүгө да болот. Мисалы, Йахйа б. Зияд аль-Фарра (өл. ж. 207/822) жана Али б. Хамза аль-Кисаи (өл. ж. 198/805) сыяктуу лугат аалымдарынын көз караштарын билдирген. Ал лугат жана тафсир аалымдарынын пикирлерин билдирүү менен гана чектелип калган эмес, аны так изилдеп, темага түшүндүрмө берүүгө аракет жасаган.[20] Кээде алардын пикирлерин негиз алса да, кээде далил катары өзүнүн пикирин жактаган. Мисалы, Ниса сүрөсүнүн 86-аятынын тафсиринде аль-Кисаинин пикирин колдонгондугун көрүүгө болот. Ал бул аяттагы "حسيبا" сөзүнүн "الحساب" сөзүнөн келип чыккандыгын, Исра сүрөсүнүн 4-аятындагы "حسيبا" сөзү менен бир мааниге келгендигин жана "والقادر والقدير والآمر كالأمير" "حاسبًا" деген маанилерге келээрин айткан.[21] Али б. Хамза аль-Кисаи: "Алла аларды кылган иштери үчүн төмөнгө кагып салган"[22] деген аяттагы "أركس" сөзүнүн эки мааниси бар экендигин айткан. Биринчиси мен аны тескери бурадым (أركسته في أمر كذا و كذا و ركسته) маанисине келет.

[20] İmamoğlu, M. Ragip, *İmâm Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te'vîlâtu'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu,* (Doktora Tezi), DİB Yay., Ankara, 1991, s. 53.

[21] *Тавилат.* III-т. 370-б.

[22] Ниса. 4/88.

Экинчиси адам баласы жакшы абалдан жаман абалга кайтканда аны (ارتكس الرجل اذا وقع فيه و رجع اليه) (Адам баласы жакшы абалдан жаман абалга кабылып кайра кайтса ага башы төмөндөп калды деп айтылат). Бул боюнча Ибн Масъуд (р.а.) (өл. ж. 32/652-53) жана Хафса бинти Умар (өл. ж. 45/665) мындай деген: "أركسهم" сөзү "ردهم" (тескери буроо) дегенди билдирет. Ал эми Ибн Аббастын (р.а.) айтымында (өл. ж. 68/687-88), "أوقعهم"[23] (түшүрүү) дегенди туюндурат.

Матуриди Ниса сүрөсү 173-аятта айтылган: *"Ал эми менменсинип бой көтөргөндөрдү жана текеберденгендерди"* деп катары менен келген "الاستنكاف" (бой көтөрүү) менен "الاستكبار" (текеберленүү) сөздөрүнүн маанилери боюнча экөө тең бирдей маанини билдирет деп айткан. Андан кийин аль-Кисаинин бул темага байланыштуу түшүндүрмөлөрүнө орун берген. аль-Кисаинин айтымында, аятта башкача эки сөздүн бир жерде келүүсү араб тилинин кооздугу жана сулуулугу болуп саналат. Мисалы: "الحال" жана "البال" (абал, жагдай) сөздөрүнүн маанилери бирдей болгону менен экөө тең "كيف حالك و بالك" болуп бир жерде колдонула берет. Буга окшогон сөздөрдү Курандан жана шиирден (акындардын ырларынан) көп кезиктирүүгө болот. Бирок "الاستنكاف" жана "الأنفة" сөздөрүн Аллага таяндырууга болбостугун, ал эми "الاستكبار" сөзүн болсо, Аллага таяндырууга болоорун айткан. Бул жагынан алып караганда экөөнүн мааниси эки башка. Чындыгында экөөнүн ортосунда айырмачылык деле жок, маанилери бирдей экендигин,[24] белгилеген.

Ниса сүрөсү 85-аятта "مُقِيتا" (азыктандыруучу) сөзү жөнүндө ар кандай пикирлер айтылган. Мисалы, Ибн Аббастын (р.а.) айтымында "هوالحافظ" (сактоочу, коргоочу), кээ бир аалымдар "حسيبا" (эсепке алуучу), айрымдары болсо, "شهيد" (күбө болуучу) дегенди билдирет, дешкен. Матуриди андан кийин Йахйа б. Зияд аль-Фарра (өл. ж. 207/822), Али б. Хамза аль-Кисаи (өл. ж. 198/805) жана Абу Бакр аль-Кисаи сыяктуу лугат аалымдардын көз караштарын пайдаланган. аль-Фарра жана Али б. Хамза аль-Кисаинин билдиришинче "المقتدر / الْمُقِيت" (күчү жеткен, күчтүү) маанисинде жана "أَقاتَ، يُقِيت إِقاتة" болгон "الْقُوتِ" сөзүнөн келип чыккан. Бирок Абу Бакр аль-Кисаинин айтканы боюнча

[23] *Тавилат.* III-т. 372-б.

[24] *Тавилат.* IV-т. 124-б.

“сөз эски китептерден алынган жана биздин тилибизден андай сөз жок. Биз тавил кылбайбыз. Себеби биздин тавилибиз тескери маани берип калышы мүмкүн.”[25] Белгилүү болгондой Матуриди бир канча лугат аалымдын пикирлерине орун берген. Соңунда жалгыз гана Алланын биле алаарын баса белгилеген.

Булар сыяктуу бир нече лугат аалымдын аты аталган. Алардын көбүнчөсү тафсир, хадис, фыкх, калам аалымы катары белгилүү болгондой эле нахв (араб тилинин грамматикасы), кыраат жана адабият илими боюнча да белгилүү болгондор.

в) Тафсирге байланыштуу булактар

Башка тафсир аалымдары сыяктуу Матуриди дагы өзүнөн мурун жашап өткөн тафсирчилердин пикирлерине маани берген жана алардын далилдерин кээде өзүнүн көз карашын күчтөндүрүү максатында колдонгон.

Матуриди эмгегинде негизинен өзүнөн мурунку тафсир аалымдары туурасында “قال أهل ألتأويل”[26] деп шилтеме берген. Кээде “ قال المتأولون” [27] сөзүнү колдонгон. Тафсиринде “أهل التأويل/Ахлу-т-тавил ve المتأولون/Мутавилуун” сөздөрүн өтө көп кездештирүүгө болот. Башка дагы тафсир аалымдары сыяктуу өзүнөн мурунку аль-Фарра (өл. ж. 207/822) жана ат-Табари (өл. ж. 310/923) сыяктуу атагы чыккан тафсирчилердин булактарынан пайдаланган жана алардын тафсир китептеринен өтө көп маалымат алган. Негизинен Матуриди: “ قال أهل التفسير,[28] قال أهل التأويل,[29] قال بعض أهل التأويل قال عامة أهل التأويل,[30] قال قوم,[31] قال بعضهم,[32] قال أهل العلم[33] же болбосо “قال بعض أهل العلم[34]”[35] сыяктуу сөздөрү менен өзүнөн мурунку тафсир аалымдарынын пикирлеринен

[25] *Тавилат.* III-т. 364-366-б.

[26] *Тавилат.* III-т. 199, 202; IV, 42, 45.

[27] *Тавилат.* III-т. 35, 83, 199, 202, 243, 366, 419, IV/32, 42, 45, 55, 65, 67, 83, 102, 116-б.

[28] *Тавилат.* III-т. 347; IV-т. 27-б.

[29] *Тавилат.* III-т. 199, 202; IV, 42, 45-б.

[30] *Тавилат.* III-т. 419-б.

[31] *Тавилат.* IV-т. 67-б.

[32] *Тавилат.* III-т. 79-б.

[33] *Тавилат.* IV-т. 45-б.

[34] *Тавилат.* III-т. 51, 61-б.

[35] *Тавилат.* III-т. 15-б.

пайдалангандыгын билдирет. Матуриди өзүнөн мурунку китептердин аттарын да, авторлордун аттарын да атаган эмес. Кайсыл булактан алгандыгы жөнүндө маалымат жок.

Матуридинин тафсир аалымдарынан шилтеме бергендигин айтып өктөнбүз. Мисалы, эң көп ат-Табаринин тафсиринен пайдалангандыгы иликтөөбүздүн натыйжасында белгилүү болду. Кээде аль-Фарранын (өл. ж. 207/822) тафсиринин дагы пайдаланган.[36]

Алардан кийин эле эң көп Абу Бакр аль-Асам (өл. ж. 200/816), Мукатил ибн Сулайман (өл. ж. 150/767)[37] жана аль-Калби (өл. ж. 146/763) сыяктуу аалымдардын булактарынан пайдаланган.[38]

Матуриди тафсиринде кээде кыраат жана мусхаф айырмачылыктарынан сөз кылган. Бул боюнча Имамоглу мындай деген: "Матуриди кээде кыраат жана мусхаф айырмачылыктарын тафсирге жардамчы катарында пайдаланган. Кээде түрдүү кырааттарды тафсирлөө үчүн алган. Мындан сырткары аз да болсо кыраат айырмачылыктарынан сөз кылган. Мусхаф жана кыраат айырмачылыктары туурасында сөз кылган эмес."[39]

Матуридиден кийин жашаган аалымдар да анын тафсир китебинен пайдаланган. Мисалы, Замахшари "Кашшаф" аттуу тафсир китебинде Тавилаттан шилтеме берген.[40] Сунни аалымдардын арасында Тавилат таанылбагандыктан дираят тафсири катары билинген Фахраддин ар-Разинин "Китабу-л-арбаин" эмгегинин бир жеринде[41] жана "Мафатиху-л-гайб" аттуу китебинин беш жеринде[42]

---

[36] *Тавилат.* III-т. 203, 338, 365-б.

[37] *Тавилат.* IV-т. 84, 98, 99-б.

[38] Özdeş, Talip, *Mâturîdî'nin Te'vil Anlayışında Aklın Yeri,* (İmâm Mâturîdî ve Maturidilik, Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi, Seçki, Editör: Sönmez Kutlu), Kitâbiyât Yay., Ankara, 2003, s. 243, s. 63-65.

[39] İmamoğlu, *a.g.e.,* s.40.

[40] Özdeş, Talip, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı,* İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 84-85.

[41] Рази, Фахраддин Мухаммед б. Умар ат-Тамимий. *Китабу-л-арбаъун фи усули-д-дин.* (тхк. Ахмед Хижази ас-Сака). Каир. 1406/1986. I-т. 277-б. Topaloğlu, Bekir, *"Te'vîlâtu'l-Kur'ân"*, DİA, XXXXI, 32.

[42] Рази, Фахраддин Мухаммед б. Умар ат-Тамимий. *Мафатиху-л-гайб.* Дару-л-кутуби-л-илмиййа. Бейрут. 1421/2000. V-т. 139-б.; XIV-т. 41-б.; XIV-т. 186-б.; XXIV-т. 105-б. XXVII-т. 161-б. Topaloğlu, *a.g.m.*, DİA, XXXXI, 32.

Тавилатты шилтеме кылган. Абу Хаййан аль-Андулуси “Бахру-л-мухит” китебинде (III, 364) Тавилаттын атын атап өткөн.[43]

Колдонулган адабияттар

1. Байази, Камалуддин Ахмед б. Хасан. Ишаратул-марам ан ибарати-л-имам. (басм. даяр: Йусуф Абдурразак). Каир 1949.
2. Матуриди, Абу Мансур. Тавилату-л-Куран. (басм. даяр.: Бекир Топалоглу жана Ахмет Ванлыоглу), Дару-л-мизан басмаканасы. Стамбул 2005.
3. Насафи. Абу аль-Муъин Маймун б. Мухаммед б. Мухаммед б. Макхул. Табсирату аль-Адилла (басм. даяр.: Клауде Саламе), Дамаск 1990-93.
4. İmamoğlu, M. Ragip, İmâm Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te’vîlâtu’l-Kur’ân’daki Tefsir Metodu, (Doktora Tezi), DİB Yay., Ankara, 1991.
5. Kırca, Celal, Ebû Mansûr el-Mâturîdî’nin Tefsir ve Te’vil Anlayışı, EÜSBE Dergisi, Sayı 3, Yıl: 1989.
6. Özdeş, Talip, Mâturîdî’nin Te’vil Anlayışında Aklın Yeri, (İmâm Mâturîdî ve Maturidilik, Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi, Seçki, Editör: Sönmez Kutlu), Kitâbiyât Yay., Ankara, 2003, s. 243.
7. Topaloğlu, “Mâturîdî”, DİA, XXVIII, Ankara 2003.
8. Topaloğlu, Te'vîlâtu’l-Kur’ân’dan Tercümeler, (Önsöz), XV.

[43] Topaloğlu, *a.g.m.*, DİA, XXXXI, 32.

Oş Devlet Ünıversitesi
İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi
26. Sayı 2019

Ош мамлекеттик университети
Теология факультетинин илимий журналы
26-саны 2019

Ecel Anlayışı Üzerinden İmam Maturidi'nin Mu'tezile Eleştirisi

Metin AVCI *

Özet

Bu çalışmada İmam Mâturîdî'nin ecel düşüncesini ve onun bu konuda Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirileri ele aldık. Ecel konusu, İslam itikadında en çok tartışılan konulardan birisidir. Mu'tezile'nin ecel anlayışı, Kâ'bî'nin "iki ecel" görüşünden etkilenmiştir. İmam Mâturîdî, bu anlayışın Allah'a acziyet ve cehalet nispet etmek anlamına geleceğinden, kabul edilmesinin mümkün olmadığını dile getirmiştir. Aynı zamanda Mu'tezile'nin bu anlayışı, her şeyi Levh-i mahfûz'da kayıt altına alan Allah hakkında ecel belirleme sorunu varmış algısına sürüklemektedir.

Anahtar kelimeler: İmam Mâturîdî, Kâ'bî, Mu'tezile, ecel, ömür, ilim.

Imam Mâturîdî's Critique Of Mu'tazila Through The Understandıng of Ajal

Abstract

In this paper we analyzed the doctrine of ajal (appointed time of death) of Imam Mâturîdî and his criticisms of Mu'tazila on this issue. Doctrine of ajal is one of the most discussed issues in Islamic theology. Mu'tazila's doctrine of ajal is influenced by Kâ'bî's view of "two ajal". Imam Mâturîdî said that this doctrine is unacceptable because it means that Allah is incompotent and ignorance. At the same time, Mu'tazila's doctrine leads to the perception that Allah has the problem of determining of the time of death, who registered everything in the Peresved Tablet (Levh-i mahfûz).

Key words: Imam Mâturîdî, Kâ'bî, Mu'tazila, ajal, lifetime, science.

* Kdz. Ereğli Belediyesi.

1. Giriş

Lügatte "e-c-l" kökünden türeyen Arapça bir mastar olan "ecel" kavramına genel olarak şu manalar yüklenmektedir: Belli bir vakit/zaman/süre, takdir ve tayin olunan müddetin tamamı ve sonu, ölüm için vaktin sonu, borç için vade sonu, iddet için belirlenen süre, kâfirlerin helak zamanı, azap ve ceza gibi mutlak ve kayıtlı zamanlar.[1] Terim olarak ise, "Allah tarafından her canlı için takdir edilen hayat süresi ve bu sürenin sonu olan ölüm vakti" anlamına gelir.[2] Bu kavram, Kur'ân'da birbirinden farklı kalıplarda ve pek çok anlam ifade edecek şekilde 56 yerde geçmekte[3] olup, kader meselesinin içinde yer alan ve "alın yazısı" olarak örfte yer bulan önceden yazgı olayını en iyi şekilde ortaya koyan bir kavramdır.

İslâm tarihinde kader kavramıyla ilgili birçok fikir ileri sürülmüş olması, çok farklı mezhep ve fırkaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ebû Hanîfe, kaderi imanın şartlarından birisi olarak kabul ettiğinden dolayı, ecel meselesini kaza ve kader inancı içerisinde ele almıştır.[4] İmam Mâturîdî'nin ise, diğer itikadî meselelerde olduğu gibi, bu konuda da Ebû Hanîfe'nin yolunu takip ettiği görülmektedir. Şia ise, din anlayışını tevhid, nübüvvet, imamet, adalet ve mead olmak üzere beş inanç esası üzerine kurmakla birlikte, ilaveten takiyye, rec'at ve bedâ gibi garip inanç şekilleri ile dikkat çekmiştir.[5] Görünürde ecel meselesini kaza ve kader inancıyla birlikte ele almış olmasına rağmen, kendilerine mahsus olan "bedâ" anlayışını ecel ile irtibatlandırmış olmaları sebebiyle, Ehl-i Sünnet'ten farklılık arz etmektedirler. Mu'tezile'nin ecel anlayışına ise, özellikle Bağdat Mu'tezile anlayışına önderlik yapan Ka'bî'nin iki ecelin varlığı

---

[1] İbn Manzûr, Ebû'l Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî (711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Dâr'ü Sâdır, Beyrut 2011, I, 79. Krş. Okumuş, Namık Kemal, *Kelamda Ecel Problemi,* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2000, 47; Musahanov, Yuldus, *Mâturidi'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebû'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî bağlamında)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2009, 146.

[2] Tunç, Cihat, "Ecel", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1994, X, 380.

[3] Abdulbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987, "e-c-l" mad., 14. Krş. Musahanov, *Mâturidi'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebû'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî bağlamında)*, 146.

[4] Bkz. (Öz, Mustafa, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, İFAV Yayınları, 5.Baskı, İstanbul 2009) içerisinde, Ebû Hanîfe, *Kitâbü'l-Fıkhı'l-Ekber*, 72; Ebû Hanîfe, *Kitâbü'l-Vasiyye,* 88.

[5] Onat, Hasan, *Emevîler Dönemi Şiî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği,* Endülüs Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2016, 151.

üzerine kurulu kabulü damga vurmuştur. Bu kabule göre Kur'ân, takdir olunmuş mukadder ecel ve müsemma ecel olarak iki türlü eceli bildirmektedir.[6] İçinde oluşmuş bu farklı fikirlere rağmen, Mu'tezile mezhebi özgür düşünme alanında tarihsel kimliğini koruyarak günümüze kadar gelen hür düşünce mektebi olarak kabul edilmektedir.[7]

Bu çalışmamızda, ecel anlayışı üzerinden İmam Mâurîdî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirileri ele alacağız. Nitekim o, günümüze ulaşan iki muteber eseri *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Kitâbü't-Te'vîlât*'ında, özellikle Ka'bî, dolayısıyla Mu'tezile eleştirisi üzerinden ecel meselesini teferruatıyla ele almıştır. Ona göre; kaderin de içinde yer aldığı bazı konuların anlaşılması güçlük arz etmektedir. Kur'ân'da hiçbir çelişki bulunmamasına rağmen, kaderle ilgili ayetlerin bir kısmı muhkem, bir kısmı da müteşâbihtir. Bu müteşâbih ayetleri muhkem ayetlerle uyumlu bir şekilde yorumlamak gerekmektedir.[8] Böylelikle kadere taalluk eden meseleler sağlıklı bir şekilde anlaşılabilsin.

2. İki Ecel

Mu'tezile'nin anlayışına göre Allah Teâlâ, kişinin ömrü için nihaî bir süre belirler. Bu kişiyi belirlenen sürenin bitimine kadar yaşatmak Allah'ın fiilidir ve Allah bu fiilini icra etmeyi diler. Hatta Allah o kul için bu süre içinde belli bir rızık da belirler. Fakat kullardan bir başkasına öyle bir kuvvet verilir ki; kendisine kuvvet verilen bu kul, kendisi için süre belirlenen kişinin bu süresinin bitmesine *katl* gibi gerekçelerle engel olabilir. Dolayısıyla kâinatın Rabbini, va'dini yerine getirmekten alıkoyar. Yani ilahî iradeye perde çeker ki; bu Allah'ın va'dinden cayması, mağlup edilmesi ve fiilinden alıkonması anlamına gelir. Kâ'bî'nin anlayışına göre

[6] el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd,* thk.: Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, Ankara 2005, 449-454; el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (333/944), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, I-XVIII, İstanbul 2005-2011. (Eseri bundan sonraki dipnotlarda *Kitâbü't-Te'vîlât* olarak vereceğiz.)

[7] Okumuş, Namık Kemal, "Ezelî Yazgı Bağlamında Mu'tezile Düşünce Okulu'nun Ecel, Ömür Ve İlim Anlayışı", Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (RTEÜ Journal of Social Sciences), 1/2: Temmuz 2015, 44.

[8] Topaloğlu, Bekir, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelami Görüşleri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, (haz. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2011) içerisinde, 209.

bu ortaya çıkan durum, Allah'ın öldüren kişiye/katile diğerini öldürme gücü vermesinden kaynaklanmaktadır.[9]

İmam Mâturîdî'ye göre Mu'tezile, ecelin katl şekliyle öne alındığını, ölümün kendiliğinden gerçekleşirse başka türlü olduğunu söyleyerek kişiye iki ecel tayin etmiştir. Öldürülme şeklinde gerçekleşen ölümü mukadder ve muaccel ecel olarak isimlendirirken, kendiliğinden doğal yollardan gerçekleşen ölümü ise ecel-i müsemmâ olarak kabul etmişlerdir. İmam Mâturîdî'ye göre ise ecel tektir ve Mu'tezile'nin bu anlayışı nassa aykırıdır. Mukadder olan ecel, ömür sona erdiği an gerçekleşir. Bu aynı zamanda o kişinin ecel-i müsemmâsıdır. Eğer öldürülmek yazılmışsa öldürülür, doğal ölüm yazılmışsa doğal yoldan ölür. Yoksa Mu'tezile'nin, "öldürülmek, yazılan ecelin öne alınmasıdır" şeklindeki gibi değildir. Öldürülmesi yazılmış olan kişi nerede olursa olsun, öldürülmesi gerçekleşecektir. Ölüm vakti gelince, evinin içinde de olsa ölüm gelir kendisini bulur. Nitekim şu ayetler bunun delilidir*: **"De ki: Evlerinizde dahi olsaydınız, yine de haklarında ölüm yazılmış olanlar ölüp düşecekleri yere geleceklerdi"***[10], ***"Nerde olursanız olun, ölüm gelip sizi yakalar, isterse sarp, sağlam kalelerde olun"***[11]. Zaten mukadder ecel, ömrün sonunu ifade eder. Ömür sona erdiğinde gerçekleşir. Allah öldürüleceğini yazdıysa, önceden ezelî ilmiyle bildiği için yazmıştır ve ölüm vefat ile gerçekleşir. Yoksa Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi öldürüldüğünde yazılan ecel öne alınmış değildir."[12]

İmam Mâturîdî'nin tefsirini şerh eden Alâuddîn es-Semerkandî de aynı şekilde düşünmektedir. Ona göre de, ***"De ki: Evlerinizde dahi olsaydınız, yine de haklarında ölüm yazılmış olanlar ölüp düşecekleri yere geleceklerdi"*** ayetini Mu'tezile'nin anladığı gibi değil, Mâturîdî'nin yorumladığı şekilde anlamak gerekir. Yani kişinin öldürüleceği yazılmışsa bu kişi normal ölümle değil mutlaka öldürülmek suretiyle ölecektir.[13] Zaten Yüce Allah, "Onlar evlerinde otursaydı öldürülmezlerdi" diyen kimselere, ***"Eğer sözünüzde doğruysanız, ölümü başınızdan savın"***[14] buyurmuştur. Kaldı ki

[9] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 449.

[10] 3.Âl-i İmrân, 154.

[11] 4.Nisâ, 78.

[12] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, II, 453. Krş. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, XI, 318; XVI, 128.

[13] Alâuddîn es-Semerkandî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (539/1144), *Şerhu Kitabi't-Te'vîlât,* Süleymaniye ktp. Medine bl. nu: 179, vr. 133a.

[14] 3.Âl-i İmrân, 168.

Allah yolunda öldürülen biri için şehitlik mertebesinde ölüm yazılırken, evinde ölen kimse için ise normal ölüm yazılmıştır. Kişi kendisine yazılan evde ölüm takdirini başından savmaya güç yetiremezken, kaderlerinde savaşta Allah için ölecekleri yazılan kişiler hakkında, ''Onlar evlerinde otursaydı öldürülmezlerdi'' iddiasını nasıl ileri sürebilir? Olsa olsa bu sözün sahipleri münafıklardır ve bu sözü kendi kardeşleri için söylemişlerdir. Onların buradaki kardeşlikleri aslında din ve dostluk itibariyle değil, soy ve akrabalık itibariyledir.[15] Nitekim münafıklar bu sözlerini Uhud savaşında bazı sahabeler şehit düştüğünde söylemişlerdi. Hâlbuki onların bu hezeyanları son derece yanlıştı. Çünkü bir kimse için ölüm mutlaka inecekse, bunun öldürülmek şeklinde olması daha iyidir. Zira bu şekilde büyük bir sevaba ulaşmak söz konusudur. Oysaki yatağında ölen kimse için bu sevap söz konusu değildir.[16]

Allah'ın öldüren kişiye/katile, diğerini öldürme gücü vermesinden kaynaklanan bu sorun nasıl aşılacaktır? İmam Mâturîdî bu soruyu fikri rakibi Kâ'bî'nin kendi kendisine yönelik olarak düzenleyip cevaplamaya çalıştığını, ancak doyurucu cevaplar veremediğini, nihaî noktada "bu adamı ya başkası öldürür ya da kendi eceli gelirdi" şeklinde cevaplandırdığını ve tepkiler aldığını bildirmektedir. Kâ'bî bu cevabına delil olarak da, ömrün uzaması ve kısalmasının Levh-i mahfûz'da kayıt altına alındığını bildiren ayeti[17] ve sıla-i rahim yapmanın ömrü uzatacağını bildiren hadisi[18] delil getirmiştir. Kâ'bî, ''kişinin belli bir ömrü mevcut olup, o bu süreyi sıla-i rahimle artırabilir, buna göre Levh-i mahfûz'da sıla-i rahim yaparsa ömrü şu kadar, yapmazsa şu kadar şeklinde kayıtlıdır'' demiştir.[19]

Anlaşılacağı üzere İmam Mâturîdî'nin Kâ'bî ile olan bu tartışması, Allah'ın ilminin değişip değişmeyeceği meselesi üzerinde düğümlenmiştir. O bu konuda, Kâ'bî'ye, ''Allah sözü edilen kişinin öldürüleceğini biliyor muydu yoksa bilmiyor muydu?'' sorusunu yönelterek, onu fikri bazda

[15] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, II, 473.

[16] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, III, 337-338. Krş. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, IV, 18, 208.

[17] 35.Fâtır, 11.

[18] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 190; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VIII, 261. Ayrıca bu manada birçok hadis rivayet edilmiştir. Bkz. Buhârî, ''Edeb'', 11; Müslim, ''el-Birru ve's-Sıla'', 21; Ebû Dâvûd, ''Zekât'', 45.

[19] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 449-450. Krş. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, XI, 440-441.

köşeye sıkıştırmıştır. Kâ'bî elbette ki bu soruya "biliyordu" cevabını vermek zorundadır. Çünkü tersi bir cevap, onu Allah'ın ilmini inkâra götürürdü. İmam Mâturîdî, "biliyordu" cevabını vermek durumunda olan Kâ'bî'ye bu kez şu şekilde yüklenmiştir: "Allah'ın nihaî gerçeği bildiği bir konuda, maktülün ömrünün sona ermesini ve ruhunun cesedinden ayrılmasını, katilin eline nasıl havale eder de, sonra da Levh-i mahfûz'a kişi şöyle şöyle yaparsa şu sonuç, böyle böyle yaparsa da bu sonuç gerçekleşecektir diye yazabilir? Çünkü bir şeyi ileriye dönük olarak ihtimalli yazmak, bilmeyenlerin vasfı ve davranışıdır. Şayet Kâ'bî bu soruya Allah "bilmiyordu" şeklinde cevap verecek olursa; onun başının gövdesinden ayrılması ve rabbinin azabı içinde ebedî kalması müstahaktır." Nitekim İmam Mâturîdî, ecelle ilgili sorulara kaynaklık eden ölüm tarihinin değişimi ile ilgili her türlü cevabın, Allah'ın ilmi içinde yer aldığını, Allah'ın bir kimseye ömür tayin ettiğinde, daha sonra fikrini değiştirip (bedâ), o kimse için bu ömrü uzatmasının veya kısaltmasının söz konusu olamayacağını aklen ve naklen ispatlamıştır.[20]

İmam Mâturîdî, Mu'tezile'nin ısrarla mukadder ecel ve müeccel ecel (ecel-i müsemmâ) ayırımı yaptığını söylemektedir. Onlar ***"Allah kendilerine ölün dedi, sonra onları hayata kavuşturdu"***[21] ayetinde mevzubahis yapılan kişilerin ölümlerinin, kaderlerinde belirlenen ölüm olmadığını, aksine onların ölmesinin planlanandan önce gerçekleştiğini söylemişlerdir. "Herkesin iki eceli vardır, şayet öldürülürse eceli başka türlü, doğal bir ölümle ölürse başka türlüdür" iddiaları, bu söylemlerinin açılımıdır. İmam Mâturîdî ise, "kişinin öleceğini Allah ezelden bildiği için, onun hakkında öldürülme eceli diye bir belirleme yapmaz" diyerek, Allah için ecel belirleme problemi olmadığını, böyle bir problemin ancak kişinin öldürülmek suretiyle mi yoksa doğal bir ölümle mi hayata veda edeceğini bilmeyenlerin problemi olduğunu savunmuş ve Mu'tezile'yi reddetmiştir. Ona göre iki ecel kabul etmek demek, işlerin akıbetini bilmeyen cahillere mahsustur. Yüce Allah olanı da olacağı da bilen olduğuna göre, iki ecelden söz edilemez. Allah herkesin ecelini ancak olacağını bildiği vakte koymuştur.[22] Nitekim *Kitâbü't-Te'vîlât* şârihine göre de Allah Teâlâ, kişinin

[20] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 451-452.

[21] 2.Bakara, 243.

[22] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, II, 133. Krş. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, II, 473; VII, 467-468.

doğal olarak veya öldürülmek suretiyle hayata veda edeceğini ezelde bilir ve bunu öylece kaydeder. Çünkü doğal şekilde öldürüleceğini bildiği için, onun için ayrıca bir öldürülme eceli belirlemez.[23]

Yine ***"Doğduğu gün, öleceği gün ve diriltileceği gün ona selâm olsun"***[24] ayeti de, hakikatte farklı olsalar da, ölümün ve öldürmenin aynı olduğunu haber vermektedir. Çünkü Yahya (a.s.) kıssasında önce öldürüldüğü, sonra ise öldüğü zikredilmiştir ki; bu ikisinin de aynı manaya geldiğini göstermektedir. Görüldüğü üzere bu, Mu'tezile'nin ''maktül ecelinden önce ölmüştür'' tezini çürütmektedir.[25] İmam Mâturîdî'ye göre, Mu'tezile'nin ''Öldürülen insan eceli gelmeden helak olmuştur'' sözü, öldürülen insanın ecelinin katil tarafından öne alındığı anlamına gelir. Hâlbuki ecel ileri geri alınamaz. ***"Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler"***[26] ayeti, zamanı geldiğinde ecelin geciktirilemeyeceğinin, zamanı gelmemişse de öne alınamayacağının delilidir.[27]

"Aranızda ölümü takdir eden biziz"[28] ayeti de, ''Öldürülen insan eceli ile ölmemiştir'' diyen Mu'tezile'yi çürütmektedir. Çünkü Allah onların arasında ölümü kendisinin yarattığını haber vermektedir. Bütün insanların ölümünü aynı yapmayarak, kimisine muaccel ölüm, kimisine de müeccel ölüm belirlemiştir. Yine Allah, onların arasında güçlü ve zayıf, yüksek seviyede veya alt tabakada olmasına bakmadan hepsinin seviyesini ölümle aynı hale getirmiştir. Ayetin devamındaki ***"Ve biz, önüne geçilebileceklerden değiliz"*** ilahi beyanı, ''öldürülen kişi ecelinden önce ölmüştür'' diyen Mu'tezile'ye bir cevaptır. Çünkü onlar, öldürülen kişi için ölümün takdir edilmediğini, katilin onun ecelinin önüne geçtiğini, onu eceline bağlı kalmaktan menettiğini söylemişlerdir. Böylelikle onlar Yüce Allah'ı, herkes için belirlediği eceline ulaşacağı hususunda verdiği sözde yalancılıkla itham etmiş olmaktadırlar. Hâlbuki Allah'ın takdir ettiğinin önüne geçilemez.[29]

---

[23] Alâuddin es-Semerkandî, *Şerhu Kitâbi't-Te'vîlât,* vr. 58a-b.

[24] 19.Meryem, 15.

[25] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, IX, 125. Krş. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, VIII, 130; XI, 108.

[26] 7.A'râf, 34.

[27] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, V, 335.

[28] 56.Vâkıa, 60.

[29] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, XIV, 312-313. Krş. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, XII, 11-12.

İmam Mâturîdî'ye göre bir ümmetin helak edilmesinin şartı, kendilerine bir peygamber gönderildiğinde, bu peygamberi yalanlamaları kaydına bağlı kılınmıştır. O, ***"Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler"***[30] ayetini şu şekilde yorumlamaktadır: Her ümmete bir peygamber göndermenin zamanı vardır. Onlar peygamber gönderilmedikçe azaba uğratılmaz ve helak edilmezler. Peygamber gönderildiğinde onu yalanlar ve inatla karşı çıkarlarsa işte o zaman helak edilirler. Nitekim ***"Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz"***[31], ***"Rabbin, ana kentlerine ayetlerimizi okuyacak bir peygamber göndermedikçe, onları helâk etmiş değildir"***[32] ayetleri, her ümmetin helak edilmesinin onlara peygamber gönderilmesine ve bu peygamberleri yalanlamalarına bağlı olduğunu göstermektedir. Bu zaman, ne ileri ne de geri alınabilir.[33] ***"Her milletin bir eceli vardır. Onların eceli geldi mi, ne bir an geri kalabilirler ne de öne geçebilirler"***[34] ilahi beyanı, "zamanı vakti geldiğinde, hiç kimse onu ne öne almaya ne de geri bırakmaya güç yetiremez, bu ihtimal dâhilinde değildir" manasına gelmektedir. Her ne kadar dünyada, şefaat ve fidye ile bir şeyi öne almak veya geri bırakmak ihtimal dâhilinde olsa da, kişinin makam mevkii ne olursa olsun ecelinin öne alınması veya geri bırakılması ihtimal dâhilinde değildir. Bu ayet aynı zamanda eceli tamamlanmadan önce hiç kimsenin ölmeyeceğine işaret ettiği için, Mu'tezile'nin iddiasını da reddetmektedir.[35] ***"Hiçbir toplum ecelini geçemez ve ondan geri de kalamaz"***[36] ayeti de böyledir.[37]

İmam Mâturîdî'ye göre eceli gelenin mühlet istemesi halinde kendisine herhangi bir mühlet verilmez. Çünkü böyle bir durumda sonradan hatırlama meselesi ortaya çıkar. Oysaki olayların seyri sırasında bazı şeyleri sonradan hatırlayan kimse, onların cahili demektir. Yüce Allah'ın böyle bir şeyle nitelenmesi ise mümkün değildir. Bu yüzden ***"Allah,***

[30] 7.A'râf, 34.

[31] 17.İsrâ, 15.

[32] 28.Kasas, 59.

[33] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, V, 335.

[34] 10.Yûnus, 49.

[35] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, VII, 66. Krş. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 452.

[36] 15.Hicr, 5.

[37] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, VIII, 10. Krş. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, VIII, 130, 313.

eceli geldiğinde hiçbir kimseyi asla ertelemez"[38] ayetini bu şekilde anlamak gerekir.[39] Nitekim ***"Şüphesiz, Allah'ın belirlediği vakit gelince ertelenmez"***[40] ayeti de aynı gerçeğe işaret etmektedir. ***"Ecelleri geldiği zaman ise ne bir an geri kalabilirler, ne de öne geçebilirler"***[41] ayetindeki "lâ yeste'hirûne" lafzı, "lâ yüteehherûne" manasındadır. Yani ertelenmez demektir. Onlar biraz tehir isteseler bu gerçekleşmez. Çünkü Allah, onların ***"Herhangi birinize ölüm gelip de, Rabbim! Beni yakın bir süreye kadar geciktirsen de sadaka verip iyilerden olsam demesinden önce, size verdiğimiz rızıktan harcayın"***[42] ayetinde olduğu üzere, ölümlerini erteleme talebinde bulunacaklarını ve sadaka vererek ömürlerini uzatma arzusunda olacaklarını bilmektedir. Ancak Allah, eceli geldiğinde hiçbir kimseyi asla ertelemeyecektir.[43]

Şayet Mu'tezile, ***"Haydi ölümü temenni edin"***[44] ilahi beyanı çerçevesinde, "ölümü temenni ettikleri takdirde kendileri için belirlenen vade/ecel gelmeden ömürleri sona ermiş olmaz" dese; sözü edilen ayete göre, eceli belirlenen zamanın önüne çekmeye çalışmış olur. Çünkü Allah ezelî ilmi ile onların ölümü temenni etmeyeceklerini bilerek, vadelerini/ecellerini ona göre belirlemiştir. Şayet onların ölümü temenni edeceklerini görseydi, ezelî ilmi ile ecellerini ona göre belirlerdi.[45] Yine İmam Mâturîdî'ye göre; ***"Sizi bir çamurdan yaratan, sonra ölüm zamanını takdir eden ancak O'dur. Bir de O'nun katında muayyen bir ecel vardır. Siz hâlâ şüphe ediyorsunuz"***[46] ayetinden, Mu'tezile'nin anladığı gibi iki türlü ecel olduğu anlamı çıkmaz. Yani "Kadâ ecelen" ifadesi ile ölüm kastedilmiş, yarattıkları varlıklar ölene kadar dünyada kalacakları süre ifade edilmiştir. "Ecelun musemmen indehu" cümlesi ile ise, kıyamet kastedilmiştir denilmektedir. Allah bu iki ecelden birini yani ölümü bize göstermiştir, biz onu görüyoruz ve müşahede ediyoruz. Fakat Allah bize diğer eceli yani

[38] 63.Münâfikûn, 11.

[39] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, XV, 186.

[40] 71.Nûh, 4.

[41] 16.Nahl, 61.

[42] 63.Münâfikûn, 10.

[43] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, XVI, 127. Krş. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, XII, 11-12.

[44] 2.Bakara, 94.

[45] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, I, 182.

[46] 6.En'âm, 2.

kıyameti göstermemiştir. Burada "Ecelun musemmen indehu" ifadesiyle bahsedilen muayyen ölümden kastedilen mana, henüz görmediğimiz kıyamettir.[47]

Öldürülmeyi ve normal yolla ölümü yaratan da Allah'tır. ***"O, yaşatan ve öldürendir"***[48] ayeti, bunun delilidir. Mu'tezile her kulu, "muhyi" ve "mümit" olarak vasıflandırmıştır. Yani her kul aynı zamanda hem yaşatan hem de öldürendir. Nitekim onların "her ölü eceliyle ölmemiş, öldürüleni katil öldürmüştür" sözü, onların bu şekilde düşünmelerinin sebebidir ki; buna göre herkesin yaşatan ve öldüren olması caizdir. Çünkü onlar, "bir fiilden meydana gelen sonuçların, o fiili yapan failin eseri" olduğunu söylemektedirler. Ama bu kökten yanlış bir düşüncedir.[49]

"Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin"[50] ayetinde geçen iki ölümden ilki, eceli sona erdiği sıradaki ölümdür. Sonra Allah kabirde tekrar diriltecek, sonra tekrar öldürecek, sonra da kıyamet gününde tekrar diriltecektir. İşte iki ölüm ve dirilmeden maksat budur. İmam Mâturîdî İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913)'nin[51] de bu görüşte olduğunu söyleyerek, kendi görüşünü desteklemiştir.[52]

3. Sıla-i Rahim Ömrü Uzatır mı?

Ecel ile ilgili bazı ayetlerle, Sıla-i Rahim ve sadaka vermenin ömrü uzatacağına dair bazı hadisler, Mu'tezile'nin iki ecel anlayışının delillerini teşkil etmektedir.

Kâ'bî'den sonra, İmam Mâturîdî'nin iki ecel anlayışıyla ilgili olarak açıkça eleştirdiği âlimlerden birisi de Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)'dir. ***"Onları söz konusu felaketlerden herhangi bir süre için kurtarınca da sözlerinden***

---

[47] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*,V, 10.

[48] 40.Mü'min (Ğafir), 68.

[49] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, XIII, 89.

[50] 40.Mü'min (Ğafir), 11.

[51] Tam adı; Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Yahyâ b. İshâk er-Râvendî/er-Rondî (301/913)'dir. Mu'tezile'nin Râvendiyye fırkası kendisine nispet edilmekle beraber, Mu'tezile'den ayrıldığı ve ilhada saptığı ileri sürülmüştür. Müfrit Şiîliğiyle tanınan bir kelam âlimi ve filozofudur. Bununla beraber, İmam Mâturîdî tarafından kendisine nübüvvet savunucuları arasında itibar edilmiştir. (Bkz.: el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 288; Kutluer, İlhan, "İbnü'r-Râvendî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXI, 179. Krş. Avcı, Metin, "İmam Mâturîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi", (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2018, 197.)

[52] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, 21.

dönüyorlardı"[53] ayetinin yorumunu yapan Hasan-ı Basrî, "onlar verdikleri sözde dursalardı, ulaşacakları bir müddete kadar onlardan azap kaldırılırdı fakat onlar sözlerinden caydıkları için Allah onları cezalandırmıştır" demiştir. İmam Mâturîdî'ye göre; Hasan-ı Basrî'nin bu düşünce tarzı, Mu'tezile'nin "öldürülen veya helak edilerek cezalandırılan kimse, ecelinden önce helak olmuştur, eceli ise ölümdür" görüşüne götürür. Bu anlayış yanlıştır, çünkü Allah söz konusu kimse için, biri ecelinden ölüm, biri de helak etme şeklinde ölüm olmak üzere iki ecel tayin etmekten münezzehtir. Ecel tektir, Allah burada ezelî ilminde öldürüleceğini bildiği kimsenin ecelini öldürülme, normal şekilde ölenin ise ecelini doğal ölüm yapmıştır. *"Sıla-i rahim ömrü uzatır"*[54] hadisi, Allah sıla-i rahim yapacağı bilinen bir kimsenin ömrünü, sıla-i rahim yapmayacağı bilinen bir kimsenin ömründen daha uzun yapar manasına gelir. Yoksa bu, Allah o kimsenin ömrünü bir vakit için belirler, sonra sıla-i rahim yapınca uzatır anlamına gelmez. Her şeyin sonunun nasıl olacağını bilen Allah için bu zor değildir.[55]

İmam Mâturîdî'ye göre, ***"Ömrü uzayanın ömrünün uzaması, ömrü kısalanın ömrünün kısalması mutlaka Kitab'dadır"***[56] ayeti, ömrün uzaması ve kısalmasının delili olarak düşünülmemelidir. Çünkü bir kısım insanlar ömrün uzayıp kısalacağının Levh-i mahfûzda yazılı olduğunu söylemektedirler. Hâlbuki ömür uzamaz ve kısalmaz. Levh-i mahfûzda yazılı olan yaratılmazdan önceki takdir edilmiş halidir. Bu kayıt ömrünün sonu olan ecel vakti gelene kadar, ne bir gün ne de bir saat uzatılmaz ve kısaltılmaz. Eğer kişi uzun yaşayacaksa uzun yaşayacak diye yazılmış, kısa yaşayacaksa da kısa yaşayacak diye yazılmıştır. Gece ve gündüz akıp gittikçe ömür kısalacak, nihayet ecelinin sonuna varacaktır. İhtiyarlık çağına kadar yaşayacağı hükmü verilen kimse de, daha kısa bir ömür tayin edilen de kendileri için tayin edilen ölüm vaktine mutlaka ulaşacaktır.[57]

Kişi Allah'ın ilminde yer aldığı şekilde mü'min veya kâfir olur. Kişinin bir fiili işlemediği takdirde akıbetinin neye varacağı hususu da

---

[53] 7.A'râf, 135.

[54] Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî, *Keşfü'l-hafâ*, (thk. Ahmed el-Kalaş) Beyrut 1405/1985, 28-29.

[55] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, VI, 38-39. Krş. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, I, 155, 182; II, 133.

[56] 35.Fâtır, 11.

[57] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, XII, 21-22. Krş. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 450.

Allah'ın ezelî ilminde belli olup, ecel de buna benzer. Allah kişinin sıla-i rahimde bulunup bulunmayacağını bilir. Nitekim bulunacağını bilerek, onun ömrünü sıla-i rahim yapamama durumunda olana göre daha fazla yapmıştır. Bütün bunlar Allah'ın neyin neye varacağı şeklindeki akıbete dair ilminin dâhilindedir.[58] *"Sadaka ömrü uzatır"*[59] hadisi de bunun gibidir. Allah sadaka vereceğini bildiği kimsenin ömrünü sadaka vermeyeceğini bildiği kimseden ezeldeki ilmi ile daha uzun takdir etmiştir. Burada Allah'ın ezeldeki takdiri, sadakanın verileceği, ancak sadaka vermeyeceği bilinse dahi ömrünün uzun olacağıdır. Fakat şarta bağlanan bir hükmün, şayet şart yerine getirilirse gerçekleşeceği, şart yerine getirilmezse gerçekleşmeyeceği şeklindeki hüküm ancak kullar için söz konusu olabilir. Böyle bir hükmün Allah için düşünülmesi ise caiz değildir. Çünkü insanların bir şeyin neticesini önceden bilmesi mümkün değilken, Allah bütün sonuçları bilmektedir. Hal böyleyken o şart olmasa dahi sonucun nasıl olacağını Allah bildiğine göre, sözü edilen şartın yerine getirileceği bilinmediği için Allah'ın ezelde şarta bağladığı bir hükmün gerçekleşmesi kaçınılmazdır.[60] Zaten Yüce Allah, yarattığı her canlının rızkını da üzerine almıştır. Çünkü belli bir süreye yani ecelleri dolana kadar varlıkları yaşatacak olan O'dur.[61] Ayrıca Allah'ın kul için iki ecel belirlediğini, kişinin ömrünün belirli bir sınırı olduğunu, şayet kul sıla-i rahim yaparsa Allah onun hayatına uzun ömrünün sonunda son verir, sıla-i rahim yapmazsa ilk belirlenen sürede hayatını sona erdirir diyen Mu'tezile'nin bu iddia ve tasviri, geleceği bilmeyen bir yaratıcı tasviridir ki; yaratıcıyı sonradan farkına varan konumuna, dolayısıyla Şia'nın "bedâ-büdüv" anlayışına götürür. Buna göre Allah önceki durumdan dönüş yapmış olur.[62]

4. Ölüm Meleği

İmam Mâturîdî'ye göre; insanların canını, Allah'ın görevlendirdiği ölüm meleği alacaktır. Bazıları ***"teveffethu rusulunâ"***[63] ayetindeki "elçilerimiz" ifadesinin ne olduğu üzerinde ihtilaf etmiş olsalar da, ***"De ki:***

[58] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 451.

[59] Hadisin kaynağını daha önce vermiştik.

[60] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, XIII, 18.

[61] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, VII, 130.

[62] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, I, 155.

[63] 6.En'âm, 61.

Sizin için görevlendirilmiş bulunan ölüm meleği canınızı alacak"[64] ayeti de göstermektedir ki, ölüm anında görevlendirilen elçi, ölüm meleğidir. Bazıları "ölüm meleğinin yanında başka yardımcılar da bulunur, ruhları onlar alır, ölümü ise ölüm meleği gerçekleştirir" demiştir. Mu'tezile'den bazıları ise, bu ayeti asıl manasından çarpıtarak, *'ölüm meleğinin insanların ruhlarını çekip aldığını ve bir yerde topladığını, sonra Allah'ın onları topluca helak ederek varlıklarına son verdiğini'* söylemişlerdir. Hâlbuki onların bu iddiaları bir hayalden ibarettir. Çünkü böyle bir söyleme göre, meleklerin canını almasıyla ölüm gerçekleşmez ve ruhların toplandığı yerde hayat devam ediyor olurdu. Akıl sahipleri ve inada sapmayan her bir kimse bu gerçeği görebilirdi. Oysaki Mu'tezile inat ederek, akıldan mahrum hareket etmektedir.[65]

Her nefis varlığını belirlenen bir sebebe bağlı olarak sürdürür. Allah uykuda ölüm hükmünü verdiği kişinin canını elinde tutar ve sebep kesilir. Eğer kişinin uykudayken ölüm hükmü verilmediyse, Allah bu kişinin ruhunu serbest bırakır ve o kimse belirlenen sebep dâhilinde hayatını devam ettirir. İmam Mâturîdî görüşünü Kelbî (ö. 204/819)'ye dayanarak desteklemektedir: "Allah kendisine canını iade edene kadar uyuyan kimse ölü hükmündedir. Şayet onu ölüm uykusuna yatırmışsa hem canını hem de ruhunu birlikte alır. Bu kimselerin ruhlarını eceli müsemmâsı, yani ölüm vakti gelene kadar tutar, uyandırarak kendilerine iade eder." Ona göre Kelbî'nin bu yorumu ***"Allah ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir"***[66] ayetinin manasına daha uygundur. Allah bir kimsenin ruhunu kabzettiğinde canı da ruhuyla birlikte gider, sadece uykuda iken ise nefsi Allah'ın elinde olmakla birlikte ruhu cesetle birlikte bedende kalır.[67]

5. Ecel Vaktinin Bilinmemesinin Hikmeti

İmam Mâturîdî'ye göre; kişinin ecelinin ne zaman olduğunu bilmemesi bir hikmete bağlıdır. İnsanın bedeninden ruhunun ne zaman çıkacağı beyan edilmemiştir. Şayet beyan edilmiş olsaydı ve insan, ömrünün ne zaman sona ereceğini bilseydi, ömrünün sona ereceği

[64] 32.Secde, 11.

[65] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, V, 88.

[66] 39.Zümer, 42.

[67] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, XII, 342.

zamanda tevbe edeceğinden emin olarak, fıskı artar ve günahları çoğalırdı. Kişinin ne zaman öleceği belli olmadığı içindir ki; o her zaman bir korku, endişe ve ümit içerisinde olur.[68]

"Allah sizi yaratmıştır, sonra öldürecektir. Sizden bazıları bilgiden hiçbir şeyi bilmeyecek yaşa, hayatın en kötü zamanına kadar yaşatılır"[69] mealindeki ayet, 'Allah sizi çocukken, yaşlıyken öldürür, sonra bazı kimselere de ömrünün içinde tekrar çocukluk yaşatır ki, ömrün ve rızkın sabit olduğunu anlasın' demektir. Ayrıca ecellerin farklı farklı tayin edildiğinin belirtilmesi, insanların daima korku ve ümit içinde olmalarını sağlamak hikmetine matuftur. Çünkü herkesin eceli bir olursa, ecel vaktini herkes bilmiş olacak ve buna güvenerek karşılıklı günah işleyeceklerdir. Allah onların ölümlerini farklı sebep ve zamanlara bağlı kılmıştır ki; böylelikle ölüm vakitlerini bildiklerinden dolayı ma'siyetlerden emin olmasınlar. Nitekim canları ve malları hakkındaki tedbir de kendi ellerinde olmayıp, Allah'a aittir.[70]

Sonuç

İmam Mâturîdî'nin ecel konusundaki görüşleri, her iki eserinde de Mu'tezile eleştirisi üzerinden şekillenmiştir. İmam Mâturîdî, bu konuda özellikle Mu'tezile'den Kâ'bî'yi kendisine fikri rakip seçerek ecelin tek oluşunu, onların iddia ettiği gibi ölme ve öldürülme şeklinde iki türlü ecel olamayacağını izah etmeye çalışmış ve bunda da başarılı olmuştur. Ona göre kişi, katledilecekse eceli şu vakit, doğal olarak ölecekse eceli bu vakit gibi ihtimalli bir ecel takdirinin, Cenab-ı Hakk'a acziyet ve cehalet nispet etmek anlamına geleceğinden kabul edilmesi mümkün değildir. Allah Teâlâ kimin katlen, kimin de doğal ölümle öleceğini bildiği için, ecelini de önceden öyle tespit edip Levh-i mahfûz'da kayıt altına almıştır. Allah için ecel belirleme problemi ve sorunu yoktur. Mukadder olan ecel, ömür sona erdiği an gerçekleşir. Eğer öldürülmek yazılmışsa öldürülür, doğal ölüm yazılmışsa doğal yoldan ölür. Allah bütün mahlûkatın ölümünü aynı vakitte yapmamıştır. Kimisine muaccel ölüm, kimisine de müeccel ölüm belirlemiştir. Eceli geldiğinde hiçbir kimsenin eceli ertelenmeyecektir.

---

[68] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, XVII, 278. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, XII, 343-344.

[69] 16.Nahl, 70.

[70] el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Te'vîlât*, VIII, 148.

Ayrıca Allah, insanlar arasında güçlü ve zayıf, itibarlı veya itibarsız olmasına bakmadan herkesin seviyesini ölümle aynı hale getirmiştir. Belirlenen süre geldiğinde, insanların canını görevlendirdiği ölüm meleği alacaktır. Yine kişinin ecelinin ne zaman olduğunu bilmemesi bir hikmete bağlıdır. Şayet bilseydi, son anda tevbe edeceğinden emin olarak, günah işlemeye devam ederdi.

Kaynakça

1. Abdulbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehrest li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987.
2. Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî, Keşfü'l-hafâ, (thk. Ahmed el-Kalaş) Beyrut 1405/1985.
3. Alâuddîn es-Semerkandî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (539/1144), *Şerhu Kitabi't-Te'vîlât,* Süleymaniye ktp. Medine bl. nu: 179.
4. Avcı, Metin, "İmam Mâturîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi", (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2018.
5. Ebû Hanîfe (150/767), *Kitâbü'l-Fıkhı'l-Ekber*.
6. Ebû Hanîfe (150/767), *Kitâbü'l-Vasiyye.*
7. el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (333/944), *Kitâbü't- Tevhîd,* thk.: Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, Ankara 2005.
8. el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (333/944), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk.: Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, I-XVIII, İstanbul 2005-2011.
9. İbn Manzûr, Ebû'l Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî (711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Dâr'ü Sâdır, Beyrut 2011.
10. Kutlu, Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Otto Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2011.
11. Kutluer, İlhan, "İbnü'r-Râvendî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXI.
12. Musahanov, Yuldus, Mâturidi'nin Mu'tezile Eleştirisi Ebû'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî bağlamında), (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2009.Okumuş, Namık Kemal, *Kelamda Ecel Problemi,* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2000.

13. Okumuş, Namık Kemal, "Ezelî Yazgı Bağlamında Mu'tezile Düşünce Okulu'nun Ecel, Ömür Ve İlim Anlayışı", Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (RTEÜ Journal of Social Sciences) 1/2: Temmuz 2015, 43-79.
14. Onat, Hasan, *Emevîler Dönemi Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği,* Endülüs Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2016.
15. Öz, Mustafa, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, İFAV Yayınları, 5.Baskı, İstanbul 2009.
16. Topaloğlu, Bekir, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Kelami Görüşleri", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, (haz. Sönmez Kutlu, Otto Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2011).
17. Tunç, Cihat, "Ecel", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1994, X, 380.

Oş Devlet Ünıversitesi
İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi
26. Sayı 2019

Ош мамлекеттик университети
Теология факультетинин илимий журналы
26-саны 2019

Hokand Hanlığı'nda (1709-1876) Dinî Teşkilat

Mairambek Tagayev *

Özet

Hokand Hanlığı'nda (1709-1876) siyasi ve diğer meselelerle ilişkin kararlar payitaht Hokand sarayında düzenlenen mecliste alınırdı. Meclisin üyeleri daimî olmamakla beraber siyasi duruma göre bazen çoğalır bazen de azalırdı. Meclis hiyerarşisini askerî ve idarî görevleri üstlenen ümeralar (امرا), dinî ve yargı işlerini yürüten ulemalar (علماء) teşkil etmekteydi. Bu birimleri merkezî teşkilât, askerî teşkilât ve dinî teşkilat olmak üzere üç bölüm altında toplamak mümkündür. Biz bu makalemizde hanlıktaki dinî teşkilat hakkında bilgi sunacağız.

Anahtar kelimeler: Hokand Hanlığı, dinî teşkilat, mahkeme işlemleri, ümera, ülema

The religious organization in the Khoqand Khanate (1709-1876)

Abstract

In Khoqand Khanate (1709-1876), decisions on political and other matters were taken in the parliament held in the palace of the Khoqand. Although the members of the Council were not permanent, they sometimes increased and sometimes decreased according to the political situation. The hierarchy of the Council was composed of *Umeras* (امرا) (commanders), who undertook military and administrative duties, and *Ulamas* (علماء) (Scholars), who carried out religious and judicial affairs. These units can be grouped under three sections as central organization, military organization and religious organization. In this article, we will try to present some information about the religious organization in the Khanate.

Key words: Khoqand Khanate, religious organization, court of law, umeras, ulemas

* Ph.D., Oş Devlet Üniversitesi Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Fakültesi.

Giriş

Timurlu ve Şeybânîler döneminde Dergâh ve Divânda icra edilen idari kurumlar hanlıklar döneminde daraltılarak doğrudan doğruya idari birimlerin bünyesine devredilmişti. Buhara Emirliği'nde özellikle Ubeydullah Han döneminden itibaren *Kuşbegi* makamında bulunan Baş vezir, mali, vergi, hazine ve sarayla ilgili birçok vazifeleri uhdesinde barındırıyordu. Aynı zamanda tüm vilâyetler onun emirine verilmişti.[1] 1820'de Buhara Emirliği'nde bulunan Meyendorf, baş vezir Hâkim Beg Kuşbegi'nin Emir'den sonraki en üst makamda bulunan bürokratlardan olduğunu ve ailesiyle beraber neredeyse Buhara Emirliği'ni yönettiklerine tanıklık etmiştir.[2] Tek devletin üç devlete parçalanması ister istemez idari yapılanmalarında benzerlik taşıması tabii bir durumdur. Bu çerçevede Hive ve Hokand Hanlıkları da Buhara Emirliği'nden ayrılmış bir parça olmaları hususiyetiyle idari sistemlerinde bazı farklılıklar olmakla beraber genel itibariyle geleneksel töre yapılanmasına bağlı kaldıkları görülmektedir.

Yukarıda Timurlular döneminde Dergâh ve Divânda faaliyet gösteren kurumların Buhara Emirliği'nde kısıtlandığını ve idari birimlerin uhdesine devredildiğini zikretmiştik. Aynı husus Hokand Hanlığı için de söz konusu olup hanlıkta siyasi ve diğer meselelerle ilişkin kararlar payitaht Hokand sarayında düzenlenen mecliste alınırdı. Meclis hiyerarşik sisteme tabi ümera ve ulemalardan teşekkül olup meclisi bizzat han kendisi yönetirdi. 1813-1814 yıllar arasında Hokand'a seyahat eden Sibirya cephesinin tercümanı Filippa Nazarov, Ömer Han'ın (1810-1822) kabulünde bulunduğu sırada han sarayında ümera ve vüzeralar döşenmiş kilimler üzerinde derecelerine göre oturduklarını zikreder.[3] Mâhzûnî'nin, Hüdâyâr Han'ın meclisinde sağ tarafında seyyidler ve törelere, sol tarafında ise işân ve âlimlere yer verdiğini belirtmesi bunu destekler.[4] Genelde meclisi Han

[1] Azamat Ziyo, *Özbek Davlatçiligi Tarihi (Eng Kadimgi Davirdan Rossiya Boskini Davriga Kadar),* Şark Yay. Taşkent 2001, s. 295; Annette M. B. Meakin, *İn Russian Turkestan, A Garden of Asia ond İt's People,* Ballantyne Press, London 1903, s. 45.

[2] Baron Von Meyendorf, *A Journey From Orenburg To Bokhara in the year 1820.* , Translated by. E. F. Chapman, Printed at the Foreing Department Press, Calcutta 1870, s. 24,51.

[3] Filippa Nazarov, *Zapiski O Nekotorıh Narodah i Zemliyah Sredney Çasti Azii,* İmperatorskoy Akademia Nauk Yay. St. Petersburg 1821, s. 52.

[4] Ziyâbiddîn Maksım Mahzûnî, *Fargana Handarının Tarıhı,* Çağatayca'dan Kırgızca'ya aktaranlar: Moldo Sabır ve O. Sooron Sopu, Turar Yay. Bişkek 2007,s. 188.

bizzat kendisi yönetirdi bazen baş vezir *Mingbaşı* devralırdı. Örneğin; Muhammed Ali Han'ın (1822-1842) ilk döneminde meclisi Yusuf Mingbaşı yönetmiştir.[5] Mingbaşı ve şeyhü'l İslâm meclisin daimî üyesiydi. *Kadı kelân, kâdı asker, destarhancî* ve *risâlecî* bazen meclise dâhil edilirdi.[6] Molla Muhammed Yakub ve diğer ulemalar Âlim Han'ın (1800-1809) has meclislerine katılmıştır.[7] Zâkir Hoca İşân Nemângânî, Molla Mirza Kâdı Kelân, Molla Mu'minbek Merhûmî, Molla Abdulkerim Merhûmî, Mevlevî Kabulî, Sultan Töre Ahrârî, Mahmûdhan Töre Ahrârî, Masûmhan Töre Mahdûm A'zâmî, Cihângir Töre Seyyid Affâkî gibi ulemalar Ömer Han döneminde meclisin en etkin üyelerindendi.[8] Hanlıkta sürekli gelişen siyasi cereyanlar tabii olarak meclis üyelerine de etki ediyordu. İktidarda Kıpçak liderlerinden Müslümankul'un hüküm sürdüğü dönemlerde Kıpçaklar merkezi hâkimiyeti ele geçirmişlerdi.[9] Bununla ilgili Grigorev'in verdiği bilgiye göre Hüdâyâr Han zamanında meclis üyeleri 4 Kıpçaktan ibaretti.[10] XIX. yüzyılın 60 yıllarında meclis üyelerinin 12 kişiden ibaret olduğu görülmektedir.[11] Meclisin üyeleri daimî olmamakla beraber siyasi duruma göre bazen çoğalır bazen de azalırdı. Meclis hiyerarşisini askerî ve idarî görevleri üstlenen ümeralar (امرا), dinî ve yargı işlerini yürüten ulemalar) (علماءteşkil etmekteydi.[12] Bu birimleri merkezî teşkilât, askerî teşkilât ve

[5] Mirzo Olim Mahdûm Hoci, *Tarihi Turkiston,* nşr. Ş. Vohidov ve R. Halikova, Yangi Asr Ovlodi Yay. Taşkent 2009.

[6]Omonim,"Obozrenie Kokanskogo Hantsva v Nınşnem Ego Sostoyanii", *Zapiski Russkago Geografiçeskago Obşestva*, sy. III, St. Petersburg 1849, s. 205; S. Soodanbekov, *Obşestvenniy i Gosudarstvennıy Stroy Kokandskogo Hantsva*, Kırgızskiy Gasudarstvenniy Natsionalniy Universitet Yuridçeskiy İnstitut Yay. Bişkek 2000, s. 86-87.

[7] Muhammed Niyâz Hokandî, *İbrat'ul Havokin (Tarih-î Şahrûhî),* Fars-Tacik dilinden Özbekçe'ye çeviren Şodmon Vohidov, Turon Zamin Ziyo Yay. Taşkent 2014, s. 81-82.

[8] Mirzo Olim Mahdum Hoci, *Tarihi Turkiston*, s. 89-90; ayrıca bkz. Niyâz Muhammed Hokandî, *İbretu'l Havokin (Tarihi Şahruhi),* s. 101-102.

[9]Mirza Âlim Müşrif Taşkendî, *Ensâb es-Selâtin Tevârih el-Hevâkin,* Özbekistan Fenler Akademisi, Doğu Bilimler Enstitüsü, El Yazmalar Bölümü, No:1314, vr. 41[a].

[10] V.V. Velyaminov-Zernov, "Svideniya o Kokanskom Hanstve", *Vestnik İmperatorskago Russkago Geografiçeskago Obşestva,* Knijka V,bölüm, XVIII, Ed. E. İ. Lamasnkiy, Eduarda Prasa Tipgrafyası, St. Petersburg 1856, s. 115.

[11] S. Soodanbekov, *Obşestvenniy i Gosudarstvennıy Stroy Kokandskogo Hantsva*, s. 86-87.

[12]Omonim,"Obozrenie Kokanskogo Hantsva. V Nınşnem Ego Sostoyanii", *Zapiski Russkago Geografiçeskago Obşestva*, sy. III, St. Petersburg 1849, s. 199.

dinî teşkilat olmak üzere üç bölüm altında toplamak mümkündür. Biz bu makalemizde hanlıktaki dinî teşkilat hakkında bilgi sunacağız.

Hokand Hanlığı'nın idarî yapılanmasında oldukça önemli yeri olan dinî teşkilât kurumu tamamen İslâmî unsurlar çerçevesinde şekillenmişti. Kendisini Emir'ul Mu'minin şeklinde vasıflandıran Ömer Han, din ile devleti birbirini tamamlayan bir unsur olarak görmüş ve devlet düzeninin şeriata göre yürütülmesini sağlamıştır.[13] Dinî teşkilâtın düzenli icra ve takip edilmesi için devlet idaresinde ulemalar sınıfını yüksek makamlara getirmiştir. Örneğin, İşân Töre Hoca ve İşân Sultan Hoca'yı hoca kelân, Mâsumhan Töre'yi şeyhü'l İslam, Mirza Ahundî'yi kâdı'l-kelân, İşân Töre'yi urâk-i kelân, Mirza Kelandar Müşrif'i kâdı'l-asker makamlarına tayin etmiştir.[14] Bununla birlikte yüksek dinî makamlar, Hz. Muhammed (s.a.v.)'ın soyundan gelen seyyidler veya dört halife soyundan gelen hocalar arasında paylaşılıyordu.[15] Sadece seyyidler sınıfından gelmek yeterli değildi aynı zamanda Buhara ve Hokand gibi merkezlerdeki en itibarlı medreselerden eğitimini tamamlamış ve hac ibadetlerini yerine getirmiş olmaları gerekirdi.[16] Fakat vilâyet veya taşra bölgelerinde çoğunlukla Bek ve Hâkimler tarafından düzenlenen tartışma meclislerinde ya da âlimler arasında gerçekleşen ilmî münazaralarda kendini kanıtlamış olanlar arasından seçilirdi.[17] Genelde Buhara medreselerinden dinî ve tasavvufi eğitimini tamamlayanların dinî makamlara gelme hakları daha fazla oluyordu. Mesela şeyhü'l İslam Zakir Hoca, Buhara'da eğitimini

---

[13] Niyâz Muhammed Hokandî, *İbret'ul Havokin (Tarihi Şahruhi)*, s. 101.

[14]Muhammed Hakimhan, *Muntahab at-Tavorih (Kukon va Buhara Tarihi, Sayosat va Hotiralar),* Fars-Tacik dilinden Özbekçe'ye tercüme eden. Ş. Vohidov, Yangi Asr Avlodi Yay. Taşkent 2009, s. 203.

[15] V. P. Nalivkina, *Tuzemsı Ranşe i Teper,* haz. A.L. Kirsnera, Tipo-Litografya Turk. T-va Peçatmago Dela, Taşkent 1913, s. 24; V. Nalivkin i M. Nalivkina, *Oçerk Bıta Jenşini Osedlago Tuzemnago Naseleniya Ferganı*, İmperatorskago Universiteta Tipografyası, Kazan 1886, s. 26; Pûlatcan Kayumov, *Hokand Tarihi va Uning Adabiyoti (Material va Hotiralar),* nşr. Aziz Kayyumov, Tamaddun Yay. Taşkent 2011, s. 54.

[16] N. N. Belyavskiy, *Materialı Po Turkestanu*, St. Petersburg 1884, s. 29; K. Bababekov, V. Dubovskiy, "The Rise and Fall of the Khokand Khanate", *Ferghana Valley: The Heart of Central Asia*, Edit By S. Frederick Starr, New York 2011, s. 57-58.

[17] F. Otahanov, "Kukon Honligida Diniy Unvaon va Mansablar", *İmam Al-Buhariy Saboklari,* sy. 3, 2010, s. 215; Sattarhan Abdulgafarov, "Kratkiy Oçerk Vnutrennogo Sostayania Kokandskogo Hantsva Pered Zavoevanie Ego Russkim", *Turkestanskie Vedomosti,* No: 26, 1892.

tamamladıktan sonra Semerkant vilâyetinde bulunan Dehbend'de Halife Sıddık isimli şeyhten tasavvuf ilmini tamamlamış daha sonra da şeyhü'l İslamlık makamına yükselmiştir.[18]

1. Şeyhü'l İslam

Şeyhü'l İslamlık dinî unvanlar arasında en yüksek dereceli makam olması dolayısıyla bu makamda bulunanlar görevlerinden azledilmiyordu. İlk defa Ömer Han tarafından yürürlüğe giren bu makama seyyidlerden olan meşhur Mâhdum Azam evlatlarından Mâsumhan Töre tayin edilir.[19] Aynı zamanda Ura-Tepe hâkimliği de Mâsumhan Töre'nin ihtiyarına bırakılarak, Ömer Han adına hutbe okutulması emredilir. Buhara Emirliği'nde şeyhü'l İslamlık Nakşibendiyye'nin Cubeyrî kolunun temsilcilerine verilen dinî hiyerarşinin en üst basamağıydı. Fakat XIX. yüzyıla gelindiğinde şeyhü'l İslamlığın bir anlamı kalmamış, yerine kâdı-kelânlık geçmiştir.[20] XVIII. yüzyılda Mangıtlar sülalesinin iktidara geçmesiyle birlikte şeyhü'l İslamlık makamı kâdı'l-kelân karşısında itibarını kaybetmiş ve sadece seyyidlik iddiasında bulunanların nesebini araştıran nâkib'ül-eşraflıkla sınırlandırılmıştır.[21] Hokand Hanlığı'nda ise şeyhü'l İslam makamında bulunanlar Han meclisinin daimi üyesiydi, ayrıca kâdı'l-kelân ve kâdıları tayin etme yetkileri de bulunmaktaydı. Örneğin, Sultan Seyid Han döneminde şeyhü'l İslam Suleyman Hoca, Seyid Muhammed Hâkim Hoca ile yaptığı uzun müzakere sonrasında Seyid Muhammed Hâkim Hoca'yı Taşkent vilâyetinin kâdı'l-kelânlık makamına atamıştır.[22] Taşkent işgalinden sonra bile Şeyhü'l İslamlık makamı bir müddet varlığını korudu. Zira General Çernayev tarafından Ay Hoca şeyhü'l İslam makamına getirilir.[23] Hokand Hanlığı'nda şeyhu'l İslam makamınnda bulunanlar: 1.

[18] Pûlâtcân Dâmûllâ Kayyumî, *Tazkira-i Kayyumi*, nşr. Aziz Kayumov, Öz. Fa. El Yazmaları Bölümü Neşriyatı, Taşkent 1998 c. II. s. 351.

[19] Haci İsmetullah Abdullah, *Markazi Osiyoda İslom Madaniyati (Kiskaça Malumotnoma)* Şarq Yay. Taşkent 2005, s. 156.

[20] Thierry Zarcone, *Yasak Kent Buhara 183-1888,* çev. Ali Berktay, İletişim Yay. İstanbul 2001, s. 37.

[21] Seyfettin Erşahin, *Türkistanda İslam ve Müslümanlar Sovyet Dönemi*, İlahiyat Vakfı Yay. Ankara 1999, s. 72.

[22] Şarif Yusupov, *Hufiya Katlamlar,* Manaviyat Yay. Taşkent 1999, s. 69-70.

[23]Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi,* Endurun Kitabevi, İstanbul 1981, s. 273.

Masumhan Töre şeyhü'l İslam 2. Zakir Hoca İşân Nemengânî şeyhu'l İslam 3. Suleyman Hoca İşân şeyhü'l İslam 4. İşânhan Töre Suleyman Hoca oğlu şeyhü'l İslam 5. Ulughan Töre Nemengânî şeyhü'l İslam, 6. Muhammed Râzi Hoca Kâsânî şeyhu'l İslam 7. Mâhdûmhan Töre Çûstî şeyhü'l İslam 8. Sefahan Töre bin Suleyman Hoca şeyhü'l İslam 9. Törehan Mahdûm İşân hoca şeyhü'l İslam.[24]

2. Hoca Kelân

Şeyhü'l İslam makamından sonra hükümdar ve idarecilerin ferman ve kararlarının şeriat kurallarına göre tertip edilmesini kontrol eden, ayrıca hanın dini meselelerde danışmanlığını yürüten fıkıh âlimlerinden müteşekkil olan hoca kelânlar görev yapmaktaydı. Şeyhü'l İslam'ın aksine aynı anda iki hoca kelân tayin edilirdi.[25] Rus araştırmacılar hanlıktaki hoca kelânların Osmanlıdaki müftülerle aynı görevi icra ettiklerini tahmin ederler.[26] Hoca kelânların uhdesinde şeriat kanunlarına dayalı haraç, zekât ve vakıf mülklerine nezaret eden urâk-i kelân ve sudur makamları faaliyet gösteriyorlardı. Urakçiler vakıf arazilerinin haraç ve vergilerinden sorumluydu. Sudur makamında bulunanlar ise vakıf mülklerinin gelirleri ve tasarruflarını nezaret ederlerdi.[27] Buhara Emirliği'nde sudurlar şehirden bir fersah uzaklıktaki vakıf mülklerini nezaret ederken şehir içindeki mülkler ise sadrların denetimi altındaydı.[28]

3. Reis (Muhtesib)

Toplumda sosyal-ekonomik düzeni sağlayan muhtesipler dinî teşkilâtın vazgeçilmez birimlerindendi. Bu vazifeye şeriat kaidelerini iyi bilen, halk arasında itibarlı dinî ahlakı güzel insanlar arasından tayin edilirdi.[29] Muhtesipler, dinen emredilen veya yasaklanan emirlerin yerine getirilmesini denetlerdi. Mesela, beş vakit namazın vaktinde camide

[24] Kayumov, *Hokand Tarihi va Uning Adabiyoti (Materillar va Hotiralar*), s. 54.

[25] Muhammed Hakimhon, *Muntahab at-Tavorih,* s. 203; Omonim, "Obozrenie Kokandskogo Hantsva", *Zapiski Russkago Geografiçeskago Obşestva,* sy. III, St. Petersburg 1849, s. 205.

[26] Omonim, "Obozrenie Kokandskogo Hantsva", *Zapiski Russkago Geografiçeskago Obşestva,* sy. III, St. Petersburg 1849, s. 205.

[27] Vohidov, "Kukon Honligida Unvon va Mansablar", *Şarq Yulduzi*, sy. 3-5, 1995, s. 217.

[28] Mirzo Olim Mahdum Hoci, *Tarihi Turkiston*, s. 238.

[29] Hamid Ziyayev, *Türkistan'da Rus Hâkimiyetine Karşı Mücadele (XVIII.-XX. Asır Başları),* Çev. Ayhan Çelikbay, Türk Tarihi Kurumu Yay. Ankara 2007, s. 11.

kılınmasını, ramazan ayında oruç ibadetlerinin yerine getirilmesini, sokaklarda kadınların tesettürle gezmelerini, yedi yaşına erişmiş olanların eğitim almalarını gözetlerdi.[30] Şayet bir kimsenin uzun müddet camiye gitmediği tespit edilirse o kimse geçerli bir özür dilekçesini kâdı reislere (muhtesiplere) teslim etmeleri gerekirdi. Yoksa camiye gitmedikleri için cezalandırılırlardı.[31] Schuyler, muhtesibin yerine reislik tabirini kullanır. Buna göre; reislik insanların camiye gitmelerini sağlayan bir memurluktur. Namaz vakti geldiğinde işçilerin işlerini bırakıp camiye gitmeleri için zorlarlardı. Şayet dini sorumluluklarını yerine getirmeyenleri tespit ederlerse omuzlarında taşıdıkları sopalarla cezalandırırlardı.[32] Bununla birlikte sokaklarda insanların huzurunu kaçıracak kötü davranışların vuku bulmasına mani olurlardı. İçki, kumar ve kadınların dans etme gibi dinen yasaklanmış davranışlarda bulunanları cezalandırmakta muhtesiplerin vazifesiydi.[33] Genelde çarşı ve pazar yerlerinde bulunurlardı, tartıda hile yapılmamasını ve fiyatların yükselmemesini şeriat kurallarına göre denetlerdi. Hanlığın son dönemlerine doğru pazar yerlerinin çoğalmasıyla beraber pazardaki halk-esnaf arasındaki alışveriş ticaretin giderek zorlaşmasıyla muhtesiplere ayrıcalıklı hukuk tanındı. Buna göre, şayet tartıda hile yapanların suçu tespit edilirse kâdı mahkemelerine havale etmeden yerinde kendileri mahkeme ederek cezalandırma yetkisi verilmişti. Nazarov, çarşıda hile yapan bir tüccarın kamçılanarak *"ben tartıda hile yaptım"* diye sokaklarda çıplak gezdirildiğine şahit olmuştur.[34] Aynı zamanda dinî emirleri yerine getirmeyenlere 5-6 kırbaç vurma yetkisi

[30] Belyavskiy, *Materialı po Turkestanu*, s. 33; A. İ. Dobrosmıslov, *Taşkent v Proşlom i Nostaiyaşem İstoriçeskiy Oçerk*, A. O. Porşa Tipo-Litografyası, Taşkent 1912, s. 43; Şerzodhon Mahmudov, "Kukon Honliginin Mamuriy Başkaruv Tizimi (1706-1876 yy.)", *Özbekistan Respublikasi Fanlar Akademiyasii Tarih İnstituti,* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Taşkent 2007,s. 108; Nalivkina, *Tuzemsı Ranşe i Teper*, s. 46, 86.

[31] Nalivkina, *Tuzemsı Ranşe i Teper*, s. 44-45.

[32] Schuyler, Eugene, *Turkestan Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, London 1876 c. I, s. 161.

[33] W.H.Wathen, "Memoir On The U'sbek State of Kokan, Properly Called Khokend (The Ancient Ferghana) in Central Asia", *Journal of The Asiatic Society*, Sayı 34 Ağustos 1834, s. 372-373.

[34] Nazarova, *Zapiski o Nekotorıh Narodah i Zemliyah Sredney Çasti Azii*, s. 75.

de verilmişti. Bu yüzden muhtesiplere kâdı reis denilmeye başlanmıştır.[35] Gece saatlerinde muhtesiplere paralel, kurbaşiler devreye girerdi. Kurbaşilerin emrinde 40 civarında mirbaşlar bulunurdu. Bunların arasında dördü yüzbaşılardı her birine 10 mirbaşı verilirdi. Bunlar yatsı namazından sonra sokakları dolaşırlar hırsız, sarhoş, serseri ve kadınlarla gezenleri toplayarak vilâyet hâkimlerine teslim ederlerdi.[36]

4. Kâdılık Müessesesi

Hanlıkta insanlar arasında meydana gelen ihtilafların şer'i hükümlere göre karara bağlanması, adaletin yerine getirilmesi ve suçluların yargılanarak cezalandırılması kâdılık müessesesi tarafından icra edilirdi. Kâdı ve mahkemelere nezaret eden yüksek yargıç anlamında kâdı'l-kelân, askeri davaları güden kâdı'l asker, dinî davalara bakan kâdı veya kâdı reis olmak üzere üç yüksek yargıç bulunmaktaydı.[37] Buhara Emirliği ve Hive Hanlığı'nda kâdılar Emir ya da Han tarafından tayin edilirdi.[38] Hokand Hanlığı'nda ise şeriat kanunlarıyla ilgili belli bir imtihandan geçtikten sonra molla ve ulemalardan oluşan heyet tarafından seçilirdi.[39] Bazı durumlarda babadan oğula miras olarak bırakılabilirdi. [40] Rus işgali döneminde kâdılarda itibarlı olmak, yedi günden fazla hapse girmemiş, otuz somdon fazla ceza ödememiş, yaşı yirmi beşten aşağı olmamak gibi şartlar aranıyordu. Kendisi de kâdılık görevinde bulunan İshakhan Töre İbret, bu şartlar arasında şeriat kaidelerini bilmek ve buna

[35] Boboev, J. Şadiev, M. Ahmedova, Z. Hidirov, *Özbek Davlatçiliği Tarihi (II Kitob)*, s. 366; Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar,* s. 75.

[36] Dobrosmislov, *Taşkent v Proşlom i Nostaiaşem İstoriçeskiy Oçerk,* s. 44.

[37] A.P.Horoşhina, *Sbornik Statey Kasayuşihsiya Turkestanskogo Kraya*, A. Tranşeliya, Stremiyannaya Tipografyası, St. Petersburg, 1876, s. 49; P.P. İvanov, Oçerk Po İstorii Sredney Azii (XVI-Sredina XIX v.), Vostoçnoya Literatura, Moskova 1958, s. 185.

[38] K. K. Palen, *Narodnıe Sudı Turkestanskogo Kraya*, Senato Tipografyası, St. Petersburg 1909, s. 5.

[39] A. İ. Dobrosmıslov, *Taşkent v Proşlom i Nostaiaşem İstoriçeskiy Oçerk,* A. O. Porşa Tipo-Litografyası, Taşkent 1912, s. 107; Shuyler, *Turkistan Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, Vol I. London 1876, s. 167.

[40] Yusupov, *Hufiya Katlamlar*, s. 71.

yönelik herhangi bir imtihana tabi tutulmadığını dile getirerek eleştiride bulunmuştur.[41]

4.1. Kâdı'l-Asker

Bütün İslam devletlerinde olduğu gibi Hokand Hanlığı'nda da ordu ve askerî davalara bakan kâdıya kâdı'l-asker denilmekteydi. Kâdı'l-askerler, kâdı'l-kelânlardan bağımsız ayrı bir kurum halinde görevlerini ifa etmekteydiler. Kâdı'l-askerlerin asıl vazifeleri ordu karargâhında, savaş sıralarında veya askerler arasında vuku bulan dava işlerini mahkemeye taşımaktı.[42] Bazı durumlarda askerî davalar dışında meydana gelen halk arasındaki dava işlerine baktıkları da öne sürülmektedir.[43]

4.2. Kâdı'l-Kelân

Kâdıların kâdısı veya başkâdı anlamına gelen kâdı'l-kudât terimi İslam ülkelerindeki yargı sisteminin başında bulunan şahsa verilen unvandır. Hokand Hanlığı'nda kâdı'l-kudât terimine tekabül eden Arapça ve Farsça kelimelerin birleşmesiyle baş kâdı, büyük kâdı anlamlarını taşıyan kâdı'l-kelân unvanı bulunmaktaydı. Sadece Han ve şeyhü'l İslam tarafından tayin edilen kâdı'l-kelânlar, hanlıktaki yargı işlerinin en üst yöneticisiydi ve bu makamda sadece bir kâdı'l-kelân vazife yapardı. Buna göre, kâdılar tarafından çıkarılan kararları feshedebilir ve davayı tekrardan bakılmasını emreder ya da davayı bizzat kendisi yürütürdü.[44] Bununla beraber devlete karşı işlenen suçlar ve ağır cinayetler kâdı kelân tarafından görülse de[45] genelde Han kendisi sorgular ve infazını gerçekleştirirdi.[46] Büyük davalar kâdı'l-kelân nezaretinde oluşan kâdılar heyeti tarafından yürütülürdü. Bu gibi davalarda han ya da hanın vekilleri olan bekler

---

[41]İshakhan Töre İbret, "Po Povodu Vıborov Dolnjnostnıh Tuzemsev v Namangane", *Turkiston Vilayatining Gazeti*, No:22, 21 Mart 1910.

[42] Fahrettin Atar, Aiitmamat Kariev, "Hokand Hanlığı'ndaki Yargı Kurumları Üzerine Kısa Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi,* sy. XXVIII, 2016, s. 295; Soodanbekov, *Obşestvenniy i Gosudarstvennıy Stroy Kokandskogo Hantsva*, s. 59.

[43] Fahrettin Atar, Aiitmamat Kariev, "Hokand Hanlığı'ndaki Yargı Kurumları Üzerine Kısa Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi,* sy. XXVIII, 2016, s. 295.

[44] Belyavskiy, *Materialı po Turkestanu*, s. 29; Boboev, J. Şadiev, M. Ahmedova, Z. Hidirov, *Özbek Davlatçiliği Tarihi (II Kitob)*, s. 364.

[45] Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, s. 73.

[46] Ziyadullo Muqimov, *Özbekiston Davlati va Hukuk Tarihi*, Adolat Yay. Taşkent 2003, s. 236.

yanlarında cellatlar ile beraber her zaman katılmak zorundaydı. Çünkü kâdı'l-kelân suçlunun ölüm fermanını çıkartsa da Hanın onayı olmadan ölüm infazını gerçekleştiremezdi.[47] Ancak kâdıların sorgulanması bizzat kâdı'l-kelân tarafından yürütülürdü. Zira Sultan Seyid Han, bir kâdıyı ihanetinden dolayı mahkeme ederek ölüm fermanını çıkarttığında kâdı'l-kelân Hâkim Hoca kadıların mahkeme edilmesi bizzat kendisine ait olduğunu dile getirerek davayı devralır ve hanın verdiği infaz fermanının feshine karar verir.[48] Ayrıca kâdı'l-kelânlar sadece kâdıları değil bazı durumlarda halk arasındaki davalara dair hüküm çıkarttığı belgelerde görülmektedir.[49]

Hanlıkta şerî mahkemeler kâdı'l-kelân'ın uhdesindeki kâdı, a'lam, müftü, muhtasib ve kâtip mirza birimleri tarafından yürütülüyordu.[50] Mahkemelerde vazife yapan kâdıların sayısı şehir ve taşra bölgelerine göre değişiklik göstermekteydi. Mesela Nemengân'da iki kâdı bulunurken taşra vilâyetlerinde sadece bir kâdı vazife yapmaktaydı.[51]

Şerî mahkemelere halk tarafından gelen şikâyet ve davalar şehir ve vilâyetlerde bulunan kâdılar tarafından görülürdü. Kâdılar 100 sopa had cezası ve en fazla 6 gün hapis cezası verebilirdi. Vilâyetlerde küçük davalara 100 tenge karşılığında kâdılar bakabilirdi. Vilâyetlerde vuku bulan büyük davaları ise hâkimin nezaretinde kâdılar heyeti tarafından görülürdü.[52] Bir mesele hakkında kâdılar kendileri hüküm çıkarttığı gibi çoğunlukla müftülere müracaat ederlerdi. Kâdılar davalı ve davacının haklılığını ispatlamak için müftüden fetva isteyebilirdi. Bununla beraber müftüler mahkemeye nezaret ederler bazı durumlarda davalı ya da davacının isteği üzerine günümüzdeki avukatlık vazifesini de icra ederlerdi.[53] Müftüler herhangi bir mahkemeye mahsus değildi davalı ya da davacı istediği müftüyü mahkemeye davet edebilirdi veya başka şehirdeki

[47] Dobrosmıslov, *Taşkent v Proşlom i Nostaiaşem İstoriçeskiy Oçerk,* s. 45.

[48] Yusupov, *Hufiya Katlamlar*, s. 70-71.

[49] A. Y. Troitskaya, *Katalog Arhiva Kokandskih Hanov XIX veka,* Nauka Yay. Moskova 1968, s. 71.

[50]Belyavskiy, *Materialı Po Turkstanu*, s. 52; Nalivkin i Nalivkina, *Oçerk Bıta Jenşini Osedlago Tuzemnago Naseleniya Ferganı*, s. 56; Horoşhin*, Sbornik Statey Kasayuşihsia do Turkestanskogo Kraya*, s. 91.

[51] Nalivkin i Nalivkina, *Oçerk Bıta Jenşini Osedlago Tuzemnago Naseleniya Ferganı*, s. 56.

[52] Belyavskiy, *Materialı Po Turkstanu*, s. 52.

[53] Erşahin, *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*, s. 74.

mahkemelere de gidebilirdi. Müftüler kendilerine müracaat edenlere dava dilekçelerinin yazılmasını, konuyla ilgili delillerin tespit edilmesini, davalı namına şartnamelerin tertiplenmesini sağlardı. Ayrıca mahkemede davalının vekili olarak bulunur ve mahkeme işleyişinin şeriat kurallarına göre uygulanıp uygulanmadığını gözetler, davalıya şeriat kaideleriyle ilgili bilgiler aktarırdı. Buna kısaca *Rivayetnâme* denilirdi.[54] Müftülerin hazırlamış olduğu fetvaların şerî kâidelere uygun olup olmadığını a'lam makamında bulunanlar gözetlerdi. Şayet müftünün verdiği fetvâyı onaylarsa, kendi mührü ile beraber kâdının onayına sunardı. Ayrıca kâdıların hastalanması veya herhangi bir sebeple mahkemelerde bulunmaması halinde a'lam kâdının yerine mahkeme başkanlığını üstlenebilirdi.[55]Mahkemelerde hüküm ve belgeli deliller kâdının resmi mührü ile mühürlenerek mirza kâtip tarafından defterlere kaydedilirdi. Buna göre mirza kâtip, mahkemeden çıkan karardan iki adet hazırlayıp davacı ve davalıya verirdi, aslını ise kâdının sicil defterine kaydederdi.[56] Kâdının kararından tatmin olmayanlar temyiz mahkemesi isteyebilirlerdi. Bu gibi durumlarda kâdı'l-kelânın başkanlığında bölgenin tüm kâdıları çağırılır ve meselenin araştırılması istenirdi.[57]

Hukuki uygulamalarda şeriat kurallarına göre cezalandırma yöntemleri uygulansa da bazen aşırı tatbikler uygulandığı kaynaklardan anlaşılmaktadır. Nitekim Potanin hatıratlarında kocasını başkasıyla aldatan bir kadının mahkeme edilerek mescidin en yüksek minarelerinden aşağı atılarak ölüm cezasına çarptırıldığını müşahede etmiştir.[58] Aynı şekilde Nazarov, bir kadının zina ettiği için meydanda çukur kazılarak recm cezasının uygulandığına şahitlik eder.[59] Böyle durumlarda ilk taşı kâdılar atıyordu, kâdıların ardından orada bulunan halkın taşlamasıyla recm cezası

[54] Boboev, J. Şadiev, M. Ahmedova, Z. Hidirov, *Özbek Davlatçiliği Tarihi (II Kitob)*, s. 368-369.

[55] Fahrettin Atar, Aiitmamat Kariev, "Hokand Hanlığı'ndaki Yargı Kurumları Üzerine Kısa Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi,* sy. XXVIII, 2016, s. 300; Nalivkin i Nalivkina, *Oçerk Bıta Jenşini Osedlago Tuzemnago Naseleniya Ferganı*, s. 56.

[56] Fahrettin Atar, Aiitmamat Kariev, "Hokand Hanlığı'ndaki Yargı Kurumları Üzerine Kısa Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi,* sy. XXVIII, 2016, s. 302.

[57] Schuyler, *Turkistan Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, c. I, s. 161.

[58]Potanin, "Zapiski o Kokandskom Zapiski", *Vestnik İmperatorkskogo Russkogo Geografiçeskogo Obşestva*, sy. XVIII, 1856, s. 286.

[59] Nazarov, *Zapiski o Nekotorıh Narodah i Zemliyah Sredney Çasti Azii*, s. 30.

gerçekleştirilirdi.[60] Hırsızlık cinayetinde on tengeden fazla para çalanın elleri kesiliyordu.[61] Nazarov 30 koyun çalan hırsızın kılıçla elinin kesildiğini zikretmektedir.[62] Bununla beraber idam cezasının yerine 200 gümüş para değerinde kun cezası uygulanırdı[63] ya da suçluyu ölülerin akrabalarına teslim ederlerdi, akrabaları isterlerse öldürürler, isterlerse köle olarak satabilirlerdi ya da kun parası karşılığında akrabalarına teslim edebilirlerdi.[64]

Hanlıkta cinayetleri tespit edilip hapis cezası alanlar han sarayının yakınlarında bulunan mirşabhane denilen hapishanelerde cezalarını öderlerdi.[65] Hapishanelerin durumu çok ağır şartlar altındaydı. Buhara Emirliği'nde hapishaneler bit, kene, pire ve akreplerle dolu olduğundan bithâne, kenehâne denilirdi. Çoğu mahpuslar zehirli böceklerin ısırmalarından dolayı kısa vakitte hayatlarını kaybediyorlardı.[66] Aynı durum Hokand Hanlığı için de geçerli olduğunu kaynaklardan öğrenmekteyiz. Zira Taşkent hâkimi Aziz Pervâneci hapishanedeki mahpusları cezalandırmak uğruna ahaliye akrep getirmeleri için akrep vergisi çıkartır. Halk tarafından getirilen akrepleri hapishanelere atarak mahpusları ölüme terk etmiştir.[67] Bununla beraber kısa süreli hapis cezası alanlar daha iyi şartlar altında cezalarını öderlerdi. Onlara her gün bir defa öğün yemek verilir ve ibadetlerini yerine getirme imkânları sağlanırdı.[68]

---

[60] Boboev, J. Şadiev, M. Ahmedova, Z. Hidirov, *Özbek Davlatçiliği Tarihi (II Kitob)*, s. 371.

[61] K. Bababekov, V. Dubovskiy, "The Rise and Fall Of The Khokand Khanate", *Ferghana Valley: The Heart of Central Asia*, Edit By S. Frederick Starr, s. 39.

[62] Nazarov, *Zapiski o Nekotorıh Narodah i Zemliyah Sredney Çasti Azii*, s. 76.

[63]Saveleva,"Zapiski o Kokandskom Zapiski Harunjago Potanina 1830", *Vestnik İmperatorskago Russkago Geografiçeskago Obşestva*, Knijka V,bölüm, XVIII, St. Petersburg 1856, s. 286.

[64] Nazarov, *Zapiski o Nekotorıh Narodah i Zemliyah Sredney Çasti Azii*, s. 76.

[65]Velyaminov-Zernov,"Svideniya o Kokanskom Hanstve", *Vestnik İmperatorskago Russkago Geografiçeskago Obşestva,* Knijka V,bölüm, XVIII, Ed. E. İ. Lamasnkiy, Eduarda Prasa Tipgrafyası, St. Petersburg 1856, s. 111.

[66] Mukimov, *Özbekiston Davlati va Hukuk Tarihi*, s. 234; .Zarcone, *Yasak Kent Buhara 1830-1888,* s. 137.

[67] Mirzo Olim Mahdum Hoci, *Tarihi Turkiston*, s. 117.

[68] Muhammed Hakimhon, *Muntahab at-Tavorih*, s. 256.

5. Göçebe Toplumlarda Mahkeme İşlemleri

1829-30 senelerinde Hokand'a seyahat eden Potanin, Hanlıkta yazılı kanun olmadığını ve davaların Kur'an ve eski geleneklere göre bakıldığından çoğu davaların kayda geçilmeksizin mahkeme edilerek hemen karara bağlandığını belirtmektedir.[69] Aslında Hokand Hanlığı'nda mahkemeler iki çeşitti; yerleşik halkın bulunduğu bölgelerde yukarıda bahsi geçtiği gibi yazılı hukuka dayanan, İslam hukukuna göre hüküm veren kâdılık müessesi vazife görmekteydi. Fakat hanlığın kuzey bölgelerinde göçebe hayat yaşayan Kazak ve Kırgızlar arasında eski gelenek ve göreneklere dayalı örf ve âdetler ışığında tertiplenen örfî hukuka göre hüküm veren Bey ve Manaplar mahkeme işlerini yürütüyorlardı. Bu yüzden mahkeme işlemleri tamamen şifahi ve temyiz hakları bulunmuyordu.[70] 1810-1814 yılları arasında Hokand'a seyahet eden Nazarov, Kazakların herhangi bir kanunlarının olmadığını belirtmekle beraber Kur'an ve eski geleneksel hukuklara göre hüküm verdiklerini zikreder.[71] Nalivkin, araştırmalarında Kırgızların Müslümanlar tarafından her gün beş vakit icra edilen namaz ibadetini bile doğru dürüst bilmediklerini ve mahkemelerini geleneksel örf ve âdetlerine göre uyguladıklarını vurgular.[72] Muhtemelen Hokand hanlığı'nın idaresine geçen bölgelerde mahkemelerin yavaş yavaş İslam hukuku esasına göre yürütüldüğü görülmektedir. Çünkü aynı müellif Türkistan vilâyetinden bahsederken Türkistan'ın Hokand idaresine geçtikten sonra bütün davalarının din adamları tarafından halledildiğini ve şeriat kaidelerine göre cezalar tatbik edildiğini zikreder.[73]

Göçebe toplumlarda mahkemeler halkın gözü önünde Bey ve Manaplar tarafından icra edilirdi. Beyler, göçebe toplumlarda asilzâde tabakaları temsil eden zümre yöneticilerdi. Manaplar ise daha sonra Beylere paralel olarak meydana çıkmalarına rağmen zamanla Beylerin yerini almıştır. Günümüze kadar devam eden araştırmalarda Manap

---

[69]Saveleva,"Zapiski o Kokandskom Zapiski Harunjago Potanina 1830", *Vestnik İmperatorskago Russkago Geografiçeskago Obşestva*, Knijka V,bölüm, XVIII, St. Petersburg 1856, s. 277.

[70] Schuyler, *Turkistan Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, c. I. s. 166-167.

[71] Nazarov, *Zapiski o Nekotorıh Narodah i Zemliyah Sredney Çasti Azii*, s. 8.

[72] Nalivkina, *Tuzemsi Ranşe i Teper*, s. 47-48.

[73]Nazarov, *Zapiski o Nekotorıh Narodah i Zemliyah Sredney Çasti Azii*, s. 30.

kelimesinin ne anlama geldiği konusunda oldukça ilginç görüşler öne sürülmektedir. Etnograf A. Cumagulov ve H. Karasay Uulu Manap kelimesini İslâmiyet öncesi müşriklerin taptığı putlardan biri olan Menaf'tan türediğini iddia etmektedirler.[74] Daha XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kullanılmaya başlayan Manap kelimesini İslâmiyet öncesi bir terim ile bağdaştırmak pek de doğru yaklaşım olmasa gerek. Konuyla ilgili Togan, 1757 yıllarında Kırgızların Çin tabiiyetine geçmesinden sonra Beylerini Çin valisinin nâibi anlamında *"nîb-i manab"* diye isimlendirmelerinden dolayı Kırgız Beylerinin eski *"kaşka"* unvanı yerine *"manap"* tabirini kullandıklarını belirtmektedir.[75] Fakat Çin tabiiyetine güneyli Kırgızların girdiğini, ayrıca Manap kelimesi daha çok kuzeyli Kırgızlar arasında feodal tabakalar için kullanıldığını düşünecek olursak bu görüşte de bir çelişki olduğu ortaya çıkmaktadır. Göçebe toplumlar ile ilgili birçok araştırmalarda bulunan etnograf W. Radlof'un Kırgızlardan edindiği bilgilere göre; Kırgızlar, Kazaklardan farklı olarak sultanın yerine halk tarafından seçilen Manap adı verilen Beyler tarafından yönetilirdi. Manap ismi XVII. yüzyıllarda yaşamış Kırgızların Sarı-Bagış boyunu mutlak hâkimiyeti altına alan Beylerden birinin adı idi. Onun vefatından sonra diğer Beylerde Manap unvanını kullanmaya başlamışlardır.[76] Her ne kadar Radlof kendisi bu anlatımlara şüpheli yaklaşsa da kanaatimizce bu görüş daha isabetlidir. Çünkü Kırgız şecerelerinde de Sarı-Bagış boyunun Beyi Döölös oğlu Manap diğer Beylere nazaran daha cesur ve cömert olmasından dolayı bütün Beyler onun Manap unvanını kullanmaya başladıkları görülmektedir.[77]

Kısaca belirtmek gerekirse Bey ve Manaplar göçebe toplumların örf-âdet geleneklerini koruyan, kabileler arasında meydana gelen her türlü kavga, cinayet, anlaşmazlıklarda adaleti sağlayan üst yöneticileri temsil eden unvandı.

Beylerin davalı ya da davacıların yakınlığına bakmadan, geleneksel sözlü kaidelerin dışına çıkmadan karar vermesi mahkemenin başlıca

[74] Tamara Ölçekçi, "Manaplar ve Kırgız Tarihindeki Rölleri", *bilig,* Güz 2013, sy. 67, s. 112.

[75] Togan, *Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi,* s. 71.

[76] W. Radlof, *Sibirya'dan Seçmeler*, çev. Ahmet Temir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976, s. 209.

[77] Ölçekçi, "Manaplar ve Kırgız Tarihindeki Rölleri", *bilig,* Güz 2013, sy. 67, s. 113.

kurallarındandı. Öte yandan halk arasında çıkan ihtilaflarda adaletli hüküm çıkaran Beylerin itibarı daha çabuk yükselirdi. Genellikle halk Beylerin verdiği kararlara itiraz etmezdi, nadiren itiraz durumu söz konusu olduğunda mahkemeyi yemin ettirmekle sonuçlandırırdı. Bu yüzden halk arasında *Jaman Bey janga salar (bigisiz Bey can alır (kararı yemine bağlar)* atasözü kararsız kalan Beyler için söylenmiştir.[78] Her ne kadar mahkemeler örfi âdetlere göre sözlü olarak yürütülürse de aslında karar ve ceza uygulamaları şeriat kaideleriyle birebir örtüşmekteydi. Çoğunlukla kısas ya da bedel cezaları uygulanırdı. Kırgızlar arasında hırsızlık olayında çalınan malın değerine göre bedel ödenirdi. Şayet biri öldürülürse suçluda öldürülecekti veya kısas cezası olarak büyük baş hayvan alınırdı. Bir erkeğin kısas cezası 300 büyükbaş, kadının ise 150 büyük baş hayvan değerindeydi. Kadının rahmindeki bebe için 9 deve, beş aylık bebe için 25 deve, beş aydan geçmiş bebeler için bir kadının kısas cezasının yarısı ödenirdi. Şayet suçlu mahkemede Beylerin verdiği kararı yerine getirmeyerek kısas cezasını ödemeyi reddederse *Barımta* denilen kısas alma yöntemi uygulanırdı.[79] Kazaklarda bir erkeğin kısas cezasının bedeli 1000 koyun, bir kadının ise 500 koyundu. Göçebe toplumlarda cezaların çoğu kısas veya bedel cezasıyla mahkeme sonrası hemen gerçekleştiğinden hapis cezaları pek olmuyordu. Hapis cezası olarak daire şeklinde yere çizgi çizerlerdi, suçlu çizgili dairenin içinde günlerce kalırdı buna *mierman tohta (gitme yasağı)* denilirdi.[80]

Sonuç olarak yaklaşık iki asır hüküm süren Hokand Hanlığı'nın idarî yapılanmasında oldukça önemli yeri olan dinî teşkilât kurumu tamamen İslâmî unsurlar çerçevesinde şekillenmişti. Dinî teşkilâtın düzenli icra ve takip edilmesi için devlet idaresinde yüksek makamlara Buhara ve Hokand gibi merkezlerdeki en itibarlı medreselerden eğitimini tamamlamış ve hac ibadetlerini yerine getirmiş olan âlimler sınıfı getirilmekteydi. Dinî unvanlar arasında en yüksek dereceli Şeyhü'l İslamlık makamı Taşkent işgalinden sonra da varlığını korumuştur. Fakat Buhara'da XVIII. yüzyılda Mangıtlar sülalesinin iktidara geçmesiyle birlikte şeyhü'l İslamlık makamı

[78] İ.İ.Kraft, *Sudebnaya Çast v Turkestanskom Krae i Stepnıx Oblastiax*, Tipografi N.N.Jarinov, Orenburg 1898, s. 21.

[79] S.K.Kojanliev, *Sud i Ugalovnoe Obıçnoe Pravo Kırgızov do Oktiabrskoy Revoliyusii*, Kırgız SSSR Akademisi Yay. Frunze 1963, s. 13-15.

[80] Kraft, *Sudebnaya Çast v Turkestanskom Krae i Stepnıx Oblastiax*, s. 20-21.

kâdı'l-kelân karşısında itibarını kaybetmiş ve sadece seyyidlik iddiasında bulunanların nesebini araştıran nâkib'ül-eşraflıkla sınırlandırılmıştır. Hanlıkta insanlar arasında meydana gelen ihtilafların şer'i hükümlere göre karara bağlanması, adaletin yerine getirilmesi ve suçluların yargılanarak cezalandırılması kâdılık müessesesi tarafından icra edilirdi. Kâdı ve mahkemelere nezaret eden yüksek yargıç anlamında kâdı'l-kelân, askeri davaları güden kâdı'l asker, dinî davalara bakan kâdı veya kâdı reis olmak üzere üç yüksek yargıç mahkeme işlemlerini yürütmüştür. Hokand Hanlığı'nda mahkemeler iki çeşitti; yerleşik halkın bulunduğu bölgelerde yukarıda bahsi geçtiği gibi yazılı hukuka dayanan, İslam hukukuna göre hüküm veren kâdılık müessesi vazife görmekteydi. Fakat hanlığın kuzey bölgelerinde göçebe hayat yaşayan Kazak ve Kırgızlar arasında eski gelenek ve göreneklere dayalı örf ve âdetler ışığında tertiplenen örfî hukuka göre hüküm veren Bey ve Manaplar mahkeme işlerini yürütüyorlardı. Bu yüzden mahkeme işlemleri tamamen şifahi ve temyiz hakları bulunmuyordu.

Kaynakça

1. Abdulgafarov, Sattarhan "Kratkiy Oçerk Vnutrennogo Sostayania Kokandskogo Hantsva Pered Zavoevanie Ego Russkim", *Turkestanskie Vedomosti,* No: 26, 1892.
2. Annette M. B. Meakin, *İn Russian Turkestan, A Garden of Asia ond İt's People*, Ballantyne Press, London 1903.
3. Bababekov. K, Dubovskiy. V. "The Rise and Fall of the Khokand Khanate", *Ferghana Valley: The Heart of Central Asia,* Edit By S. Frederick Starr, New York 2011.
4. Baron Von Meyendorf, *A Journey From Orenburg To Bokhara in the year 1820.* , Translated by. E. F. Chapman, Printed at the Foreing Department Press, Calcutta 1870.
5. Belyavskiy, N. N. *Materialı Po Turkestanu,* St. Petersburg 1884.
6. Dobrosmıslov, A. İ. *Taşkent v Proşlom i Nostaiyaşem İstoriçeskiy Oçerk,* A. O. Porşa Tipo-Litografyası, Taşkent 1912.
7. Erşahin, Seyfettin *Türkistanda İslam ve Müslümanlar Sovyet Dönemi,* İlahiyat Vakfı Yay. Ankara 1999.

8. Eugene, Schuyler, *Turkestan Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, Vol. I-II, London 1876.
9. Fahrettin Atar, Aiitmamat Kariev, "Hokand Hanlığı'ndaki Yargı Kurumları Üzerine Kısa Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi,* sy. XXVIII, 2016.
10. Filippa Nazarov, *Zapiski O Nekotorıh Narodah i Zemliyah Sredney Çasti Azii,* İmperatorskoy Akademia Nauk Yay. St. Petersburg 1821.
11. Haci İsmetullah Abdullah, *Markazi Osiyoda İslom Madaniyati (Kiskaça Malumotnoma),* Şarq Yay. Taşkent 2005.
12. Horoşhina, A.P. *Sbornik Statey Kasayuşihsiya Turkestanskogo Kraya,* A. Tranşeliya, Stremiyannaya Tipografyası, St. Petersburg, 1876.
13. İshakhan Töre İbret, "Po Povodu Vıborov Dolnjnostnıh Tuzemsev v Namangane", *Turkiston Vilayatining Gazeti,* No:22, 21 Mart 1910.
14. İvanov, P.P. *Oçerk Po İstorii Sredney Azii (XVI-Sredina XIX v.),* Vostoçnoya Literatura, Moskova 1958.
15. Kayumov Pûlatcan, *Hokand Tarihi va Uning Adabiyoti (Material va Hotiralar),* nşr. Aziz Kayyumov, Tamaddun Yay. Taşkent 2011.
16. Kojanliev, S.K. *Sud i Ugalovnoe Obıçnoe Pravo Kırgızov do Oktiabrskoy Revoliyusii,* Kırgız SSSR Akademisi Yay. Frunze 1963.
17. Kraft,İ.İ. *Sudebnaya Çast v Turkestanskom Krae i Stepnıx Oblastiax,* Tipografi N.N.Jarinov, Orenburg 1898.
18. Mahmudov, Şerzodhon "Kukon Honliginin Mamuriy Başkaruv Tizimi (1706-1876 yy.)", *Özbekistan Respublikasi Fanlar Akademiyasii Tarih İnstituti,* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Taşkent 2007.
19. Mirza Âlim Müşrif Taşkendî, *Ensâb es-Selâtin Tevârih el-Hevâkin*, Özbekistan Fenler Akademisi, Doğu Bilimler Enstitüsü, El Yazmalar Bölümü, No:1314.
20. Mirzo Olim Mahdûm Hoci, *Tarihi Turkiston*, nşr. Ş. Vohidov ve R. Halikova, Yangi Asr Ovlodi Yay. Taşkent 2009.
21. Muhammed Hakimhan, *Muntahab at-Tavorih (Kukon va Buhara Tarihi, Sayosat va Hotiralar),* Fars-Tacik dilinden Özbekçe'ye tercüme eden. Ş. Vohidov, Yangi Asr Avlodi Yay. Taşkent 2009.
22. Muhammed Niyâz Hokandî, *İbrat'ul Havokin (Tarih-î Şahrûhî),* Fars-Tacik dilinden Özbekçe'ye çeviren Şodmon Vohidov, Turon Zamin Ziyo Yay. Taşkent 2014.

23. Nalivkin V. i Nalivkina, M. *Oçerk Bıta Jenşini Osedlago Tuzemnago Naseleniya Ferganı,* İmperatorskago Universiteta Tipografyası, Kazan 1886.
24. Nalivkina, V. P. *Tuzemsı Ranşe i Teper,* haz. A.L. Kirsnera, Tipo-Litografya Turk. T-va Peçatmago Dela, Taşkent 1913.
25. Omonim,"Obozrenie Kokanskogo Hantsva v Nınşnem Ego Sostoyanii", *Zapiski Russkago Geografiçeskago Obşestva,* sy. III, St. Petersburg 1849, s. 205.
26. Otahanov, F. "Kukon Honligida Diniy Unvaon va Mansablar", *İmam Al-Buhariy Saboklari*, sy. 3, 2010.
27. Ölçekçi, Tamara, "Manaplar ve Kırgız Tarihindeki Rölleri", *bilig*, Güz 2013, sy. 67, s. 112.
28. Palen, K. K. *Narodnıe Sudı Turkestanskogo Kraya,* Senato Tipografyası, St. Petersburg 1909.
29. Polâtcân Damûllâ Kayyumov, *Tazkira-i Kayyumi*, c. I-III, nşr. Aziz Kayumov, Öz. Fa. El Yazmaları Bölümü Neşriyatı, Taşkent 1998.
30. Potanin, "Zapiski o Kokandskom Zapiski", *Vestnik İmperatorkskogo Russkogo Geografiçeskogo Obşestva,* sy. XVIII, 1856.
31. Radlof, W. *Sibirya'dan Seçmeler,* çev. Ahmet Temir, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1976.
32. Saveleva,"Zapiski o Kokandskom Zapiski Harunjago Potanina 1830", *Vestnik İmperatorskago Russkago Geografiçeskago Obşestva,* Knijka V,bölüm, XVIII, St. Petersburg 1856.
33. Soodanbekov, S. *Obşestvenniy i Gosudarstvennıy Stroy Kokandskogo Hantsva,* Kırgızskiy Gasudarstvenniy Natsionalniy Universitet Yuridçeskiy İnstitut Yay. Bişkek 2000.
34. Şadiev, J. H. Boboev, M. Ahmedova, Z. Hidirov, *Özbek Davlatçiliği Tarihi (II Kitob)*, Fan va Tehnologia Yay. Taşkent 2009.
35. Togan, Zeki Velidi *Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi,* Endurun Kitabevi, İstanbul 1981.
36. Troitskaya, A. Y. *Katalog Arhiva Kokandskih Hanov XIX veka,* Nauka Yay. Moskova 1968.
37. Velyaminov-Zernov, V.V. "Svideniya o Kokanskom Hanstve", *Vestnik İmperatorskago Russkago Geografiçeskago Obşestva,* Knijka V,bölüm, XVIII, Ed. E. İ. Lamasnkiy, Eduarda Prasa Tipgrafyası, St. Petersburg 1856.

38. Vohidov, Ş. "Kukon Honligida Unvon va Mansablar", *Şarq Yulduzi,* sy. 3-5, 1995.
39. Wathen,W.H. "Memoir On The U'sbek State of Kokan, Properly Called Khokend (The Ancient Ferghana) in Central Asia", *Journal of The Asiatic Society,* Sayı 34 Ağustos 1834, s. 372-373.
40. Yusupov, Şarif *Hufiya Katlamlar,* Manaviyat Yay. Taşkent 1999.
41. Zarcone, Thierry *Yasak Kent Buhara 183-1888,* çev. Ali Berktay, İletişim Yay. İstanbul 2001.
42. Ziyâbiddîn Maksım Mahzûnî, *Fargana Handarının Tarıhı,* Çağatayca'dan Kırgızca'ya aktaranlar: Moldo Sabır ve O. Sooron Sopu, Turar Yay. Bişkek 2007.
43. Ziyadullo Muqimov, *Özbekiston Davlati va Hukuk Tarihi,* Adolat Yay. Taşkent 2003.
44. Ziyayev, Hamid *Türkistan'da Rus Hâkimiyetine Karşı Mücadele (XVIII.-XX. Asır Başları),* Çev. Ayhan Çelikbay, Türk Tarihi Kurumu Yay. Ankara 2007.
45. Ziyo, Azamat *Özbek Davlatçiligi Tarihi (Eng Kadimgi Davirdan Rossiya Boskini Davriga Kadar),* Şark Yay. Taşkent 2001.

Oş Devlet Ünıversitesi
İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi
26. Sayı 2019

Ош мамлекеттик университети
Теология факультетинин илимий журналы
26-саны 2019

“Кут” жана анын ишенимдеги орду

Өскөнбай Зууридинов*

Аннотация

Түрк элдери кут деп аташкан ишенимдерин кылымдардан бери ар кандай аталыштар менен аташкан. Ар түрдүү диндерди жана тилдерди кабыл алуусу менен кут түшүнүгүнүн маанилеш терминдери пайда болуп, мааниси кеңейтилген. Бул макалада кут түшүнүгүнүн эски түрк элдеринде кандай мааниге келгендиги жана азыркы учурда мааниси Манас эпосунун мисалында изилденди.

Ачкыч сөздөр: Кут, мамлекет, бакыт, теңир, каган, Манас эпосу.

"Qut" and his role in the faith

Annotation

Turkic people protected their beliefs with different terms through the centuries. When turkic people were converted to new religions come up synonyms of “qut” and enriched the content. In this article we searched the meanings of a term “qut” in ancient turkic people and compared it with the epic of Manas.

Key words: Qut, state, fortune, God, kaghan, epic of Manas.

Киришүү

Түрк элдеринин кут деп аталган орток терминдери бар. Учурда түрк элдери шаманизм, ислам, буддизм, иудаизм, христианчылык динин карманышат. Алгач баары тең шаманизмди карманышканы менен ар кандай себептерден улам диндерин өзгөртүшкөн. Бирок, түрк элдери кайсы динди карманбасын кут деген ишенимдерин сактап калышкан. Кут деген сөз түрк элдеринин тарыхынчалык байыркы жана түрк элдери менен бүтүндөшкөн термин. Түрк элдеринин арасынан кыргыздар да бул сөздү жашоодо кеңири

* Окутуучу, ОшМУ теология факультети.

колдонушат. Биз кут терминин жалпы маанисин кароо менен бирге анын ичинде кыргыздар үчүн кандай мааниге ээ болгонуна токтолдук.

Кут деген сөздүн этимологиясын аныктоо кыйынга турат. Ошого карабастан куттун кандай маанилерде колдонулганына көз салып көрсөк. Бул сөз тарыхта жазуу түрүндө алгачкы жолу б.з.ч. 176-жылы Маодунь тарабынан кытайдын императоруна жазылган катта "теңирдин куту Тан-ху" деген сүйлөмдүн ичинде колдонулган делет.[1] Махмуд Кашгарий өзүнүн Дивану лугатит-турк эмгегинде "кут" деген сөздү араптарга "дөөлөт, бакыт/таалай" деген маанилерде түшүндүргөн. Ошондой эле "кутлуг" деген сөздүн дал ушу сөздөн келип чыкканын айткан[2] жана ал сөздү учурда биз кутман, куттуу деген маанилерде сыпат катары колдонуп жүрөбүз. Кыргыздардын ишениминде кут асмандан коломтого суюк абалда түшкөн зат катары каралат. Кимде-ким аны кармаса ниетине жараша ал алтынга же күлгө айланат делет. Аны менен бирге куттун бутпарастар сыйынчу сөлөкөт деген мааниси болгону айтылат. [3]

Дивану лугатит-турк эмгегинде теңир кут берген адамдын иши жакшылыкка оойт[4] жана ал куталды деп аталат, улууларга урмат көрсөткөн кут табат[5], үйгө конок келгенде аны менен кошо кут келет делет.[6] Кыргыздын "конок бир консо-кут, эки консо-жут" деген

[1] İbrahim Kafesoğlu. Kutadgu Bilim ve Kültür Tarihimizdeki Yeri. //Türkler Ansiklopedisi. – Анкара: Yeni Türkiye
Yayınları, 2002. V том. – 168; 172-б; Jean-Paul Roux. Eski Türk Mitolojisi. Çeviren: Musa Yaşar Sağlam. –
Анкара: BilgeSu Yayınları, 2011. – 91-92-бб.

[2] Mahmud Kaşgarlı. Divanü lüğati't-türk. Çeviren: Besim Atalay. – Анкара: TDK Yayınları, 1939. I том. – 320-б;
Мухаммад ибн Хусайн ибн Мухаммад аль-Кашгарий. Китаабу дииваану аль-лугаати ат-турк. –
Константинииййе: Даару аль-хилаафат аль-аълиййа – Матбаа-ы аамире, 1333. I том. – 269-б.

[3] К. К. Юдахин. Кыргызча-орусча сөздүк. – Москва: Советская энциклопедия басмасы, 1965. I том. – 452-б.

[4] Kaşgarlı. I том. –320-б.

[5] Kaşgarlı. I том. –304-б.

[6] Kaşgarlı. I том. –85; 384-б.

макалы аны менен бир маанини түшүндүрөт. “Куту учту”, “куту качты”[7] деген кыргыздын сөздөрү Дивану лугатит-түркто эрдемсизден кут качат[8] жана иши тескери болгон адам кутсуз деп аталат деген таризде айтылган. Ошондой эле кутсуз адам кудукка түшсө-кум жаайт деген макал куту качкан адамдын абалын сүрөттөп берет.[9]Орхон жазуу эстеликтеринде “теңир жалгап, кутум болгону үчүн каган болдум”[10] деген сөздөр айтылган. Атактуу француз турколог Жан-Поль Ру кут деген сөздүн дөөлөт, бакыт деген маанилерге келгенин ырастаганы менен анын башка бир маанисине көңүл буруу керектигин айткан. Анын пикиринде кут бир гана сырттан келүүчү эмес, балким жандуулардын ичинде жашаган өзгөчө күч жана аларды жашоого байлап турган бир зат болушу мүмкүн.[11] Демек, кут теңир тарабынан берилет жана кандайдыр бир ортомчулар тарабынан алынып келинет[12] деген тыянакка толук кошулууга болот.

Жогоруда Маодунь жана Орхон жазуу эстеликтеринде теңирден кут алганы үчүн каган болгонун сөз кылдык эле. Байыркы түрк элдеринде кагандар, анын ичинде кыргыздардын да кагандары бийликти мурас катары балдарына өткөрүп беришкен эмес. Каган болуш үчүн сөзсүз түрдө кагандын канынан болуш керек болчу. А бирок ал кагандын балдарынын арасынан аксакалдар кеңеши тарабынан тандалып алынган. Кимдер ылайыктуу деген сурооого болочок кагандар өз күчтөрүн далилдеп бергенден кийин жооп табылган. Мында өз ара согушууга чейин барышкан.[13] Тандалган каган ылайыктуу болбогон жана элди багууга чамасы келбей калган кезде

[7] Юдахин. I том. –452-б.

[8] Kaşgarlı. II том. –229-б.

[9] Kaşgarlı. I том. –467-б.

[10] Talat Tekin. Orhon Yazıtları. – Стамбул: Simurg Yayınevi, 1998. – 36; 58; 70-б.

[11] Jean-Paul Roux. Türklerin ve Moğolların Eski Dini. Çeviren: Aykut Kazancıgil. – Стамбул: İşaret Yayınları,
1994. – 132-б.

[12] Roux. Аталган эмгек. – 132-133-бб.

[13] Selim Koca. Eski Türklerde Devlet Geleneği ve Teşkilat. //Türkler Ansiklopedisi. – Анкара: Yeni Türkiye
Yayınları, 2002. II том. – 828- б; Halil İnalcık. Makaleler I. – Анкара: Doğu Batı Yayınları, 2005. – 327-328-бб.

“кут таптабады” (кут колдоболу) деген эреженини негизинде кайра тактан түшүрүлгөн.[14]

Байыркы түрк элдери каганды такка көтөрүү жөрөлгөсүн аткарышкан. Болочок каган кийизге отургузулган жана аны жогору көтөрүп айландырышкан. Ал аракеттер кут берген теңир менен каганды тааныштыруу максатында жасалган. Андан кийин каганды дем ала албай калганга чейин акырын муунтушкан жана мууна баштаганда өкүмдарлык кыла турган убагын божомолдоосу керек болчу. Такка чыгуу жашоонун жаңы башатын түшүндүргөндүктөн символдуу түрдө каганды муунтушкан жана ал такка каган болуп төрөлүп отурду дегенди билдирген.[15] Теңир кут бергени үчүн бийликке отурган каган өзүнө жүктөлгөн милдеттерди аткарбай, же аткара албай калган кезде теңир кайра кутту алып койду дешип,[16] жогоруда айтылгандай бийликтен түшүрүлгөн. Түрк элдери кылымдар бою ишенимдерин өзгөртүп, башка диндерди карманышканы менен куттун теңирден келиши тууралуу ишенимдерин сактап калышканы[17] чындыгында таң калыштуу жагдай. Бул нерсе ишенимдин оңойчулук менен өзгөрүүгө учурабасын, же өзгөрсө деле изи каларын айгинелейт.

Манас эпосуна жалпы көз жүгүрткөнүбүздө кут болсун деген тилек такка отурганда,[18] колуна бир олжо же жолдош тапканда,[19] таштаган кадамына,[20] жакшы дос тапканда,[21] өлүмдөн кутулганда,[22]

---

[14] Караңыз: Nadir Özkuyumcu. Tolunoğulları. //Türkler Ansiklopedisi. – Анкара: Yeni Türkiye Yayınları, 2002. V том. – 27-б; Selim Koca. İlk Türk Müslüman Devletlerinde Teşkilat. //Türkler Ansiklopedisi. – Анкара: Yeni Türkiye Yayınları, 2002. V том. – 150-б.

[15] Jean-Paul Roux. Eski Türk Mitolojisi. – 92-93-бб.

[16] Gülçın Çandarlıoğlu. Uygur Devletinin Tarihi ve Kültürü. //Türkler Ansiklopedisi. – Анкара: Yeni Türkiye Yayınları, 2002. II том.– 209-б.

[17] Varis Abdurrahman. Koçu Uygur Devleti. //Türkler Ansiklopedisi. – Анкара: Yeni Türkiye Yayınları, 2002. II том. – 246-б.

[18] Сагымбай Орозбаков. Манас. – Бишкек: Хан-Теңир басмаканасы, 2010. – 74, 1195-б.

[19] Орозбаков. Манас. – 315, 1091, 1131, 1165, 1252-б.

[20] Орозбаков. Манас. – 425, 685, 700, 1073, 1083, 1118, 1197-б.

согушта жараат алганда[23] айтылат. Демек, кыргыздардын ишениминде жакшы нерсе менен кут келет. Ал эми өлүмдөн кутулганда айтылганы өзгөчө мааниге ээ десек болот. Анткени, куттун жандуулук тартуулаган өзгөчөлүгүнө Жан-Пол Ру басым жасаган эле. Ушуну улай айта турган болсок, адамдын куту кеткенде аны өлүмгө карай сүдүрөгөн жагдай пайда болоорун эске алуу керек. Дивану лугатит-түркто кутулду деген сөз “кут булду/алды”[24] деген мааниде чечмеленген. Бул жерде кут деген сөздүн ачык эле айтылганын эске алганыбызда, куттун сактоочу өзгөчөлүгүнө ишенишкенин божомолдосок болот. Ошондой эле Манас эпосунда аман калууну кут алуу же болбосо кут алды дегенди аман калды деген мааниде колдонушкан. Манас эпосунда чектен ашкан адамды кутурду деген сыпат менен сүрөттөйт жана ал жерден адам көргүлүктү көрөт деген маани чыгат. Мунун деле кут менен байланышын карай турган болсок, кут урган деген сөз экенин түшүнүүгө болот. Демек, кут алган адамдын өмүрү узарса, кут урган адамдын өмүрү кыскарат. Анда куттун түрлөрү болгонбу деген суроо туулат. Саха же якуттар ар бир адамда жанга окшогон кут болгонуна ишенишет. Ал кут үчкө бөлүнөт: буер кут-адамдын айланасында болот жана аны коргойт, салкын кут-адам уктаганда ичинен чыгат жана адамдын түш көрүүсү ошого байланыштуу болот, ийе кут-адамдын жаны жана жаман адамдар аны уурдап алганда ээси өлөт.[25] Хакастар жаңы төрөлгөн бөбөктү үч айга чейин эшикке алып чыгышпайт жана баласы жоктор анын кутун уурдап алышат деген ишенимдери бар. Бөбөктүн куту уурдалганда ал чарчап калат дешет.[26] Демек, кыргыздар да куттун жандуулук өзгөчөлүгүнө ишенишкен, бирок мусулмандашуудан кийин ал

[21] Орозбаков. Манас. – 1055, 1079-б.

[22] Орозбаков. Манас. – 1029, 1195, 1209-б.

[23] Орозбаков. Манас. – 418-б.

[24] Kaşgarlı. II том. –121-122-бб.

[25] Hüsamettin Erdem. Türk Ahlakı. //Türkler Ansiklopedisi. – Анкара: Yeni Türkiye Yayınları, 2002. V-том. – 570-

б.

[26] В. Й. Бутанаев. “Воспитание маленьких детей у хакасов” //Традиционное воспитание детей у народов

Сибирии. – Ленинград: Наука, 1988. – 208-б.

таасирин дээрлик жоготкон. Согушта өлбөй аман калганда кут болсун деген сөздөр куттун жандуулук тартуулаган өзгөчөлүгүнө ишарат кылат.

Манас эпосунда кутман[27] жана кутмандуу[28] деген сөздөр бай, байлык жана оомат алып келүүчү деген маанилерде айтылат. Той өткөргөндө элди чакырып мал сойгон кезде баш куттуктоо деген тилектен сөз кылынат.[29] Эл мусулмандашкандан кийин кут деген сөз арапча бereке деген сөз менен айкалыштырылып айтылып калган. Анын натыйжасында кут-бereке деген кошмок сөз пайда болгон. Ага эпостон мисал келтирсек болот.[30] Эски ишенимге таандык кут деген термин ислам келгенден кийин деле өз таасирин жоготпостон өзүнүн ордун ээлеп калган. Мурда теңир кут берип келген болсо, ислам келгенден кийин мусулмандарга Алла таала же кудай кут берип калган.[31] Кыргыздар жаңы нерсени жакшы тилек менен күтүп алып келишкен. Анткени, ар жаңы нерсе менен кут келип калышы мүмкүн деген ишенимдери болгон. Ошондуктан ислам динин кут болот деген ишеним менен кабыл алышкан[32] жана кыргыздар келген кутту кубануу менен майрамдашкан.[33]

Теңирдин кутту асмандан жерге жибергенин кыргыздар кушка салыштырышкан. Үйгө конок келгенде кут келет деген сөз бекеринен айтылбагандыр. Коноктун уңгусу конуу болгонуна караганда конок менен кут бирге келгенине ишенишкен. Демек, бул жерде куттун куш сымал келгени көмүскө ирээтинде айтылган. Манас эпосунда куттун куш сымал келиши дөөлөт, бакыт деген сөздөр аркылуу түшүндүрүлөт. Мисалы, “куш дөөлөтүм”,[34] “башыңа дөөлөт конор”,[35] “башына дөөлөт конгон дейт”,[36] “конду дөөлөт башына”,[37] “башына

[27] Орозбаков. Манас. – 250, 818, 1031, 1390, 1475-б.

[28] Орозбаков. Манас. – 17, 234, 794, 1002, 1203, 1373-б.

[29] Орозбаков. Манас. – 1000, 1001, 1090, 1093-б.

[30] Орозбаков. Манас. – 254-б.

[31] Орозбаков. Манас. – 698, 983, 1125-б.

[32] Орозбаков. Манас. – 563-б.

[33] Орозбаков. Манас. – 761-б.

[34] Орозбаков. Манас. – 1321-б.

[35] Орозбаков. Манас. – 62-б.

[36] Орозбаков. Манас. – 90-б.

дөөлөт кушу конуптур”,[38] “башында дөөлөт барлыкта”,[39] “дөөлөт кушу башында”,[40] “башына бак конуучу”,[41] “башында дөөлөт-багы бар”,[42] “бак-дөөлөтү башында”,[43] “бак-дөөлөт конду башына”[44] деген саптар куттун куш сымал учуп келип башка конгонун айгинелейт. Кутту ким берет деген суроого “кондурат экен кудайым башыңа дөөлөт кушуну”,[45] “дөөлөттү кудай мол берет”,[46] “бар кудайым башыңа бакты-дөөлөт тургузган”,[47] “башынан кудай бак берген”,[48] “бак берсе кудай башыңа”,[49] “кудай берсе кеч эмес бакты-дөөлөт башка”,[50] “кудайым берген бактысын”,[51] “бак берген кудай Манаска”,[52] “кудайдын берген бактысын”,[53] “Алдам берип бактысын”[54] деген саптар жооп берет. Демек, биз дөөлөт жана бакыт деген сөздөрдү кут деген мааниде түшүнсөк болот экен. Мусулмандашуудан кийин кыргыз адабиятында өзгөрүүлөр болуп, тилибиздин сөздүк казынасы кеңейген. Ошондуктан куттун арапча дөөлөт жана фарсча бак деген синонимдери пайда болгон.

Эпостон мисалдарды карай турган болсок, теңирден кут алгандан кийин адамдын жашоосунда өзгөрүүлөр болот жана

---

[37] Орозбаков. Манас. – 882-б.

[38] Орозбаков. Манас. – 901-б.

[39] Орозбаков. Манас. – 1238-б.

[40] Орозбаков. Манас. – 97, 119, 147, 206, 292, 363, 461, 773, 827, 1167, 1177, 1229, 1248, 1617, 1646, 1726,
1750-б.

[41] Орозбаков. Манас. – 87-б.

[42] Орозбаков. Манас. – 1604, 1608-б.

[43] Орозбаков. Манас. – 1179-б.

[44] Орозбаков. Манас. – 1443-б.

[45] Орозбаков. Манас. – 21-б.

[46] Орозбаков. Манас. – 287, 861, 1600-б.

[47] Орозбаков. Манас. – 1136, 1459-б.

[48] Орозбаков. Манас. – 135, 1357, 1407-б.

[49] Орозбаков. Манас. – 801-б.

[50] Орозбаков. Манас. – 1195-б.

[51] Орозбаков. Манас. – 1255-б.

[52] Орозбаков. Манас. – 1271, 1365-б.

[53] Орозбаков. Манас. – 1363, 1378-б.

[54] Орозбаков. Манас. – 1420-б.

душманы доско айланат.[55] Кутту сактап калуунун бир жолу-биримдикти сактоо керек. Эгер биримдик сакталса, кут алардан качпайт жана ырыскысын кууса да кетпейт.[56] Демек, кутту сактап калуунун жана аны качырбоонун жол-жобосу бар. Кут менен бирге ырыскы, байлык жана жыргалчылык келет. “Толуп менде көп дөөлөт”,[57] “бар дөөлөтү толгон дейт”,[58] “дөөлөтү бар атаңдын”,[59] “бар дөөлөтү толгон соң”,[60] “кең дөөлөт деп атанат”,[61] “дөөлөт толуп, мал толуп”,[62] “байлыгына мактанып, дөөлөтүнө мас”,[63] “ырыскы дөөлөт бардарын”,[64] “кең дөөлөттүү бай болду”,[65] “дөөлөтү ташыган суудай толушуп”,[66] “ал кезде дөөлөт толуптур”,[67] “көлдөй дөөлөт толгондон”,[68] “байлыгына бенде жеткис, байкаса дөөлөтү кеткис”,[69] “баары атамдын дөөлөтү”,[70] “калкыма дөөлөт карк толгон”,[71] “не түрлүү малды багып, кеңири дөөлөт конду”,[72] “ар дөөлөтко толгон журт”[73] деген саптарда дөөлөттүн байлык деген маанисине басым жасалганын көрөбүз. “Дөөлөт кетсе кедей болуп зарлаймын”[74] деген сапта кут кеткенден кийин колдогу байлык да кетет деген маани камтылган. Кут адамга кеңдигинен, берешендигинен улам келет.[75]

[55] Орозбаков. Манас. – 801-б.
[56] Орозбаков. Манас. – 1087, 1493-б.
[57] Орозбаков. Манас. – 25-б.
[58] Орозбаков. Манас. – 112-б.
[59] Орозбаков. Манас. – 122-б.
[60] Орозбаков. Манас. – 187, 516-б.
[61] Орозбаков. Манас. – 195-б.
[62] Орозбаков. Манас. – 403-б.
[63] Орозбаков. Манас. – 689, 697, 890, 975, 1447, 1599, 1697-б.
[64] Орозбаков. Манас. – 1237-б.
[65] Орозбаков. Манас. – 1238, 1461-б.
[66] Орозбаков. Манас. – 1248-б.
[67] Орозбаков. Манас. – 1253-б.
[68] Орозбаков. Манас. – 1438, 1446, 1603, 1766-б.
[69] Орозбаков. Манас. – 1445-б.
[70] Орозбаков. Манас. – 1489-б.
[71] Орозбаков. Манас. – 1499-б.
[72] Орозбаков. Манас. – 1597-б.
[73] Орозбаков. Манас. – 1726-б.
[74] Орозбаков. Манас. – 22-б.
[75] Орозбаков. Манас. – 1667-б.

Ошондуктан үйгө келген конокко малын аябай сойгон жана аны сыйлаган. “Бел байлабай мээнетке, бендеге дөөлөт токтолбос”[76] деген сапта куттун келүүсүнө адамдын да аракети болуш керек деген ой айтылган.

Дөөлөт менен бактынын байлык жана бийлик үчүн зарыл нерсе экенин байлыктын адамга күч алып келиши менен жоромолдосок болот. Адам байыган сайын анын күч жана бийлиги да артаары чындык. Ал эми байлыгы кемиген сайын бийлигинин да таасири азая берет. Манас эпосунда “барган жерим оң болбой башымдан бакты тайганы”,[77] “дөөлөт кайтканда кытайлар өкмөт айтыптыр”,[78] “капырга дөөлөт токтолуп, мусулмандан кайраттуу жок”,[79] “балбандан Жолой жыгылып, бактысы качып жоголду”[80] деген саптар кут качканда пайда болуучу жана кут качканда чоң жоготуу боло турган абалды сүрөттөп берет. “Бактысы бар аттар жарышта байге алат, ал эми туура эмес таптalса бактысы калбайт”[81] деген саптарда кут конгон жаныбар менен куту качкан жаныбарды салыштырып көрсөк болот. “Башымда дөөлөт-бактымдан, айрылдым таажы-тактымдан”,[82] “астыңа минген такты алат, башыңда дөөлөт бакты алат”[83] деген саптар кут качканда бийликтин колдон кеткенин түшүндүрсө, “талашып намыс бербеген, бактысы артык бөлөктөн”,[84] “башта дөөлөт барында олтурасың тагыңда”,[85] “бак дөөлөтү башында баатырды кайдан көтөрсүн”[86] деген саптар кут турган кезде иши оңунан чыгаарын, бийликти кармап тураарын түшүндүрөт. Демек, кыргыздар байлык жана бийликтин кут менен байланышта карашкан. Кут алганы үчүн бай жана бий болсо, кут качканда кедей жана тактан түшөт деген ишенимде болушкан.

[76] Орозбаков. Манас. – 1505-б.
[77] Орозбаков. Манас. – 1333-б.
[78] Орозбаков. Манас. – 46-б.
[79] Орозбаков. Манас. – 1552-б.
[80] Орозбаков. Манас. – 1562-б.
[81] Орозбаков. Манас. – 1287-б.
[82] Орозбаков. Манас. – 648-б.
[83] Орозбаков. Манас. – 1746-б.
[84] Орозбаков. Манас. – 1473-б.
[85] Орозбаков. Манас. – 756-б.
[86] Орозбаков. Манас. – 1179-б.

Корутунду

Алгач кут деген сөз жеке термин катары көптөгөн маанилерди камтыган жана каган үчүн бийлик, адам үчүн байлык, жаныбар үчүн шамдагайлык, бала үчүн жандуулукту түшүндүргөн. Кутун качырган же жоготкон кезде аталгандардын тескериси ишке ашкан. Кийин ислам менен бирге фарс маданиятынын таасири келген кезде куттун дөөлөт жана бак деген синонимдери пайда болгон. Ошого карабастан эч бир нерсе куттун түпкүлүктүү маңызын өзгөртө алган эмес.

Адамга кут келгенде иши оңунан чыгат, ал эми куту кеткенде иши жүрүшпөй калат деген ишеним болуп келген. Анын таасири учурда жолум ачылды, багым байланды деген сөздөр аркылуу айтылып жүрөт. Демек, аталган ишенимдер кыргыздардын исламга чеийнки ишенимдеринин калдыктарын түзөт.

Жигит үйлөнгөндө “куш бооң бек болсун” деп айтылган тилектин кут менен байланышын эске алышыбыз керек. Бул жерде кут жигитке куш сымал учуп келди, эми аны учурбай бекем карма деген өтө терең жана мазмундуу айтылган тилек экенин унутпоо керек. Кыргыздар ишенимдери аркылуу балага тарбия берип келишкенине ушуну мисал келтирсек болот.

Кыргыздар конокту тосуп алганда айтылып жүргөн сөздүн кут менен байланышын карап көрөлү. Чындыгында кыргыздар конок келгенде кайсы сөздү айтышкан: кош келдиңизби де куш келдиңизби? Мунун куш келдиңиз деген версиясын алганыбызда, кут менен кандайдыр байланышы бардай сезилет. Бирок, анын фарсча жакшы деген мааниге келген “хош” деген сөз экенин эсепке алганыбызда, анда кут менен такыр байланышы болбогонун кабыл алышыбыз керек.

Колдонулган адабияттар

1. Abdurrahman, Varis. Koçu Uygur Devleti. //Türkler Ansiklopedisi. – Анкара: Yeni Türkiye Yayınları, 2002. II том.
2. Çandarlıoğlu, Gülçın. Uygur Devletinin Tarihi ve Kültürü. //Türkler Ansiklopedisi. – Анкара: Yeni Türkiye Yayınları, 2002. II том.
3. Erdem, Hüsamettin. Türk Ahlakı. //Türkler Ansiklopedisi. – Анкара: Yeni Türkiye Yayınları, 2002. V-том.

4. İnalcık, Halil. Makaleler I. – Анкара: Doğu Batı Yayınları, 2005.
5. Kafesoğlu, İbrahim. Kutadgu Bilim ve Kültür Tarihimizdeki Yeri. //Türkler Ansiklopedisi. – Анкара: Yeni Türkiye Yayınları, 2002. V том.
6. Kaşgarlı, Mahmud. Divanü lüğati't-türk. Çeviren: Besim Atalay. – Анкара: TDK Yayınları, 1939. I том.
7. Koca, Selim. Eski Türklerde Devlet Geleneği ve Teşkilat. //Türkler Ansiklopedisi. – Анкара: Yeni Türkiye Yayınları, 2002. II том.
8. ----------. İlk Türk Müslüman Devletlerinde Teşkilat. //Türkler Ansiklopedisi. – Анкара: Yeni Türkiye Yayınları, 2002. V том.
9. Özkuyumcu, Nadir. Tolunoğulları. //Türkler Ansiklopedisi. – Анкара: Yeni Türkiye Yayınları, 2002. V том.
10. Roux, Jean-Paul. Eski Türk Mitolojisi. Çeviren: Musa Yaşar Sağlam. – Анкара: BilgeSu Yayınları, 2011.
11. Roux, Jean-Paul. Türklerin ve Moğolların Eski Dini. Çeviren: Aykut Kazancıgil. – Стамбул: İşaret Yayınları, 1994.
12. Tekin, Talat. Orhon Yazıtları. – Стамбул: Simurg Yayınevi, 1998.
13. аль-Кашгарий, Мухаммад ибн Хусайн ибн Мухаммад. Китаабу дииваану аль-лугаати ат-турк. – Константинииййе: Даару аль-хилаафат аль-аълиййа – Матбаа-ы аамире, 1333. I том.
14. Бутанаев, В. Й. "Воспитание маленьких детей у хакасов" //Традиционное воспитание детей у народов Сибирии. – Ленинград: Наука, 1988.
15. Орозбаков, Сагымбай. Манас. – Бишкек: Хан-Теңир басмаканасы, 2010.
16. Юдахин, К. К. Кыргызча-орусча сөздүк. – Москва: Советская энциклопедия басмасы, 1965. I том.

Oş Devlet Ünıversitesi
İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi
26. Sayı 2019

Ош мамлекеттик университети
Теология факультетинин илимий журналы
26-саны 2019

Самаркандда матуридиликтин негизи катары каралган ханафилик: диндин башка аймакка чагылуусу: дин, диний түшүнүк жана түрдүү диний-маданий жоромолдор (мазхабдар)

Шабан Али Дүзгүн [*]
которгон: Абдилазиз Калбердиев [**]

Аннотация

Макалада, матуридий теологиялык системасынын калыптанышында орду чоң болгон Абу Ханифанын окуусунун шакирттери аркылуу Орто Азия аймагына жайылышынын негизги факторлору жана илим жагынан Абу Ханифанын урпагы болгон Имам Матуридинин калам илиминдеги орду каралган.

Ачкыч сөздөр: калам, акыйда, ханафилик, ахлур-рай, фикх.

Hanafism as the Background of Maturidite in Samarkand: Manifestation of Religion in a Different Geography: Religion, Religious Thought and Multiple Cultural Interpretations

Annotation

This article is about main factors of the spread of Abu Hanifa's science by students in Central Asia, which has a big meaning in the foundation of matrudiy theological system and the role of Imam Matrudiy, which were descendant of Abu Hanifa by science in Kelam.

Key words: kalam, aqida, hanafism, ahlur-rai, fiqh.

[*] Профессор, Анкара университети теология факультети.
[**] Доцент, ОшМУ теология факультети.

Курандын түрдүү аймактагы жана маданияттагы жоромолдору түрдүү түшүнүктөрдү калыптандырган. Бул универсалдуу исламдын тарыхтагы чагылуулары болуп эсептелет. Мекке менен Мадинада түшүнүп жашалган ислам менен Дамаскта, Каирде, Багдадда, Стамбулда жана Мавараууннахр аймагындагы түшүнүү аракеттеринин арасында, албетте, айырмачылыктар бар. Негизги булагы эч качан өзгөрбөгөн исламды түшүнүү араккеттери ар дайым улана бермекчи. Мындай түшүнүүнүн натыйжасында да ар кандай мектеп жана мазхабдардын пайда болгондугу маалым.

Ислам түрдүү маданияттар менен кездешкен кезде, андагы адам баласынын табиятына жана универсалдуу адептик баалуулуктарга туура келгендеринин колдонулушуна уруксат берип, каршы келгендерин убакыттын ичинде ылайыктуу түрдө өзгөрткөн. Балким, Курандын дүйнөнүн ар тарабындагы инсандарды жана бардык убакытты ичине камтыган (балиг) өзгөчөлүгү да ушул болсо керек.

Ар бир коом өзүнө таандык үрп-адаттары, билим деңгээли, социалдык жана маданий өзгөчөлүктөрү менен белгилүү бир мазхабды өзүнө жакын көргөн, же аларды андан алыстаткан. Исламдын жайылуусу менен мамлекетинен ажыраган фарс эли мусулман болгону менен, араптарга болгон солгун мамилеси аларда ишеним жана укук тармагында имамия, жафария-зейдияга окшогон агымдарды калыптандырган. Түндүк африкалыктардын Хижаз мектеби болгон малики мазхабын өздөрүнүн жашоо шарттарына жана маданий деңгээлдерине, Мавараууннахр, Хорасан, Индия жана Батыш Туркистанда жашаган мусулмандардын ханафиликти өздөрүнүн үрп-адаттарына, дүйнөгө болгон көз караштарына жана табияттарына ылайыктуу көрүүлөрү да ушундай эле. Негизинен, ханафилик диндин амалдык жагын түшүнүүдө рай жана ижтихадды негиз алган жана хижаздык араптардын салтын ийкемдүү абалга келтирген түшүнүктүн калыптанышына салым кошкон. Имам Азам Абу Ханифанын фикх жана фикхий теориялардын негизин түзгөн калам түшүнүгү (акыйдасы) Хижаз мектебинен биртоп эле айырмаланып турат. Ал, *ал-Аалим вал-Мутаъаалим* жана *ал-Фикхул-акбар* (алгачкы кол жазмаларда *ал-Фикхул-абсат* деп аталган) аттуу

эмгегинде, Имам Матуриди тарабынан курула турган матуридиликтин пай дубалын түзүп берген.

Абу Ханифанын биографиясын жазган Баззази (дүйнөдөн кайткан жылы 827/1424), анын Исфахан, Хамадан, Рей, Жүржан,[1] Мерв, Бухара, Самарканд, Балх жана Харезмден келген шакирттери жөнүндө кеп козгогон. Керектүү илимге ээ болушкан Абу Ханифанын шакирттери, исламды жаңы кабыл алып жаткан аймакта ханафи мазхабынын окуусун калыптандырышкан. Натыйжада Абул Муин ан-Насафи баяндагандай, Мавараунаахр жана Хорасан аймагы, Марв жана Балх шаарларында жашаган элдердин баары *усул*/акыйда жана *фуру*/фикх жаатында Абу Ханифанын жолун жолдошкон.

Абу Ханифанын окуусун бул аймактарда жайгандардын алгачкысы Абу Мукатил ас-Самарканди болуп эсептелет. Ал, Абу Бакр Ахмад ал-Жузжани, Матуриди жана Абу Наср ал-Иязинин устаты катары таанымал. Абу Бакр Ахмад ал-Жузжани бир эле учурда Имам Мухаммеддин окуучусу болгон Абу Сулайман ал-Жузжанинин шакирти жана Имам Матуридинин устаты болгон. Матуридинин теологиялык системасынын калыптанышында Жузжани мектебинин орду чоң. Жузжани мектебин хадис мектеби катары таанымал Иязи мектебинин атаандашы катары белгилөөгө болот. Ханафи салтын уланткан бул эки мектептин ичинен Жузжани медресеси, маселелерди рационалдуу негизде караган теологиялык системанын пайда болушуна чоң салым кошкон.

Харун Рашид (дүйнөдөн кайткан жылы 193/809) менен башталган Аббаси мамлекетинин башкаруучулары тарабынан дайындалган баш казылык (каадыл-кудаат) милдети, Мавараунаахрда кыйыр жолдон ханафиликтин жайылышына кызмат кылган. Анткени, алгачкы баш казы болгон Абу Юсуф Мавараунаахр аймагына ханафи казыларды дайындаган. Ошентип, убакыттын ичинде ханафиликтин Аббаси мамлекетинин официалдуу мазхабы катарында баалангандыгын айтууга болот. Ошондой эле Абу Ханифа, Имам Юсуф, Имам Мухаммед, Имам Зуфар баш болгон ханафи аалымдарынын Харезм, Батыш Туркистан, Хорасан жана

[1] Ирандын түндүгүндө Каспий деңизине жакын жерде жайгашкан шаар. (Которуучудан)

Мавараунnахрда жашаган жаңы мусулмандардын арасындагы ишмердүүлүктөрү, ханафиликтин жалпы Борбордук Азияда жайылуусуна өбөлгө болгон. Умайяддар доорунда маани берилген Хижаз хадис фикхына альтернатива катары Аббасилер Ирак фикхын сүрөп чыккан. Андан кийин мамлекет катары калыптанган Сельджук султандары да суннийликтин ханафи салтын карманышкан. Алар, 1055-жылы Багдад шаарын алышканда, баш казылык милдетине ханафи аалым болгон Абу Абдулла ад-Дамегани дайындалган. Сельджук башкаруучуларынан Алпарслан Багдадда Абу Ханифанын бейитинин жанына медресе курдурткан. Кардари, бул аймакта Абу Ханифанын окуусун жайган шакирттерин төмөнкүчө тизмектеп берет: Абу Мукатил бин Хафс бин Сахл ал-Фаззари, Наср бин Аби Абдилмалик ал-Атаки, Шерик бин Аби Мукатил, Маруф бин Хасан, Юнус бин Сабийх жана Исхак бин Ибрахим.[2] Самарканд, Бухара жана Балх шаарларында байыр алган ханафи окуусу – Мавараунnахр мектеби, бул мектептин карамагындагы Самарканддагы Дарул-Жузжания менен Дарул-Иязия эске алынганда, Самарканд мектеби катары эскерилет.[3]

Ислам тарыхынын алгачкы доорлорунда калыптанган жана арап коомунун дүйнө таанымына негизделген укуктук системалар, ошол эле Хижаз мектебинин захирий (насстын/диний булактардын сырткы маанисине көңүл бурган) түшүнүктөрү менен чырмалышкан. Бирок, ислам менен таанышкан жаңы коомдор, муктаждыктарга карай арап коомунун дүйнө таанымынан көз карандысыз өз алдынча насстарды түшүнүүгө жана жоромолдоого аракет кылышкан. Натыйжада, Ирак аймагында ханафи фикхынын жайылгандыгына күбө боло алабыз. Албетте, мунун саясий жагын көз жаздымда калтыруу болбойт. Анткени, мында Умайяддарга багытталган Аббасилердин реакциясын көрүүгө болот. Негизинен, Куфа шаары жана анын айланасы (Ирак фикхи) Ахли-рай катары таанымал болуп, Хижаз (борбору Мадина шаары) фикхынын альтернативасы катары

[2] Хафизуддин бин Мухаммед ал-Кардари. ***Манаакибу Аби Ханифа.*** – Бейрут: Дарул-китабил-араби, 1981. – 514-бет.

[3] Ashirbek Müminov, Anke Von Kügelgen. ***Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4/10. Asırlar).*** – Ankara, 2003. – 266-бет.

каралган.[4] Ирак фикхы, маселени чечүүдө Куран жана сүннөт менен бирге райды (акылды) жана ижтихадды да кеңири колдонуп насстардан өкүм чыгарууга аракет кылган. Матуриди *«Эгер бин нерсе жөнүндө талашып калсаңар, анда Аллага жана пайгамбарга кайтаргыла (кайрылгыла)»*[5] аятын тафсир кылып жатып, колдонулган бул усулга шилтеме берип өткөн. Матуридинин ою боюнча, аалымдар бир маселеде бир пикирге келе албаса, Куран жана сүннөткө кайрылуулары керек, эгерде келишпестик жок болсо, анда аларга кайрылууга муктаждык жок. Албетте, бул ижманын далили болуп эсептелет.[6]

Хижаз фикхы тарабынан кеңири колдонулган хадистерге кайрылуу салты, ханафилерин өздөрүнө таандык калыпка салынган. Тагыраагы, *мутаватир* жана *ахад* деңгээлинде каралган сүннөт, ханафилерде *машхур* менен толукталып үчкө чыгарылган. Ханафилердин хадис методологиясында машхур сүннөт, Аз. пайгамбардан (с.а.в.) ахад жолу менен келип, табийн жана таба-и табийн катмарында (муунунда) мутаватир деңгээлине жеткен хадистерди туюндурат. Ханафилер бул категория менен, Куранда болбогон айрым маселелерди колдонууга уруксат берүүнү, жалпылап айтылган сөздөрдү (мутлак) чектөөнү (такйид), санады (иснады) күчтүү болгон, бирок, Куранга кайчы келген ахад кабарлардын (хадистердин) өкүмүн жокко чыгарууну максат кылган.

Ханафилер менен маликилер башка мазхабдардан айырмаланып хадис тексттерин Курандын элегинен өткөрүшкөн. Алардын пикирлери боюнча, ахад сүннөт усулга терс келбеши керек. Усул, булар – Куран, мутаватир сүннөт, умумул-балва жана аалым сахабалардын ижмасы. Ханафилердин дагы бир негизги өзгөчөлүгү – Аз. пайгамбардын (с.а.в.) хадистеринин пайгамбардык милдетинин соңку дооруларында айтылгандыгына да маани беришкендиктеринде.

---

[4] Ибн Абдилбар. ***Жаамиул-баянил-илм.*** – Бейрут: Даарул-китабил-илмийя. – II том. 158-бет.

[5] Ниса. 4/59.

[6] Матуриди. ***Тавилатул-Куран.*** III том. 293-бет. (Бекир Топалоглунун башчылыгында эмгектин кол жазмасы кайрадан окулуп, 2005-2010-жылдар аралыгында 17 томдук китеп болуп басылып чыккан)

Ошондой эле ханафилер, сахабалардын ижмалары үчүн да сүннөттөгүдөй мутаватирдик критерийди коюшкан.[7] Рашид халифалардын да алгачкы экөөсүнө абдан маани беришкен. Анткени, кийинки учурлардагы көптөгөн окуялар саясий талаштарга негиз жараткандыгы үчүн, ал Аз. Осмондон (р.а.) кийинки доор экинчи планда калган. Мындай талаш жараткан окуялардан ашкере таасирленген Кархи жана Дабусиге окшогон ханафи аалымдар, рай жана ижтихдга байланыштуу маселелерде сахабалардын сөздөрүн далил катары колдонушкан эмес.[8]

Ханафи аалымдар истихсанга[9] да басым жасашкан. Ошентип катуу мыйзам, куралдардын ичинде чектелүү калбастан, аят-хадистердин даанышман пикирлерине кулак салып, бул багытта өздөрүнүн методологиясын иштеп чыккан. Өзгөчө, наваазил жана ваакиаат тармагында[10] жазылган эмгектерге назар салсак, ханафи аалымдар кандайдыр бир маселенин жообун издеп жатып белгилүү далил жана себептердин негизинде, керек болсо, мазхаб имамдарынын ижтихаддарына каршы келсе да, өз алдынча өкүм берүүгө аракет кылышкан. Ханафи-матуриди салтында аят-хадистерде камтылган негизги жана даанышман ойлордун жана истихсандын өзгөчө орду бар.

---

[7] Сарахси. ***Усул*** (качан басылгандыгы белгисиз). I том. 302-бет.

[8] Абдулазиз ал-Бухари. ***Кашфул-асраар аълаа усуулил-Баздави.*** – Стамбул, 1308. – III том. 2-13, 217-беттер.

[9] Мужтахиддин, кандайдыр бир маселеде ошол маселеге окшогон башка бир маселеге берген өкүмүнөн кайтарган насс, ижма, кыяс, муктаждык, үрп-адат, же болбосо маслахатка окшогон далилдердин негизинде башка өкүм берүүсү истихсан болуп эсептелет. Буга мисалы катары салам келишимин келтирүүгө болот. Бир хадисте: «Колуңда жок болгон (ээ болбогон) нерсеңди сатпа», - деп буюрулган. Бирок, Аз. Мухаммед (с.а.в.) пайгамбар Меккеден Мадинага көчүп барганда, мадиналыктардын быша элек мөмөлөрүн сатканына күбө болот. Ошондо, ал: «Салам (быша элек мөмөлөрүңөрдү) жолу менен сата турган болсоңор, белгилүү бир чек, өлчөм жана убакытты негиз алып саткыла», - деп буюрган. Демек, ээ болбогон нерсени сатуу болбойт. Бирок, мөмө-жемиш жана эгиндерди белгилүү өлчөм жана убакытты негиз алып сатууга истихсан жолу менен уруксат берилген. (Которуучудан)

[10] Абу Ханифа жана анын шакирттеринен кийин келген мужтахиддердин доорунда пайда болгон жана бул маселеге байланыштуу мазхаб имамы менен анын шакирттеринин өкүмү болбогон жаңы маселелерди камтыган китептер.

Өкүмдөрдүн коюлган себептеринин бар экендигин жактаган ханафиликтин, муктаждыктарга карай хила-и шарийя принцибин жактаганын да көрөбүз. Тагыраагы, ханафилер, бир нерсенин өкүмүн шарий булактардан (насстан) таба албасак, анда муктаждыктарды эске алып хила-и шарийяны колдонуунун мүмкүн экенин белгилеген. Маниси диндин рухуна, негиздерине каршы келбей турган деңгээлде максатка ылайыктуу натыйжаларга алып баруучу, күнөөдөн алыстатуучу, оор жана кыйын кезеңден куткаруучу чечимдерди алуу болуп эсептелет.[11] Албетте, ислам динин жаңыдан кабылдаган коомдордун айрым маселелерин чечүүдө хила-и шарийянын орду чоң.[12]

Имам Абу Ханифа тарабынан жеңилдештирилген Ахли сүннөт акыйдасы, Имам Матуриди тарабынан акылга, адамдын табиятына туура келген деңгээлде чечмеленген. Осмон мамлекетинин доорунда жашаган белгилүү тарыхча Ташкөпрүзаада (дүйнөдөн кайткан жылы 1560) *«Мифтахус-саъаада»* аттуу эмгегинде: «Ахли сүннөт (аалымдарынын) арасында калам илиминин эки чоң алпы бар. Алардын бири ханафи болгон Имам Матуриди, экничиси Шафи болгон Имам Ашари», - деп белгилеген. Имам Матуридинин ханафи мазхабынын ишеним маселелерин улантуучу катары бааланышы абдан маанилүү. Чындыгында, Имам Матуриди ханафилер жашаган аймактан чыккандай эле, өзү да бул нерсеге абдан маани берген. Ал, өзүн ар дайым Имам Абу Ханифанын шакирти катары тааныштырууга жана бул нерсени далилдөөгө аракет кылган. Абу Мансур ал-Матуриди, Абу Бакр Ахмад бин Исхак бин Салих ал-Жузжани (200/815-жылдан кийин дүйнөдөн кайткан), Абу Бакр Мухаммед бин

[11] Ali Bardakoğlu. ***Hanefî Mezhebi.*** //Diyanet İslam Ansiklopedisi. – İstanbul, 1997. – XVI том. 20-бет.

[12] Хила-и шарийяны ачыктоо максатында төмөнкү мисалды берүүгө болот: Имам Абу Юсуф жашаган доордо өлкөнүн падышасы жубайына ачуусу келип, «Эгер бул түнү менин ээлигимдеги жерлерде түнөсөң, менден толук ажыраган болосуң (талак түшкөн болот)», - дейт. Бирок, ачуусу таркагандан кийин, айтканына өкүнөт. Жубайын ошол түнү башка өлкөнүн аймагына алып барып, түнөп келүү мүмкүн эмес эле. Эмне кыларын билбей, акыры Абу Юсуфтан кеңеш сурайт. Ошондо, Абу Юсуф ага: «Жубайыңыз бул түнү мечитте түнөсүн. Анткени , мечиттер Алла Тааланыкы (Жин. 72/18), мечиттер сенин ээлигиңе кирбейт», - деп айтат. (Которуучудан)

Мукатил ар-Рази (248/862), Наср бин Яхъя ал-Балхи (268/881), Абу Наср Ахмад бин ал-Аббас бин Хусайн ас-Самарканди ал-Иязи (301/914 же 331/943), Абу Мукатил Хафс ас-Самаркандиге (208/823) окшогон аалымдар аркылуу Куфада калыптанган ханафиликтин акыйда жана фикхий негиздерин эң сонун кылып ачыктап берген. Ошентип, Имам Матуридиден кийин келген аалымдар анын жолун жолдоп, Ахли сүннөттүн матуриди бутагын калың калкка кеңири жеткиришкен. Алардын арасында Абу Салама ас-Самарканди (IV кылымдын экинчи жарымы), Абул-Юср ал-Паздави (493/1000) жана Абул-Муин ан-Насафиге окшогон белгилүү аалымдар бар.

1. Имам Матуриди: Эмгектери жана матуридиликтин унутта калышынын себептери

Абу Мансур Мухаммед бин Мухаммед бин Махмуд ал-Матуриди (238-333/852-944) азыркы Өзбекстандын Самарканд облусуна караштуу Матурид деген айылында туулган. Ошондуктан, ал Матуриди болуп аталып калган. Матурид Самарканддын карамагында болгондуктан, ал Абу Мансур ал-Матуриди ас-Самарканди деп да аталып келет. Өз доорунда атагы алыска жеткен залкар аалым болгон Абу Мансур ал-Матуридиге «Имам», «Шейх», «Аламул-худа», «Имамул-худа», «Имамул-муткаллимийн» деген ысым-лакаптар ыйгарылган. Азыркы учурда Матуридинин жолун жолдоочулар Орто Азияда, Түштүк-Чыгыш Азияда (Малайзия, Индонезия), Түштүк Азияда (Индия, Пакистан, Бангладеш), Жакынкы Чыгышта (Түркия), Балканда (Болгария, Босния жана Герцеговина ж.б.), Россияда жашап келишет.

1.1. Эмгектери

Китабут-Таухид: Калам тармагында жазылган китеп. Имам Матуридиден кийин келген каламчылар, бул китепти өрнөк алышкан. Мисалы, Матуриди эпистемологиясын алгачкы жолу системалуу түрдө чагылдырган Китабут-таухидден кийин көптөгөн аалым бул маселени талкуулап, китептеринде жаза башташкан. Эмгек, исламдын таухид негиздүү улухият доктринасын борборго жайгаштырып, манихеизм, дайсанийя жана маркуунийюнга

окшогон дуалисттик түшүнүктөрдү жана агымдарды катуу сынга алган.

Тавилаатул-Куран: Имам Матуридинин тафсир китеби болуп эсептелет. Бул эмгек жөнүндө Катип Челеби *Кашфуз-зунуун* аттуу эмгегинде төмөндөгү оюн жазып калтырган: «Учурга чейин бул тафсир китепке тең ата болоор эмгек жазыла элек».[13]

ар-Радду авааилул-адилла лил-Каъби: Бул эмгек, Имам Матуридинин Мутазиланын жер жүзүнүн имамы деп даңазалаган аалымы Каъбиге карата айткан сындарын камтып турат. Негизинен, Имам Абу Мансур ал-Матуриди менен Абул-Муин ан-Насафи мутазила аалымдарынын арасынан Каъбини катуу сынга алышкан. Ошол эле учурда Имам Матуриди Каъбиге жана мутазила фиркасына карата *ар-Радду тахзибил-жадал лил-Каъби, ар-Радду ваъидил-фуссаак лил-Каъби* жана *Баяну вахмил-Мутазила* аттуу китептерди жазып калтырган. Мутазиланын беш принцибин четке кагуу максатында да *ар-Радду усуулил-хамса ли Аби Мухаммед ал-Бахили* деген эмгек жазган.

Ошондой эле, Имам Матуриди Карматилер менен рафизилерди сынга алган *ар-Радду аълаа усуулил-Караамита* жана *ар-Радду китаабил-имама ли баъзир-Раваафиз* аттуу китептерди жазып калтырган.

Аалымдын *Китабул-макаалаат фил-калам* аттуу эмгегинин бар жана анын калам фиркаларына байланыштуу экендиги айтылып келет. Анын мындай китебинин бар экендигин алгачкы жолу матуриди каламчы Абул-Юср ал-Паздави *Усул* аттуу эмгегинде белгилеген. Бирок, бул китептин Имам Матуридиге таандык экендигинде күмөн бар. Анткени, Имам Ашари тарыхтагы түрдүү фиркалар жөнүндө маалымат берген *«Макаалаатул-исламиййийн ва ихтилафул-мусаллийн»* аттуу китеп жазгандыгы үчүн, Абу Мансур ал-Матуридини өздөрүнүн имамы катары көргөндөр да, анын *«Китабул-макаалаат фил-калам»* деген китепти жазып калтыргандыгын айтуулары мүмкүн.

Катип Челеби *Кашфуз-зунуунда*, Ташкөпрүлүзаада *Мифтахус-саъаадада*, Касым бин Кутлубога *Таажут-тараажимде*, Абу Мансур ал-

[13] Хажы Халифе Мустафа бин Абдулла Катип Челеби. ***Кашфуз-зунуун ан асаамил кутуби вал фунуун.*** – Стамбул, 1360/1941. – I том. 335-336-беттер.

Матуридинин *Маъаахизуш-шарааи* жана *Китабул-жадал* аттуу эмгектери жөнүндө маалымат беришкен.

Тилекке каршы, Имам Матуридинин *Тавилаатул-Куран* менен *Китабут-Таухид* аттуу эмгектери гана күнүбүзгө чейин жетип келген.

1.2. Матуридинин унутта калышынын себептери

Чындыгында, имам катары таанылган адамдын жалпы мусулман коомчулугунун арасында өзгөчө орду болушу керек. Алгач, анын окуусу шакирттери аркылуу коомчулукка таанытылып, аалымдардын көңүл чордонунда болууга тийиш. Бирок, исламдын ишеним баалуулуктарын илимдүү, акылдуу жана абийирдүү адамдарга жеткилең чагылдырууга аракет кылган Имам Матуриди салыштырмалуу түрдө унутта калып кеткен.

Негизи, маселенин төркүнүндө жалгыз Имам Матуриди эмес, ал курган теологиялык ишеним системаны жокко чыгарууга аракет жасалгандай. Ал гана эмес, Матуридинин илимий теги жана рай (ижтихад) тараптары болгон Имам Абу Ханифа да бул нерседен белгилүү деңгээлде өз насибин алган сымал. Тагыраагы, учурунда ага карата да ар кандай каралоо акциялары ишке ашырылган. Натыйжада, Абу Ханифага окшогон залкар аалым жөнүндө белгилүү Ибн Саддын *Табакатында* өтө чектүү маалыматтар орун алган. Ал эми, Абу Сад Абдулкарим бин Мухаммед Самъаанин *ал-Ансаб* аттуу эмгегинде, Матуридинин доору жөнүндө маалыматтар берилгени менен, ал тууралуу эч нерсе жазылган эмес. Ханафи аалымдар жөнүндө маалыматтарды камтыган *ал-Жаваахирул-мудиа* аттуу эмгегинде Абул-Вафа, Имам Матуриди жана анын устазы Абу Наср ал-Иязы тууралуу абдан чектүү маалыматтарды гана берген. Ханафи аалымдарынын биографиясы жазылган *Таажул-тараажимде* Ибн Кутлубога, Абу Мансур ал-Матуридинин эмгектери жөнүндө сөз козгогону менен, анын өмүр таржымалы тууралуу маалымат берген эмес. Ошондой эле, Имам Матуридинин устаздарынан бир гана Абу Наср ал-Иязи жөнүндө маалымат берген, ал эми шакирттери эч эчкерилген эмес. Мусулман аалымдар жана алардын эмгектери жөнүндө маалыматтарды камтыган эң таанымал китептерден бири болгон Ибнун-Надимдин *ал-Фихристтинде* да Матуриди тууралуу эч сөз жок.

Самарканд аймагынан чыккан аалымдар тизмектелип жазылган *ал-Канд фи рижаали Самарканд* аттуу чыгармада Абдуррахман Бадави белгилендей, Имам Матуриди татыктуу деңгээлде чагылдырылган эмес. *ал-Фатхул мубийн фи табакаатил-усуулиййийн* аттуу эмгегинде Абдулла Мустафа ал-Мараги, мурда жазылган китептердеги маалыматтарды кайталоо менен гана чектелген.

Имам Матуриди тууралуу белгилүү тарых жана табакат китептеринде жетиштүү маалыматтардын берилбей калышынын бир канча себебин белгилеп кетүүгө болот. Алар:

1. Ашариликтин, өзгөчө Сельджук султандары тарабынан курулуп, увазир Низамулмулк тарабынан координацияланган Низамия медреселеринде официалдуу доктрина катары колдоо көрүшү, анын Багдад жана Нишапурга окшогон шаарларда үстөмдүк орнотушуна алып келген. Кийинчерээк, ал жалпы Иран жана Ирак аймактарында калыптанган доктринага айланган. Мамлук жана Айюби династияларынын доорунда Сирия жана Египеттин аймагында, ал эми Муваххидин мамлекетинин башкаруучусу Ибн Тумерттин учурунда Батыш Африкада жайылган. Итикадий (ишеним) агымдардын калыптанышында фикхий мазхабдардын ролун эске алганыбызда, шафилер менен маликилер жашаган аймакта ашариликтин кеңири таркаганын билүүгө болот. Ал эми ханафилер итикадда матуридиликти жакташат.
2. Имам Ашаринин жолун жолдошкон Бакиллани, Газзали, Жувайниге окшогон көптөгөн аалымдар, ашарилик өкүм сүргөн ислам маданиятынын борборунда жайгашкан шаарлардан билим алышып, ашариликтин теологиялык системасын жайышкан. Ал эми, Имам Матуридинин шакирттеринин саны салыштырмалуу аз болгон.
3. Абу Юсуф, Имам Мухаммед, Имам Зуфардан сырткары көптөгөн ханафи аалымдары ишеним (акыйда) жагынан мутазила болушкан. Имам Матуридинин өзүн ханафи катары тааныштырууга аракет кылуусу, айрымдарында ал да мутазила болушу мүмкүн деген түшүнүктү калыптандырган.
4. Ханафи-матуриди маданиятында биографиялык чыгармаларды (тараажим жана табакат китептери) жазуу салты

салыштырмалуу аз өнүккөн. Албетте, бул жагдайды Матуридинин унутта калышынын себеби катары баалоого болот.

5. Саманийлердин доорунда ханафилер мамлекеттин официалдуу мазхабы катары эсептелген. Имам Матуридинин Абу Ханифага моюн сунуп, андан мурас калган Ахли сүннөттүн теологиялык системасын өнүктүрүп жаюуга аракет кылуусу, биринчи кезекте өзүнүн эмес, Абу Ханифанын атынын алыска жетишине өбөлгө болгон. Ошондуктан да IV-X кылымдарда жазылган адабияттарда Матуридинин аты аз аталган. V-XI кылымдардан тарта ашариликтин башка аймактарда жайыла башташы, айрымдарын убайымга салып, алар Имам Ашариге каршы коюлчу адамды издей башташкан. Натыйжада, Имам Матуридинин аты көбүрөөк айтыла баштаган.

6. Имам Матуридинин саясий маселелерден узак туруусу, анын таанымал болуусуна белгилүү деңгээлде тоскоолдук жараткан деп айтууга болот. Матуриди менен башкаруучулардын арасында эч кандай келишпестик да, жакындык да болгон эмес. Ишеним маселелерине байланыштуу калкка маалымат берүү керек болгондо, мамлекеттин башкаруучулары Имам Матуридиге эмес, Хаким ас-Самаркандиге кайрылышкан. ас-Самарканди *ас-Саваадул-аъзам* аттуу эмгегин ошондой талаптын негизинде жазган.

7. Абу Мансур ал-Матуридинин ислам маданияты жана цивилизациясынын борбору аталган Багдадда эмес, Орто Азияда жашашы да, анын унутта калышынын себептеринен болуп эсептелет. Качан гана Аббасий мамлекети күчүт жоготуп алсырай баштаганда, башка аймактардагы ой таанымдар жөнүндө маалыматтар кеңири колдонула баштаган.

8. Өзгөчө, ашари аалымдардын матуридилик жөнүндө кеңири пикир айтышпагандыктарын эске алганда, алар Имам Ашари жана ашариликти гана Ахли сүннөттүн өкүлү катары эсептешкен.

Бирок, Батыштагы ислам Батыштагы ислам дүйнөсүндө Имам Матуриди жөнүндө баяндар аз болгону менен чыгыштагы аалымдар аны ар дайым баалап келишкен. Мисалы, Паздави (дүйнөдөн кайткан жылы хижрий жылнаама боюнча 493) ал тууралуу эмгеги *Усулуддинде* эскерип өтөт. Негизи, анын бул эмгеги Матуридинин *Китабут-*

Таухидинин маңызын түзөт. Паздави да бул жагдайды *Усулуддинде* баяндап кеткен. Андан башка Абул-Муин ан-Насафи *Табсиратул-адиллада*, Нуруддин ас-Сабуни *ал-Бидаяда*, Ибн Хумам *ал-Мусааярада* Абу Мансур ал-Матуридини устад жана имам катары белгилешкен.[14] Имам Матуридини ахли сүннөттүн залкар аалымы деп эсептегендердин бири Нажмуддин Умар ан-Насафи (дүйнөдөн кайткан жылы 537/1142) болуп эсептелет. ас-Сабуни, ал-Бидая фи усулиддин аттуу эмгегинде Матуридинин теологиялык системасын кеңири баяндаган. Имам Матуридини лидер катары көргөн жана анын теологиялык системасын кайрадан түшүнүктүү кылып ачыктап берген Абул-Муин ан-Насафи болуп эсептелет. Бакиллани, Шахристани жана Газзали ашариликте кандай мааниге ээ болсо, Абул-Муин ан-Насафинин матуридиликте да ошондой орду жана салмагы бар. Матуридилик Абул-Муин ан-Насафиге төмөнкү аалымдардын эмгектеринин натыйжасында жеткен: Абул-Касым Исхак бин Мухаммед бин Исмаил ал-Хаким ас-Самарканди (340/951), Абул-Хасан Али бин Саид ар-Рустугфани (345/956), Абу Ахмад бин Абу Наср Ахмад бин Аббас ал-Иязи жана Абу Мухаммед Абдулкарим бин Муса ал-Паздави (390/1000).

Колдонулган адабияттар

1. Ali Bardakoğlu. Hanefî Mezhebi. //Diyanet İslam Ansiklopedisi. – İstanbul, 1997. – XVI том.
2. Ashirbek Müminov, Anke Von Kügelgen. Mâtürîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları (4/10. Asırlar). – Ankara, 2003.
3. M. Sait Yazıcıoğlu. Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'in Nesefî. //Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakiltesi Dergisi. – Ankara, 1985. – XXVII том. 281-бет
4. Абдулазиз ал-Бухари. Кашфул-асраар аълаа усуулил-Баздави. – Стамбул, 1308. – III том.
5. Ибн Абдилбар. Жаамиул-баянил-илм. – Бейрут: Даарул-китабил-илмийя. – II том.

[14] M. Sait Yazıcıoğlu. ***Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'in Nesefî.*** //Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakiltesi Dergisi. – Ankara, 1985. – XXVII том. 281-бет7

6. Матуриди. Тавилатул-Куран. III том. 293-бет. (Бекир Топалоглунун башчылыгында эмгектин кол жазмасы кайрадан окулуп, 2005-2010-жылдар аралыгында 17 томдук китеп болуп басылып чыккан).
7. Сарахси. Усул (качан басылгандыгы белгисиз). I том.
8. Хажы Халифе Мустафа бин Абдулла Катип Челеби. Кашфуз-зунуун ан асаамил кутуби вал фунуун. – Стамбул, 1360/1941. – I том.
9. Хафизуддин бин Мухаммед ал-Кардари. Манаакибу Аби Ханифа. – Бейрут: Дарул-китабил-араби, 1981.

Oş Devlet Ünıversitesi
İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi
26. Sayı 2019

Ош мамлекеттик университети
Теология факультетинин илимий журналы
26-саны 2019

Христианчылыктын бөлүнүү процессине жалпы көз жүгүртүү

Ахмет Хикмет Эроглу *
которгон: Өскөнбай Зууридинов **

Аннотация

Христианчылык, дүйнөдөгү эң чоң дин болуп саналат. Бөлүнүү жагынан алып караганда башка диндерден айырмаланып турат. Ар бир христиан чиркөөсү өзүн дин катары эсептейт. Бул макалада автор христиан чиркөөлөрүнүн пайда болуусун жана өз ара айырмачылыктарын анализдеген. Бул макалада узун убакытка созулган процесс кыскача түшүндүрүлгөн. Бул бизге христианчылыктын жалпы тарыхына үстүртөн көз жүгүртүүгө мүмкүнчүлүк берет.

Ачкыч сөздөр: Христианчылык, Иисус, арианизм, несторианизм, монофизит, католик, ортодокс, протестант.

General overview of the process of division of Christianity

Annotation

Christianity is the largest religion of the world. According to schism it differ from other religions. Each of Christian churches consider themselves as a religion. In this article, the author explained Christian churches comes to existence and their differences. This article give us the long processe of history as short. This give chance us to look on general history of christianity.

Key words: Christianity, Jesus, arianism, nestorianism, monophysytysm, catholic, orthodoxy, protestant.

* Профессор, Анкара университети теология факультети.
** окутуучу, ОшМУ теология факультети.

Киришүү

Христианчылык тарапкеринин саны боюнча дүйнөдөгү эң чоң диндердин бири болуп эсептелет. Бул дин Палестина аймагында пайда болгон жана Иисус Христостун атына негизделген. Христиан деген аталыш Иисус Христос дүйнөдөн кеткенден кийин келип чыккан[1] жана б.з. 60-жылдарынан кийин кенен колдонула баштаган. Иисус Христостун жактоочулары алгач бир туугандар, сопулар жана ишенгендер деп аталган.[2] Христиан деген аталыш ушу күнгө чейин бир гана топту түшүндүрүп келген эмес. XVI кылымдан тарта христианчылык деген аталышка караганда православдык, католиктик жана протестанттык деген аттар көп колдонула баштаган. Ал аттар көбүнчө христиан агымдарын түшүндүрүү үчүн айтылган. Айрым убакта православ дини, католик дини жана протестант дини деп, агымдын аттары куду өз алдынча дин сыяктуу айтылып келген. Бул аттар өз алдынча диндерди түшүндүрүү үчүн колдонулуп, XX кылымдын орто ченине келгенде православ, католик, протестан деген аттар менен өзгөчөлөнгөн тарапкерлер бири-бирин динден чыккандык, адашкандык менен күнөөлөшкөндүктөн, натыйжада ар бири өзүнөн башкасын христиан эмес деп эсептей баштаган.

Учурда өздөрүн христианбыз деген көптөгөн жамааттар жашайт жана алар дүйнөнүн төрт тарабында тарапкер топтоо үчүн аракет кылышууда. Бирок, ал жамааттарды жакындан таануу үчүн алардын өтмүшү тууралуу маалыматка ээ жана пайда болуу себептерин билүү кажет. Биздин макалабыз учурда өздөрүн христианбыз деген жамааттардын бөлүнүп кетүүлөрүнө себеп болгон теологиялык талаштарын аныктоого, ошондой эле өтмүштөрүн билүүгө салым кошот. Макалабыздын

[1] Христиан деген сөз Библияда Иисустан кийинки окуяларды баяндаган Элчилердин иштери деген китепте айтылган. Караңыз: Элчилердин иштери XI/26.

[2] Voltaire. Felsefe Sözlüğü. (Çeviren Lütfü Ay). I т. – Istanbul, 1995. –456-б.

чеги католик, православ жана протестант жамааттардын тарыхта пайда болуу дооpлорун камтыйт.

А. Чыгыш жана Батыш чиркөөлөрүнөн мурда христиандардын ортосундагы ажырымдар

Иисус Христостун тарапкерлеринин ортосундагы алгачкы келишпестик иудейлердин шарыятын аткарып-аткарбоо маселесинде келип чыккан. Христианчылык алгачкы доордо синагогаларда, же тагыраак айтканда иудейлердин ибадатканалары аркылуу жайыла баштаган. Иерусалимде Иисус Христостун жолун жолдогондор иудейлердин шарыятынын негизинде жашашкан. Диаспорадагы иудейлер гректердин арасында азчылык катары жашагандыктан шарыятты бекем карманышкан эмес. Мына ушундай чөйрөдө өскөн Ыйык Павел грек маданияты менен суугарылып, диаспорадагы иудейлердин арасында Иисус Христостун жолун жолдогондордун эң көзгө көрүнүктүүсүнө айланган.[3]

Ыйык Павел алгач христиандарын аёосуз душманы болуп жүрүп, кийин апостолдорго кошулган жана иудейлердин шарыятын бутпарастарды христиандаштыруудагы эң чоң тоскоол катары эсептеген. Ал христиан болгондон кийин диндин эрежелерин орундатууга салыштырмалуу динди жаюу менен көбүрөөк алектенген жана миссионердик ишке киришкен. Ушундай максат менен алгачкы сапарын Антакьяга жасаган, андан кийин Анатолиядагы синагогаларда үгүт иштерин алып барган. Миссионердик иш-аракетинин басымдуу бөлүгүн бутпарастардын арасында жүргүзгөн. Бутпарастардын арасында христианчылыкты жайгандыктан Ыйык Павелге "иудей эместердин апостолу" деген ат ыйгарылган.[4]

[3] Claude Prudhomrnc. Histoirc des Chrctiens. – Paris, 1992. –20-б.

[4] Mehmet Aydın. Hristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık. – Ankara: TDV Yayınları, 1995. – 19-б.

Ыйык Павел христианчылыктын бутпарастардын арасында жайылуусун тездетүү үчүн динге жаңы киргендер иудейлердин шарыятын аткарбай койсо болорун ойлоп, сүннөт болуу сыяктуу аларга оор келчү айрым диний эрежелерди болтурбай койгон.Ыйык Павел тарабынан берилген мындай жеңилдиктер жаңы христиан болгондордун иудейлердин шарыятын аткарып-аткарбоо же кайсы бирин канчалык деңгээлде аткарат деген талашка себеп болгон. Талашты чечүү максатында Павел Иерусалимге келген жана б.з. 49-50-жылдары "апостолдордун курултайы" деген ат менен белгилүү курултай өткөрүлгөн. Павел курултайда Анатолияда өзү христиандаштырган адамдардын абалын түшүндүрүп, христиандардын эсебин көбөйтүү үчүн динге кирүүчүлөргө жеңилдик берүү маселесин көтөргөн. Курултайда буттарга арнап союлган эт, кан, арам өлгөн малдын эти жана зынаага тыюу салынып, бутпарастардын арасынан жаңы христиан болгондорго мындан башка чектөө койбоо тууралуу чечим чыккан.[5] Курултайдан көп өтпөй Павелдин көз-карашын негиз алган христиандар көпчүлүктү түзүп калган. Алгачкы доордо күнүмдүк жашоодогу эрежелер тууралуу талаш болуп келсе, кийинчерээк Иисус Христостун табияты тууралуу талаштар пайда болгон жана анын аягы Иисусту кудайлаштырууга чейин созулган.[6]

Апостолдордун курултайынан соң эки түрдүү христиан жамаат пайда болгон. Биринчиси, Павелдин пикирлерин жактыргандар, экинчиси, иудей-христиандар. Бул маселени Павелдин галатиялыктарга жазган катында Петрга "сүннөттүүлөрдүн инжили", өзүнө "сүннөтсүздөрдүн инжили"

[5] Элчилердин иштери, XV/29; Караңыз: Ekrem Sankçıoğlu. Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi. – İstanbul,
1983. –217-218-бб.

[6] Günay Tümer. Abdurrahman Küçük. Dinler Tarihi. 3. Baskı. – Ankara: Ocak Yayınları,1997. –268-б.

берилгенин айтканынан да түшүнсөк болот.[7] II кылымдын ортолоруна чейин Павел тараптуу христиандар менен иудей-христиандардын ортосунда олуттуу тирешүү болуп келген.[8]

Жогоруда айтылгандай Павел христианчылыкты бутпарастардын арасында жаюуну көздөсө, башка апостолдор иудейлердин арасында жаюуга басым жасашкан. Экинчи топтогулар иудаизмдин кээ бир негиздерин, өзгөчө монотеизм ишенимин улантышкан.[9] Иисус Христостун "тоодогу насааты" деген ат менен белгилүү жана Матфей инжилинде сөз кылынган[10] жардылыкты негиз алгандыктан бул жамаат эбиониттер (кедейлер) деп аталган. Эбиониттер V кылымга чейин келишкен, андан кийин Павелдин пикирин жактагандар көпчүлүктү түзүп, христианчылык жаңы мазмунга ээ болгондон соң эбиониттерден сөз кылынбай калган.[11] Учурдагы христиандардын көпчүлүгү Павел негиздеген салтты карманышат.

Христианчылык II кылымдын аяк ченине карай Анатолиядан Римге чейинки аймакка жайылган. Христианчылык жайылган аймак дээрлик Рим империясына карап турган. Рим империясында христиандар өтө оор кыйынчылыктарга кабылышкан, бирок 313-жылы император Константин доорунда Милан буйругу чыккандан кийин дин тутуу эркиндигине ээ болушкан.[12] Константин ага чейин бутпарастардын императору болуп келсе, ал окуядан кийин христиандардын императоруна айланган. Константин мурда христиандарды басмырлап келсе, христиандарга эркиндик бергенден кийин бутпарастарды басмырлай баштаган.

---

[7] Галатиялыктарга кат II/7.

[8] Maurice Bucaille. Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim. (Çeviren Suat Yıldırın). –82-б.

[9] Tümer-Küçük. Аталган эмгек. –268-б.

[10] Матфей V/1-11.

[11] Sarıkçıoğlu. Аталган эмгек. –219-228-бб; Tümer- Küçük. –314-315-бб.

[12] Paul Lemerle. Histoire de Byzance. – Paris: PUF, 1948. –18-б.

381-жылы Константинополь куруултайында бекитилген христианчылыктын эң маанилүү үчилтик ишениминин негиздери Павел тарабынан баштатылган болчу. Бул ишенимге байланыштуу алгачкы доордо эле айтылган каршы пикирлер менен христиандардын өз-ара ички келишпестиктери IV кылымда Арий тарабынан кайрадан козголгон. Арий "Ата" же болбосо кудайдын чексиз жана төрөлбөгөнүн, ал эми "Уул" же Иисустун Ата тарабынан жаратылганын, натыйжада экөөнүн табияты бир эмес экенин айтып чыккан. Ал ушул пикири менен Иисусту кудай деген ишенимди четке каккан. Натыйжада Арийди Александриянын патриархы динден чыгарган жана бир синод аркылуу Арийге каршы айткан сөздөрүн расмийлештирген.[13]

Арианизмге тыюу салынганы менен ал империянын ичинде көйгөй бойдон кала берген. Ошондуктан император Константин христиандардын өз-ара келишпестиктерин чечүү үчүн б.з. 325-жылы Никеяда куруултай өткөргөн. Бул куруултай христианчылыктын тарыхында өтө чоң бурулуш болгон жана “Алгачкы жалпы куруултай” деген атты алган. Никея куруултайында өтө катуу талкуу жүргөн жана акырында Уулдун Ата менен табияты бир деген чечим чыккан. Анын натыйжасында Арий динден чыгарылган жана анын пикирлерине тыюу салынган.[14] Ага карабастан арианизм агымы IV кылымдын акырына чейин жашаган. Христианчылыктын алгачкы дооорлорунда пикир келишпестиктердин айынан пайда болгон жана арианизм деп аталган бул агымдын учурда христианчылыктын бир бутагы болуп эсептелген жана

[13] Lemerle. Аталган эмгек. –19-б; Mehmet Aydın. "Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış" // AÜİFD.
XXVII т. – Ankara, 1985. –126-б.

[14] Mehmet Aydın. Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları. – Konya: S.O.
Yayınlan, 1989. –120-121-бб.

үчилтикти четке каккан унитарианизмдин түптөлүүсүнө салым кошкону айтылат.[15] Унитариандар учурда христиандардын биримдигин түптөө үчүн жүргүзүлгөн иш-чараларга үчилтиктен улам каршы чыгышат.

Арийден кийин христиандардын ортосундагы эң маанилүү ажырым Несторийдин “Иисус адам-кудай эмес, кудайды алып жүрүүчү” деген пикиринен кийин жүзөгө келген. Анын пикири боюнча Иисус адам катары төрөлүп, денесине логос (кудайдын сөзү) киргенден кийин кудай болгон. Ошондуктан Несторий “Иисустун энеси Марямды теотокос (кудайдын энеси) деп айтканга болбойт жана болгону христотокос (Иисустун энеси) деп айтууга болот” деген.[16] Несторийдин пикирлери Никея курултайынын чечимине дал келген эмес жана ошондой эле Иисустун кудайлыгына залакасын тийгизет деген таризде жоромолдонгон.

Ошол кездеги папа Александрия епископу Кириллди Несторийдин пикирлерине каршы иш алып баруусу үчүн милдеттендирген. Ал Несторийдин пикирлерине олуттуу түрдө каршы чыккан жана Несторийдин пикирлерин жокко чыгаруу үчүн далилдерин айткан. Бирок, папа аны таасирдүү деп эсептебей Римде синод өткөргөн жана Несторийди динден чыгарган. Несторий папанын чечиминен кийин деле пикирлерин жаюуну уланткан. Несторийдин пикирлерин биротоло токтотуу үчүн 431-жылы Александрия жана Рим епископторунун башчылыгында Эфесте курултай өткөрүлгөн. 3-жалпы курултай деп аталган Эфес курултайында Несторийдин

[15] İsmail Yılmaz. Üniteryanizm'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dini Sebepler. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

(Доктордук диссертация). – Istanbul, 1993. –38-42-бб; M. Ebu Zehra. Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar. (Çev.

A. Nuri). – Istanbul, 1978. –228-238-бб.

[16] Aydın. Аталган эмгек. –122-123-бб; Felicien Challaye. Dinler Tarihi. (Çev. Semih Tiryakioğlu). II. Baskı. –

İstanbul: Varlık Yayınları, 1963. –206-б.

пикирлерине тыюу салынган жана Марямды теотокос, б.а. кудайдын энеси деп атоого чечим чыккан.[17] Несторианизм Византиянын басмырлоосунан улам жайылуу мүмкүнчүлүгүн жоготкондон кийин Иран аркылуу Орто Азияга чейин жетип келген.[18] Бирок, ислам Орто Азияда жайылгандан кийин несторианизм бул аймактан жоголуп кеткен. Учурда Иран жана Ирakта аз санда несториянисттер жашайт.[19]

Иисустун кудайлык табиятын алсыздата турган өзгөчөлүктөгү Несторийдин пикирлерине чабуул катары Иисустун кудайлык табиятына ого бетер басым жасалган.[20] Евтехий жана Александрия епископу Кирилл өздөрүнүн пикирлерин курчутуп, Иисустун эки табияты төрөлгөндөн кийин жалгыз табиятка айланганын жана Иисустун кудайлык табияты адамдык табиятын ээритип, сиңирип алганын айтып чыгышкан.[21] Бул пикир Иисустун адамдык табияты бир тамчы уксустун деңизде жок болуп кетүүсү сымал сиңип кеткен дегенди түшүндүрөт.[22] Кирилл баштап, Евтехий системалаштырган бул пикирди жактагандар Иисусту жалгыз табияты болгонун кабыл кылышкандыктан "монофизит" (жалгыз табияттуу) деген ат алышкан.[23]

Император Маркион өз аймагында ишенимдеринин айырмачылыгынан улам пайда болгон талаштарга тынчы бузулуп, айырмачылыктарды жөнгө салуу максатында 451-

[17] Jean-Michel Bilioud. Histoire des Chretins d'Orient, Editions I'Hartmaıan. – Paris, 1995. – 49-50-бб; Mehmet

Aydın. Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili. – Konya, 1991. –17-б.

[18] Ünver Günay. Harun Güngör. Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi. – Ankara, 1997. –141-147-бб.

[19] G. Barker. O'nun İzinde. – İstanbul, 1985. –60-б.

[20] Ali İsra Güngör. Vatikan, Misyon ve Diyalog. – Ankara, 1997. –17-б.

[21] Georg Osırogorsky. Bizans Devleti Tarihi. Çev: Fikret Işıltan. – Ankara, 1991. –54-б.

[22] Mustafa Erdem. "Kıpti Kilisesi Üzerine Bir Araştırma" // AÜİFD. XXXVI т. – Ankara, 1997. –155-б.

[23] Barker. Аталган эмгек. –47-б.

жылы Халкидондо курултай өткөргөн. Христиандар тарабынан 4-жалпы курултай деген аталышка ээ болгон бул курултайда Иисустун кемчилдиксиз, бири-биринен ажырабай турган, бирок бири-бирине аралашпай турган эки табияты болгону бекитилген жана монофизит доктрина четке кагылган.[24] Мына ушундай жол менен император курултайдын демөөрчүсү катары чечимдерди көзөмөлдөгөн.

Халкидон курултайында монофизит көз-караш четке кагылгандан кийин Византиянын чыгыш аймагындагы элдин көпчүлүгү монофизит ишенимде болгондуктан, өзгөчө Сирия жана Египетте саясий көйгөйлөр башталган жана алардын борбордук башкаруудан алыстоосуна түрткү болгон. Монофизит ишенимдегилер Халкидон курултайында ишенимдери жокко чыгарылганына карабай пикирлерин өзгөртүшкөн эмес. Алардын диний нааразычылыктары саясий нааразычылыкка айланган жана Египет чиркөөсү грек тилин ибадаттан чыгарып, анын ордуна копти тилин киргизген. Ошондуктан мусулмандар Египетке келгенде ишеним айырмачылыктарынан улам диндештеринин басмырлоосунда жашап келген коптилер мусулмандарды куткаруучу катары көрүшкөн.[25]

Халкидон курултайынын чечимдерин империянын колдоосу менен мажбур түрдө кабыл алдыруу иши жүргүзүлгөндүктөн Александрия, Антакья жана Иерусалимде кагылышуулар башталган.[26] Египет менен Сирия Халкидон курултайында бекитилген догманы четке каккан жана диофизит Византия чиркөөсү менен монофизит Сирия чиркөөсүнүн бөлүнүү процесси официалдуу түрдө башталган.[27]

[24] Ostrogorsky. Аталган эмгек. –55-б.

[25] Erdem. Аталган макала. –158-б.

[26] A.Vasiliev. Bizans Imparatorluğu Tarihi. Çev: Arif Müfid Mansel. I т. – Ankara, 1943. –130-13 1-бб.

[27] Ostrogorsky. Аталган эмгек. –55-б.

Бул ажырым башка христиан элдерге да таасирин тийгизген. Ошондой эле Халкидон курултайына катыша албай калган армяндар курултайдын чечимдеринен кийин кабардар болушкан жана Византия империясы менен болгон саясий көйгөйлөрүнөн улам жаңы догманы кабыл алышкан эмес. Армяндар монофизит доктринаны жактырышкандыктан улуттук чиркөө түзүүгө камылга көрө башташкан.[28] Армяндардын көпчүлүгү учурда монофизит доктринаны карманышат.

Халкидон курултайынан кийин монофизит доктринасын жактырган чиркөөлөр негизги өзөктөн бөлүнүп, өз алдынча чиркөөлөргө айланышкан. Учурда монофизиттик агымды үч негизги чиркөөлөр түзөт. Алар: якубий (ассирий) чиркөөсү, копти чиркөөсү[29] жана армян чиркөөсү.[30]

Б. Православ жана католик чиркөөлөрүнүн пайда болушу

Христианчылык Чыгыш жана Батышта тарыхий себептерден улам бири-биринен өзгөчөлөнгөн тартипте өнүгүү процессин баштан өткөргөн. Алгач христиандар Рим империясынын басмырлоосуна кабылып келсе, 313-жылы Милан буйругу чыккандан кийин дин тутуу эркиндигине жетишип, эркин жашоого өтүшкөн. Бир нече жылдан кийин христианчылык Рим империясынын расмий динине айланган. Анын натыйжасында императорлор диний иштерге, кала берсе теологиялык маселелерге кийлигише башташкан. Факт катары, 325-жылы арианизмге каршы Никеядагы курултайдын өтүүсүнө император Константин буйрук берген.[31] Византия императорлорунун түшүнүгү боюнча догмалар тагдырына

[28] Tümer-Küçük. –307-б.

[29] Караңыз: Erdem. Аталган макала.

[30] Караңыз: Abdurrahman Küçük. Ermeni Kilisesi ve Türkler. – Ankara, 1997.

[31] Vasiliev. –66-67-бб.

башкаруучулук жазылган император тарабынан аныкталчу жана аны элге кабыл алдыруучу милдеттүү бир мамлекеттик дин болчу. Туура ишеним жана бузукулукту акыктоодо динчелик саясаттын да орду болушу мүмкүн. Тарыхчылар христианчылыктын мына ушундай жол менен түзүлүшүн жана чиркөө-мамлекет байланышынын мына ушундай түрдө ишке ашуусун "цезаропапизм" деп аташкан.[32]

Чыгышта христианчылык Византиянын көзөмөлүндө мамлекеттик динге айланган кезде, Батышта папалар басымдуулук кылган дин түшүнүгү калыптана баштаган. Анын натыйжасы катары, өз доорундагы Батыштын эң мартабалуу дин кызматкерлеринен бири болгон Милан епископу Амвросий руханий бийликтин физикалык бийликке көз-карандысыздыгын жарыя кылган.[33]

Константинополь шаары император Константиндин доорунда Чыгыш Рим империясынын борборуна айланган. Ошондуктан Константинополь "Жаңы Рим" деп атала баштаган. 381-жылы император Феодосий I өлкөдөгү диний көйгөйдү чечүү максатында курултай өткөргөн жана анда жаңы борбор Константинополдун патриархынын статусун белгилеген. Анын ою боюнча, Константинополь "Жаңы Рим" болгонуна караганда патриархка да жаңы статус ыйгарылышы керек жана ал Рим епископунан кийинки орунда турушу керек эле.[34]

Жаңы түзүлүштөрдүн алкагында, Константинополь патриархынын Рим епископуна салыштырмалуу статусу Халкидон курултайында бекитилген. Бул меселе курултайдын 28-пунктунда каралган жана папага канчалык биринчи орун берилбесин, ошол эле убакта "Жаңы Рим" менен "Эски Рим"

[32] Lcmerle. –38-б; Auguste Bailly. Bizans Tarihi. Çev: Haluk Şahin. I т. – İstanbul, жылы жок. –93-б.

[33] Lemerle. –34-б.

[34] Lcmerle. –37-б.

епископторунун өкүм берүү өзгөчөлүгү теңдештирилген.[35] 28-пунктта Константинополь патриархатына Римдеги папанын бийлигинин варианты катары Анатолия жана Тракьядагы айрым аймактардын попторун дайындоо мүмкүнчүлүгү берилген жана сырттан караганда эки тараптын статусу теңдештирилген.[36] Папанын делегациясы бул чечимге баш оттору менен каршы чыгышканына карабастан ийгиликтүү боло алышкан эмес. Халкидондо бекитилген бул чечим эки чиркөөнүн ортосундагы жек көрүүнүн башатына айланып, кылымдар бою душмандык катары уланып келген.[37]

Халкидон курултайынын 28-пункту Чыгыш жана Батыш чиркөөлөрүнүн ортосунда кылымдар бою талаш маселе болуп келген. Чыгыш менен Батыш чиркөөлөрүнүн бөлүнүп кетүүсүнүн мындан башка себептери да болгон. Алардын бирин Батышта папа Григорий VII ишке ашырган реформа түзгөн. Биринчи ажырым Чыгыш чиркөөсүнүн структурасы боюнча ишке ашкан, анын натыйжасы бүтүндөй христиандар үчүн маанилүү болуп эсептелген. Папа Григорий VIIнин реформасы Батыш чиркөөсүнүн структурасы боюнча болгон, анын натыйжасы бүтүндөй христиандарда таасир ойготкон. Григорий VIIнин реформасы менен папалык статус монархиялык башкарууга айланган жана папа бүтүндөй христиандардын үстүнөн руханий эле эмес, физикалык үстөмдүккө жетүүнү эңсеген.[38] Папалыктын бийликти толук түрдө колго алуу аракети Чыгыштагы Антакья, Александрия, Иерусалим патриархтарынын бийлигин кыскартуу дегенди түшүндүргөн жана алардын Рим менен болгон мамилелеринин начарлоосуна алып келген. Кала берсе папа 800-жылы Улуу

[35] Ostrogorsky. –55-б.

[36] Аталган эмгек. –131-б.

[37] Voltaire. Аталган эмгек. –456-б.

[38] Olivier Clement. “Ortodoksluk Mezhebi”. // Din Fenomeni. (Çeviren Mehmet Aydın). – Konya,1992. –204-б.

Карлга тажы кийгизип, аны Ыйык Рим империясынын ээси деп жарыя кылган.[39] Мына ошентип, Византиянын императору Константинополь патриархын колдоп, Рим епископу менен тең даражага алып келген ишине каршы папа Улуу Карлга тажы кийгизип, аны Византиянын императорунун даражасына көтөргөн.

Чыгыш жана Батыш чиркөөлөрүнүн бөлүнүү себептеринин бир факторун тил өзгөчөлүгү пайда кылган. Чыгыш чиркөөлөрүндө грекче, Батыш чиркөөлөрүндө латынча колдонулуп, эки тарап бири-бирин жетиштүү деңгээлде түшүнө алган эмес. Курултайларда тил айырмачылыгынан улам түшүнбөстүктөр келип чыккан.[40] Тил айырмачылыгынан улам өзгөчө ишеним маселесинде эки тарап бири-бирин туура эмес түшүнүп, биригүү мүмкүнчүлүгү азайып кеткен. Туура эмес түшүнүүлөр кээде өтө чоң келишпестиктерди пайда кылган.

Чыгыш жана Батыш чиркөөлөрүндө теологиялык маселелерде бөлүнүүгө удаалаш диний практикада да айырмачылыктар келип чыккан. Чыгыш чиркөөсүндө попторго үйлөнүүгө уруксат берилген, Батыш чиркөөсүндө такыр тыюу салынган. Евхаристия жөрөлгөсүндө Батыш чиркөөсү ачыткысыз нан колдонсо, Чыгыш чиркөөсү ачыткылуу нан колдонгон. Эки тараптын айырмачылыгы дин кызматкерлеринин сырткы көрүнүшүнөн да байкалат. Чыгыш чиркөөсүндө поптор сакал өстүрсө, Батыш чиркөөсүндө сакалдарын алышкан.[41]

Чыгыш жана Батыш чиркөөлөрүн бөлүп жарууга алып барган эң маанилүү себеп Батыш чиркөөсүнүн "жана Уул"

---

[39] Bailly. Аталган эмгек. –181-182-бб; Barker. –75-б; Pauparde. Le Papa. – Paris: PUF, 1980. – 19-б.

[40] Martin Jugie. Le Schisme Byzantin. – Paris, 1941. –39-42-бб.

[41] Elisabeth Behr-Siegel. "Le Schisme du 1054, Origines, Consequences, Perspectives Nouvelles" // Supplement au
S.O.P. Mart 1984. № 86. –2-б.

маанисине келген латынча "филиокве" сөзүн ишеним негиздерине кошуусу болгон. Никея курултайында тастыкталган кредодо Иоанн евангелиясында "Атадан чыккан акыйкат руху"[42] сөзүнүн негизинде Ыйык Рух бир гана Атадан чыгат деген чечим бекитилген эле.

Никея курултайында бекитилген кредого VII жана VIII кылымдарда Испанияда "филиокве" сөзү кошумчаланып, Ыйык Рухтун Атадан жана Уулдан чыгаары белгилеген. Испаниядадагы бул окуяга жергиликтүү кооптонуулар түрткү болгон. Аймакта монотеист кудай ишенимин карманган иудейлерден кийин абсолюттук түрдө жалгыз кудайга ишенген мусулмандар пайда болгон жана буга кудай ишенимдери көйгөйлүү маселе болуп турган христиандардын тынчы бузулган. Ошол кезде Иисус Христостун кудайлык өзгөчөлүгүн кабыл албаган арианисттердин ишенимдерине каршы ички маселе катары "филиокве" сөзү кредого тиркелген.[43]

Батыш чиркөөсү Испанияда жергиликтүү маселеден улам кредого кошумчаланган "филиокве" сөзүн император Генрий IIнин басмырлоосу менен жекшемби күнкү ибадатта окулуучу дубага коштурган. 1014-жылы папа Бенедикт VIII "Ыйык Рухтун Атадан жана Уулдан чыгаарын", б.а. "филиокве" сөзүн кредого киргизүүгө макул болгон.[44] Батыш чиркөөсү "филиокве" сөзүн кредого тиркегенде Чыгыш чиркөөсү ага каршы чыккан. Муну, өзүн Уулдун өкүлү катары көргөн Батыш чиркөөсүнө баш ийбөө аракети катары жоромолдогондор да болгон.[45]

Жогорудагы диний, салттык жана саясий келишпестиктердин айынан Константинополь менен Рим

[42] Иоанн XV/26.

[43] Behr-Siege. Аталган макала. –5-б.

[44] Martin Vincent. "Aspect Theologique du Filioque". // İrenikon. LXII т. – Belgique, 1989. – 36-б.

[45] Albcrt M. Bernard. "Katolik Mezhebi". // Din Fenomeni. (Çeviren Mehmet Aydın). – Konya, 1992. –174-б.

чиркөөлөрүнүн мамилеси көп убакыт үзгүлтүккө учурап турган. Ал доордо христиандарды диний көйгөй менен бирге саясий көйгөй да алек кыла баштаган. Көп өлчөмдө грек мигранттар жашаган Сицилияны нормандар басып алганда Батыш менен Чыгыш чиркөөлөрү орток кызыкчылыктан улам жакындашууга аргасыз болгон. Бул маселени шылтоо кылып, Константинополь менен мамилени оңдоо максатында Рим тарабынан диний жана саясий келишпестиктерди чече турган бир делегация жиберилген. Эки тарап тең кызыктар болгон көйгөйдү чечүү үчүн келген делегация ошол эле убакта диний айырмачылыктарды да бир жактуу кылууну эңсеген.[46]

Папа 9-Лео тарабынан 1054-жылы Константинополго жиберилген кардинал Умберто башчылыгындагы делегацияны Константинополь патриархы кабыл алган. Бирок, Умберто орток чечим жана эки тараптуу келишүүгө камылга көрүүнү унутуп, патриархтын алдында протокол эрежелерин бузуп, ага буйрук сөздөр менен кайрылган. Ошондуктан патриарх аны кайра көрбөгүдөй болгон. Умберто патриархка кайра жолуга албай, 1054-жылы 15-июнда патриарх жана башка даражалууларды динден чыгарган кагазды Ыйык Софиянын дубалына илип, Константинополдон кетип калган.[47] Андан кийин Константинополь патриархы бир синод өткөрүп, Рим чиркөөсүн динден чыгарган. Мына ошентип, эки чиркөөнүн келишпестиги бири-бирин динден чыгарууга чейин барган.[48]

1054-жылы бири-бирин динден чыгаруу Рим жана Константинополь чикрөөлөрү ортосунда жүргөн жана башка Чыгыштагы чиркөөлөр бул маселе менен түздөн-түз алектенишкен эмес. Бирок, исламдын жайылуусун алдын алуу максатында Анатолия жана Жакынкы Чыгышка жасалган

[46] Behr-Siegel. –1-2-бб.

[47] Martin Jugie. –208-210-бб.

[48] Aydın. Hıristiyanlık. –26-б.

крестүүлөрдүн жортуулу убагында Иерусалим менен Антакьяда латын чикрөөсү ачылган. Бул болсо ал аймактагы апостолдор тарабынан түптөлгөн делген чиркөөлөрдүн нааразычылыгын туудурган. Мунун натыйжасында Чыгыш чиркөөлөрү Рим менен мамилелерин биролото үзүшкөн.[49]

Чыгыш жана Батыш чиркөөлөрү бири-бирин динден чыгаргандан кийин деле эки тараптан тең элдешүү үчүн кадамдар жасалган. Бирок, белгилеп өтүү керек, бөлүнгөндөн кийин элдештирүүгө жасалган кадамдар көйгөйдү чечүүнүн ордуна ажырымды ого бетер тереңдеткен. Өзгөчө 4-крестүүлөр жортуулу чоң ажырымды пайда кылган.

1204-жылы Египетке карай жолго чыккан крестүүлөр пикирин өзгөртүп, Константинополго багыт алышкан жана ал жактагы христиандарга ишенимдеги айырмачылыктарынан улам өтө чоң зулумдук көрсөтүшкөн. Крестүүлөр Консатантинополдогу ыйык жерлерди кордоп, иконаларды сындырып, дин кызматкерлерин дарга асып, чыгыштык христиандар үчүн ыйык деп эсептелген адамдардын мазарларын тоношкон. Аны менен токтолбостон, Константинополдо бир латын чиркөөсү ачылган жана элди мажбур түрдө латындаштыруу аракети жүргүзүлгөн.[50]

1071-жылы түрктөр Анатолияга келе баштагандан кийин Византия айласыз абалга кабылып, эл жана дин кызматкерлеринин каршы чыгуусуна карабастан түрктөргө каршы Батыштын колдоосун алуу үчүн Рим чиркөөсүнүн шарттарын аткарууга мажбур болгон. Анын натыйжасында 1271-жылы өткөн Лион курултайында мамилелер жанданып, 1431-1486-жылдар аралыгында өткөн Ферраро-Флорентий курултайында Батыш чиркөөсүнүн көрсөтмөсүнө император менен патриарх баш ийген. Бул курултайда араф менен

[49] Behr-Siegel. – 2-б; Караңыз: Clement. Аталган макала. –205-б.

[50] Clement. –205-б.

евхаристия маселесинде бир пикирге келишип, Рим чиркөөсүнүн епископу Петрдун орун басары, Иисустун чыныгы өкүлү катары универал чиркөөнү башкарууга акылуу деген чечим кабыл алынган. Бирок, Византия эли менен дин кызматкерлеринин көпчүлүгү бул келишимге каршы чыгышкан. Византиялыктар алгач батыштык христиандардан жардам алууну каалап, бирок түрктөрдү жакындан тааныгандан кийин жана ошондой эле римдиктердин крестүүлөр жоортуулу аркылуу Константинополдо кандай иштерди кылышканын эске алып, "Консатантинополдо латындын баш кийимин көргүчөктү түрктөрдүн селдесине макулбуз" деген сөздөрү менен нааразычылыктарын билдиришкен.[51] 1453-жылы Византия түрктөр тарабынан басып алынгандан кийин христиандардын биримдик түзүү аракеттери жокко чыгат жана монофизиттерден кийин православ жана католик деген эки чоң агым пайда болот.

В. Протестанттардын пайда болушу

Чыгыш менен Батыш чиркөөлөрү православ жана католик деген аталышта экиге бөлүнгөндөн кийин Рим чиркөөсү өзүнүн тарапкерлерин көбөйтүүгө аракет кылган.Анын натыйжасы нааразычылыктарды туудурган. Бул доордо католик чиркөөсү өзү бекиткен кредого төп келбеген пикир айткандарды динден чыгарган, кала берсе илимий көз-караштарды динден чыккандык катары баалаган. Аны менен чектелип калбастан, католиктик ишенимге терс келген ар кандай пикир жана ишенимдин артынан сая түшүп, аларды жазаландыруу үчүн инквизиция сотторун түзгөн. XV кылымда Константинополь мусулмандардын колуна өткөндөн кийин исламдын илим жана билимдүүлөргө берген мааниси христиандарды суктандырган

[51] Dom Pierre Dumant. "Byzance apres Byzance: 1453-1953" // lrenikon. XXVI т. – Belgique, 1953. –162-б; Siegel.

–3-б; Clement. –205-б.

жана аларды жаңы изденүүлөргө түрткөн. Ошол эле доордун аяк ченинде географиялык ачылыштар менен котормо иштери грек-рим искусствосунун кайрадан жанданууусуна өбөлгө түзгөн жана ренессансты пайда кылган. Ренессанстан кийин христиандардын арасында динди реформалоо зарыл деген пикир жайылган. Анын таасири катары XVI кылымда реформа кыймылы башталып, андан кийин протестант чиркөөлөрү пайда болгон.

Протестант деген сөз алгачкы жолу 1529-жылы колдонулган. Ошол жылы Шпайерде чакырылган жыйналышта азчылыктардын диний абалдары көпчүлүктүн чечими менен бекитилсин деген сөз айтылганда Лютердин тарапкерлери каршы (протест) чыгышкан. Ал окуядан кийин реформисттерге "протестант" деген ат берилген.[52]

Реформа кыймылы XVI кылымдын баштарында башталганы менен анын белгилери андан мурда байкалган. Бир нече адам же топ Лютерден мурда эле анын пикирине окшош пикирлерди айтып чыгышкан. Бирок, католик чиркөөсүнүн көзөмөлүнөн улам максаттарына жетпей калышкан. Мисалы, XII кылымда Франциянын түштүк тарабында папалыктын пикирин кабыл албаган жана альбигойлор деп аталган бир жамаат пайда болгон. 1209-жылы папа Иннокентий III аларга каршы крестүүлөр жортуулун уюштурган. Алардын миңдеген адамы өрттөлүп же кылыч менен чабылып өлтүрүлгөн.[53]

Папалыктын таңуулаган кредосуна лиондук Пьер Вальдо нааразы болуп чыккан. Ал 1175-жылы бүтүндөй мүлкүн кайрымдуулук фонддорго багыштап, өзүн динге арнаган жана жардылыкты негиз алган диний жашоо стилин иштеп чыккан. Анын пикирин жактырган адамдар айланасына чогулган. Ал

[52] Jean Boisset. Histoire du Protestantisme. – Paris: PUF, 1970. –11-б; Roger Mehl. La Theologie Protestante. –
Paris: PUF, 1967. –249-б; Aydın. Hıristiyanlık. –129-130-бб.

[53] Barker. –98-б.

папанын жана кечилдердин колдонгон укуктарына акылары жоктугун айткан. Арафка ишенбегенин жана христиандардын эң маанилүү жөрөлгөсү болуп эсептелген евхаристиядагы нан менен шараптын Иисус Христостун чыныгы эти менен канына айланбаганын, алардын болгону символ экенин айтып чыккан. Анын мындай пикирлери папанын ачуусун келтирген. 1488-жылы Вальдонун пикирлерин уланткан христиандарга каршы крестүүлөр жортуулу уюштурулган. Бирок, алар жашаган аймак тоолуу болгондуктан толук түрдө жок кылууга мүмкүнчүлүк болгон эмес. XVI кылымда протестант кыймылы пайда болгондо алардын көпчүлүгү пикирлеринин окшоштугунан улам протестанттарга кошулуп кетишкен.[54]

Папалык белгилеген кредого каршы Англияда да нааразычылыктар башталган. Джон Уиклиф католик болгонуна карабастан кечилдер колдонгон укук тууралуу Библияда бир да сөз кылынбаганын айтып чыккан. Ошондой эле чиркөөнүн жаңылбастык өзгөчөлүгүн, күнөө чыгарууну, ыйык буюмдарга табынууну чаңган.[55] Ушул мисалдар Лютерден мурда эле протестанттардын ишенимерине окшош пикирлердин христиандардын арасында болгонун түшүндүрөт.

Папалык өз ичинде да көйгөй менен алек болгон. 1378-1415-жылдар аралыгында бир учурда Авиньондо жана Римде эки папа болуп, бири-бирин динден чыгарган.[56] Кала берсе, айрым папалардын аброюнун төмөндүгү эл арасында папалыкка болгон ишенбөөчүлүктү туудурган.

Католик чиркөөсүн күнөөнүн жазасын белгилүү жөрөлгө же акчалай төлөмдөр менен кечиктирип бергендей, чиркөөгө акчалай жардам көрсөтүү максатында индульгенция сатып алып, күнөөдөн кутулууга мүмкүнчүлүк түзгөн. Папа Сикст IV

[54] Barker. –100-б.

[55] Barker. –101-102-б.

[56] Paul Pauparde. Le Papa. – Paris: PUF, 1980. –23-26-бб; Barot. –16-б; Barker. –93-94-бб.

болсо 1476-жылы арафтагы рухтар үчүн индульгенцияны сатып алууга болорун жар салган. Анын натыйжасында адамдарга дүйнөдөн өткөн жакындарынан арафта калгандарды индульгенция сатып алып куткарып алууга мүмкүнчүлүк түзүлгөн.[57] Бара-бара индульгенция диний жөрөлгөнү артта калтырып, чиркөө үчүн киреше булагына айланган. Папа Лев X Римде курула баштаган Ыйык Петр Соборун (кафедра) аягына чыгаруу үчүн акчалай каражат чогултуусу керек болгон жана индульгенция сатуунунун жолдорун иштеп чыккан. Индульгенцияны сатуу ишин Германияда Иоганн Тецель аттуу кечил жүргүзгөн жана ал индульгенцияны элди тоноого айландырып жиберген. Тецель адамдар сатып алган индульгенция өлгөн жакындарын сөзсүз куткарарын айткан.[58] Кала берсе, "акчаңар чиркөөнүн кутусунда жаңырган кезде өлгөн жакындарыңардын рухтары азаптан куткарылып, бейишке көздөй жол алат" деген сөздөрдү айтканга чейин барган.[59]

Папалыктын бул ишине элдин нааразычылыгынын корутундусу катары немец теолог Мартин Лютер 1517-жылы 95 пункттан турган тезисин Виттенберг сарайындагы чиркөөнүн эшигине илген.[60] Лютер элдин индульгенцияга алданганын, алардын жасалма тообого чакырылганын түшүндүргөн. Аны менен бирге папанын күнөөлөрдү кечирүүгө укугу жоктугун, күнөөлөрдү кечирүү Иисус Христоско таандык экенин, адамдарды кайрымдуулук иштери эмес, Иисуска болгон ишенүүлөрү куткарарын айткан.[61] Ошондой эле ибадатта латын тилин колдонууга жана Библияны бир гана чиркөөнүн

[57] Richard Stauffer. Reform. Çev: Cem Muhtaroğlu. – İstanbul, 1993. –19-б.

[58] Stauffer. Аталган эмгек. –17-19; Barker. –112-б.

[59] Boisset. –16-б; Barker. –112-б.

[60] Georgies Gasalis. Luther et l'Eglise Confessante. – Bourges, 1966. –69-б; Mehl. –247-б.

[61] Gasalis. –69-74-бб; Stauffer. –20-23-бб.

чечмелөөсүнө каршы чыккан. Ал Библияны немец тилине которгон.

Папалык алгач Лютердин аракетин этибарга алган эмес. Лютердин пикирлерин эл жактырып, тарапкери көбөйө баштаган кезде папа аны пикирлеринен кайтаруу үчүн болушунча аракет жасаган. Лютер пикиринен кайтпай, тарапкерлери да көбөйө баштаган. Ошондо папалык аны жана жактоочуларын 1521-жылдын 3-январында динден чыгарган.[62]

Лютердин жаңы бир агымды негиздөө максаты болгон эмес. Ал болгону чиркөөнүн ичинен жаңылануусун каалаган. Бирок папалык ага такыр макулдук көрсөтпөгөндөн кийин Лютердин кыймылынын өзүнчө агымга айланып кетүүсүнө өбөлгө түзүлгөн. Кыска убакыттын ичинде Германиянын көпчүлүк бөлүмү жана Искандинавия өлкөлөрүнүн дээрлик бардыгы лютерианизм деп аталган агымдын тарапкерине айланышкан.

Европадагы өзгөрүүлөр католик чиркөөсүнө түздөн-түз таасирин тийгизген. Папалык реформисттердин пикирлерине кошулгандарды кайтаруу үчүн 1545-жылы Трентодо курултай өткөргөн жана ал 1563-жылга чейин созулган. Курултайда католик чиркөөсүнүн кредо жана кудайдын ырайымы тууралуу чечими такталып, бекитилген. Бул курултай реформа кыймылына каршы өткөрүлгөндүктөн "реформага каршы курултай" деген атты алган.[63]

Лютердин жүргүзгөн реформасы Европанын бир канча аймагында жаңы реформисттердин чыгуусуна себеп болгон. 1524-жылы Францияда Жан Кальвин, Швейцарияда Ульрих Цвингли өздөрүнө таандык реформа кыймылын жүргүзүшкөн.[64] Ульрих Цвингли реформа кыймылын Мартин Лютерден көз-

[62] Stauffer. –29-б; Mehl. –249-б.

[63] Güngör. –27-б.

[64] Aydın. Hıristiyanlık. –133-б.

карандысыз жүргүзгөн. Ал папанын армиясында элдин акчага кызмат кылуусуна жана индульгенцияга баш оту менен каршы чыккан. Акырында Рим чиркөөсүнөн бөлүнүп, 1522-жылы Цюрихте көз-карандысыз бир жамаат түптөгөн.[65]

Франциядагы реформист Жан Кальвин башка реформисттерден айырмаланып турган. Ал чиркөөнү кечил жана лаиктерден (жамааттын мүчөлөрү) турган комиссия башкарсын деген. Чиркөөнү башкаруучу топко лаиктерди кошкону менен ал деле башка пикирдегилерге ырайым кылган эмес. Кальвин Женевада өзүнүн оюндагыдай теократиялык шаар-өлкө негиздеген жана башка пикирдегилерди шаардан куугунтуктаган. Мисалы; 1553-жылы үчилтик догмасын таңган Мигель Сервет аттуу окумуштууну тирүүлөй өрттөгөн.

Жан Кальвин тагдыр тууралуу өзгөчө пикирде болгон. Ал адамдын кутулууга жетүүсү кудайдын эркине таандык деп ишенген. Ошондой эле кудай адамдарды жаратпастан туруп алардын тагдырын белгилеген жана адамдардын айрымдарын кутулуу үчүн, айрымдарын тозокто азап тартуу үчүн жаратканын айткан.[66] Жан Кальвин жүргүзгөн реформа кыймылы Швейцарияда, Францияда, Венгрияда жана Голландияда тарапкер топтогон.[67]

Англияда папалык менен королдуктун ортосундагы келишпестиктен улам ажырым пайда болуп, ал реформа кыймылына айланып кеткен. Католик король Генрий VIII саясий максатта үйлөнгөн агасынын тул аялы Катерина менен ажырашууну каалаган. Бирок, папалык мурда айрым учурларда ажырашууга уруксат берип келгени менен 1530-жылы король Генрий VIIIге уруксат бербей койгон. Ошондон кийин Генрий VIII өзүн Англия чиркөөсүнүн жападан-жалгыз өкүмдары

[65] Barker. –117- 118-бб.

[66] Boisset. –57-58-бб; Barker. –120-121-бб.

[67] Barot. –17-18-бб.

катары жарыя кылып, 1532-жылы папалыкка берилчү жылдык салыктан баш тарткан. Бул процесс токтоп калбастан, 1549-жылы Англия чиркөөсүнүн ишеним негиздерин камтыган "Дуба китеби" аттуу китеп негизги ишеним булагы катары бекитилип, реформа ишке ашкан. Бул китепте католик чиркөөсүнүн ишеним негиздерин ачык түрдө четке какпастан туруп реформисттик пикирлерге орун берип, эки тараптын орток жолун иштеп чыгышкан.[68] Натыйжада, практикада католиктик, ишенимде протестанттык эрежелерди карманган “Англикан чиркөөсү” деген жаңы агым түптөлгөн.

Протестанттар негизги маселелерде орток пикирге ээ болушканы менен өз-ара орток ишеним негиздерин иштеп чыга алышкан эмес. Ал тургай, алгач башка ишеним жана пикирди карманышкандыктан католик чиркөөсүнүн кыйноосуна кабылышып, ага нааразы болуп келишсе, эми протестанттык чиркөөлөр бири-бирине карата ушунчалык аёосуз мамилеге барышкан. 1520-жылдан мурда пайда болгон жана бөбөктөрдүн чөмүлдүрүлүүсүн кабыл кылбаган анабаптисттердин бир бөлүгү башка протестанттар тарабынан сууда тумчуктурулуп өлтүрүлгөн.[69]

XVI кылымдын акырында протестанттар майда топторго бөлүнө башташкан. Ал доордо Англияда англикан чиркөөсүнөн бөлүнгөн жамааттар тарабынан "конгрегационалист чиркөөлөр" түзүлгөн. Бул чиркөөлөр өзгөчө жергиликтүү чиркөөлөрдүн өз алдынчалыгына басым жасашкан. АКШга алгачкылардан болуп көчүп барган христиандар конгрегационалисттер болгон.[70]

XVII кылымда бөбөктөрдүн чөмүлдүрүлүүсүнө каршы чыккан жана чөмүлдүрүүнүн денени сууга толук түрдө чуңгуп

[68] Stauffer. –105-107-бб.

[69] Barker. –123-б.

[70] Barot. –18-б.

аткарылуусун жактаган баптисттер агымы пайда болгон. 1611-жылы Лондондон көптөгөн адамдар Голландияга келген жана Томас Хелвистин башчылыгында бир топ түзүлүп, алар англикан чиркөөсүнөн бөлүнүшкөн. Ошондуктан аларга бийликтегилер аябагандай кысым көрсөтүшкөн. Алардын бир тобу Англияда калып, бир тобу АКШга көчүп кеткен. Учурда баптисттер АКШда таасирдүү күчкө ээлик кылышат.[71]

Христиандардын ичиндеги бөлүнүүлөр XVIII кылымда да болуп турган. XVIII кылымдын ортолорунда Англияда Жон Веслей жаңы бир кыймылды түптөгөн. Ал жекече такыбаалыкка маани берип, руханий жашоонун бир методун иштеп чыккан. Өзүнүн пикирлерин жаюу үчүн саякатка чыгып, ачык асман астында жыйындарды өткөргөн жана эмоциялдуу кайрылууларды жасаган. Анын аракетинин натыйжасында англикан чиркөөсүнөн бөлүнгөндөр биригип, жаңы агымды түзүшкөн. Жон Веслейдин методуна басым жасаган бул агым методизм деп аталган. Учурда методизм АКШда таасирдүү болуп саналат.[72]

Христиандардын ичиндеги бөлүнүү процесси 1650-жылы кувейкырларды, 1830-жылы мормондорду жана 1831-жылы адвентисттерди пайда кылган. Учурда да кандайдыр бир агым же мистикалык топтор түрүндө бөлүнүүлөр улануууда.

Корутунду

Бул макалада протестанттарга чейинки христиандардын ичиндеги бөлүнүү процессинен сөз кылган кезде бөлүнүүнүн үч түрдүү себеби көңүлүбүздү бурду. Биринчиси, үчилтикке байланыштуу, өзгөчө Иисус тууралуу жүргөн талаштар болду. Арианисттер, несторианисттер жана монофизиттердин пайда

[71] Barker. –165-166-бб; Boisset. –87-88-бб; Claude- Jean Bertrand. Les Eglises aux Etats-Unis. – France: PUF, 1975. –77-79-бб.

[72] Boisset. –91-93-бб; Barot. –18-19-бб; Barker. –180-183-бб.

болуусуна үчилтик догмасынын түптөлүү процессиндеги талаштар себеп болду. Чыгыш жана Батыш чиркөөлөрүнүн бөлүнүүдөгү эң башкы себептеринин бирин үчилтик догмасына филиокве сөзүнүн кошумчалануусу түздү. Үчилтик догмасынын чар-жайыттуулугу жана акылга сыйбагандыгы тарыхий процессте христиандардын бөлүнүүлөрүнө эң чоң таасирин тийгизип келди. Учурда бул маселе боюнча талаштар дагы деле улануууда жана үчилтикти кабыл албаган христиан агымдар бар.

Христиандардын ичиндеги экинчи чоң бөлүнүүнүн себеби протестанттардын пайда болуусунда эбегейсиз рол ойногонун көрсөк болот. Алгачкы бөлүнүүлөрдө ишеним маселелери басымдуулук кылган болсо, протестанттардын пайда болуусунда күнүмдүк практикадагы маселелер басымдуулук кылды. Күнөөлөрдүн кечирилүүсү, чиркөөнүн башкаруу структурасы, чиркөөдөгү кечилдер катмары жана бул таптын адамдардын кутулууга таасирин тийгизип-тийгизбегени тууралуу маселелер камтылган. Лютер да, Цвингли да, Кальвин да чиркөө жана өкүлдөрүнүн адамдын кутулуусуна таасир тийгизип-тийгизбегендик маселесине басым жасашкан. Учурда бул агымдардын ортосунда талаш улануууда жана жаңы теориялар айтылууда. Талаштан улам алардын ичинен жаңы агымдар бөлүнүп чыгууда.

Христиандардын бөлүнүү себептеринин эң олуттуусун Библияда ишенимге байланыштуу жабык түшүндүрмөлөрдүн орун алуусу жана ачык түрдө ишеним негиздеринин болбогону пайда кылган. Анын үстүнө христиандардын ыйык китептери Иисустан кийинки эле доордо тарапкерлеринин ортосунда күнүмдүк жашоого байланыштуу талаштардын болгонун кабар берет. Макалабыздын башында иудейлердин шарыятын аткарып-аткарбоо тууралуу сөз кылган түшүндүрмөбүз мунун ачык мисалы болуп эсептелет.

Колдонулган адабияттар

1. A.Vasiliev. Bizans Imparatorluğu Tarihi. Çev: Arif Müfid Mansel. I т. – Ankara, 1943.
2. Abdurrahman Küçük. Ermeni Kilisesi ve Türkler. – Ankara, 1997.
3. Albert M. Bernard. "Katolik Mezhebi". // Din Fenomeni. (Çeviren Mehmet Aydın). – Konya, 1992.
4. Ali İsra Güngör. Vatikan, Misyon ve Diyalog. – Ankara, 1997.
5. Auguste Bailly. Bizans Tarihi. Çev: Haluk Şahin. I т. – İstanbul, жылы жок.
6. Claude- Jean Bertrand. Les Eglises aux Etats-Unis. – France: PUF, 1975.
7. Claude Prudhomrnc. Histoirc des Chrctiens. – Paris, 1992.
8. Dom Pierre Dumant. "Byzance apres Byzance: 1453-1953" // lrenikon. XXVI т. – Belgique, 1953.
9. Ekrem Sankçıoğlu. Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi. – İstanbul, 1983.
10. Elisabeth Behr-Siegel. "Le Schisme du 1054, Origines, Consequences, Perspectives Nouvelles" // Supplement au S.O.P. Mart 1984. № 86.
11. Felicien Challaye. Dinler Tarihi. (Çev. Semih Tiryakioğlu). II. Baskı. – İstanbul: Varlık Yayınları, 1963. –206-б.
12. G. Barker. O'nun İzinde. – İstanbul, 1985.
13. Georg Osırogorsky. Bizans Devleti Tarihi. Çev: Fikret Işıltan. – Ankara, 1991.
14. Georgies Gasalis. Luther et l'Eglise Confessante. – Bourges, 1966.
15. Günay Tümer. Abdurrahman Küçük. Dinler Tarihi. 3. Baskı. – Ankara: Ocak Yayınları,1997.
16. İsmail Yılmaz. Üniteryanizm'in Doğuşu ve Bunu Etkileyen Dini Sebepler. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Докторлук диссертация). – Istanbul, 1993.
17. Jean Boisset. Histoire du Protestantisme. – Paris: PUF, 1970. –11-б; Roger Mehl. La Theologie Protestante.–Paris: PUF, 1967.
18. Jean-Michel Bilioud. Histoire des Chretins d'Orient, Editions I'Hartmaıan. – Paris, 1995.
19. M. Ebu Zehra. Hıristiyanlık Üzerine Konferanslar. (Çev. A. Nuri). – Istanbul, 1978.

20. Martin Jugie. Le Schisme Byzantin. – Paris, 1941.
21. Martin Vincent. "Aspect Theologique du Filioque". // İrenikon. LXII т. – Belgique, 1989.
22. Maurice Bucaille. Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim. (Çeviren Suat Yıldırım).
23. Mehmet Aydın. "Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış" // AÜİFD.
24. Mehmet Aydın. Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili. – Konya, 1991.
25. Mehmet Aydın. Hristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık. – Ankara: TDV Yayınları, 1995.
26. Mehmet Aydın. Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları. – Konya: S.O. Yayınlan, 1989.
27. Mustafa Erdem. "Kıpti Kilisesi Üzerine Bir Araştırma" // AÜİFD. XXXVI т. – Ankara, 1997.
28. Olivier Clement. "Ortodoksluk Mezhebi". // Din Fenomeni. (Çeviren Mehmet Aydın). – Konya,1992.
29. Paul Lemerle. Histoire de Byzance. – Paris: PUF, 1948.
30. Pauparde. Le Papa. – Paris: PUF, 1980.
31. Richard Stauffer. Reform. Çev: Cem Muhtaroğlu. – İstanbul, 1993.
32. Ünver Günay. Harun Güngör. Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi. – Ankara, 1997.
33. Voltaire. Felsefe Sözlüğü. (Çeviren Lütfü Ay). I т. – Istanbul, 1995.