

“TURSKO RAZUMIJEVANJE RELIGIJE”: PONOVRNO OTKRIVANJE MĀTURĪDĪJA U MODERNOJ TURSKOJ*

Phil DORROLL

SAŽETAK: U ovom tekstu autor pokušava opisati oživljavanje i ponovno otkrivanje Māturīdijeve teologije u modernoj Turskoj – pokret koji on naziva “turskim neomāturīdizmom.” Ovaj pokret ima svoje korijene u velikom broju važnih kelamskih rasprava, kao i teoloških i institucionalnih razvoja u kasnom Osmanskom Carstvu te ranoj Turskoj Republici. Moderno tursko teološko zanimanje za Māturīdija je jedno važno nastojanje “islamskog modernizma” među mnogim primjerima u modernoj Turskoj. Turski neomāturīdizam je širok pokret kroz modernu tursku historiju koji je započeo u potrazi za izrazito turskim nacionalnim islamskim naslijeđem. Kao dio ove potrage, muslimanski teolozi u Turskoj su prepoznali Māturīdija ključnim dijelom turskog naslijeđa islama i islamskog mišljenja. Prema autorovom mišljenju, to ponovno otkrivanje Māturīdija može se smatrati dijelom historije māturīdijске škole mišljenja općenito, a ono izrasta iz uticajnih i uvjerljivih tumačenja Māturīdijevih teoloških ideja.

Ključne riječi: Māturīdī, “turski neomāturīdizam”, “islamski modernizam”, kelamske rasprave, kasno Osmansko Carstvo, rana Turska Republika, māturīdijска škola mišljenja.

Uvod

Ovo će izlaganje pokušati opisati oživljavanje i ponovno otkrivanje Māturīdijeve teologije u modernoj Turskoj – pokret koji nazivam “turski neomāturīdizam.” Ovaj pokret ima svoje korijene u velikom broju važnih teoloških i institucionalnih razvoja u kasnom Osmanskom carstvu i ranoj Turskoj Republici. Ovi korijeni, koje ću uzastopno razmatrati, uključuju: 1) kelamske rasprave

iz kasnog osmanskog doba, 2) uspon islamskog modernizma¹ diljem muslimanskog svijeta krajem devetnaestog i početkom dvadesetog stoljeća, 3) prijelaz u modernu državu neposredno prije i tokom republikanskog razdoblja te 4) razvoj islamske teologije u vidu akademskog projekta u Turskoj iz dvadesetog i dvadeset prvog vijeka. Ustvari, vjerovatno je najbolje opisati moderno tursko teološko zanimanje za Māturīdija kao jedno

važno nastojanje islamskog modernizma među mnogim primjerima u modernoj Turskoj.

Turski neomāturīdizam je širok pokret kroz modernu tursku historiju koji je započeo u potrazi za izrazito turskim nacionalnim islamskim naslijeđem. Kao dio ove potrage, muslimanski teolozi u Turskoj su prepoznali Māturīdija kao ključni dio izrazito turskog naslijeđa islama i islamskog mišljenja. Tvrdim da

* Izvor: Phil Dorroll: “The Turkish Understanding of Religion’: Rediscovering Māturīdī in Modern Turkey”, u: Sönmez Kutlu (ur.), *International Symposium on Maturidism (Past, Present*

and Future), Ahmet Yesevi Üniversitesi, Ankara, 2018, str. 539–548.

¹ Termin “modernistički” (ili “reformistički” odnosno “naprednjački”) ovdje se koristi na engleskom jeziku za

označavanje teoloških projekata koji se na turskom često oslovljavaju kao *yenilik* odnosno *yenilikçi* (nije uobičajeno *reformcu*, što ima mnogo jače političke konotacije).

moderno tursko ponovno otkrivanje Māturīdija nije značajno samo za modernu tursku historiju, već i za historiju islamske teologije u cjelini. Prema mom mišljenju, to ponovno otkrivanje se može smatrati dijelom historije māturīdijске škole mišljenja općenito, a ono izrasta iz utjecajnih i uvjerljivih tumačenja Māturīdijevih teoloških ideja.

Historijski korijeni turskog neomāturīdizma

Korijeni oživljavanja māturīdijске teologije se protežu do kelamskih rasprava u Osmanskom carstvu iz osamnaestog vijeka. Brojni učenjaci istaknuše da su osmanske medrese bile izrazito eklektične te su u svo- je kurikulumе uvrstile i ash'arijska i māturīdijска djela.² Osmanska država i sistem medresa koji je podržavala su isticali jednu široku sunnijsku teološku saglasnost pa su smatrali da su i ash'arijska i māturīdijска teološka učenja podjednako prihvatljiva i pravovjerna. Ovo učenje teološke sinteze se prvi put pojavilo u memlučkom razdoblju s djelom Tāqī al-Dīn al-Subkija (u. 1355. god.), koji je bio autor prvog primjera onoga što će kasnije postati ogroman žanr kratkih rasprava o *ikhtilāfu* koje su naglašavale temeljnu podudarnost ash'arijskog i māturīdijсkog učenja o

važnim doktrinarnim pitanjima; stoga su sva ostala neslaganja smatrana neznatnim ili tek semantičkim pa tako nisu zaslužila međusobne optužbe za krivovjerje.³ Ostali primjeri ovih rasprava su postali izuzetno popularni u osmanskome vaktu, a brojni primjeri istih, koji potiču iz razdoblja od šesnaestog do osamnaestog stoljeća, postoje u rukopisnim bibliotekama širom Turske.⁴

Međutim, postojala je jedna važna skupina osmanskih teologa u osamnaestom stoljeću koji su tvrdili da je Māturīdijeva teologija, barem u nekim vidovima, nadmoćnija od Ash'arijeve. Ovi autori su bili prepoznatljivi po tome što su ispoljili isključivu sklonost prema Māturīdiju koja je zasigurno izgledala neprikladnom za pluralističko osmansko teološko okruženje. Tokom ovog razdoblja, jedna skupina osmanskih teologa je tvrdila da je prihvatljivo samo Māturīdijevo razumijevanje ljudskog djelovanja te su podrazumijevali da je Ash'arijevo razumijevanje ovog pitanja ravno fatalizmu. Prema ovim osmanskim teolozima, Māturīdijeva tvrdnja da ljudska bića mogu, barem u nekom smislu, izabrati svoje postupke (*ikhṭiyār*; ili *al-ikhṭiyār al-juz'ī* odnosno *al-irāda al-juz'īyya*) bila je daleko nadmoćnija tvrdnja od tradicionalnog ash'arijskog učenja koje je opisivalo božansku sve- moć i ljudski izbor kao međusobno

isključive koncepte. U ove teologe se ubrajaju ponajprije Muḥammad ibn Muṣṭafā Ḥamid al-Kefevī Akkirmānī (u. 1760. god.)⁵, Muḥammad ibn Aḥmad al-Gümülcinevī (oko sredine osamnaestog stoljeća)⁶ i poznati učenjak Dāvūd al-Karsī (u. 1756. god.)⁷ čiji je rad odobrio sām Akkirmanī prilikom dolaska prethodnog u Istanbul da bi dovršio svoje školovanje.⁸ Ove rasprave predstavljaju možda posljednji primjer neke značajne sunnijske kelamske rasprave koja se vodi isključivo u klasičnom smislu, tj., usredsređuje se na tradicionalne teološke probleme koristeći tradicionalne metode argumentacije. Rad ovih učenjaka pomogao je očuvati utjecaj māturīdizma u kasnoj osmanskoj intelektualnoj kulturi. Tek stoljeće ili dva kasnije, drugi osmanski teolozi će se obraćati Māturīdiju u kontekstu rasprava o modernizaciji, o čemu će biti govora u nastavku.

U svojim širokim teološkim obrisima, turski neomāturīdizam se može svrstati u nasljednika islamskog teološkog modernizma s kraja devetnaestog i početka dvadesetog vijeka, jednog teološkog pokreta koji se obično povezuje s djelima Jamaluddina al-Afghanija (u. 1897. god.), Sayyida Ahmada Khana (u. 1898. god.), Afghanijevog učenika Muḥammada 'Abduhua (u. 1905. god.) i Muhammada Iqbala (u. 1938.

² Vidjeti, naprimjer: Philipp Bruckmayr, "The Spread and Persistence of Māturīdī Kalam and Underlying Dynamics", *Iran and the Caucasus* 13 (2009.), str. 66; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, Dergah Yayınları, Istanbul, 1983., str. 77–100.

³ Bruckmayr, "The Spread and Persistence of Māturīdī Kalam and Underlying Dynamics", str. 60; Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī and the Development of Sunni Theology in Samarqand*, prev.: Rodrigo Adem, Brill, London, 2014., str. 4–11; kritičko izdanje Subkijevog djela *Nūniyya* nalazi se u: Edward Badeen, *Sunnitische Theologie in osmanischer Zeit*, Oriental-Institut Istanbul, Würzburg, 2008., str. 2–18.

⁴ Vidjeti, naprimjer: Ḥasan ibn Abī 'Udhbaovo djelo *Rawḍat al-Bahīyya fīmā bayna al-Ash'ā'ira wa*

al-Māturīdiyya (ur., Badeen, 2008. i 'Alī Farīd Dahruj, 1996.). Drugi primjeri uključuju: *Risālat al-Ikhtilāf bayna al-Ash'ā'ira wa al-Māturīdiyya fī ithnatay 'ashara masa'la* od Ibn Kemal-paše (u. 1534. god.) (ur. Badeen, 2008.); *Risāla fī al-farq bayna madhhab al-Ash'ā'ira wa al-Māturīdiyya* od Yahyā-efendi ibn 'Alī al-Nawā'ija (1533–1598.) (ur. Badeen, 2008.); *al-Masālik fī bayān al-madhāhib li al-Ḥumamā' wa al-Mutakallimūn wa al-Ash'ariyya wa al-Māturīdiyya* od 'Abdullāh ibn Osmān ibn Mūsā Mestcizādea (u. 1737. god.) (Süleymaniye Kütüphanesi İstanbul, Hekimoğlu Ali Paşa 402); *Sharḥ al-Khilāfiyyāt bayna al-Ash'ari wa al-Māturīdī* od Muḥammad ibn Velī ibn Resūl al-Kırşehirli (u. 1752. god.) (Süleymaniye Kütüphanesi İstanbul, Şehit Ali Paşa 1650) i *Risāla Tatā'allaqa bayna Kalām*

al-Māturīdī wa al-Ash'ari od Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Ḥasan al-Jawharija (u. 1768–1769. god.) (Topkapı Sarayı Müzesi, İstanbul, 2004.).

⁵ Njegovu raspravu *Af'āl al-'Ibād wa al-'Irādāt al-Juz'īyya* podrobno opisuje Şamil Öçal. Vidjeti: "Osmanlı Kelamcıları Eş'ari miydi?: Muhammed Akkirmānī'nin İnsan Hürriyet Anlayışı", *Dini Araştırmalar*, 2/5 (septembar–decembar 1999.), str. 225–234.

⁶ *Risāla fī Baḥṭh al-'Irādāt al-Juz'īyya*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Esad Effendi 01180.

⁷ *Risāla fī Bayān Mas'alat al-Ikhtiyārāt al-Juz'īyya wa al-Idrākāt al-Qalbiyya*, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, Serez 1422.

⁸ Vidjeti: Cemil Akpınar, "Davud-i Karsī", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara, 1994., IX/29–32.

god.). Najistaknutiji predstavnik ove škole mišljenja s polovine dvadesetog stoljeća bio je Fazlur Rahman (u. 1988. god.). Islamski modernizam se odnosi na općenitu teološku pretpostavku da postoji važna razlika između 1) vječnih teoloških istina islama i 2) načina kako se ove istine ostvaruju u sadašnjim praksama i institucijama. Stoga, prema modernističkoj teologiji, konkretne prakse i institucije se mogu a ponekad i trebaju mijenjati da bi bolje ostvarile i služile zbiljskim istinama religije, koje se smatraju drukčijim od promjenljivih društvenih uvjeta. Ovaj teološki projekat je izrastao iz brojnih važnih društvenih i intelektualnih problema s kraja devetnaestog i početka dvadesetog stoljeća, poput potrebe da se odredi islamska samosvojnost naspram zapadnog imperijalizma i misionarskog djelovanja, odnosno želje da se reformiraju određena društvena uređenja, ponajviše rodno određene društvene norme, u muslimanskim društvima.⁹ Islamski teološki modernizam postao je vrlo utjecajan među mnogom kasnijom osmanskim ulemom te je zadržao svoj utjecaj na turskim teološkim fakultetima posredstvom velike popularnosti djela Fazlur Rahmana, koji je bio naširoko čitan na turskim teološkim fakultetima sredinom i krajem dvadesetog stoljeća.¹⁰

Samo stoljeće nakon osmanske kelamske kontroverze oko Maturidijeve teorije o ljudskom djelovanju, osmansko zanimanje za Maturidija je bilo ponovno oživljeno, ali se ovaj put pojavilo u kontekstu korištenja islamske teologije u opsežnijim osmanskim raspravama o modernizaciji države i društva. Zbog

njenog uvažavanja ljudske slobode i razuma, mislilo se da Maturidijeva teologija sadrži mogućnost da riješi mnoge postojeće intelektualne probleme koji su pogađali Osmansko carstvo.¹¹ Mnogi osmanski intelektualci su smatrali da bi Maturidijev racionalistički pristup teologiji poslužio kao idealan teološki okvir za modernističku reformu u osmanskome društvu. U tom istom razdoblju, neki osmanski intelektualci i politički aktivisti poput Alija Suavija (u. 1878. god.) i Mehmeda Sejjid-bega (u. 1925. god.) također su tvrdili da je sâm Maturidi etnički Turčin pa samim tim i dio religijske baštine turske nacije.¹² Drugim riječima, između polovine osamnaestog i polovine devetnaestog vijeka u Osmanskom carstvu, Maturidi je isprva bio proučavan u klasičnom kelamskom intelektualnom kontekstu, a zatim je bio dio rasprava o modernizaciji Osmanske države i društva te raspravâ oko načina kako definirati tursku nacionalnu samosvojnost. Maturidi se počeo smatrati i teološki dragocjenim za moderno muslimansko mišljenje i sastavnim članom kulturnog naslijeđa turskog islama. Ova dva razvoja su utrli put Maturidijevoj važnoj ulozi u razvoju turske islamske teologije u dvadesetom i dvadeset prvom stoljeću.

Prvi pisac na modernom turskom jeziku koji je svrstao Maturidija u Turke bio je vjerovatno Mehmed Şerefettin Yalpkaya (u. 1947. god.), jedan veoma utjecajan te politički napredan član kasne osmanske uleme i rane uprave Ministarstva za religijske poslove u Turskoj Republici. Godine 1932., samo nekoliko godina nakon reforme alfabeta koja je ukinula

osmansko pismo, Yalpkaya je objavio članak naslovljen jednostavno "Turski teolozi" (*Türk Kelamcıları*).¹³ Yalpkaya je uključio Maturidija u svoj popis muslimanskih religijskih mislilaca koje je svrstao u "turske" teologe. Premda je nejasno kako je tačno Yalpkaya pojmió Maturidijev "turkstvo," tj., da li je bio dio određene etničke zajednice ili je bio dio historijske religijske baštine koja je bila formativna u razvoju islamske prakse turkijskih naroda, razumijevanje Maturidija kao, u nekom smislu, "Turčina", povećala vidljivost i prepoznatljivu pravovaljanost njegovog djela među modernim turskim islamskim intelektualcima.

Konačno, maturidizam je postao ključna sastavnica moderne turske teologije zbog važnih institucionalnih promjena koje su se dogodile krajem devetnaestog i početkom dvadesetog stoljeća. Kao i niz drugih društvenih institucija u kasnom Osmanskom carstvu, više obrazovne institucije su postale glavno mjesto reforme. Međutim, reformirane islamske obrazovne institucije u kasnom osmanskome razdoblju su bile na koncu potisnute teološkim fakultetima osnovanim na modernim turskim univerzitetima, naročito teološki fakultet na Univerzitetu Ankara (osnovan 1949). Zbog povezanosti ovih fakulteta s kasnom osmanskome teologijom (u slučaju Ankare, naprimjer, njihovi osnivački fakultetski članovi bili su prosto prebačeni iz kasnih osmanskih institucija kao što je Darülfünun), najraniji sistematski teolozi koji su pisali na modernom turskom jeziku su naslijedili kasno osmansko zanimanje za Maturidija. Tako su teološki fakulteti, koji su sada dio nacionalnog

⁹ Za važne preglede islamskog teološkog modernizma vidjeti: Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives", *International Journal of Middle East Studies* 1/4 (oktobar 1970.), str. 317–333; Muhammad Khalid Masud, "Islamic Modernism", u: *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, ur. Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore i Martin van Bruinessen, Edinburgh University Press,

Edinburgh, UK, 2009., str. 237–260 te o islamskoj modernističkoj hermeneutici, vidjeti: Aysha A. Hidayatullah, *Feminist Edges of the Qur'an*, Oxford University Press, Oxford, UK, 2014., str. 27–36.

¹⁰ Recep Şentürk, "Islamic Reformist Discourses and Intellectuals in Turkey: Permanent Religion with Dynamic Law", u: *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, ur. Shireen T. Hunter, M.E. Sharpe,

Armonk, New York, 2009., str. 236.

¹¹ Rıdvan Özdiñç, *Akı, İrade, Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2013., str. 108.

¹² Özdiñç, *Akı, İrade, Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dini Düşüncesinde İrade Meselesi*, str. 110.

¹³ Mehmed Şerefettin Yalpkaya, "Türk Kelamcıları," *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 23 (1932.), str. 1–19.

obrazovnog sistema, postali dom sistematskih islamskih teoloških projekata koji su često uključivali podrobno razmatranje Maturidijeve teologije.

Turski neomaturidizam u dvadesetom i dvadeset prvom vijeku

Jedna od najutjecajnijih ličnosti u historiji teološkog fakultetskog sistema na turskim univerzitetima, Yusuf Ziya Yörükan (u. 1954. god.), duboko se zanimao za Maturidija te je smatrao njegovu teologiju važnom sastavnicom kako u razrađivanju turske nacionalne samosvojnosti tako i u razvoju moderne turske islamske prakse.¹⁴ Kao i Yaltekaya, Yörükan je bio istaknuti primjer naprednjačkog krila kasnih osmanskih muslimanskih intelektualaca koji su također predavali na prvom teološkom fakultetu u turskoj historiji – teološkom fakultetu na *Darülfünunu* (koji je bio zatvoren 1933). Yörükan je isto tako bio važan član prve fakultetske grupe na teološkom fakultetu pri Univerzitetu Ankara – prvi takve vrste uspostavljen u Turskoj Republici. Stoga su njegove ideje imale dugotrajan utjecaj na akademsku teologiju u modernoj Turskoj.

Yörükanova teologija je u načelu veoma pansunnijski i kur'anski usmjerena. On je zagovarao nužnost preusmjeravanja islama na Kur'an te je isto tako naglašavao široko jedinstvo sunnijske muslimanske islamske samosvojnosti.¹⁵ Njegov teološki metod je također vrlo racionalistički. Po njegovom gledištu, ljudski razum je osnovni metod koji se koristi za razrađivanje islamskog mišljenja i tumačenje objave: "U islamu se ljudski razum smatra dokazom dokazâ."¹⁶ Poput mnogih drugih naprednjačkih muslimanskih teologa kasnog

osmanskog i ranog republikanskog razdoblja, zalagao se za religijsku reformu i *ijtihād*:

"Načela kojima se religija olakšava [*kolaylatıcı* – tj., da omogućava pozitivne olakšice, a ne da predstavlja samo opterećenje], da bude jedan širok i popustljiv put, pokazuju važnost koja se u religiji pridaje općem dobru, običaju i potrebama vremena. Ove opće potrebe (*maslahatlar*) osiguravaju da se pravila mijenjaju u skladu s potrebama vremena i uvjetima okruženja."¹⁷

Yörükan smatra da se sušta istina islama razlikuje od njezine primjene u svijetu: dok prvo ne podliježe promjeni tokom vremena, potonje se može reformirati da bi se prvo bolje izrazilo i zaštitilo u stalno promjenljivim društvenim okolnostima.

Yörükan je isto tako smatrao da je proučavanje Maturidija veoma važno za razvoj islamskog mišljenja u modernoj Turskoj. On je navodio Maturidija kao jednog od najvažnijih teoloških autoriteta te je tvrdio da je Maturidi bio više teološki racionalista i skladniji tradiciji selefa negoli Ash'ari.¹⁸ On je također prepoznao hanefijsko-maturidijsku školu kao jednu važnu sastavnicu turske islamske baštine i tvrdio je da je Abū Hanīfa spajao vjernost svetim tekstovima s racionalističkim pristupom njihovom tumačenju.¹⁹ Stoga je Yörükanovo naslijeđe veoma važno za razvoj neomaturidizma u Turskoj. Yörükan je bio prvi muslimanski teolog koji je pisao na modernom turskom spajajući poštovanje prema Maturidiju s teološkim modernizmom i naprednjaštvom. Njegovo zanimanje za teološki racionalizam, tursko islamsko religijsko naslijeđe i teološku vrijednost Maturidija postavili su podlogu za razvoj ponovnog

otkrivanja Maturidija u modernoj Turskoj. Njegovo spajanje ideja i interesâ započelo je proces razrade izrazito turskog tumačenja Maturidija u narednim desetljećima.

Nedostatak studijâ o Maturidiju u ranom republikanskom razdoblju (od 1930-ih do 1960-ih) bio je njihova nemogućnost pristupa Maturidijevim izvornim spisima. Komentatori Maturidija, kao što su Yaltekaya i Yörükan, morali su zasnovati svoja mišljenja o njegovoj teologiji na ogromnoj komentatorskoj literaturi vezanoj za Maturidijeva djela i drugim sistematskim tekstovima o maturidijskoj školi koji su bili popularni u osmanskom dobu. Međutim, nakon Fethullah Kholeifovog pionirskog izdanja Maturidijevog djela *Kitâb al-Tawhîd* iz 1970-ih, muslimanski teolozi su možda prvi put nakon nekoliko stoljeća dobili pristup riječima samog Maturidija. To je uzrokovalo ponovno zanimanje za Maturidija u Turskoj 1970-ih. Članci i knjige koje su u ovom razdoblju napisali učenjaci poput Ahmeta Vehbija Ecera (u. 2014. god.), profesora s Univerziteta Kayseri Erciyes, podstakli su muslimanske mislioe u Turskoj da preispitaju Maturidija i njegova djela kao dio turske islamske historije.²⁰

Na istom univerzitetu, jedan drugi profesor s istog teološkog fakulteta, Hasan Şahin, objavio je važna sistematska teološka promišljanja o Maturidijevoj misli u svojoj knjizi *Maturidi'ye Göre Din* (Religija prema Maturidiju) iz 1987. god.²¹ U ovom tekstu, Şahin je započeo istraživati neke ključne teme koje će kasnije postati dio cjelovitije razvijenih sistematskih teoloških projekata 1990-ih i 2000-ih. Şahin je naglasio važnost koju bi Maturidi mogao imati za mislioe u savremenom muslimanskom

¹⁴ Za opći prikaz Yörükanovog života i djela, vidjeti: Hilmi Ziya Ülken, "Yusuf Ziya Yörükan," AÜİF, 3/1 (1954.), str. 88–95; Zekariya Akman, "Yusuf Ziya Yörükan'ın Hayatı, Eserleri, ve İslam Tarihçiliği," *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 82/2 (2013.), str. 1–17.

¹⁵ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık* (1957.), Doğu Matbaacılık, Ankara, 1993., str. 11, 42.

¹⁶ Yörükan, *Müslümanlık* (1957.), str. 38.

¹⁷ Yörükan, *Müslümanlık* (1957.), str. 147.

¹⁸ Yusuf Ziya Yörükan, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler* (1952.), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2006., str. 173.

¹⁹ Yörükan, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler* (1952.), str. 131.

²⁰ Ahmet Vehbi Ecer, "Ebu Mansur el-Maturidi," *İslam Medeniyeti* (mart 1973.), str. 10; Mehmed Aydın, "Türk Kelamcılarında İmam Maturidi," *İslam Medeniyeti* (avgust 1973.), str. 28; *Büyük Türk Alimi Maturidi* (1978.), Yesevi Yayıncılık, İstanbul, 2007., str. 31–34.

²¹ Hasan Şahin, *Maturidi'ye Göre Din*, Yeni Matbaa, Kayseri, 1987.

svijetu.²² Možda najznačajnije, Şahin je nazreo u Mâtürîdijevoj teologiji razliku između *dina* (religije) i *şeriata* (şerijata), pa je tvrdio da se prvi pojam odnosi na bezvremenske teološke istine islama (učenje *tevhida* i njegovih proizilazećih pretpostavki kao što je vjerovjesništvo), dočim potonji pojam ukazuje na sisteme prakse koji su podložni promjeni protokom vremena. Još jednom, ovaj teološki iskaz je na tragu teološkog modernizma i naprednjaštva kasnih osmanskih i ranih republikanskih mislilaca kao što je Yörükan. On se također zasniva na razlici načinjenoj u djelima koja se pripisuju samom Abü Hanifi, ponajviše u tekstu *Kitâb al-‘âlim wa-l-mutâ‘allim* iz devetog vijeka.²³

Počevši od ranih 1990-ih pa sve do danas, u Turskoj se dramatično povećava zanimanje za Mâtürîdijeva djela kao za osnovu sistematskih teoloških projekata. Hanifi Özcan u svojim djelima istražuje teološke implikacije Mâtürîdijeve epistemologije. Analizom Mâtürîdijevog spajanja racionalizma i empirizma te njegovog ustrajavanja na tome da religija bude zasnovana na znanju i dokazima, Özcan pronicljivo opisuje Mâtürîdija kao svojevrsnog “umjerenog realistu” (*orta bir realist*).²⁴ Özcan se također nadovezuje na Mâtürîdijevo razlikovanje *dina* i *şeriata* da bi dokazao islamsku prihvatljivost religijskog pluralizma i promjene u religijskoj praksi tokom vremena.²⁵ Özcan koristi ove teološke uvide da bi ocrtao jednu utjecajnu religijsku filozofiju promjene. Kao što je napisao 2007.

godine: “Danas što je istinito, sutra će biti lažno. Svaki naraštaj je odgovoran za razdoblje u kojem živi.”²⁶

Hülya Alperina teologija istražuje pojedinosti i ishode Mâtürîdijeve epistemologije. Njene studije pružaju najtemeljitiije dostupno vrednovanje Mâtürîdijeve rasprave o odnosu između razuma i objave. Ona ukazuje na složen i uzajamno konstruktivan odnos između ljudskog razuma i svesti objave:

“Razum, koji isprva potvrđuje istinitost religije u cjelini, kad ulazi u područje religijskog, kadar je mjerodavno govoriti o razumijevanju i vrednovanju religijskih zakona. Objava daje novo postojanje razumu, takoreći, susretom razuma i religije nakon što se postojanje religije utvrdi razumom.”²⁷

Alperina djela su važna zbog tahnosti koju uvode u savremeno razumijevanje Mâtürîdijeve epistemologije. Ona pokazuje da Mâtürîdijeva epistemologija djeluje u više smjerova koji proizilaze iz složenog odnosa između ljudskog razuma i apsolutnih tvrdnji što polazu pravo na istinu koje su sastavni dio božanske objave.

Sönmez Kutluovi spisi doprinose uključivanju Mâtürîdijeve teološke zaostavštine u rasprave o turskoj religijskoj islamskoj samosvojnosti. On naglašava da je Mâtürîdijevo teološko razrađivanje hanefizma pomoglo u uspostavljanju hanefijskih teoloških koncepata kao ključnih sastavnica turske religijske baštine. Na taj način Kutlu pokazuje da klasični hanefijski podatljivi, racionalistički

pristup fikhu i klasično hanefijsko razlikovanje *dina* i *şeriata* omogućava modernistički pristup islamskom mišljenju koji je tako utjecajan u modernoj Turskoj.²⁸ Kutlu se, poput Özcana i drugih zagovornika naprednjačkog teološkog modernizma, zalaže i za reformu u religijskoj praksi skladno promjenljivim društvenim okolnostima. Ovaj argument je, opet, ukorijenjen u osnovnim teološkim i epistemološkim razlikama koje se nalaze u Mâtürîdijevim djelima.²⁹ Konstruktivne teološke projekte zasnovane na Mâtürîdijevim radovima provode i mnogi drugi važni naučnici u Turskoj, uključujući Safeta Sarıkayaa, Mehmeta Evcurana i Şükrü Özena. Zbilja, čini se da je sama ova konferencija³⁰ važan korak u unapređivanju ovih obećavajućih teoloških projekata.

Pravci u neomâtürîdizmu

Kao posljednji primjer važnosti ovakvih teoloških projekata, želio bih skrenuti pažnju na ono što Kutlu iznosi u brojnim svojim spisima. Jedan od najvažnijih doprinosa turskih neomâtürîdijevih spisa jeste to što skreću pažnju na određene odlomke u Mâtürîdijevom djelu koji ukazuju na vrlo značajne teološke navode, što često previđaju drugi učenjaci. Primjer toga jesu Kutluova promišljanja o Mâtürîdijevoj raspravi vezanoj za 60. ajet sure Al-Tawba u njegovom djelu *Tâ‘wîlât al-Qur‘ân*.³¹ Ovaj ajet propisuje plaćanja skupinama u taj vakat neprijateljski

²² Şahin, *Mâtürîdî’ye Göre Din*, str. 46.

²³ Vidjeti: Zâhid al-Kawtharijevo izdanje djela *Kitâb al-‘Âlim wa-l-Mutâ‘allim*, al-Maktaba al-Azhariyya, Kairo, 2001., str. 14.

²⁴ Hanifi Özcan, *Matürîdî’de Bilgi Problemi*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, İstanbul, 1993., str. 68.

²⁵ Hanifi Özcan, *Matürîdî’de Dini Çoğulculuk*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, İstanbul, 1999., str. 65–66.

²⁶ Hanifi Özcan, “Modern Çağda Dinin Birey ve Toplum için Anlamı,” *Akademik Araştırmaları Dergisi*, 32 (2007.), str. 139.

²⁷ Hülya Alper, “Matürîdî’nin Akıl ve Vahiy Algısı,” u: Şaban Ali Düzgün,

ur., *Matürîdî’nin Düşünce Dünyası* T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2011., str. 179.

²⁸ Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2011., str. 144–145.

²⁹ Sönmez Kutlu, “Matürîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunları Çözmeye Katkısı”, u: *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, 22–24 Mayıs 2009*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakıf, İstanbul, 2012., str. 570–575.

* “Medunarodni simpozij o maturidizmu (prošlost, sadašnjost i budućnost)” – *nap. prev.*

³⁰ Vidjeti: Kutlu, “Matürîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunları Çözmeye Katkısı”, str. 562 i njegov članak “The Differentiation Between Religion (Diyaset) and Politics (Siyaset) According to Al-İmam Al-Maturidi”, u: *Secularity and Religion in Muslim Countries: Searching for a Rational Balance*, ur., Z.I. Munavarov i R.J. Krumm Friedrich Ebert Foundation, Taškent, 2005., str. 4.

³¹ Ahmad Hasan, “Early Modes of Ijtihad: Ra’y, Qiyas and Istihšan,” *Islamic Studies* 6/1 (mart 1967.), str. 50, b. 14 i 15; Abü Manşür al-Mâtürîdî, *Tâ‘wîlât al-Qur‘ân*, ur. Bekir Topaloğlu, Dar al-Mizan, İstanbul, 2005., VI/392, b. 3.

nastrojenim prema muslimanima da bi se “pridobila njihova srca.” Međutim, općenito je potvrđeno da je halifa Omer stavio van snage ovu naredbu zbog nestanka uvjeta koji su prvobitno izazvali to pravilo: ovo plaćanje je bilo neophodno kada su muslimani bili slaba i mala skupina, a više nije bilo nužno kad su postali jaki i mnogobrojni. Ovaj slučaj je prilično upečatljiv primjer jednog od ashaba, čak jednog od pravednih halifa, koji kontekstualizira izričite odredbe u Kur’anu. Taj slučaj podrazumijeva da neke naredbe u Kur’anu mogu više ne biti važeće pošto su bile zasnovane na minulim historijskim uvjetima. Ovaj slučaj je potvrđen kod pouzdanih autora kao što su Ibn Sa’d (u. 845. god.), Al-Jaššās (u. 981. god.), Al-Bayhaqī (u. 1066. god.) i As-Suyūṭī (u. 1505. god.).³²

Kao što Kutlu ističe, Māturīdī također iscrpno raspravlja navedeni događaj te iz njega izvodi jedno teološko i praktično načelo: “U ovom ajetu je dokaz za dozvoljenost

derogacije putem *ijtihāda* (*an-naskh bi-l-ijtihād*), uslijed odstupanja [prvobitnog] razloga zbog kojeg je [izvorno pravilo] nastalo.”³³ Kutlu s pravom objašnjava da Māturīdijevo tumačenje nagovještava niz važnih teoloških razlika na kojima bi se mogao izgraditi jedan izvrstan sistematski projekat: razliku između kur’anskih ajeta i njihova konteksta, razliku između općeg načela kur’anskih naloga i njihove primjene u praksi te općenitu razliku između teoloških načela i društvenih uvjeta. Implikacije Māturīdijevo argumenta mogu izgraditi snažnu teološku osnovu za ponovno promišljanje religijske prakse utemeljene na tim razlikama.³⁴ Jedan od glavnih doprinosa rasprava modernih turskih teologa jeste ovakovrsno ponovno otkrivanje i razvoj tako važnih, ali nedovoljno istraženih mogućnosti u Māturīdijevoj teologiji.

Želio bih zaključiti ovo izlaganje postavljajući nekoliko pitanja za koja smatram da bi mogla biti važna za proučavanje Māturīdija

općenito, i za buduće pravce turskog neomāturīdizma posebno. Prema Mehmetu Zeki Işcanu, “možda će biti neophodno razviti sistem mišljenja što pripada Māturīdiju, koji je danas prikladan za provođenje, u vidu ‘novog māturīdizma.’”³⁵ Htio bih pitati: da li je moguće imati novi neomāturīdizam? Da li je to danas važan zadatak turskih muslimanskih teologa? Nadalje, da li je to projekat koji je važan za širi muslimanski svijet? Kakav je danas značaj ke-lama u muslimanskom mišljenju u Turskoj? Vjerujem da je prefinjeno bavljenje Māturīdijevo teologijom, koje izrasta iz iskustva modernizacije u Turskoj, zanemaren, ali krajnje važan trenutak u historiji islamskog mišljenja općenito. Mislim da je sada vjerovatno najvažnije pitanje: ako ozbiljno shvatimo Māturīdijeve teološke uvide, kakav bi utjecaj mogao imati na muslimansko društvo? Koliko je Māturīdī bitan danas u Turskoj i kakvo je tursko razumijevanje religije?

*S engleskog preveo:
Haris Dubravac*

³² Abū Manşūr al-Māturīdī, *Tā’wilāt al-Qur’ān*, VI/392, b. 3.

³³ Kutlu, “Māturīdī Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunları Çözmeye

Katkısı”, str. 22–24.

³⁴ Mehmet Zeki Işcan, “Türk Basınında Māturīdī ve Māturīdilik,” u: *Büyük Türk Bilgini İmam Māturīdī ve*

Māturīdilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, 22–24 Mayıs 2009, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul, 2012., str. 492.