MOTURIDIYLIK TA'LIMOTI VA HOZIRGI ZAMON

المدرسة الماتريدية والواقع المعاصر

THE MATURIDIYYA TEACHING AND THE PRESENT

(konferensiya to'plami)



June 16, 2021,

Tashkent (Uzbekistan)

МОТУРИДИЙЛИК ТАЪЛИМОТИ ВА ҲОЗИРГИ ЗАМОН

“Ўзбекистон халқаро ислом академияси”
нашриёт-матбаа бирлашмаси
Тошкент – 2021

УЎК: 1:28
КБК: 87
86.38
А 79

Мотуридийлик таълимоти ва ҳозирги замон [Матн]. – Тошкент: “Ўзбекистон халқаро ислом академияси” нашриёт-матбаа бирлашмаси, 2021. – 528 б.

УЎК: 1:28
КБК: 87
86.38

Таҳрир ҳайъати (Board of editors):

Шоазим Миноваров, т.ф.н. Музаффар Комилов, Др. Солим Муҳаммад бин Молик (Dr. Salim Muhammad bin Malik), Проф., Др. Маҳмуд Эрол Килич (Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç), Др. Назир Муҳаммад Аййад (Dr. Nazir Muhammad Ayyad), т.ф.д. Давронбек Махсудов, Проф. Др. Метин Аксой (Prof. Dr. Metin Aksoy), Др. Моҳд Заиди бин Исмаил (Dr. Mohd. Zaidi Bin Ismail), т.ф.н. Шовосил Зиёдов, Др. Камалуддин Нуруддин Маржуни (Dr. Kamaluddin Nuruddin Marjuni), PhD. Абдуллатиф Аллоқулов

Тақризчилар (Reviewers):

З.Исломов – *филология фанлари доктори, профессор, ЎзХИА*
А.Муминов – *тарих фанлари доктори, профессор, ИРСИКА*

Ушбу тўплам Имом Мотуридий халқаро илмий-тадқиқот маркази томонидан “Мотуридийлик таълимоти ва ҳозирги замон” мавзусида ўтказилган халқаро илмий-амалий симпозиум материалларини ўзида мужассам этган. Унда халқаро ва республикадаги илмий-тадқиқот марказлари илмий ходимлари, олий ва ўрта махсус таълим муассасалари профессор-ўқитувчилари, мотуридийлик таълимоти ва унинг издошлари бўйича изланиш олиб борган хорижий ва маҳаллий олимлар, шунингдек, исломшунос, шарқшунос, манбашунос, тарихчилар, шунингдек, ёш тадқиқотчиларнинг мақолалари жамланган.

Мазкур тўплам материалларида Имом Мотуридий ва мотуридийлик таълимотини ўрганишнинг аҳамияти, мотуридийлик алломаларининг таълимот ривожидаги ўрни, мотуридийлик таълимотининг мўътадилликни таъминлашдаги аҳамияти ҳамда замонавий исломшунослик тадқиқотлари ва мотуридийликнинг ўрганилиши каби мавзуларга оид мақолалар ўрин олган. Тўплам исломшунослик соҳасида изланиш олиб бораётган тадқиқотчилар, профессор-ўқитувчи ва педагогларнинг илмий-амалий фаолиятларини самарали ташкил этишда муҳим қўлланма бўлиб хизмат қилади.

Тўпламга киритилган материалларда келтирилган рақам, факт ва маълумотлар учун муаллифларнинг ўзлари масъулдирлар.

Ўзбекистон Республикаси Вазирлар Маҳкамаси ҳузуридаги Дин ишлари бўйича қўмитанинг 28.06.2021 йилдаги 03-07/4105-сон хулосасига асосан тайёрланди.

ISBN 978-9943-7557-0-3

© “Ўзбекистон халқаро ислом академияси” нашриёт-матбаа бирлашмаси, 2021

СЎЗ БОШИ

Бугунги кунда юртимизда илм-фанни ривожлантириш, аждодлар бой илмий-маънавий меросини ўрганиш юзасидан амалга оширилаётган кенг кўламли ишлар учинчи ренессансни юзага чиқаришнинг муҳим омили бўлиб хизмат қилади.

Буюк юртдошимиз, мутакаллим олим Имом Абу Мансур Мотуридий ҳаёти ва илмий меросига бўлган юксак эътибор бундан бир неча йиллар муқаддам бошланган. Жумладан, Ўзбекистон Республикаси Президенти Шавкат Мирзиёев 2016 йил Тошкентда бўлиб ўтган Ислом ҳамкорлик ташкилотига аъзо мамлакатлар Ташқи ишлар вазирлари Кенгашининг 43-сессиясида бу ҳақда қуйидаги фикрларни билдирган эдилар: “Мотуридия таълимоти илм эгаллаш жараёнида бағрикенглик ғояси асосида инсон ақл-заковатининг ўрни ва аҳамиятига юксак эътибор қаратади. Бу ўз навбатида ушбу таълимотнинг кенг оммалашувида муҳим ўрин тутган. Бундай ғояларга ҳозирги даврда ҳам инсоният катта эҳтиёж сезмоқда. Тарихий меросни асраб-авайлаш, ўрганиш ва авлодлардан авлодларга қолдириш давлатимиз сиёсатининг энг муҳим устувор йўналишларидан биридир”.

Ушбу фикрлар Ўзбекистон Республикаси Президентининг 2020 йил 11 августдаги “Имом Мотуридий халқаро илмий-тақиқот марказини ташкил этиш чора-тадбирлари тўғрисида”ги Қарорида ҳам ўз амалий ифодасини топди.

Имом Мотуридий ўз даврида ислом таълимотини нотўғри талқин қилиш натижасида вужудга келган янглиш тушунчаларга рационал жавоблар топган, ақида илмидаги ихтилофли масалаларга адолатли ечимларни таклиф этган мутафаккир ҳисобланади. Имом Мотуридий меросидаги ислом ақидаси софлигини асраб-авайлаш ҳамда адашган оқимларга қарши курашга қаратилган улкан эътибор бугунги кунда ҳам ўз долзарблигини йўқотмаган. Шу нуқтаи назардан, Имом Мотуридий ва мотуридийлик таълимотини илмий ўрганиш, кенг тарғиб қилиш, хусусан, уни ўсиб келаётган ёш авлод тарбиясига йўналтириш ҳар қачонгидан ҳам муҳимроқ аҳамият касб этмоқда. Бу орқали миллий-диний қадриятларимизни асраб-авайлаш, янада ривожлантириш, шу асосда жамоатчиликда бузғунчи ва зарарли таъсирларга қарши мафкуравий иммунитетни кучайтириш имкони пайдо бўлади.

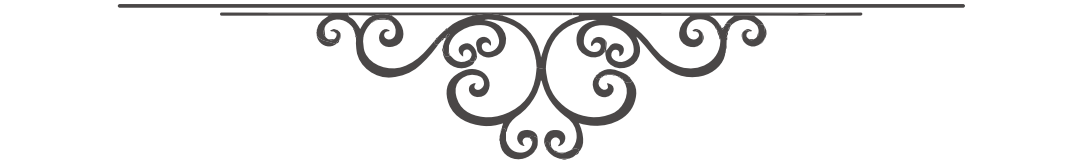
Қайд этиш лозимки, ушбу симпозиум Имом Мотуридий ва мотуридийлик таълимотини халқаро жамоатчиликка кенг тарғиб қилиш ҳамда шу орқали мўътадил таълимотни етказишда муҳим аҳамият касб этади.

Симпозиум иши “Имом Мотуридий ва мотуридийлик таълимоти: мотуридийлик алломаларининг таълимот ривожидаги ўрни”, “Мотуридийлик таълимотининг мўътадилликни таъминлашдаги аҳамияти” ва “Замонавий исломшунослик тадқиқотлари ва мотуридийликнинг ўрганилиши” номли 3 та шўъбада олиб борилади. Эътиборлиси, ёш тадқиқотчи ва талабалар учун “Имом Мотуридий ёш тадқиқотчилар нигоҳида” деб номланган алоҳида шўъба ҳам ажратилган.

Ўйлаймизки, халқаро миқёсда ташкил этилган симпозиум Имом Мотуридийнинг Мовароуннаҳрда ҳанафийлик мазҳабини тарқатишга қўшган бебаҳо ҳиссасини халққа етказишга хизмат қилади.



ТАБРИК СЎЗЛАРИ



т.ф.н. Музаффар Комилов,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси ректори

Ассалому алайкум ва роҳматуллоҳи ва барокатуҳ.

Муҳтарам Шоазим Шоисломович, Содиқжон Доноқулович, Муфтий ҳазратлари, ICESCO бош котиби доктор Солим Молик, IRCICA бош директори, профессор Маҳмуд Эрол Қилич, Ҳурматли симпозиум иштирокчилари, хорижлик ва маҳаллий ҳамкорларимиз, олим ва мутахассислар, азиз меҳмонлар!

Бугун биз сизлар билан Имом Мотуридий халқаро илмий-тадқиқот марказининг ICESCO, IRCICA халқаро ташкилотлари, Малайзия исломни англаш институти, Ал-Азҳар мажмуаси Ислом тадқиқотлари академияси, Салжук университети Имом Мотуридий тадқиқотлари маркази, Ўзбекистон халқаро ислом академияси, Ўзбекистондаги Ислом цивилизацияси маркази, Имом Бухорий халқаро илмий-тадқиқот маркази, Имом Термизий халқаро илмий-тадқиқот маркази билан ҳамкорликда “Мотуридийлик таълимоти ва ҳозирги замон” мавзусидаги халқаро илмий-амалий симпозиумида онлайн тарзда кўришиб турибмиз.

Ушбу халқаро онлайн илмий-амалий симпозиумда 100 дан ортиқ иштирокчи, шу жумладан, 50 га яқин хорижлик мутахассис ва олимлар иштирок этиши кўзда тутилган. Жумладан, Имом Мотуридий халқаро илмий-тадқиқот маркази қошида ташкил этилган Халқаро илмий ҳайъат аъзолари, Олий ва ўрта махсус таълим вазирлиги, Дин ишлари бўйича қўмита, Ўзбекистон мусулмонлари идораси, Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси вакиллари ҳамда Миср, Иордания, Туркия, Германия, Швеция, Франция, Босния ва Герцеговина, Россия, Малайзия, Қирғизистон, Қозоғистон, Афғонистон каби ўндан зиёд давлатлардан мотуридийшунос ва исломшунос олимлар иштирок этмоқдалар.

Бугунги глобаллашган бир даврда дин номидан гапирувчи ботил оқимлар тарқатаётган ақидавий-ғоявий масалаларни илмий асосда чуқур ўрганадиган, мўътадил таълимотни кўрсатадиган, мусулмонларга мантиқий ечимлар беришга кўмаклашадиган илмий учрашувларга катта эҳтиёж борлиги ҳаммамизга маълум.

Шундан келиб чиқиб, ишонч билан айтиш мумкинки, ушбу анжуман иши мотуридийлик таълимотини жаҳонга танитиш ҳамда ислом оламида мўътадил таълимотни халқаро жамоатчиликка етказишда муҳим платформа бўлиб хизмат қилади.

Симпозиум иши “Имом Мотуридий ва мотуридийлик таълимоти: мотуридийлик алломаларининг таълимот ривожидаги ўрни”, “Мотуридийлик таълимотининг мўътадилликни таъминлашдаги аҳамияти” ва “Замонавий исломшунослик тадқиқотлари ва мотуридийликнинг ўрганилиши” номли 3 та шўъбада олиб борилади.

Шу билан бир қаторда, ёш тадқиқотчи ва талабаларнинг “Имом Мотуридий ёш тадқиқотчилар нигоҳида” деб номланган алоҳида шўъбаси ҳам ташкил этилган.

Фурсатдан фойдаланиб, сиз азизларга мустаҳкам соғлик, илмий ва амалий муваффақиятлар, анжуман ишига эса, омад тилаб қоламан!

* * *

Шоазим Миноваров,
Ўзбекистон Республикаси Президенти Маслаҳатчиси,
Ўзбекистондаги Ислом цивилизацияси маркази директори

Ассалому алайкум ва роҳматуллоҳи ва барокатуҳ.

Ҳурматли ICESCO бош котиби Солим Молик, IRCICA бош директори, профессор Маҳмуд Эрол Килич, муфтий ҳазратлари Усмонхон Алимов, Содиқжон Доноқулович!

Муҳтарам симпозиум иштирокчилари, хорижлик меҳмонларимиз, олим ва мутахассислар!

Сўнгги йилларда юртимизда буюк алломаларнинг бебаҳо меросини илмий асосда чуқур ўрганиш, юксак инсоний ғоялар ва муқаддас қадриятларимизни ўзида ифода этган манбаларни тизимли асосда тадқиқ этиш, улар асосида ўсиб келаётган ёш авлодни баркамол инсон сифатида тарбиялаш ишларига алоҳида эътибор қаратилмоқда.

Хусусан, Ўзбекистондаги Ислом цивилизацияси маркази, Ўзбекистон халқаро ислом академияси, Ҳадис илми мактаби, Мир Араб олий мадрасаси, Имом Бухорий халқаро илмий-тадқиқот маркази, Имом Термизий халқаро илмий-тадқиқот маркази, Имом Мотуридий халқаро илмий-тадқиқот маркази, 5 та илмий мактаблар: Самарқандда ҳадис ва калом илми, Фарғонада ислом ҳуқуқи, Бухорода тасаввуф, Қашқадарёда ақида илми мактаблари фаолият бошлаши фикримизнинг ёрқин далили бўлади.

Ушбу симпозиумда иштирок этаётган олим ва мутахассисларнинг аксарияти билан 2020 йил 3-5 март кунлари Самарқанд шаҳрида ташкил этилган “Имом Абу Мансур Мотуридий ва мотуридия таълимоти: ўтмиш ва бугун” мавзуидаги халқаро конференцияда кўришиш бахтига муяссар бўлган эдик.

Мазкур конференциянинг амалий натижаси сифатида бугунги кунда юртимизда Имом Мотуридий халқаро илмий-тадқиқот маркази фаолият олиб бораётганини алоҳида таъкидлаб ўтиш лозим. Марказ қисқа муддатли фаолияти давомида Имом Мотуридий меросини чуқур ўрганиш, мотуридийлик таълимоти издошларининг ислом цивилизацияси ривожига қўшган бебаҳо ҳиссасини халқаро миқёсда тарғиб этиш юзасидан кенг кўламли ишларни амалга оширмоқда. Жумладан, “Таъвилот ал-Қуръон” асарининг 27, 28 ва 29-жузлари ўзбек тилига таржима қилиниб, нашрга тайёрланганини айлоҳида таъкидлаб ўтиш керак.

Бугун биз сизлар билан биргаликда иштирок этаётган ушбу симпозиум ҳам Имом Мотуридий ҳаёти, мотуридийлик таълимоти ҳамда унда ёритилган мўътадил қарашларни халқаро жамоатчиликка етказишда муҳим босқич ҳисобланади. Буни мазкур симпозиумда жаҳоннинг турли мамлакатларидан етук олим ва мутахассисларнинг иштирок этаётганларида ҳам кўришимиз мумкин.

Ишонаманки, ушбу симпозиум бугунги мафкуравий зиддиятлар жараёнида ислом динининг асл тинчликпарварлик ва инсонпарварлик моҳиятини очиб беришда муҳим ўрин тутади. Шу сабабли “Мотуридийлик таълимоти ва ҳозирги замон” мавзуидаги симпозиумни ҳар йили анъанавий шаклда ўтказишни таклиф қилиб қолган бўлар эдим.

Фурсатдан фойдаланиб, Сиз азиз симпозиум иштирокчиларига, дунёнинг етук олим ва мутахассисларига узоқ умр, мустаҳкам соғлиқ, оилавий хотиржамлик, илмий соҳада янгидан-янги марраларни забт этишларингизни тилаб қоламан.

* * *

الدكتور سالم بن محمد المالك،
المدير العام لمنظمة العالم الإسلامي للتربية والعلوم والثقافة
-إيسيسكو-

كلمة معالي المدير العام في منتدى التعاليم الماتريديَّة والحاضر

الحمد لله وحده..
والصلاة والسلام على من لا نبي بعده
معالي المستشار شاه عظيم مينوفاروف شاهاسلاموفيتش مستشار رئيس جمهورية أوزبكستان، مدير مركز الحضارة الإسلامية في أوزبكستان.
سعادة السفير الدكتور محمود ايرول كيليش، مدير بحوث التاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، ارسيكا
فضيلة المفتي عثمان خون اليموف، رئيس مجلس المسلمين في أوزبكستان، رئيس المجلس العلمي لمركز الإمام ماتريدي الدولي للبحوث العلمية.
أصحاب السعادة،
الدكتور دافرون ماخسودوف رستاموفيتش، مدير مركز الإمام ماتريدي الدولي للبحوث العلمية.
الدكتور مظفر كوميلوف مرادوفيتش، رئيس أكاديمية أوزبكستان الإسلامية الدولية.
الحضور الكريم،
تحية فياضة بالخير لكم..
أنِ السلام عليكم ورحمة الله وبركاته..
لكم، ولأوزبكستان الجميلة أهلاً وأرضاً.. فهي لحظات غامرة بالسعادة، هذه التي نلتقي فيها وإياكم.. على مسار من مسارات الفكر والتحديث، مستشعرين فيه مسؤولية جسيمة إزاء عالمنا الإسلامي.
وإذ أشكر لمركز الإمام الماتريدي هذه اللفتة الحاذقة، بإطلاق ها المنتدى الجسور، فلا يسعني إلا أن أُنوه بما تنطوي عليه هذه اللفتة من مغزى راجح تنم عليه إشارتان:
الأولى منها، تكمن في الموضوع ذاته، الذي يستثير فكرة «التجديد» في ارتباطه الوثيق بالتبدلات المعرفية والتغيرات الزمانية والمكانية، «فالحاضر»، دائما ينشد من يتعامل مع معطياته تعاملا يتواءم وإحداثياته البنيوية..
وثاني الإشارتين، تتجلى في عنصر التوقيت، إذ يجيء إطلاق الندوة في برزخ الانتقال من اسقاطات جائحة كوفيد-19، إلى التخوم الحذرة المتأهبة اليوم إلى طلاقة الحياة، تلك التي نأمل أن نكون جميعنا وعينا دروسها واستفدنا من عبرها..
وإن هاتين الإشارتين الذكيتين تكفيان الأذهان النيرة إلى قيم العرفان الرائجة في هذا المنتدى الذي ندعو الله أن يتكامل له من الأفكار والتوصيات ما يفتح لإنساننا المسلم، وللبشرية جمعاء، مشارع جديدة في التفكير الحاذق المجايل لمتطلبات العصر..
فالفكر الماتريدي انبرت سمرقند لاستحقاقاته الكبرى منذ القرن الرابع الهجري، هو فكر «تجديدي» في المقام الأول، لَفَظَ البدع والخرافات، وزاوج في ألمعيةٍ بين النقل والعقل، مبرزاً تكريم الخالق للإنسان بنعمة العلم، الذي ما انفك سمةً ملازمةً لذلكم التكريم:
«خلق الإنسان. علمه البيان»
لقد كانت الحضارة الإسلامية هي حضارة العلم.. العلم في مداه الأشمل فقهاً.. وآداباً.. وطبيعةً.. وكان الإمام الجليل «أبو منصور الماتريدي» سبَّاقاً في ذلك إلى الدعوة بإجالة النظر وإعمال العقل استبصاراً واستدلالاً، في كون الله الفسيح.. دون غلوٍّ ولا تطرُّفٍ..

وما أحوجنا اليوم إلى كل تلكم التعاليم السامية الحاثَّة على تغليب الجرأة في الطرح إزاء كل قضية من قضايا عصرنا الراهن، مستندين في ذلك إلى رواسخ اعتقادنا الحنيف.

فما نعايشه اليوم، هو منعطفٌ ذو وسمٍ خاص، نغالب تجلياته في عالمنا الإسلامي، ما بين مدرك لخصائصه، عازم على خوض معتركاته.. وما بين متردِّد عاثر الخطو، يصفِّد الخوف انطلاقه..

فلا أدعى من أن يستثير مثل هذا المنتدى مكامن الإقدام الخلَّاق في عالمنا الإسلامي، فليست كل الإبداعات العلمية والفكرية والاتصالية الهائلة اليوم، بمنجىً من الثغرات والنقائص.. وهنا تكمن قيمة: «الأمة الشاهدة».. فلا يحق لمجتمعنا المسلم أن يقف بمنأى عن تطور جديد.. فمنتهى ذلكم التطور –حيثما كان– هو الإنسان: قيمه.. وسلوكه.. وحراكه..

ولذلك كله –كما تعلمون– كانت منظمة الإيسيسكو على وعي بمفردات شراكتها مع مركز الإمام الماتريدي، عبر اتفاقية التفاهم الموقعة بين الجانبين.. والمستوعبة لمرامي ذلكم الوعي ومتطلباته..

فالإيسيسكو في مجالات اختصاصها تلتقي مع مركز الماتريدي في استكشافه التواق لجوهرة النماء، فبالأمس انعقدت بمبادرة من المنظمة أعمال الندوة الدولية حول علوم الفضاء من أجل تدارس دور التكنولوجيا الفضائية في ترسيخ دعائم العيش بين أبناء البشرية في سلام دون حواجز أو تفرقة.. وسبق تلكم الندوة انعقاد مؤتمر القيم الحضارية في السيرة النبوية المطهرة، كإشارة إلى تمثُّل تلكم القيم في البناء الحضاري الإنساني..

كما سبق هذين المؤتمرين، مؤتمر «دور القيادات الدينية في تحدي الأزمات»، الذي رفع شعار «نحو تضامن ديني دولي أخلاقي أوقات الأزمات» بما أبرز نهج منظمة الإيسيسكو في الانفتاح على المدى الإنساني الأوسع.

إن هذه الخطى جميعاً.. إذ تلتقي مع الجهود الخيرة النيرة لمركز الإمام الماتريدي، إنما تعزز من التوجهات المعرفية والعلمية التي يظل عالمنا الإسلامي في أمس الحاجة إلى ثمراتها وناتجها النافع..

فلنمض سوية على ذلكم الدرب المحفوف بالتحديات.. المفض بإذن الله إلى دروب ازدهار عالمنا الإسلامي في تواصله مع الإنسانية جمعاء.

وفقكم الله.. وسدد خطاكم

والسلام

* * *

Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç,
Highlights of the Congratulatory Speech of Ambassador Director General, IRCICA

Associate Professor Muzaffar Kamilov, Rector of the International Islamic Academy of Uzbekistan,

Ambassador Shoazim Minovarov, Adviser to the President of the Republic of Uzbekistan, Director of the Center for Islamic Civilization in Uzbekistan,

Hazrat Homidjon Ishmatbekov, Vice-Chairman of the Muslim Board of Uzbekistan,

Honourable Rectors, academicians and researchers,

It is an honour and a pleasure for me to address the International Symposium on "The Maturidiyya Teaching and the Present". IRCICA, the OIC's international subsidiary centre for research on Islamic history and civilization, gives importance to cooperating with Imam Maturidi International Scientific-Research Center on the occasion of this symposium.

Importance of the teaching of Maturidiyya, one of the main pillars of the Islamic theological heritage, cannot be over-emphasized. In this regard, establishment of Imam Maturidi Center under

the International Islamic Academy of Uzbekistan in 2020 and its full-fledged programs are noted with appreciation in its counterpart institutions and circles around the world.

Our Centre, IRCICA, for its part, has the objective of promoting research and education on the Islamic philosophy, sciences, arts and cultural heritage in the OIC-IRCICA Member States. This involves the task of deepening the understanding of the works of the founding philosophers, scholars and scientists of the Islamic world and their followers, and diffusing the resulting knowledge and literature to learned circles, learners, and the wider community. An integral feature of this work is to explore and highlight the significance of this heritage for the present times.

Towards these aims, IRCICA organizes research projects and holds conferences jointly with academies and specialized centers in Uzbekistan and in its other Member States. By publishing the proceedings of these events and announcing them in its reports and periodicals, our Centre helps to raise awareness and promote academic cooperation in this field on international level.

In the light of IRCICA's experiences and my personal academic experience in the field, I believe there is a need to promote the specialized studies, analytical editions and bibliographies, to expand the educational programs about the history and heritage of Islamic sciences, kalam, Sufism, mysticism, the works of the great teachers and their disciples and followers. There is also a need to publish the studies about them in the world's major languages. Imam Maturidi Center is contributing remarkably towards these aims with its various projects and the Journal Moturidiylik – The Maturidiyya.

I believe the present symposium will be an important step in this direction. I congratulate the organizers and thank the participants for their contributions.

* * *

Содиқ Тошбоев,
Дин ишлари бўйича қўмита раиси

Ассалому алайкум!

Қадрли симпозиум қатнашчилари!

Муҳтарам уламолар, соҳа мутахассислари!

Аввало, бугунги симпозиумда қатнашаётган ислом оламининг кўзга кўринган олимлари, соҳа мутахассислари ва экспертлари билан соғ-саломат кўришиб турганимдан ғоят мамнун эканлигимни билдирмоқчиман.

Маълумки, Ўзбекистон тараққиётининг янги даврида Ўзбекистон Республикаси Президенти ташаббуси билан барча соҳалар қатори, диний-маърифий жабҳада, дин ва эътиқод эркинлиги йўналишида, айниқса, жаҳолатга қарши – маърифат билан курашиш борасида жуда катта ишлар амалга оширилмоқда.

Айниқса, янги Ўзбекистонда турли миллат ва элатлар, диний конфессия вакиллари ўртасида ўзаро дўстлик ришталарини янада мустаҳкамлаш, диний бағрикенглик тамойилларини қарор топтириш, ислом дини таълимотининг тинчликпарвар ва маърифатга асослангани, ҳар қандай қон тўкиш ва террордан йироқлиги, улуғ алломаларнинг бой илмий меросини ўрганиш каби йўналишларда илгари сурилган эзгу ташаббуслар халқаро ҳамжамият томонидан ҳам юксак эътироф этилмоқда.

Азиз симпозиум иштирокчилари!

Бугунги анжуман ўз замонасидаёқ «Ҳидоят байроғи», «Ҳидоят имоми», «Аҳли сунна ақийдасини тўғриловчи», «Мутакаллимлар имоми» деб шарафланган, аҳли сунна ва жамоа таълимотининг икки йирик йўналишидан бири бўлган мотуридийлик таълимотига асос солган, жаҳолатга қарши маърифат билан курашган буюк теолог – Абу Мансур Мотуридийнинг ибратли ҳаёти ва бой илмий меросини ўрганишга бағишлангани бежиз эмас, албатта.

Дарҳақиқат, юртимиз минг йиллар давомида диний ва дунёвий илмларнинг тамал тошини қўйган буюк алломалар бешиги, илму маърифат ўчоғи бўлиб келган.

Шунинг учун ҳам, мусулмон дунёси тараққиётида улкан роль ўйнаган халқимиз менталитетининг асосини том маънодаги бағрикенглик, олийжаноблик ва эзгулик каби фазилатлар ташкил этади.

Имом Мотуридий ана шундай илмий муҳитнинг мантиқий маҳсулидир. У исломнинг нотўғри талқини натижасида пайдо бўлган янглиш тушунчаларга соғлом жавоблар топди. Ақида илмидаги ихтилофли масалалар бўйича адолатли ечимларни таклиф этди. Мусулмонлар эътиқодига турли хил ёт ғоялар кириб келишининг олдини олди.

Имом Мотуридий меросидаги Ислом ақидасининг софлигини ҳимоя қилиш ҳамда адашган оқимларга қарши курашга берилган эътибор бугунги кун учун ҳам долзарб бўлиб қолмоқда.

Имом Мотуридийнинг соғлом тафаккурни улуғлашга қаратилган саъй-ҳаракатлари ҳамда унинг барҳаёт таълимоти мазмун-моҳиятини тўлиқ идрок этиш учун аллома яшаган даврдаги диний-маънавий муҳитни яхши тасаввур қилиш керак.

Чунончи, ўша даврда ислом дунёсининг қатор ўлкаларида диний мутаассиблар ва бузғунчи гуруҳларнинг хатти-ҳаракатлари натижасида пайдо бўлган имон-эътиқод билан боғлиқ янглиш талқинлар ва чалкашликлар туфайли мусулмонлар жиддий азият чеккан.

Ана шундай мураккаб вазиятда улуғ аждодимиз ўзининг беназир заковати билан шундай ечимлар топдики, улар туфайли муқаддас динимизнинг мусаффолиги сақлаб қолинди.

Тарихда ҳеч нарса изсиз кетмайди. Ҳар қандай эзгу амал, албатта, халқларнинг қонида, тарихий хотирасида сақланади ва амалий ишларида намоён бўлади. Шунинг учун ҳам маънавий меросни асраб-авайлаш, ўрганиш ва авлоддан авлодга қолдириш давлатимиз сиёсатининг энг муҳим устувор йўналишларидан бирини ташкил этади.

Шу сабабли, алломалар ҳаёти ва бой маънавий меросини асраб-авайлаш, уларни мунтазам ўрганиш ҳамда ёш авлод онгига сингдириб бориш бугунги кунда ҳар қачонгидан ҳам муҳимроқдир.

Башарият тарихидаги ноёб ҳодиса бўлган мусулмон Ренессанси буюк аждодларимизнинг маърифат, ҳақиқат, адолат, бағрикенглик ва инсонпарварлик борасидаги эзгу ғоялари билан йўғрилгани яхши маълум. Бу ғоялар бизнинг давримизда, Ўзбекистон мустақиллиги йилларида, хусусан, сўнгги 4 йилда янада теранроқ маъно-мазмун касб этиб бормоқда.

Кези келганда, ислом таълимотининг ўзаро ҳурмат ва меҳр-оқибатга даъват этадиган инсонпарварлик моҳиятини ўрганиш ва кенг тарғиб этишга Ўзбекистонда катта аҳамият берилаётганини алоҳида таъкидлашни истардим.

Жумладан, охирги йилларда мамлакатимизда Имом Бухорий, Имом Термизий, Имом Мотуридий халқаро илмий-тадқиқот марказлари, Ҳадис илми мактаби, Мир Араб олий мадрасаси, Ўзбекистондаги Ислом цивилизацияси маркази фаолияти йўлга қўйилди.

Шунингдек, адашганларни кечириш, уларни соғлом ҳаётга қайтариш жамиятдаги ўрнини тиклаш билан боғлиқ Ўзбекистон тажрибаси бугун халқаро жамоатчилик эътиборини жалб этмоқда.

Азиз симпозиум қатнашчилари!

Абу Мансур Мотуридий каби улуғ аждодларнинг бой илмий меросини чуқур ўрганиш, уларнинг дин мусаффолигини ҳимоя қилиш йўлидаги курашини, илму маърифатни ривожлантириш тажрибасини, мусулмон одоб-ахлоқ қоидаларини, жумладан, мўътадиллик, кечиримлилик, ҳамжиҳатлик ва ўзаро тушуниб яшашга интилишдек олийжаноб фазилатларни асраб-авайлаш ва халқаро жамоатчиликка етказишда барчамиз бир тан, бир жон бўлишимиз лозим.

Шу маънода Имом Мотуридийга бағишланган халқаро конференция – буюк аждодларимизнинг ҳаётбахш илмий мероси ва ибратли ҳаётини ўрганиш, уни бугунги авлодга етказиш орқали тобора глобаллашиб бораётган дунёда турли халқлар ва динлар ўртасидаги дўстлик ва ҳамкорлик ришталарини мустаҳкамлаш баробарида халқаро илмий ҳамкорликни ривожлантиришга ҳам ёрдам беришига ишонаман.

Сўзим сўнгида анжуман иштирокчиларига мустаҳкам соғлик ҳамда симпозиум ишига улкан муваффақиятлар тилайман.

* * *

Усмонхон Алимов,
Ўзбекистон мусулмонлари идораси раиси, муфтий

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ الإِسْلاَمَ لَنَا دِينًا وَعَقِيْدَةً وَشَرِيْعَة ، وَجَعَلَ لَنَا القُرْآنَ نُورًا وَدُسْتُورًا وَالصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ الَّذِي أَوْضَحَ لَنَا بِسُنَّتِهِ أُمُورَ دِيْنِنَا وَدُنْيَانَا وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِيْنْ

Ҳурматли Президент Маслаҳатчиси Шоазим Шоисломович, ICESCO бош котиби Солим Молик жаноблари, IRCICA бош директори, профессор Маҳмуд Эрол Килич,

Азиз меҳмонлар ва анжуман иштирокчилари!

Аллоҳ таолога беадад ҳамду саноларимиз, Ҳазрати Пайғамбаримиз Муҳаммад соллаллоҳу алайҳи васалламга беҳисоб салавоту саломларимиз бўлсин.

Фазилатли олиму уламолар замини бўлмиш юртимизда барча соҳалар қатори улуғ алломаларнинг илмий асарларини чуқур тадқиқ этиш ва мўмин-мусулмонларга етказиш бўйича кенг кўламли ишлар амалга оширилмоқда.

Муҳтарам Президентимиз қарорлари билан ташкил этилган Имом Мотуридий халқаро илмий-тадқиқот маркази Имом Мотуридий каби аждодларимиз меросини илмий ўрганишда жадаллик билан фаолият олиб бормоқда.

Аллоҳ таборака ва таоло ақида илмининг асосларини Ўзининг каломи шарифида бундай баён қилади:

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

“У шундай Аллоҳдирки, Ундан ўзга илоҳ йўқдир. (У) **яширин ва ошкора нарсаларни билувчидир. У Меҳрибон ва Раҳмлидир”** *(Ҳашр, 22).*

Мовароуннаҳр заминидан етишиб чиққан Абу Мансур Мотуридий, Абул Муин Насафий, Абу Ҳафс Нажмиддин Умар Насафий, Абул Баракот Аҳмад ибн Аҳмад Насафий каби алломалар калом илми мактаби равнақига улкан ҳисса қўшганлар. Ушбу халқаро илмий-тадқиқот маркази ҳам калом илми ривожи йўлида беқиёс хизмат қилмоқда.

Ушбу анжуманда иштирок этаётган олим ва мутахассисларнинг аксарияти билан 2020 йил 3-5 март кунлари Самарқанд шаҳрида ташкил этилган “Имом Абу Мансур Мотуридий ва мотуридия таълимоти: ўтмиш ва бугун” мавзуидаги халқаро конференцияда кўришиш бахтига муяссар бўлган эдик.

Мазкур анжуманнинг амалий натижаси сифатида ташкил этилган Имом Мотуридий маркази қисқа муддатда Имом Мотуридий меросини чуқур ўрганиш, мотуридийлик таълимотини халқаро миқёсда тарғиб этиш юзасидан кенг кўламли ишларни амалга оширмоқда. Жумладан, “Таъвилот ал-Қуръон” асарининг 27, 28 ва 29-жузлари ўзбек тилига таржима қилиниб, нашрга тайёрланганини алоҳида эслаб ўтиш керак.

Имом Мотуридий маркази таъсис этган “Мотуридийлик” маънавий-маърифий, илмий-адабий журнали орқали соф Ислом таълимотини ёйиш ва ақида асосларини мўмин-мусулмонларга етказиш йўлида хизмат қилинмоқда.

Аллоҳ таоло муборак каломида айтганидек: **“Нимаики яхши нафақа килсангиз, ўзингиз учун. Қилган нафақангиз фақат Аллоҳнинг юзини исташ учундир”** *(Бақара, 272).*

Ушбу илмий ишларни халқимизга тақдим этишдек, шарафли ишни Аллоҳ таолонинг Ўзи ажру мукофотлар билан сийласин. Зеро, **“Аллоҳ гўзал амал қилганларнинг ажру мукофотларини зое қилмас”,** дейилган Қуръони каримда *(Тавба, 120).*

Бугунги анжуман ҳам Имом Мотуридий ҳаёти, мотуридийлик таълимоти ҳамда унда ёритилган мўътадил қарашларни халқаро жамоатчиликка етказишда муҳим босқич ҳисобланади. Буни мазкур симпозиумда жаҳоннинг турли мамлакатларидан етук олим ва мутахассисларнинг иштирок этаётганида ҳам кўриш мумкин.

Шу боис, **“Мотуридийлик таълимоти ва ҳозирги замон”** мавзуидаги симпозиумни ҳар йили анъанавий шаклда ўтказишни таклиф қилиб қолган бўлар эдим.

Мана шундай эзгу ишларда илм аҳлига чин дилдан хайрихоҳ бўлиб, келгуси саъй-ҳаракатларида ҳам улкан муваффақиятлар тилайман.

Фурсатдан фойдаланиб, Сиз азиз симпозиум иштирокчиларига, дунёнинг етук олим ва мутахассисларига узоқ умр, мустаҳкам соғлиқ, оилавий хотиржамлик, илмий соҳада янгидан-янги марраларни забт этишларингизни тилаб қоламан.

Вассалому алайкум ва раҳматуллоҳи ва баракотуҳ.

* * *

Prof. Dr. Metin Aksoy
Selçuk Üniversitesi Rektörü

Türkiye’den Selçuklu’nun başkenti Konya’dan, atayurdumuz Özbekistan’a saygı, sevgi ve muhabbetlerimi sunuyorum. Bu çalışmalara ivme kazandıran Özbekistan Cumhurbaşkanı Şavkat MIRZIYOYEV başta olmak üzere saygıdeğer ricalini, Sempozyum tertip heyetini ve bu ilmi şölene tebliğ ve müzakereleriyle katkı sunan ilim adamlarını en kalbi duygularla selamlıyor ve tebrik ediyorum.

Milletleri millet yapan unsurlar arasında tarih ve coğrafya kadar etkili bir diğer unsur da hayata bakışıyla, düşüncesi ve fikirleriyle tarihe yön veren, o milletin yetiştirdiği önemli simalardır. Bu simalar arasında yer alan, İslam inanç anlayışına önemli katkılar sağlamış, vahyi bütüncül bir bakış açısıyla selim aklın da süzgecinden geçirerek en saf ve en berrak hakikatları dile getirmiş olan İmam Matüridî hazretleri parlayan bir güneş gibi, asırlar ötesinden günümüze de ışık tutmaktadır.

İmam Mâtürîdî, İslâm'ın temel dinî disiplinlerden tefsir, hadis, kelam, fıkıh ve tasavvuf alanlarına dair sunduğu görüşleriyle mutedil bir din anlayışının çerçevesini çizmiş ve kendisinden sonra gelecek nesillerin önünü aydınlatmıştır. Matürîdî hazretlerinin sistemleştirdiği özgür irade teorisi, vahyin akılla temellendirilme çabası gerek kendi döneminde; gerekse günümüzde önemini hala korumaktadır. Şöyle ki, Matürîdî öğreti, nasıl ki geçmişte inanç açısından problemler barındıran Bâtınîlik gibi fırkalara karşı önemli bir misyon ifa etmişse bugün de ciddi inanç ve düşünce sorunları yaşayan günümüz İslam dünyasının sorunlarına çözümler sunacak mahiyettedir. Vahiy ve akıl zemininde mutedil bir din anlayışını sistemleştiren Matüridi öğreti, bugün sıklıkla karşılaştığımız ve yakındığımız ayrıştırıcı ve ötekileştirici din dili kullanımı (tekfircilik), radikalizm, mezhepçilik, asabiyet, bâtınîlik ve istismar edilen şekliyle selefîlik gibi inanç sorunlarının adeta ilacı mesabesindedir.

Dini metinleri literal bir okumayla kendi çıkarları doğrultusunda kullanan DAEŞ gibi bazı terörize olmuş dini gruplar ve radikal akımlar karşısında, Semerkant ulemasının mutfağında pişirilen ve başarısını geçmişte kanıtlamış bu birikimin yeniden keşfedilmeye, anlaşılmaya ihtiyacı olduğunu düşünüyoruz.

Mâtürîdî hazretlerinin ve savunduğu öğretilerin anlaşılması, doğru yorumuyla İslâm dinini günümüz insanına sunabilme, içinde yaşadığımız çağın sorunlarının üstesinden gelebilme ve İslâm dünyasının birlikteliğine zarar veren algı ve yorumlara karşı durabilme noktasında önemli bir rol oynayacaktır.

Bu vesileyle ben hepinize hoş geldiniz diyor, bu çalışmaların bereketli, verimli olmasını temenni ediyor, İslam alemi ve insanlık açısından hayırlar getirmesini diliyorum.

* * *

معالي الدكتور نظير محمد عياد

الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم

فباسم الأزهر الشريف تلكم المنارة التي يهتدي بنورها الباحثون عن الحق والداعون إليه والراغبون فيه.

أتوجه بالشكر والتقدير إلى من كانوا سببًا في إقامة هذه الندوة العلمية الدولية–فكرة وتنظيمًا وحضورًا– وعلى رأسهم: المسؤولين بأكاديمية أوزبكستان الإسلامية الدولية ومركز الإمام الماتريدي الدولي للبحوث العلمية–.

السادة الأجلاء العلماء

السيدات والسادة

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

فيطيب لي أن أنقل إليكم تحياتِ فضيلة الإمام الأكبر شيخ الأزهر الشريف أ.د/ أحمد الطيب ودعواته أن يكتب الله –تعالى– لهذه الجهود المباركة التوفيق والسداد، وأن يعود خيرها على البشرية جمعاء.

السادة العلماء أرحب بحضراتكم وأنقل إليكم ترحيب الأزهر الشريف بكل مؤسساته العلمية والدعوية

السيدات والسادة

إن علم الكلام هو صناعة نظرية يقتدر معها على نصرة الأقوال والآراء التي صرح بها واضع الملة وحمايتها من تشويش أهل البدعة.

أو هو: العلم بالعقائد الدينية المكتسب من أدلتها اليقينية والرد على المبتدعة والمنحرفين.

فهو كما نلحظ من بعض التعاريف علم رفيع القدر عالي الشأن، ولم لا؟ وهو قائم على الدين أصولًا وفروعًا، ولم لا؟ وهو العلم باهتمام كبير، وعناية بالغة من قبل العديد من المدارس الفكرية العلمية والعملية وبرع فيه رجالات أوقفوا جهدهم على الحفظ على قضايا الدين فقاموا برد السنة ودفع الافتراءات، وكان في طليعة هؤلاء علماء المدرسة الاعتزالية الأوائل الذين تسلموا بما تسلح به خصومهم من علوم عقلية، وحجج منطقية، وبراهين فلسفية إلا أنه ومع سطوة هذه العلوم العقلية غالوا في استعمال العقل، وبالغوا في تقدير دليله، وحادوا أحيانًا في توجيه برهانه.

وفي المقابل نجد الحشوية ومتأخري السلفية الذين بالغوا في استعمال النص حتى أوقعهم ذلك في بعض ألوان الحج، وفتح منافذ لنقدهم ونقد منهجهم، إذ إنه يلزم عنه أخذ النصوص الدينية على ظاهرها، وهو ما قد يؤدي إلى الوقع في التشبيه والتجسيم والتعطيل.

وبين هؤلاء وهؤلاء كان مذهبًا وسطًا تمثل في مذهب أهل السنة والجماعة بطرفيه الأشاعرة والماتريدية الذين انتهجوا نهجًا مزجوا فيه بين العقل والنقل، وزاوجوا فيه بين المنقول والمعقول، فكان منهجًا وسطًا لا إفراط ولا تفريط.

ولقد كانت هذه الوسطية، وهذا الاعتدال مصدر تقدير وذيوع لانتشار هذا المذهب في الشرق والغرب، وكان ولا يزال المذهب العقدية الرسمية للدولة الإسلامية عبر عصورها.

وكان ولا يزال المذهب العقدي الذي تطمئن إليه النفوس وتهفوا إليه القلوب، وترضى به العقول ويتعبد الله به في أكثر من ثلثي مسلمي العالم.

وقد قام علم بيان هذا المذهب ووضع أصوله وشرح مسائله علماء كثر إلا أنه البداية كانت من خلال إمامين فاضلين، الإمام أبو الحسن الأشعري، والإمام أبو منصور الماتريدي.

ويعد الإمام الماتريدي مؤسسي الماتريدية تحكم المدرسة التي ظهرت في موطنها في وقت عصيب واستطاعت المدرسة من خلاله، ومن ثم خلال علماء المدرسة وتلاميذه من بعده وضع الأمور في نصابها.

فقد كان من الفطاحل الذين زاعوا أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الهجري، وذلك عندما نقم جمهور المسلمين على المعتزلة لنزعتها المفرطة في استعمال العقل، والنظرة إليه وردها لبعض القضايا العقدية، وتأويلها لبعض المباحث الكلامية دون مراعاة لبعض المباحث الكلامية دون مراعاة قانون التأويل أو الإلزام بضوابطه كذلك لم يخل المجتمع في ذلك الوقت من طوائف سعت إلى حمل الآيات الموهمة للتشبيه على حقيقتها، وكادت هذه الاتجاهات أن تقضي على المجتمع الإسلامي لولا أن الله وهب للعالم الإسلامي رجلين أحدهما في الشرق، والآخر في بلاد ما وراء النهر عملًا على بسط قضايا العقيدة، والكشف عن مسائلها بصورة دعت إلى قبولهما ومثول مذهبها حتى أن أبا منصور الماتريدي كان علم الهدى متكلمًا بارعًا، وأصوليًا ماهرًا، أو مفسرًا نادرًا، وفقيهًا متمكنًا، وصارت عقيدته لدى الحنفية العقيدة الرسمية على مدى عشرة قرون ولا تزال تسود جانبًا كبيرًا من العالم الإسلامي، ورغم ما لهذه المدرسة من مزايا، وما قامت به من أدوار إلا أنها لم تأخذ حقها المستحق في الوجود، ومكانتها اللائقة بالشكل الكافي في الفكر الإسلامي، وربما ذلك مرده إلى بعدها مركز الخلافة الإسلامية.

وقد يكون مرده إلى عدم تعرض كتب الملل والنحل للمدرسة الماتردية إلا قليلًا.

إن المدرسة الماتريدية انتشرت في بلاد ما وراء النهر، وقد تكون غير معلومة بالقدر الكافي للشرق في حينها، ونظرًا لقيمة المدرسة الماتريدية الفكرية، ودورها العلمي أردت في ورقتي هذه أن أتحدث عن منهجها في تقرير قضايا العقيدة وأهم سماتها من خلال هذه الورقة مستخدمًا المنهج التكاملي الذي يسمح باستخدام مناهج عدة حسب طبيعة الموضوع وآليات الطرح

وقد اشتملت على مقدمة فيها بيان أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، ومنهجه.

النقطة الأولى: منهج المدرسة الماتريدية في تقرير قضايا العقيدة.

النقطة الثانية: أهم سمات المدرسة الماتريدية.

وأخيرًا أهم النتائج

أولًا: المنهج التحليلي الإقناعي.

انتهج أعلام المدرسة الماتريدية هذا المنهج القائم على استخدام طرق الاستدلال المنطقي، في تناولهم لمسائل العقيدة، كالاستدلال على وجود الله تعالى وتنزيهه عما أثبتته له عز وجل المذاهب المخالفة، وتتمثل صور هذا المنهج فيما يلي:

1. قياس الأولى: هو قياس جليّ اعتمدت عليه المدرسة الماتريدية كثيرًا، خاصة في تفنيد رأي المعتزلة بالنسبة لنفيها صفة الأزلية عن كلامه تعالى فقالوا: إن كلام الله –تعالى– ليس أزليًّا، إذ لو كان كذلك لكان الله آمرًا وناهيًا في الأزل، والأمر والنهي للمعدوم سفه.

2. قياس الغائب على الشاهد [1] :

لقد اهتم الإمام الماتريدي بهذه الصورة الاستدلالية اهتمامًا بالغًا، فأفرد لها مساحة كبيرة في كتابه التوحيد، الذي ملأه بتوظيف هذا القياس في دلالات عديدة بمعرض ردوده على الخصوم.

3. القسمة العقلية –دليل التمانع–

لقد برع شيوخ الماتريدية في استخدام القسمة العقلية، كأسلوب من أساليب البراهين العقلية، والحجج المنطقية، وكانوا أكثر إحكامًا لها [2] .

ثانيًا: المنهج الجدلي:

يعتمد هذا المنهج على أدلة الخصوم ذاتها، والقيام بتوظيفها في توجيه النقد لهم، وبطلان أقوالهم وتفنيد حججهم بهدف إفحامهم، وبيان الحق ساطعًا على ألسنتهم، وكان **من أبرز تلك الطرق أساليب الجدل العقلي**، ومن أهم صوره ما يلي:

1. الإلزام [3]

حيث وظف الناتريدي هذه الطريقة لبطلان دعاوى الخصم بأدلته، وبأن قوله يفضي إلى المحال، وما يفضي إلى المحال فهو كذلك، ففي نقده لمن ينكر النظر، قال: (ليس لمن ينكر النظر على دفعه سوى النظر؛ فدل ذلك على لزوم النظر بما فيه دفعه)[4].

2. انتفاء المدلول لانتفاء دليله.

تقوم هذه الطريقة على فرض المحال، إمَّا منفيًا او مشروطًا بحرف الامتناع، ليكون المدعي ممتنعَ الوقوع لامتناع شرطه، ثم يسلم وقوعه تسليمًا جدليًا، ويدل على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوعه [5].

ثالثًا: المنهج الوصفي.

اجتهدت المدرسة الماتريدية في نقل الخصم من أقوى وأكبر البراهين إلى أقرب وأبسط الأدلة المحيطة به، والتي تتمثل في إمعان النظر والتأمل في العالم المشاهد للجميع، وما يتركب فيه من عجائب الصنع ودقائق الحكم وآيات الإبداع، ومن أهم مظاهره:

---

[1] لم يستمد علماء الكلام قياس الشاهد على الغائب من القياس الأرسطي كبقية أنواع القياس، وإنما استمدوه من القياس الأصولي، لاستخدام المسلمين له قبل معرفتهم المناهج الوافدة، فالقياس الأصولي وقياس الغائب على الشاهد مع أنهما يتفقان في أن كلًا منهما قياس مجهول على معلوم لعلة جامعة بينهما، لكنهما يختلفان في طريقة العرض، وفي أن كلًا من علماء الكلام وعلماء أصول الفقه قد أضاف عناصر لم يضفها علماء المنطق الأرسطي. (انظر: طرق الاستدلال على المسائل الإلهية بين المعتزلة والماتريدية –رسالة دكتوراه– عبد الله نور الله، ص٢٦٣، كلية دار علوم– جامعة القاهرة– برقم (١١١٢) عام ١٩١٨هـ–١٩٩٨م).

[2] وذلك نظرًا لأن القرن الرابع الهجري، الذي هو بداية نشأة المدرسة الماتريدية، يعتبر نقطة تحول من الجدل الخطابي إلى الجدل العلمي المنظم، وهو ما يعرف بالتقسيم والتصنيف، انظر المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية، د. إبراهيم مدكور، ص٣٥ ترجمة من الفرنسية، د. حامد طاهر، د. الأنجلو المصرية ١٩٩٠م).

[3] الإلزام في اللغة: مصدر ألزم المتعدي بالهمزة، وهو من لزم بمعنى ثبت ودام، ويقال ألزمته، أي: أثبته، وألزمه إياه فالتزمه، والإلزام الإيجاب على الغير. (انظر: لسان العرب، ابن منظور ٧١/٨)، هذه الطريقة يراها الرازي من الطرق الضعيفة، فهي عنده لا تفيد اليقين، ووافقه في هذا الجرجاني، فقال: « هذا النوع من الاستدلال القياسي المسمى بالإلزامات لا يفيد اليقين، وهناك من يرى أن الإلزامات ليست ضعيفة من حيث هي أقيسة طردية أو عكسية، بل ضعفها من حيث إحالة تعيين الحكم والعلة إلى الخصم، وقد عقبه الخصم بإنكار إحداهما. (انظر: شرح المواقف، الجرجاني، ٣٣/٢، وحاشية حسن جلبي على شرح المواقف، ٣٦/٢).

[4] التوحيد، الماتريدي، ص٥٣، ٦٦.

[5] انظر: مسائل العقيدة ودلائلها بين البرهنة العقلية، والاستدلال الكلامي، أ.د. السيد رزق الحجر، ص٩٠، ن. دار الثقافة العربية.

دليل العناية والاتساق:

يقوم هذا الدليل على النظر في أحوال العالم المشاهد وتأملها، ودقة صنعه واتساق ذلك على سنن واحد دليل على وحدانية الله- عز وجل- إذ لو كان هناك آلهة مع الله لاختلفوا في تقدير الأشياء، وتدبير أحوال المخلوقات، ولكن ذلك لم يحدث، فثبت كونها صادرة عن مدبر ومقدر واحد، وذلك معنى [6] قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ۖ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ ۖ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ﴾: الملك: 3.

دليل السببية – العلية– :

يقوم هذا الدليل على أن لكل معلول علة، ولكل مسبب سبب، وقياسًا على ذلك، فإن العالم معلول وعلة وجوده الله عز وجل، ولقد ساقه أعلام الماتريدية في نقدهم للمنكرين وجود خالق للعالم، من الدهرية وأصحاب الطبائع أي القائلين بأن الطبيعة هي التي خلقت ونظمت هذا الكون البديع.

دليل الإمكان:

استخدمه رجال الماتريدية في نقدهم لآراء الفلاسفة القائلين بقدم العالم، وكذلك الدهريين النافين لوجود الصانع أيضًا.

دليل الغائية: أقامته الماتريدية على أن ما في العالم من نظام مركب على نحو معين يحقق غاية معينة وهدف مقصود، ويستنتج وجود صانع مدبر لهذا النظام ومحقق فيه الغاية منه. وطالما أن العالم قائم في ذاته على العناية والاتساق، ومبني على الإبداع والنظام في تكوينه، فإن له غاية محدده وهدف مقصود من وجوده وليس عبثًا، طبقًا لقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ القيامة: ٣٦.

سمات المدرسة الماتريدية

لهذه المدرسة عدة سمات مكنت لها وساعدت على انتشارها:

1. الجمع بين النقل والعقل.
2. الوسطية والاعتدال.
3. الحيدة والموضوعية.
4. الأمانة العلمية.
5. الإلمام الكامل بأسلوب الخصم وأدواته وأدلته
6. البعد عن التقليد ورفض التعصب الأعمى.
7. الاعتماد على الواقع المحسوس.
8. تحديد الألفاظ والمفاهيم.

أهم النتائج

1. تبين لنا من خلال البحث أن الماتريدية انفردوا بمنهج وأفكار جعلتهم شعبة متميزة من شعب أهل السنة إلا أننا نرى أن منهجهم العام تشيع فيه الروح العلمية في البحث، من حيث الاعتماد على الواقع، والعقل، والموضوعية، وروح النقد، ورفض التقليد، وتلك سمات رئيسة للبحث العلمي، مما يجعلنا نقول بكل فخر واعتزاز إن منهج الماتريدية يقودنا إلى القول بأنهم كانوا من أوائل الذين أسهموا في إفساح المجال للبحث العلمي.

2. احتل الماتريدى منزلة كبيرة في تاريخ الفكر الإسلامي حيث أنه مؤسس لإحدى المدارس الكلامية التي ذاع وانتشر فكرها في العالم الإسلامي، وهي المدرسة التي أصبحت مع الأشعرية تتقاسم العالم الإسلامي، وهذا مما جعل احد الباحثين يقول: إن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان، أحدهما حنفي والآخر شافعي، أما الحنفي فهو أبو منصور الماتريدي، وأما الشافعي فهو شيخ السنة الإمام أبو الحسن الأشعري.

3. ثبت لنا من خلال البحث أن الماتريدي وفق إلى منهج أصيل فجمع بين العقل والنقل، وقد كان الماتريدية لهم ميل إلى جهة العقل أكثر لكن لم يهملوا النص، بل كان عند بعضهم مقدما على العقل، وعليه فإن الماتريدية يقدمون الشرع

[6] التوحيد، صـ٢٥.

فيما لا يستقل العقل إثباته، أما ما يستقل به العقل فهو يهتدي إليه بإرشاد شرعي، فتقديم العقل ليس تقليلا من شأن النص ولكنه لخدمة النص.

4. تبين لنا من خلال البحث أن السمة الأساسية لمنهج الماتريدية هي التوسط بين العقل والنقل، فلقد رأى الماتريدي خطأ الوقوف عند حد النقل أو المغالاة في جانب العقل ورأى أن الموقف العدل هو التوسط بينهما وهذا المنهج الوسطى يشبه منهج الأشعري كثيرا ولا يتطابق معه، إذ يبقى بينهما فرق يحتفظ لكل منهما باستقلاله وتميزه.

1-ШЎБА

ИМОМ МОТУРИДИЙ ВА МОТУРИДИЙЛИК ТАЪЛИМОТИ: МОТУРИДИЙЛИК АЛЛОМАЛАРИНИНГ ТАЪЛИМОТ РИВОЖИДАГИ ЎРНИ

Uygun Gafurov,
Tashkent Islamic Institute named after Imam Bukhari

THE ROLE OF THE TASHKENT ISLAMIC INSTITUTE IN THE STUDY OF MOTURIDIS M

In recent years, the in-depth study of the invaluable heritage of great scholars in our country, the preservation and further development of our national and religious values, the systematic study of sources expressing high human ideas, their effective use in religious education, spiritual and moral education. A number of good deeds are being done to restore the traditions of In particular, at the initiative of the President, new research centers (Center for Islamic Civilization in Uzbekistan, International Research Centers named after Imam Bukhari, Imam Termezi, Imam Moturidi), scientific schools (schools of hadith, kalam, mysticism, aqeedah, jurisprudence) and education Institutions (Mir Arab Higher Madrasah, School of Hadith Studies, International Islamic Academy of Uzbekistan, Imam Termezi Madrasah) were established. From 1971 to 2017, the Tashkent Islamic Institute named after Imam Bukhari was the only higher education institution in the field. In the last 3 years, the Mir Arab Higher Madrasah and the School of Hadith were established. . In accordance with the modern requirements for clergy, higher and secondary special religious educational institutions, religious organizations and research centers under the auspices of the Muslim Board of Uzbekistan to train specialists who are well versed in religious and secular sciences, able to resist ideological attacks and reject foreign ideas. A new continuous system was formed to ensure continuity between the two. Curricula and science programs at both levels of education have been redesigned in an integrated manner by admitting only madrassa graduates to higher Islamic educational institutions.

In accordance with the traditional Hanafi and Moturidi teachings, the specialty is based on the method of religious education ("manhaji") formed in the madrasas of our country for centuries, on the basis of the authoritative works of our great scholars, commentaries and margins, "Khatmul kutub" The science of Aqeedah (kalam) and the doctrine of Moturidiyya are taught at the Tashkent Islamic Institute in the following order within the discipline of Aqeedah on the basis of continuity and continuity with the education in madrassas: 1. In the 2nd year of madrassas, the text of Abu Hanifa's (may God bless him and grant him peace) work "Fiqh al-Akbar" is memorized and easily explained. 2. In the 3rd year of madrassas, the text of Sirojiddin Oshiy "Bad'ul amaliy" is memorized in full and the commentary of Mulla Ali Qori "Zov'ul maaliy" is read in full. 3. In the 4th year of madrassas, the text of Imam Tahawi's "Aqidatut Tahawiyyah" is memorized in full, and the commentary of Abu Hafs Ghaznavi "Sharhu aqidati Imam Tahawiyyah" is taught in full. 4. At the Tashkent Islamic Institute in the 1st year the work of Nizol Oli Roshsha "Badrul anvor sharhu fiqhil akbar" is taught. Since the text of Fiqh al-Akbar is memorized in madrasas, the main focus is on teaching this authoritative commentary in the Moturidiyya school. 5. In the 2nd year at the Tashkent Islamic Institute, the text of Al-Aqeed an-Nasafiyya by Umar Nasafy is completely memorized and the work of Saduddin Taftazani "Sharhu Aqoidin Nasafiyya" is taught. 6. In accordance with paragraph 9 of the "Roadmap to support the study of Imam Moturidi and the doctrine of Moturidi in 2020-2024" approved by the President of the Republic of Uzbekistan on August 11, 2020 No PP-4802 in the 3rd year at the Tashkent Islamic Institute "Moturidiya A new special course entitled "Doctrine and Modern Ideological Views" was introduced. In short, at the Tashkent Islamic Institute named after Imam Bukhari under the auspices of the Muslim Board of Uzbekistan to educate students in a consistent and systematic manner in the spirit of

devotion to universal traditions and values, respect for our rich national and spiritual heritage. The most important task is to gain a deeper understanding of the complex socio-political and religious processes taking place in the world and in the region, as well as to train as a mature specialist in the field of religion that meets today's requirements.

* * *

الدكتور أضخم تمام فراغ
بروفيسور في الأكاديمية الإسلامية البلغارية

الاعتدال في المدرسة الماتريدية وأهميتها البالغة في يومنا هذا

الحمد لله الذي أنعم علينا بالإسلام دين الوسطية، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي أمرنا بالقصد والاعتدال في الدين، والبعد عن التطرف والانحراف.

وبعد:

تشرفت بهذه الدعوة المباركة والمشاركة في هذا المؤتمر المبارك والتواجد بين تلك الكوكبة النيرة من هؤلاء العلماء الفضلاء الاجلاء.

وأتشرف بالحديث عن الماتريدية، تلكم المدرسة التي تمثل اتجاهًا فكريًا معتدلًا يتسم بالوسطية والتسامح، ونبذ التطرف والعنف بجميع أشكاله وأنواعه، وهذا ما دعا إليه الإمام أبو منصور الماتريدي مؤسس هذه المدرسة من خلال المنهج الذي رسمه وسار عليه في رده على المخالفين والمغالين وبخاصة المعتزلة والروافض والمشبهة، هذا المنهج الذي سلكه الإمام وأمر أتباعه بالسير عليه استخدم فيه الأدلة والبراهين العقلية في مناقشة المعارضين؛ من أجل الوصول لإثبات حقائق الدين والعقيدة الإسلامية، فكان منهجًا معتدلًا يوازن بين العقل والنقل، وكانت الوسطية هي السمة والعلامة البارزة لهذه المدرسة تظهر هذه الوسطية جلية في كثير من الآراء، لكن المجال لا يسع لذكر هذه الآراء، فهي تحتاج إلى دراسات، ورسائل، وأبحاث، ولكن أقف مع رأي من هذه الآراء؛ لكي نرى أثر هذه الوسطية في الواقع المعاصر، وكيف يمكن من خلال هذا المنهج أن نحمي المجتمع الإنساني من التطرف والتعصب والتكفير.

ما مفهوم الإيمان وحقيقته من وجهة نظر الماتريدية؟

قال الإمام أبو منصور الماتريدي: إن هو التصديق بالقلب وهذا روي عن الإمام أبي حنيفة، والإمام أبي الحسن الأشعري، فلو كانت حقيقة الإيمان عبارة عن التصديق والإقرار والعمل ، وأن العمل ركن من أركان الإيمان كما يقول المخالفون، لكان معنى ذلك أنه إذا زال ركن من الأركان زالت حقيقة الإيمان.

نعم الإيمان قول باللسان، واعتقاد بالجنان، وعمل بالأركان، هذا للإيمان بأكمله، لكن هذه الأشياء إذا فقدت لا نحكم على من فقدها بالكفر والعياذ بالله رب العالمين.

وما نعيشه اليوم من قتل وتدمير وإرهاب، إنما هو مترتب على الفهم الخاطئ لفهم حقيقة الإيمان فهم يرون أن العمل ركن من أركانه إذا فقد فقد الإيمان ، فتلك الجماعات التكفيرية لا تعرف المفهوم الصحيح: لحقيقة الإيمان؛ لذا رأينا التكفير الذي ترتب عليه القتل والتدمير، والعجب العجاب أن ذلك يمارس باسم لإسلام الذي هو دين السلام؛ بسبب تلك الأفكار الظلامية، فهؤلاء الذين يزعمون أنهم يقيمون الإسلام، ويقيمون دولة، هؤلاء ما هم إلا قتلة استحلوا الدماء والأعراض بغير وجه حق وبسوء فهم لحقيقة الإيمان، ولو أنهم فهموا حقيقة الإيمان كما فهمه الإمام الماتريدي ما رأينا ذلك.

وفي هذا الوقت الراهن تسعى كل المؤسسات الدينية ـ وفي مقدمتها الأزهر الشريف ـ إلى تصحيح هذه المفاهيم المغلوطة التي ترتب عليها هذا التكفير ، والطريق إلى تصحيح هذه المفاهيم المغلوطة يكون من خلال المنهج الوسطي الذي رسمه الإمامان أبو الحسن الأشعري، وأبو منصور الماتريدي، وهو الاعتماد على القرآن والسُّنَّة والعقل.

وعقيدة السادة الماتريدية امتداد متطور لمنهج السلف الصالح، وفيها علاج لكثير من لمشكلات التي توجد على الساحة الآن،اعتمد الإمام في تكوين هذا المنهج الوسطي على جهود من سبقه من الصحابة والتابعين ،ومن بعدهم حتى عصره، كما اعتمد فيه على مدرسته الحنفية والتي كان له دور كبير في تكوين هذا المنهج فمنهج السادة الماتريدية منهج معلوم الجذور يصل في أسانيده إلى أئمة الأمة وأعلامها .

أسأل الله ـ تعالى ـ أن يعيد الأمن والأمن لبلاد العالمين أجمعين

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته،،،

* * *

الأستاذ الدكتور كريم افراق احمد

المركز الوطني الفرنسي للبحوث العلمية، باريس، فرنسا

المؤسسة الفرنسية للدراسات الآكادبمية

لا مندوحة من القول أن أبي منصور الماتريدي السمرقندي الأنصاري (ت ٣٣٣ هـ)، ثاني اثنين من أعلام الفكر الإسلامي لا ثالث لهما، من أبرز الشخصيات الإسلامية التي كانت لها اليد العليا في المنافحة عن عقيدة الإسلام وترسيخ قدميه، نقلا وعقلا. رجل زاده الله بسطة في العلم، هو حقا أمة وحده، يكفيه فخرا أن أكثر من تسعين بالمائة من مسلمي العالم الإسلامي، اليوم ومثله البارحة، ينتسبون إلى مذهبه ومدرسته وينخرطون في حزبه وتحت رايته. فكان وما زال «علم الهدى» و»إمام المتكلمين»، و»مصحح عقائد المسلمين»، و»رافع أعلام السنة والجماعة»، ألقاب جاءت تترا تنبأ على عظمة المكانة ورسوخ القدم وطول الباع في قلب سلسلة جبال العلم وجهابذته.

ورغم العشرات من القرون المنصرمة، الجارفة لأسماء الألوف المؤلفة من القمم الشوامخ، لا تزال أضواء أفكار «إمام الهدى» ساطعة وأنوار معارفه مشرقة، وفي ذلك دلالة –ولا نزكي على الله احدا– على القبول الذي هو مرآة اليقين وثمرة الإخلاص. تراث علمي مستنير بكتاب الله وسنة رسوله — صلى الله عليه وسلم – أورثه الأمة المحمدية، تنافح به، الحين بعد الحين، عن دين الله وشرعه القويم. رجل هو أمة بحق، جمع بين ذكاء العقل وزكاء القلب، وبين العلم المكين والدين المتين، وبين علو الهمة وصفاء القمة، إلى ان تحققت فيه معالم العالم المجاهد بكلام الله، والمصلح المسلح باليقين في الله، والناصح الأمين لعباد الله، الحامل لهم الأمة الإسلامية، الدامغ لأباطيل خصومها على مختلف مشاربهم ومداركهم. وبما ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده، فقد أوتي «قدوة أهل السنة والاهتداء»، مهارات عالية كانت دعامته في ميدان التحقيق والمناظرة، تركزت في حدة الذكاء وقوة الحافظة وصرامة البينة، أودت إلى فسخ حجج خصومه وذاك بسبب ما تميز به طرحه العلمي من تلاحم منهجي وأدلة قاهرة واستنباطات سديدة. سيرة تبناها اعتصاما بكتاب الله واستدلالا بآثار رسول الله وأخذا بفهم الرعيل الأول من الصحابة والتابعين. فجاء تراثه الفكري ظاهر عليه فقه الأثر، غالب عليه فقه النظر، جماعا لآليات الاجتهاد التي على أسسها تشيد مقاصد الشرع الحكيم. تراث كان لا يرى مقاما للتقليد فيه، بعد أن ذمه ذما، منتصرا لمذهبه بالأدلة الشرعية والعقلية على فساده وعلى لزوم النظر والاستدلال حيث أنه لا سبيل إلى الوقوف على كنه اصوله وفروعه إلا بهما. فجاءت مؤلفاته، على كثرتها، عنوانا لجهوده التي كرّسها، حياته أغلبها، للذب عن تعاليم الإسلام وحماية العقيدة المحمدية، دامغا شبهات من اتخذ إلهه هواه، ملجما لادعاءاته الباطلة، على كثرتها، جملة وتفصيلا. فصنف رحمه الله التصانيف الجليلة والمفيدة في الفقه والأصول وعلم الكلام، والتفسير ما زال اكثرها معتمدا ومقررا الى يومنا هذا، نذكر منها:

1 . «كتاب التوحيد» وهو المصدر الأوّل لطلاّب المدرسة الماتريدية وشيوخها الّذين جاءوا بعد الماتريدي، واعتنقوا مذهبه، وهو يستمدّ في دعم آرائه من الكتاب، والسنّة، والعقل. كما يعد «كتاب التوحيد» من أهم كتبه وأشهرها على الاطلاق، حيث ان فيه قرر نظرياته الكلامية وبين مذهبه في أهم المسائل الاعتقادية. كتاب هو من أهم المراجع الكلامية الأساسية في معرفة عقيدة الماتريدية، اعتمده كل من جاء بعده.

2 . «تأويلات أهل السنّة» في تفسير القرآن الكريم، وهو تفسير في نطاق العقيدة السنيّة، وقد مزجه بآرائه الفقهية والأُصولية وآراء أُستاذه الإمام أبي حنيفة، فصار بذلك تفسيراً عقيدياً فقهيّاً، وهو تفسير عامّ يعد بحق من أهم ما صنف «رئيس أهل السنة». وأما أصحاب الطبقات فقد ذكروه باسم «تأويلات القرءان» وهذا الاسم تحمله النسخ الأخرى الموجودة في تركيا والهند وألمانيا والمدينة المنورة ودمشق والمتحف البريطاني وطشقند. كما ذكر صاحب «كشف الظنون» كتاب «تأويلات القرءان» تحت عنوان «تأويلات الماتريدية في بيان أصول أهل السنة وأصول التوحيد»، وصرح بأنه ثمانية مجلدات وأن الشيخ علاء الدين محمد بن أحمد هو الذي جمعه.

وبخصوص هذا النشاط العلمي والفكري والاجتهاد في ميدان التصنيف، نجد اعيان المدرسة الماتريدية يتنافسون في التأليف، الجيل بعد الجيل، لا يفترون، حيث عُد للماتريدية منذ القرن الرابع الهجري حتى القرن الرابع عشر، 137 عالما ماتريدي العقيدة حنفي الفقه، وحوالي 225 مؤلفًا في العقائد والأصول الماتريدية. مصنفات ما زالت تحافظ على بريقها تبرهن على قوة هذه المدرسة العريقة وحيويتها الى عصرنا هذا. وبناء على هذه الاجتهادات المتواصلة، انتشرت الماتريدية انتشارا كبيرا، وكثر أتباعها في بلاد ما وراء النهر، وبلاد الترك وفارس والهند وبنغلاديش، وباكستان، وأفغانستان والصين وما والاها، وما زال لهم وجود قوي في هذه الديار. وفي هذا الباب يقول الدكتور أبو الخير محمد أيوب علي البنغلاديشي الماتريدي: « وندرك أثر الماتريدي ونجاح طريقته ورضاء أهل السنة بها حين نرى الفقه الأكبر لأبي حنيفة، والعقيدة للنسفي، والمسايرة لابن الهمام تدرس في هذه الأيام في الجامعات الدينية وكلياتها، والمعاهد الدينية ومنها الأزهر وفي كثير من البلاد الإسلامية، وقد أدرك الأزهر ضرورة دراسة المدرسة الماتريدية، والتعريف بأبي منصور الماتريدي فأدرج في منهج الدراسة في كليتي الشريعة، وأصول الدين دراسة هذه المدرسة دراسة علمية وتاريخية ».

اتجاه أكد عليه الإمام الأكبر الدكتور أحمد الطيب، شيخ الأزهر الشريف ورئيس مجلس حكماء المسلمين، حيث وأوضح فضيلته: « أن الأزهر الشريف حريص على تعريف الأمة بجهود هذا الامام الفذ ومدرسته العريقة، لما يمثله ذلك من توضيح عملي لحقيقة تعاليم الإسلام السمحة، وقيمه التي تدعو للتسامح والحوار والتعايش، و أن هؤلاء الأئمة تصدوا في وقت مبكر لأفكار التكفير والتطرف، بمقدار تصديهم لأفكار الإلحاد والتفريط، وبرهنوا على انحياز الإسلام لكل ما فيه خير البشرية».

والى جانب الازهر الشريف، لن يفوتنا ان ننوه بجامعة ديوبند التي تسير وفق مذهب الإمام أبو حنيفة النعمان في الفقه والفروع، ومذهب أبي منصور الماتريدي في الاعتقاد والأصول، والتي من اعلامها البارزين:

- الامام أحمد رضا خان الأفغاني الحنفي الماتريدي
- الشيخ الامام محمد زاهد الكوثري الجركسي الحنفي الماتريدي.

ويكاد هذا الأخير، رحمه الله، يذكر في كثير من الموضوعات كونه متصفاً بالتحقيق والتدقيق، لذا كان عدَدُ العلماء الذين حظوا بنصيبهم من انتقاداته كبيرٌ جداً. في مقدمة هؤلاء، يأتي محرر «سبل السلام» محمد بن إسماعيل الصنعاني، وصاحب «نيل الأوطار» محمد بن علي الشوكاني، وصديق حسن خان القنوجي. أما الذين انتقدهم الكوثري في كتاباته الاعتقادية، ممن ألف في مجال العقيدة مؤلفات تحمل في طياتها النزعة المجسمة والمشبهة من أمثال ابن خزيمة، وعبد الله بن أحمد بن حنبل، وعثمان بن سعيد الدارمي. وهناك مجموعة أخرى من المستشرقين مثل كايتاني، ودوزي، وجولدتسيهر، وشاخت فقد انتقد الكوثري آراءهم في كتاباته العديدة وخاصة في رسالته «من عبر التاريخ». وللأسف، الأعمال التي أُعدت حول الكوثري حتى الآن لا يتجاوز عددها أصابع اليد، بغض النظر عن كون الكثير من مؤلفاته مازال مخطوطاً، خاصة كتابه المسمى « المدخل العام »، والذي ينتظر أهل الجد والهمة ليخرجوه إلى ضوء النهار.

جهود حثيثة ما زالت متواصلة الى يومنا هذا، نذكر من بينها صدور نصّ اساسي في هذا العلم «كتاب أُصول الدِّين» لصاحبه الإمام أبو اليسر البزدويّ (ت 1099 م)، والذي باشرت بتحقيق مخطوط ونشره الباحثة ماري برنارد، قبل ان يكمله، إثر وفاتها سنة 1994، الباحث إريك شومون. كما انه يوجد تحقيق آخر للكتاب نفس، مع الغزير من الحواشي والفهارس المختلفة التي تعزّز محتوى الكتاب وفائدته، وهو من وضع الدكتور عبد القادر بن ياسين بن ناصر الخطيب. كتاب أَراد به الإمام البزدويّ « أن يضيف في هذا العلم كتابًا مختصرًا على طريقة أَهل السُّنَّة والجماعة ليقف عليه العامَّة كما يقف عليه الخاصَّة ». والى جانب هذا المخطوط السالف الذكر، قام د. سنان أوغلو بنشر رسالة «العقيدة الركنية» لعبيدالله السمرقندي (ت 1301م) الذي يعتبر من كبار علماء الحنفية والماتريدية، والتي صدرت عام 2008 عن «مركز البحوث الإسلامية». امام هو من كبار العلماء المتبحرين في علم الكلام والتفسير والحديث والفقه والتصوف والتي ألّف فيها الكثير. اصدار يبشر، من خلال هذا التعريف بواحد من العلام المدرسة الماتريدية، على فتح الطريق لنشر مؤلفات أخر لا تزال مخطوطة لهذه المنارة العريقة. منارة نرى مركز الماتريدي العالمي للبحوث، التابع للآكاديمية الإسلامية العالمية بأوزبكستان خير حامل للوائها ومجدد لروحها، وذاك من خلال الجهود المتظافرة التي يقوم بها من اجل رفع علم هذه المدرسة الشامخة ونفض الغبار عن مجدها وتراثها العريق واعلامها الكثر.

وختاما أحب ان اتم شهادتي بكلمة بليغة جامعة، قالها شيخ الإسلام مصطفى صبري «ت ١٩٥٤» رحمه الله : « لو كان علماء الدين أقوياء في علم الكلام وفي الوثوق بعقولهم المؤيدة لهذا العلم، كما كان سلفهم، لما وجد الالحاد وكل ما لا يتفق مع الاسلام من الأفكار الغربية فرصة للنفوذ الى عقول مثقفي الشرق العصريين».

وكتبه الأستاذ الدكتور كريم افراق احمد من باريس

* * *

Иброҳим Усмонов,
Тарих фанлари номзоди, доцент

МОВАРОУННАҲР ТАСАВВУФИ ВА МОТУРИДИЯ АҚИДАСИ

Мовароуннаҳрга ҳанафийлик таълимоти Абу Ҳанифа ҳаётлик давридаёқ Хуросон орқали кириб кела бошлаган. Илк аббосийлар даврида Хуросоннинг Мовароуннаҳр ҳудудига яқин шаҳарларида ҳанафийлар устун бўлгани манбаларда қайд этилади. Ҳанафийлик таълимоти нафақат фиқҳий, балки ақидавий масалаларга ҳам ўз таъсирини ўтказди. Шу билан бир қаторда, диндаги руҳий йўналиш, яъни тасаввуф ҳам Мовароуннаҳрда ҳанафийлик таъсирида бўлди.

Мовароуннаҳрдаги илк тасаввуф даври Ҳаким Термизий, Абу Бакр Калободий, Юсуф Ҳамадоний каби шахсиятлар номлари билан боғлиқ. Юқорида номлари зикр этилган алломаларнинг асарларида ақида масаласида ҳанафийлик анъаналари яққол акс этади. Гарчи юқорида номи келтирилган олимлар Абу Мансур Мотуридийнинг асарлари билан таниш бўлганлари ҳақида маълумотлар учрамаса-да, аммо уларнинг йўналиши ҳанафийлик-мотуридийлик тамойилларига мутлақ тўғри келади.

Тасаввуф вакиллари мовароуннаҳрлик ҳанафий фақиҳлар билан яхши муносабатда бўлганлар. Зеро, аксар мовароуннаҳрлик суфийлар фиқҳда ҳанафийлик мазҳабига эргашганлар.

Мовароуннаҳрнинг энг кўзга кўринган ҳамда минтақа тасаввуфий таълимотлари асослари яратилишига муҳим ҳисса қўшган Муҳаммад ибн Али Ҳаким Термизий (ваф. 932 й.) яшаган дастлабки даврда фиқҳий нуқтаи назардан ҳанафий мазҳаби кенг

тарқалган эди. Ҳаким Термизий ҳам ҳанафий мазҳабида бўлган. Ҳаким Термизийнинг ҳанафий мазҳабида бўлганини унинг «Баён ал-фарқ» асарида имон ҳақида келтирган қуйидаги фикрлари ҳам тасдиқлайди. Чунончи, у бундай ёзади: «Имон жумҳур уламолар наздида ва шариатга кўра Ҳақни тасдиқ этиш, қалб билан қабул қилиш ва тил билан тасдиқлашдир[7]. Имон ўз зотига кўра қуёш каби ноқис бўлмайди (камаймайди), лекин худди қуёш нурининг тафти ҳавода булут, туман, қаттиқ иссиқ ёки қаттиқ совуқ турганда камроқ бўлгани каби имон нурининг тафти ҳам баъзи сабабларга кўра камаяди» [8]. Ушбу қарашлар Абу Ҳанифанинг «ал-Фиқҳ ал-акбар» асаридаги энг асосий мавзулардан ҳисобланган имон ҳақидаги фикрларига тўлиқ мувофиқ келади[9].

Минтақадан аҳли ҳадиснинг энг таниқли вакиллари Имом Бухорий, Имом Термизий, Имом Муслим, Имом Абу Довуд, Имом Доримий ва бошқа бир қанча буюк муҳаддислар етишиб чиққанига қарамасдан, бу ерда аҳли ра'йнинг мавқеи анча баланд эди. Буни сиёсий-ижтимоий вазият билан бирга, албатта, минтақадаги ҳанафий мазҳаби уламоларининг самарали фаолиятининг натижаси, деб баҳолаш мумкин.

Умуман олганда, Ҳаким Термизий жуда сермаҳсул аллома бўлган. Унинг 60 га яқин асари ҳамда савол билан мурожаат қилган замондошларига ёзган 200 дан зиёд рисола ва мактублари бизгача етиб келган. Ундан кўплаб Мовароуннаҳр суфийлари таъсирланганлар. Айниқса, нақшбандия тариқати учун унинг асарлари катта аҳамиятга эга бўлган. Ҳаким Термизийнинг асарларида ҳанафийлик таъсири яққол сезилиб турса-да, аммо баъзи асарларида ҳанафийликдаги айрим услубларни танқид қилиб кетган ўринлар ҳам учрайди[10]. Бундай ўринларни зоҳирий фиққий ва ботиний суфий қарашларнинг номутаносиблиги, деб ҳам баҳолаш мумкин. Ҳозирги кун ислом уламолари асарларида "тасаввуфий фиқҳ" атамаси қўлланилмоқда. Айнан Ҳаким Термизий шу масалани ўз даврида биринчилардан бўлиб илмий асослаб чиққан эди. Жумладан, миср муфтийси Али Жумъа ўз маърузаларида зоҳирий фиқҳ ва суфий фиқҳни фарқлаган. Суфий фиқҳ ўз навбатида ботиний фиқҳдан бошқа эканини кўрсатиб беради. Масалан "таҳорат" фиққий жиҳатдан муайян аъзоларни поклаш бўлса, суфиёна фиқҳ нуқтаи назаридан гуноҳлардан покланиш босқичидан бошланади[11]. Суфий фиқҳ, яъни шаръий аҳкомларнинг суфиёна талқини ҳақида Имом Ғаззолий "Иҳё" асарида, ундан олдинроқ Ҳаким Термизий "ал-Акёс ва-л-муғтаррин" асарида, Имом Қасталоний "Асрор ас-сиём" асарида муҳокама қилганлар. Улардан кейингилар эса шу мазмунда уларнинг йўлини тутганлар. Хусусан, Ҳаким Термизий "ал-Акёс ва-л-муғтаррун" (Зийраклар ва ўзига ром бўлганлар) асарида таҳорат олиш мисолида бу мавзуни батафсил очиб беради: "Ўзига ром бўлган киши таҳоратида сувни кўп сарфлаб ҳаммаёғини хўл қилиб олиб, шу иши билан таҳоратини улуғламоқчи бўлади. Аллоҳнинг буйруғини тўлиқ бажарганлик ҳисси уни эгаллаб олади, ўз ичида ғурурлана бошлайди. Ваҳоланки, у таҳорат одобларини четга суриб қўйиб, сув қуйишга кўпроқ аҳамият қаратади. Унинг зеҳни таҳоратнинг ҳикмати, унинг мазмун-моҳияти, шаръий мақсадларидан холи. Зийрак киши эса, Аллоҳнинг муроди ва шариат мақсадларини кўзлайди".

Тасаввуфнинг минтақадаги кейинги ривожида бухоролик Абу Бакр Муҳаммад Калободий (ваф. 990/995 й.) ўрни муҳим. Тасаввуф анъанасини тизимлаштириш мақсадида Калободий томонидан ёзилган "Таарруф ли мазҳаб аҳл ат-тасаввуф" асарида Мовароуннаҳр ва бошқа минтақа суфийларининг ақидавий масалалар бўйича қарашлари очиб берилган. Асарда

[7] Ҳаким Термизий. Баён ал-фарқ байн ас-садр ва-л-қалб ва-л-фу'ад ва-л-лубб. – Қоҳира: Куллия ал-азҳарийя, 1958. – Б. 44.

[8] Ҳаким Термизий. Баён ал-фарқ байн ас-садр ва-л-қалб ва-л-фу'ад ва-л-лубб. – Қоҳира: Куллия ал-азҳарийя, 1958. – Б. 60.

[9] Абу Ҳанифа. Фиққи акбар // Ақоид матнлари. Нашрга тайёрловчи Р.Абдушукуров. – Тошкент: ТИУ НМБ, 2006. – Б. 52.

[10] Барака А. Ал-Ҳаким ат-Термизий ва назарийятуҳу фи-л-вилоя. – Қоҳира: Мажма' ал-буҳус ал-исламийя, 1971. – Б. 84-103.

[11] Али Жумъа. Муҳадорат фи-л-фиқҳ ас-суфий ли-л-аҳкам аш-шаръийя ал-амалийя. –Қоҳира: Академия ашийра муҳаммадийя, 2006. – Б. 50-58.

исломнинг илк уч асрида тасаввуфда кўтарилган мавзулар, суфийларнинг қарашлари, ихтилофли масалалар жамланган. Асар 75 бобдан иборат бўлиб, унинг 26 таси айнан ақидавий масалаларга бағишланган. "Таарруф"да 10 асрга қадар минтақа суфийларининг фиқҳий, ақидавий ва тасаввуфий масалаларга қаратилган қарашлари жамланган. Калободий китобдаги услубига кўра, аввал бир масала бўйича аксарият суфийларнинг фикрларини, бу хусусда нима деганларини зикр қилади, сўнгра масалага оид барча фикрларни келтиради. Кўп ўринларида шахсий муносабатини ҳам билдириб ўтади[12].

Ғарб тадқиқотчиларининг хулосасига кўра, Калободий "Таъарруф"да Мовароуннаҳрнинг барча кўзга кўринган шайхлари Абу Ҳанифа издошлари бўлганини исботлашга уринган[13]. Шунингдек, Калободий таълимотининг ўзига хос хусусияти ҳам шундаки, у шофеий/ашъарий ва ҳанафий/мотуридийларни илоҳиёт-ақида масалаларида бир хил кўришга интилади. Мотуридийлик ва ашъарийлик таълимотларини тенг кўриш анъанаси кейинчалик ҳам бир қатор олимлар асарларида ўз аксини топган. Шулардан энг кўзга кўрингани, Саъдуддин Тафтазоний (ваф. 1390 й.)нинг "Ақоид ан-Насафийя" асарига ёзган шарҳи ҳисобланади.

Калободий ўз асарида имон ҳақида суфийлар келтирган барча гапларни келтириб, амал ҳам имондан экани, имон зиёда ва ноқис бўлиши ҳақидаги қарашига мойил бўлади. Яъни бу масалада Калободий аҳли ҳадис қарашларига яқин бўлади. Умуман олганда, у юқорида айтилганидек, шофеий/ашъарий ва ҳанафий/мотуридийларни айрим илоҳиёт-ақида масалаларида мувофиқлаштиришга, улар ўртасида деярли ихтилоф йўқ, эканини асослаб беришга интилган.

Мовароуннаҳрда хожагон ва яссавия тариқатлари шаклланишида муҳим ўрин тутган машҳур суфий Юсуф Ҳамадоний (1048–1141) ҳам мотуридийлик анъанасининг давомчиси сифатида намоён бўлади. Яссавия тариқати эпоними – Аҳмад Яссавий ва хожагон шайхи Абдухолиқ Ғиждувонийни тарбиялаган Юсуф Ҳамадонийнинг Марказий Осиё тариқатлари, хусусан, нақшбандия шаклланишидаги ўрни жуда муҳим. Юсуф Ҳамадоний ҳақида унинг шогирди Абдухолиқ Ғиждувоний ЎзРФА Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқшунослик институти фондида сақланаётган "Рисолаи соҳибия" асарида шундай ёзади: "Яхши ёки ёмон ортидан намоз ўқир эдилар, қибла аҳлидан ҳеч кимни кофир демас эдилар. "Яхшилик ҳам ёмонлик ҳам тақдири Худодан"дер эдилар, Гўр азоби, Мункар-Накир савол-жавоби ҳақ, Расул шафоати, меърожи ҳақ, ашараи мубашшара жаннатийдир, дийдори Ҳақ таоло ҳақ, анбиёлар авлиёлардан афзалдир, имон ҳақиқатдир мажоз эмас. Имон камаймайди ҳам кўпаймайди ҳам, дер эдилар"[14]. "Рутбат ал-ҳаёт" асарида эса Ҳамадоний "имон ва ислом бир нарсами?" саволига берган жавоби ҳам унинг ақидада ҳанафийлик йўлини тутганини исботлайди. Жумладан, у бундай дейди: "Юнус" сурасидаги оятда ислом ва имон калималари бир хил маънода қўлланнан: "Мусо деди: «Эй қавмим! Аллоҳга имон келтирган экансиз, бас, Унга таваккул ҳам қилингиз, агар мусулмон бўлсангиз, албатта». Саҳиҳ ҳадиси шарифда Пайғамбар (а.с.)дан "Имон етмишдан ортиқ бўлимдан иборат", бошқа бир ҳадисда "Ислом етмишдан зиёд бўлимдир", деб ривоят қилинган. Бу эса имоннинг ислом, исломнинг эса имон эканига далилдир"[15]. Яъни Юсуф Ҳамадоний ўз йўли – хожагон асосини ҳанафий-мотуридий ақидаси тамойиллари устига барпо қилиш тавсиясини шогирдларига берган эди.

Юсуф Ҳамадонийнинг шогирди Аҳмад Яссавий "Девони ҳикмат" асарида тасаввуфий мавзулар билан уйғун ҳолда ақидавий масалаларни ҳам муҳокама қилади. Жумладан, 18-ҳикматда ёзади:

[12] Қаранг: Калабодий. Таарруф. –Байрут: Дор ал-кутуб ил-илмийя, 1993.
[13] Кныш А. Мусульманский мистицизм. – Москва: Диля, 2004. – С.138.
[14] Ғиждувоний А. Рисолаи соҳибия / Зикри қалб султони. И.Ражабова нашрга тайёрлаган. – Бухоро: Бухоро, 2007. – Б.169-185.
[15] Юсуф Ҳамадоний. Ҳаёт мезони (Рутбат ул-ҳаёт). – Тошкент: Янги аср авлоди, 2003. – Б. 22-25.

Ожиз бўлиб ётқанда, фаришталар кирганда
“Ман Роббук” (Роббинг ким) деб сўрганда на қилғайман Худоё?
Элтиб гўрга қўйганда, етти қадам ёнғанда
Сўргувчилар кирганда, на қилғайман Худоё?
83-ҳикматда
Малак ул-мавт фармон бирлар жоним олса,
Оға ини барча йиғлаб куюб-ёнса,
Етти қадам босқандин сўнг хабар берса
Мункар-Накир кириб савол сўрар эрмиш.
Мункар-Накир кириб савол сўрур бўлса,
Ул ўтлиғ амуд бирла урур бўлса,
Яшин ёшнаб жону таним ўтқа ёнса
Қийнаб жоним тор лаҳадда куёр эрмиш.

Бу хусусда Абу Ҳанифа «ал-Фиқҳ ал-акбар» асарида: “Қабрда Мункар ва Накир исмли фаришталарнинг кириб, марҳумдан савол сўрашлари ҳақ ва ростдир. Қабрда бандага руҳнинг қайтарилиши, қабрнинг кофирлар ва баъзи гуноҳкор мусулмонларни сиқиши, уларнинг қабр азобини тортишлари ҳақ ва ростдир”[16], деб ёзган.

Юсуф Ҳамадонийдан кейин ҳам нақшбандияда ҳанафийлик-мотуридийлик анъаналари давом этди. Айниқса, нақшбандия тариқатининг назарий тамойилларини тартибга келтирган машҳур нақшбандий шайхи Хожа Муҳаммад Порсо (1345–1419)нинг ижоди ҳам нақшбандия тариқатида мотуридия таълимотининг ўрни нақадар муҳим бўлганини кўрсатиб беради. Маълумки, Баҳоуддин Нақшбанднинг халифаларидан Яъқуб Чархий ва айниқса, Хожа Муҳаммад Порсо жуда сермаҳсул ижод қилиб, ўзларининг асарлари билан нақшбандиянинг тариқат сифатида шаклланишига муҳим ҳисса қўшган. Порсонинг нақшбандия тариқати учун дастур бўлиб хизмат қилган “Фасл ал-хитоб” асарида ҳам Имом Мотуридий ҳақида ҳамда унинг таълимотига асосланган ақидавий масалалар ечимини кўриш мумкин. Маълумки, “Фасл ал-хитоб” асари нақшбандийликда энциклопедик аҳамиятга эга бўлиб, унда 500 га яқин ақида, шариат, тариқат, диний фирқаларга оид масалалар ҳанафийлик нуқтаи назаридан муҳокама қилинган.

Жумладан, Порсо “Фасл ал-хитоб”да “Муқаллиднинг имони” ҳақидаги бобда Абу Ҳанифа, Абулҳасан Рустуғфаний ҳамда Абулҳасан Ашъарий ва мўътазилийларнинг ихтилофли гапларини келтириб ўтгандан сўнг, бу масалада мотуридияга мувофиқ равишда “муқаллиднинг имони саҳиҳ”, дея хулоса қилади: “Имон Аллоҳнинг ягоналиги ва бошқа сифатларини қатъий тасдиқ этишдир. Қатъий тасдиқ яхши мартабадир. Албатта, ориф банда муқаллиддан юқори даражада. Муқаллид ҳақ йўлда бўлса, у мўмин ҳисобланади”[17]. Мотуридийликда шаҳодат калимасини тақлидан айтган киши ҳам мўмин ҳисобланади. Уларнинг имони зоҳиран эътиборга олинади, қалбларининг ҳолати Аллоҳга ҳавола қилинади. Ашъарийлик таълимотида эса, муқаллиднинг имони “диний ақидаларлар учун етарли эмас”, деб баҳоланади. Жумладан, ҳанафий уламо Абдураҳим ибн Али Шайхзода (ваф. 1538 й.) “Назм ал-фароид” асарининг “Муқаллиднинг имони саҳиҳми ёки йўқ?” деб номланган 26-фаслида ёзади: “Жумҳур ҳанафий олимлари тавҳид, нубувват каби дин арконларига тақлидан имон келтирган кишининг имони саҳиҳ бўлишига иттифоқ қилганлар. Жумҳур ашъарий машойихлари эса, диний арконларга тегишли масалаларда тақлидий имон етарли эмас (адам ал-иктифа’) эканлигини айтганлар. Шайх Ашъарий тақлидчининг имони

[16] Абу Ҳанифа. Фиқҳи акбар // Ақоид матнлари. Нашрга тайёрловчи Р.Абдушукуров. – Тошкент: ТИУ НМБ, 2006. –Б. 20-29.
[17] Хожа Муҳаммад Порсо. Фасл ал-Хитоб.(Тошбосма). –Тошкент: Ғулом Ҳасан Арифжонов. – Б. 90-91.

саҳиҳлигига унинг барча масалаларда қатъий ақлий далилларни билишини шарт қилиб қўйган”[18].

Порсо “Фасл ал-хитоб”да алоҳида фаслни Имом Мотуридий ва Ҳаким Самарқандий васфига бағишлайди.

Порсонинг бошқа бир муҳим асари Абу Ҳанифанинг “ал-Фиқҳ ал-акбар” асарига ёзган шарҳи ҳисобланади.

Баҳоуддин Нақшбанднинг яна бир халифаси Яъқуб Чархийнинг нақшбандийлар орасида энг кўп тарқалган, асрлар давомида қайта-қайта нашр этилган “Тафсири Чархий” асарида ҳам мотуридий ва унинг таълимоти асосида ақидавий масалалар муҳокама қилинган. Тафсири Чархийда Имом Мотуридийни “Ҳазрати раиси миллат”, “аҳли сунна ва жамоанинг пешвоси” деб келтирилиб, “Инфитор”, “Шамс” суралари тафсирида ундан иқтибослар келтиради. Шунингдек, унинг издоши Абул Муин Насафий (ваф. 1114 й.)нинг “Табсират ал-адилла” асаридан ҳам иқтибослар келтирилган.

Мовароуннаҳр минтақасида тасаввуфнинг кейинги ривожи нақшбандия-мужаддидия тариқати билан кўп жиҳатдан боғлиқ. Маълумки, нақшбандия-мужаддидиянинг асосчиси ҳиндистонлик Аҳмад Сирҳиндий (1564–1624) ҳам ҳанафий мазҳаби таълимотининг ҳимоячиси сифатида намоён бўлган. Машҳур “Мактубот” асарида ҳанафий мазҳаби таълимотини бошқа мазҳаблардан устун қўйгани учун ҳам асосан бошқа мазҳаб уламолари адабиётларида унга таъналар билдирилган. Нақшбандия-мужаддидиянинг Марказий Осиё минтақадасиги энг ёрқин вакили Мусохон Даҳбедий асарларида ҳам айнан мотуридийлик тамойиллари устувор экани кўзга ташланади. XVIII асрга келиб Бухорода ҳукмронлик қилган Манғитлар сулоласи даврида тариқатлар ва шайхларининг фаоллиги бирмунча сусайди. Айни вақтда илдизи хожагон-нақшбандия тариқатига бориб тақаладиган мужаддидия тариқати Марказий Осиёда кенг ёйила бошлади. Бу сулукнинг мазкур ҳудудда етакчи тариқатга айланиши бевосита XVIII асрда яшаб ўтган тариқат пешвоси ҳамда Махдуми Аъзамнинг еттинчи авлоди Муҳаммад Мусохонхўжа ибн Исохўжа Даҳбедий (ваф. 1776 й.) билан боғланади. Тахминан 1756 йилларда Мусохон Даҳбедий нақшбандия тариқатини ўз диёри – Мовароуннаҳрга қайтариб олиб келди ва ривожлантирди. Мусохон Даҳбедий фаолиятининг муҳим жиҳати ҳам айнан шунда намоён бўлади[19]. Мусохон Даҳбедийнинг бизга қадар етиб келган 10га яқин асари ичида “ад-Дурр ал-макнун” асарида тавҳид масаласини батафсил кўриб чиққан. Унга кўра тавҳид – Аллоҳни ягона деб билмоқ, шунга дил билан эътиқод қилмоқ ва уни тил билан айтмоқдир. Тасаввуфни Ҳиндистондан Ўрта Осиёга қайта олиб келган бу шахснинг эътиқодий масалалар бўйича ёзган ишлари мотуридийликка асосланган.

Нақшбандийликнинг яна бир йирик намояндаси Сўфи Аллоҳёр (1644–1724) ўз асарларида ҳанафийлик-мотуридийлик анъанаси давомчиси ва фаол тарғиботчиси сифатида намоён бўлади. “Саботул ожизин” асарида ақоид илмини ўрганиш зарурлиги шундай баён қилинган:

“Ақийда билмаган шайтона элдур,

Агар минг йил амал деб қилса елдур”[20]. Яъни зарурий ақоидни билмаган кишилар ҳар қанча ибодат қилсалар ҳам соф ақидани билмаганлари сабабли қилган ибодатлари уларга наф бермайди.

Асардаги ақидавий масалаларни Сўфи Аллоҳёр айнан мотуридийлик тамойиллари асосида очиб беради.

[18] Ҳасанов Б. Азимий ва унинг “Мурод ал-ошиқин” девони // Азимхожа Эшон. Мурод ал-ошиқин асарининг кириш қисми. – Тошкент: А.Навоий Давлат музейи, 2009. –Б.40-42.

[19] Қаранг: Юлдашходжаев Х. Мусохон Даҳбидийнинг нақшбандия-мужаддидия тариқати ривожида тутган ўрни (XVIII аср). Тар.ф.н. диссер... автореф. – Тошкент, 2008.

[20] Қаранг: Сўфи Аллоҳёр. Саботул ожизин. – Тошкент: Чўлпон, 1991.

Эрур жаннату дўзах ҳоло мавжуд
Яратибдур ани халқига Маъбуд.

Мўътазилийларга кўра дўзах ва жаннат ҳали яратилган эмас.

Қуйида ашъарийлар ва мотуридийлар ўртасидаги ихтилофли ҳисобланган масалаларда Сўфи Аллоҳёр ёзган нарсалар қайд этилади:

Худодин ҳар не келди рост билғил
Тилинг бирла яна иқрор қилғил
Мусулмонлиғ йўлида булдур имон
Муни билмай киши тонгла пушаймон
Яқин билгилки, имон бўлмағай кам
Эрур бирдек, зиёда бўлмағай ҳам.

Ашъарийларга кўра, имон – тил билан айтиш, дил билан тасдиқлаш ва шариат рукнларини бажаришдир. Шундан келиб чиқиб, имон зиёда ва нуқсонли бўлади.

Яна бир ўринда:

Эрур бир маънода имону ислом
Буни билса керак ҳар хосу ҳар ом.

Ашъарийларга кўра, имон ва ислом алоҳида тушунчалардир.

Шунингдек, имон махлуқ ё махлуқ эмаслиги тўғрисидаги масала ҳам мотуридия таълимотига кўра баён қилинган:

"Яна имонда айди аҳли таҳқиқ,
Худодиндур ҳидоят бирла тавфиқ.
Худонинг феъли ул махлуқ эмасдур,
Киши ҳаргиз ани махлуқ демасдур"[21]

Уч минг мисрадан ортиқ ҳажмдаги "Сабот ал-ожизин" асари бутун туркий халқлар адабиётида ўзига хос ўрин тутишидан ташқари мотуридия таълимотини талқин этувчи мўътабар манзумадир. Сўфи Аллоҳёр "Сабот ал-ожизин"да ақидавий масалаларни алоҳида эмас, балки суфиёна дунёқараш билан моҳирона омихталаштирилган ҳолда ўқувчига тақдим этади[22].

Мовароуннаҳрдаги тариқатлар шаклланиш даврини кўрадиган бўлсак бу жараёнлар ҳам айнан мотуридийлик таъсири остида кечгани аён бўлади. Яссавий ва хожагон шайхлари айнан ҳанафийлик-мотуридийликнинг энг кучли тарғиботчилари сифатида фаолият юритдилар. Аста-секин тасаввуфий ғояларнинг Мовароуннаҳр илмий ва бадиий адабиётига кириб бориши асносида Яъқуб Чархий, Хожа Муҳаммад Порсо, Алишер Навоий, Сўфи Аллоҳёр, Бобораҳим Машраб асарларида мотуридийлик руҳияти яққол кўзга ташлана борди.

Буюк мутасаввиф шоир Алишер Навоий эса суфий ва авлиё зотлар ҳаёт йўлларига бағишлаган "Насоимул муҳаббат" асарида Абу Мансур Мотуридийни авлиё сифатида васф этади.

Алишер Навоий фиқҳий масалаларга бағишланган "Сирож ал-муслимин" асарида мотуридийлик анъанасининг ёркин тарғиботчиси сифатида намоён бўлади. Шоир моҳирона тарзда ақидавий масалаларни назмда баён қилади[23]:

Бурун ул нимаким, фарз этти Яздон,
Эрур оқилға болиғ бўлгач имон.
Анинг маънисидур тил бирла иқрор,
Қўнгул бирла инонмоғлиғ дағи бор.

[21] Сўфи Аллоҳёр. Саботул ожизин. – Тошкент: Чўлпон, 1991. – Б. 15.
[22] Сирожиддинов Ш. Сўфи Оллоёр илоҳиёти. – Тошкент: Имом ал-Бухорий халқаро жамғармаси, 2001. – Б. 57.
23 Абдулмажид Ҳ., Абдулмажид Ҳ. Навоийдан чу топқайлар навое. – Тошкент: Hilol-Nashr,2014. – Б. 131-139.

Шунингдек, асарда шафоат, Аллоҳнинг сифатлари,тақдир каби эътиқодий масалалар айнан ҳанафийлик-мотуридийлик анъанаси доирасида талқин қилинган.

Марказий Осиёда ташкил топган яна бир тариқат – кубровияда ҳам ақидага оид масалалар аҳли сунна ва жамоа эътиқодига мувофиқ баён қилинган. Нажмиддин Кубронинг “Фавойиҳ ал-жамол” асарида “Валийнинг аломатлари” бўлимида валийларга хос бўлган “каромат”, “Рисола илал ҳоим”да қазою-қадар, “Усули ашара”даги тавба ҳақидаги матнларда ҳам “ҳанафийлик-мотуридийлик” анъанаси кўзга ташланади[24].

Асосан Фарғона водийсида тарқалган қодирия тариқати намояндалари ҳам ақида ва фиқҳий мазҳабда ҳанафийлик-мотуридийлик анъанасига эргашганлар. Ваҳоланки, бу тариқатнинг бошқа минтақалардаги аксарият вакиллари шофеъий/ашъарийлар ёки ҳанбалийлардир. Фарғонада қодирия тариқатининг кенг ёйилишини Қўқон хонлари даври билан боғлиқ ҳисобланади. Қўқон хонлари қодирий шайхларга катта эътибор кўрсатганлар. Қодирия тариқати XIX аср охири ва XX аср бошларидаги Фарғона адабий муҳитига сезиларли таъсир кўрсатиб, натижада ўз даврининг машҳур ижодкорлари етишиб чиқди[25]. Масалан, фарғоналик адиблардан Қорий Хўқандий (1828–1906), Муҳаммад Сиддиқ Рушдий, Ҳазиний (1867–1923), Фурқат, Хоний (1884–1967) ва бошқа машҳур шоирларнинг қодирия тариқатига мансуб эканликларини ўз асарларида айтиб ўтганлар. Масалан, Қорий Хўқандий ўзи учун Абдулқодир Гилоний – Ғавс ал-аъзамни маънавий пир деб билади[26]:

Бу дунё уқбасидин ихтиёрича ўтолмайдур,
Ҳидоят этгали Ғавси замон бир авлиё даркор,
Замона ошносига кўнгулни бермағил Қорий,
Ўзин олуда қилмой сохлогон соҳибдуо даркор.

Қорийнинг бошқа кўплаб байтлари ҳам унинг қодирияга мансублигини намоён этади:

Тариқи шайх Абдулқодир ушлаб тожи сар қилғон,
Ўтуб куйида Қорий дарбадар бўлғон қаландарман.

Фурқат эса:

Ё ғуломи шайхи ғавси қодирия, раҳбарим
Бўлдингиз шаҳри Наманганда фано, айланг мадад...
Фурқатий йўлларда қолди Ғавси Аъзам дастгир,
Қўл тутарга йўқ эрур бир раҳнамо, айланг мадад.

Ҳазинийнинг Девонида шундай сатрлар учрайди:

Сулуким – қодирия, раҳбаримдур пиру-пийроним,
Саҳарлар зикри илаллоҳни одат қилмасам бўлмас[27].

Шу билан бирга Ҳазиний Имоми Аъзамга эргашишига ишора қилиб ёзади:

Ишқ дарсини ўқурға бир муаллим топмадим,
Кимга айтсам, айтадур: “Кўфада Нўъмонинг керак”[28].

Юқоридаги фикрлар Мовароуннаҳр тасаввуфи тариқатлари қандай қандайлигидан қатъи назар, ақидада ҳанафийлик-мотуридийлик анъанасига эргашганини намоён этади.

XVIII аср иккинчи ярми Қўқон адабий муҳитида шаклланган истеъдодли нақшбандий суфий шоирлардан бири Азимхожа Эшон ўзининг ўша давр учун янгича дунёқараши ва тасаввуфий ғояларининг кенг кўлами билан ўзбек тасаввуф адабиёти тарихида маълум из қолдирган ижодкор ҳисобланади. Гарчи нақшбандий тариқатига мансуб бўлсада, Азимий

24 Қаранг: Кубро. Тасаввуфий ҳаёт // Тарж. ва нашрга тайёрловчилар: И.Ҳаққул, А.Бектош. – Тошкент: Мовароуннаҳр, 2004.
25 Абдулаҳатов Н. ва бошқ. Ҳазиний юрти. –Тошкент: Янги аср авлоди, 2010. –Б.130.
26 Сулаймонов И. Қорий Хўқандий адабий мероси. –Тошкент: Тамаддун, 2014. –Б. 21-23.
27 Ҳазиний. Девон. / Нашрга тайёрловчи О.Жўрабоев. – Тошкент: Тамаддун, 2010. – Б.82.
28 Жўрабоев О. Ҳазиний ва унинг девони хусусида / Ҳазиний. Девон. нашрининг муқаддимаси. – Тошкент: Тамаддун, 2010. –Б.31.

тахаллуси билан танилган бу шахснинг ижоди юқорида зикр этилган Фарғона адабий муҳитида шаклланган қодирий шоирларга таъсир кўрсатган[29]. Унинг 4000 мисрадан зиёд адабий мероси ғазал, мухаммас, мусаддас, мураббаъ ва мустаҳзод жанридаги шеърларни ўз ичига олиб, шоир уларда ўзининг ҳанафийлик мазҳаби ва нақшбандийлик йўлини тутганини бот-бот айтиб ўтади. Хусусан, "Мурод ал-ошиқин" девонидаги "Қулмиз" радифли ғазалида ёзади:

Эрурмиз Абу Ҳанифа мазҳаб, Нақшбандий нисбат ҳам,
Шариат нахлидан топган самар, тотган мазо қулмиз.

Наът мусаддасда эса яна шундай ёзади:

Расулни ваъдасидин дохили шафоатмиз,
Сулуки хуфядамиз Нақшбандий нисбатмиз[30].

Азимхўжа Эшон ақидавий масалаларни, хусусан Аллоҳнинг сифатлари мавзусини ўз шеърларида айнан ҳанафийлик-мотуридийлик тамойиллари асосида ёритиб беради.

Шуни ҳам айтиб ўтиш керакки, жаҳондаги барча нақшбандийлар ҳанафий мазҳабида бўлиб, мотуридий таълимотига эргашганлар, деб бўлмайди. Мисол тариқасида нақшбандиянинг холидия тармоғи асосчиси Холид Нақшбандий (1779–1826) манбаларда шофеийлик мазҳабида эканини кўрсатувчи нисба билан келтирилади: Абулбаҳо Зиёуддин Холид ибн Аҳмад ибн Ҳусайн Шаҳразурий Салафий Шофеий Нақшбандий Мужаддидий. Ваҳоланки, кейинги давр ҳанафийларининг энг кўзга кўринган олимларидан Ибн ал-Обидин унинг шогирди ҳисобланади.

Холид Нақшбандийнинг ақидага оид асарларида унинг ашъарийликка мойил бўлгани намоён бўлади. Жумладан, Холид Нақшбандий ўзининг "ал-Иқд ал-жавҳарий фи-л-фарқ байна қудрат ал-абд ва касбиҳи инда ал-Матуридий ва-л-Ашъарий" асарининг кўп ўринларида Ашъарийни мақтайди, жумладан "унинг ақидага оид китоблари қатъий далиллар ва равшан исботлар билан тўла, масалалар чуқур тадқиқ қилингани ва шарҳлангани"ни таъкидлайди. Зеро, у яшаган муҳитида таниқли мўътазила ва бидъатчи тоифалар билан кўп мунозара қилгани боис шунга эҳтиёж бўлганини, Имом Мотуридий эса бидъатчи тоифалардан узоқда тургани туфайли салаф солиҳларнинг йўлидан бориб, баъзи ақидавий масалаларга чуқур киришмаган, зеро бунга эҳтиёж бўлмаганини айтиб ўтади[31]. Сўнгра ўзининг ақидада тутган йўли ҳақида шундай ёзади: "Ушбу мискин банданинг мазҳаби салафи солиҳлар мазҳаби бўлгани, тутган йўли айни саҳобийлар ва етакчи тобеийлар йўли сиддиқия тариқати бўлгани боис, у зотлар қайтарган (ақидавий) масалаларга шўнғишимда қийинчилик бўлди. Аммо бу масала муҳим диний масалалардан экани (уммаҳат ал-масаил) ҳамда аксарият эътиқодий масалаларнинг асоси экани, унда мавжуд мавҳумлик ва чалкашлик ҳолати ҳамда масалаларнинг ёйилиб кетиб, аниқлик йўқлиги туфайли бу борада Имом Ашъарий ва икки мазҳаб мутааххир уламоларига эргаша бошладим"[32].

Бундан кўриш мумкинки, жаҳондаги ҳамма нақшбандийлар ҳам ҳанафий эмас.

Нақшбандия-холидия уламолар ўртасида тезда нуфузга эга бўлиб, унинг такялари усмонийлар империяси бўйлаб тарқалиб кетган. Нақшбандия-холидия Ҳижоз орқали Индонезия (1840 й.), Малайзия, Цейлон, Мозамбикка, Шимолий Туркия орқали Кавказга

[29] Ҳасанов Б. Азимий ва унинг "Мурод ал-ошиқин" девони // Азимхожа Эшон. Мурод ал-ошиқин асарининг кириш қисми. – Тошкент: А.Навоий Давлат музейи, 2009. –Б. 3-40.

[30] Азимхожа Эшон. Мурод ал-ошиқин. – Тошкент: А.Навоий Давлат музейи, 2009. –Б. 65-66.

[31] Холид Нақшбандий. Ал-иқд ал-жавҳарий фи-л-фарқ байна қудрат ал-абд ва касбиҳи инда ал-Матуридий ва-л-Ашъарий / Аш-Шайх Холид Нақшбандий – ал-алим ва-л-мужаддид. Низор Абоза тадқиқи. Байрут, Дамашқ: – Дор ал-фикр ал-муосир, 1994. –Б.36.

[32] Холид Нақшбандий. Ал-иқд ал-жавҳарий фи-л-фарқ байна қудрат ал-абд ва касбиҳи инда ал-Матуридий ва-л-Ашъарий / Аш-Шайх Холид Нақшбандий – ал-алим ва-л-мужаддид. Низор Абоза тадқиқи. Байрут, Дамашқ: – Дор ал-фикр ал-муосир, 1994. –Б.37.

ёйилди. Кавказда нақшбандия-холидия Имом Шомил бошчилик қилган “мюридизм” ҳаракатига ғоявий асос бўлиб хизмат қилган[33].

Айрим етакчи ғарб мутахассислар қайд этганидек, Марказий Осиё тарихи кўп жиҳатдан минтақадаги фаол суфий жамолар тарихидир[34]. Ушбу қараш маълум маънода ўз асосларига эга экан, Марказий Осиё тасаввуфи тарихи ва истиқболига оид чуқур, қамровли ва изчил тадқиқотлар олиб бориш муҳим аҳамият касб этади.

Хулоса қилиб айтадиган бўлсак, Мовароуннаҳр минтақасида ҳанафий мазҳаби кенг тарқалгани боис, унга монанд бўлган мотуридийлик таълимоти асосида ақидавий масалалар муҳокама қилинган. Шу сабабли минтақа тасаввуфи ҳам ақидавий масалаларда мотуридийликка асосланган. Тасаввуф Мовароуннаҳр аҳолиси ҳаётида катта ўрин эгаллаган. Айниқса, мўғуллар босқини ҳамда ундан кейинги даврларда, яъни XIII асрдан кейин Мовароуннаҳрда фақиҳларнинг жамиятга таъсири камайиб, суфийларнинг таъсир доираси кенгайгани кузатилади. Айнан суфийлар ҳанафийлик таълимотининг давомчиси, ҳимоячиси ва тарғиботчиси бўлиб саҳнага чиқдилар. Улар ҳаттоки ҳукмдорлардан шариат талабларини бажаришни талаб қила оладиган даражага етдилар. Умуман олганда, Мовароуннаҳрнинг аксар суфийлари фиқҳда – ҳанафий, ақидада – мотуридий, тариқатда – яссавий, нақшбандий бўлганлар.

* * *

البروفيسور الدكتور السيد أبو بكر متقى أحمدخان
كابل، افغانستان.

الإمام أبو منصور الماتريدى وآراء العلماء فيه

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

عاش الماتريدي في سمرقند فى حين كان يتولى مُلك سمرقند: آل سامان، وهم من قرية بنواحي سمرقند يقال لها سامان، وهم من أحسن الملوك سيرة وإجلالاً للعلم وأهله، وقد كانت الأحوال السياسية والفكرية في بيئة الماتريدي مرتبطة بالأحوال السائدة في الدولة الإسلامية، فقد شهدت الدولة في النصف الثاني من القرن الثالث والرابع للهجرة انقسامات سياسية خطيرة أدت إلى تعدد مناطق النفوذ، ولقد ساعد على هذا الانقسام ضعف الخليفة العباسي في بغداد، وأما الحالة العلمية فكانت أنضج منها في العصر الذي قبله، فقد أخذ علماء هذا العصر ما نقله المترجمون قبلهم فشرحوه وهضموه، وكانت النتيجة لذلك نهضة علمية كبيرة وتعدد مراكز العلم في أرجاء الدولة الإسلامية، هذا وقد كانت الدولة العباسية تعاني من الضعف إلى أن جاء المتوكل ابن المعتصم إلى الخلافة سنة (232 هـ) –أي في سنوات طفولة الماتريدي– فأمر بإبطال المحنة والنهي عن الجدال في القرآن، وبعد عامين رد المتوكل على الفقهاء وأصحاب الحديث حريتهم، وأحسن إليهم، وأذن بأن يجلسوا إلى الناس ويحدثونهم في قضايا التوحيد، وعزل المعتزلة. وبذلك فقد عاش الماتريدي في عصر الجدل والمناظرات بين المعتزلة وأهل السنة، وتفقه في العلم على أئمة العلماء في عصره الذين أخذوا العلم عن سلسلة من العلماء تنتهي إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة.

الإمام الماتريدى رح:

اسمه: وهو: محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي السمرقندي

[33] Акимушкин О. Накшбандия / Ислам энциклопедический словарь. – Москва: Наука, 1991. –С. 187-188.

[34] Пауль Ю. Доктрина и организация Хваджаган-Накшбандийа в первом поколении после Баха› ад-дина // Суфизм в Центр.Азии (зарубежные исследования). – Санкт Петербург, 2001. – С.115.

وكنيته: أبو منصور. نسبه: ينتهي نسبه إلى الصحابي أبي أيوب الأنصاري، مضيف النبي في دار الهجرة، وقد وصفه بذلك الإمام كمال الدين البياضي في إشارات المرام.

لُقِّبَ بألقاب كثيرة، منها: "إمام الهدى». و"إمام المتكلمين». و"مصحح عقائد المسلمين». و"رئيس أهل السنة». و"إمام أهل السنة والجماعة». و"شيخ أهل السنة والجماعة». و"قدوة أهل السنة والاهتداء». و"رافع أعلام السنة والجماعة». و"قالع أضاليل الفتنة والبدعة». و"شيخ الإسلام".

ولد بماترید أو ماتريت (بضم التاء) وهي محلة بسمرقند في بلاد ما وراء النهر، ويوصف بالماتريدي تارة، وأحيانًا تضاف نسبته إلى سمرقند، فيقال: أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، وقد اتفق المترجمون له على أنه توفي عام 333 هـ، ولم يعيّنوا تاريخ ميلاده، ولكن يمكن تعيينه على وجه التقريب من جانب مشايخه الذين تخرج عليهم في الحديث، والفقه، وعلم الكلام، فإن أحد مشايخه هو نصير بن يحيى البلخي المتوفّى عام 268 هـ فلو تلقّى عنه العلم وهو ابن عشرين يكون هو من مواليد عام 248 هـ، أو ما يقاربه.

ثقافته: إن ثقافته وآراءه في الفقهين، الأكبر والأصغر، ينتهي إلى إمام مذهبه أبي حنيفة النعمان. فإن مشايخه الذين أخذ عنهم العلم، عكفوا على رواية الكتب المنسوبة إليه ودراستها، وقد نقل العلامة الكوثري أسانيد الكتب المروية عن أبي حنيفة عن النسخ الخطّيّة الموجودة في دار الكتب المصرية وغيرها.

قال: «فبنور تلك الرسائل سعى أصحاب أبي حنيفة وأصحاب أصحابه في إبانة الحق في المعتقد إلى أن جاء إمام السنة في ما وراء النهر، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي المعروف بـ(إمام الهدى) فتفرغ لتحقيق مسائلها، وتدقيق دلائلها، فأرضى بمؤلفاته جانبي العقل والنقل في آن واحد،"

منهجه: المنهج الذي اختاره الماتريدي، وأرسى قواعده، وأوضح براهينه، هو المنهج الموروث من أبي حنيفة (ت 150 هـ) في العقائد وعلم الكلام، والفقه ومبادئه.

انتشار مذهب الامام الماتريدى: ومهما يكن من أمر فقد كان الإمام الماتريدي فقيهاً حنفياً ومتكلماً على مذهب أهل السنة، وخصماً للمعتزلة، وإليه تنسب الماتريدية أو المذهب الماتريدي، ولقد انتشرت الماتريدية وكثر أتباعها في ما وراء النهر، وانتشرت فيما بعد في عهد الخلافة العثمانية في بلاد الشام ومصر وكثر أتباعها وشاعت آراء الماتريدي في البلاد التي ساد فيها المذهب الحنفي، وبخاصة في ما وراء النهر، والهند، وباكستان، وتركيا و افغانستان و غيرها من الدول كبلاد الروس ، والقوقاس ، والقازان وبخارى ، وسيبريا، وما والاها و في بلاد الرومان، والعرب ، وبوسنا ، وهرسك، والألبان، والبلغار ، واليونان ، والبلاد العثمانية القديمة في القارات الثلاث، يعني آسيا، وأوروبا، وأفريقيا، بالاضافة الى بلاد الأفغان، وبلاد الحبشة ، ومصر ، وطرابلس الغرب ، وتونس ، وأفريقيا الجنوبية، وغيرها من البلاد "

آراء العلماء حول الامام الماتريد ومذهبه:

يعد الإمام أبي منصور الماتريدي أبرز علماء المتكلمين، وإليه تنسب فرقة «الماتريدية»، التي يعتبر منهجها أساسا في علم التوحيد لدى أغلب المؤسسات الدينية في العالم الإسلامي، لما يحمله المنهج من إعلاء لقيمة العقل في الرد على المخالفين في أمور التوحيد والعقيدة، خاصة أسماء الله وصفاته، ومسائل الإيمان بكل محاورها.

يقول الكفوي في ترجمته: "إمام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين، نصره الله بالصراط المستقيم، فصار في نصرة الدين القويم، صنف التصانيف الجليلة، ورد أقوال أصحاب العقائد الباطلة».

وقال عنه الشيخ عبد الله مصطفى المراغي في كتابه الفتح المبين في طبقات الأصوليين: "إن أبا منصور قوي الحجة، دافع عن عقائد المسلمين، ورد شبهات الملحدين

وقال عنه الشيخ أبو الحسن الندوي في كتابه رجال الفكر والدعوة: "جهبذ من جهابذة الفكر الإنساني، امتاز بالذكاء والنبوغ وحذق الفنون العلمية المختلفة"

وقال الإمام ابن حجر الهيتمي في الزواجر عن اقتراف الكبائر: "المراد بالسنة ما عليه إماما أهل السنة والجماعة الشيخ أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي

وقال الإمام حسن بن أبي عذبة صاحب الروضة البهية: "اعلم أن مدار جميع عقائد أهل السنة والجماعة على كلام قطبين: أحدهما: الإمام أبوالحسن الأشعري والثاني: الإمام أبو منصور الماتريدي. فكل من اتبع واحداً منهما اهتدى وسلم من الزيغ والفساد في عقيدته

وقال العلامة طاش كبري زاده في مفتاح السعادة: "ثم اعلم أن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام – يعني العقائد – رجلان، أحدهما حنفي والآخر شافعي، أما الحنفي فهو أبو منصور محمد بن محمود الماتريدي، إمام الهدى...

وأما الآخر الشافعي فهو شيخ السنة ورئيس الجماعة إمام المتكلمين وناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين والساعي في حفظ عقائد المسلمين، أبو الحسن الأشعري البصري.. حامي جناب الشرع الشريف من الحديث المفترى، الذي قام في نصرة ملة الإسلام فنصرها نصراً مؤزراً

وقال ابن حجر:، والأهواء المنكرة هي الاعتقادات الفاسدة المخالفة لما عليه إمام أهل السنة والجماعة أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي.

وقال الإمام محمد زاهد الكوثري: "فالأشعري والماتريدي هما إماما أهل السنة والجماعة في مشارق الأرض ومغاربها، لهم كتب لا تحصى، وغالب ما وقع بين هذين الإمامين من الخلاف من قبيل الخلاف اللفظي.

وقال الحافظ مرتضى الزبيدي في شرح إحياء علوم الدين: "إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية.

وقال المحدث محمد بن درويش الحوت البيروتي في رسائل في بيان عقائد أهل السنة والجماعة: "فائدة: المالكية والشافعية أشعرية وإمامهم أبو الحسن الأشعري من ذرية أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، والحنفية ماتريدية وإمامهم أبو منصور الماتريدي، وهما إماما أهل السنة والجماعة، والحنابلة أثرية.

وقال الإمام أحمد الدردير في شرحه على منظومته في العقائد المسماة بخريدة التوحيد: "(واتبع سبيل الناسكين العلماء) ثم شرح عبارته.

ومن أئمة الأمة الذين يجب اتباعهم على ثلاث فرق، فرقة نصبت نفسها لبيان الأحكام الشرعية العملية وهم الأئمة الأربعة وغيرهم من المجتهدين، ولكن لم يستقر من المذاهب المرضية سوى مذاهب الأئمة الأربعة،

وفرقة نصبت نفسها للاشتغال ببيان العقائد التي كان عليها السلف وهم الأشعري والماتريدي ومن تبعهما، وفرقة نصبت نفسها للاشتغال بالعمل والمجاهدات على طبق ما ذهب إليه الفرقتان المتقدمتان وهم الإمام أبو القاسم الجنيد ومن تبعه، فهؤلاء الفرق الثلاثة هم خواص الأمة المحمدية ومن عداهم من جميع الفرق على ضلال وإن كان البعض منهم يحكم له بالإسلام فالناجي من كان في عقيدته على طبق ما بينه أهل السنة.

وقال الإمام عبد الله بن علوي الحداد في رسالة المعاونة والمظاهرة والمؤازرة: "وعليك بتحسين معتقدك وإصلاحه وتقويمه على منهاج الفرقة الناجية، وهي المعروفة من بين سائر الفرق الإسلامية بأهل السنة والجماعة،

وهم المتمسكون بما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وأنت إذا نظرت بفهم مستقيم عن قلب سليم في نصوص الكتاب والسنة المتضمنة لعلوم الإيمان، وطالعت سيرالسلف الصالح من الصحابة والتابعين علمت وتحققت أن الحق مع الفرقة الموسومة بالماتريدية، نسبة إلى الشيخ أبي منصور الماتريدى رحمه الله، فقد رتب قواعد عقيدة أهل الحق وحرَّرَ أدلتها، وهي العقيدة التي أجمع عليها الصحابة ومن بعدهم من خيار التابعين، وهي عقيدة أهل الحق من أهل كل زمان ومكان، وهي بحمد الله عقيدتنا.. وعقيدة أسلافنا من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا.

وفاته:

اتفقت معظم كتب التراجم على أن الماتريدي توفي سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة بعد الهجرة، بينما ذكر صاحب كشف الظنون أنه توفي سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمائة من الهجرة، ويقطع بهذا بعض المؤرخين المحدثين، أما طاش كبرى زاده فيذكر أنه مات سنة ست وثلاثين وثلاثمائة من الهجرة، ولكن الصحيح المشهور هو الأول وهو ما أجمع عليه أصحاب الطبقات، وهو سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة.

قائمة المراجع

1. كتاب التوحيد للإمام أبي المنصور الماتريدي، تحقيق: الأستاذ الدكتور بكر طوبال أوغلي، والأستاذ المساعد الدكتور محمد آروشي، طبعة: دار صادر بيروت، ومكتبة الإرشاد استانبول، تقديم الطبعة الجديدة، ص: 5.
2. الماتريدي .. إمام المتكلمين – جريدة الاتحاد. نسخة محفوظة 7 أغسطس 2016 على موقع واي باك مشين.
3. مواقف حسون البندي، أبو منصور الماتريدي ومدرسته الكلامية، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، 1990م، ص: 11-9.
4. لويس غردية وج. قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، ترجمة: د. صبحي الصالح والأب د. فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، 1967م، ط1، ج1، ص: 108
5. د. محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1984م، ط4، ص: 331.
6. الدكتور بلقاسم الغالي نقتلها عنه فاطمة الخمي، في: فاطمة يوسف الخمي، مقدمة تحقيقها لتأويلات أهل السنة للماتريدي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، 2004م، ط1، ج1، ص: 7.
7. كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: د. السيد يعقوب بكر ود. رمضان عبد التواب، دار المعارف، مصر، 1975م (د. ط)، ج4، ص: 41.
8. مقدمة كتاب التوحيد للإمام أبي منصور الماتريدي [PDF]. نسخة محفوظة 03 أكتوبر 2016 على موقع واي باك مشين.
9. د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، ص: 330.
10. أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، ص: 216.
11. أبو الوفا القرشي، الجواهر المضيئة، ج1، ص: 139،
12. الكفوي، الفوائد البهية، ص: 53، وطاش كبرى زادة، طبقات الحنفية، ص: 75-74.
13. أبو الوفا القرشي، الجواهر المضيئة، ج1، والكفوي، أعلام الأخيار، ص: 140.
14. أبو الوفا القرشي، الجواهر المضيئة، ج1، ص: 327، والكفوي، أعلام الأخيار، ص: 141، والكفوي، الفوائد البهية، ص: 128.
15. ترجمة أبو منصور الماتريدي – الموسوعة الإسلامية.[وصلة مكسورة] نسخة محفوظة 01 2يناير7 على موقع واي باك مشين.
16. الزواجر عن اقتراف الكبائر، ص: 82.
17. خلاف التنوع بين الأشعرية والماتريدية. نسخة محفوظة 29 ديسمبر 2017 على موقع واي باك مشين
18. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. نسخة محفوظة 10 يونيو 2016 على موقع واي باك مشين
19. رسائل في بيان عقائد أهل السنة والجماعة، ص: 77.
20. شرح العلامة أحمد الدردير على منظومته في العقائد المسماة بخريدة التوحيد ص: 194.
21. رسالة المعاونة والمظاهرة والمؤازرة، ص: 68.67.
22. شرح العلامة أحمد الدردير على منظومته في العقائد المسماة بخريدة التوحيد ص: 194.
23. أطلس الفرق والمذاهب الإسلامية (أماكن نشوئها وانتشارها ونبذة عن فكرها وتاريخها) للدكتور شوقي أبو خليل-دار الفكر/دمشق-طبعة/2009-ص:445
24. تأويلات أهل السنة/تفسير الماتريدي-تأليف الإمام أبي منصور الماتريدي-تحقيق: الدكتور مجدي باسلوم-دار الكتب العلمية/بيروت-الطبعة الأولى/2005- ص 73
25. الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات لسعد رستم-الناشر: أنوار للنشر والتوزيع-الدارالبيضاء/2008 -ص:139-138-140.

أ.د/ كمال الدين نور الدين مرجوني
قسم العقيدة والأديان – جامعة العلوم الإسلامية الماليزية

الإمام أبو منصور ومكانته عند العلماء

يُعَدُّ الإسلام هو الديانة الأكثر عددا في جنوب شرق آسيا، وهذه الأكثرية تقع في ثلاث دول وفي مقدمتها دولة إندونسيا (أكبر دولة إسلامية في العالم)، وماليزيا، وسلطنة بروناي[35]، وقد زار الرحالة المغربي ابن بطوطة هذه المناطق في حدود عام 743هـ/1345م، وقال عن السلطان الملك الظاهر ابن الملك الصالح –سلطان الجاوا–: «وهو من فضلاء الملوك وكرمائهم، شافعي المذهب، محبّ في الفقهاء، يحضرون مجلسه للقراءة والمذاكرة، وهو كثير الجهاد والغزو، ومتواضع يأتي إلى صلاة الجمعة ماشيا على قدميه، وأهل بلاده شافعية محبون في الجهاد، يخرجون معه تطوعا، وهم غالبون على مَن يليهم من الكفار، والكفار يعطونهم الجزية على الصلح[36].

وقد حققت المدرسة الماتريدية انتشارًا واسعا في بقاع الأرض شرقها وغربها، وذلك بانتشار كتب الماتريدية واهتمام الدول الإسلامية بها، بل وصل الأمر كذلك إلى جنوب شرق آسيا، ومن أهم الكتب الماتريدية المتداولة في جنوب شرق آسيا: كتاب التوحيد وتأويلات أهل السنة للماتريدي (ت 333هـ)، والتمهيد لقواعد التوحيد لأبي المعين النسفي (ت 508هـ)، والعقائد النسفية لنجم الدين النسفي (ت٥٣٧هـ)، وشرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني (ت 792هـ) ، وإشارات المرام للبياضي (ت 1097هـ) وغيرها. فالماتريدية –إلى جانب الأشعرية –كممثلين لعقيدة أهل السنة والجماعة في العالم الإسلامي لها شهرتها في جنوب شرق آسيا وفي استطاعتهم الحفاظ على الاستقرار الديني بمنهجهم الوسطي.

ويبدو أن السبب الأساسي في سرعة انتشار المدرسة الماتريدية هو استقلال الفكر الماتريدي، والمرونة في قبول أفكار الآخرين والتخلي عن التعصب الفكري، بمعنى عدم التعصب لمذهب أو رأى معين، والتوسط بين العقل والنقل، ويعتبر ذلك هو السمة الأساسية لمنهج الماتريدي، وهذا مثل ما عليه منهج الأشعري. بالإضافة إلى التعريف المتداول بأن المراد بأهل السنة والجماعة هم الأشعرية والماتريدية، وهذا هو ما عرَّفه معظم العلماء، حيث ذكر الشيخ طاش كبري زاده بأن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان: أحدهما: حنفي، وهو الإمام أبو منصور الماتريدي، والآخر: شافعي، وهو الإمام لأشعري[37]. وقال الشيخ محمد زاهد الكوثري عن هذين الإمامين الأشعري والماتريدي: «... فالأشعريّ والماتريديّ هما إماما أهل السنّة والجماعة في مشارق الأرض ومغاربها، لهم كتب لا تحصى، وغالب ا وقع بين هذين الإمامين من الخلاف من قبيل اللّفظي»[38]. يقول صاحب كتاب (مفتاح السعادة): «إنّ رئيس أهل السنّة والجماعة في علم الكلام رجلان: أحدهما حنفيّ، والآخر شافعي، أمّا الحنفي: فهو أبو منصور محمّد بن محمّد بن محمود الماتريدي، وأمّا الآخر الشافعي: فهو شيخ السنّة أبو الحسن الأشعري البصري»[39]. ويقول الزبيدي: « إذا أُطلق أهل السنّة والجماعة، فالمراد هم الأشاعرة والماتريدية »[40] وفي حاشية الكستلي[41] على شرح العقائد النسفية للتفتازاني جاء نصه: «المشهور من أهل السنّة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار، هم الأشاعرة، وفي ديار ماوراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي»[42].
وقد أشار أبو عذبة إلى أن مدار جميع عقائد أهل السنة والجماعة على كلا قطبين: أحدهما الإمام أبو الحسن الأشعري، والثاني الإمام أبو منصور الماتريدي[43]. وفي موضع آخر يقول صاحب (رسالة في الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية): «اعلم أن الشيخ أبا الحسن الأشعري إمام أهل السنة ومقدِّمهم، ثم الشيخ أبو منصور الماتريدي، وإن أصحاب الشافعيّ

[35] https://www.openstreetmap.org/relation/304751#map=3/12.30/113.55

[٣٦] كتاب رحلة ابن بطوطة، ذكر سلطان الجاوة، ص ١١٤، أكاديمية المملكة المغربية.

[٣٧] طاش كبري زاده، ١٩٩٣م مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ١٥٢/٢، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

[٣٨] محمد زاهد الكوثري، مقدمة كتاب تبيين كذب المفترى، ص ١٩.

[٣٩] انظر: محمد زاهد الكوثري، مقدمة كتاب تبيين كذب المفترى، ص ١٩.

[٤٠] محمد بن محمد بن الحسيني ، اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار أحياء علوم الدين، ٨/٢، طبع القاهرة.

[٤١] هو مصلح الدين مصطفى القسطلاني (م ٩٠٢).

[٤٢] بهامش شرح العقائد النسفية، ص ١٧.

[٤٣] أبو عذبة، ٢٠٠٢م، الروضة البهية في ما بين الأشاعرة والماتريدية، ص ٨١، دار ابن حزم، نشره بسام عبد الوهاب الجابي.

وأتباعه تابعون له، أي لأبي الحسن الأشعري في الأصول وللشافعيّ في الفروع. وإن أصحاب أبي حنيفة تابعون للشيخ أبو منصور الماتريدي في الأصول، ولأبي حنيفة في الفروع، كما أفادنا بعض مشايخنا رحمه الله تعالى، ولا نزاع بين الشيخين وأتباعه إلا في اثني عشر مسألة»[44]. وقال ابن حجر الهيتمي في الزواجر: «المراد بالسنة ما عليه إماما أهل السنة والجماعة الشيخ أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي، والبدعة ما عليه فرقة من فرق المبتدعة المخالفة لاعتقاد هذين الإمامين وجميع أتباعهما»[45]. وهذا ما ذهب إليه أستاذي الدكتور حسن الشافعي، حيث صرّح في كتابه «المدخل إلى دراسة علم الكلام» بأن الماتريدية يشكّلون مع الأشاعرة الجناح الكلامي لأهل السنة[46].

إذن، فقد أطلق على أهل السنة والجماعة فرقتان أو مذهبان وهما: الأشعرية والماتريدية، وهذا ما نص عليه كثير من العلماء –كما سبق ذكره–، وعلى أية حال، فإن هذا التعريف ينطبق –في الرأي العالم– في جنوب شرق آسيا، حيث إذا ذكر أهل السنة والجماعة فالمراد هم الأشاعرة والماتريدية عقيدةً وفكرًا[47].

وتجدر بالإشارة –في الحديث عن المدرسة الماتريدية في جنوب شرق آسيا– إلى أنه ثمة توجهات رسمية في دول جنوب شرق آسيا ترمي إلى تقديم المدرسة الأشعرية والماتريدية على غيرهم من أقلية المذاهب والاتجاهات الدينية الأخرى لمواجهة الغلو والتطرف الفكري في المجتمع. ويتضح ذلك بقيام الحكومات الثلاث في جنوب شرق آسيا، وبعض المؤسسات الدينية، والجامعات الإسلامية فيها على حملات التوعية العلمية، والدعوية، والاعلامية بالرد على الفرق المتطرفة والمتشددة في المجتمع. مستعينا بالمدرسة الأشعرية والتي بدورها تتقاسم مع المدرسة الماتريدية في نشر عقيدة أهل السنة والجماعة في جنوب شرق آسيا[48]. ويتم ذلك التوعية الدينية وبخاصة من قبل خريجي جامعة الأزهر المعروف بأنها مركز أهل السنة والجماعة في العالم الإسلامي، حيث إن الشيخ الأزهر أحمد الطيب حسم بأن: «عقيدة الأزهر الشريف هي عقيدة الأشعرى والماتريدى، وفقه الأئمة الأربعة، وتصوف الإمام الجنيد»[49]. وقد حرصت الحكومات لهذه الدول إرسال أبنائهم إلى التعلم في الأزهر الشريف في مصر حتى الآن، وكان من أشهرهم الشيخ ظاهر جلال الدين الأزهري الذي كان من أكبر دعاة الإسلام في سومطرة وماليزيا التي توفي فيها سنة 1956م، وهو أحد أبناء مدرسة الشيخ محمد عبده، والشيخ مختار لطفي، والشيخ إلياس يعقوب، وقد تعلما في الأزهر أيضا، وأسسا مجلة «مروان أزهر» أي نداء الأزهر باللغة الإندونيسية في مصر[50].

وفي دولة إندونيسيا التي تضم 17508 جزيرة. والمسكون منها حوالي 600 جزيرة، وعدد سكانها أكثر من 260 مليون نسمة. وهو ما يجعلها رابع أكثر دولة من حيث عدد السكان، وأما عدد سكان المسلمين فيها فيصل إلى 88%، وعليه فإن دولة إندونيسيا هي الدولة الأكبر في العالم من حيث عدد المسلمين. وأن غالبية المسلمين فيهم على مذهب أهل السنة والجماعة. وبقية الأديان فيها خمسة أديان معترفة لدى الحكومة وهي: البروتستانتية، والكاثولكية، والهندوسية، والبوذية، والكونفوشيوسية[51]. وتُعد جمعية نهضة العلماء (Nahdatul Ulama)[52] حامل لواء أهل السنة والجماعة في إندونيسيا، وهي أكبر جمعية إسلامية رسمية في البلاد، حيث يبلغ عدد أعضائها ما يزيد على 30 مليون عضو. وكان المؤسس لها الشيخ هاشم أشعري في 31/1/1926م[53].

---

[44] ابن كمال باشا، ١٣٠٤هـ، رسالة في الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، صفحة ٥٧، طبعت باستنابول، تركيا.

[45] الزواجر عن اقتراف الكبائر، ابن حجر الهيتمي، ١٦٥/١، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، ١٩٩٩م.

[47] مؤتمر أهل السنة والجماعة بجامعة تون عبد الرزاق، ماليزيا، ١ أبريل ٢٠١٧م.
http//:www.utusan.com.my/rencana/utama/manhaj-aswj-perlu-dipertahankan1.465334-

[48] راجع:
Sirajuddin Abbas (K.H.), I'tiqad Ahlussunnah Wa al-Jama'ah. Pustaka Aman, Malaysia, 2001, 2.

[49] من هم «الماتريدية» وهل يعدون من أهل السنة وما موقف «الأزهر» منهم؟ صحافة اليوم المصري، الثلاثاء، ١٢ مايو ٢٠٢٠ ١٠:٠٠.

[50] الإسلام في الملايو، كيف أصبحت إندونيسيا أكبر دولة مسلمة دون قتال؟ الجزيرة نت، ٢٠٢١/٥/١٦.

[51] راجع:
Gelman (2003). Indonesia: Peoples and History. Yale University Press
Feith, Herbert (2007) The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia Equinox Publishing (Asia) Pte Ltd.

[52] راجع موقع الجمعية: www.nu.or.id

[53] راجع:
Ricklefs, M.C (1991). A History of Modern Indonesia Since c.1200. Stanford: Stanford University Press.

والفكرة الدينية لدى هذه الجمعية تنادي بالإعتدال، والوسطية، والتسامح مع الآخرين من الفرق والمذاهب، والأديان غير الإسلام، والمعتقدات المختلفة في البلاد طبقا لعقيدة أهل السنة والجماعة، حيث إن أحكامها الفقهية تعتمد على المذاهب الأربعة وبخاصة المذهب الشافعي، وفي مجال أصول الدين فتستند إلى عقيدة الأشعرية والماتريدية[54].

وعلى صعيد آخر، جعلت الحكومة الماليزية الإسلام دين الدولة والمجتمع، على الرغم من أن المجتمع الماليزي مجتمع متعدد الأديان، ولكن الإسلام هو أكبر الأديان في جميع المحافظات، وهو ما يقرب من 65 % من السكان المسلمون، وأما بقية الأديان فهي البوذية، والمسيحية، والهندوسية، وغيرها من الديانات. إذن الإسلام في ماليزيا هو الدين الرسمي للدولة. وتعتبر عرقية الملايو (Melayu) بأجمعها مسلمة كما هو محدَّد في المادة 160 من دستور ماليزيا[55].

ويضمن الدستور الماليزي الحرية الدينية، ويجب على الشعب المسلم متابعة قرارات المحاكم الشرعية عندما يتعلق الأمر في المسائل المتعلقة بدينهم. ويفترض بالقضاة الشرعيين أتباع المذهب الشافعي والذي هو المذهب الرئيس في البلاد. فتقتصر أعمال هذه المحاكم على قضايا المسلمين فقط مثل الزواج والميراث، والردة وتحول الدين، والحضانة وغيرها. ومن هنا لا تخضع الجرائم الجنائية أو المدنية لاختصاص المحاكم الشرعية، التي لها تسلسل هرمي مماثل للمحاكم المدنية. رغم كون المحاكم المدنية هي المحاكم العليا في البلاد، فإنها لا تستطيع (بما في ذلك المحكمة الاتحادية) من حيث المبدأ نقض أي قرار يتخذ من قبل المحاكم الشرعية.

إضافة إلى أن الإسلام دين رسمي للدولة فإنها تعتمد على عقيدة أهل السنة والجماعة، وفي معظم الولايات الماليزية تنص التشريعات الإسلامية باعتماد الدين الإسلامي على عقيدة أهل السنة والجماعة، بل يتم التحديد تشريعيا في ولاية جُوْهُرْ (Johor) بالنص على أن المراد بأهل السنة والجماعة هنا هم الأشاعرة والماتريدية. وأما ولاية بِيْرَاكْ (Perak) فينص على الاعتماد على المذهب الشافعي[56].

وعلى أية حال، فإن الدولة الماليزية جعلت أهل السنة والجماعة مصدرا للإدارة الإسلامية وشرطا في تعيين المناصب الدينية الإسلامية.

وبنفس الاهتمام في سلطنة بروناي دار السلام، حيث يعد الإسلام الدين الرسمي للدولة وتم الإعلان به سنة 1959م [57]. ومعظم المسلمين يعتنقون عقيدة أهل السنة والجماعة من الأشعرية والماتريدية [58]. وفي 30 أبريل 2014، أعلن السلطان حسن البلقية عن تطبيق وإنفاذ المرحلة الأولى من تطبيق الشريعة الإسلامية في بروناي اعتبارًا من 1 مايو 2014 [59]. وعلى مدى السنوات القليلة الماضية، فإن الحكومة اهتمت بالتصدي للفكر المتطرف من خلال إقامة المؤتمرات والندوات العلمية، حيث نظَّمتْ كلية أصول الدين بجامعة السلطان الشريف علي الإسلامية(UNISSA) بروناي دار السلام، المؤتمر الإقليمي حول جهود الأشاعرة والماتريدية في خدمة العقيدة الإسلامية تحت شعار «نحو تعزيز العقيدة الإسلامية»، وذلك يومي الأربعاء والخميس 04 – 05 ذي القعدة 1435هـ / 19 – 20 أغسطس 2015م. وتركزت أهداف المؤتمر على الحديث عن المحاور الآتية: دراسة أعلام الأشاعرة والماتريدية وجهودهم في خدمة العقيدة الإسلامية، والمدرسة الأشعرية

---

٥٤ راجع:

Bush, Robin (2009) Nahdlatul Ulama and the struggle for power within Islam and politics in Indonesia, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore.

٥٥ راجع:

Federal Constitution of Malaysia, Reprint as at 1 November 2010

٥٦ راجع:

Seksyen 39, Enakmen Pentabiran Agama Islam Perak, 1992

٥٧ راجع:

The Brunei Times,The golden history of Islam in Brunei, Monday, March ٨, ٢٠١٠

٥٨ راجع:

Dato seri setia Dr. Haji Japar bin Mat Dain. Beberapa Kefahaman yang Menyalahi Prinsip Aqidah Ahli Sunnah wa al-Kama'ah. Seminar Kefahaman Aqidah dan Pemikiran Semasa 2018 (SEKAPES) pada 10 & 11 sya'ban 1439h - 25 & 26 april 2018, Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan, negara Brunei Darussalam.

٥٩ راجع:

Sultan of Brunei unveils strict sharia penal code, Agence France-Presse in Brunei, Wed 30 Apr 2014.

والماتريدية في جنوب شرق آسيا، وموقف المدرسة الأشعرية والماتريدية من الفرق الإسلامية، ودراسة تقويمية للمذاهب العقدية لدى العلماء المعاصرين على منظور الأشاعرة والماتريدية، وجهود الأشاعرة والماتريدية في خدمة العلوم الإسلامية المتعددة والمعارف الإنسانية، وتوظيف المنهاجية الفكرية والعقدية والسلوكية للأشاعرة والماتريدية في عصرنا الحاضر.

وأكّد المؤتمر بأن أهل السنة والجماعة هم الأشاعرة والماتريدية الذين شهد لهم التاريخ الإسلامي المنصف برسوخهم في العلم والمعرفة، ووسطيتهم في المنهاج الفكري، والعقدي، والسلوكي، ومرونتهم في التعامل مع الواقع المعاش بين الأسر الإنسانية المختلفة، وقدرتهم على التوحُّد تحت سقف المودة، والمحبة، والتعايش السلمي عبر العصور؛ وهو أمر يمثل — في حدّ ذاته — سلسلة ذهبية لما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن سار على نهجهم إلى يوم الدين. وهذا يعني أن الأزمات التي تواجهها الأمة في الآونة الأخيرة لن تجد حلاً إلا بالعودة إلى منهاج السواد الأعظم من أهل السنة والجماعة، الذين وُفّقوا في نشر هذا الدين العظيم في مشارق الأرض ومغاربها، وحُبِّبوا إلى أهل هذه البلاد -أي دولة بروناي دار السلام- المتنائية التمسك به عقيدة وشريعة وأخلاقا[60]. ومهما كان الأمر، فالأرض الواقع في سلطنة بروناى يتضح أن لعقيدة أهل السنة والجماعة تأثير إيجابي في استقرار الدولة، لحفاظ على الأمن القومي، وتوحيد صفوف أبناء الأمة الإسلامية[61].

وعلى أية حال، فإن هذه الشراكة التوعية بين الأشعرية والماتريدية ترجع في سياق مواجهة الفكر المتطرف والمتشدد أو بتعبير معاصر وهو العقلية الدوغمائية المتحجرة (Dogmatic Mind) التي تتجاهل كل الحقائق وتنكرها، وأصبح بذلك المتطرفون من أصحاب احتكار الحق في المجتمع. وهذه العقلية الدوغمائية المتحجرة لا نجدها عند أهل السنة والجماعة، وذلك باعتبار الأشعرية والماتريدية من أوسع المدارس الكلامية انتشارا واستقرارا في العالم الإسلامي باستخدام المنهج الوسطي.

الخاتمة

مما سبق يتضح لنا أن الأشعرية والماتريدية -كممثلين لعقيدة أهل السنة والجماعة- في المجتمع الملايوي بجنوب شرق آسيا وخاصة في ثلاث دول: إندونيسيا، وماليزيا، وسلطنة بروناي[62]. فهم أغلب المسلمين في البلاد المتمسكون بعقيدة أهل السنة والجماعة تمسكاً واضحاً سواء كانت أشعرية أو ماتريدية، والسبب في ذلك لأن آراءهم في غاية التسامح مع الآخر، فهم قادرون على استيعاب التعدّد والاختلاف والتعايش بين الفرق والتيارات الإسلامية، بل مع الأديان الأخرى في دولة واحدة. وهذا مما يؤدِّي إلى نجاح الدّعوة الإسلامية المعتدلة. حيث يقوم الأشعرية والماتريدية بدور مهم في منع انتشار التطرّف والإرهاب وسط هذه الأمة. إضافة إلى جهودهم في الرد على المخالفين لعقيدة أهل السنة والجماعة. فتحتل المدرسة الماتريدية منزلة كبيرة في تاريخ الفكر الكلامي، وأصبحت الماتريدية والأشعرية تتقاسم العالم الإسلامي في توجيه المسلمين وترشيدهم إلى صلاحهم في الدينا والآخرة بطريق التسامح، والإنفتاح على الآخر، واحترام الاختلاف، ونبذ العنف والتطرف في المجتمع.

والله أعلم بالصواب

* * *

[60] www.unissa.edu.bn

[61] راجع:

Dr. Norarfan Zainal, Kekuatan Ahli Sunnah wal Jama'ah di Bawah Naungan Pemerintahan Cemerlang Kebawah Duli yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan dan yang di-Pertuan Negara Brunei Darussalam (1967-2018). Seminar Kefahaman Aqidah dan Pemikiran Semasa 2018 (SEKAPES) pada 10 & 11 sya'ban 1439h - 25 & 26 april 2018, Kolej Universiti Perguruan Ugama Seri Begawan, negara Brunei Darussalam.

[62] وسكان هذه الدول تسمى بالملايويين الساكنون في شبه جزيرة الملايو أو أرخبيل ملايو. راجع: الدعوة إلى الإسلام، سير توماس و أرنولد، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧١م.

Омонулло Бўриев,
Тарих фанлари номзоди, доцент

АБУ МАНСУР МОТУРИДИЙ “ИРШОД АЛ-МУБТАДИИЙН ” АСАРИНИНГ ТАЖВИД ИЛМИ ТАРИХИДАГИ ЎРНИ

Ўрта асрларда Самарқандда яшаб ижод қилган Абу Мансур Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Маҳмуд Ҳанафий Мотуридий Самарқандий (тахм. 257/870–333/944) фанда Қуръони каримни илмий асосда ўрганиб, бу ҳақда чуқур назарий хулосалар қилган ва Қуръон таъвили ва тажвиди бобида ҳам махсус асарлар ёзган машҳур аллома саналади. Унинг “Китоб ат-тавҳид”, «Таъвилот аҳл ас-сунна» (ёки “Таъвилот ал-Қуръон”), “Китоб ал-мақомот”, “Маъхаз аш-шаръ”, “Китоб радд ал-усул ал-хамса” (ёки “Китоб ал-усул”), “Фавойид” каби асарлари илм аҳли наздида катта эътибор қозонган. Мазкур асарлардан айримлари Ўзбекистон Фанлар Академияси Шарқшунослик институти қўлёзмалар хазинасида ҳам мавжуд. Шу жумладан, “Таъвилот аҳл ас-сунна” асардан Институт фондида икки нусха бор: биринчиси – асарнинг иккинчи жилди, ўн иккинчи асрда кўчирилган энг қадимги нусха; иккинчиси –асарнинг унчалик тўла бўлмаган нусхаси.

Абу Мансур Мотуридийнинг илмий мероси кейинги асрларда қуръоний илмлар ривожига катта таъсир кўрсатди; уларга бир қанча шарҳлар ҳам ёзилган, тадқиқотларда олимнинг исми ёки асарлари номи эслатилади. Чунончи, XII асрда яшаб ижод этган самарқандлик олим Алоуддин Абу Бакр Муҳаммад ибн Аҳмад Самарқандий томонидан ёзилган шарҳнинг ўн учинчи асрда кўчирилган қадимий қўлёзмаларидан икки нусхаси ЎзР ФА Шарқшунослик институти қўлёзмалар хазинасида сақланади.

Абу Мансур Мотуридий илмий меросида ислом динининг қатор долзарб масалалари (Қуръони каримга шарҳ, мунозарали ақида ва тушунчалар, исломдаги баъзи оқимлар – муътазилия, қароматияга муносабат) таҳлил қилинганини кўрамиз. Мовароуннаҳрда олим ёзган асарларнинг қадимги нусхалари ва уларга ёзилган шарҳлар озми-кўпми борлиги, унинг илмий меросига эътибор сақланганидан дарак берса, баъзи нусхаларнинг XIX асрга тегишли эканлиги, унинг ўзига хос давомийлигини англатади.

Ҳозирги вақтда Абу Мансур Мотуридий асарларидан баъзилари нашр этилганлиги билан бир қаторда, унинг ислом маданиятига қўшган ҳиссаси ҳақида қатор тадқиқотлар ҳам ёзиб чоп қилинган. Унинг асарлари мусулмон Шарқида ҳам, Европада ҳам ўрганиб келинмоқда[63].

Олимнинг юбилейи ўтказилган 2000 йили ЎзР ФА Шарқшунослик институти хазинасида Абу Мансур Мотуридийнинг форс тилидаги Қуръони карим тажвидидан иборат асарининг мукаммал қўлёзмасини топишга муяссар бўлдик; бу ҳақда илмий мақолалар ҳам чоп этилиб, асар мазмуни ҳақида илмий жамоатчилик эътиборига етказилди.[64]

Мазкур китоб Институт хазинасида 4019/II рақамли мажмуа таркибига киритилган (75 б – 112 б варақлар). Кўчирилган йили қайд этилмаган, бироқ қоғозига асосланиб XIX асрга тегишли дейиш мумкин. Асарнинг номи матн бошланишидан олдин келган қисқа маълумотномада «Иршод ал-мубтадиийн фий тажвиди Каломи рабб-ул-оламин» («Қуръон ўқишга киришганлар учун қўлланма») шаклида қайд этилган. Ундан сўнг асар муаллифининг

[63] Зиёдов Ш. Ал-Мотуридий ҳаёти ва мероси. Т., 2000; Уватов У. Имом ал-Мотуридий ва унинг таълимоти. Т., 2000; Улрих Рудолф. Ал-Мотуридий ва Самарқанд суннийлик илоҳиёти (қисқартирилган нашр). Тошкент, 2002.

[64] О.Бўриев.Абу Мансур Мотуридийнинг тажвидга оид форсий асари / «Имом ал-Мотуридий ва унинг ислом фалсафасида тутган ўрни» мавзуидаги Халқаро конференция материаллари (ўзбек, инглиз ва рус тилларда). Самарқанд, ноябрь, 2000 йил. Т.: «Фан», 2000; О.Бўриев, Ҳ.Кароматов. Буюк аллома меросидан ноёб топилма. Ж. «Мозийдан садо» 4(8). 2000. Б. 32-35; Караматов Ҳ. Абу Мансур ал-Мотуридийнинг тажвидга оид рисоласининг қўлёзма нусхалари / Тарихий манбашунослик муаммолари. Республика илмий-амалий анжумани материаллари. 2003 й. 25 апрель Т.: “Университет”, 2003. 54–57 б.

исми «Жамолиддин Самарқандий, яъни Имом Абу Мансур Мотуридий» деб ёзилган ва маълумот олинган манба – "Шарҳи Қутбийа " асари кўрсатилган.

«Шарҳи Қутбийа» номли асар Шотибий асарига ёзилган шарҳлардан бири саналади ва унинг тўла исми манбаларда Абу Муҳаммад Қосим Фираъ Шотибий (ваф. 590/1194) шаклида берилган. "Шотибий" нисбаси унинг Андалусия (Испания)нинг Валенсия провинциясидаги Албаида (Албайза) дарёси бўйида жойлашган Хатива (Шатива) номли шаҳардан келиб чиққанини англатади. Шотибий Қуръони карим тажвидига оид араб тилида «Ҳирз ал-амани ва важҳ ат-таҳани» номли назмий асар ёзган.[65] Унда Қуръони карим қироати тарихида машҳур еттита қорининг қироатлари ҳақида сўз боради. Бу асар ислом оламида кенг танилган бўлиб, форс тили ва бошқа тилларга таржима қилинган, унга кўплаб шарҳлар ҳам ёзилган. Шотибий китобининг шарҳларидан бирига бағишлаб ёзилган асарлардан бири "Қутбийяи шарҳи Шотибийя" деб аталади. Унинг ёзилган йили ҳақида маълумотга эга эмасмиз, лекин битта қўлёзмаси 1079 / 1668–1669 йили Пешаварда кўчирилгани маълум[66].

Ўрта Шарқдаги форсийзабон муҳитда, Шотибий асари билан бирга, Имом Мотуридийнинг юқорида қайд этилган тажвиди ҳам кенг муомалада бўлган. Бошқача қилиб айтганда, Мовароуннаҳрда Қуръони каримни тажвид қоидалари асосида ўқиш анъанаси анча илгари бошланган, дейиш мумкин.

Абу Мансур Мотуридий ўзи ҳақида китобнинг бошланғич сатрларида «камина Самарқандий» деб эслатиб ўтади ва унинг таъкидлашича, бир гуруҳ дўстлари, сен араб тилида кўп нарса ёзасан, бироқ бизлар ул ёзилганлардан ҳаммасининг ҳам мазмунини тўла англаб етавермаймиз; шу сабабдан, бизга форс тилида бирор нарса ёзиб бергил, деб илтимос қиладилар. Муаллиф мазкур асарни ўз даврида мавжуд адабиётлардан кенг фойдаланган ҳолда ва устози Шамсиддин Муҳаммад ибн Холид Жунбадийдан эшитган баъзи маълумотлар асосида ёзганини таъкидлаб ўтади. Шуни айтиш керакки, Абу Мансур Мотуридий фиқҳ ва калом соҳаларида ўз даврининг таниқли олимлари Абубакр Аҳмад Жузжоний ва Абу Наср Аҳмад Ибодийдан илм ўргангани ҳам манбаларда қайд этилган.

«Иршод ал-мубтадиийн» ўн бобдан иборат ва улар қуйидаги тартибда санаб ўтилган:

1-Фотиҳа сурасининг тажвиди; 2-ҳарфлар кетма-кетлиги тартиби; 3-ҳарфлар талаффузида равм ва ишмом ҳолатлари; 4-вуқуф; 5-идғом ва унинг хиллари; 6-маддлар, яъни Қуръонда ҳарфларни чўзиб ўқиладиган жойлар; 7-махориж (ҳарфларни тўғри талаффуз қилиш); 8-нуни сокин ва танвин; 9-таҳқиқ ва қироат ҳақида; 10-ҳижойи мусҳаф. Китобнинг охирги қисмида турли суралардан тажвид бобида мисоллар ҳам берилган.

ЎзР ФА Шарқшунослик институти хазинасида Абу Мансур Мотуридийнинг тажвидга оид яна битта форсча асарининг қўлёзмаси бор. Бу асар 12149 рақамли қўлёзма-мажмуанинг 60а **– 63а варақларида берилган, XIX асрда кўчирилган; «Ушбу рисола шайх Абу Мансур Мотуридий, раҳматуллоҳи алайҳнинг «Фотиҳа сураси тажвиди китобидир», деган жумла билан бошланади. Иккала қўлёзма матнини қиёсладик. Улар асосан ўхшаш, лекин бир мунча фарқлари ҳам бор. 12149/IV рақамли қўлёзманинг матни 4019/II рақамли қўлёзма матнига нисбатан қисқартирилган. Демак 12149/IV рақамли қўлёзмадаги «Фотиҳа сураси тажвиди» номли рисола Абу Мансур Мотуридий томонидан ёзилган мустақил асардир (ёки кейинги кўчирувчи томонидан қисқартирилган).**

[65] Мухаммад Хади Маърифат. Коранические науки. Перевод с персидского. М.,ООО «Садра», 2014. 480 с.- С.94.

[66] Стори Ч.А. Персидская литература. Био-библиографический обзор (в трех частях). Перевел с английского, переработал и дополнил Ю.Э.Брегель. Часть I. М.,Наука, 1972. с.208-209.

Абу Мансур Мотуридий «Иршод ал-мубтадиийн» асарининг яна бир қўлёзмаси Теҳрон университети кутубхонасида сақланади. Тахминимизча, мазкур қўлёзманинг 1011 (1602) йилдаги нусхасидан 1201 (1788) йили кўчирилган. Иккала қўлёзмани қиёслаганда, Тошкент қўлёзмаси матни нисбатан тўлароқ эканлиги маълум бўлди. Теҳрон қўлёзмасида матн айрим жойларда қисқартирилган (ўнинчи бобнинг Мусҳаф нусхаларига оид катта қисми берилмаган) ва яна айрим таҳририй фарқлар ҳам мавжуд (Тошкент қўлёзмаси матнида ҳадислар тўлароқ берилган).

Яна бир муҳим томони, Абу Мансур Мотуридийнинг ушбу тажвид асари, унда берилган қоидаларнинг мукаммаллиги жиҳатдан, тажвидга оид бошқа рисолалардан ажралиб туради. Бу асар кейинги давр уламолари ижодига ҳам таъсир кўрсатган ва Мовароуннаҳрда ундан тажвид соҳасида асосий манбалардан бири сифатида фойдаланганлар. Жумладан, Усмон ибн Ҳофиз Раҳмонқули Толиқонийнинг 1084 (1674) йили ёзилган ва 1115 (1704) йили Ҳофиз Муҳаммад Содиқ Бухорий томонидан кўчирилган тажвид қоидаларига оид «Хулосат ар-русум» рисоласида фойдаланилган манбалар зикр этиларкан, Меҳрон, Андароний, Саховий, Ибн Аммод, Шотибий, Жазарий, Исфаҳоний каби машҳур тажвидшунослар қаторида шайх Мансур Мотуридийнинг «Иршод ал-мубтадиийн» рисоласи ҳам кўрсатилган.[675] Сайид Али ибн Азизон хожа Мир Ҳусайн Бухорийнинг 1107 (1695) йилда ёзилган ва 1282 (1865) йили Абдулваҳоб Абдулмуталлиб Охунд Шоший томонидан кўчирилган «Қироат ас-сабъатин» рисоласида «Бизнинг мазҳабимиз усулини эгаллаган, бизнинг Абу Мансур Мотуридий», деб қайд этилган.[686]

Абу Мансур Мотуридийнинг «Иршод ал-мубтадиийн» номли тажвидга оид асарининг илмий ва амалий аҳамияти ҳозирги вақтда ҳам ўз долзарблигини сақлаб қолган. Аввало фан тарихи, аниқроғи, юртимизда Қуръони карим тажвиди илмининг ўтган асрлар давомидаги ривожини ўрганиш бўйича муҳимдир. Зеро, ватандошимиз Абу Мансур Мотуридий Мовароуннаҳрда биринчилардан бўлиб Қуръони каримни илмий асосда ўрганишга киришган, бу ҳақда чуқур назарий хулосалар қилган, хусусан Қуръон таъвили ва тажвиди бобида махсус асарлар ёзган олим саналади.

Умуман олганда, Абу Мансур Мотуридий яшаган даврда Мовароуннаҳрда калом илмининг ривожланиши фалсафий-диний тафаккурнинг ўсганлигини, назарий хулосалар қилиш имкони кенгайганини, бошқача қилиб айтганда, аҳоли ўртасида умумий маданий ва илмий савиянинг ортганлигини англатади. Омма орасида Қуръон сураларини тажвид қоидалари асосида ўқишга эҳтиёж туғилиши ҳам бунинг ёрқин мисолидир.

Абу Мансур Мотуридий илмий меросига бағишланган илмий тадқиқотларда, унинг қаламига мансуб бўлмаган ва кейинги асрларда бошқалар томонидан унга нисбат бериб ёзилган асарлар борлиги айтилади. Чунончи, Мотуридий илмий меросининг таниқли тадқиқотчиларидан бўлмиш Ульрих Рудольф бундай асарларни Мотуридий номидан ёзилган сохта асарлар деб номлаган. Ўзбекистонда Мотуридий илмий мероси бўйича бир қанча тадқиқотлар эълон қилган Шовосил Зиёдов ҳам юқоридаги фикрга қўшилади ва олимнинг асрлар давомида шуҳрати ортиб бориши билан унинг номини ўзлаштириб олиш ҳоллари кўпайиб борганини таъкидлаган[69].

* * *

[67] ЎзР ФА Шарқшунослик институти фонди, қўлёзма № 6374/1, в.3 б. Ушбу қўлёзманинг яна бир нечта жойида Мотуридий исми зикр этилган: 71 а, 120 б, 136 б, 164 а, 176 а, б ва ҳ.к.

[68] ЎзР ФА Шарқшунослик институти фонди, қўлёзма № 1591, в.66 б.

[69] Ш.Зиёдов. Абу Мансур Мотуридий ва унинг "Китоб ат-та'вилот" асари. Тошкент "Фан", 2009. Б.41.

أحمد سعد إبراهيم عبد الرحمن عثمان الدمنهوري
كبير الخبراء العلميين في مركز الإمام الماتريدي الدولي للبحوث العلمية

الماتريدية في الواقع الأكاديمي والدولي المعاصر

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد ،، فلا يزال تراث المذهب الماتريدي يتمتع بأثر هائل في عالم اليوم.. وسنحاول في هذه الورقات الإجابة على سؤال الحضور .. الحضور الماتريدي في عالمنا المعاصر، على المستويات الأكاديمية مع استعراض لهذا الحضور في بعض الدول ..

أولا: الحضور الأكاديمي: إن المدرسة الماتريدية لم ينقطع حضورها بين طلاب العلم ولا العلماء على مدار القرون، وإنْ ضَعُف أو تلاشى فى بعض الفترات. وفي واقعنا اليوم –بعد أن تحولت المعاهد العلمية الإسلامية إلى جامعات أكاديمية تتبع النظام الحديث فى الدرس والبحث– استمرت الفعالية الماتريدية فى الوسط الأكاديمي وعلى المستوى الدولي .

ويمكننا الإشارة إلى ما يؤكد ذلك من خلال النظر في بعض الدراسات التي تناولت تلك المدرسة، فنكتشف وجود تيارين متباينين، يَظهران في التعامل مع التراث الماتريدي وكيفية التعاطي معه:

(١) تيار الدراسات الموضوعية، وهي الدراسات التى لا تنطلق من رؤية مسبقة لنصرة فكر على آخر جاعلة من الدليل العقلي أو النقلي رائدا وبرهانا. وهذه الدراسات الموضوعية، هي الأغلب في شرق العالم الإسلامي وغربه.. ويمكن تصنيف هذه الرسائل والبحوث إلى فئات:

١. فئة الدراسات الأفقية، وهي التي تناقش مسألة، يقوم الباحث باستقصائها لدى علماء الماتريدية[٧٠].

٢. فئة الدراسات الرأسية، وهي الدراسات التي تدرس عالما بعينه وجهوده وآرائه ومنهجه[٧١].

٣. فئة الدراسات المقارنة، وهي التي يقوم فيها الدارس بالمقارنة بين المدرسة الماتريدية من خلال علم من لامها، أو من خلال الرأي السائد لدى المدرسة مع عالم آخر أو مدرسة أخرى[٧٢].

٤. فئة التحقيق مع الدراسة، وهي التي تتغيا إبراز عمل من أعمال علماء هذه المدرسة، وإخراجه من أدراج المخطوطات إلى عالم الطباعة، مع دراسة بين يدي الكتاب.[٧٣]

(٢) تيار الدراسات المتحاملة .. وهي دراسات تنطلق في الغالب من رؤية وهابية تيمية، فتجعلها معيارا يقاس عليه صحة الآراء والمعتقدات، زاعمة أنها الممثل الوحيد للعقيدة الصافية، ويمكن تصنيف ما صدر عن هذا التيار من دراسات إلى فئتين:

١. مؤلفات ناقدة .. وهي تتركز بالأساس فى الجامعات السعودية وما يصدر عن أساتذتها في أقسام العقيدة، أو غيرها، ومنها:

– دراسة «شمس الدين السلفي الأفغاني» التى جاءت بعنوان: (عداء الماتريدية للعقيدة السلفية)، وهي رسالة جامعية، ذكر فيها أن الماتريدية ليسوا من أهل السنة والجماعة، ولا يصح أن يكون الماتريدي إماما لأهل السنة[٧٤]، واصفا (تأويلات القرآن)، بأنه:»مكتظ بالبدع والتحريفات والتعطيلات»[٧٥]، وأن الماتريدي ليس على السنة[٧٦]، ناسبا للماتريدي والماتريدية

---

[٧٠] مثل: (جهود المدرسة الماتريدية في الرد على المعتزلة)، محمد سالم الشحات، ٢٠٠٠م، اصول الزقازيق، ماجستير.

[٧١] مثل: (جهود الكمال بن الهمام في علم الكلام)، محمد السيد أحمد شحاتة، ٢٠٠٠، أصول الزقازيق، ماجستير. ومثل: (المنهج النقدي عند الأقشهري دراسة تحليلية)، محمد يحي السيد محمود، ٢٠١٧، أصول الزقازيق، دكتوراه.

[٧٢] مثل: (الاستدلال العقلي على مسائل الاعتقاد بين الباقلاني والإمام أبي المعين النسفي دراسة مقارنة)، أحمد سلامة هاشم، ٢٠١٩، أصول الزقازيق، دكتوراه. ومثل: (صفة التكوين بين الشاعرة والماتريدية) مصطفى محمود حسين، أصول الزقازيق، ماجستير.

[٧٣] مثل: (دراسة وتحقيق عمدة العقائد لأبي البركات النسفي)، إبراهيم عبد الشافي، ١٩٨٧، دراسات إسلامية القاهرة، ماجستير.

[٧٤] عداء الماتريدية للعقيدة السلفية، شمس الدين الأفغاني، ١/ ٢٦٣، مكتبة الصديق، الطائف، ط٢، ١٩٩٨م.

[٧٥] السابق: ١/ ٩٠.

[٧٦] السابق: ١/ ٢٨٠.

كل قبيح؛ فهم يعبدون غير الله[٧٧]، ويحرفون النصوص المحكمة الواضحة[٧٨].

— دراسات «عبد الرحمن الخميس»، وهو أستاذ جامعي سعودي له عدد من الدراسات المهتمة بهذه المدرسة، أهمها: (أصول الدين عند أبي حنيفة)[٧٩]، والذي عقد فيه فصلا لإثبات أن الماتريدية لا ينسبون لأبي حنيفة، فنسبتهم إليه كنسبة المعتزلة تماما[٨٠] وله أيضا: (الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة.. شرح ودراسة)[٨١]، وله كذلك (منهج الماتريدية في العقيدة)[٨٢]، و(الماتريدية ربيبة الكلابية)[٨٣]، والكتاب الأخير ظاهر من عنوانه، فالماتريدية عنده لا تنسب لأبي حنيفة بل لعبد الله بن سعيد ابن كلاب.

— دراسة «أحمد عوض الحربي»، المعنونة: (الماتريدية دراسة وتقويما)[٨٤]؛ وهي رسالة علمية، ذكر ضمن نتائج بحثه أن توحيد الماتريدية ليس هو التوحيد الذي أنزله الله[٨٥]، وأنهم ينفون الصفات الخبرية، بل الصفات الفعلية[٨٦]، وفي طول الكتاب وعرضه يعُد أهل السنة شيئا آخر غير الماتريدية!

٢. مؤلفات راصدة: وهي في الغالب دراسات غير جامعية، لكن لها حضور في الساحة الوهابية، وقد تفاوتت حدة وخروجا عن جادة المنهج العلمي الرصين.. وأشير هنا إلى دراستين لكاتبين سلفيين، رصدا التيار الأشعري المعاصر، وما سيقولانه على الأشاعرة ينطبق على الماتريدية:

— الأولى، بعنوان: (الدرس العقدي المعاصر : قراءة تحليلية ناقدة للدرس العقدي عند السلفية والأشعرية والشيعة) [٨٧] لـ» عمرو بسيوني»، وهي دراسة وصفية، حاول الكاتب فيه أن يكون موضوعيا، لكنه لم يخرج عن سرديات التوجه السلفي في العموم.

— الثانية، بعنوان: (النشاط الأشعري المعاصر)[٨٨]، لـ»محمد براء ياسين»، الذي اتهم النشاط الأشعري بقابليته للتوظيف السياسي، وأنه يعادي ابن تيمية .. كأن التوظيف السياسي مكون ذاتي للعقيدة الأشعرية والأشاعرة، وكأنهم يعادون ابن تيمية لشخصه لا لمسائل علمية أخطأ فيها، معتبرا ابن تيمية معيارا للحكم على المذاهب والآراء، كما هي السرديات المكرورة!

ثانيا: رصد بحسب الدول: أستعرض الآن واقع المذهب الماتريدي في بعض الدول:

المذهب الماتريدي في الجامعات المصرية: اطلعت على إحصائية بالرسائل الجامعية، في الأزهر وغير الأزهر، مع رصد لمؤلفات حديثة تتناول المذهب الماتريدي، وظهر من خلال هذا الإحصاء الذي يمثل استقراء غير تام:

١. استحواذ جامعة الأزهر على نصيب الأسد في عدد الرسائل العلمية التي تتناول الماتريدية، بعدد ٨٢ رسالة، بنسبة ٥١٪، وهذا مفهوم في سياق طبيعة الجامعة، وتعدد كلياتها وفروعها في مصر، وإن كانت النسبة قليلة بالنسبة لحجم الدراسات الجامعية فيها، وحجم كلياتها مقارنة بكليات الآداب ودار العلوم بجامعة القاهرة وغيرها؛ إذ كليات الأزهر التى يمكنها دراسة الجانب العقدي أو الفلسفي أو التفسيري لدى الماتريدية يقارب عشرة أضعاف مثيلاتها.

٢. جاءت بقية الجامعات المصرية في المرتبة الثانية، بعدد ٢٩ رسالة، أي ما نسبته ١٨٪.

٣. ثم جاءت بقية جامعات العالم العربي، بعدد ١٤ رسالة، بنسبة ٩٪.

٤. أما الدراسات الحديثة غير الجامعية، فهي ٥٣ دراسة، بنسبة ٢٢٪.

---

[٧٧] ينظر: ١/ ٥٧،

[٧٨] ينظر: ١/ ٧٠.

[٧٩] طبع بدار الصميعي، ط١، ١٩٩٦م.

[٨٠] أصول الدين عند أبي حنيفة، ص٥٧٥ فما بعدها.

[٨١] طبع بمكتبة الرشد، ط١، ٢٠١٥م.

[٨٢] طبع بدار الوطن، ط١، ١٤١٣هـ.

[٨٣] مكتبة المعارف بالرياض، ط١، ٢٠٠٥م.

[٨٤] طبع بدار العاصمة، ط١، ١٤١٣هـ.

[٨٥] السابق: ص٥١٤.

[٨٦] السابق: ص٥١٥.

[٨٧] طبع في بيروت: مركز نماء، ط١، ٢٠١٥م.

[٨٨] طبع بالمركز العربي للدراسات الإنسانية، ط١، ٢٠١٨م.

وقد لاحظت أثناء النظر فى الدراسات الأزهرية عددا من الملاحظات: الأولى: غالب هذه الدراسات حديثة، فما يزيد على ٩٠٪ منها كان فى العقدين الماضيين. الثانية: لم تقتصر هذه الدراسات على الجانب المشهور من المدرسة الماتريدية، أعنى جانب الاعتقاد، بل جاء بعضها لدراسة جهودها التفسيرية أو الفلسفية[٨٩]. الثالثة: الكثير من هذه الدراسات الماتريدية في فرع جامعة الأزهر بالزقازيق[٩٠]، ويرجع ذلك لتوجهات الأساتذة وخبراتهم وعنايتهم[٩١]، مع وجود غيرهم في سائر كليات الجامعة[٩٢].

المذهب الماتريدي في العالم العربي: في الجامعات العربية حضور أكاديمي للدرس الماتريدي، لا سيما في جامعات المملكة العربية السعودية، وهي وإن كانت تتخذ الشكل النقدي؛ لكن هذا التفاعل دليل حضور، وعلامة على حاجتنا لمزيد من الحوار، وقد أشرت إلى بعض الدراسات ضمن الدراسات الناقدة، وفي بلاد المغرب العربي رغم كون البلاد أشعرية تاريخيا، لكن مع نُظُم التعليم الحديثة أتيحت الدراسات المفتوحة للباحثين ووجدنا عناية كذلك بالمذهب الماتريدي، رأيناها فى عدد من الدراسات المعاصرة والتي من أبرزها: دراسة بعنوان: (أبو منصور الماتريدي، حياته وآراؤه العقدية)، لـ«بلقاسم الغالي»[٩٣]، وهي دراسة وصفية، ودراسة بعنوان: (أصول الدين من خلال مجموعة شروح الفقه الأكبر)، لـ«الأسعد النجار»[٩٤]، وهي كسابقتها وصفية تحليلية.

المذهب الماتريدي في أوزباكستان: أوزباكستان موطن الإمام الماتريدي، ولهذا فإنها تسهد صحوة مشكورة في الاهتمام بالمذهب، إذ تم افتتاح عدد من مراكز البحوث العلمية، حتى صدر قريبا قرار رئيس الدولة بتاريخ ١١ أغسطس سنة ٢٠٢٠م حول افتتاح مركز الإمام الماتريدي الدولي للبحوث العلمية، والذي يهتم بدراسة التراث الإسلامي وأصوله وفق أسس علمية[٩٥].

وقد كان ذلك القرار بعد تنظيم مؤتمر الإمام الماتريدي الدولي بعنوان : «الإمام أبو منصور الماتريدي والتعاليم الماتريدية: التاريخ والحاضر» بمدينة سمرقند في أوزبكستان، حيث ألقى فضيلة الإمام الأكبر شيخ الأزهر الشريف الدكتور أحمد الطيب، الكلمة الرئيسية للمؤتمر الذي عُقد على مدار ثلاثة أيام من ٣ إلى ٥ مارس ٢٠٢٠، بمشاركة ممثلين للعديد من المؤسسات الإسلامية والجامعات في العالم. وقد طبعت كذلك كلمات وبحوث هذا المؤتمر[٩٦].

وكان من نتائج هذا المؤتمر الهامة إنشاء مركز الإمام الماتريدي الدولي لدي الأكاديمية الإسلامية الدولية في طشقند، والذي تمثلت مهامه في دراسة التراث العلمي للإمام الماتريدي ومدرسته، وإبراز الجوانب الإنسانية للدين الإسلامي، وإبراز الخدمات النبيلة والثمينة التي قدمها الإمام الماتريدي ومدرسته من العلماء في تطوير علم الكلام والتفسير، وجمع تراث علم الكلام المحفوظة في المكتبات وخزائن المخطوطات[٩٧].

المذهب الماتريدي في تركيا: وفي تركيا عناية كبيرة بالمذهب الماتريدي فهو مذهب هذه البلاد تاريخيا، فقد أعيد تحقيق كتاب (التوحيد) وكتاب (تأويلات القرآن) كلاهما لأبي منصور الماتريدي، في العقد الماضي وأقيمت المؤتمرات العلمية، التي كان من أبرزها؛ المؤتمر الدولي الذي نظمته كلية الإلهيات بجامعة مرمرة بعنوان: «الإمام الماتريدي وتأويلات القرآن»،

[٨٩] منها: (منهج إمام أهل السنة أبي منصور الماتريدي في تفسيره تأويلات أهل السنة)، أحمد سعد عبد الرحمن، أصول القاهرة، ٢٠١٥م. دكتوراه. ومنها: (موقف متأخرى الماتريدية من الفلسفة، عرض ونقد)، أحمد أبو طالب، أصول طنطا، ٢٠١٧، دكتوراه.

[٩٠] لجامعة الأزهر فروع كثيرة فى ربوع مصر، وتبلغ عدد كليات الجامعة حوالي ٧٠ كلية، منها ٨ كليات لأصول الدين ومثلها وقريب منها للغة العربية، ومثلها وقريب منها للدراسات الإسلامية، ومثلها وقريب منها للشريعة والقانون..

[٩١] من هؤلاء الاستاذ الدكتور عبد الله إسماعيل، من مواليد ١٩٦٦م، حصل على الماجستير من جامعة الأزهر سنة ١٩٩٤، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة الاستشراق من ألمانيا سنة ٢٠٠٣م، وحصل على درجة أستاذ مساعد سنة ٢٠١٨م، وله ما يربو على أربعين كتابا ودراسة حول المدرسة الماتريدية، وله تلامذة يوجههم لدراسة جهود هذه المدرسة وأعلامها.

[٩٢] كان شيخنا الدكتور محمد الأنور، ماتريديا،لشيوخنا الأشاعرة بها عناية؛ كشيخنا الدكتور عبد الفضيل القوصي، وشيخنا الدكتور محيي الدين الصافي، وشيخنا الدكتور طه الدسوقي حبيش، رحم الله الجميع، وكلهم من أعلام أصول الدين بالقاهرة.

[٩٣] طبع بالمطابع الموحدة بتونس، سنة ١٩٨٩م.

[٩٤] طبع بالمركز الثقافي العربي لصالح مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط١، ٢٠١٥م.

[٩٥] الجرائد والمواقع الحكومية الأوزبكية ووثائق مركز الإمام الماتريدي.

[٩٦] ينظر: الإمام الماتريدي والتعاليم الماتريدية، الصادر عن إدارة مسلمي أوزباكستان.

[٩٧] وثائق مركز الإمام الماتريدي.

والذي عقد في نوفمبر سنة ٢٠١٨م، وقد حضره وفود من كثير من دول العالم الإسلامي. ولا أكون مبالغا إن قلت: إن الأبحاث العلمية الأكاديمية الكلامية فى جميع كليات الإلهيات، فى كافة أنحاء تركيا -وعددها يصل إلى أكثر من سبعين كلية- ينصب غالبه حول المذهب الماتريدي، باعتبار أن هذا البلد بلد ماتريدي بالأساس.

المذهب الماتريدي في دول الملايو: وفي دول الملايو اهتمام بالمذهب الماتريدي وتأكيد على أنه صنو الأشعري وهما معا يمثلان مذهب أهل السنة. وقد أكد الباحث الماليزي الأستاذ الدكتور كمال الدين المرجوني، أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي فى بلاد الملايوي التي تشمل: (أندونيسيا) و(ماليزيا) و(بروناي دار السلام)، معللا ذلك بأنها عقيدة وسطية معتدلة، وأنها في غاية التسامح مع المخالفين[٩٨] وأن العقيدة المعتمدة رسميا وشعبيا هي عقيدة أهل السنة والجماعة، فحيث ذكر أهل السنة والجماعة هناك، فالمراد بهم شعبيا ورسميا الأشاعرة والماتريدية[٩٩]، وهذا ما ينص عليه الدستور، بل في بعض الولايات كولاية (جُوهُر) يزيد الدستور تفصيلا فيحدد أن أهل السنة والجماعة هم الأشاعرة والماتريدية[١٠٠]، حتى إن الدولة جعلت اعتقاد أهل السنة والجماعة من شروط تولى الوظيفة الدينية، وبناء عليه فالدستور والقانون يحرم الانتماء أو الدعوة إلى المذهب الشيعي مثلا[١٠١]، وفي البحث مجموعة من الإجراءات التنفيذية التي تعمل على تفعيل هذه القرارات[١٠٢]. وفي «سلطنة بروناي» نظمت كلية أصول الدين مؤتمرا، في سنة ٢٠١٥م، بعنوان:»نحو تعزيز العقيدة الإسلامية» أكد المشاركون فيه أن عقيدة الأشاعرة والماتريدية هي عقيدة أهل السنة والجماعة[١٠٣].

المذهب الماتريدي في بريطانيا: لقد تعدى الاهتمام الأكاديمي المعاصر إلى خارج العالم الإسلامي، وظهر ذلك في عمل علمي هام يتناول تاريخ علم الكلام، أُعِدَّ من خلال مشروع علمي في جامعة أكسفورد البريطانية، وقامت على تحريره مع المشاركة في إعداده المستشرقة الألمانية «زابينه شميتكه» وهو «عمل بالغ الأهمية من الناحية الأكاديمية، ويمتاز بنظرة شاملة ومعاصرة إلى تاريخ هذا العلم»[١٠٤]، على حد قول شيخنا العلامة الدكتور حسن الشافعي، في مقدمته التى صدر بها الترجمة العربية، وصدر بعنوان»المرجع فى علم الكلام»؛ والذي شارك فيه سبعة وثلاثون باحثا؛ فجاء فيه مقالات عن الماتريدية منها، مقال: «التراث الكلامي الحنفي والماتريدية» للباحث أولر رودولف[١٠٥]، ومقال: «التفسيرات الأشعرية والماتريدية فى العصرين المملوكي والعثماني» للباحث لويس بيرجر[١٠٦].

المذهب الماتريدي في ألمانيا: وفي ألمانيا ومعاهدها العلمية اهتمام بالعقيدة الماتريدية، وهناك مختصون في الماتريدية[١٠٧]؛ ومن أمثلة ذلك كتاب طبع على نفقة وزارة الثقافة والأبحاث العلمية التابعة لألمانيا الاتحادية، وهو كتاب (تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد)، لأبي إسحاق الصفار البخاري، بتحقيق المستشرقة الألمانية أنجيليكا برودرسن[١٠٨]، وهو كتاب ضخم يقع في مجلدين كبيرين.

والخلاصة: أن فعالية المذهب الماتريدي مازالت حاضرة في عالمنا على المستوى الأكاديمي في بقاع مختلفة من العالم، وذلك من خلال ما تقدمه من إجابات شافية عن كافة الإشكاليات العقدية التي تواجه شباب اليوم، والتي أرجعتها في بعض بحوثي إلى ثلاث مشكلات رئيسة، هي: مشكلة التطرف، ومشكلة الإلحاد، ومشكلة التخلف العلمي للعالم الإسلامي[١٠٩].

[٩٨] جهود الماتريدية في خدمة العقيدة، كمال الدين المرجوني، ص٩ ، ووسطية الماتريدية، كمال الدين المرجوني، ص٨

[٩٩] جهود الماتريدية في خدمة العقيدة الإسلامية، ص٨.

[١٠٠] ينظر: وسطية الإمام الماتريدي في تقرير العقيدة الإسلامية، كمال الدين المرجوني، ص٩.

[١٠١] السابق نفسه.

[١٠٢] السابق نفسه، ص١٠ فما بعدها.

[١٠٣] جهود الماتريدية، ص٩.

[١٠٤] من مقدمة: المرجع في تاريخ عِلم الكلام، مجموعة مؤلّفين، تحرير زابينه شميتكه، ترجمة أسامة شفيع السيّد، ص١٥، مركز نماء، ط١، بيروت، ٢٠١٨م.

[١٠٥] السابق، ص: ٤٩٧ فما بعدها.

[١٠٦] السابق، ص١١٥١ فما بعدها.

[١٠٧] أخبرني بذلك، المتوفر على تراث الماتريدية، والمعتني به عناية كبيرة الدكتور عبد الله إسماعيل، حفظه الله، وهو ممن له اتصال بالأكاديمية الألمانية، بل حصل على دكتوراه الفلسفة من هناك.

[١٠٨] صدر عن المعهد الألماني للدراسات الشرقية، بالتعاون مع جمعية المستشرقين الألمان، ط١، ٢٠١١م.

[١٠٩] ينظر: المدرسة الماتريدية: كيف يمكن أن تساهم في حل مشكلات العالم الإسلامي، أحمد سعد الدمنهوري، بحث قدم لمؤتمر الإمام الماتريدي والتعاليم الماتريدية بسمرقند، ونشر ضمن أعمال المؤتمر، ثم نشر محكما في مجلة الإمام البخاري.

نتائج البحث وأهم الأفكار:

١. من خلال استقراء للحالة الماتريدية المعاصرة، في عدد من الدول والمعاهد العلمية؛ نستطيع أن نقول بوجود تيارين متباينين: الدراسات المتحاملة .. وهي دراسات تنطلق في الغالب من الرؤية الوهابية التيمية، فتجعلها معيارا يقاس له صحة الآراء والمعتقدات.

٢. صدر عن هذا التيار عدد من الدراسات التي يمكن تصنيفها إلى فئتين: مؤلفات ناقدة .. وهي تتركز بالأساس فى الجامعات السعودية وما يصدر عن أساتذتها في أقسام العقيدة، أو غيرها. ومؤلفات راصدة: وهي في الغالب دراسات غير جامعية، لكن لها حضور في الساحة الوهابية.

٣. أما الدراسات الموضوعية، فهي الدراسات التى لا تنطلق من رؤية مسبقة لنصرة فكر على آخر جاعلة من الدليل العقلي أو النقلي، أو كليهما رائدا، وهي الغالبة.

٤. استحوذت جامعة الأزهر على نصيب الأسد في عدد الرسائل العلمية التي تتناول الماتريدية في مصر والعالم العربي. ولوحظ كون غالب هذه الدراسات حديثة، فما يزيد على ٩٠٪ منها كان فى العقدين الماضيين. كما لوحظ كون غالبها في فرع جامعة الأزهر بالزقازيق، ويرجع ذلك لتوجهات الأساتذة وخبراتهم وعنايتهم. ولوحظ أنها لم تقتصر على الجانب المشهور من المدرسة الماتريدية، جانب الاعتقاد، بل جاء بعضها لدراسة جهودهم التفسيرية أو الفلسفية.

٥. يمكن تصنيف هذه الرسائل والبحوث الأكاديمية إلى فئات: أفقية، تناقش قضية أو مسألة، يقوم الباحث باستقصائها لدى علماء الماتريدية. ورأسية، تدرس عالما بعينه وجهوده وآرائه ومنهجه. ومقارنة، يقوم فيها الدارس بالمقارنة بين المدرسة الماتريدية من خلال علم من أعلامها، أو من خلال الرأي السائد لديها مع عالم آخر أو مدرسة أخرى. وفئة التحقيق مع الدراسة، وهي التي تقوم على إبراز عمل علمي من أعمال علماء هذه المدرسة، وإخراجه من أدراج المخطوطات إلى عالم الطباعة، مع دراسة بين يدي الكتاب تعرف بالكاتب وكتابه.

٦. هناك اهتمام تركي كبير بالمذهب الماتريدي باعتباره تاريخيا مذهب البلاد، ويمثل جزءا من هويتها، فغالب الدراسات الكلامية فى كليات الإلهيات تدور حول المذهب الماتريدي.

٧. هناك اهتمام حالى في أوزبكستان، باعتباره مذهب البلاد وموطن الماتريدي، حيث عُقد مؤتمر الماتريدي، وأسس مركز بحثي باسمه، ويؤكد المسؤولون دائما احترامهم ورغبتهم في إحياء هذا التراث وتعميمه.

٨. الاهتمام بالمذهب الماتريدي تعدى الدول الماتريدية تاريخيا إلى غيرها، فغالب الدول الإسلامية فى معاهدها العلمية تقول إن مذهب أهل السنة مكون من الأشعرية والماتريدية، وبعضها ينص على هذا فى دساتيره ويشترطه فيمن يتولى المناصب الدينية، كدول الملايو.

٩. تعدى الاهتمام الأكاديمي بالمذهب الماتريدي العالم الإسلامي، فوجدنا اهتماما من بعض المستشرقين بهذا المذهب في بريطانيا وألمانيا.

مراجع البحث:

الكتب والدراسات:

(١) أبو منصور الماتريدي، وآراؤه العقدية، بلقاسم الغالي، تونس: المطابع الموحدة، سنة ١٩٨٩م.

(٢) أصول الدين من خلال مجموعة شروح الفقه الأكبر، الأسعد النجار، الرباط: المركز الثقافي العربي، لصالح مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط١، ٢٠١٥م.

(٣) أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، الدكتور محمد الخميس، السعودية: دار الصميعي، ط١، ١٩٩٦م.

(٤) الإمام أبو الحسن الأشعري إمام أهل السنة، مركز الأزهر للتأليف والنشر.

(٥) الإمام الماتريدي والتعاليم الماتريدية، دار ما وراء النهر، إدارة مسلمي أوزباكستان

(٦) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، لأبي إسحاق الصفار البخاري، ت: أنجيليكا برودرسن، بيروت: المعهد الألماني للدراسات الشرقية، بالتعاون مع جمعية المستشرقين الألمان، ط١، ٢٠١١م.

(٧) جهود الماتريدية في خدمة العقيدة الإسلامية، كمال الدين المرجوني، بحث مقدم لمؤتمر الماتريدية، أوزباكستان.
(٨) الدرس العقدي المعاصر : قراءة تحليلية ناقدة للدرس العقدي عند السلفية والأشعرية والشيعة، عمرو بسيوني، بيروت: مركز نماء، ط١، ٢٠١٥م.
(٩) عداء الماتريدية للعقيدة السلفية، شمس الدين الأفغاني، السعودية: مكتبة الصديق، الطائف، ط٢، ١٩٩٨م.
(١٠) الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة.. شرح ودراسة، محمد الخميس، السعودية: مكتبة الرشد، ط١، ٢٠١٥م.
(١١) سد الثغور بسيرة علم الهدى أبي منصور، أحمد الدمنهوري، الأردن: دار النور المبين، ط١، ٢٠١٨م.
(١٢) الماتريدية ربيبة الكلابية، محمد الخميس، الرياض: مكتبة المعارف ، ط١، ٢٠٠٥م.
(١٣) الماتريدية دراسة وتقويما، أحمد عوض الحربي، السعودسة: دار العاصمة، ط١، ١٤١٣هـ.
(١٤) المدرسة الماتريدية: كيف يمكن أن تساهم في حل مشكلات العالم الإسلامي، أحمد سعد الدمنهوري، بحث ضمن أعمال مؤتمر الإمام الماتريدي والتعاليم الماتريدية، ونشر ضمن أعمال المؤتمر.
(١٥) المرجع في تاريخ عِلم الكلام، مجموعة مؤلِّفين، ت: أسامة شفيع السيِّد، بيروت: مركز نماء، ط١، ٢٠١٨م.
(٦١) مفتاح السعادة، طاش كوبرى زادة، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥م.
(١٧) منهج الماتريدية في العقيدة، محمد الخميس، السعودية: دار الوطن، ط١، ١٤١٣هـ.
(١٨) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط٤، ١٤٢٠هـ.
(١٩) النشاط الأشعري المعاصر، محمد ياسين،مصر: العربي للدراسات الإنسانية، ط١، ٢٠١٨م.
(٢٠) وسطية الماتريدية في تقرير العقيدة الإسلامية وتأثيرها في جنوب شرق آسيا، كمال الدين المرجوني، بحث مقدم لمؤتمر الإمام الماتريدي، جامعة مرمرة.

وثائق ومواقع:

(٢١) الجرائد والمواقع الحكومية الأوزبكية.
(٢٢) وثائق مركز الإمام الماتريدي.
(٢٣) قاعدة بيانات الرسائل الجامعية في جامعة الأزهر والجامعات المصرية على الانترنت.

* * *

مصطفى سليمان محمود
باحث دكتوراه بكلية دار العلوم جامعة المنيا
بجمهورية مصر العربية

الوسطية في فقه الإمام الماتريدي

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه، وكل الشكر للقائمين على تنظيم هذا المؤتمر وهذا الملتقى الطيب.

فمن المعلوم أن أمام معلومات شحيحة للغاية عن حياة هذا العالم الإمام الكبير، والذي يلاحظ أنه أهمل من كثير من المؤرخين، وأنَّ كتب التراجم أهملت الكثير عن حياته، وكذلك طبقات المفسرين نجد أنها خلت من التعرض للإمام الماتريدي؛ حتى أن أنصاره وأتباع مذهبه شاركوا بدون قصد منهم في هذا الأمر مقارنة بما لقيه معاصروه وأقرانه من الإهتمام.

لكن بفضل الله تعالى أن نشهد في أيامنا هذه اهتمامًا كبيرًا بالإمام الماتريدي، إحياء لسيرته وتراثه؛ من ذلك عقد

مؤتمر دولي بدولة أوزبكستان شارك فيه الأزهر الشريف تحت عنوان «الإمام أبو منصور الماتريدي والتعاليم الماتريدية: التاريخ والحاضر»، والحمد لله تم إنشاء مركز الإمام الماتريدي الدولي للبحوث العلمية الذي نشرف بتنظيمه لهذا المؤتمر.

أما بعد فورقتي بعنوان « الوسطية في فقه الإمام الماتريدي» فركزت على نقطتين رئيستين.

النقطة الأولى تناولت الورقة من خلالها بيان معنى الوسطية لغة واصطلاحا ثم حاولت الورقة أن تقف على تعريف الوسطية في الفقه.

النقطة الأخرى: تناولت الورقة فيها الوسطية في فقه الإمام الماتريدي من خلال آراءه التي ضمنها تفسيره الموسوم «بتأويلات أهل السنة».

أولا: الوسطية لغة واصطلاحا:

فالوسطية ترجع في أصل وضعها اللغوي إلى مادة وسط، وأعدل الشيء: أوسطه ووسطه، وسطت القوم: أي: توسطتهم وفلان وسيط في قومه إذا كان أوسطهم نسبًا، والأصبع الوسطى، والتوسيط: أن تجعل الشيء في الوسط، والوسط من كل شيء: أعدله، ويقال أيضًا: شيء وسط، أي: بين الجيد والرديء، وواسطة القلادة: الجوهر الذي في وسطها، وهو أجودها، ووسوط الشمس توسطها السماء، واليوم الأوسط والليلة الوسطى، ويجمع الأوسط على الأواسط مثل الأفضل والأفاضل، ويجمع الوسطى على الوسط مثل: الفضلى والفضل[١١٠]. وهي دالة على جملة من المعاني تتقارب من حيث دلالتها، ومنها: العدل، والخيار،[١١١] وأنها اسمًا لما بين طرفي الشيء، وأفضل، وأجود، فأوسط الشيء أفضله، وتأتي بمعنى: عدل كما تقدم أن أعدل الشيء أوسطه.

أما المعنى الاصطلاحي:

فالوسطية تعني: الاعتدال والتوازن، ويعنى بها: التعادل بين طرفين متقابلين أو متضادين بدون إفراط أو تفريط، بحيث لا ينفرد أحدهما بالتأثير ويطرد الطرف المقابل،

وبحيث لا يأخذ أحد الطرفين أكثر من حقه، ويطغى على مقابله ويحيف عليه، وهذه الوسطية هي العدل والطريق الأوسط الذي تجتمع عنده الفضيلة[١١٢]. ويمكن القول إن الوسطية اصطلاحاً: «سلوك محمود مادي أو معنوي يعصم صاحبه من الانزلاق إلى طرفين مُتقابلين غالبًا أو مُتفاوتين، تتجاذ بهما رذيلتا الإفراط والتفريط، سواء في ميدان ديني أم دنيوي.

«وأهل السنة يتميزون بالوسطية بين الفرق الأخرى التي تقف على طرفي نقيض.

فمن جملة المعاني اللغوية نجد من معانيها العدل، والخيار، وأنها اسمًا لما بين طرفي الشيء، والأفضل، والأجود، فأوسط الشيء أفضله، وتأتي بمعنى: عدل كما تقدم أن أعدل الشيء أوسطه.

ونجد المعنى الاصطلاحي للوسطية يعني: الاعتدال والتوازن، وهذه الوسطية هي العدل والطريق الأوسط الذي تجتمع عنده الفضيلة.

ثانيا : الوسطية في فقه الإمام أبي منصور الماتريدي

لقد اشتهر الإمام أبو منصور الماتريدي بالاعتدال والتوسط حتى اتفق الناس على علو قدره وتميز منزلته، حتى قيل: لو لم يكن في الحنفية إلا هذا الإمام لكفاهم؛ ومعظم الآراء الفقهية التي اختارها الماتريدي تتفق تمام الاتفاق مع ما قرره الإمام أبو حنيفة ومع مذهبه إلا أن اجتهاده كان واضحا في كثير من الأحيان فخالف الإمام أبا حنيفة ليبرز اجتهاده في كثير من الآراء كما سيتضح من الأمثلة.

ومن الحق أن نقرر أن الماتريدي اتخذ منهجا امتاز بالوسطية والاعتدال، فاحتلت شخصيته مكانة تليق به كواحد من أفاضل علماء أهل السنة والجماعة في بلاد المشرق الإسلامي وتميز بالمنهج الوسطي أو منهج الاعتدال والفهم الوسطي اللذين يسهمان بشكل رئيس في بناء الحضارة الإسلامية بشكل خاص والإنسانية بشكل عام.

---

[١١٠] انظر: الصحاح، الجوهري ١١٦٧/٣، معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد عمر ٢٤٣٦/٣، المصباح المنير، الفيومي٦٥٨/٢، لسان العرب، ابن منظور٤٢٦/٧

[١١١] تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الحسيني الزبيدي، الكويت، وزارة الإرشاد والأنباء، - 1385 هـ/ 1965 م، ج 20 ، ص 167 - 182.

[١١٢] انظر: مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، عثمان ضميرية، ص - ١٥٦ ، الطبعة الثالثة 1999 م ، مكتبة السوادي للتوزيع جدة .

ولما كان لابد من إبراز دور الماتريدي وجهوده الفقهية وبيان كيفية اختياراته وآراءه الفقهية جاء هذا البحث بعنوان «الوسطية في فقه الماتريدي» ليسهم بشيء من ذلك القبيل.

ومنهج الإمام الماتريدي في الفقه على منهج الإمام أبي حنيفة النعمان، قال عنه عبد الله المرائي في كتابه الفتح المبين في طبقات الأصوليين « كان أبو منصور قوي الحجة، فحما في الخصومة دافع عن عقائد المسلمين ورد شبهات الملحدين .

والماتريدي في تفسيره استجمع شرائط مدرسة النقل والعقل؛ حيث إنه استند في تفسيره على المأثور كما استند على المعقول وهذه سمة بارزة عنده ليس في هذا التفسير فقط بل في جميع مؤلفاته فقد رأى خطأ الوقوف عند حد النقل أو المغالاة في الجانب العقلي، فالموقف العدل عنده هو التوسط بينهما، وذكر أن من دواعي استحسان هذا الموقف الوسط هو قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا» (البقرة: ١٤٣) ووسطية الماتريدي قائمة على مزجه بين الأدلة العقلية والنقلية وسوق الأدلة على آرائه الفقهية واختياراته بما يتفق مع ما فهمه دون حيد أو زيغ أو ميل عن الحق ولو خالف ذلك مذهبه .

وليس موقف الوسط كما يظن توفيقا بين الآراء وأنه يخلو من الابتكار، بل هو قمة الابتكار لأنه يتطلب معرفة كاملة بين أحكام النقل والعقل فلابد للفقيه من المعرفة الكاملة بالكتاب والسنة والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ والأخبار وشروطها وهذه هي أحكام النقل ولابد أيضا من معرفة أحكام العقل والنظر في التأويل والاجتهاد وإقامة الأدلة والبراهين وبناء على ما سبق يكون الإمام الماتريدي مجددا، له منهج واضح المعالم في آراءه الفقهية المنتشرة في تفسيره ذلك التفسير الذي حري بنا أن نؤكد أنه كتاب لا يوازيه فيه كتاب « ولايدانيه شيء من تصانيف من سبقه في هذا الفن» على حد قول القرشي صاحب كتاب الجواهر المضيئة في طبقات السادة الحنفية[١١٣].

وإن أبا منصور الماتريدي وإن استفاض في علم التوحيد فقد اشتغل بالفقه وأصوله وإن لم تصل إلينا الكتب أو الكتابان اللذان وضعهما في هذا المجال وهما كتابان في اصول الفقه الأول: مآخذ الشرائع، والآخر: الجدل حيث ذكرهما عامة من ترجموا له.

كما أنه ترك لنا تراثا أصوليا وفقهيا من خلال كتابه تأويلات أهل السنة فكان حريا أن ندرس فقهه ومنهجه الفقهي لنبرز وسطيته الفقهية وخياراته الفقهية.

وعند مطالعة تفسير الماتريدي يبدو لنا جليا عنايته بذكر المسائل الفقهية، ويكثر من ذكر الإمام أبي حنيفة لكونه حنفيا، ولا سيما عندما يتعرض لتفسير آيات الأحكام منن أمثلة ذلك قوله عند التعرض لزكاة الخارج من الأرض يقول «إلى هذا كله يذهب أبو حنيفة رحمه الله ويوجب الصدقة في قليل الخارج من الأرض وكثيره» انتهى كلامه رحمه الله وأيضا عند قوله في تفسير قول الله تعالى « وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ « يقول» فهو ما قال أبو حنيفة رحمه الله : اذا قرب مال اليتيم لمنفعة نفسه فلا يقربه إلا لمنفعة حاضرة لليتيم، لا يقرب ماله لمنفعة جوة، وإذا قرب مال اليتيم لليتيم فإنه يجوز أن يقربه لمنفعة مرجوة له، وإن لم يكن فيه منفعة حاضرة، وقد ذكرنا تأويله وما فيه من الدلالة بقول أبي حنيفة رحمه الله» انتهى الاقتباس.

وعند تفسير قوله تعالى: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما» (سورة الإسراء الآية: – ٢٣) ، قال: فإن كان تأويل قوله: (أف) – (أف) لا غير، ففيه حجة لأبي حنيفة رحمه الله في قوله: إذا نفخ المصلي في موضع سجوده، فهو كلام يقطع صلاته؛ حيث – قال (فلا تقل لهما أف)، أي: لا تتكلم به، والله أعلم. والأمثلة على ذلك كثيرة.

وهكذا في كثير من آراءه الفقهية المنتشرة في تفسيره رحمه الله وقد سعى الماتريدي رحمه الله إلى توجيه الكثير من الآيات نصرة لمذهب الحنفية.

والماتريدي يبين ما في الآية من مسائل وأحكام، ويورد أقوال الفقهاء من الصحابة والتابعين وتابعيهم، ولكنه لا ينسب الأقوال إلى أصحابها في كثير من المواضيع ثم يرجح القول الذي يذهب إليه مع المناقشة ودليل ترجيحه، والأمثلة على ذلك لا حصر لها في بيان اتباعه للدليل نجده يكرر كثير تلك العبارة «فيه دلالة لزوم الحجة والدليل».

[١١٣] الجواهر المضيئة في طبقات السادة الحنفية – 1 / 336

والأمثل على عدم نسبه الأقوال إلى أصحابها نجده كثيرا ما يقول «وذهب بعضهم» ، «وقال بعضهم» وقوله أيضا في كثير من الأحيان «وروي عن الصحابة رضي الله عنهم» دون ذكر أسماءهم.

ومن أهم الملامح التي تميز بها فقه الإمام من خلال النظر إلى كتابه في التفسير نستطيع أن نستظهر اهتمام الإمام في تفسيره بالاستدلال لصحة مذهبه الحنفي يتضح ذلك من خلال سعيه إلى توجيه الكثير من الآيات الكريمة نصرة لمذهبه ، كما كان يعرض أقوال خصوم المذهب وأحيانا يعرض أدلتهم ويتولى الرد عليها، بما يعكس مِكنَته الفقهية وملكته الأصولية، وقد كان الإمام الماتريدي فقيها حنفيا، دلت مؤلفاته على امتلاكه لملكة فقهية وحسن تأصيل وتفريع على أصول مذهب الإمام الأعظم.

أما مناقشته للأدلة فنجده يكثر ذكر الأدلة والمناقشات في المسألة الواحدة إلى أن تصل أوراق المسألة الواحدة عدد كبير من الصفحات مثال ذلك عند تعرضه لبيان حكم قراءة الفاتحة في الصلاة.

وهو كثير الاستشهاد بالحديث النبوي وأقوال الصحابة الكرام وبالجملة فقد اعتنى الماتريدي رحمه الله بآيات الأحكام في تفسيره، ولعل مرجع ذلك لأنه رجل فقه بالدرجة الأولى وهذا واضح في تفسيره.

فيجعل الآية منطلقا له في بحوثه الفقهية ومن ثم يعرج على التفريعات الفقهية مثال ذلك في مقدمة كلامه في تفسير سورة الفاتحة قال: ثم هي ليست بفريضة في حق القراءة في الصلاة لوجوه أحدها: أن فرضية القراءة عرفنا بقوله: « فاقرأوا ما تيسر من القرآن» الخ.

ومن الأمانة أن نذكر تحامل الماتريدي في كثير من الأحيان على مخالفي مذهبه من المذاهب الأخرى، حيث كان يلقي بالنقد والتجريح لأصحاب المذاهب الأخرى وفي نهاية هذا البحث أستطيع أن أصل إلى النتائج التالية:

١. أن الماتريدي أمتاز في منهجه الفقهي بالوسطية فكان يختار مكن بين الأقوال الأفضل والعدل منها ويجمع بين الأدلة النقلية والعقلية وكان كثيرًا ما يذكر المسائل مقرونة بأدلتها وعللها.

٢. أن أغلب المسائل التي تناولها يذكر فيها الرأي الراجح مع ذكر أسباب الخلاف وأدلة كل فريق وأدلته.

٣. أن عامة المسائل التي ذكرها في كتابه وافق فيها مذهب الحنفية إلا القليل منها.

توصيات

وأخيرا أذكر بعض التوصيات التي منها:

١. تشجيع الباحثين والدارسين لإعداد البحوث المختلفة عن الإمام الماتريدي».

٢. العمل على تعريف الأمة بالإمام أبي منصور الماتريدي من خلال الوسائل المختلفة .

* * *

Рамиль Адыгамов,
Старший научный сотрудник Отдела исследований учения ал-Матуриди Международного научно-исследовательского центра имама ал-Матуриди

АЛ-МАТУРИДИ И ГНОСЕОЛОГИЯ ИСЛАМСКОГО ВЕРОУЧЕНИЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ «КИТАБ АТ-ТАУХИД»

Введение. Утверждение специальности теология, появление ВКР, магистерских, кандидатских и докторских диссертаций по данной проблематике требует определения научной методологии этой специальности. На сегодняшний день большинство диссертаций по исламской теологии имеют больше историческую и философскую направленность. В этой связи теологическая составляющая остается слабо изученной.

Цель. Цель данной статьи исследовать идеи Абу Мансура ал-Матуриди на вопросы гносеологии суннитского калама.

Материалы и методы. Источниковая база исследования представлена изданным вариантом труда «Китаб ат-таухид», представляющую собой научную редакцию труда, проведённую исследователями из Турции. В ходе исследования были использованы методы анализа и синтеза, а также историко-сравнительный метод.

Результаты и выводы исследования. Анализ содержания главного труда Абу Мансура ал-Матуриди показал, что богослов придерживался идеи о допустимости познания мира и выделял три пути познания, которые, по его мнению, являются источниками теологического знания. Богослов считал, что все три пути познания органы чувств, предание и разум порождают категоричное знание, дающее возможность обосновать основные догматы Ислама.

Ключевые слова: теория познания, эпистемология, акида, калам, исламское вероучение, ал-Матуриди, Китаб ат-таухид.

Введение

В настоящее время в республиках бывшего СССР все активнее говорят о признании специальности теология, в ВУЗах появляются соответствующие факультеты и уже проводятся первые защиты кандидатских и докторских диссертаций. И несмотря на то, что большинство методов исследования носят общенаучный характер, отдельные сферы науки применяют специальные методы и подходы в исследовании. И теология как особая сфера познания также имеет свои инструменты, часть из которых совпадает с классическими общенаучными методами, но в то же время, учитывая факт присутствия сакрального текста, должна оперировать своими собственными методами. В этой связи проблема путей познания как никогда актуальна сегодня, как для исследований по теологии, так и смежных с ней наук, например истории, философии. Особенно, если учитывать тот факт, что некоторые диссертации сегодня могут быть написаны на грани различных наук.

При этом особая роль в мусульманском богословии принадлежит среднеазиатскому ученому Абу Мансуру ал-Матуриди, который одним из первых сформулировал основные пути познания в рамках познания проблем вероучения и в итоге сложилась совершенно новая школа вероучения, последователями которой на сегодняшний день являются около половины мусульман суннитов.

В рамках данной статьи автор изучает биографию богослова, структуру его труда «Китаб ат-таухид», и подробно анализирует идеи богослова, имеющие отношение к гносеологии калама через призму упомянутого труда. Если в предыдущих исследованиях идеи богослова оценивались преимущественно с точки зрения философии, то в данной статье автор предпринял попытку изучения идей богослова, преимущественно с теологической точки зрения.

Ал-Матуриди жизнь и наследие

Вышеупомянутые источники указывают, что полное имя этого великого богослова Мухаммад ибн Мухаммад ибн Махмуд Абу Мансур ал-Матуриди. Он родился в кишлаке ал-Матурид рядом с Самаркандом. Сегодня это уже одна из махаллей этого древнего города, которая именуется Чокардиза. Исламская традиция возводит его родословную к известному мединскому сподвижнику Абу Айубу Халиду ибн Зайду ибн Кулайбу ал-Ансари (ум. 52/672), в доме которого остановился Пророк Мухаммад по прибытии в Медину, однако, достоверные факты, подтверждающие данную информацию, отсутствуют.

Хотя точная дата его рождения и не известна, предположительно, имам родился в тридцатых годах третьего века по хиджре (845 – 855 г.). Такое предположение было сделано на основе анализа цепочки знания и даты смерти одного из его основных учителей Мухаммада ибн Мукатила ар-Рази, который умер в 248/862 г. В богословских семьях мусульманского мира заучивали полный текст Корана в 5–6 летнем возрасте, однако, к получению серьезных, системных знаний ребенок в этом возрасте еще не готов, для этого он должен достигнуть приблизительно десятилетнего возраста. Таким образом, наиболее поздняя дата рождения богослова должна быть 238/852 годом. Похожие предположения можно обнаружить и в трудах других исследователей (2015). Таким образом, вероятно возможными годами его рождения являются 230–238/845–852 гг. Год смерти имама 332/944 г. Помимо ар-Рази в списке его учителей также называют Абу Бакра Ахмада ал-Джузджани, Абу Насра Ахмада ибн Аббаса ал-‘Ийади (ум. 268/881), Нусайра ибн Йахйи ал-Балхи (ум. 268/881) (2015).

За свой вклад в суннитское богословие он был прозван «Имам ал-Худа» («Имам истинного пути»), «Алам ал-Худа» («Знамение истинного пути»), «Имам ал-Мутакаллимин» («Имам мутакаллимов»), «Мусаххих ‘акаид ал-муслимина» («Исправитель акиды мусульман», «Ра’ис ахл ас-сунна» («Предводитель суннитов») и «Кали‘ адалили ал-фитнати ва ал-бид‘а» («Искоренитель смуты и новшеств»).

Говоря о личных качествах богослова, историки и исследователи упоминают о нем, как о представителе периода салаф, который строго следовал образу жизни пророка Мухаммада, был аскетом, не принимал подарки правителей, и даже не допускал для себя возможность зарабатывать преподаванием, считая, что оплата обучения становится преградой для ученика в постижении богословия.

Особенности суннитской гносеологии в учении ал-Матуриди

Как известно, суннитскому вероучению в ходе его исторического развития пришлось конкурировать с большим количеством течений, которые начали возникать уже в первом/шестом веке. Соответственно, это требовало разработки гносеологической базы, которая позволила аргументированно дискутировать, отвечая на сомнения оппонентов, а также их идеи, не совпадавшие с основами ахл сунна ва ал-джама‘а. Анализ содержания трудов основоположника ханафитской школы имама Абу Ханифы, представителя западного ханафизма имама ат-Тахави, показывает, что в них не уделяется внимания данному вопросу. И наиболее ранним в этой связи можно назвать именно «Китаб ат-таухид», а после него традицию изложения гносеологической теории мы уже видим и в трактате «Табсират ал-адилла» и тексте вероучения ан-Насафи.

Своих оппонентов ал-Матуриди называет «суфаста’ийа» («софисты»). Об их понимании данного вопроса он пишет: «Софисты сказали: «Поскольку мы обнаружили, что человек знает нечто, а затем это (знание – А.Р.) становится несостоятельным, ощущает сладость, которая затем исчезает, и некоторые из сухопутных животных погибают в море, а некоторые морские - на суше, человек видит летучих мышей ночью и не видит днем, - все это указывает на несостоятельность знания. Это все представляет собой лишь убеждение и отличается от знания» (2001, 222). Ясно, что здесь речь идет об агностиках и скептиках, а термин «софисты» имеет значительно более узкий смысл. Видимо использование данного термина связано с тем, что такое наименование было наиболее распространенным при жизни богослова.

По мнению ал-Матуриди дискуссия с подобными оппонентами бесполезна. Поэтому он предлагает: «Тот, кто утверждает: «Нет ничего, кроме убеждения», то чтобы он ни говорил, это будет считаться таковым. Ему следует ответить ударом, причиняющим боль

либо отсечением (какого-либо органа – А.Р.)» (2001, 222). Как видим, по мнению имама теоретические рассуждения по данному вопросу не приведут к какому-либо итогу и действенным может быть только практическая аргументация.

Сам же ал-Матуриди в начале текста «Китаб ат-таухид» обозначил: «Путями, ведущими к познанию истинной сущности вещей, являются ощущения, весть и размышление (умозаключение) (2001, 69). Из цитаты богослова в первую очередь следует вывод, что в вопросах познания он занимал позицию оптимистов, признававших возможность достоверного познания мира. Позднее его последователь ан-Насафи кратко выразит эту идею словами: «Сущности вещей стабильны и их познание осуществимо».

Также из его слов мы можем заключить, что в вопросах вероучения он считает допустимым использование трех путей познания: органов чувств, предания и разума. Относительно познания посредством органов чувств он указывает: «Под ощущениями имеется в виду та информация, которую мы получаем посредством органов чувств. Это основной путь, предоставляющий знание, у которого нет такой противоположности как невежество» (2001, 70). Из слов имама следует, что он признавал информацию, полученную данным путем познания в качестве априори достоверной, что совпадает с методом наблюдения в современной науке. Однако, в области вероучения данный путь познания является лишь промежуточным. Органы чувств не дают возможности для непосредственного познания Творца и его атрибутов. Использование органов чувств в качестве богословского познания подразумевает изучение окружающего мира и его категорий, которое в итоге должно привести к познанию Творца и Его атрибутов.

В качестве второго источника теологического знания имам предлагает предание: «Поскольку признание возможности передачи достоверной информации посредством известия является априорным с точки зрения разума, это указывает на необходимость признания информации, полученной от посланника. Ведь она является еще более явной, так как подтверждается знамениями» (2001, 71). Следует отметить, что предание считается основным источником богословского знания, дающим точную информацию не только о Творце, но и посланниках, ангелах, писаниях и других столпах веры. Источником предания является сообщение пророка, а достоверность этого сообщения и самого пророчества подтверждается посредством «му‘джиза» («пророческих чудес»), суть которых сводится к их неподражаемости. Следует отметить, что это является главным отличием между путями теологического познания и путями познания в естественно-гуманитарных науках.

Само предание имам ал-Матуриди делит на два вида: мутаватир и ахад. Определяя, первый богослов указывает: «Известия, которые приносят посланники, мы получаем опосредованно, через людей, чьи речи могут быть ошибочными и ложными. Поскольку эти люди не имеют каких-либо доказательств истинности этих вестей и не обладают безгрешностью, то мы имеем право подвергнуть их слова анализу. Если эти слова исходят от того, кто вообще не может быть уличен во лжи, то они подобны полученным из источника. Их следует принять, ведь они подобны словам, полученным от источника информации так же, как и слова, полученные непосредственно от человека, имеющего в качестве довода свою безгрешность» (2001, 71). Суть этого принципа заключается в том, что информация передается по цепочке передатчиков до конечного адресата. Каждый передатчик в этой цепочке подлежит проверке на честность и надежность. А кроме этого, таватур подразумевает наличие большого количества подобных цепочек, в результате чего минимизируется вероятность искажения информации, вплоть до

полного исключения. В богословии, информация, полученная путем мутаватир признается «кат‘и ас-субут» («категорично достоверная») с точки зрения передачи.

По поводу второго вида предания «ахад» имам указывает: «Это другой вид известия. Он ниже степенью, чем предыдущий, поскольку сразу же не может быть признан в качестве истины, исходящей от пророка милости, обязывающей к действию. Действие или отказ от действия на основе этого известия возможен только после иджтихада и анализа передатчиков этой вести, выявления истинности полученной информации и допустимости ее признания подобно услышанному без изъянов. После анализа эта весть может быть признана руководством к действию или отказу от действия несмотря на то, что остается вероятность ошибки» (2001, 72). В отличие от первого, предание ахад доходит до адресата только по одной или нескольким цепочкам в результате чего, его достоверность лишь предположительна, а, следовательно, категоричные выводы на ее основе сделать невозможно. Хотя оно и является источником информации в вопросах вероучения, однако, эта информация может быть оспорена.

И наконец по поводу рационального познания мира и соответственно Бога имам ал-Матуриди заявляет: «Для познания мудрости божественного творения, которое не могло появиться без глубокого замысла, и изучения знамений, указывающих на Творца, Его независимое, извечное существование, мы конечно же нуждаемся в умозаключении» (2001, 73). Современная наука также основана на рациональном познании мира и на этом базисе строятся все остальные методы познания, применяемые в рамках исследований. Но для имама оно является таким же промежуточным, как и познание посредством органов чувств. Так как основная цель рационального познания, по его мнению, открытие божественных атрибутов через анализ качеств творений.

Заключение

Таким образом в рамках данного исследования были рассмотрены биография Абу Мансура ал-Матуриди, его основные труды, дано обзорное описание содержания «Китаб ат-таухид» и изучены воззрения Абу Мансура ал-Матуриди на проблему познания с точки зрения калама.

Анализ содержания «Китаб ат-таухид» позволил сделать выводы о том, что имам придерживался точки зрения оптимистов на вопрос возможности познания мира. Для калама Абу Мансур ал-Матуриди выделяет три пути познания органы чувств, весть и разум. При чем органы чувств не сами по себе являются источником знания вопросов калама, а представляют собой инструмент, ведущий к познанию божественных атрибутов, а также иных догматов вероучения. Органы чувств не дают возможности познания божественной сущности, однако, дают информацию об окружающем мире. Анализ этой информации посредством разума, может привести исследователя к мысли о существовании Творца и познанию некоторых из Его атрибутов.

Главным же путем теологического знания является предание, которое богослов делит на «мутаватир» («массовая передача по цепочке») и «ахад» («передача по единичной цепочке»). По мнению автора оба источника подлежат анализу, однако, если первый в результате анализа дает категоричное знание, то второй лишь предположительное.

На наш взгляд, изучение вопросов гносеологии особенно актуален в настоящее время, в связи с утверждением научной специальности теология. Так как традиция теологического знания за советский период была утеряна, подобные исследования являются необходимыми для разработки дополнительного инструментария теологического познания.

Список источников и литературы

1. Galli A. (Spring 1982). Some aspects of al-Maturidi's commentary on the Qur'an. Islamic Studies. Vol. 21, No. 1.
2. Rofiq A.C. 2009. The methodology of al-Maturidi's Quranic exegesis: Study of Ta'wilat ahl al-Sunnah. - Al-Jami'ah. Vol. 47, No. 2.
3. Rudolph U. 2015. Al-Maturidi and the development of sunni theology in Samarqand. Leiden: Brill.
4. Walid A. Saleh. 2016. Rereading al-Tabari through al-Maturidi: New light on the third century hijri. Journal of Qur'anic Studies 18.2.
5. Ад-Даманхури А. (А) 2018. ал-Имам ал-Матуриди ва манхаджу ахл ас-сунна фи тафсир ал-Кур'ан. Амман: Дар ан-нур ал-мубин.
6. Ад-Даманхури А. (В) 2018. Назарийат ал-ма'рифа 'инда ахл ас-сунна ва ал-джама'а. Амман: Дар ан-нур ал-мубин.
7. Ад-Даманхури А. (С) 2018. Садд ас-сугур би сират 'алам ал-худа Аби Мансур ал-Матуриди. Амман: Дар ан-нур ал-мубин.
8. Аз-Забиди М. 1993. Итхаф ас-садат ал-муттакина би шарх ихйа' 'улум ад-дин. Бейрут: Му'ассасат ат-тарих ал-гарби. 3.
9. Азизов Р.А. 2012. Теология раннего ханафизма Дисс. на соиск. уч. ст. к.филос.н. Душанбе.
10. Ал-Баздави М. 2003. Усул ад-дин. Каир: ал-Мактаба ал-азхарийа ли ат-турас.
11. Ал-Кураши 'А. 1993. ал-Джавахир ал-муди'а фи табакат ал-ханафийа. – Дар ал-хиджра.
12. Ал-Матуриди М. 2005. Та'вилат ахл ас-сунна / ред. Басиллум М. – Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа. 1.
13. Ал-Матуриди М. 2005. Та'вилат ал-Кур'ан / ред. Уналиоглы А., Топалоглу Б. Стамбул: Дар ал-мизан. 1.
14. Ал-Матуриди. М. 2004. Тафсир ал-Кур'ан ал-'азим ал-мусамма «Та'вилат ахл ас-сунна» / ред. Ал-Хайми Ф.Ю. Бейрут: Рисала паблишерс. 1.
15. Ан-Насафи М. 2011. Табсират ал-адилла фи усул ад-дин. Каир: ал-Мактаба ал-азхарийа ил ат-турас.
16. Жусупов М. 2019. Матуридинин Тавилату-л-Куран аттуу эмгегинде колдонулган булактар. Ош мамлекеттик университети Теология факультетинин илимий журналы. 26: 29-37.
17. Зиёдов Ш. Ю. Письменное наследие Абу Мансура ал-Матуриди и его «Китаб ат-та'валат. Дисс. на соискание ученой степени кандидата исторических наук. 2004.
18. Махсудов Д. Р. 2020. «Мовароуннаҳр ҳанафий мазҳаби тафсирларининг қиёсий таҳлили (XIII-XV асрлар)». Дис. на соискание степени доктора исторических наук. Международная исламская академия Узбекистана.
19. Хамави Йа. 1993. Му'джам ал-удаба. ред. Ихсан Аббас. – Бейрут: Дар ал-гарб ал-ислами.
20. Челяби К. 1941. Кашф аз-зунун 'ан асами ал-кутуб ва ал-фунун. Бейрут: Дар ихйа' ат-турас ал-'араби. 1.
21. Якубов С.Х. 2017. Учение Абу Мансура Матуриди обытии и познании. Дисс. на соиск. уч. ст. к.филос.н. Душанбе.

* * *

Отабек Муҳаммадиев,
Имом Бухорий халқаро илмий-тадқиқот маркази директор ўринбосари

АЛОУДДИН АЛ-УСМАНДИЙ АС-САМАРҚАНДИЙНИНГ МОТУРИДИЯ ТАЪЛИМОТИ РИВОЖИДА ТУТГАН ЎРНИ

Мовароуннаҳр халқларининг маънавий мероси хазинасида муҳим ўрин тутган фақиҳ ва мутакаллимларнинг меросини ўрганиш халқи-мизнинг бугунги маънавий уйғонишида ғоят катта илмий ва амалий аҳамият касб этади. Марказий Осиё фақиҳларининг ҳар бири ўз илмий услуби ва яшаган даври шароитига қараб ислом ҳуқуқи, айниқса, ҳанафий мазҳаби ривожи йўлида салмоқли хизматлар қилиб, ўзларидан барҳаёт асарлар қолдирганлар. Шундай алломалардан бири, ўз даврининг етакчи фақиҳ ва мутакаллим олими, мутафаккир Муҳаммад ибн Абд ал-Ҳамид ал-Усмандий ас-Самарқандийдир. Аллома ҳозирги кунгача ҳам ўз долзарблигини йўқотмаган улкан илмий мерос қолдирди. Хусусан, унинг қаламига мансуб “Лубоб ал-калом”, “Тариқат ал-хилоф байн ал-аслоф”, “Базл ан-назар фи ал-усул”, “Ҳаср ал-масоил ва қаср ад-далоил” ва “Мухталаф ар-ривоя” асарлари алоҳида аҳамиятга эга.

Олимнинг тўлиқ исми – Абу-л-Фатҳ Алоуддин Муҳаммад ибн Абд ал-Ҳамид ибн Умар ибн ал-Ҳасан ибн ал-Ҳусайн ал-Усмандий ас-Самарқандий бўлиб, туғилган ва вафот этган йили ҳақида манбаларда турли маълумотлар келтирилган. Баъзи манбаларда “Аллома 408/1017 йилда Самарқандда туғилиб, 502/1109 йилда шу ерда вафот этган”[114], деб келтирилса, кўпчилик манбаларда “У 488/1095 йили Самарқанд қишлоқларидан бири “Усманд”да таваллуд топиб, 552/1157 йилда 64 ёшида вафот этган”[115], дейилади.

Табақот асарларида Абу-л-Фатҳ Муҳаммад ибн Абд ал-Ҳамид ибн ал-Ҳусайн ибн ал-Ҳасан ибн Ҳамза ал-Усмандий, Самарқанд аҳлидан бўлиб “Оламнинг устуни” (“ал-Ало ал-олам”) сифати билан машҳурдир[116], деб келтирилади.

Ёзма манбаларда аллома туғилиб ўсган жойнинг “Асманд”[117] ёки “Усманд”[118] деб номланиши билан боғлиқ кўпгина ихтилофлар мавжудлиги келтирилган. Баъзи олимлар бу жой “Асманд” деб номланган ва алломанинг нисбати Асмандий[119] бўлган, деб келтиришса, бошқалари қишлоқнинг номини “Усманд”, яна баъзилари эса “Саманд” шаклида баён этганлар.

Алломанинг отаси – Абд ал-Ҳамид ибн Умар ал-Усмандий Самарқанднинг етук олимларидан саналиб, сўзга чечанлиги ва моҳир ваъзхонлиги билан ҳам халқ орасида танилган. Тўлиқ исми – Абу Муҳаммад Абд ал-Ҳамид ибн Умар ибн ал-Ҳусайн ибн ал-Ҳасан ибн Ҳамза ибн Тоҳир ал-Усмандий бўлиб, манбаларда унинг фақат исми ва у ривоят қилган ҳадисгина ёзиб қўйилган. Унинг бирор мансаб эгаси ёки ўз даврида мавқеи қандай бўлгани, ҳатто туғилган ёки вафот этган йиллари ҳақида ҳам бирорта маълумот келтирилмаган[120].

Кўпчилик манбаларда аллома отасининг исми “Абд ал-Ҳамид”, баъзисида “Абд ал-Мажид” ёки “Абд ар-Рашид” шаклида қайд этилган. Баъзи табақот муаллифларининг ал-Усмандий ўрнига ар-Розий нисбасини қўллаганликлари ҳамда Абу Ҳомид, Абу Бакр

[114] Атаев М. Жиззах алломалари. – Т.: Adib, 2014. -Б.85.
[115] Қураший. ал-Жавоҳир ал-музийа. – Байрут: Муассасату-р-рисола, 1993. Т.2. – Б. 74.
[116] Абу Саъд Абду-л-Карим ас-Самъоний. Насабнома. (Арабчадан Абдулғаффор Раззоқ таржимаси). Ж.1. – Бухоро: Бухоро, 1999. – Б. 156.
[117] Ёқут ал-Ҳамавий. Муъжам ал-булдон.
[118] Самъоний. ал-Ансоб./ Қураший. ал-Жавоҳир ал-музийя./Ибн ал-Асир. Лубоб.
[119] Қаранг: Абдуллоҳ Абд ал-Ҳамид Саад. Ўрта Осиё олимлари қомуси. − Т.: Имом Бухорий Республика илмий-маърифий маркази, 2007. – Б. 35.
[120] Атаев М. Жиззах алломалари. – Т. Adib, 2014. – Б.74.

каби куняларни зикр этганликлари истинсох (нусха кўчириш)даги хато туфайли юзага келганлигини айтишимиз мумкин. Отасининг исми ва кунясидаги тартибсизлик сабабидан Каҳҳола ўзининг "Муъжам ал-муаллифийн" асарида бу исм билан иккита алоҳида кишини зикр этиб келтирган[121].

Аллома отасининг кучли муҳаддис ва ҳадис ровийси бўлганлиги ёш Алоуддиннинг ўзига хос илмий муҳитда камол топганлигига далолат қилади ҳамда келажакда ўз даврининг етук фақиҳи ва мунозарачи олими бўлиб етишишига мустаҳкам замин яратиб берган эди.

Ёзма манбаларда Алоуддиннинг ҳаёти ҳақида жуда кам маълумотлар келтирилган. Фақат унинг 64 йил умр кўриб, 552/1157 йилда (баъзи манбаларда Бухорода) вафот этганлиги қайд этилади[122], холос.

Аксар тарихчи олимларнинг асарларида алломанинг илм талабида кўплаб мамлакатларга сафар қилганлиги ҳақида ҳам қайд этилади. Абу Саъд Абд ал-Карим ас-Самъонийнинг таъкидлашича, Муҳаммад ибн Абд ал-Карим аш-Шаҳристоний аллома билан Марвда бир неча бор учрашган. Бундан ташқари, Усмандийнинг Абу Ҳафс Нажмуддин Умар ан-Насафий, Абу-л-Муийн ан-Нашвоний, Алоуддин ас-Самарқандий ва Нуруддин Аҳмад ибн Маҳмуд ас-Собуний каби мотуридия мазҳабининг йирик намояндалари билан ҳамаср бўлганлиги қайд этилади[123].

Таниқли араб олими Абу-л-Вафо ал-Қураший ўзининг "ал-Жавоҳир ал-музийа фи табақот ал-ҳанафийа" ("Ҳанафий уламолар таржимаи ҳолларидаги ёрқин жавҳарлар") асарида келтиришича, аллома 552/1157 йилда Бағдодга Шамс ибн Ҳисом ибн Бурҳон[124] билан биргаликда муборак ҳаж ибодатини адо этиб қайтган[125].

Алоуддин ал-Усмандий ўз илмий фаолиятини асосан, Самарқанд ва Бухоро шаҳарларида олиб борган бўлиб, шунингдек, ўша даврдаги кўпчилик замондошлари каби илм талабида кўпгина мамлакатларга сафар қилган.

Манбаларда унинг Ҳижоз мамлакатларига, хусусан, ҳаж ибодатини адо этиш мақсадида Маккаи мукаррама ва Мадинаи мунаввара сафар қилганлиги, қайтишда Бағдод, Марв ва шу каби ўша даврнинг кўзга кўринган илм ўчоқларига бориб уламолар билан турли масалалар бўйича илмий баҳс-мунозараларда иштирок этганлиги қайд этилган.

Манбаларда келтирилишича, аллома фиқҳ илмини устози Ашраф ибн Муҳаммад ал-Алавийдан олган. Имом Ашраф ал-Алавий эса фиқҳ бўйича таълимни отаси Абу-л-Ваззоҳ Муҳаммад ал-Алавийдан, у эса отаси Абу Шужоъ ал-Алавийдан олган ҳамда ундан ҳадис ривоят қилган.

Ас-Самъоний "аз-Зайл" асарида зикр қилишича, у ҳақда Марв қозиси Қози Муҳаммад ибн Утба ас-Сойиғий ривоят қилган[126]. Имом Ашраф ал-Алавийнинг отаси Самарқанддаги Қусам ибн Аббос розияллоҳу анҳу мадрасасида[127] таҳсил олган. Ҳижозга сафар қилиб, Бағдодга ҳожи бўлиб келган ва Самарқандга қайтиб умрининг охиригача дарс бериш ва

[121] Умар Ризо Каҳҳола. Муъжам ал-муаллифийн. Ж.2. – Б. 387, 409.

[122] Узерварли Др. Муҳаммад Саид. Алоуддин Усмандий ва унинг Лубоб ал-калом асари. – Истанбул: Isam yayinlari, 2005. – Б. 19.

[123] Ўша асар, ўша бет.

[124] Тўлиқ исми – Шамсуддин Абу Жаъфар ибн Умар ибн Абдулазиз ибн Моза. Устози "Бурҳон ал-аимма" лақаби билан машҳур Умар ибн Абдулазиз ибн Моза Бухорийнинг ўғли (У ҳаж сафари ҳақида китоб ёзган. 2013 йилда Эронда нашр этилди. Ягона нусха асосида, қўлёзмаси Душанбеда сақланади).

[125] Қураший. ал-Жавоҳир ал-музийя. Ж.2. – Байрут: Муассасат ар-рисола, 1993. – Б. 114.

[126] Самъоний. Ийзоҳ ал-макнун фи аз-зайли алаа Кашф аз-зунун. – Б. 177.

[127] Бир ривоятга кўра, ҳазрат Қусам Ширинкет (Самарқанд музофоти) деган мавзеъда шаҳид қилинган ва гавдасини Кўҳак дарёсидан кечириб ўтказиб, Бану Ножия қабристонида кўмдилар. Султон Санжар Мозий (1118–1157) замонасида ўша қабристонда "Қусамия" аталган бир мадраса солинган эди. У Мадраса Самарқанд қўрғони ўрнига тепа устида, Оби машҳад ариғининг яқинида, кунботар томонида эди. Ҳозирда ундан бир нишона қолмагандир. Абу Тоҳирхожа Самарқандий. Самария. – Т. Камалак, 1991. – Б. 30.

илмни ёйиш билан шуғулланган. 491/1098 йилнинг шаввол ойида 54 ёшида вафот қилган ва Самарқанддаги машҳур “Чокардиза” қабристонига дафн этилган[128].

Шунингдек, манбаларда алломанинг Али ибн Умар ал-Харротдан ҳадис тинглаганлиги ҳақида келтирилади.

Алоуддин Усмандий ҳадис борасидаги илмларини “Садр аш-шаҳид” лақаби билан машҳур бўлган Ҳусомиддин Умар ибн Абд ал-Азиз ибн Моза ал-Бухорий[129]дан ўрганган. Аллома устозининг “Шаҳид” деб номланишига сабаб, 536/1141 йил Султон Санжар билан қорахитой Гурхон орасида рўй берган “Қатавон” жангида қатнашиб, унда Султон Санжар мағлубияти туфайли душман қорахитой Гурхон қўлидан вафот топади[130]. Шу сабабли, у шаҳидлик мартабасига эришади. Ушбу жангда уламолардан бир жамоаси ўлдирилган бўлиб, аксар олимлар томонидан уларга “шаҳид” даражаси берилган. Ҳисом аш-шаҳид, Садр аш-шаҳид, Саффор аш-шаҳид[131] кабилар шулар жумласидандир.

Алоуддин ал-Усмандий қатор исломий илмларда, айниқса, фиқҳ, ҳадис ва калом илми, шунингдек, турли мазҳаблар ўртасидаги ихтилофларни ўрганадиган махсус соҳа ҳисобланган илму-л-хилоф бўйича етук олим ҳисобланган. У мазкур соҳалардаги илм аҳллари орасида бўладиган баҳс ва мунозараларда ўзининг чуқур билими, беназир иқтидори ва фавқулодда салоҳияти билан ажралиб турган. Шунинг учун ҳам у илм аҳли орасида “ал-Ало ал-олам”[132] (“Оламнинг устуни”), “ал-Ало” (“Устун”), “ал-Ало ас-Самарқандий”, “Алоуддин”[133] (“Диннинг устуни”) каби юксак лақаблар билан машҳур бўлган.

Алоуддин Муҳаммад ал-Усмандий биз авлодларга улкан илмий-маънавий мерос қолдирган бўлиб, уларнинг ҳаммаси араб тилида ёзилган. Қуйида алломадан бизгача етиб келган бой илмий-маънавий мерос намуналари ҳақида қисқача тўхталамиз:

1. “Ҳаср ал-масоил ва қаср ад-далоил” (“Муайян масалалар ва қисқа далиллар”). Бу асар Нажмуддин Умар Насафийнинг “ал-Манзума фи илм ал-хилоф” номли китобига ёзилган шарҳ[134] бўлиб, унинг учта қўлёзма нусхаси Истанбулдаги Сулаймония кутубхонасида сақланади. Алломанинг ушбу асарига кўплаб шарҳлар ёзилган. Имом ас-Суғдий, Абу-л-Мафохир Муҳаммад ибн Маҳмуд ас-Судайсий томонидан ёзилган шарҳлар шулар жумласидандир[135].

2. “Тариқат ал-хилоф фи ал-фиқҳ байн ал-а’иммат ал-аслоф” (“Ўтган алломалар ўртасида фиқҳ илмидаги ихтилоф йўллари”) асарида фиқҳ илмида фаолият кўрсатган кўплаб олимларнинг қарашлари ва фикр-мулоҳазаларидаги ихтилофларни баён қилган. Ушбу қимматли асар мисрлик тадқиқотчи олим Муҳаммад Закий Абдулбарр томонидан тадқиқ этилиб, 1990 йилда Қоҳирадаги “Дор ат-турос” матбаасида нашр этилган. 1992 йилда эса Шайх Али Муҳаммад Муъавваз ва Шайх Одил Аҳмад Абдулмавжуд каби олимлар томонидан таҳқиқ қилиниб, Ливан (Байрут)да “Дор ал-кутуб ал-илмийя” матбаасида нашр этилган.

---

[128] Ўша асар.

[129] Ҳисомуддин Садр аш-шаҳид Умар ибн Абд ал-Азиз (1091-1142) усул ва фуруъ бўйича ҳанафий мазҳаби имомларидан бўлган. У маъқул ва манқул бўйича даврининг буюк олимларидан бўлиб, илмул хилоф ва мазҳаб муаммолари соҳасида катта салоҳиятли олим бўлган. Аллома Бурҳониддин Марғинонийнинг буюк устозларидан бири бўлган. Шайх А. Мансур. Ҳидоят. 2013/1. – Б. 29.

[130] Деххудо. Луғатнома. «ڑ» ҳарфи томи. – Теҳрон: 1338 ҳ. – Б. 534.

[131] Қураший. ал-Жавоҳир ал-музийа. Ж.2. – Байрут: Муассасат ар-рисола, 1993. – Б. 375.

[132] Самъоний. Насабнома. (Арабчадан А. Раззоқ таржимаси). Ж.1. – Бухоро: Бухоро, 1999./ Абулҳасанот Муҳаммад Абдулҳай Лакнавий. ал-Фавоид ал-баҳийя фи табақот ал-ҳанафийя. (кейинги ўринларда Лакнавий. ал-Фавоид ал-баҳийя).– Қозон: Матбаъат ал-хизона, 1903.

[133] Кафавий. Китоб у-аъломи-л-ахёр. Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқ қўлёзмалари маркази. №91-ашёвий рақамли қўлёзма/ Лакнавий. ал-Фавоид ал-баҳийя. – Қозон: Матбаат ал-хизона, 1903.

[134] Зириклий Хайруддин. ал-Аълом. Ж.17. – Қоҳира. Ношир кўрсатилмаган. 1954. Ҳожи Халийфа ҳам Ибн Шаҳинадан иқтибос олиб келтирган. Ж.2. – Б. 1187.

[135] Насафий Абу Ҳафс Умар. Тилбат ат-талаба фи истилоҳот ал-фиққийя. Ж.1. – Б. 4; http://www.shamela.ws

3. “Базл ан-назар фи ал-усул” (“Фиқҳ асос-ларига чуқур назар”). Бу асар ҳам мисрлик тадқиқотчи олим Муҳаммад Закий Абдулбарр томонидан илмий тадқиқ этилиб, 1992 йилда, аввалги асар сингари, Қоҳира шаҳридаги “Дор ат-турос” матбаасида чоп этилган.

4. “Оламий” номи билан машҳур “ат-Таълиқа фи ал-фиқҳ” (“Фиқҳ илмида изоҳ”) номли асари фиқҳ илмининг фуруъ (тармоқлари) масала-ларига бағишланган бўлиб, қатор муаллифларнинг ёзишича, у бир неча жилддан иборат йирик асардир.

5. “ал-Амолий фи ат-тафсир”[136] (“Тафсир илмида имло қилинган масалалар”) ёзма манба-ларнинг далолат қилишича, алломанинг бу асари Қуръони каримга бағишланган тафсир ҳисобланади.

6. “Мухталаф ар-ривоя”[137] (“Ривоятларнинг турлилиги”) бу асар фиқҳ илмига оид асардир. Мисрнинг “Дор ал-кутуб ал-Мисрийя” кутубхонасидаги Ҳанафий фиқҳи бўлимида 1815-рақамли қўлёзманинг 41789-рақам остида сақланаётган микрофильм нусхасида: “Мухталаф ар-ривоя” Муҳаммад ибн Абд ал-Ҳамид ибн Ҳусайн ибн Ҳасанга тегишли” деб ёзилган. Асарнинг дастлабки бетлари йўқ. Яна бир бошқа нусхаси эса Мисрнинг “Мустафо Фозил” кутубхонасидаги Ҳанафий фиқҳи бўлимида 119-рақамли қўлёзманинг 8356-рақамли микрофильми сақланмоқда.

7. Ҳанафий мазҳабига оид “ал-Муътариз ва ал-мухталиф”[138] асари.

8. Абу-л-Лайс Наср ибн Муҳаммад Самарқандийнинг ҳанафий фуруъул фиқҳи (фиқҳ илми тармоқлари)га доир “Уйун ал-масоил” китобига шарҳ.

9. “Ал-Фавоид ал-Алоийя” асари.

10. Шайх Нуруддин Абу Бакр Аҳмад ибн Муҳаммад ас-Собуний ал-Ҳанафийнинг “ал-Ҳидоя мин усул ал-эътиқод ва илм ал-калом” асарига шарҳ[139].

11. “Лубоб ал-калом” (“Калом илмининг жавҳари”) асари.

12. Насафийнинг “Манзума”сига шарҳ. Ушбу асар илму-л-хилофга бағишланган;

13. “Ал-Мийзон фи усул ал-фиқҳ” (“Усулу-л-фиқҳда мезон”) асари. Асар уммонлик тадқиқотчи олим Доктор Навзат Содиқ Сулаймон томонидан ўрганилиб, 2009 йилда “Дор Дажла” нашриёти томонидан нашр этилган.

Манбаларда алломанинг турли соҳалар бўйича йигирмага яқин асарлар ёзгани қайд этилади. Ҳозирда уларнинг қўлёзма ва микро-фильм нусхалари дунёнинг қатор кутубхоналари асосан, Туркия, Миср ва Саудия Арабистони қўлёзма фондларида сақланмоқда.

Алломанинг “Лубоб ал-калом”, “Тариқат ал-хилоф байна ал-аслаф”, “Мийзон ал-усул фи ал-фиқҳ” ва “Базл ан-назари фи ал-фиқҳ” каби асарлари бизгача етиб келган ва асосан Туркия, Миср ва Уммон тадқиқотчи олимлари томонидан ўрганилиб, нашр этилган.

Аллома ўзининг “Лубоб ал-калом” асарида калом илмига оид муҳим масалаларнинг таҳлилида, кўриниб турганидек, мотуридия ақидавий мазҳаби амал қилган тамойилларга таянган. Бу эса, ҳозирги ғоялар кураши авж олган бир даврда аждодларимиз қолдирган бой илмий-маънавий мерос халқимиз, хусусан, ёшларимизга муқаддас динимизнинг асл мазмун-моҳиятини тушунтириш, уларда мафку-равий иммунитет ҳосил қилиш, айниқса, ақидавий масалалар ҳақида баҳс юритувчи калом илмининг мотуридийя йўналиши қарашларини баён қилиш, ботил даъволарни илгари сураётган айрим оқим ва фирқаларга ғоявий зарба беришда дастуриламал сифатида муҳим омиллардан ҳисобланади.

---

[136] Қураший. ал-Жавоҳир ал-музийя. – Байрут: Муассасату-р-рисола, 1993. (1:143)/Қутлубуғо Зайниддин Қосим ибн Ибн. Тож ат-тарожим фи табақот ал-ҳанафийя. – Бағдод: Аъни, 1962.

[137] Ҳожи Халийфа. Кашф аз-зунун ан асомиъ ал-кутуб ва ал-фунун. (2: 1636). – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмийя, 1992. – Б. 1636.

[138] Атобикий. ан-Нужум аз-зоҳира/ Ибн Имод. Шазарот аз-заҳаб.

[139] Алоуддин Муҳаммад ибн Абд ал-Ҳамид Абу-л-Фатҳ ал-Усмандий ас-Самарқандий. Тариқат ал-хилоф байн ал-аслоф. Шайх Али Муҳаммад Муъавваз ва Шайх Одил Аҳмад Абдулмавжуд таҳқиқи. – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмийя, 1992. – Б. 31.

Мухтасар қилиб айтилса, муаллиф ўз ғоялари ва фикрларини асарларида баён қилишда Қуръони карим ва ҳадиси шарифларга алоҳида эътибор қаратиш билан бир қаторда, мутақаддим ўтган улуғ олимлар, хусусан, буюк ватандошимиз Имом Абу Мансур ал-Мотуридий каби аждодларимиз асарларидан кенг ва унумли фойдаланган.

* * *

علي حمدان،
ماجستير في الإلٰهيات الإسلامية
مركز الدراسات الإسلامية – جامعة مونستر

المفهوم الماتريدي للدّين

بدون تحديد جوهر الدّين وبدون إدراك حقيقي وصحيح لمفهومه تبقى إشكالية الدين قائمةً في الفلسفة، بل حتى في علم الإلٰهيات. مع بقاء معنى ومغزى الدّين الحقيقيّين بلا إدراك صحيح في قلوب وعقول المؤمنين يصبح الدين أو التدّين بالأحرى في أغلب الأحيان وفي كثير من المواقف عائقاً يمنع اندماج المؤمنين في المجتمعات الحديثة الموصوفة عامةً بقلة تديّنها أو حتى عدمه. فالدّين اللّامدرك جوهره ينزع من نفسه حق وضرورة وجوده في المجتمع، تاركاً بذلك فجوة كبيرة وعميقة بين المؤمن وغير المؤمن في المجتمع الواحد، الأمر الذي يؤدي إلى تقليص فرص التعايش السّلمي بين أطياف المجتمع الواحد أو بين المجتمات المختلفة، المتديّنة منها والغير متديّنة. ويصبح الأمر أكثر تعقيداً، إذا ما وجد في المجتمع الواحد أكثر من ديانة أو تعددت الطوائف الدّينيّة مع غياب الإدراك الحقيقي لجوهر الدّين المتمثّل في الإيمان بالله، خالق كلّ شيء. وما الحروب التي خوضت باسم الدّين على مدى التاريخ القديم والحديث وما ظهور الجماعات الدّينيّة المتطرفة في بلداننا إلّا أمثلةً صارخةً على انعدام التعايش السّلمي بين البشر الناتج بالدرجة الأولى عن غياب هذا الإدراك الصحيح لمعنى الإيمان بالله.

يجب علينا الإعتراف بإنّ الدّين لم يقم بدوره اللّاغنى عنه في المجتمعات البشرية إلّا في لحظات قليلة من تاريخ الإنسان. في المقابل نرى أنّ الدّين كان في لحظات كثيرة سبباً للحروب والانقسامات. نأيْ الدّين الإسلامي أو المسلمين بأنفسهم عن كل أنواع وأشكال الإرهاب، التي تُنفّذ باسم الإسلام، لا يكفي وحده لتبرئة الإسلام من الإرهاب، فمنفذو العلميات الإرهابية باسم الإسلام مسلمون وينطلقون في قناعاتهم من التراث الإسلامي. ولذلك لا بدّ للمسلمين من اتخاذ خطوات جدّية وجريئة في تعاطينا مع مشكلة التطرف الديني، وذلك من خلال التركيز على جذور المشكلة المتمثل ربما في تشويه جوهر الدّين، بدلا من التركيز فقط على ظواهر المشكلة، فالإرهاب ظاهرة من ظواهر التطرف الديني، وكذلك التطرف الديني ظاهرة من ظواهر عدم ادراك جوهر الدّين وليس المشكلة بعينها.

وإذا ما خرجنا الآن من الإطار المجتمعي وانتقلنا إلى النقاشات والفلسفات التنويرية حول سؤال الدّين آخذين بعين الإعتبار التعريفات والتحديدات المتعدّدة لمفهوم الدّين في هذه الفلسفات، فيمكن لنا أن نزعم أنّ الدّين في هذه الأطر أيضاً لم يتمّ إدراك معناه وجوهره بشكلٍ دقيق وصحيح، وسنتّفق بالتالي مع فكرة عالم اللاهوت المسيحي الإنجيلي Trutz Rendtorff التي تقول أنّ تاريخ مناقشة مفهوم الدين ونقد الدين لا يتطابقان مع الواقع التاريخي للدّين وبالتالي يمكن اعتبار الدّين الواقعي الموجود على أنّه غير مدرك.[140] وذلك لإنّ تعريفات الدّين المتعددة في أغلبها هي نتاج فلسفات تناولت الدين من منظور، إمّا تاريخي أو ظاهرياتي أو لاهوتي. وأقصد بالمنظور اللّاهوتي فهماً للدّين يجعل جانب تأليه الخالق وعبادته جوهراً للدّين، مستغفلاً بالتالي جانبه الأنثروبولوجي، أي ضرورة الدّين بالنسبة إلى الإنسان والمجتمع وحاجتهما الماسّة إليه. في الفهم اللّاهوتي في الدّين لا يبرز ذلك الخط الفاصل بين مركزية الإلٰه وعبادته كشيء جوهري في بنيان الدين وبين جوهر الدّين نفسه. وفي هذه الورقة سيتم تسليط الضوء على هذا الفرق ودروه في إدراك جوهر الدّين.

[140] Rendtroff, Trutz: Religion nach der Aufklärung. Argumentationen für eine Neubestimmung des Religionsbegriffs. In: Religion als Problem der Aufklärung. Hrsg. Von T. Rendtroff, Göttingen 1980, S. 185-201, hier S. 185.

إذاً، كلّ فلسفة تتخذ الدّين موضوعاً لها ستكون نتائجها حتماً خاطئة أو ناقصة على أحسن تقدير ما لم تدرك الجوهر الحقيقي للدّين. ومن هنا فسيكون لزاماً على فلسفات التنوير بوصفه (أي التنوير) «طريقاً لخروج الإنسان من صوره الذي صنعه بيده من خلال عدم استخدامه لعقله»[141]، كما يعرفه كانط، فسيكون لزاماً على تلك الفلسفات أن تعيد البحث عن معنى الدّين وجوهره. وإن لم تفعل ذلك فلا يمكن لها أن تكون تنويراً وطريقاً لخروج الإنسان من قصوره.

في التحديد اللّاهوتي لمفهوم الدّين نجد ضرورة الدّين بالنسبة إلى حياة الإنسان على هذا الكوكب حاضرةً، ولكنّها ليست نتاج لعملية تأمّل خالصة من قبل الإنسان في حياته ومغزاها، أي أنّ المعرفة بهذه الحاجة لضرورة وجود الدّين في حياتنا ليست معرفةً عقليةً محضةً ومستقلةً عن الوحي، ولذلك هو تحديد لاهوتي للدّين وليس عقليّا محضاً.

الفهم السليم والدقيق لمفهوم الدّين والإدراك الصحيح لجوهره وتناوله بالتالي كموضوع فلسفيّ مجتمعيّ يتطلّب ضرورة وقبل كلّ شيء تحديداً قبليّا لجوهره، بمعنى أن يكون هذا التحديد نتاج الإنسان وحده وقبل أي معرفة بالوحي أو بوجود الإله، وذلك من خلال عملية تأمّل يصل الإنسان عن طريقها إلى وعي بهذه الحاجة (المجتمعية)، التي لا مجال لسدّها إلّا عن طريق الإيمان بالله وحده. فالإيمان، وكما يصرّ علماء الكلام، ليس معرفة. الإيمان بشيء ما يعني الإعتقاد الجازم بهذا الشيء وهذا لا يكون إلّا عن يقينٍ تامٍ به ووجوده، أي أنّ المؤمن موقن تمام اليقين بعدم وجود شيء في حياته يتعارض مع هذا اليقين، لا في حاضره ولا في مستقبله. لذلك يقول الفيلسوف الفرنسي Maurice Blondel أنّ الدّين لو كان بالنسبة لعقلنا وطبيعتنا مجرد اعتقاد أو ممارسة اخيارية، لكنّا قادرين على نمضي باتجاه كمالنا دون هذه الإضافة الإختيارية ولكان لنا الخيار في أن نستعلي عن الخضوع لهذا الشيء الفوق بشري، دون أن يكون لهذا الإستعلاء أيّة تأثيرات سلبية علينا. ويضيف Blondel أنّ الدّين بهذا الشكل لن يكون مشكلةً فلسفية على الإطلاقً.

لكنّ التسليم الذي يطلبه الدّين من الإنسان لا يتحقق، إلّا عندما يدرك العقل أنّ عقلانيته، كلّ عقلانيته لا تتحقق إلّا من خلال التسليم بالله، وأنّ رفضه له سيكون بمثابة تناقض مع ذاته. وهكذا يقين لا يمكن أن ينشأ إلّا عن عملية تأمليّة يصل من خلالها الإنسان إلى ضرورة وجود الدين في حياته.

يقول الإمام أبو منصور الماتريدي في مستهل كتاب التوحيد رافضاً مبدأ التقليد الأعمى في الدّين ومشدّداً على ضرورة معرفة الدّين بالعقل أنّ الناسّ «على أهواء مختلفة وطبائع متشتتة وشهوات رُكبت فيهم غالبة، لو تُركوا على ما عليه جُبلوا لتنازعوا في تجاذب المنافع وأنواع العزّ والشرف والملك والسلطان، فيعقب ذلك التباغض ثم التقاتل، وفي ذلك التفاني والفساد، الذي لو تعلق أمر العالم له لبطلت الحكمة في كونه. مع ما جُعل البشر وجميع الحيوان غير محتمل للبقاء إلّا بالأغذية وما به قوام أبدانهم إلى المدد التي جعلت لهم. فلو لم يُرد بتكوينهم سوى فنائهم لم يحتمل إنشاء ما به بقائهم. وإذا ثبت ذا لا بد من أصل يُؤلف بينهم ويكفّهم عن التنازع والتباين الذي لديه الهلاك والفناء. فلزم طلب أصل يجمعهم عليه لغاية ما احتمل وسعهم الوقوف عليه»[142].

إذاً يُشكّل الدّين عند الإمام الماتريدي أساساً مُوحّداً وضروري الوجود بالنسبة لجميع النّاس، وذلك نظراً لظروف وجودهم في هذا العالم. ولا يتحقق هذا الهدف إلّا من خلال الدّين المتمثل في توحيد الإله والإيمان به كخالق لكلّ شيء. هذا يعني أنّ جمع النّاس جميعاً على هذا الأصل أو الأساس الضروري الوجود بالنسبة لهم لضمان بقائهم هو جوهر الدّين، وهو من هذا المنظور مختلف عن توحيد الله وعبادته، الذي يُشكّل العمود القائم عليه جمع النّاس والتأليف بينهم. فجمع النّاس على أصلٍ يربطهم بوحدانية تضمن بقائهم باختلافاتهم يُشكّل جوهر الدّين. أمّا وحدانية الله وعبادته فتُشكّل الطريقة والكيفية، ويمكن اعتبارها بهذا الشكل جوهر جوهر الدين، فهما إذا مختلفان ولكنّهما وجهان لعملة واحدة اسمها الدّين. اغفال هذا الفارق في تحديد جوهر الدّين قد يقودنا إلى إدراك خاطئ لمفهوم الدّين وضرورة وجوده في حياة الإنسان.

من هنا يمكن اعتبار فكر الإمام الماتريدي خطوة على طريق تحديد سليم لجوهر الدّين انطلاقاً من ضرورة وجوده في حياة الإنسان، ويكمننا كذلك التأسيس على هذا الفكر لتسليط الضوء على عالمية الرسالة السّماوية.

---

[141] Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Berlinische Monatsschrift, 1784, H. 12, S. 481-494, hier S. 481.

[١٤٢] الماتريدي، أبو منصور: كتاب التوحيد، تحقيق بكر طوبال أوغلو ومحمد آروشي. الطبعة الثانية، بيروت ٢٠١٠، ص ٦٧ وما بعدها.

يكتسب كلام الإمام أبو منصور الماريدي في هذا الجانب أهمية إضافية كونه يُشكّل أساساً ونقطة بداية، يبدأ منها العقل طريقه في البحث عن الله. فالدليل العقلي على وجود الله لا يبدأ عند الإمام الماتريدي من فكرة حدوث العالم، وإن كان لهذه الفكرة دور محوري في اثبات وجود الخالق. بعد إثبات لزوم طلب أصل يجمع النّاس المختلفين لغاية ما احتمل وسعهم الوقوف عليه يقول الإمام الماتريدي ,,على أنّ الأحق في ذلك أن يعلم النّاس أنّ لهم مدبراً عالماً بأحوالهم وبما عليه بقائهم وأنّه جبلهم على الحاجات لا يدعهم وما هم عليه من الجهل وغلبة الأهواء دون أن يقيم لهم من يدلّهم على ذلك ويعرّفهم ذلك.''[143] الدليل العقلي على وجود الله يبدأ إذاً من نقطة محايثة، غير مفارقة على الإطلاق ودائمة الحضور وضرورية. بمعنى أن العقل الماتريدي ينطلق في بحثه عن الله ومعرفته عن طريق العقل من ضرورة وجوده وليس من عقلانية/إمكانية، وهذه الضرورة تمسّ الإنسان نفسه وحياته. وهذا بحدّ ذاته ميزة كبيرة نجدها في كتاب التوحيد ولها (أعني الضرورة) دور محوري في فلسفة الأديان وفلسفات التنوير. يقول الفيلسوف Blondel منتقداً علماء الدّين الكلاسكيين في دفاعهم الفكري عن الدّين أنّه وفي مناقشة عقلانية الطرح الدّيني لا يكفي إثبات الإمكانية والواقع الحقيقي بطرق منفصلة، إذ لا بدّ أولاً من إثبات ضرورة هذا الطرح للعقل. الخطوة الأولى في مناقشة عقلانية الإيمان تتمثّل في إثبات ضرورته، ولكن ليس كتحديد خارجي، وإنّما عن طريق العقل نفسه. وبناءً على ذلك فإنّ من الخطأ قراءة الإمام الماتريدي كمدافع عن الطرح الدّيني فقط. فالإمام الماتريدي يؤسّس لعملية الوعي بالذات والوجود، التي سيجريها العقل إنطلاقاً من إثبات ضرورة وجود الدّين/أصل بصورة قبلية لينتقل بعدها إلى إثبات وجود الخالق. من هنا يمكن لنا إعتبار الإمام الماتريدي أوّل عالم كلام يضع أساسات علم اللّاهوت المؤسس (Fundamentaltheologie). بذلك يمكن إعتبار كتاب التوحيد أول كتاب وضع في علم فلسفة الدّين في التراث الإسلامي، خصوصاً إذا ما أخذنا بعين الإعتبار تخصيص الإمام الماتريدي وبمجرد الإنتهاء من إثبات ضرورة وجود الدّين فصلاً ناقش فيه نظرية المعرفة.

ميزة التحديد الماتريدي لمفهوم الدّين تتمثّل إذاً في جانبين مهمين لهما طابع برغماتي وتنويري، وهما (١) قبلية هذا التحديد (Apriorität) و(٢) حيوية/حقيقة مفهوم الدّين (Aktualität) كنقطة انطلاق وتأسيس لعملية العقل التأمليّة لاثبات ضرورة وجود الله والإيمان به.

إن فكرة ضرورة الدّين، سواء بالمعنى اللّاهوتي أو بالمعنى الأنثروبولوجي هي فكرة كانت حاضروة دائماً في فلسفات التنوير. ليس فقط فكرة امكانية/عقلانية وجود الوحي كزء رئيسي من الدّين، بل حتى ضرورته تمّ تبنيها من كبار فلاسفة التنوير. الأصل المؤلِف بين النّاس كما يسميه الإمام الماتريدي يشبه إلى حد بعيد المسلمات الكانطية للتأليف بين العقلين النظري والعملي. فكانط يرى ضرورة الوحي كمقدمة لفتح بصيرة الإنسان على أهداف سامية.[144] كذلك الفيلسوف الألماني Lessing يرى ضرورة الوحي كوسيلة تهذيب جماعية.[145] فكرة حاجة العقل البشري للوحي لتحديد ذاته تظهر جلية في كلام Lessing حينما تسآئل مستنكراً عن السبب الذي يجعلنا لا نسترشد بدين للحصول على مفاهيم أقرب وأفضل عن الذات الإلهية وذواتنا وعن علاقتنا بالله، التي (أي المفاهيم) لا يمكن للعقل أن يتحصل عليها لوحده، ، حتى وإن بدت حقيقة الدّين التاريخية مزعجة.[146]

نجد أيضاً تشابه كبير بين أفكار الإمام الماتريدي بخصوص ضرورة وجود الدّين وبين أفكار الفيلسوف الألماني فيشته. فالأخير يرى إمكانية معرفة ضرورة الدّين بشكل قبلي، وذلك لأنّ النّاس لو تركوا لإختلافاتهم فيمكن أن يتعرضوا لظروف معينة تجعلهم لا يسمعون صوتاً آخراً غير صوت العوْز فيدخلوا في صراع يقاتل فيه الكل الآخر.[147]

لكنّ ضرورة الدّين والوحي عند الإمام الماتريدي تتجاوز فكرة ضرورة الوحي كمرشد أو كوسيلة تهذيب جماعية كما هو الحال عند الفلاسفة السابق ذكرهم. وذلك لأنّ فكرة ضرورة وجود الدّين عند الإمام، التي انبثقت عن تحديد

---

[143] المرجع السابق، ص ٦٨.

[144] Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der Bloßen Vernunft 1793), 2. Auflage, Akad. Ausgabe VI., 125 ff.

[145] Lessing, G. E.: Die Erziehung des Menschengeschlechts. In: Gesammelte Werke, 8, § 1, S. 591.

[146] المرجع السابق، ص ٦١٠ والتي تليها.

[147] Fichte, J. G.: Versuch einer Kritik aller Offenbarung. In: GA I, Stuttgart-Bad Cannstadt 1964, S. 56 f.

مفهومه، هي فكرة تهدف في الدرجة الأولى لتأسيس فهم عقلاني للدّين وتندرج في إطار رفض الإيمان القائم على التقليد الأعمى. إذاً المفهوم الماتريدي للدّين قادر على أن يكون معياراً عملياً، يُمكّن الإنسان من خلاله التحقّق من صحة معتقد ديني ما. فعندما تكون فكرة ضرورة وجود الدّين كأصلٍ يؤلّف بين النّاس على اختلافاتهم نابعةً عن حاجة الإنسان الماسّة لهذا الأصل، فإنّ أيّ معتقدٍ ديني لا يحقّق للنّاس التأليف بينهم ولا يحفظ عليهم اختلافاتهم، لا يمكن له، أي المعتقد أن يكون صحيحاً ومبرراً من جهة العقل.

إنّ المفهوم الماتريدي للدّين بهذا التصوّر يخدم فهماً تأويلياً حيوياً للوحي كمضمون الدّين. فهو يضع نفسه دائماً كأساسٍ في خدمة علم التأويل (الذي يسمى التفسيرية أو الهرمنيوطيقا). وفي كثير من المواضيع في تأويلات أهل السّنة للإمام الماتريدي يظهر دور هذا المفهوم للدّين بشكل جليّ في تأويل الوحي تأويلاً حيوياً وسليماً.

ولا مجال هنا للإعتراض بإنّ الحقيقة ستكون بالتالي خاضعة لطريقة الفهم والتأويل، لإنّ التحديد الإنساني القبلي لمفهوم الدّين، الذي يعمل هنا كمعيار عملي لفحص صحة المعتقد، يتطابق بشكل كامل مع تحديد الوحي نفسه لمفهوم الدين، فالله تبارك وتعالى يقول في سورة المائدة:

{ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ }.

وما يميّز الفهم الماتريدي للدّين بروز الفارق السابق ذكره بين جوهر الدّين المتمثّل في التأليف بين النّاس على اختلافاتهم وبين مركزية الإلٰه ووحدانيته وعبادته كطريق وحيد للوصول إلى هدف الدّين في إيجاد مكان يجمع النّاس ويكون كلّ واحد منهم منفصل باختلافه ومتصل مع الآخر في الوقت نفسه تحت مفهوم العبودية لله. هذا الفارق يُشكّل دافعاً لنا اليوم لإعادة التفكير في تعريف الإيمان من خلال اضافة الجانب العملي من الإيمان لهذا التعريف. فتعريف الإيمان على أنّه تصديق القلب بوجود الله ووحدانيته غير كاف. لا بدّ أن يُفهم الدّين ويعرّف بمعناه العملي المتمثّل في تحقيق التوحيد بين جميع النّاس على اختلافاتهم كمخلوقات وعباد لله الواحد الأحد. هكذا تعريف للإيمان يتناغم مع التعريف السلبي المشتق من كلام النبي الكريم محمد في الحديث الشريف حينما قال، صلى الله عليه وسلم، رابطاً الإيمان بالعمل: {لا يُؤمن أحدكم حتى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه}[148]، صدق رسول الله.

من هنا يمكن لنا أن نفهم رفض الإمام الماتريدي ونقده للتقليد الأعمى والغير مُتأمّل. فلا يمكن أن يكون التّدين المبني على التقليد الأعمى مكاناً للتأليف بين النّاس على اختلافاتهم، بل هو على الأغلب طريق للنجاة الفردية في الحياة الآخرة ولا مكان فيه للآخر إلّا كوسيلة لتحقيق هذه النجاة الفردية. وإذا نظرنا إلى التطرف الدّيني الذي يقود إلى العنف والإرهاب، نجده يستخدم الآخر المختلف كوسيلة أيضاً للوصول إلى الجنة.

وإذا أخذنا بعين الإعتبار أن اِختلافاتنا الدّينيّة والعقائدية جزء رئيس وشكل من أشكال اِختلافاتنا، والآية السابق ذكرها (المائدة ٤٨) وآيات أخرى كثيرة[149] تُؤكد هذه الحقيقة، فإذا أخذنا ذلك بعين الإعتبار، فستظهر هنا أهمية إضافية للمفهوم الماتريدي للدّين في حوارات الأديان. فعندما يكون جوهر الدّين جمع النّاس بِاختلافاتهم تحت مظلة مفهوم عباد الله لتحقيق التعايش السّلميّ المنشود والتنافس في الخير، فهذا يعني أن الإنسان ووجوده ورقيّه في حياته على هذا الكوكب وحفظ إنسانيته يمثّل جوهر الدّين، وأنّ كلّ شيء يدور حول هذا المخلوق المكرّم من خالقه. وبهذا الفهم للدّين سيكون السؤال عن مكان الآخر المختلف في ديني هو السؤال المركزي. كلّما اِرتفعت مكانة الآخر المختلف في ديني، سلمت معتقداتي وتعمّق إيماني وكنت من الله أقرب، والعكس صحيح. بهذا التّصور نخرج في حوارات الأديان من دائرة احترام المعتقد الآخر لندخل في دائرة الإيمان بالآخر وبِاختلافاته، وهذا ما يصرّ الوحي عليه. بهذا الشكل تصبح حوارات الأديان أكثر صدقاً وأكثر نفعاً.

---

[148] رياض الصالحين، حديث رقم ١٨٣.

[149] البقرة: ٢؛ آل عمران: ٦٤؛ النساء: ١٢٣-١٢٥.

المراجع:

1. القرآن الكريم.
2. الماتريدي، أبو منصور: كتاب التوحيد، تحقيق بكر طوبال أوغلو ومحمد آروشي. الطبعة الثانية، بيروت ٢٠١٠.
3. النووي، يحيى بن شرف الدّين: رياض الصالحين.
4. Blondel, Maurice: Zur Methode der Religionsphilosophie, übers. Von Ingrid und Hansjürgen Verweyen, Einseldeln 1974, (Originalausgabe erschien 1896 unter dem Titel: Lattre sur les exigence de la pense`e contemporaine en matiére d'apologétique et sur la méthode de la philosophie l'étude duprobléme religieux).
5. Fichte, J. G.: Versuch einer Kritik aller Offenbarung. In: GA I, Stuttgart-Bad Cannstadt 1964.
6. Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Berlinische Monatsschrift, 1784, H. 12, S. 481-494.
7. Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der Bloßen Vernunft 1793), 2. Auflage, Akad. Ausgabe VI.
8. Lessing, G. E.: Die Erziehung des Menschengeschlechts. In: Gesammelte Werke, 8.
9. Rendtroff, Trutz: Religion nach der Aufklärung. Argumentationen für eine Neubestimmung des Religionsbegriffs. In: Religion als Problem der Aufklärung. Hrsg. Von T. Rendtroff, Göttingen 1980.
10. Verweyen, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, dritte Auflage, Regensburg 2000

* * *

Ҳабибулло Сагдиев,
Тарих фанлари бўйича фалсафа доктори, доцент

АҚИДАВИЙ МАТНЛАРДА ОЛИМЛАРНИНГ МАВҚЕИ БОРАСИДАГИ ФИКРЛАР ТАВСИФИ

Илм жаҳолатнинг акси бўлиб, у кишининг ўқиш, ўрганиш ва ҳаётий тажрибалар орқасидан орттирган билимидир. Ислом нуқтаи назаридан Аллоҳ инсонни яратгач, унга илм олиш учун турли воситаларни, жумладан – эшитиш, кўриш ва ақл-идрокни ато қилди. Қуръони каримнинг: **"Аллоҳ сизларни оналарингиз қорниларидан бирон нарса билмайдиган ҳолингизда чиқарди ва шукр қилишингиз учун сизларга қулоқ, кўзлар ва қалбларни берди"** *(Наҳл сураси, 78)* оятида юқоридаги фикр ўз тасдиғини топган. Ислом – бу илм эканлиги Қуръонда нозил қилинган энг биринчи *(Алақ сураси, 1–5)* оятлар билан далолатлангани ақл эгаларига маълум.

Қуръоннинг 750 га яқин ўринларида илм, унинг инсон учун зарурлги ва у билан боғлиқ от ва феъл ўзаклари учрайди. Аллоҳнинг илми абадий ва чексиз бўлиб, унинг нақадар қудратли зот эканлигига далолат қилади. Илмга бошиданоқ катта эътибор қаратиш натижасида билим моҳиятига илоҳиёт, ҳуқуқшунослик, фалсафий, ижтимоий-ахлоқий каби мусулмон таълимотларида кенг ўрин ажратилган. Билимга интилиш ҳар бир мўмин- мусулмон ва муслиманинг бурчи ва вазифаси сифатида фарз қилинди (Ибн Можа, 224).

Ислом таълимотига кўра, олимлар ўрни алоҳида ҳурмат-эътиборга эга бўлиб, мавқе нуқтаи назардан бошқаларга нисбатан юқори саналади. Аллоҳ Қуръонда: **"Аллоҳ сизлардан**

имон келтирган ва илм ато этилган зотларни (баланд**) даража (**мартаба**)ларга кўтарур”,** дейди *(Мужодала сураси, 11-оят)* Бундан ташқари, Қуръонда олимлар билан илмга эга бўлмаганлар ўзаро таққосланиб: **“Биладиганлар билан билмайдиганлар тенг бўлурми?! Дарҳақиқат, фақат ақл эгаларигина эслатма олурлар”** дейилади *(Зумар сураси, 9-оят)*.

Илк ислом тарихидан кўриш мумкинки, олимларига нисбатан хурмат билан бир қаторда, уларга асоссиз равишда таъна-дашномлар тоши отилган ва турли туҳматлар қилинган. Табиийки, бу ишларни асосан дин душманлари ва бидъатчилар амалга оширганлар. Бундан ташқари олимлар орасида бўлиб ўтган қизғин баҳслар ва мазҳаб мутаассиблиги натижасида билдирилган фикрлар оқибатида ҳам ҳалқ орасида тарқалган турли-туман гаплар ҳам сабаб бўлган.

Аҳли сунна вал жамоа олимларини ҳақорат қилувчи, таҳқирловчи ва имонсизликда айбловчиларнинг йўлига назар ташланса, уларнинг услублари бир хил эканини кўриш мумкин. Бундай ноўрин ишларнинг сабаби сифатида, олимлар томонидан, ушбу мубтадиъ вакил адашишлари ва бидъатларини кўрсатиб берган вақтларида, уларнинг ўз камчиликларини тузатиш ўрнига ҳавои-нафсларига берилиб кетишларини келтирса бўлади. Олимларни ҳақорат қилувчилар, ушбу амаллари билан нодон мусулмонлар кўз ўнгида ўзларини журъатли, уламолардан билимлироқ кўрсатишга харакат қиладилар. Ушбу мубтадиъ тоифалар етук олимларни обрў нуфузиини пасайтириш мақсадида уларни: “Бу олимлар ўз хоналарига беркиниб олиб, воқелик илмини (“фиқҳул-воқеъ) билишмайди”, “Сиёсий масалаларда уларга ишониш керак эмас”, “Улар раҳбарларга хайрихоҳ фатволарни беришади, чунки тобедирлар”, “Улар ҳайз ва нифос қонлари масаласидаги олимлар” ва шу зайлдаги беандиша иборалар билан қоралашади. Бу гаплар нафақат ҳозир пайдо бўлган, балки мубтадиъ тоифадагиларга мерос бўлиб қолган қадим иллатлардандир.

Абу Жаъфар Муҳаммад ибн Амр Уқайлий (ваф. мил. 934 й.) Ясаъ Абу Саъддадан ривоят қилиб мубтадиъ тарафдорларининг буюк илм соҳиблари ҳақида айтган ҳақоратларини ўзининг “Китабу-з-Зуафои-л-кабир” асарида: “Кунлардан бир кун Восил ибн Ато одамлар орасида гап бошлаган эди, Амр ибн Убайд: “Унинг гапларини эшитинглар. Ҳасан Басрий, Ибн Сирин, Иброҳим Нахаъий ва Шаъбийларнинг сўзларига келсак, уларда аёлларнинг нажасли қон латталаридан бошқасини топмайсизлар”, деган сўзларини келтиради[150].

Ушбу фикрларнинг давоми сифатида Абу Исҳоқ Иброҳим ибн Мусо Шотибий (ваф.1388 мил.) ўзининг “ал-Иътисом” асарида: “Бизгача бидъатга эргашувчиларнинг бир вакили фалсафани фиқҳдан устунлигини кўрастиш мақсадида: “Дарҳақиқат, Абу Ҳанифа ва Шофеий каби имомларнинг илмлари аёлларнинг хайз ва нифос тўғрисадаги масалалардан у ёққа ўтмаган” деган сўзлари етиб келди” деб таъкидлайди[151].

Ушбу таҳқирлашларнинг бошида турган шахсларга назар ташланса, улар бидъатчи ёки мубтадиъ оқим ва гуруҳларнинг раҳнамолари эканлиги аён бўлади. Бу айбловларининг негизида, етарли илмга эга бўлмаган мусулмонлар орасида ушбу таниқли олимларнинг иззат ва билимларини пастлатиш, “такфир”, “жиҳод”, “мусулмон раҳбарга қарши чиқиш” (хуруж) ва бошқа исломнинг нозик ҳамда муҳим масалаларида уларга мурожаат қилмаслик каби ғаразли мақсадлар ётибди.

Бу айбловлар ва таҳқирлашларни амалга ошираётган шахсларга баҳо бериш учун ҳадисларга мурожаат қилинса, Убода ибн Сомитдан келган ривоятга кўра Пайғамбар

[150] Абу Жаъфар Муҳаммад ибн Амр ибн Мусо ибн Ҳаммод ал-Уқайлий ал-Маккий. Китабу-з-Зуафои-л-кабир. – Бейрут: Дору-л-кутуби-л-илмия, 1984. - Ж.3, с.285.

[151] Абу Исҳоқ Иброҳим ибн Мусо ибн Муҳаммад аш-Шотибий. Ал-Иътисам. – Ал-Хубра: Дор ибн Аффон, 1992. Б.742.

Муҳаммад алайҳиссалом: ***“Орамиздаги кексаларимизни хурмат қилмаган, кичикларимизга раҳмли бўлмаган ва илм эгаларимиз ҳақларини билмаганлар бизлардан эмас”*** деганлар[152]. Шунингдек, Пайғамбар Муҳаммад алайҳиссалом саҳобаларидан Ибн Аббос: “Кимки бир фақиҳга озор берса, Расулуллоҳга озор берибди ва ким Расулуллоҳга озор берса, Аллоҳ азза ва жаллага озор берибди”, деган фикрни айтади.[153]

“Аҳли сунна вал жамоа” олимларининг бу тўғрисидаги фикрларига эътибор берилса, икки мазҳаб асосчилари Абу Ҳанифа ва Имом Шофеий: “Агар олимлар Аллоҳнинг валийлар бўлмаса, демак Аллоҳнинг валийлари йўқ экан”[154] деган сўзларини келтириш мумкин. Яна бир мазҳаб асосчиси Аҳмад ибн Ҳанбал: “Дарҳақиқат олимларнинг гўштлари заҳарлидир! Ким уни ҳидласа касал бўлгай, тотиб кўрган вафот этгай”[155] деб фикр билдирган.

Қисқа сатрларда олимлик мезони ислом нуқтаи назаридан қандай белгиланиши ҳақида айтиладиган бўлса, олим шундай кишики, у ҳақида бошқа илм аҳллари ундан фатво ва илм олса бўладиган олим деб баҳо берган бўлишса, инобатга олинади. Бундай тавсияни “тазкия” (تزكيــة) дейилиб, бу борада Пайғамбар (соллаллоҳу алайҳи васаллам)дан намуна олинган. *“Қуръонни 4 кишидан: Ибн Масъуд, Убай ибн Каъаб, Муъоз ибн Жабал ва Абу Хузайфанинг мавлоси Солимдан таълим олинглар”* (Бухорий, 3758). Ёки *“Бу Уммatнинг харом ва ҳалол масалаларини энг яхши билувчиси Муъоз ибн Жабал”* (Ибн Ҳиббон, 7131).

“Аҳли сунна вал жамоа” олимларини айблаш ва таҳқирлаш шу даражага етдики, хатто бу масала эътиқод даражасига кўтарилиб, машҳур уламолар ўзларининг ақидавий асарларида бу мавзуга алоҳида жумлалар ажратишди. Масалан, Абу Ҳанифа ўзининг “ал-Фиқҳу-л-акбар” асарида олимларнинг мавқеини юқори баҳолаб: “Ҳар кимга тавҳид ва ақида илмига доир бирор бир мушкул масала учраб қолса, то бирор олимни топиб, сўраб, аниқлаб олгунга қадар: “Аллоҳнинг наздида тўғри бўлганига эътиқод қилдим”, деб туриши зарур. Олимни излашда таъхир этмагай (кечиктирмагай). Таъхирга йўл қўйса узри қабул этилмас. Агар излашдан тўхтаса, кофир бўлур” дейди. Яъни олимга бўлган эҳтиёжни беъэтибор қолдириш диндан чиқиб қолиш хавфига олиб келишини уқтиряпти. Ҳанафий олими Абу Жаъфар Таҳовий (853-933) ўзининг “ал-Ақидату-т-Таҳовия” асарида: “Аввалда ўтган салаф уламолар ва улардан кейинги тобеийнлар – яхшилар ва асар аҳли ҳамда фиқҳ ва назар аҳли – фақат чиройли сўз билан тилга олинадилар. Кимда-ким уларни ёмон сўз билан тилга олса, бас, у тўғри йўлда эмас экан”, дейди[156].

Олимнинг ушбу жумлаларини шарҳлар экан доктор Солиҳ ибн Абдулазиз ибн Муҳаммад Ол Шайх: “... фақат чиройли сўз билан тилга олинадилар”дан мурод, улар шариатни нақл қилувчилар ва шариат масалаларида фатво берадилар. Улар инсонларга Қуръондаги Аллоҳ сўзларининг маъносини ва Набий соллаллоҳу алайҳи васаллам ҳадисларининг мазмунларини баён қилиб берадилар. Улар соф ақида, Набий соллаллоҳу алайҳи васалламнинг суннатларини исбот қилиш, Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васалламга нисбат бериладиган мавзу, мункар ва ботил ҳадисларни рад қилиш билан динни ҳимоя қиладилар. Улар илмий ҳимоя билан шариат ҳимоячиларидир”, дейди[157].

---

[152] Аҳмад ибн Ҳанбал. Муснаду-л-Имам Аҳмад ибн Ҳанбал. (23398-ҳадис) – Бейрут: Дору-л-кутуби-л-илмия, 2008. - Ж.9, с.343.

[153] Абдулбосит ибн Мусо ибн Муҳаммад ал-Алмавий. Ал-Маъйид фи адаби-л-муфийд ва-л-мустафид. – Дамашқ: Ал-мактаби-л-арабияти фи Димашқ, 1930. – С.14.

[154] Абу Бакр Аҳамд ибн Али ал-Хатиб ал-Бағдодий. Китабу-л-фақиҳи ва-л-мутафаққиҳи. Ар-Риёд: Дор ибн ал-Жавзий, 1996. – Ж.1, Б.150.

[155] Абдулбосит ибн Мусо ибн Муҳаммад ал-Алмавий. Ал-Маъйид фи адаби-л-муфийд ва-л-мустафид. – Дамашқ: Ал-мактаби-л-арабияти фи Димашқ, 1930. – С.14.

[156] Абу Жаъфар ат-Таҳовий. Матну-л-ақидати-т-Таҳовия, баяну ақидати аҳли-с-сунна ва-л-жамоа. – Байрут: Дор ибн Ҳазм, 1995. - С.30

[157] Доктор Солиҳ ибн Абдулазиз ибн Муҳаммад Оли аш-Шайх. Шарҳу-л-ақидати-т-Таҳовия. - Ал-Жидда: Дору-л-мавадда, 2011. - Ж.2, с.877.

Муҳаммад Ол Шайх ўз фикрларида давом этар экан: "**Олимларни яхшилик билан зикр қилиш ва уларни ёмонлик ва ҳақорат билан эсламаслик икки амрга бўйсунишдир:**

Биринчиси: Аллоҳнинг ушбу сўзларига: "Мўминлар ва мўминалар бир-бирларига **дўстдирлар**" *(Тавба сураси, 71-оят)* ва: "**Аллоҳ сизлардан имон келтирган ва илм ато этилган зотларни (**баланд**) даража (**мартаба**)ларга кўтарур**" *(Мужодала сураси, 11-оят)* ҳамда: "**Агар уни Пайғамбарга ёки ўзларидан бўлган амирларга етказсалар, уни билиб олишни истовчилар ўшалардан (**сўраб**) билаверар эдилар**" *(Нисо сураси, 83-оят).*[158] Аллоҳ бу оятларда илмни ва илм аҳлининг фазилатини баён қилиб бермоқда. Ушбу оятларда Аллоҳни илм-маърифат билан таниганлари учун илм аҳли бошқа мўминлардан бир неча даража юқори туришлари кўрсатиб берилган.

Иккинчиси: Аҳли илмни хатога йўл қўйган нарсалари борасида ҳақорат қилиш, омма наздида шариатни ташувчилар ва шариатни нақл қилувчиларни таҳқирлашга киради. Бунинг натижасида инсонларда шариатга бўлган муҳаббат заифлашади. Гўё аҳли илм инсонлар наздида баланд мақом ва юксак даражада бўлмай қоладилар. Шундай бўлса, улар динни нақл қилаётган ва шариатни муҳофаза қилаётган нарса борасида шубҳага тушадилар. Бу ҳолатда ишлар васваса ва турли фикрларга айланиб қолади. Одамларга тушунарсиз бўлган фикрларни аҳли илмга қайтариш йўқолади. Натижада иймон арконлари узилиб кетади. Шунинг учун олимларни таҳқирлаш, саҳобаларни ёмонлик билан зикр қилишга тенг бўлади. Шу мақсадда Таҳовий саҳобалар розияллоҳу анҳум зикридан кейин олимларни келтирди", деб таъкидлайди.[159]

Хулоса ўрнида шуни таъкидлаш лозимки, жамиятда олимларни юқорида айтилган мубтадиъ гуруҳ ва фирқа вакиллари сингари таҳқирлаш натижасида инсонлар орасида илм кўтарилади ва масалаларнинг ечими жоҳилларнинг қўлида қолиши муқаррар бўлади. Пайғамбаримиз Муҳаммад алайҳиссаломнинг: *"Дарҳақиқат, Аллоҳ илмни бандалардан тортиб олмайди, уни уламоларни маҳв қилиш йўли билан тортиб олур. Одамлар бирорта ҳам уламо қолмаганидан динни тушунмайдиганларни ўзларига бошлиқ қилиб оладилар. Сўнг, улардан сўрайдилар. Улар билмасдан фатво айтадилар. Ўзлари ҳам адашадилар, ўзгаларни ҳам адаштирадилар"*[160] деган ҳадислари шунга далолат қилади.

Шунинг учун ҳозирги кунда илм олиш имкониятлари ҳар тарафлама давлат томонидан яратилиб берилган бир пайтда, мавжуд олимлар ҳамда устозларнинг ҳаётий ва илмий тажрибаларидан кенг фойдаланиш ва бу олинган билимларни юрт ва жамият равнақи йўлида ишлатиш давр талабига айланган.

* * *

[158] Қуръони Карим маъноларининг таржимаси ва тафсири /Таржима ва тафсир муаллифи: Шайх Абдулазиз Мансур. - Тошкент: Тошкент ислом университети нашриёти матбаа бирлашмаси, 2012. Б.198, 543, 91.

[159] Доктор Солиҳ ибн Абдулазиз ибн Муҳаммад Оли аш-Шайх. Шарҳу-л-ақидати-т-Таҳовия. - Ал-Жидда: Дору-л-мавадда, 2011. - Ж.2, Б.878-879.

[160] Ал-Кутуб ас-ситта. (Саҳиҳу-л-Бухорий (100). Эр-Риёд. Дору-с-Салом. 2008. - С.11.

أ.م.د/ عواد محمود عواد سالم
أستاذ العقيدة والفلسفة، المساعد بكلية أصول الدين بالقاهرة
جامعة الأزهر الشريف

واقعية المذهب الماتريدي في الألفظ المتشابهة في قضية الصفات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، سيدنا محمد بن عبد الله ، وعلى آله وصحبه والتابعين .

أما بعد : فإن الماتريدية من أهم وأعدل الفرق الكلامية، ويطلق عليهم مع الأشعرية مصطلح أهل السنة، وهم ضمن الكتيبة الدفاعية التى وقفت بالمرصاد لكل طاعن وناكب عن الصراط المستقيم لما كثرت البدع، وفتحت أبواب الشبهات على مصراعيها.

والتراث الكلامي الماتريدي لم يكن ـ فقط ـ تراثًا قاصرًا على زمنهم، بل كان جامعًا بين مواكبة الواقع واستشراف المستقبل، وبهذا فقد كان التراث الكلامي الماتريدي صالحًا لعصرنا الحاضر، يمكننا الإفادة منه في مشكلات عصرنا.

وفي هذه الوريقات الموجزة عرضت لواقعية المذهب الماتريدي في قضية الصفات المشابهة، والله ولي التوفيق.

مذهب الماتريدية في متشابه الصفات:

إذا كانت المشابهة والمماثلة بين الله وبين العالم منتفية: فماذا عن بعض نصوص الصفات في القرآن الكريم والسنة المطهرة والتي يوهم ظاهرها التشبيه؟

أقول: تعرف هذه المسألة عند أهل الكلام بالصفات الموهمة للتشبيه، ويسميها أبو الفرج ابن الجوزي بالإضافات الخبرية، وقد وقف السادة الماتريدية في هذه القضية موقفًا تنزيهيًا خالصًا، ارتقوا به عن وصمتي التشبيه والتعطيل؛ فسلكوا طريق التفويض الخالص، كما سلكوا طريق التأويل المنضبط.

يقول أبو المعين النسفي في التبصرة: «اختلف مشايخنا:

فذهب بعضهم إلى أن الواجب في هذه الآيات والأحاديث أن يُتلقى ما ورد من ذلك بالإيمان به، والتسليم له، والاعتقاد بصحته، وأن لا نشتغل بكيفيته، والبحث عنه، مع اعتقادنا أن الله ـ تعالى ـ ليس بجسم، ولا شبيه بالمخلوقات، وأن جميع أمارات الحدث عنه منتفية.

وبعضهم اشتغل بصرف الآيات والأخبار إلى ما يحتمل من الوجوه التي لا تناقض دلائل التوحيد والآيات المحكمة»[161].

ويقول نور الدين الصابوني في الكفاية: «ثُمَّ لأهل السنة في جنس هذه الآيات والأخبار طريقان:

أحدهما: قبولها وتصديقها، وتفويض تأويلها إلى الله ـ تعالى ـ مع تنزيهه عما يوجب التشبيه والحدث بشرط أن لا يُذكر إلا ما في القرآن والحديث، ولا يُشتق منه الاسم، ولا يبدله بلفظٍ آخر، وهو طريق سلفنا الصالح.

والطريق الثاني: وهو طريق المحققين من المتأخرين من أصحابنا ـ رحمهم الله ـ وهو قبولها وتصديقها، والبحث عن تأويلها على وجه يليق بذات الله ـ تعالى ـ وصفاته بشرط أن لا يخرج عن مقتضى اللفظ لغة، ولا يقطع القول بكونه مرادًا لله تعالى...وليس لأحد الفريقين أن ينكر على الآخر مذهبه»[162].

ويقول أبو الثناء اللامشي في متشابه الصفات: «فإما ألا نشتغل بتأويلها كما هو المروي عن كثير من كبار مشايخنا، أنهم قالوا: نؤمن بتنزيلها، ولا نشتغل بتأويلها.

وإما أن يحمل كل واحد منها على بعض ما يحتمله اللفظ، كما هو المروي عن بعض مشايخنا، أنهم قالوا: إن هذه الألفاظ تحتمل وجوهًا، فيجب حملها على وجه يوافق الدليل القطعي العقلي، والآية المحكمة؛ حتى لا يقع التناقض في حجج الله»[163].

---

١٦١ تبصرة الأدلة ٢٨٤/١

١٦٢ الكفاية في الهداية صـ٢٩٠

١٦٣ التمهيد للامشي صـ٥٨، ٥٩.

ومن خلال النصوص السابقة يمكن القول بأن السادة الماتريدية لم يشذ مذهبهم في متشابه الصفات عن منهج السلف الصالح؛ فقد كان التنزيه التام هو منطلقهم، والإيمان بالنص معتقدهم؛ ولذا فقد سلكوا في المتشابهات مسلكين، ليس أحدهما بدعًا من القول، أو خروجًا عن منهج أهل السنة، وهما:

الأول: التفويض الخالص، مع الإيمان بما جاء به النص على مراد الله ـ تعالى ـ وعلى مراد رسوله، أو (إقرارها وإمرارها)، وهذا هو منهج عامة السلف الصالح.

وبعبارة أوضح أقول: إن السلف الصالح من منطلق التسليم بما جاءت به النصوص من صفات ـ بعد فهمها فهمًا عقليًا راقيًا ـ ، وانطلاقًا من خطورة القضية، وقصور العقل عن بلوغ غايتها، رأى السلف الصالح تفويض علم حقيقة المتشابهات إلى الله إيثارًا للسلامة، وخشية الإلحاد في الأسماء والصفات؛ و لذا كانوا ينهون عن الخوض فيها.

يقول الجويني: «والدليل السمعي القاطع في ذلك إجماع الصحابة ـ رضيَ الله عنهم ـ فإنهم درجوا على ترك التعرض لمعاني المتشابهات مع أنهم كانوا لا يألون جهدًا فى ضبط قواعد الملة، والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها»[164] .

ومن خلال ما سبق نلحظ التزام الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ بما رباهم عليه النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ من الحرص على جمع الأمة والالتفاف حول المتفق عليه، وعدم إشاعة القضايا الخلافية المشكلة بين العوام .

المسلك الثاني: القول بالتأويل المنضبط، وهذا من المسالك المعتبرة؛ ولذا لا يُعدُّ الأخذ به تحريفًا للكلم عن مواضعه، أو تعطيلًا لصفات الباري، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أنه امتداد لمن تأول بعض هذه المشابهات من السلف الصالح، وبهذا يمكن القول بأن التأويل ليس بدعة؛ فإن التأويل التفصيلي المنضبط من المناهج النقدية التى سلكها السلف الصالح من أجل التصدى لشبهات المخالفين؛ فقد أبقوا للتأويل مساحة محدودة لا سيما إذا دعت له ضرورة .

وسلوكهم سبيل التأويل التفصيلي عند الحاجة إشارة منهم إلى عدم وجوبه ، وإنما الواجب أن لا تُجْرَى هذه المتشابهات على ظاهرها ، وأن لا تُعَطَّل تمامًا عن دلالتها، بل تبقى دالة على معنى لا يعلمه إلا الله ، لكن لا خلاف بينهم في وجوب التأويل التفصيلي عند عروض شبهة لا ترتفع إلا به .

الأمر الثاني: ضوابط التأويل التي ضبط بها أئمة الماتريدية هذا الطريق؛ ليكون طريقًا شرعيًا مأمونًا، وهذه الضوابط هي:

1. أن يكون التأويل مقبولًا لغةً وشرعًا احترازًا من التأويلات البعيدة التي ابتدعتها الباطنية، والتي تفتح أبوابًا من المفاسد ، وتؤدي إلى إسقاط الشرائع ، يقول الإمام أبو إسحاق الشاطبي:» إذا تسلط التأويل على المتشابه فيراعى في المؤَوَّل به أن يرجع إلى معنًى صحيح في الاعتبار ، متفق عليه في الجملة بين المختلفين ، ويكون اللفظ المؤَوَّل قابلًا له « [165]

2. أن لا يطمع المؤِّول فى الاطلاع على حقيقة معاني هذه الألفاظ ، ومراد الله منها ؛ إذ لا يعلم مراد الله إلا الله ، وكل ما خطر بالعقل فالله بخلافه ، وليكن أمام ناظريه قول الحق: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء آية : 85] ، وليوقن بأن حقيقة الذات والصفات الإلهية قصية عن التعقل ؛ فإن الاعتراف بالعجز عن التعقل هو منتهى الإيمان والعلم.

3. أن يكف عن تعيين المعنى المراد بالتأويل عند تعارض الاحتمالات ، فإن الحكم على مراد الله ـ تعالى ـ ومراد رسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بالظن خطر ، فإذا تعارضت الاحتمالات ، ولم يتبين المعنى المراد فالتوقف فى التأويل أسلم؛ لأنه لا يُعلم إلا ظنًا ، أو تخمينًا ، وكلاهما جهل ، والجهل في باب العقائد خطر ، ومن ثمَّ فلا حرج من التوقف لاسيما في مثل هذه القضية التي تتعلق بصفات الله تعالى ؛ إذ كيف يجرؤ الناظر على الحكم فيها بالظن ، وأكثر التأويلات ظنون ، وحظ العقل في هذه القضية الجزم بأن ظاهر هذه الألفاظ غير مراد ، والتوقف عن تعيين المعنى المراد ، والاعتصام بقول لا أدري ، ولا مانع من ذلك ؛ لأنه لا يتعلق بهذه المسألة عمل ، ولا سبيل فيها إلى الكشف عن حقيقة المعنى المراد .

4. أن لا يكذِّب البرهان العقلي الصحيح ؛ لأنا نعلم قطعًا أن الشرع لا يخبر بوقوع ما لا يمكن وقوعه ، ولو كذبنا العقل

---

[164] العقيدة النظامية صـ ٢٣

[165] الموافقات فى أصول الشريعة ، لأبي إسحاق الشاطبي ٣ /٨١ ، ط الهيئة العامة للكتاب ، ٢٠٠٦ ، وانظر : كذلك : إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن على الشوكاني ، صـ ٧٥٩ ، ط أولى ، ٢٠٠٠ ، دار الفضيلة ، الرياض .

في هذا ، وأخـذنا بظاهر النص المستحيل لأدى ذلك إلى انهدام النقل أيضًا ، فيلزم من تكذيب العقل تكذيب النقل.[166]

5. أن يتولى الراسخون في العلم والإيمان أمر التأويل .

ذهب بعض العلماء إلى ترجيح الوصل في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ ، فعطف الراسخين في العلم على اللفظ الكريم الله ، وبهذا يكون الراسخون في العلم ممن يعلمون تأويله أيضًا ، بل هم أولى الناس بذلك لعلو كعبهم في العلم بالشرعيات ، وإحاطتهم بأساليب كلام العرب . [167]

فإذا احتاج المكلف إلى التأويل في دفع شبهة ، أو لرفع الوسوسة عن قلبه ، ولم يكن أهلًا للتأويل ، فليرجع إلى العلماء الأعلام ، ويَفهم منهم تأويل ما أراد تأويله ، ولا يستقل هو به ؛ حتى لا يقع في مأزق خطر .

وتصدي الراسخين فى العلم لتأويل المتشابهات ليس على سبيل الوجوب العيني ؛ لأنه لم يَرد به تكليف ، بل الواجب عليهم عينًا هو تنزيه الله تعالى عن كل ما يوهم مشابهته تعالى لغيره . [168]

6. أن لا يُصار إلى التأويل إلا عند الضرورة ، ويعبر الإمام الغزالي عن هذه الضرورة بلفظ الاضطرار فيقول : « واضطر أهل الحق إلى هذا التأويل ، والذي اضطرهم إليه : أن المتشابه لو تُرك على ظاهره للزم منه المحال ، فلفظ الاستواء لو حُمل على ظاهره ، وهو الاستقرار لزم منه كون المستوي على العرش جسمًا مماسًا للعرش ، وهو إما أكبر، أو أصغر منه ، أو مساويًا له ، وكل هذه المعاني من سمات الأجسام « [169]

إذن : فليس كل تأويل يُصار إليه ، بل يُشترط أن يكون منضبطًا بهذه الضوابط ، مشروطًا بهذه الشروط ، وبعد تقييد التأويل بهذه الضوابط انطلق الأشعرية في إعمال مبدأ التأويل من غير شبهة تعطيل أو تحريف ، ومصنفاتهم ذاخرة بكثيرٍ من التأويلات التفصيلية، ومن نماذج التأويل التفصيلي عند الماتريدية:

1. تأويل الاستواء: يرى أئمة الماتريدية أنه يستحيل فى حقه تعالى حمل الاستواء على حقيقته، وهيَ الجلوس والاستقرار؛ لأن هذا المعنى لا يكون إلا فى حق الأجسام، فيتعين إما : الإيمان به مع نفي التشبيه، وتفويض العلم بمعناه إلى الله تعالى، أو حمله على أحد معانيه المجازية الواردة في اللغة، والتي يصح نسبتها لله ـ تعالى ـ، وذلك كحمل الاستواء على الاستيلاء الخالي عن المنازعة والمغالبة، ويكون هذا التأويل عند الضرورة: كإفهام مستفهم، أو دفع طعن طاعن.

يقول كمال الدين بن الهمام: «وإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا باتصال ونحوه من لوازم الجسمية: فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء؛ فإنه قد ثبت إطلاقه وإرادته لغةً في قوله: (قد استوى بشر على العراق)، وقوله: فلما علونا واستوينا عليهم ** جعلناهم مرعى لنسر وطائر»[170].

وخُص العرش بالاستيلاء لكونه أعظم المخلوقات في اعتقاد الخلق، فتخصيص العرش بالاستيلاء من باب التنبيه بالأعلى على الأدنى[171] .

2. اليد والأصابع: أما اليد والأصابع: فتؤول بالقدرة والقهر، كما في قوله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [يس 83]، أي: قادر على كل شيء، وكل شيء تحت قهره.

أما اليد والأصبع في حديث (إِن الله تَعَالَى يبْسُطُ يدهُ بِاللَّيْلِ ليتُوب مُسيءُ النَّهَارِ، وَيبْسُطُ يَدهُ بالنَّهَارِ ليتُوبَ مُسِيءُ اللَّيْلِ حتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِن مغْرِبِها) [172]، وحديث (إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ، كَقَلْبٍ وَاحِدٍ، يُصَرِّفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ» ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اللهُمَّ مُصَرِّفَ الْقُلُوبِ صَرِّفْ قُلُوبَنَا عَلَى طَاعَتِكَ) [173]: فهما من باب التمثيل المذكور في علم البيان، فيؤول بسط اليد في الحديث الأول على أنه كناية عن قبول التوبة،

---

[166] راجع : شرح الكبرى للسنوسي ص ٥٠٢ .

[167] راجع : مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار لشمس الدين الأصفهانى صـ ١٥٨ ، ط أولى ، دار الإمام الرازي بالقاهرة ، ٢٠١٧ م .

[168] راجع : الاقتصاد فى الاعتقاد ٢/ ٢٦٣ ، تحقيق : أد / مصطفى عبد الجواد عمران ، ط أولى ، دار البصائر ، القاهرة .

[169] راجع : قواعد العقائد (ضمن كتاب : إحياء علوم الدين) ١٢٨/١ ط دار الأنوار المحمدية.

[170] المسامرة صـ٣٩، ٤٠.

[171] راجع : الأبكار ٢ / ٤٦١

[172] الحديث أخرجه مسلم فى صحيحه ، حديث رقم ٢٧٥٩ .

[173] الحديث أخرجه مسلم فى صحيحه ، كتاب القدر ، حديث رقم ٢٦٥٤ .

ويؤول الثاني بأن قلوب العباد كلها بالنسبة إلى قدرته شيء يسير، يصرفه الله كيف يشاء: كما يقلب الواحد الشيء اليسير بين أصبعين من أصابعه[174].

3. تأويل العين والجنب: والعين تذكر ويراد بها الحفظ، وتذكر ويراد بها الرؤية، وتذكر ويراد بها الجارحة، فتحمل على ما لا يناقض التوحيد، كالحفظ والرعاية: كما في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه 39]، وفي قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر14]

والجنب يذكر ويراد به الجارحة، ويراد به الحذاء، ويراد به الجوار، ويراد به السقوط، ويراد به الأجل، ويراد به الأمر، ويراد به الطاعة، فيحمل المذكور في قوله تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ﴾ [الزمر 56] على معنى الطاعة؛ لأن هذا المعنى هو اللائق بصفات الله، ولا ينقض التوحيد[175].

وقد فُسر الجنب بالثواب أو ما يؤدي إليه: فقد فسر سيدنا عبد الله بن عباس ـ رضيَ الله عنه ـ الجنب بنفس الثواب ، فمعنى قوله تعالى ﴿ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾ أى في ثوابه.

وفسره جماعة من التابعين بما يؤدي إلى الثواب: فقال مقاتل : على ما ضيعت من ذكر الله، وقال الحسن : في طاعة الله، وقال سعيد بن جبير في حق الله [176] .

ومن معاني الجنب: الطريق إلى الله؛ فقد ذكر أبو إسحاق الزجَّاج أن معناه : طريق الله الذى دعا إليه، وهوالتوحيد،والإقرار بنبوة رسوله صلى الله عليه وسلم [177].

4. تأويل الرِّجْل: وأما لفظ الرجل في حديث (فأمَّا النَّارُ فلا تَمْتَلِئُ حتَّى يَضَعَ رِجْلَهُ، فَتَقُولُ: قَطْ قَطْ، فَهُنالِكَ تَمْتَلِئُ ويُزْوَى بَعْضُها إلى بَعْضٍ، ولا يَظْلِمُ اللَّهُ عزَّ وجلَّ مِن خَلْقِهِ أحَدًا) [178]: فمعناه: الكافر ، العاتي، المتمرد، المقدم للنار، أو من سبق عليهم الكتاب أنهم من أهلها.

وقد يُحمل (وضع الجبار رجله فى النار) على معنى القدرة على تسكينها؛ فإن من سعى لتسكين فتنة صح أن يُقال : وضع رجله في هذه الواقعة حتى سكنت[179] .

وقياسًا على ما ذُكر تُؤول بقية الألفاظ الموهمة للتشبيه، وقد استقصى العلماء هذه الألفاظ ، وذكروا تأويلاتها، وأسندوا أكثر هذه التأويلات إلى أئمة السلف، وصنفوا فيها تصانيف مستقلة[180] .

وبعد: فقد ظهر لنا أن الماتريدية لم يخرج مذهبهم عن منهج السلف الصالح، وقولهم لم يتعد التفويض الخالص، أو التأويل المنضبط عند الضرورة، ولا يفيد هذا ترددهم؛ فإن اختلاف المسالك راجع لاختلاف حال المخاطبين، وفي هذا ظهور لواقعية المذهب الماتريدي في هذه القضية.

يقول ابن قطلوبغا في حاشيته على المسامرة تعليقًا على أخذ أئمة الماتريدية بالتأويل عند وجود دواعيه: «هذا لا يفيد تردد المشايخ، وهو أن للسلف في المتشابه طريقين:

طريق التسليم، والتأويل، فاللائق بالعوام سلوك طريق التسليم، واللائق بأهل النظر طريق التأويل لدفع تمسكات المبتدعة، حيث ذهبوا إلى ما لا يقال على الله تعالى»[181] .

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل

---

[174] المسامرة صـ ٤١.

[175] راجع تبصرة الأدلة ٢٨٧/١، والمسامرة صـ٤١

[176] راجع : الأبكار ٤٥٨/٢، ومفاتيح الغيب للإمام الرازي ٢٧/٦ ، ط ٢٠٠٣م ، المكتبة التوفيقية ، والأسماء والصفات صـ ٤٩٥ ، وتفسير الإمام مجاهد بن جبر صـ ٥٨٠ ، ط أولى ١٩٨٩م ، دار الفكر الإسلامي الحديثة ، القاهرة .

[177] راجع معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ٣٥٩ ، تحقيق : د/ عبد الجليل شلبي ، ط أولى ١٩٨٨م ، عالم الكتب ، بيروت ، ولسان العرب : مادة (جنب) ٢ / ٢٠٧

[178] الحديث أخرجه البخارى كتاب التفسير ، باب تفسير سورة ق، والحديث رقم ٤٥٦٧ .

[179] راجع : أساس التقديس صـ ٢٦٥ .

[180] راجع : الأسماء والصفات للبيهقي صـ ٤١٦ وما بعدها ، والشامل لإمام الحرمين ٣١٠ ـ ٣٣٠ ، و أساس التقديس للرازى صـ ١٥٥ وما بعدها ، والأبكار للآمدي ٤٥١/١ وما بعدها ، والتنزيه في إبطال حجج التشبيه لبدر الدين بن جماعة صـ ٤٣١ وما بعدها ، وشرح المواقف ٨ / ١٢٤ وما بعدها .

[181] حاشية ابن قطلوبغا على المسامرة صـ٣٩

Ҳайдархон Йўлдошхўжаев,
Мир Араб олий мадрсаси ректори

ЎЗБЕКИСТОН МАДРАСАЛАРИДА МОТУРИДИЯ ТАЪЛИМОТИНИНГ ЎҚИТИЛИШИ: ТАРИХ ВА БУГУНГИ КУН

Аҳли сунна вал-жамоанинг икки ақидавий таълимотидан бири бўлмиш мотуридия йўналишининг вужудга келиши, ривожланиши ва кенг ёйилиши ҳозирги Ўзбекистоннинг ўтмиши билан бевосита боғлиқ. Ушбу таълимотни баён қилиб берувчи асосий манбалар Шайх Абу Мансур Мотуридий (в. 333 ҳ.) раҳимаҳуллоҳ қаламига мансуб "ат-Тавҳид" ва "Таъвилоту аҳлис-сунна" асарлари ҳисобланади. Кейинчалик бу таълимотнинг ривожига энг кўп ҳисса қўшган олим шубҳасиз Абул Муин Насафий (418/508 ҳ) раҳимаҳуллоҳ бўлиб, унинг "Табсиратул-адилла" асари Имом Мотуридийнинг "ат-Тавҳид" китобига маънавий шарҳ ва асарнинг кенг ёритиб берувчи баёни саналади. Шунингдек, Абул Муин Насафий раҳимаҳуллоҳнинг "ат-Тамҳид фи илмит-тавҳид" ва "Баҳрул-калом" асарлари мотуридия таълимотини оммага етказишда муҳим манба бўлиб келмоқда. Ундан кейинги даврларда мотуридийлик таълимоти йўналишида ёзилган асарлар юқоридаги манбаларга таянади.

Мовароуннаҳр мадрасаларида мотуридия таълимоти босқичма-босқич ўқитиб келинган. XVI асрдан бошлаб то XX аср бошларигача бошланғич мактабларда Сўфи Оллоҳёрнинг туркий тилда назм қилинган "Саботул ожизин" китоби талабаларга ёдлатилган. Бу пайтда бошланғич мактаб талабасининг ёши кўпи билан 15 ёшгача бўлган.

Мадраса таълими 15 ёшдан то 45 ёшгача давом этган. Фанлар уч хил ном билан аталган: шаръия, арабия ва ҳикамия. Мударрислар ҳар бир фандан уч хил китобдан дарс ўтганлар: матн, шарҳ ва ҳошия. Матнлар қисми барча мадрасаларда қатъий равишда таълим берилган. Шарҳлари эса, дарслик сифатида мударрисларнинг хоҳишларига қараб таълим дастурига киритилган. Ҳошияларни талабалар ўзлари ўрганиш жараёнида мустақил ўқиб кетишлари шарт ҳисобланган.

Шундай қилиб, олий мадрасаларнинг энг зўр мударрислари ҳар бир матн китобини асосан тўрт шарҳ билан бирга дарс берганлари учун таълимнинг энг юқори савияда ўтиши "Чор-китоби" ўқиш деб аталган. Бу тарзда ўқиб чиққан талабалар ҳамма жойда юксак қадрланган. Дунёга донғи кетган мударрислар эса, шарҳлар билан бир қаторда ҳошиялардан ҳам дарс айтганлар. Агар мударрис матнни шарҳ билан бирга ўқитмасдан, фақат матн ўқитаётган бўлса, шарҳ ўрнига, одатдан ташқари, ўзи хоҳлаган матн китобларини қўшиб ўқитган.

Мадрасанинг биринчи босқичида Сирожиддин Ўший (в. 575 ҳ) раҳимаҳуллоҳнинг "Бадъул-амолий" қасидаси ёдлатилган. Шу билан бирга Нуриддин Али ибн Султон Муҳаммад Қорий (в. 819 ҳ.1606 м.) раҳимаҳуллоҳнинг "Зовъул-маолий" номли шарҳи ўқитилган.

Иккинчи босқичда Имоми Аъзам Абу Ҳанифа раҳимаҳуллоҳнинг "Ал-фиқҳ ал-акбар" матни билан бирга Абул Мунтаҳо Аҳмад ибн Муҳаммад ал-Мағнисовий раҳимаҳуллоҳнинг шарҳи қўшиб ўқитилган.

Кейинги босқичда Абу Ҳафс Умар Насафий раҳимаҳуллоҳнинг "Ал-Ақоид ан-насафия" матни ёдлатилиб, Саъдуддин Тафтазоний раҳимаҳуллоҳ томонидан битилган "Шарҳул-ақоид ан-насафия" асари ўқитилган. Мударрис "Шарҳ ал-ақоид ан-насафия" китобидан

дарс айтиш жараёнида Аллома Хаёлий, Мулло Аҳмад, Рамазон Афанди ва Мулло Илёс ҳошияларидан фойдаланган. Бундан ташқари қуйидаги ҳошиялар талабаларнинг мустақил ўқишлари учун вазифа сифатида белгилаб берилган: “Мулло Қосим”, “Қори Камол”, “Қул Аҳмад”, “Чалабий”, “Охунди Шайх”, “Абдурраҳмон” ва “Исматуллоҳ” ҳошиялари.

Ниҳоят, сўнгги босқичда Жалолиддин Даввоний раҳимаҳуллоҳнинг “Шарҳ ал-ақоид ал-азудия” (Мулло Жалол) асари мударрис томонидан “Хонақоҳий” ҳошияси билан қўшиб ўқитилган. Талабаларга “Татиммат ал-ғавоший”, “Мавлоно Шариф”, “Абдулҳаким” ва “Такмилат ал-ҳавоший”

Бир вақтнинг ўзида фанларнинг шаръий, арабий ва ҳикамий турларига оид битта-биттадан китоб биргаликда ўқитиб борилаверган.

Мадрасаларда мотуридийлик таълимоти ақоид ва илми каломга доир китоблардан ташқари, тафсир фани орқали ҳам ўргатилган. Бу борада Абул Баракот Насафийнинг “Мадорик ат-танзил ва ҳқоиқ ат-таъвил” асари, шунингдек, Носируддин ибн Умар ал-Байзовий раҳимаҳуллоҳнинг “Тафсир ал-Қозий” асарига ёзилган “Шайхзода”, “Ҳусомиддин”, “Абдулҳаким” ҳошиялари алоҳида ўрин тутган.

Ҳозирги Ўзбекистон мадрасаларида ҳам ўтмишдаги таълим услубига ҳамоҳанг равишда ўрта-махсус ислом билим юртларида ақоид фанидан дастлаб Сирожиддин Ўший (в. 575 ҳ) раҳимаҳуллоҳнинг “Бадъул-амолий” қасидаси ёдлатилади. Шу билан бирга Нуриддин Али ибн Султон Муҳаммад Қорий (в. 819 ҳ.1606 м.) раҳимаҳуллоҳнинг “Зовъул-маолий” номли шарҳи ўқитилади. Мударрис манзумага ёзилган бошқа уламолар шарҳларидан кенг фойдаланади.

Кейинги босқичда “ал-Ақида ат-Таҳовия” матни ёдлатилиб, унга қўшимча равишда Абу Ҳафс Сирожиддин Ғазнавий шарҳи ўқитилади. Мударрис Акмалиддин Бобартийнинг “ал-Ақида ат-Таҳовия”га ёзган шарҳи ва бошқа манбалардан фойдаланади.

Ўзбекистондаги Олий таълим ислом билим юртлари талабаларига ақоид фанидан Имоми Аъзам Абу Ҳанифа раҳимаҳуллоҳнинг “Ал-фиқҳ ал-акбар” асари матни билан бирга Нуриддин Али ибн Султон Муҳаммад Қорий (в. 819 ҳ. 1606 м.)нинг “Минаҳ ар-ровз ал-азҳар шарҳ ал-Фиқҳ ал-акбар” китоби ўқитилади. Мударрис Низол Ол Рошшийнинг “ал-Бадр ал-анвар шарҳ ал-Фиқҳ ал-акбар” китобидан фойдаланади.

Кейинги босқичда Абу Ҳафс Умар Насафийнинг “ал-Ақоид ан-насафия” матни ёдлатилиб, Саъдуддин Тафтазоний томонидан битилган “Шарҳул-ақоид ан-насафия” асари ўқитилади. Мударрис бу шарҳдан дарс айтиш жараёнида аллома Фарҳорийнинг “ан-Ниброс” номли асаридан ҳамда аллома Хаёлий, Рамазон Афанди ва Касталий ҳошияларидан фойдаланади.

Шунингдек, талабаларга тафсир фанидан ўқитиладиган Абул Баракот Насафийнинг “Мадорик ат-танзил ва ҳқоиқ ат-таъвил” асари орқали ҳам мотуридия таълимоти ўргатилади

* * *

د. محمد أمين علي عيسى
مدرس العقيدة والفلسفة، جامعة نور مبارك- كازاخستان- سابقا.

نظرية المعرفة عند الماتريدية وتطبيقها على وسائل التواصل الحديثة

مقدمة

تعد نظرية المعرفة هي المدخل الحقيقي لكل العلوم لأنها تُعنى بالبحث حول إمكان المعرفة، ومصادرها، وطبيعة المعرفة، وقيمة المعرفة، لاحقٌ على وقوع المعرفة ذاتها وتحققها، حتى غدت نظرية المعرفة نفسها نوعا من المعرفة، وليس المراد بالعلوم هنا تلك التي تلقى في قاعات الدرس وفقط أو العلوم بمعناها الاصطلاحي؛ وإنما يتسع مفهوم العلوم هنا ليشمل كل معلومة يتحصل عليها الإنسان في حياته اليومية وعلى كل الأصعدة والأحوال، سواء من الحواس أو عن طريق الأخبار والعقول.

وإذا كنا اليوم نعيش عصر السماوات المفتوحة، والعوالم الافتراضية، التي يلتقي فيها الناس من قارات العالم الست -بل السبع - يلتقون في هذه العوالم الافتراضية وكل منهم في مكانه من العالم لم يبرحه ليلتقي بغيره، وإنما تحقق اللقاء بينهم وهم في أماكنهم؛ أقول: إذا كنا نعيش اليوم هذه الحقيقة فإننا نعيش عصر المعلومات اللامحدودة.

لقد كانت العلوم قديما تُتناول في قاعات الدرس، أو بين تلميذ وأستاذ يعرف كل منهما الآخر، أو بين تلميذ وكتاب، ثم ظهرت الصحافة فظهر معها نوعٌ جديد من طرق تلقي العلوم، وهي وإن كانت في أول أمرها قد عُنيت بنقل أخبار معينةٍ في مجتمع ما من المجتمعات؛ حيث «تطور جمع ونقل الأخبار ليمتد ليشمل نمو التكنولوجيا والتجارة والذي يتسم بظهور تقنيات متخصصة لجمع المعلومات ونشرها على أساس منتظم وهو الأمر الذي تسبب في الزيادة المطردة لنطاق الأخبار المتاح لنا والسرعة التي تنتقل بها الأخبار وكانت الصحف الوسيلة الرئيسة للصحفيين منذ عام 1700م ثم أضيفت المجلات في القرن الثامن عشر والإذاعة والتليفزيون في القرن العشرين والإنترنت في القرن الحادي والعشرين»[182] إلا أنه شيئًا فشيئًا تنوعت المجالات التي تتناولها حتى غدت الصحافة تشمل كل نواحي الحياة والثقافة، ومع ظهور الصحافة بدأت قدسية العلم تتهدد؛ حيث صار الكلام في العلوم متاحا للجميع متخصصين وغير متخصصين.

لقد أنجبت الصحافة نوعا من البشر يظن نفسه قادرا على الكلام في كل تخصص لمجرد أنه قرأ حول الموضوع الذي يريد الحديث عنه، حتى استقر في وجدان الناس أن كل إنسان يستطيع أن يعطيَ رأيه في كل مسألة صغيرة كانت أم كبيرة بلا حرج، وإذا كان هذا قد حدث مع الصحافة وهي مقارنة بعالم الإنترنت ذات انتشار محدود، وهو في أول الأمر كان لا يتعدى المدينة التي تصدر فيها الصحيفة، فإن مثلَهُ وأضعافَه قد حدث مع شبكة التواصل الاجتماعي، لمواقعها المتعددة المتنوعة التي أصبحت تنقل ملايين الأخبار المقرؤة والمسموعة والمرئية في كل يوم.

وقد اعتمدت هذه الوسائل في كثير من أخبارها وأبحاثها على مخاطبة وجدان الناس وعواطفهم أكثر من اعتمادها على مخاطبة عقولهم، والخطاب الوجداني العاطفي أسرع تأثيرا من الخطاب العقلي، وإنْ كان أثره أسرع زوالًا من الثاني؛ فأصبح الناس يحكمون بعواطفهم أكثر من عقولهم، وقد صَاحَبَ هذا ظهور أجيال نشأت على هذه الطريقة من التفكير العاطفي، فلم يعد للعقل مكانته في طريقة التفكير، وبالتالي في طريقة التعلم.

من أجل هذا وغيره فإننا في حاجة إلى أن نقف من هذه الوسائل الحديثة وقفة متأمل لنرى أثرها على تحصيل العلوم مقارنة بنظرية المعرفة، ولننظر؛ هل بقيت أسباب العلم كما هي بنفس شروطها وضوابطها أم أننا في حاجة لأن نضيف شروطا أخرى على ما استقر بين العلماء ليكون تحصيل المعرفة من خلال هذه الوسائل الحديثة أمرا منضبطا؟

هذا ما سنحاول الإجابة عليه في الصفحات التالية، ولنبدأ بعرض نظرية المعرفة عند الماتريدية وخاصة أسباب العلم، ثم نحاول تطبيق هذه الأسباب وشروطها على الوسائل الحديثة.

---

[182] Shanon E. Martin, and David A. copyland, eds. The Function of news papers in Society A Global Perspective (Praeger, 2003) P.2. نقلا عن ويكيبديا، تاريخ الصحافة.

أولًا: نظرية المعرفة عند الماتريدية

نظرية المعرفة هي: «دراسة منظمة أو بحث في المعرفة من حيث أصلها، وماهيتها، وإمكانها، وطرق الوصول إليها، وطبيعتها، وحدودها، وقيمتها، أي: بحث في المشكلات الناشئة عن العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف...»[183].

والماتريدية كغيرهم من علماء الكلام يؤسسون أولا قبل الدخول في مسائل العلم يؤسسون لما عُرف بعد ذلك بنظرية المعرفة، فيشرعون في تحديد معنى العلم، وأقسامه من حيث: الحدوث والقدم، ثم أقسام العلم الحادث وكيف أن منه ما هو ضروري لا يحتاج إلى النظر والاستدلال لوقوعه وتحققه، ومنه ما هو كسبي يحتاج إلى نظر واستدلال وبحث[184].

ثم يتوجه البحث إلى الكلام في إثبات حقائق الأشياء، ووقوع العلم بها، وأن هذا إجماع من العقلاء سوى طائفة من الأوائل[185] وخير من صاغ هذه العبارة صاحب العقائد النسفية حيث قال: «حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق، خلافا للسوفسطائية[186]».

أسباب العلم للخلق= مصادر المعرفة

وبعد إثبات حقائق الأشياء وتحقق العلم بها، يبحث الماتريدية في أسباب هذا العلم وطرقه «وهي ثلاثة: أحدها: الحواس السليمة، وهي: حاسة السمع، وحاسة البصر, وحاسة الشم، وحاسة الذوق، وحاسة اللمس. والثاني: خبر الصادق. والثالث: العقل[187]». ومصدر هذا الحكم «الاستقراء؛ ووجه الضبط: أن السبب إن كان من خارج فالخبر الصادق، وإلا: فإن كان آلة غير المدرِك فالحواس، وإلا فالعقل[188]». وقيل: «وجه الانحصار على هذه الثلاثة: هو أن من يحصل له العلم لا يخلو: إما أن كان في حصول العلم به محتاجا إلى غيره أو لم يكن؛ فإن كان فهو الخبر، وإن لم يكن فلا يخلو ما أن كان محتاجا إلى سبب ظاهر من نفسه أو لم يكن؛ فإن كان فهو الحواس، وإن لم يكن فهو العقل[189]»

ووقوع العلم عن طريق هذه الثلاثة لا يتم بواحدة واحدة منفردة عن الآخريات بل يرتبط بعضها ببعض؛ فالخبر الصادق يعتمد على سماعه ولهذا قدم العلماء حاسة السمع على غيرها من الحواس «مع أن أهم الحواس للحيوان هي القوة اللامسة لأن معظم المعلومات الدينية مستندة إلى الخبر الصادق المفيد للعلم بواسطة السمع[190]» ومعرفة صدق الخبر لا تتم إلا بالعقل[191] وكلا من الحواس والأخبار آلات وطرق للعقل في عملية الإدراك[192].

وقد وضع الماتريدية لكل سبب من هذه الأسباب شروطا لابد من تحققها لكي يتم وقوع العلم عن طريق هذا السبب.

أما الحواس فوضعوا لها شرطين:

أ: أن تكون الحاسة سليمة ليس بها مانع من أداء عملها.

ب: أن تستعمل الحاسة فيما خلقت له.

«فالله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة كالسمع للأصوات والذوق للمطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى[193]» وإن كان هناك من يقول إنه «يجوز أن يدرك بحاسة ما يدرك بالحاسة الأخرى لأن ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس[194].

---

[183] انظر: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، د. راجح عبد الحميد الكردي، ص: ٦٤، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى،١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

[184] انظر: تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين النسفي، ص: ١٢٥، تحقيق: أستاذنا الدكتور. محمد الأنور حامد عيسى، الطبعة الأولى، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١١م. .

[185] انظر: المصدر نفسه، ص: ١٣٧. التسديد شرح التمهيد، حسام الدين السغناقي، ص: ٧٤، تحقيق: شمس الدين كريم، الطبعة الأولى، جامعة نور مبارك، كازاخستان، ٢٠١٦.

[186] انظر: العقائد النسفية، لأبي حفص عمر النسفي، مع شرح السعد التفتازاني، ص:١/ ٢٦-٣٥، توزيع دار المصطفى للنشر.

[187] انظر: تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين النسفي، ص: ١٤٢.

[188] انظر: العقائد النسفية، لأبي حفص عمر النسفي، مع شرح السعد التفتازاني، ص:٤٦.

[189] انظر: التسديد شرح التمهيد، حسام الدين السغناقي، ص: ٧٤.

[190] انظر: حاشية منلا أحمد على شرح العقائد النسفية للتفتازاني،ص: ٤٧، توزيع دار المصطفى للنشر.

[191] انظر: التسديد شرح التمهيد، حسام الدين السغناقي، ص: ٨٣.

[192] انظر: العقائد النسفية، لأبي حفص عمر النسفي، مع شرح السعد التفتازاني، ص:٤٦.

[193] انظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[194] انظر: المصدر نفسه، ص: ٤٩.

وأما الخبر فقد قيدوه بكونه «الصادق» لأن الخبر الكاذب لا يفيد علما إذ هو إخبار على غير الحقيقة[195].

«والخبر الصادق على نوعين أحدهما الخبر المتواتر، والثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجزة[196]».

وكون الخبر الصادق هو المتواتر وخبر الرسول لا يلزم منه أن ما عداهما كذب، وإنما المراد إفادتهما للعلم الضروري بعد التأكد من معجزة الرسول، والتأكد من كون ناقلي الخبر ليس لهم مبرر للكذب. وأما ما عدا هذين النوعين من الأخبار فتحتاج إلى بحث ونظر وتروٍّ قبل الحكم بصدقها أو كذبها والأولى في هذه الأخبار أن يعوّد المرء نفسه على التوقف في الحكم فيها حتى يحيط بالحقيقة من كل جوانبها.

وأما العقل فهو سبب للعلم أيضا بشرط النظر الصحيح حتى لا تتناقض قضاياه، فإن تناقضت كان ذلك لتقصير الناظر في النظر، والنظر في بعض المقدمات بهواه دون عقله، فيقع له نوع ظن، فيعتقد ذلك ويظن ظنه أنه علم[197].

نكتفي بهذا القدر في حديثنا عن نظرية المعرفة عند الماتريدية، ونشرع الآن في تطبيق هذه النظرية على وسائل التواصل الحديثة لنرى هل العلم الذي يأتي منها يفيد اليقين أم الظن؟

ثانيا: تطبيق نظرية المعرفة على وسائل التواصل الحديثة

صاحَبَ التوسع في نقل الأخبار ظهور وسائل جديدة استُعملت في نشر المعرفة، بدأت بالصحافة، ثم ظهرت الصور الفوتوغرافية فضُمت إلى الصحف، ثم ظهر تسجيل الأصوات، ثم نقل الصورة الحية عن طريق التليفزيون، ثم عن طريق الإنترنت، فالأخبار والحواس باعتبارهما سببان من أسباب العلم مع هذا التقدم والتنوع في وسائل نقل الأخبار والأصوات والصور، أصبحا في حاجة إلى دراسة واعية تناسب العصر ووسائله، لنرى هل بقيت مكانتهما في إفادة العلم كما هي أم اهتزت تلك المكانة؟ وهل نحن في حاجة إلى شروط جديدة نضيفها إليهما ليتحقق بهما العلم أم لا؟

وإذا كنت الصحافة قد سارعت من نقل الأخبار؛ فإن التطبيقات الحديثة على شبكة التواصل الاجتماعي= الإنترنت كالفيس بوك والانستجرام وأمثالها والتي تعطي لمستخدميها خاصية المشاركة= (share) والتي تجعل ما يكتبه المرء من الممكن أن يتشارك فيه مع آلاف بل ملايين من المستخدمين في دقائق معدودة؛ هذه التطبيقات قد أغرت سرعتها في نشر الأخبار الكثيرين، فلم يعد هناك هيبة أو تخوف من نقل الأخبار دون الاستيثاق منها، مع أن ديننا يحذرنا من هذا، كما أخبر صلى الله عليه وسلم (كفي بالمرء إثما أن يحدث بكل ما سمع)[198] كذلك نتج عن ظهور هذه الوسائل أن اهتمامات الناس اختلفت وتنوعت فبدأ اهتمام الكثيرين بما لا يعنيهم يزداد ويزداد حتى شغل الناس عن الأهم بما لا أهمية لهم في حياتهم وهذا ليس من حسن الإسلام، فقد قال عليه الصلاة والسلام (من حُسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه) [199] من أجل هذا جاءت أهمية نظرية المعرفة وأسباب العلم للخلق وشروطها ليستطيع طالب الحق أن يفرق بين ما هو حق وما هو باطل، ما هو عاطفي وما هو عقلاني.

متابعة شخص أو صفحة سبب كاف عند الكثيرين لوضع إعجاب وعمل مشاركة لكل ما ينشر فيها.

لقد ترتب على انتشار استعمال الفيس بوك أن الكثيرين من متابعي شخص ما أو صفحة من الصفحات بمجرد ظهور منشور= (post) أو مقال أو صورة أو خبر على صفحته، فإنه يضع إعجابا وتعليقا بمدح ومشاركة دون أن يقرأ أو يطلع.

إن نظرية المعرفة عندما جعلت الخبر من مصادر العلم وأسبابه قيدته بكونه الصادق لأن الخبر يحمل في طياته الصدق والكذب فيستبطن أحدهما حتى ولو بدا لك الآخر من أول نظرة والخبر الصادق هو الذي يخبر عن الحقيقة كما هي في نفسها فيفيد سامعه علما أي يقينا عندما تسمع خبرا ما فلابد أن يحضر في ذهنك أنه يحتمل الصدق والكذب وطالما تطرق الاحتمال فلا مجال للحكم أو ترجيح أحدهما على الآخر دون بحث ونظر ورَوِيَّة حتى نصل به إلى اليقين.

---

[195] أنكر كون الخبر سببا للعلم البراهمة والسمنية. انظر: التسديد شرح التمهيد، السغناقي، ص: ٧٩.

[196] – انظر: المصدر نفسه، ص: ٧٩-٨١.

[197] – انظر: شرح العقائد النسفية، ص: ٦٢.

أنكر بعض الفلاسفة كون العقل سببا للعلم بحجة تناقض الآراء واختلافات البشر. راجع: التسديد للسغناقي، ص: ٨٣، تبصرة الأدلة للنسفي، ١٤٥.

[198] – اخرجه الحاكم في مستدركه، عن سيدنا أبي هريرة , وسيدنا حفص بن عاصم رضي الله عنهما، حديث رقم: ٣٨١، ٣٨٢، الطبعة الأولى، دار المعرفة بيروت، ١٤٢٧هـ.

[199] – اخرجه الترمذي في سننه، عن سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم: ٢٣١٧، الطبعة الثاني، مصطفى الحلبي، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م.

الإعجاب والمشاركة حكم على المنشور بالصلاحية أو الصدق.

إن وضع علامة أعجبني = like يلزم منها أن صاحبها موافق لكل ما جاء في المنشور، وحين يقوم بعمل مشاركة = shareله فإن هذا اللزوم أوضح إلا إذا كتب فوق المنشور أنه لا يوافق على ما جاء به وأنه ينشره ليحذر الناس منه، مع أن هذا أيضا مخالف لنهج السلف الصالح في إماتة الباطل بهجره[200] وهجره هنا يعني عدم ذكره ونشره.

وإذا كان الحكم على الشيء فرع عن تصوره[201] فإن الملاحظ أن الكثيرين ممن يحكمون على ما ينشر في صفحات التواصل الاجتماعي لا قدرة لهم على تصورها تصورا حقيقيا يمكنهم به الحكم بصدقه أو كذبه وهذا يرجع إلى عدة أسباب:

- سيطرة التفكير العاطفي على التفكير العقلي.
- الثقة التامة في الحواس واعتبار ما ينتقل إلينا عبرها يقينيا رغم أن التقدم التكنولوجي وبرامج تركيب الصور والأصوات يجعل الثقة في الحواس تقل إن لم تنعدم.
- الثقة العمياء في ناقل الخبر؛ فالقناة أو الموقع أو الجريدة أو المدونة إذا استحوذت على ثقة شخصٍ أصبح كل ما ينقل عنهم هو اليقين وما سواه كذبًا.

بين الخبر والحس في وسائل التواصل

إذا كان الحكم بصدق أو كذب شخص ما بمجرد سماع كلامه دون عرضه على قواعد العقل وبراهينه, ودون الإلمام بملابسات الموضوع محل الحديث هو نوع من التسرع في الحكم فإن الأخبار التي تُنقل عبر وسائل التواصل كلها لابد أن تخضع لنفس العملية الإجرائية للوصول إلى حكم صحيح، وعليه؛ فإذا كنا لا نستطيع أن نناقش ناقل الخبر فيما قال ليتبين لنا صدقه من كذبه، فإن أقل ما نفعله مع هذه الأخبار هو التوقف في الحكم بصدقها أو كذبها، وإذا كان البعض قد شكك في الحِسيَّات، وأن الحواس قد يحدث فيها ما يسمى بالخداع الحسي، فإن هذا الشك أصبح أكثر إلحاحا مع وسائل التواصل الاجتماعي؛ لأنهم إنما شككوا في الأشياء التي تباشرها الحواس دون واسطة، فكيف الحال إذًا وأكثر ما تباشره الحواس اليوم إنما هو بواسطة الأجهزة الناقلة، فإنها مهما بلغت دقتها يقف ورائها شخص هو المتحكم في هذه الأجهزة، وكم من صور نقلت فتفاعل معها الجمهور تعاطفا أو انحيازا فلما شوهدت من زاوية أخرى للرؤية كان الحال غير الحال، وغدا الحكم الثاني نقيض الأول.

وقد سبق أن الخبر الصادق هو المتواتر وخبر الرسول، وقد نُقل إلينا كلام الله تعالى وكلام سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكلام الله تعالى يقيني الثبوت لكنه مختلف الدلالة ما بين يقينية وظنية.

وكلام سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم بعضه يقيني الثبوت وهو المتواتر وبعضه ظني الثبوت وهو دون المتواتر، وهو المشهور والآحاد عند الأحناف، والآحاد فقط عند غيرهم باعتبار شمول الآحاد عندهم للمشهور.

فما كان يقيني الثبوت والدلالة أفاد العلم اليقيني، وما كان ظنيا في أحدهما أفاد العلم الظني.

إذا كان هذا هو موقف العلماء في إفادة كلام الله تعالى ورسوله لليقين أو الظن فكيف بكلام غيرهما؟ لاشك أن إفادة كلام غيرهما لليقين يحتاج إلى شروط أخرى كالتواتر وكون الكلام موافقا أو مخالفا لبدهيات العقول، وخلوه من التناقض، لكن هناك عوامل أخرى قد تكون في أغلبها نفسية تتحكم في صدق أو كذب الخبر فأصبح الخبر الصادق عند الكثيرين هو:

أ: الخبر الذي مصدره الحزب.

ب: الخبر الذي مصدره الجماعة.

ج: الخبر الذي مصدره شيخ الطريقة.

د: الخبر الذي يأتي في الجريدة الفلانية.

حيث تعد هذه المصادر بمثابة «قوالب» بمجرد سماع الخبر منها أو قراءته فيها أو عنها فهو صادق أو كاذب.

---

[200] – اخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء، عن سيدنا عمر رضي الله عنه حيث قال: "إن لله عبادا يميتون الباطل بهجره ويحُيُون الحق بذكره...." نشر مطبعة السعادة، مصر، ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م.

[201] – انظر: التقرير والتحبير، ابن أمير الحاج، تحقيق: عبد الله عمر، ٢١٥/٣، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ. الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، الدكتور: محمد مصطفى الزحيلي، ٣٦١/١، الطبعة الثانية، دار الخير للطباعة، سوريا، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

الحس

بعد ما ذكرنا كلام العلماء في الحواس وشروط إفادتها للعلم بكونها سليمة، واستعمالها فيما خلقت له.

فإن ما نشاهده اليوم من سوء استغلال التقدم التكنولوجي يجعلنا نضيف إليها شرطا ثالثا وهو:

أن لا يكون بين الحاسة وبين المحسوس بها واسطة ككاميرا أو هاتف أو غير ذلك فإن حدث وكان بينهما واسطة فالأولَى التوقف في الحكم حتى تكتمل جميع أو غالب جوانب المحسوس، فينتقل الحكم من الظن إلى اليقين.

خاتمة

بعد هذا العرض الموجز لنظرية المعرفة عند الماتريدية وتطبيقها على وسائل التواصل الحديثة يتبين لنا أن شروط إفادة الأسباب المشهورة للعلم تحتاج إلى شروط أخرى نظرا لكون هذه الوسائل هي وسائط بين الحواس وما ينقل بها فقد أصبحت الصور والمشاهد عابرة للقارات، إلا أن هذه الصور والمشاهد لا تنتقل بذاتها بل تنتقل عن طريق آلات يقف ورائها أشخاص يتحكمون فيما ينقل من خلالها والطريقة التي ينقل بها وما يراد للناس أن يروه بهدف تكوين رأي ما لدي المتلقي، ومن هنا أقول:

أولا: التوقف في إصدار الأحكام على ما يصدر من هذه المواقع لابد أن يكون هو الأصل طالما أن المنشور ليس قضايا بديهية لا يختلف فيها البشر.

ثانيا: لا يقوم الإنسان بالتعليق على ما لا يفهمه ولا على شيء ليس من تخصصه ناهيك عن أن يقوم بمشاركته فقد يكون هو الباطل بعينه وهو لا يدري.

ثالثا: لابد أن يعلم الناس أنهم محاسبون على هذه الأمور كما يحاسبون على أقوالهم وأفعالهم، فليحذر العاقل أن يجد في صحيفته إلا ما يسره.

* * *

Абдуллатиф Аллоқулов,
Имом Мотуридий халқаро илмий-тадқиқот маркази
“Мотуридийлик таълимоти тадқиқотлари” бўлими бошлиғи, PhD

МОТУРИДИЙЛИК ТАЪЛИМОТИДА АЛЛОҲ ТАОЛОНИНГ СИФАТЛАРИ ТАЛҚИНИ

Ислом дини таълимотида Аллоҳнинг сифатлари мавзуси муҳим аҳамиятга эга. Аллоҳ таолонинг сифатлари Қуръони карим оятлари, ҳадиси шарифларда зикр этилган. Уларнинг барчаси қадимий, азалий сифатлардир. У мукаммал сифатлар билан сифатланган ва улардан бирортаси махлуқотларнинг сифатига ўхшамайди. Салафи солиҳлар “Асмоул ҳусна” (гўзал исмлар) мавзусини катта эътибор билан ўрганганлар. Айни бу йўлни халаф уламолари ҳам давом эттирганлар. Салаф ва халаф уламолари Аллоҳ таолонинг сифатларини “Уни Ўзига муносиб бўлмаган нарсалардан поклаш” деган мақсадда ўрганганлар.

Салаф уламолари деб биринчи уч ҳижрий асрда яшаб ўтган мусулмон олимлар тушунилади. Улар замонасида ҳали фалсафий қарашлар динга аралашмаган, ақидавий ихтилофлар, оқимлар урчимаган давр эди. Шу боис улар бошқа илмлар қатори “Ақоид” илмини фалсафий қарашлар билан қориштирмай, содда ва ихчам тарзда ўрганишиб, шогирдалрига баён қилиб берганлар. Жумладан, Абу Ҳанифа раҳматуллоҳи алайҳ “ал-Фиқҳу ал-Акбар” асарида: “У махлуқотларидан ҳеч бирига ўхшамайди. Унга махлуқотларидан ҳеч бири ўхшамайди. Унинг барча сафатлари махлуқларнинг сифатларига зиддир. У илмимизга

ўхшамайдиган илм билан билади. У қудратимизга ўхшамайдиган қудрат ила қодир бўлади. У кўришимизга ўхшамайдиган кўриш билан кўради. Аллоҳ таоло Қуръонда юз, қўл ва жонни зикр қилган бўлиб, улар У зотнинг кайфиятсиз сифатлардир", деб ёзади.

Имом Бухорийнинг шайхи Нуъайм ибн Ҳаммод сифатлар борасида бундай деган: "Ким Аллоҳни Унинг махлуқотларига ўхшатса, кофир бўлибди. Ким Аллоҳ Ўзини-ўзи васф қилган нарсани инкор қилса, кофир бўлибди. Аллоҳ ва Унинг расули васфлаган нарсада ўхшатиш йўқ. Ким очиқ-ойдин оятлар ва саҳиҳ хабарларда келган нарсаларни Аллоҳнинг жалолига лойиқ равишда исбот қилса ва Ундан нуқсонларни рад этса, ҳидоят узра бўлади".

Салафи солиҳлар сифат масаласида тафвиз (топшириш), яъни аслам (тинч) йўлни тутганлар. Чунки у даврда сифатларни таъвилсиз, қандай бўлса, шундайлигича тушуниш салафларнинг йўли эди. Уларда сифатларни таъвил қилишга эҳтиёж ҳам, зарурат ҳам бўлмаган. Бу худди аксарият оят ва ҳадисларни изоҳсиз, шарҳсиз тушунишларига ўхшайди. Салафи солиҳлар даври соддаликка асосланган билан ўзига хос аҳамиятга моликдир. Жумладан, бунинг мисолини "истава ала-л-Арш" масаласида кўришимиз мумкин. Ўтган авлодлар бу оятнинг маъносини Аллоҳга ҳавола қилишиб, бу ҳақда сўз очишмаган. Чунки у вақтда ҳамма яхши тушунчага эга бўлган, содда ҳаёт кечиришган ва турли фитналарга дучор бўлишмаган. Шу билан бирга, ушбу масалани кўтариб турадиган баъзи шахслар ҳам топилган. Лекин кўпчилик уларни фитначи, деб номлаб ўз фикрларини тарқатишларига йўл қўймаган.

Имом Молик раҳматуллоҳи алайҳнинг тутган мавқифлари ҳамманинг таҳсинига сазовор бўлган. Ривоятларда келишича, бир киши Имом Моликнинг ҳузурига кириб, истиво ҳақида сўраган экан. Шунда Имом Молик: "Истиво маълум. Унинг қандоқлиги номаълум. Унга имон келтириш вожиб. У ҳақда савол бериш бидъат. Сен бидъатчи экансан! Чиқаринглар буни менинг олдимдан!" деганлар. Салафи солиҳларимиз шу йўл билан Аллоҳ субҳонаҳу ва таолонинг поклиги, ўхшаши йўқлиги ва бошқа барча камолот сифатларига бўлган тўғри эътиқодни сақлаб туришган. Вақт ўтиши билан Ислом давлати ҳудудлари кенгайиб, турли халқ, дин, фалсафа ва мафкурага эга одамлар ҳам Исломни қабул қилишди ёки мусулмонлар билан аралашиб яшай бошлашди. Табиийки, улар ўзларининг эски фикр ва тасаввурларидан бирдан ва тўла узилиб чиқа олмас эдилар. Шу билан бир вақтда, Ислом душманлари ҳам доимий равишда турли иғволар қилиб туришар эди. Улар мусулмонларнинг ақидаларига путур етказиш мақсадида турли шубҳали масалаларни ғоят усталик билан ўртага ташлар эдилар. Ана шундай масалаларнинг энг катталаридан бири Аллоҳ таолонинг сифатларига оид оят ва ҳадисларнинг зоҳирий маъноларини олишиб, мусулмонларнинг ақидасига зарар етказишга уриниш бўлган.

Аллоҳнинг қўли, кўзи ёки бошқа У пок зотга нисбат берилган сифатлар таърифида фитна қўзғаб, кишиларни залолатга кетказиш бошланди. Анчагина тоифалар бу масалада куфрга кетдилар. Энди салафи солиҳларга ва Имом Моликка ўхшаб, бу масалада савол бериш бидъатдир, деб фатво чиқариш иш бермайдиган ҳолга келди. Балки шунга ўхшаш масалада савол сўрамайдиган одамнинг ўзи қолмади. Ана шундай нозик бир пайтда Абу Мансур Мотурудий каби буюк алломалар ақиданинг софлигини сақлаб қолиш учун катта хизмат қилдилар.

Бузғунчилар: Аллоҳнинг Аршга истиво қилиши, унга баробарлашишидир, деган бўлсалар, халафлар, яъни кейинги уламоларимиз: Йўқ, унда Аллоҳга нуқсон нисбати берилган бўлади, шунинг учун истивони Аллоҳ таолонинг бошқа баркамол сифатларига мос равишда тушунмоқ керак, дедилар. Шу тариқа истиво–қуввати ва султонлиги ила эга

бўлмоқдир, деб таъвил қилинди. Бунда ҳам худди салафи солиҳларга ўхшаб Аллоҳ таолони турли нуқсонлардан поклаш қасд қилингандир. Ҳам салаф, ҳам халаф уламоларимизнинг мақсадлари бир бўлган. Фақат мақсадга етиш учун ўз замонларига ва шароитларига мос ечим йўлини тутганлар.

Халаф уламолар Аллоҳнинг турли талқинни кўтарадиган сифатларини Унинг шаънига мос таъвил қилишга ҳаракат қилганлар. Уларнинг тутган ушбу йўллари уламолар орасида "аҳкам" (пухта) йўл деб эътироф этилган. Улар "мушаббиҳа", "муъаттила" ва "мужассима" каби оқимларнинг фитналаридан жамиятни асраб қолиш учун ҳам сифатларни Аллоҳнинг шаънига муносиб тарзда баён қилишга мажбур бўлганлар.

"Мушаббиҳа" тоифаси Аллоҳ таолонинг сифатларини махлуқотларнинг сифатларига ўхшатиш ғоясини ўртага ташлаган бўлса, "муъаттила" тарафдорлари Аллоҳ таолонинг сифатларини инкор қилишни кўтариб чиқишган. "Мужассима"лар эса, Аллоҳ таолога жисм нисбатини беришади. Халафлар яшаган аср ўта даражада таҳликали бўлганки, ҳатто оддий халқ ҳам Аллоҳ таолонинг "юз, яд" каби сифатларининг кайфиятини билишга уринишган. Улар Аллоҳ таолонинг "яди", "юзи" борасида салафлар каби содда қарашга эга бўлмаганлар. Уларнинг қарашларига фалсафий мушоҳада дахл қилиши натижасида, Аллоҳнинг зоти, сифати ва исми борасида фалсафий мушоҳада юритишга ўтганлар. Шу боис ҳам Абу Мансур Мотуридий "Ақида" илмининг усули ва фаръини янада такомиллаштиришга ҳаракат қилди. Шу ўринда халаф уламолари Аллоҳ таолонинг сифатлари ҳақида келган оят ва ҳадисларни таъвил қилишда ҳавойи нафсга қараб эмас, араб тили қоидаларига ва энг муҳими, диний таълимотлар асосига қараб, иш олиб борганлар. Яна бир бор таъкидлаймизки, салафларнинг мазҳаби ўз вақтида тўғри ва афзал бўлган. Халафларни эса сифатлар мавзусида "аҳкам" йўлни тутишларига шароит мажбур қилган. Аслида, мазкур икки йўналишнинг ҳам мақсади Аллоҳ таолони бузғунчи ва адашган тоифалар нисбат берадиган айбу нуқсонлардан поклаш эди.

* * *

الدكتور سيف علي العصري
أستاذ الفقه والقضايا المعاصرة في أكاديمية بلغار الإسلامية

المنهج العقلي عند الإمام الماتريدي

الحمد لله المستحق للمحامد كلها، والصلاة والسلام على سيدنا محمدٍ وعلى آله وصحابته، أما بعد:

فهذه مقالة أشارك بها في الندوة العلمية المنعقدة عن بُعد -أونلاين- بتاريخ 16 يونيو سنة 2021م، تحت عنوان «مدرسة الماتريدية والواقع المعاصر».

ومن المعلوم أنَّ المدرسة الماتريدية بامتدادها في بلاد ما وراء النهر من آسيا الوسطى والتي تشمل أوزبكستان وكازاخستان وقيرغيزستان، وفي بلاد الهند وباكستان وأفغانستان تمثل شطر أهل السنة.

والإمام الماتريدي هو الإمام محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي الحنفي، الذي حظي من الأئمة بالألقاب الفخمة التي تليق بعلو كبه ورفيع منزلته، فقد لُقِّبَ بإمام المتكلمين ومصحح عقائد الدين، وإمام الهدى، ورئيس أهل السنة، وقالع أضاليل الفتنة والبدعة.

لم يعين من ترجم له تاريخاً لولادته، وإذا علمنا أنَّ شيخه محمد بن مقاتل الرازي قد توفي سنة 248 هـ تبين أن الإمام الماتريدي قد ولد قريبا من سنة 240 هـ أو قبلها وذلك حتى يكون له من السنِّ ما يسمح له بالتلقي عن شيخه، وأما

وفاته فكانت سنة 333هـ، وعليه فيكون الإمام أبو منصور الماتريدي قد ولد قبل الإمام أبي الحسن الأشعري بعشرين سنة أو يزيد، وذلك لأن الأشعري ولد سنة 260 هـ.

يتصل أبو منصور الماتريدي بأبي حنيفة بواسطتين فشيخه هو محمد بن مقاتل الرازي وشيخ الرازي هو محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة.

كما أن من شيوخه أبي سليمان موسى بن سليمان الجُوْزجانيّ، وقد أخذ الجوزجاني عن صاحبي أبي حنيفة أبي يوسف ومحمد بن الحسن.

قال الإمام ملا علي القاري الحنفي عن الإمام أبي منصور الماتريدي: «إمام جليل مشهور، وعليه مدار أصول الحنفية في العقائد الحنيفية[202]».

لأبي منصور الكثير من المؤلفات الشاهدة له بعلو كعبه وإمامته وتبحره، وتتلمذ على يد جمع من الأئمة، كالإمام أبي نصر أحمد بن العباس العياضي الذي يتصل نسبه بسعد بن عبادة الأنصاري الخزرجي، وأبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني، ومحمد بن مقاتل الرازي قاضي الري، ونصير بن يَحْيَى البلخي.

كان لأبي منصور رحمه الله فضل السبق إلى تأسيس منهج عقلي في إثبات عقائد الدين يواجه الملحدين والمنحرفين، فإنه بعد أن حوى الطرائق المنهجية والبراهين العقلية ممن سبقه كأبي حنيفة نجح في تحويل ذلك إلى منهج متكامل، ونظرية معرفية تامة الأركان، وتكلم بتفصيل فيما يتعلق بالتوحيد والصفات، فإذا كان أبو حنيفة قد رسم الفكرة، ووضع الخطوط العريضة، فإن أبا منصور الماتريدي قد هندس البناء، وأشرف على تكميله وتنظيمه.

وأهل السنة الذين أنزلوا العقل المنزل اللائق به من حيث إنه مناط التكليف، وميزة التشريف، فإنهم مع ذلك لا يصادمون به الشرع، فالشرع والعقل حجتان من حجج الله، وحجج الله تتعاضد ولا تتعارض، قال الإمام الماتريدي في كتابه التوحيد (ص4): «ثمَّ أصل مَا يعرف بِهِ الدّين إِذْ لابد أَن يكون لهَذَا الْخلق دين يلْزمهُم الإجتماع عَلَيْهِ وأصل يلْزمهُم الْفَزع إِلَيْهِ وَجْهَان أَحدهمَا السّمع وَالْآخر الْعقل». فالعقل هو أحد الأصلين الذين يعرف بهما الدين.

كما أن العقل كما يقول الإمام الماتريدي في تفسيره (4/ 291) هو أحد أسباب العلم الثلاثة، فإنه قال: «العلوم ثلاثة: علم استدلال وهو علم العقل، وعلم المشاهدة والعيان وهو علم الحس، وعلم السمع والخبر؛ فيخبر أنه ليس لهم من هذه العلوم شيء».

والحقائق التي يطلب الإنسان إدراكها إما أنْ تُدرك بطريق العقل أو بطريق النقل، أو بهما معاً، فهي ثلاثة أقسامٍ:

الأول: مطلوب لا يمكن إثباته إلا بالنقل، وهو الممكن في العقل، أي أنَّ العقل لا يمنع إثباته ولا نفيه، كطيران حمامة هذه اللحظة فوق الكعبة، فهذا المطلوب لا يمكن إثباته إلا بالنقل، لأنه لما كان غائباً عن العقل والحسِّ مَعَاً استحال العلم بوجوده إلا من قول الصادق، ومن هذا القسم تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب، فإنها إنما تعلم بإخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

الثاني: مطلوب لا يمكن إثباته إلا بالعقل، وهو كل ما يتوقف عليه النقل، فمن لم يؤمن بوجود الخالق أصلاً كيف سيؤمن بأمر الخالق ونهيه، فالإيمان بالأمر والنهي الذي هو الدليل النقلي متوقفٌ على الإيمان بالله تعالى، والإيمان بالله تعالى لا يمكن إثباته إلا بالعقل وإلا لزم الدور، وكذا يقال في إثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، فإنها لا تثبت إلا بالدليل العقلي، فإذا ثبتت النبوة وجب الإيمان بما أخبر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الأدلة النقلية.

الثالث: مطلوبٌ يمكن إثباته بالعقل، ويمكن إثباته بالنقل أيضاً، وهو ما لا يتوقف ثبوت النقل على ثبوته.

والدليل من حيث كونه سمعيا أو عقلياً ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: عقلي محض بجميع مقدماته قريبة كانت أو بعيدة، بحيثُ لا يتوقف على السمع أصلاً، كقولنا العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث.

---

[202] () مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٨/ ٣٤٤٥).

الثاني: نقلي محض بجميع مقدماته، كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى: {أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي} [طه: 93]، وكل عاص يستحق العقاب لقوله: {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ} [الجن: 23].

الثالث: مركب منهما، وذلك كالدليل السمعي الذي تضمن البرهان العقلي كقوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} [الأنبياء: 22].

وقد أشار الإمام الماتريدي في كتبه إلى شرف العقل ومنزلته في مواضع كثيرة، فمن ذلك قوله في تفسيره تأويلات أهل السنة (2/ 118) عند الحديث عن حرمة الخمر: «مع ما في ذلك -أي شرب المسكر- من ذهاب العقل الذي هو أعز ما في البشر».

وأوضح في تفسيره أن كفرَ مَنْ كفر إنما هو لعدم إعمال العقل في التفكر والتدبر، فقال (1/395): «وكذلك الكافر لم يبصر -بما أعطاه من البصر- عواقب البصر الظاهر، ولا يسمع -بما أنعم عليه من السمع- عواقب السمع؛ إذ حق ذلك أن يؤدي ذلك ما أدركه إلى العقل ليعتبر به أنه لم يخلق شيء من ذلك بالاستحقاق، ولا يحتمل عقله الإحاطة بكنه ما فيه من الحكمة، فيعلم عظم نعمة الله وخروج مثله عن العبث، فيقوم بأداءِ شكره؛ وبذلك يصير به إلى الجزاءِ في العواقب، ولا قوة إلا بالله».

فمن هذا النص يظهر لنا جلياً أن الجوارح التي تكتسب المعرفة كالبصر في إدراك المبصرات، والسمع في إدراك المسموعات لا تكون نافعة للإنسان حتى يَعْبُرَ بها إلى رحاب العقل، فالعقل هو مكان استقبال تلك المعلومات وتحليلها، وترتيبها ترتيبا منطقيا مفيداً، حتى يتوصل بها الإنسان من المعلومات إلى معرفة المجهولات.

بل إن الإمام الماتريدي بلغ بوظيفة العقل إلى أبعد من ذلك، فإنه قد أوجب الإيمان وأصول الخير بالعقل وإن لم يرد السمع، فقد قال عن أمر التوحيد كما في تفسيره (4/ 310): «الشرك حرام بالعقل، ويلزم كل من عقل التوحيد ومعرفة الرب؛ لما كان منه من تركيب الصور وتقويمها بأحسن صور يرون ويعرفون أنه لم يصورها أحد سواه، ولا قومها، ولا يشركه آخر في ذلك، وما كان منه إليكم من أنواع الإحسان والأيادي، فكيف تشركون غيره في ألوهيته وربوبيته؟! فذلك حرام بالعقل والسمع».

وقال عن الصلاة والزكاة كما في تفسيره (1/ 537): «الصلاة قُربة فيما بين العبد وبين ربه، تجمع جميع أفعال الخير، وفيها غاية منتهى الخضوع له، والطاعة ... والزكاةُ فيما بين العبد وبين الخلق؛ لتآلف القلوب واجتماعها، وفيها إظهار الشفقة لهم والرحمة، لذلك عظم الله شأنهما، وشرف أمرهما، وأعلى منزلتهما؛ وعلى ذلك قرنهما بالإيمان في المواضع كلها، وأثبت بين الخلق الأُخوة بهما بقوله: «فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ». ثم هما تكرمان بالعقل؛ لأن الصلاة تجمع جميع أنواع خيرات الأفعال، وفيها غايةُ الخضوع له، والخشوع -على ما ذكرنا- وذلك مما يوجبه العقل، وإن لم يرد فيه السمع».

وسلك في نصوص الصفات الخبرية المنهج الرشيد الجامع بين العقل والنقل، فقال في كتاب التوحيد (ص74): «وَأما الأَصْل عندنَا فِي ذَلِك أَن الله تعَالَى قَالَ {لَيْسَ كمثله شَيْء} فنفى عَن نَفسه شبه خلقه، وَقد بَينا أَنه فِي فعله وَصفته متعال عَن الْأَشْبَاه، فَيجب القَوْل بالرحمن على الْعَرْش اسْتَوَى على مَا جَاءَ بِهِ التَّنْزِيل، وَثَبت ذَلِك فِي الْعقل، ثمَّ لَا نقطع تَأْوِيله على شَيْء لاحْتِمَاله غَيره مِمَّا ذكرنَا، واحتماله أَيْضا مَا لم يبلغنَا مِمَّا يعلم أَنه غير مُحْتَمل شبه الْخلق، ونؤمن بِمَا اراد الله بِهِ، وَكَذَلِكَ فِي كل أَمر ثَبت التَّنْزِيل فِيهِ نَحْو الرُّؤْيَة وَغير ذَلِك يجب نفى الشّبَه عَنهُ، وَالْإِيمَان بِمَا أَرَادَهُ من غير تَحْقِيق على شَيْء دون شَيْء، وَالله الْمُوفق». وهذا المنهج القويم هو الذي سلكه جماهير أهل السنة».

وقال في إثبات الرؤية كما في كتاب التوحيد (ص85): «فإن قيل كيف يرى؟ قيل: بلا كيف إذ الكيفية تكون لذي صورة بل يرى بلا وصف قيام وقعود واتكاء وتعلق واتصال وانفصال ومقابلة ومدابرة وقصير وطويل ونور وظلمة وساكن ومتحرك ومماس ومباين، وخارج وداخل ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك».

وله عند تفسير قوله تعالى: {زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ} [آل عمران: 14] كلام نفيس، خلاصته أنه أورد قول الحسن البصري: والله ما زينها إلا الشيطان؛ إذ لا أحد أذم لها ولأهلها من الله تعالى، فعقب الإمام الماتريدي بقوله: وإليه يذهب المعتزلة، لكن الأصل في هذا وفي أمثاله: أن الله عز وجل زين هذه الأشياء، والتزيين من الله سبحانه وتعالى يقع على وجهين:

الأول: تزيين في الطباع، والطبع يرغب فيما هو ألذ وأشهى وأخف عليه، وينفر عما يضره ويؤلمه، وإن لم يكن في نفسه حسنا.

الثاني: تزيين في العقل، فلا يتزين في العقل إلا ما ثبت حسنه بنفسه، أو لأمر أو حُمد العاقبة ونحو ذلك.

ثم جعل العقل مانعا عن القبيح الذي مال إليه الطبع، وعلى ذلك يخرج قوله صلى الله عليه وسلم: « حفت الجنة بالمكاره، والنار بالشهوات»، ليس على كراهة العقل، ولا على شهوة العقل؛ ولكن على كراهة الطبع وشهوته، وكذلك قوله تعالى: «كتب عليكم القتال وهو كره لكم»، فالكراهة هنا هي كراهة الطبع لا كراهة العقل، والخطاب والتكليف إنما يكون على اختيار العقل وكراهيته، لا على اختيار الطبع؛ لذلك قلنا: إنه يجوز التزيين في الطبع من الله تعالى، وكذلك الكراهة في الطبع تكره من الله تعالى.

ثم امتحنهم الله عز وجل بترك ما زين لهم في الطباع؛ بما ركب لهم من العقول الوافرة؛ ليختاروا ما حسن في العقول وتزين، وعلى ذلك جرت الكلفة والخطاب، لا بما مالت إليه الطباع، ونفرت عنه العقول.

وبين مجال العقل وحدوده، فقال في تفسيره (2/ 334) عند تفسير قوله تعالى: (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) ما خلاصته أن هذه الشهادة هي شهادة بالربوبية، بحيث لا يتوهم له كيفية، ولا يخطر بالبال له المائية، ولا يحتمل الوصول إلى حقيقة ذلك بالتفكر، ولا أن يُحتمل بلوغُ العقل الوقوفَ على ذلك؛ إذ هو خَلْق قصر عن الإحاطة بمائية نفسه، فالربوبية أحق أن ينحسر عنها الأوهام، وتَكِلُّ عن توهم إدراكها الأفهام.

وقال في تفسيره (4/ 441): «الأصل أن الله سبحانه جعل العقل جزءًا من عالمه، وجعله دليلًا لأهله في معرفة المساوئ والمحاسن، وعلمًا للتمييز بين الحكمة والسفه، وبين الإتقان والعبث، وجعله بالذي يعرف المحمود من المذموم، والمرغوب فيه من المزجور عنه».

وقال أيضاً في تفسيره (4/ 457): «والأصل أن العقول إنشاءات متناهية تقصر عن الإحاطة بكلية الأشياء، والأفهام متناقصة عن بلوغ غاية الأمور؛ إذ هن من أجزاء العالم الذي هو بكليته متناهٍ ... فمن رام الإحاطة بها أو بلوغ حكمة الربوبية من غير إشارة منه، فهو يظلم العقل، ويحمل عليه ما يعلم عجزه عنه».

وبين أصناف الناس في الانتفاع بالعقل فقال في تفسيره (4/ 508) فقال: «الخلق على مراتب؛ منهم من يفهم بالعقل لا يحتاج إلى معونة السمع، وهم الحكماء والعلماء الذين يدركون الأشياء بالبديهة، ومنهم من لا يدرك إلا بمعونة السمع وهم كالصبيان، إنهم لا يدركون إلا بالسمع وفضل التنبيه، ومنهم من لا يدرك بالعقل ذلك ولا بالسمع حتى تصيبهم الشدائد والعبر في أنفسهم وفيما أنعم عليهم، وهم كالبهائم الذين لا عقل لهم ولا سمع».

وأشار إلى أن الإيمان المبني على أدلة العقول مُحصّنٌ عن الزعزعة، فقال في تفسير قوله تعالى: (لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ) (2/ 440): يحتمل قوله: من الأتباع الذين كان إيمانهم إيمانَ تقليدٍ، لا إيمانًا بالعقل؛ لأن من كان إيمانه إيمانا بالعقل فهو لا يصد، ولا يصرف عنه أبدًا؛ لما عرف حسن الإيمان وحقيقته بالعقل، فهو لا يترك أبدًا، وأما من كان إيمانه إيمان تقليد فلم يكن إيمانهُ إيمانَ حقيقة، فمثله يصد عنه.

* * *

Зафар Нажмиддинов,
Тарих фанлари номзоди, доцент
Ўзбекистон халқаро ислом академияси докторанти

МОТУРИДИЙЛИК ТАЪЛИМОТИНИНГ БОЛҚОН ЯРИМ ОРОЛИДА ТАРҚАЛИШИ ХУСУСИДА

Пир Муҳаммад Ускубий (ваф. 1020/1611 й.) усмонийлар давлати ўз чўққисига чиққан даврда яшаган ҳанафий фақиҳларидан бири бўлиб, унинг ҳаёти ва илмий меросига қизиқиш охирги ўн йилликларда кучаймоқда [1: 1]. Туркиялик тадқиқотчилар томонидан бугунгача олиб борилган илмий ишларда олим ҳаёти ва ижоди деярли тўла ёритилган бўлса-да, уларнинг барчасида тадқиқотчилар назаридан четда қолиб келаётган бир жиҳат бор, у ҳам бўлса Ускубий ижодига Ўрта Осиё фақиҳларининг таъсиридир. Ўрта Осиё фақиҳлари меросининг Болқон ярим оролида тарқалишига Ускубий шахсияти яққол мисол бўлади.

Олимнинг шахсий ҳаёти ҳақида бизгача кам маълумот етиб келган. Унинг отаси Болқон ярим оролидан усмонийлар империясига хизмат қилиш учун мажбуран олиб келинган болалардан (“девширме”) бўлиб, манбаларда Ҳасан ёки Абдуллоҳ деб номланган. Пир Муҳаммад эса отасидан фарқли равишда ҳарбий соҳадан кўра, кўпроқ диний фанларга қизиқиш билдиради. У ўспиринлик чоғида суфийликдаги бектошийлик тариқатига қизиқиш билдиргани маълум.

Пир Муҳаммад кейинчалик тасаввуфдан кўра, кўпроқ фиқҳ илмига қизиқа бошлайди ва Истанбулда ўз даврининг энг машҳур фақиҳларидан Муҳаммад-афанди Чивизодага (ваф. 995/1587 й.) шогирд тушади.

Пир Муҳаммад Истанбулда машҳур фақиҳ даражасига эришгач, Анатолия ташқарисида жойлашган мадрасаларда дарс бера бошлади. Аввалига Йенипазар шаҳридаги (бугунги Сербия, Jeni Pazar) мадрасада дарс берган пайтида кўча безорилари ҳужумига дучор бўлади. Бунинг оқибатида бир кўзидан ажралган олим кейинчалик “Як-чашм”, “Кўр-муфтий” деб атала бошлади. 990/1582 йилларда Болгариянинг Ҳезарград шаҳридаги “Мақтул-Иброҳим пошо мадрасаси”да мударрислик қиларкан, жинсий заиф киши ҳақида берган мунозарали фатвоси сабабли мударрисликдан четлатилади. Орадан бироз ўтиб, Скопье (бугунги Шимолий Македония пойтахти, усмонли туркчада Üsküp) муфтийси лавозимига таъйин қилинади. Узоқ йиллар шаҳар муфтийси лавозимида ишлаган олим 1020/1611 йилда шу ерда вафот этди.

Ускубийнинг икки нафар асар ёзгани маълум ва улар бизгача етиб кетган. Улардан биринчиси фатволар жамланмаси бўлиб, манбаларда “Муин ал-муфтий” (Фатво берувчиларга ёрдам берувчи), “Фатовойи Кўрмуфтий” ёки “Фатовойи Ускубий” деб аталган. Асарнинг энг қадимий учта нусхаси Болқон ярим ороли давлатлари кутубхоналарида сақланиши маълум:

1) Сараево шаҳридаги Шарқшунослик институти (Sarajevo Oriental Institute Library) кутубхонаси № 55. Ушбу қўлёзма асар 1036/1626 йилда Сербиянинг Крушевац (Kruševac, усмонли туркча “Alacahisar”) шаҳрида Бакр ибн Иброҳим Cajozade Travnicanin томонидан кўчирилган.

2) Травник шаҳридаги Arhiv Srednje Bosne архивида № 59 рақамли нусха 1037/1627 йилда Муҳаммад ибн Юсуф Амирзода Буснавий томонидан кўчирилган.

3) Сараево Шарқшунослик Институти кутубхонаси № 4709. Ушбу нусха 1044/1634 йилда Умар ибн Ҳасан Буснавий Сарожий томонидан кўчирилган. [2: 55]

“Муин ал-муфтий”нинг Ўзбекистонда сақланувчи нусхалари ҳақида маълумот учрамади.

Ускубийнинг иккинчи асари “Заҳир ал-қузот” ҳам Туркия кутубхоналарида сақланади.

“Муин ал-муфти”даги фатволарни ўз мазмунига кўра қуйидаги уч қисмга бўлиш мумкин:

а) илоҳиёт илмига доир масалалар;

б) маҳаллий урф-одат, маданият, диний хусусиятга хос фиқҳий масалалар;

в) суфийлик тариқатлари, уларнинг амалиёти билан боғлиқ саволлар.

Ускубий асаридаги ҳар бир фатво одатда икки қисмдан тузилган – усмонли туркча савол ҳамда жавоб қисми. Жавоб қисми одатда қисқа усмонлича матндан иборат. Ундан сўнг муаллифнинг жавобига асос бўлган асл арабча манбадан иқтибос келтирилади. Асардаги фатволарнинг умумий сони мингтадан ортиқ.

“Муин ал-муфтий”даги фатволарни услубига кўра ҳам уч турга ажратиш мумкин:

а) арабча манбадаги фатво усмонли туркчага айнан таржима қилиш билан чекланган;

б) арабча фатвога Ускубийнинг усмонли туркча фикри қўшимча қилиб изоҳланади;

в) арабча манбадан қисқа жавоб келтириш билан чекланилган. Бу хил фатволар асарда жуда кам.

Маълум бўлдики, “Муин ал-муфти” иқтибослардан таркиб топган жамланма фатволар тўпламидир. Шу билан бирга мазкур тўплам ҳанафий мазҳабининг 16-асргача тарихи бўйича нафақат Усмонли турк империяси, балки Ўрта Осиё ҳудуди бўйича ҳам қимматли манба вазифасини бажариши мумкин. Қуйида келтириладиган иккита иқтибос бунга асос бўлади:

“Муин ал-муфтий”даги иқтибослар таҳлил қилинганида, уларнинг асосий қисми Ўрта Осиёлик фақиҳларга тааллуқли экани аниқланди: “Фатово Қозихон” (183 марта), “Муҳит Сарахсий” (98), “Хулосат ал-фатово” (86), “Ҳидоя” (64), “Фусул ал-имодиййа” (34), “Татиммат ал-фатово” (36), Абул Лайс ас-Самарқандий (22), “Мабсут” ас-Сарахсий (21), Шамс ал-аимма ас-Сарахсий (17), “Захират ал-фатово” (15), Ҳалвоний (14), “ал-Воқиъот ал-ҳусомийя” (22), “Қунйа” (13), “Мажмаъ ал-фатово” (10), Садр аш-шариа ас-соний (9), “Навозил” (9).

Хулоса ўрнида айтиш мумкинки, Усмонли Туркия мадрасаларида Ўрта Осиёда ёзилган барча фиқҳий асарларнинг нусхалари мавжуд бўлган. Бу асарлар кейинчалик Болқон ярим оролидаги мусулмон ҳудудларга ҳам олиб кетилган.

Фойдаланилган адабиётлар

1. Şükrü Özen, “Pîr Mehmed Üskübî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/pir-mehmed-uskubi (17.05.2021).
2. Muharem Omerdić, “Pir Muhammed el-Uskubi i Njegov Zbornik Fetvi”, Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u SFRJ, LIV/6, Sarajevo 1991, s. 712 – 725.
3. Muhamed Ždralović. Bosansko-hercegovački prepisivači djela u arabičkim rukopisima. 2 vols. Sarajevo: Svjetlost, 1988. 2-жилд.
4. Фатово Ускубий, Нуруосманийе кутубхонаси (Истанбул), № 1970, варақ 179а;
5. ат-Тажнис, Файзуллоҳ афанди кутубхонаси (Истанбул), № 688, вар. 158б.

* * *

Мухаммаджон Абдухамидов,
ЎзХИА ҳузуридаги Малака ошириш маркази
“Ижтимоий ва мутахассислик фанлари” кафедраси мудири, PhD

АБУЛ ҚОСИМ ҲАКИМ САМАРҚАНДИЙ ИМОМ МОТУРИДИЙ ИЗДОШИ СИФАТИДА

Самарқанд воҳасидан чиққан жуда кўп алломалар дунё илм-фани ривожига ўзларининг салмоқли меҳнатлари билан, бой илмий асарлари билан ўчмас ҳисса қўшдилар. Ана шундай алломалардан бир Абул Қосим Ҳаким Самарқандийдир. Бу зотнинг исми – Исҳоқ, куняси – Абул Қосим, тахаллуси – Ҳаким Самарқандий бўлиб, “Фасл у-хитоб ба васл-у-аҳбоб” асарида тўлиқ номи – Шайхул Имом Абул Қосим Исҳоқ ибн Муҳаммад ибн Исмоил ибн Иброҳим ибн Зайд Ҳаким Самарқандий деб берилган.[203] Аллома ислом оламида замонасининг энг машҳур ҳадисшуноси, каломшуноси, фақиҳи, воизи ва донишманди сифатида танилди ҳамда илму ҳикматнинг асосчиси, буюк имоми, дея эътироф этилди.

Имом Абул Қосим милодий IX асрнинг охирги чорагида Самарқандда туғилган. Бу давр ислом илмининг “олтин даври” эди. Чунки бу даврда ислом илмлари Бағдод ва бошқа араб шаҳарларидан Ўрта Осиёга кўчган. Бу ерда мусулмон ҳуқуқшунослик фанларининг асосий марказлари Самарқанд, Бухоро, Марв ва Насаф шаҳарлари эди. Марвда – Абдуллоҳ ибн Муборак ва унинг издошлари мактаби, Бухорода – Имом Бухорий мактаби, Самарқандда – Имом Доримий мактаби, Насафда – Нахшабий ва Насафий мактаблари фаолият кўрсатар эди.

IX аср иккинчи ярми ва X аср биринчи ярмидан Самарқанд ислом илмлари марказига айланди. Ана шундай илмий муҳитда камол топган Имом Абул Қосим устозлари изидан бориб, илм ва уламолар пешвоси, муқтадоси ва имоми даражасига эришди. Олим ҳақида бизгача жуда оз маълумотлар етиб келган. Аммо асарларининг қўлёзмалари дунёдаги машҳур кутубхона фондларида сақланади.

Имом Абул Қосимнинг илк устозларидан бири Муҳаммад ибн Фазл Балхий 319 (931) йили Самарқандда вафот этган, қабри ҳозирги Даҳбед шоҳкўчасидаги ҳовлида жойлашган.[204] Ўз даврида Самарқанднинг Қози калони лавозимини эгаллаган олим, Имом Мотуридийга ҳам устозлик қилган. Унинг ҳаётига оид маълумотлар “Самария” ва “Қандия” китобларида келган.

Имом Абул Қосимнинг охирги устози – ўзининг дўсти, маслакдоши, сабоқдоши – Имом Абу Мансур Мотуридий ҳисобланади. Илк устози Фазл Балхий вафот этгач, ўзидан ёши каттароқ бўлган Имом Мотуридийни устоз сифатида тан олади ва дўст, сабоқдош, устоз-шогирд бўлган икки олим аҳли сунна вал жамоа мухолифларига қарши курашда етакчилик қилишган.

Абул Муин Насафий (1027–1114) “Табсирату-л-адилла фи усули-д-дин ала тарийқи-л-имам Абу Мансур Мотуридий” (“Дин усулларини Имом Абу Мансур Мотуридий тариқатига биноан далиллар билан шарҳлаш”) асарида ёзишича, аллома 944 йилда Самарқандда бош қози лавозимида ишлаб турган пайтда, вафот этган устози Имом Мотуридийниг қабри устига “Бу қабр ўз ақл-заковати ва тафаккури билан кўплаб илмларнинг юксак чўққисини забт этган, у илмларнинг дунё бўйлаб тарқалишида бутун куч-қуввати ва салоҳиятини аямай сарфлаган, дину диёнат соҳасидаги асарлари унга мислсиз шону шавкат келтирган, умри бўйи инсонларга илмнинг лаззатли мевасини улашган алломанинг қабри”, деб ёзишларини амр қилган.

[203] Комилхон Каттаев. Калом илми ва мотуридия равияси алломалари. – Тошкент. Qaqnus media, 2018. – Б. 66.
[204] Комилхон Каттаев. Калом илми ва мотуридия равияси алломалари. – Тошкент. Qaqnus media, 2018. – Б. 67.

Абу Бакр Варроқни ҳам Имом Абул Қосимнинг илк устозларидан бири дейилади. Имом Абул Қосим устозлари Муҳаммад ибн Фазл Балхий ва Абу Бакр Варроқ воситаси орқали Ҳаким Термизий исми билан машҳур бўлган Муҳаммад ибн Али Термизийга руҳониятли иродатда шогирд бўлган. Ушбу Термизий эса, манбаларда "Ҳакимий" номли дарвешлар сулуки асосчиси, дейилган. Шу боис Имом Абул Қосимга "Ҳаким" тахаллуси берилган.

Имом Абул Қосим фаолият олиб борган давр Ўрта Осиё ҳудудида сомонийлар сулоласи ҳукм сурган давр эди. Бу даврда Самарқанддаги 17 та мадрасада мўътазилийлар оқими фаолият кўрсатар эди. Мўътазилийлар етакчиси Абул Қосим Каъбий Бағдодни мўътазилийлар марказига айлантирган ва Насаф шаҳрига келиб, ўз ақидасини Ўрта Осиёда ривожлантириш учун мафкуравий фаолият олиб борарди. Унга қарши Имом Мотуридий ва Имом Абул Қосим Ҳаким Самарқандий эътиқодий кураш бошлашади ҳамда аҳли сунна вал жамоани унинг зарарли ақидаларидан ҳимоя қилишади.[205] Уларга қарши Имом Мотуридий "ат-Тавҳид", "Таъвилоти аҳли сунна", "Радд авоил-у-л-адилла лил Каъбий" асарларини ёзган бўлса, Имом Абул Қосим "ас-Савод-ул-аъзам фи-л-калам", "ал-Эътиқод" асарларини ёзган.

Бу икки олимнинг қилган хизматлари натижасида калом илми шаклланди, фиқҳ илми такомиллашди, ақидавий парчаланишнинг олди олинди, уларнинг бу хизмати Туркия ва Испания орқали Европага кенг ёйилди. Икки имомнинг мўътазилий, қарматий ва бошқа адашган тоифаларга қарши курашдаги жасоратлари, ёзган асарлари натижасида аҳл-ус-сунна ва-л-жамоа ақидаси соф ҳолда сақлаб қолинди. Шунинг учун ҳам Имом Мотуридийни "Имам-ул-ҳуда" (Ҳидоятга бошловчилар имоми) дейилган бўлса, Имом Абул Қосим Ҳаким Самарқандийни илми ҳикмат ва ҳақиқат асосчиси, деб эътироф этишган.

Икки имомнинг олиб борган машаққатли меҳнатлари натижасида ақидавий ихтилофлар барҳам топгач, сомоний ҳукмдор Наср Исмоил ибн Аҳмад (892–907 йилларда ҳукмронлик қилган) ислом ақидасини яна қайта бузилишдан сақлаш мақсадида Самарқанд қозиси Имом Абул Қосим Самарқандийга фиқҳий-ҳуқуқий қўлланма ёзишни ва ҳамма ушбу қўлланма асосида иш кўришини буюради.

Китобнинг ёзилиш сабаби билан боғлиқ мазкур ривоятнинг форсча таржимаси асар муқаддимасидан[206] жой олгани айтилади. Мазкур маълумотга асар нусхаларидан бирининг бошланишидан олдинги саҳифасига туширилган қайдда ҳам дуч келиш мумкин.[207]

Ҳаким Самарқандийга юклатилган вазифа фиқҳ ёки тасаввуф соҳаларидан кўра, моҳият эътибори билан, кўпроқ илоҳиёт масалаларига тегишли эди. У ҳанафий мазҳаби таълитмотининг асосий хусусиятларини акс эттирган ҳамда барча учун бирдек тушунарли, оммабоп қоидалар мажмуасини яратиши лозим эди. Унинг бу йўналишдаги саъй-ҳаракатларининг маҳсули сифатида юзага келган асар, кейинроқ қисқача "Китоб-ус-савод-ул-аъзам" номи билан машҳур бўлиб, китобнинг тўлиқ номи "Радд аъла асҳоб-ул-аҳва-л-мусамма китоб-ус-савод-ул-аъзам аъла мазҳаб-ил-имам Абу Ҳанифа" деб аталади. Олимнинг мазкур асари унга юклатилган талабларга тўла жавоб берган. Чунки бу асар ўша даврнинг ўзидаёқ форс тилига таржима қилиниб, кенг кўламда ўқиладиган ҳамда дарслик сифатида фойдаланиладиган манбалардан бирига айланган. Шунингдек, асарнинг дастлабки арабий матни усмонли турклар даврида нашр этилган. Бундан ташқари асарнинг Қоҳира (1837), Истанбул (1870, 1886, 1894) нашрлари ҳам мавжуд. Замонавий турк тилига қилинган таржимаси Ойини Афанди Булғорий томонидан 1842 йилда Булоқда нашр этилган. Асар 1887 йилда Қозонда ҳам нашр этилиб, 1881 йилда татар тилидаги таржимаси ҳам нашр қилинган. Шунингдек, мазкур асар А.Ҳабибий томонидан форс тилига ҳам таржима қилиниб,

[205] Бартольд В.В. Сочинение, Т. II, ч. 1., – М., 1963. – С. 226.
[206] Tahran 1348/1969. EIr., I, 358
[207] Sulaymoniya Ktb., Fotih, nr. 3137, vr. 53b; shuningdek, qarang. Can, s. 27, 33

1969 йилда Теҳронда нашрдан чиққан. Тадқиқотчи Ф.О.А.Умар томонидан Эдинбургда докторлик диссертацияси сифатида тадқиқ этилиб, инглиз тилига ҳам таржима қилинган.

Ҳанафий-мотуридий таълимотининг дастлабки даврларига оид рисолада масалалар оят ва ҳадислар ёрдамида муҳокама қилинган, диний терминлар иложи борича тушунарли ҳолга келтириб, содда услубдан фойдаланилган. Мўътазила, шиа, карромия ва жаҳмийя қарашлари кескин тарзда танқид қилиниб, сунний анъанадан ҳанафий йўли (муносиб деб) тан олинади. Асарда муҳокама қилинган масалалар билан Абу Ҳанифанинг рисолалари орасидаги таркиб ўхшашлиги эътиборни тортади. Мотуридия каломи ҳақида дастлабки даврларда мулоҳаза юритишнинг имкони йўқлиги фикрига қўшилган ҳолда, ўша давр муаллифларини ҳанафий олими деган ғарблик тадқиқотчилар "ас-Савод-ул-аъзам" га мотуридий эмас, ҳанафий ақоиди сифатида қарашади[208] Бу фикрга, Абул Муин Насафий Ҳаким Самарқандийни мотурудиянинг дастлабки намояндалари орасида санаб ўтган, унинг Мотуридийга ихлосманд эканини баён қилган[209] ва дўстларидан бири бўлган[210] деган маълумотлари билан қарши чиқади. Ибн Закарийё Яҳё ибн Исҳоқ маълумот беришича, III (IX) асрда Бухорода Абу Ҳафс Кабир ва Балхда Нусайр ибн Яҳё тарафдорлари Аҳли сунна деб номланган бўлса, Самарқандда эса Аҳли суннани Абу Бакр Жузжоний тарафдорлари Жузжония ва Абу Наср Иёзий тарафдорлари Иёзия деб аташган.[211] Ибн Яҳёнинг "мотуридия" деб номланган мазҳабдан фикр юритмагани IV (X) асрнинг иккинчи ярмида Самарқандда калом мактаби Имом Мотуридийга нисбат берилмаганини кўрсатади.[212] Шундан келиб чиқиб, "ас-Саводул-аъзам"ни ҳанафий ақоиди экани билан бир қаторда, мотуридийликка раҳнамолик қилган асарлар орасида санаб ўтиш янада тўғрироқ бўлади.

* * *

Комилжон Раҳимов,
Тарих фанлари бўйича фалсафа доктори (PhD)
ЎзР ФА Абу Райҳон Беруний номидаги
Шарқшунослик институти катта илмий ходими

МУСТАМЛИЙ БУХОРИЙ ВА МОТУРИДИЯ ТАЪЛИМОТИ

Абу Иброҳим Исмоил ибн Муҳаммад ибн Абдуллоҳ ал-Мустамлий ал-Бухорий (ваф. 434/1043) қаламига мансуб «Шарҳ ат-Таъарруф ли-мазҳаб ат-тасаввуф» («Тасаввуф йўли билан танишув» асарига шарҳ») асари тасаввуф, калом ҳамда бошқа исломий ва ижтимоий фанларга (жумладан, тафсир, ҳадис, фиқҳ, фалсафа, психология в.б.га) оид муҳим манба ҳисобланса-да, шу кунга қадар, асосан, тасаввуфшунослик нуқтаи назаридан бирмунча кенг ўрганилган. Бироқ ушбу асарнинг калом илмидаги ўрни ва аҳамияти, жумладан, Мустамлийнинг каломий қарашлари кенг ва чуқур тадқиқ қилинмаган, унинг қарашларида қайси калом мактабларининг таъсири қанчалик эканлиги аниқланмаган. Жумладан, айримлар «Шарҳ ат-Таъарруф» муаллифининг каломий қарашларида Абу Мансур Мотуридий (ваф. 333/944) таъсирини кўрсалар, бошқа баъзилар унинг калом масалаларида Абул Ҳасан Ашъарий (260/874–324/936) таълимотига эргашганини таъкидлашади.

«Шарҳ ат-Таъарруф»нинг ақидавий масалаларга бағишланган қисмини ўрганиш натижалари шуни кўрсатдики, Мустамлий Бухорий мотуридия ва ашъария калом мактаблари

[208] Рудолф, с. 110-111; ЕЛР., I, 358
[209] Табсиротул-адилла, I, 358
[210] Кашфуз-зунун, II, 1157
[211] Шарҳу Жумали усулид-дин, вр. 121а; Ўзен, сй. 9 [2003], с. 53
[212] Ўзен, с. 53-54

қарашларида ихтилофли бўлган масалалардан фақатгина тўрттасида ашъарийларга, ўн биттасида эса мотуридийларга эргашган.

Жумладан, Мустамлий Бухорий қуйидаги ўринларда ашъарийларнинг мотуридия ақидасига мувофиқ келмайдиган қарашларини маъқуллаган:

1. Иш-ҳаракатнинг яхши ёки ёмон эканлигини аниқлаш. Мотуридийлар нарсаларнинг яхши ёки ёмон эканлигини моҳиятан ва ақл ёрдамида аниқлаш мумкинлигига ишонишса [8:54], ашъарийлар эътиқодича иш-ҳаракатнинг яхши ёки ёмон эканлигини фақатгина шариат амр ва наҳий орқали белгилаб беради [11:107]. Мустамлий Бухорий мотуридийлардан фарқли равишда иш-ҳаракатнинг яхши ёки ёмон эканлигини ақл ёрдамида аниқлаш мумкин эмас, балки иш-ҳаракатларнинг яхши ёки ёмон эканлиги Аллоҳнинг ҳукмига тобедир, деган қарашга эга [3/2:494].

2. Аллоҳ томонидан ёмон ишнинг содир бўлиш-бўлмаслиги. Мотуридийлар Ҳаким зот бўлмиш Аллоҳ томонидан ёмон ишнинг содир бўлиши мумкин эмас, десалар [14:178], ашъарийлар Аллоҳнинг барча ишлари адолат бўлиб, у барча нарсаларнинг ҳақиқий эгаси экан, эга ўз мулкини ўзи истаганича тасарруф қилиши мумкин, деган қарашга эга [1:335; 12:30]. Мустамлий Бухорийнинг эътиқодича. инсон Аллоҳнинг ишларининг яхши ёки ёмон эканлигини аниқлаш учун керакли салоҳиятга эга эмас. Аллоҳга амр ва наҳий қиладиган Ундан юқорироқ турадиган бирор нарса бўлмаганлиги сабабли унинг ишлари ёмон деб сифатланмайди [3/2:494–496].

3. Тоат қилувчини азоблаш ва осийни мукофотлаш. Мотуридийлар Аллоҳ томонидан тоат қилувчининг азобланиши ва осийнинг мукофотланишини шаръий жиҳатдан ҳам, ақлий жиҳатдан ҳам жоиз эмас, деб топганлар [15:172]. Аммо ашъарийлар Аллоҳ томонидан тоат қилувчининг азобланиши ва осийнинг мукофотланишини ақлий томондан жоиз деб билишади. Чунки уларнинг эътиқодича, бу иш Аллоҳ томонидан ўз мулкини тасарруф этиш бўлиб, зулм ҳисобланмайди. Мустамлий Бухорий бандани азоблаш ва мукофотлашни ақлга мувофиқ эмас, балки ваъд ва ваъидга мувофиқ Аллоҳга вожиб деб билар экан, мукофот ва жазони банданинг ишига эмас, балки Аллоҳнинг иродасига боғлиқ деб билади [3/2:476–477].

4. Бахтиёрлик ва бахтиқаролик. Мотуридийларнинг эътиқодича, бахтиёрлик (мўминлик) ва бахтиқаролик (кофирлик) ҳозирги замонга (айни вақтга) хос бўлган ҳолатлар бўлиб, азалий ва абадий эмасдир [14:161]. Ашъарийларнинг эътиқодича эса, Аллоҳ бахтиёр қилиб яратган банда бахтиёр, Аллоҳ бахтиқаро қилиб яратган банда бахтиқародир [5:225; 4:36; 12:46]. Мустамлий Бухорий ҳам ашъарийлар каби бахтиёрлик ва бахтиқаролик олдиндан белгиланган ҳолатлар бўлиб, инсоннинг амаллари уни белгилаш ёки ўзгартиришга ҳеч қандай таъсир кўрсатолмайди, деган қарашга эга [3/2:668].

Айтиб ўтганимиздек, Мустамлий Бухорийнинг мотуридия калом мактаби қарашларига мувофиқ келадиган қарашлари бирмунча кўпроқдир. Жумладан, у қуйидаги масалаларда мотуридия ақидаларига эргашган.

1. Имон билан боғлиқ масалалар

1.1. Имоннинг таърифи. Мотуридийларнинг кўпчилиги кўнгил тасдиғидан ташқари тил иқрорини ҳам имоннинг бошқа бир устуни сифатида билишади [15:165]. Ашъарийлар наздида эса имон Аллоҳни қалб билан тасдиқлаш бўлиб, тил ва амалдаги тасдиқ имоннинг фарълари – иккинчи даражали тармоқлари ҳисобланади [7:123; 13:84]. Мустамлий Бухорийнинг эътиқодича эса имон икки қисмдан – кўнгил билан тасдиқлаш ва тил билан иқрор келтиришдан иборатдир [3/3:1035].

1.2. Имоннинг кўпайиши ва камайиши. Мотуридийлар эътиқодига кўра имон кўпайиш ва камайиш қобилиятига эга эмас. Ашъарийлар эса имоннинг кўпайиши ёки камайишини мумкин деб биладилар [32/5:210–211; 1:181–182; 13:144]. Мустамлий Бухорий мотуридийларга эргашган ҳолда, имоннинг кўпайиши ёки камайишини инкор этади [3/3:1035].

1.3. Имонда истисно. Мотуридийлар имонда истисно қилишни жоиз деб билмаганлар. Уларнинг эътиқодича истисно шубҳа ва иккиланиш белгиси бўлиб, имон бирор бир иккланишсиз ва қатъий бўлмоғи лозим [14:280; 15:165]. Аммо ашъарийлар имонда истисно қилишни жоиз деб билганлар. Уларнинг эътиқодича, истисно банданинг ўзида имоннинг борлиги ёки йўқлигига нисбатан бўлган шубҳаси эмас, балки ўзидаги имоннинг ўлимига қадар бўлган даврда сақланиб туриши ёки сақланиб турмаслигига нисбатан бўлган шубҳасидир [4:29; 9:215–216]. Мустамлий Бухорий «Шарҳ ат-Таъарруф»да имондаги истисно масаласига тўхталиб, имон ва эътиқоднинг шубҳа объекти бўла олмаслигини аниқ-равшан баён этган [3/3:1036].

1.4. Имонда тақлид. Мотуридийлар тақлидий имонни тўғри деб билиб, имоннинг асоси тасдиқ бўлиб, тақлидий имонда бундай тасдиқ мавжуддир, деганлар [15:166]. Ашъарийлар мотуридийларга қарама-қарши ўлароқ «Имон асосий масалалардан бўлиб, ақидалар ва диний асосларда тақлиднинг ўзи етарли эмас. Эътиқод учун қатъий далил керакдир», дейишган [13:85]. Мустамлий Бухорий ўз китобининг бир неча ўрнида, худди мотуридийлар каби, тақлидчининг мўмин эканлигини уқтириб ўтган [3/2: 324–325, 536–537].

1.5. Имон ва ислом. Мотуридийларнинг эътиқодича, имон ва ислом луғавий жиҳатдан бир-биридан фарқ қилса-да, моҳияти жиҳатидан бир тушунчадир, яъни, ҳар бир мўмин мусулмон ва ҳар бир мусулмон мўминдир [14:498–499$ 1:187–188]. Ашъарийлар эса имон ва исломни бошқа-бошқа нарсалар деб биладилар. Уларнинг эътиқодича ислом имондан бошқа нарса бўлиб, ҳар бир мўмин мусулмон, аммо ҳар мусулмон ҳам мўмин эмасдир [5:48; 32/5:206–207]. Мустамлий Бухорий ўзининг бу тўғридаги қарашини қуйидагича баён қилган: «Биз шариат ҳукми бўйича кимдаки ислом кўрсак, уни мўмин деб атаймиз. Ислом имон бўлиб, ислом зоҳир ва имон ботиндир» [3/3:1078].

2. Аллоҳнинг сифатлари билан боғлиқ масалалар

2.1. Таквин (бўлдириш). Мотуридийлар Аллоҳ сифатларининг зот сифатлари ва иш сифатларига бўлинишига қарши чиқишади ҳамда барча иш сифатларини таквин деб номланувчи бошқа бир сифатга мансуб ҳисоблаб, ушбу сифатни азалий ва абадий деб билишади [14:28–29; 8:53; 12:17; 15:173]. Ашъарийлар эса мотуридийлардан фарқли равишда таквиннинг Аллоҳнинг ҳақиқий сифати эмаслиги, балки нисбий бир ҳолат эканлиги, шунга кўра у зот сифати эмас, балки ишлар сифати бўлиб, кейин пайдо бўлганлиги, Аллоҳнинг яратиш ва ризқ беришдан олдин яратгувчи ва ризқ бергувчи бўлмаганлигини уқтиришади [8:53; 12:17]. Мустамлий Бухорий таквин масаласида мотуридийлар изидан боради. У Аллоҳнинг ишлари сифатларини азалий сифатлар жумласидан ҳисоблаган [3/1:330–331].

2.2. Аллоҳга нисбат берилган сифатлар. Мотуридийлар Қуръон ва ҳадисда Аллоҳга нисбат берилган юз, қўл, кўз ва шу каби бошқа сифатлар борасида кўпроқ танзиҳий (поклаб ёд этувчи) қарашга эга бўлиб, уларнинг эътиқодларича ушбу сифатларнинг тўғри маъносида Аллоҳга нисбат берилиши Аллоҳнинг ушбу сифатларга эга бўлган барча мавжудотларга ўхшатилишига олиб келади [14:37]. Шунга кўра улар бундай сифатларни тавҳид принципи билан мувофиқ бўлган тарзда тафсир қилишга уринганлар ёхуд уларнинг ҳақиқий маъносини маълум қилишни Аллоҳнинг ўзига қўйиб берганлар [2:374]. Абул Ҳасан Ашъарийнинг

эътиқодича эса Аллоҳга нисбат берилган юз, қўл ва кўз каби сифатларни уларнинг тўғри маъносида тушунмоқ керак [6:290]. Мустамлий Бухорий Аллоҳга нисбат берилган сифатларни уларнинг тўғри маъносида талқин қилишдан сақланиб, уларни таъвил қилиш тарафдори бўлган. [3/1:311].

2.3. Эшитиш ва кўриш. Мотуридийлар эътиқоди бўйича эшитиш сифати эшитиладиган нарсалар, кўриш сифати эса кўринадиган нарсаларга боғлиқ бўлиб, ушбу икки сифат бир-биридан фарқ қилади [10:40]. Уларнинг ишонишларича, эшитишнинг эшитиладиган нарсаларга, кўришнинг эса кўринадиган нарсаларга боғлиқ эканлиги инкор қилиб бўлмайдиган икки тушунчадир [12:10]. Ашъарийлар эса бунга қарама-қарши ўлароқ эшитиш ва кўриш эшитиладиган нарса ва кўринадиган нарсалардан ташқари ҳар қандай бошқа нарсага боғлиқ бўлиши мумкин, деганлар [10:40]. Уларнинг эътиқодича, кўринадиган нарсаларни кўриш орқали англаш Аллоҳга вожиб эмас, балки ўша нарсани эшитиш орқали англаш Унга жоиздир. Аммо Аллоҳнинг одати шундай шаклланганки, унинг англаши кўриш орқали амалга ошади. Эшитиш сифати борасида ҳам қоида шундайдир [10:40]. Мустамлий Бухорий ҳам мотуридийлар каби эшитиш ва кўриш сифатлари боғлиқ бўлган нарсаларни бир-биридан алоҳида деб билган [3/1:323, 258].

3. Бошқа масалалар

3.1. Жабр ва ихтиёр. Мотуридийлар ва ашъарийлар на мутлақ жабрни, на мутлақ ихтиёрни маъқуллаганлар. Улар касб (ўзлаштириш) назариясини ўртага ташлаганлар. Ушбу назарияга кўра, Аллоҳ ишларни яратади, инсонлар эса уларни ўзлаштириб оладилар. Бироқ мотуридийлар бу масалага кўпроқ таклиф (бурч) ва жазо (мукофот ёки жазо) нуқтаи назаридан, ашъарийлар эса Аллоҳнинг машийяти (иродаси) нуқтаи назаридан ёндашганлар. Мотуридийлар эътиқодига кўра инсон ўз ишига таъсир кўрсата оладиган куч ва истакка эга бўлиб, бу таъсир ишнинг тоат ёки маъсият характерига эга бўлишига сабаб бўлади [15:167–168]. Ашъарийлар бунга қарама-қарши равишда касбни қуйидагича тафсир қилганлар: банда бирор ишни қилишни истаса, Аллоҳ ўша ишни унда яратади, бунда инсоннинг исташининг ўзи Алллоҳ кучи билан яратилади. Шунга кўра, инсон ишни ўзлаштириб олишдан ташқари унга бирор бир таъсир ўтказа олмайди. Мустамлий Бухорий ўзининг бу тўғридаги батафсил баҳсида инсонни ҳақиқий иш эгаси деб билган. У жабр ва икроҳ (кишини ўзи истамаган ишига мажбурлаш)га қаршилик қилиб, инсонни ўз ишларида ихтиёрли (мустақил) деб таништирган. Унинг эътиқодича инсон ўз ишларида ихтиёрли бўлмаганида эди, яхши ишлари учун мукофотлаш ва ёмон ишлари учун азоблашдан маъно бўлмасди [3/1:442–443, 454–456].

3.2. Аллоҳнинг кофирга неъмат бериши. Мотуридийлар эътиқодига кўра, Аллоҳ кофирга неъмат беради, аммо бу неъмат фақатгина бу дунёда унга насиб қилади [15:168–169]. Ашъарийлар мотуридийларга қарама-қарши ўлароқ шундай қарашга эгалар: «Кофир бу дунёда ҳам, охиратда ҳам неъмат эгаси бўлмайди. Аллоҳ унга берган тириклик ва ризқ уни Аллоҳга душманлик қилишга эмас, балки Аллоҳга тоат қилиш ва Унинг розилигига эришишга сарфлаш шарти билангина неъмат ҳисобланади. Акс ҳолда у неъмат ҳисобланмайди» [4:43; 15:169]. Мустамлий Бухорийнинг бу масаладаги қарашлари мотуридийлар қарашларига ўхшаб кетади. Чунки у ҳам кофирнинг бу дунёда неъматга эга бўлишига ишонади. Унинг эътиқодича кофир мўмин каби бу дунёнинг неъматларидан фойдаланади, аммо охират неъматлари фақатгина мўминларга аталган [3/2:535].

3.3. Тоқатдан ташқари ишга бурчли қилиш. Мотуридийларнинг эътиқодича Аллоҳ бандаларини тоқатидан ташқари ишларни қилишга бурчли қилмайди [15:171]. Ашъарийлар эса Аллоҳнинг қудрати мутлақ бўлиб, у бандаларини кучлари етмайдиган нарсаларга ҳам

бурчли қилиши жоиздир, деганлар [4:127; 13:83]. Мустамлий Бухорий ҳам, гарчи бандаларга уларнинг тоқатидан ташқари ишларнинг юкланиши мумкинлигини эътироф этса-да, амалда, худди мотуридийлар каби, Аллоҳ уларни фақатгина уларнинг имконияти даражасидаги ишларни бажаришга бурчли қилишига ишонади [3/4:1568].

Мустамлий Бухорийнинг ақидавий масалаларга оид қарашларида мотуридия ва ашъария калом мактаблари таъсири масаласига бағишланган ушбу маърузамизда қуйидаги асосий хулосаларга келдик:

1. Мустамлий Бухорий каломга оид масалаларга аҳли суннат вал-жамоат ақидаси нуқтаи назаридан ёндашган бўлиб, бунда асосан суннийликда мавжуд бўлган икки калом мактаби – мотуридия ва ашъария таълимотларига таянган.

2. Мустамлий Бухорий мотуридия ва ашъария калом мактаблари қарашларида ихтилофли бўлган масалалардан тўрттасида (иш-ҳаракатнинг яхши ёки ёмон эканлигини аниқлаш; Аллоҳ томонидан ёмон ишнинг содир бўлиш-бўлмаслиги; тоат қилувчини азоблаш ва осийни мукофотлаш; бахтиёрлик ва бахтиқаролик) ашъарийларга, ўн биттасида (имоннинг таърифи; имоннинг кўпайиши ва камайиши; имонда истисно; имонда тақлид; имон ва ислом; таквин (бўлдириш); Аллоҳга нисбат берилган сифатлар; эшитиш ва кўриш; жабр ва ихтиёр; Аллоҳнинг кофирга неъмат бериши; тоқатдан ташқари ишга бурчли қилиш) мотуридийларга эргашганганлиги унинг каломга оид қарашларида ашъария таълимотидан кўра, мотуридия таълимоти таъсири кўпроқ бўлганлигини кўрсатади.

Фойдаланилган адабиётлар

1. Жалолий, Лутфуллоҳ. Мотуридия тарихи ва ақидалари. – Қум: Динлар ва мазҳабларни ўрганиш ва тадқиқ этиш маркази, 1386/2007.

2. Шариф, Миён Муҳаммад. Исломдаги фалсафа тарихи [Таржимон ва нашрга тайёрловчи: Насруллоҳ Пуржаводий]. – Теҳрон: «Университет нашр маркази», 1362/1983.

3. ал-Мустамлий ал-Бухорий, Абу Иброҳим Исмоил ибн Муҳаммад. Шарҳ ат-Таъарруф ли-мазҳаб ат-тасаввуф. 5 рубълик. 1, 2, 3, 4 ва 5-рубълар. Муҳаммад Равшан таҳрири остида. Теҳрон: «Асотир». 1363–1366/1984–1987. – 2332 б.

4. Абу Азаба, Ҳасан ибн Абдулмуҳсин. Ар-Равзат ал-баҳийя фиймо байн ал-ашоира ва-л-мотуридия [Али Фарид Даҳруж тадқиқи ва таҳрири остида]. – Байрут: «Дор ус-сабил ар-рашод», 1416/1996.

5. Ашъарий, Абул Ҳасан Али ибн Исмоил. ал-Ибона ан усул ад-диёна [Башир Муҳаммад Уюн таҳрири остида]. – Дамашқ-Байрут: «Дор ул-баён», 1420/1999.

6. Ашъарий, Абул Ҳасан Али ибн Исмоил. Мақолот ал-исломиййин ва ихтилоф ал-мусаллин [Ҳелмут Риттер таҳрири остида]. – Байрут: «Франц Штайнер», 1400/1980.

7. Ашъарий, Абул Ҳасан Али ибн Исмоил. ал-Лумаъ фир-радд ала аҳл аз-зийғ ва-л-бидаъ [Ҳамуда Ғароба таҳрири остида]. – Қоҳира: «Ал-Мактаба ал-азҳария лит-турос», 1993.

8. ал-Баёзий ал-Ҳанафий, Камолиддин Аҳмад. Ишорот ал-маром мин иборот ал-имом Абий Ҳанифа ан-Нуъмон фий усул ад-дин [Юсуф Абдураззоқ таҳрири остида]. – Миср: «Ширкат ал-Мустафо ал-боний», 1368/1989.

9. ат-Тафтазоний, Саъдиддин. Шарҳ ал-мақосид фи илм ал-калом [Абдураҳмон Умайра таҳрири остида]. – Байрут: «Олам ул-кутуб», 1409/1989.

10. ат-Тафтазоний, Саъдиддин. Шарҳ ал-ақоид ан-насафия [Аҳмад Ҳижозий ас-Саққо таҳрири остида]. – Қоҳира: «Мактабат ал-куллиёт ал-азҳария», 1408/1988.

11. Жувайний, Абд-ул-Малик бин Абдуллоҳ. ал-Иршод ило қавотиъ ал-адилла фий усул ал-иътиқод [Закариё Амирот таҳрири остида]. – Байрут: «Дор ул-кутуб ал-илмия», 1416/1995.

12. Шайхзода, Абдураҳим ибн Али. Мотуридийлар ва ашъарийлар ўртасидаги ихтилофли масалалар баёнига бағишланган «Ягоналар тизими ва фойдалар мажмуаси» асари. – Миср: «Матбаа ал-адабия», 1317/1899.

13. Субҳий, Аҳмад Маҳмуд. Калом илми ҳақида. 2-жилд. – Байрут: «Дор ун-наҳзат ал-арабия», 1405/1985.]

14. Мотуридий, Абу Мансур Муҳаммад ибн Муҳаммад. ат-Тавҳид [Абдулғани Ноблусий таҳрири остида]. – Байрут: «Дор ул-кутуб ал-илмия», 1427/2006.

15. Мотуридий, Абу Мансур Муҳаммад ибн Муҳаммад. Таъвилот аҳл ас-сунна [Маждий Бослум таҳрири остида]. – Байрут: « Дор ул-кутуб ал-илмия», 1426/2005.

* * *

Мухторжон Назиров,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси ўқитувчиси, PhD

МАРКАЗИЙ ОСИЁ ДАВЛАТЛАРИДАГИ ЎТИШ ДАВРИДА ИСЛОМ ОМИЛИ ИЖТИМОИЙ-МАДАНИЙ ЖИҲАТЛАРИ

Марказий Осиё давлатларида ўтиш даврига хос умумий жараёнларга, кўплаб мутахассислар фикрича, тарихан шаклланган давлатчилик анъаналари сезиларли таъсир кўрсатди. Минтақанинг деярли барча республикаларида дунёвий ва демократик давлатчиликни ривожлантиришга устуворлик берилди, кучли бошқарув услублари ички сиёсий барқарорликни таъминлаш нуқтаи назаридан маълум бир даражада ўзини оқлади. Кучли давлат бошқаруви минтақада юзага келган азалий мураккаб масалаларни ҳал қилишда статусини сақлашга, шунингдек, қўшни мамлакатлардан кириб келадиган муаммолар ва таҳдидларни бартараф қилишга хизмат қилди. Бироқ бу бошқарув усули минтақанинг аксарият республикаларидаги ички муаммоларни ҳал этишда кутилган самарани бермади.

Давлат институтларининг заифлиги ва ҳокимиятни тинч йўл билан кейинги авлодга ўтказишнинг ишончли механизмлари йўқлиги; бир ёки икки экспорт товарларига иқтисодий боғлиқлик; инфратузилманинг заифлиги; кўп ҳудудларда аҳоли турмуш даражасининг пастлиги; таълим, бандлик ва соғлиқни сақлаш соҳасидаги муаммолар; ёш ва жадал кўпайиб бораётган аҳоли ишсизлик даражасининг юқорилиги ва ҳоказолар мутахассислар томонидан минтақа давлатларида ҳал қилиниши лозим бўлган муҳим муаммолар сифатида тилга олинган. [1]

Ўзбекистоннинг ички ривожланиш хусусияти сифатида ўтиш даврида мамлакатимизда давлат бошқаруви соҳасида Шарқ давлатларига хос кучли давлат анаъаналарига амал қилинганини қайд этиш мумкин. Хусусан, “Кучли давлатдан – кучли жамият сари” тамойили асосида жамиятда даставвал давлат институтлари мавқеини мустаҳкамлашга киришилди.

Бунинг учун ҳам етарлича асослар мавжуд эди. 1990 йилларнинг бошида “Адолат”, “Ислом лашкарлари”, “Тавба” экстремистик гуруҳлари (кейинчалик ушбу гуруҳлар заминида “Ўзбекистон ислом ҳаракати”, “Туркистон ислом ҳаракати” деб аталадиган террористик ташкилотлар юзага келди, уларнинг сиёсий раҳбари Т.Йўлдошев, ҳарбий раҳбари Ж.Ҳожиев эди) томонидан очиқ ва яширин тарзда олиб борилган босқинчилик

ҳаракатлари мамлакатимизда мавжуд конституциявий тузумни ағдариш, ҳокимият асосларини заифлаштириш, танланган тараққиёт йўлидан ортга қайтариш, экстремистик ғояларга асосланган “амирлик” барпо этишга қаратилган эди. Хусусан, бунга уринишлар 1991 йил декабрь ойида юз берган “Наманган воқеалари”да, 1999 йилнинг февраль ойида Тошкентда амалга оширилган қўпорувчилик ҳаракатларида, ўша йилнинг август ойида Тожикистон ҳудудидан Қирғизистоннинг жанубий туманларига амалга оширилган қуролли босқинларда, 2000 йилда Афғонистон ҳудудидаги лагерларда ва Тожикистоннинг тоғли жойларида тайёргарлик кўриб, Ўзбекистоннинг Сариосиё, Узун, Бўстонлиқ туманларидаги ва Қирғизистоннинг Лайлак туманидаги ўтиш қийин бўлган тоғли жойларга бир вақтнинг ўзида амалга оширилган қуролли хужумларда яққол намоён бўлди. 2004 йил март-июль ойларида “Ҳизб ут-Таҳрир” экстремистик ташкилоти тарафдорлари томонидан Тошкентда амалга оширилган бир қатор террорчилик ҳаракатлари ҳам айни мақсадларга хизмат қилган эди. Экспертлар фикрича, террорчиларнинг Ўзбекистонга қарши ҳаракатларидан кўзланган асосий мақсад барқарорликни бузувчи, қўпорувчилик ҳамда бандитларча ҳужумлар билан “ҳокимиятни эгаллаш стратегияси”ни амалга ошириш эди. [2]

Шу нуқтаи назардан қайд этиш мумкинки, 2005 йил май ойида Андижон вилоятида содир этилган маъшум воқеаларда “акромийлар” экстремистик ташкилотининг тарафдорлари фаол иштирок этгани, бир қанча маъмурий биноларга жиддий зарар етказилгани дунёвий давлатчилик асосларига қарши хатти-ҳаракатлар бўлди. Кўплаб экспертлар фикрича, “Андижон воқеалари” айрим МДҲ давлатларида кенг тус олган рангли инқилоблар амалга оширилган даврига тўғри келиши бежиз эмас. Бу эса ушбу воқеалар пухта режалаштирилгани ҳамда уларнинг замирида ички ва ташқи кучларнинг муайян геосиёсий, иқтисодий, сиёсий ҳамда ғоявий мақсадлари ётганлигидан далолат беради.

Шу боис мураккаб ўтиш даврида Ўзбекистонда давлат бош ислоҳотчи, ижтимоий-сиёсий жараёнларни барқарорлаштирувчи асосий институт сифатида мамлакат тараққиёти учун зарурий шарт-шароитларни яратиши лозим эди. Зеро, жаҳон амалиётидан маълумки, давлат кучли бўлсагина, жамият манфаатларини ҳимоя қилиш, ижтимоий муносабатларни тартибга солиш ва миллий бирдамликни таъминлашга қодир бўлади.

Ўтиш даврида Қозоғистонда сиёсий тизимнинг умумий ҳолати патрон-клиент муносабатлари [3] билан белгиланиб, қозоқ халқининг тарихан шаклланган уч субэтник гуруҳи - “катта жуз” (жанубий ва жануби-шарқий Қозоғистон), “ўрта жуз” (шимолий, марказий ва шарқий Қозоғистон), “кичик жуз” (ғарбий Қозоғистон) вакилларининг ҳокимият учун рақобати кўринишида амалга ошди. Ҳозирда қозоқ миллатига мансуб аҳолининг 35 фоизи “катта жуз” (11 та уруғ), 40 фоизи “ўрта жуз” (7 та уруғ), 25 фоизи “кичик жуз” (3 та уруғ) вакили ҳисобланади. [4]

Қозоғистон жамиятининг мувозанатини сақлаш стратегияси сифатида “ўрта жуз”нинг қозоқ элиталари орасидаги ҳукмронлик мавқеи қайд этилади. Мамлакат шарқида аксарият нефть ва газ конлари жойлашгани сабабли “кичик жуз” вакиллари автономликка интилиш хусусиятига эгадир. Маълумки, Қозоғистоннинг Биринчи Президенти Н .Назарбоев ҳокимиятининг этно-социал таянчини узоқ вақт “ўрта жуз” ва қисман “кичик жуз” вакиллари ташкил этиб келди. [5] Айни пайтда, “катта жуз” билан муносабатларда мувозанат сақлашга катта эътибор қаратилди. Чунки республика марказий бюрократиясининг аксарият қисмини айнан ушбу жуз вакиллари ташкил этар эди. [6] 1997 йил 10 декабрдан пойтахтни “катта жуз” маркази бўлган Олмаота шаҳридан шимолга – Остона шаҳрига (2019 йилдан Нур-Султон шаҳри) кўчирилиши ички этносиёсий мувозанатни таъминлаш мақсадида амалга оширилди.

Сиёсатшунос олим С.Саидолимов: “Қозоғистонда давлат ва жамият барқарорлигининг энг асосий омили бу сиёсий элиталарнинг ички ҳамжиҳатлиги ва бирлигидадир. Мамлакатдаги барқарорликни таъминлашнинг ягона сиёсий йўли ҳам барча миллий, иқтисодий ва сиёсий гуруҳлар манфаатларининг мувозанатини таъминлашдир” деб, қайд этади. [6]

Қирғизистонда ўтиш давридаги сиёсий жараёнлар минтақанинг бошқа республикаларидан фарқли ўлароқ жамиятда барча сиёсий кучларни бирдек қаноатлантирадиган сиёсий тизим шаклига эришишнинг мураккаблиги, сиёсий инқирозларнинг “рангли инқилоблар” (2005 йилда – “Лола инқилоби”, 2010 йилда – “Атиргул инқилоби”) кўринишида вақти-вақти билан такрорланиши, сиёсий кучлар манфаатларидаги мувозанатнинг йўқлиги, ҳукуматни идора қилиш шаклларининг тез-тез ўзгартирилиши, мамлакатдаги сиёсий вазиятга ташқи кучларнинг таъсири юқори даражада эканлиги, мамлакатнинг социо-маданий, ҳудудий жиҳатдан иккига (“шимол” ва “жануб”га) бўлингани билан тавсифланади. Шу боис ҳокимият учун кураш асносида парламент ва президент ўртасидаги доимий рақобат мамлакат бошқарув шаклини ё парламентар, ё президентлик ёки аралаш шаклига ўтишга бўлган саъй-ҳаракатларда намоён бўлиб келган.

Умуман, қирғиз жамиятида ўзаро тийиб туриш ва манфаатлар мувозанатини самарали амалга ошириш механизми тўлиқ шаклланмагани ҳокимият тармоқлари ўртасидаги низолар ва сиёсий инқирозларнинг бош омили ҳисобланади. Қирғизистоннинг чекланган иқтисодий имкониятлари эса ушбу тизимнинг шаклланишини янада секинлаштиради.

Айрим мутахассислар фикрича, вазият республикада ягона легитим қарор қабул қилиш маркази мавжуд эмаслиги, қирғиз этносининг ўтроқлик ва исломий қадриятларга амал қилиш даражаси жиҳатидан бир-биридан фарқ қиладиган шимолий ва жанубий тармоқларга бўлиниши билан мураккаблашади. [7]

Марказий Осиёнинг ҳудуди жиҳатидан энг кичик, асосан тоғли ҳудудлардан иборат мамлакати бўлмиш Тожикистонни тўртта нисбатан мустақил, тоғ тизмалари бир-бирини ажратиб турадиган ҳудудлари – шимолий ҳудуд (Хўжанд, Сўғд вилояти), марказ ҳудуд (пойтахт Душанбе), жанубий ҳудуд (Кўлоб, Хатлон вилояти), Помир ҳудуди (Тоғли Бадахшон автоном вилояти) ташкил этади. Республика аҳолисининг аксарияти ислом динининг сунний мазҳабига, помирликлар эса шиа мазҳабининг исмоилия йўналишига эътиқод қилади. Мазкур омиллар мамлакатда юз бераётган сиёсий жараёнларни таҳлил қилишда алоҳида аҳамият касб этади. Зеро, бу омиллар сиёсий жараёнларга бевосита таъсир кўрсатувчи характерга эгадир.

Айтиш керакки, 1991 – 1997 йилларда давом этган фуқаролар уруши ва кўплаб йўқотишларни ўзига олган ўтиш даври Тожикистонда миллий давлатчиликни шакллантириш жараёни ўта мураккаб кечганлигидан далолат беради. Фуқаролар уруши тугаши ва қарама-қарши томонларнинг ярашувидан сўнг, тожик давлатчилиги янги асосда қарор топди. Бу даврда Тожикистонда миллий давлатчиликни шакллантириш билан боғлиқ сиёсий жараёнларга радикал исломий ҳаракат тарафдорларининг таъсири кучли бўлди. Айнан Тожикистон Марказий Осиёнинг қирғинбарот фуқаролар уруши қамраб олган ягона республикасига айланди. Сиёсий жараёнларда давлатчилик ривожланишининг ўзаро қарама-қарши дунёвий ва теократик тенденциялари намоён бўлди.

Тожикистондаги конституциявий ислоҳотлар асосан фуқаролар урушидан кейинги жараёнларга қаратилиб, дунёвий давлатчиликни тиклаш, янги парламентни шакллантириш, президент, парламент ва маҳаллий кенгашларга сайловларини ўтказиш борасидаги баҳс-мунозараларни бартараф этиш механизми бўлиб хизмат қилди.

Туркманистонда ўтиш даврида янги миллий давлатчиликни шакллантириш жараёни бир мунча тез ва сокин кечди. Туркманистон расмий маълумотларига кўра, мамлакатда 1991 йилдан 2007 йилгача давом этган давр (С.Ниёзов президентлик даври – муаллиф изоҳи) миллий давлатчилик ва иқтисодий модел асослари шаклланган ўтиш даври ҳисобланади. 1995 йилда БМТ Бош Ассамблеясининг №50/80-сонли "Туркманистоннинг доимий бетарафлиги тўғрисида"ги резолюцияси қабул қилингани бу мамлакатнинг ҳуқуқий мақоми халқаро даражада эътироф этилгани билан тарихий аҳамиятга эга воқеа ҳисобланади. [8]

Туркманистонда мамлакат аҳолиси орасида миллий урф-одатларига риоя қилиш борасидаги қатъий талаблар ва тарихий ҳодисаларга берилган мифологик баҳолар ижтимоий-сиёсий ҳаётда аҳолининг кайфияти кучайишига сабаб бўлди. Аксарият аҳолининг сиёсий жараёнларга суст муносабати кўп жиҳатдан айнан шу билан боғлиқ.

Умуман, ўтиш даврида Марказий Осиё давлатларида миллий давлатчилик шаклланиши билан бир вақтда жуда зиддиятли ғоявий-сиёсий жараёнлар кечди. Собиқ иттифоқ қулаганидан сўнг аксарият Марказий Осиё республикалари ички ва ташқи деструктив хавф-хатарлар, таъсирлардан (ташқи тажовуз, субэтник низолар, ижтимоий ва сиёсий норозилик ҳаракатлари, экологик ва табиий офатлар, терроризм ва диний экстремизм, наркотрафик ва бошқалар) холи бўлган барқарор, замонавий суверен демократик давлат сифатида қарор топиши жараёни якунига етмади. Бу даврда Ўзбекистон ва Қозоғистонда сиёсий жараёнлар изчил амалга оширилган бўлса, Қирғизистон ва Тожикистонда сиёсий инқирозлар билан бирга кечганини қайд этиш мумкин. Туркманистонда эса собиқ иттифоқ бошқарув усулининг туркман халқи қадриятлари, этносоциал хусусиятлари билан қоришиб кетиб, ўзига хос миллий бошқарув модели шаклланди.

Фойдаланилган адабиётлар

1. Малышева Д.Б. Центральноазиатский узел мировой политики. – М.: ИМЭМО РАН, 2010. – С. 15.
2. Ғойибназаров Ш. Халқаро терроризм: илдизи, омиллари ва манбаи. - Т.: Ўзбекистон, 2009. - Б. 237 – 249, 256; Тулепов А. Ислом ва ақидапараст оқимлар. Тўлдирилган нашр. – Т.: Шарқ, 2014. – Б. 383 – 389.
3. Патрон-клиент муносабатлари – турли ҳокимият ресурслари, хизмат иерархиясига (патрон – юқори мансабга, клиент – қуйи мансабга) эга бўлган ҳамда турли субэтник гуруҳларга мансуб шахсларнинг ихтиёрий, барқарор муносабатлари тизимидир. Қаранг: Патрон-клиентские отношения в истории и современности: хрестоматия / [пер. с англ.]. – М.: Политическая энциклопедия, 2016. – 415 с.
4. Евсеев В.В. Авторитаризм в Центральной Азии (на примере Казахстана) // Вестник МГИМО-Университета. -2013. -№5(32). - С. 103.
5. Кланы в Центральной Азии: традиции и современность // Центральная Азия и Кавказ. -2000. -№2. -Б. 6 – 9.
6. Саидолимов С.Т. Марказий Осиёда хавфсизликни таъминлаш муаммолари: дис... сиёс. фан. доктори. – Тошкент: ДЖҚА, 2009. - Б. 91-92, 94.
7. Борисов Н.А. Постсоветская трансформация политических систем Республики Узбекистан и Кыргызской Республики: сравнительный анализ. Автореф. дис. … канд. полит. наук. – М., 2007. – С. 19.
8. Имамкулиева И. Независимый нейтральный Туркменистан: стратегия инновационного развития. 09.05.2016. http://www.turkmenistan.gov.tm/?id=10979

Абдулқодир Пардаев,
Имом Бухорий номидаги
Тошкент ислом институти
катта ўқитувчиси

БУХОРОЛИК МУТАКАЛЛИМ ОЛИМ

Юртимиздан етишиб чиққан уламолар илм ўрганиш ва унга тарғиб қилишда бутун дунёда пешқадам бўлганлар. Уларнинг қолдирган бой маънавий-маърифий, илмий мерослари келажак авлод тарбиясида муҳим манба, дастуруламал бўлиб хизмат қилиб келмоқда. Ана шундай улуғ уламолардан бири Алоуддин Бухорийдир.

Алоуддин Бухорийнинг тўлиқ исми шарифи Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Алоуддин Абу Абдуллоҳ Бухорий ҳанафий бўлиб, 779/1377 йилда Бухорода туғилган.

Алоуддин Бухорий Мовароуннаҳрда турли уруш ва тўқнашувлар тўхтаган тинч даврда туғилиб, ўсиб улғайган. Бу давр Амир Темурнинг Мовароуннаҳр ҳокимиятини тўлиқ қўлга олиб, уни мўғуллардан тамомила озод қилган ҳамда ягона кучли давлатга айлантирган даврга тўғри келади. Бу давр Мовароуннаҳрнинг иқтисодий аҳволи кўтарилган, турли ободончилик ишлари йўлга қўйилаётган ва илм фан тобора тараққий этиб бораётган давр эди.

Алоуддин Бухорий кўплаб устозлардан таълим олган. Дастлаб отаси Муҳаммад ибн Алоуддин ва тоғаси Алоуддин Абдурраҳмон Тошлоқийлардан таълим олади. Тоғаси машҳур олим Издуддин Ийжийнинг шогирди бўлган. Алоуддин Бухорийнинг энг машҳур устози Саъдуддин Тафтазоний ҳисобланади.

Алоуддин Бухорийнинг устозларидан бири бўлган Саъдуддин Тафтазоний Амир Темурнинг таклифи билан Самарқандга келган ҳамда бу ерда дарс бериш ва китоб ёзиш билан машғул бўлган. Саъдуддин Тафтазоний тафсир, фиқҳ, наҳв, сарф, усулид-дин, мантиқ каби илмларда етук олим бўлган. Алоуддин Бухорий ушбу устозидан ёш ўспиринлик чоғида таҳсил олади. Саъдуддин Тафтазоний вафот этганда Алоуддин Бухорий ўн икки ёшлар атрофидаги ўспирин бола бўлган.

Саъдуддин Тафтазоний Хуросон[213] ўлкасининг Тафтазон шаҳрида 712/1312 ёки 722/1322 йилда туғилган. Тафсир, ақоид, ҳадис, фиқҳ, усулул фиқҳ, балоғат, мантиқ, наҳв ва луғат илмлари бўйича кўплаб асарлар ёзган. 792/1390 ёки 791/1389 йилда вафот этган.

Алоуддин Бухорий фиқҳ, усул, луғат, мантиқ, жадал, маъоний, баён, бадийъ илмлари бўйича етук олим бўлган. Шунга кўра бу зотни олимлар: “Алоуддин Бухорий нақлий ва ақлий билимларни жамлаган, тасаввуф ва сулукда даражаларга эришган ҳамда адабиётда моҳир бўлган”[214], деб мадҳ қилганлар.

Ибн Ҳажар Асқалоний Алоуддин Бухорийнинг таржимаи ҳоли ҳақида қуйидагиларни ёзган: “Уламолардан илм олишга қаттиқ интилган ҳамда ақлий ва нақлий илмлар, мантиқ ва луғат илмлари бўйича мутахассис бўлиб етишган ҳамда ўз асрининг имомига айланган”.

Алоуддин Бухорий устози Саъдуддин Тафтазоний сингари Аҳли сунна вал жамоа эътиқодида, мотуридия ва ашъария таълимотлари манҳажларини таққиқ қилиш даражасидаги олим бўлган. Шунингдек Алоуддин Бухорий тасаввуфда ҳам катта муршидлардан бўлиб, кўплаб улуғ зотларга руҳия тарбия илмида устозлик қилган.

[213] Хуросон деганда жанубий Осиёдаги қадимий минтақа тушунилган. Бу минтақанинг Найсобур, Ҳирот, Балх ва Марв каби шаҳарлари бўлган. Хуросон ҳозирги кунда Эрон, Афғонистон ва Туркманистон ҳудудларига бўлиниб кетган. Ал-Мунжид фил аълом.– Байрут: Дорул Машриқ, – Б. 230.

[214] Алоуддин Бухорий. Рисола фил эътиқод. Саъид Абдуллатиф Фуда таълиқи. – Қувайт: Дор уз-Зиё, – Б. 17.

Алоуддин Бухорий ёшлик чоғидан илм талабида турли ўлкаларга сафар қилган. Дастлаб Ҳиндистонга сафар қилган, сўнгра Маккага борган. Кейин эса Мисрга бориб ўша ерда яшаб қолган.

“Алоуддин Бухорий Ҳиндистонга борганида Гулпарча деган жойда яшайди. Бу ерда ўзининг чуқур илми ва тақвоси машҳур бўлади”[215].

Ҳиндистондан кейин Маккага сафар қилади ва у ерда ҳарамга яқин жойда туради. Маккадаги кўплаб олимлар бу зотнинг илмларидан баҳраманд бўлишади.

Маккада қанча вақт яшагани ҳақидаги маълумотни топиш ҳозирча имкони бўлмади. Маккадан кейин Алоуддин Бухорий Мисрга ўтади ва дарс бериш билан машғул бўлади. Мисрда бу зотдан турли мазҳаблардаги кўплаб олимлар дарс олишади. Алоуддин Бухорийнинг Мисрда обрўси жуда баланд бўлади. Алоуддин Бухорий Ибн Арабийнинг[216] гапларини куфр ҳисоблаган ва унинг китобларини ўқишдан қайтарган.

Машҳур муҳаддис олим Ибн Ҳажар Асқалоний[217] ҳам Алоуддин Бухорийнинг мазкур ҳукмини тасдиқлаб, бу зотнинг қарашларини маъқуллаган. Ушбу икки олим Мисрда бир пайтда фаолият олиб боришган.

Турли адашган фирқаларнинг даъволарига қарши катта олимлар ҳам Алоуддин Бухорийнинг қарашларини далил қилиб келтиришгани бу зотнинг илм даражаси қай даражада бўлганидан дарак беради, дейиш мумкин. Масалан Саховий “Зовъул Ломеъ” китобида Алоуддин Бухорийнинг таржимаи ҳолини баён қилиб, бу зот Ибн Арабийнинг гапини куфр ҳисоблаганини ўзи ҳам Алоуддин Бухорийнинг ушбу гапига эътиқод қилишини айтиб ўтган.

Алоуддин Бухорий Мисрдан Дамашққа кўчиб ўтади ва у ерда истиқомат қилиб қолади. Дамашқда ўша пайтда Ибн Таймияга[218] нисбат берилган гаплар ҳақидаги қарашлар баҳслар давом этиб келаётган эди.

Одамлар Алоуддин Бухорийдан ушбу масалага ойдинлик киритишларини сўрашади ва бу зот Ибн Таймиянинг қарашларини таҳқиқ қилиб, унинг баъзи қарашларини фисққа ва баъзиларини куфрга нисбат беради.

Алоуддин Бухорий Байтул Мақдисга ҳам боради ва у ерда Из Мақдисий ва Ибн Арслон каби олимлар билан илмий баҳслар олиб боради. Из Мақдисий билан бир қанча масалаларда баҳслашади. Улардан биринчиси Ибн Арабийнинг куфрга далолат қиладиган сўзлари зоҳирий маъносидан келиб чиқадими ёки илтизомий жиҳатдан келиб чиқадими масаласида бўлган. Ҳар иккалалари ҳам илтизомий жиҳатдан келиб чиқишига иттифоқ қилганлар. Ибн Арслон шофеъия мазҳаби фақиҳларидан бўлган ва Байтул Мақдисда Алоуддин Бухорий билан учрашганида бу зотнинг илм маърифатларини эътироф этиб улуғлагани айтилади.

Ибн Ҳажар Асқалоний Алоуддин Бухорий ҳақида қуйидагиларни айтган: “Турли илмларни билишда, тақвода, ибодатда, ҳақни билдириб бидъатларни бостиришда ва зулмни қайтаришда Алоуддин Бухорийдан кейин у зот даражасидаги олимни кўрмадик”.

---

[215] Ўша асар. – Б. 20.

[216] “Муҳйиддин Ибн Арабий Андалуслик сўфийлардан бўлган. “Ваҳдатул вужуд” тушунчасини гапирган. “Футуҳотул Маккия”, “Фусусул ҳикам”, “Мафотиҳул ғайб” ва “Таърифот” сингари тўрт юзга яқин китоб ёзган. 638/1241 йилда Дамашқда вафот этган”. Ал-Мунжид фил Алоуддинм. 24 нашр. – Байрут: Дорул Машриқ, –Б. 11.

[217] Ибн Ҳажар Асқалонийнинг исми шарифи Аҳмад ибн Али ибн Муҳаммад Киноний Асқалоний Мисрий бўлиб, 773/1372 йилда туғилган. Шофеъия мазҳаби уламоларидан. Ҳажар бу зотнинг боболаридан бирининг лақаби бўлган. “Фатҳул Борий би шарҳи Саҳиҳил Бухорий”, “Ҳадюс сорий муқаддимату фатҳил Борий” каби асарлари бор. 852/1448 йилда вафот этган.

[218] Тақиюддин Аҳмад Ибн Таймия 661/1263 йилда Ҳаррон номли жойда туғилган. Ҳанбалия мазҳабида бўлган. Дамашқда яшаган. Турли ихтилофлари туфайли дарс беришдан ман қилинган. “Фатаво” ва “Росаил” каби асарлари бор. 728/1328 йилда 67 ёшида қамоқда вафот этган.

“Алоуддин Бухорий ҳанафий мазҳабида бўлган. Лекин тадқиқотчилар бу зотнинг ҳанафия ва шофеъия мазҳаби қарашларини таҳрир қиладиган даражадаги олим бўлганини эътироф этадилар”.[219]

Алоуддин Бухорий турли илмларни эгаллаганликда, масалаларни таҳқиқ қилишда ва ислом тарихи бўйича юқори даражадаги олимлардан бўлишига қарамасдан асарлари кўп эмас. Бунинг сабабини олимлар эҳтимол бу зот таълифдан кўра таълим ва амалга кўп эътибор қаратган уламолардан бўлган бўлсалар керак деб изоҳлаганлар. Чунки бу зот жуда ҳам кўплаб шогирдлар қолдирган. Шогирдларининг кўп бўлгани Алоуддин Бухорийнинг илмий даражасини ва замондошларига таъсири қанчалик катта бўлганини билдиради. Зеро илм фақат кўп китоб ёзиш билан ўлчанмаслиги ҳам айни ҳақиқат ҳисобланади.

Алоуддин Бухорий ҳақида маълумот келган манбаларни таҳқиқ қилиб солиштириб чиққан олимлар бу зотнинг ҳозирда нашр этилган, ёки нашр этилмасдан қўлёзма ҳолида турган ҳамда баъзи манбаларда у зотга нисбат берилган лекин ҳали-ҳануз топилмаган асарларни жамлаганда умумий қуйидаги саккизта асарлари борлигини айтганлар:

1. “Фозиҳатул мулҳидийн ва насиҳатул муваҳҳидийн” (Бидъатчиларнинг кирдикорларини очиш ва тавҳид аҳлига насиҳат қилиш). Бу асарини Дамашқда Ибн Арабийга раддия тарзда ёзади. Бу асар жуда машҳур бўлиб кетади ва уни кўплаб машойихлар ўқийди ва олимлар ҳамда толиби илмлар дарс қилиб ўрганади. Иброҳим ибн Али, Абу Исҳоқ ибн Нур ва Ибн Заҳира каби олимларнинг бу асарни дарс қилиб ўрганганлари айтилади. Бу асарни Муҳаммад ибн Иброҳим Ивазий 1994 йилда Уммул Қуро жомеасида магистрлик даражасини олиш учун таҳқиқ қилган. Ушбу магистрлик иши китоб бўлиб нашр этилган.

2. “Нузҳатун назор фи кашфи ҳақиқатил иншо ва хабар” (иншо ва хабар ҳақиқатини очишдаги дилхуш муҳокама). Ҳожи Халифа “Кашф аз-зунун ан асоми ал-кутуб вал фунун” асарида ушбу асарнинг ёзилиш сабаби ҳақида қуйидагиларни ёзган: “Фанорий[220] ва Миср уламолари (الحمد لله) жумласидаги иншо ва хабар тўғрисида баҳс олиб борадилар. Бу баҳс 823/1420 йилда Мисрда бўлади. Фанорий ушбу жумлани иншоия дейди ва бу қарашни Ибн Ҳумом бошқа кўплаб уламолар маъқуллашади.

Аммо бу қарашни Алоуддин Бухорий маъқулламайди ва бу масала ҳақида алоҳида бир рисола ёзади ва уни “Нузҳатун назор фи кашфи ҳақиқатил иншо ва хабар” (иншо ва хабар ҳақиқатини очишдаги дилхуш муҳокама) деб номлайди.

Бу рисолани Муҳаммад Ҳасан Мустафо Баётий таҳқиқ қилган ва араб тили мутахассислиги бўйича докторлик даражасини олган. Лекин бу асар ҳозирча нашр қилинмаган.

3. “Фатва фи ҳукми ижтимаъир ижали ван нисаи лиз зикри” (Эркаклар ва аёлларнинг зикр учун тўпланишлари ҳукми ҳақида фатво). Бу асарнинг қўлёзма нусхаси Риёз шаҳрида подшоҳ Файсалнинг “Баҳслар ва исломий тадқиқотлар маркази”да 263 рақам остида сақланмоқда.

4. “Рисола фир радди алал вужудия” (Вужудийларга раддия ҳақидаги рисола). Алоуддин Бухорийнинг ушбу асари “Фозиҳатул мулҳидийн”дан бошқа рисола бўлиб, бу рисола ҳақида Исмоил Пошо “Ҳидоятул орифин” асарида айтиб ўтган.

5. “Ҳошияту ала ҳошияти-т-Тафтазоний ала-л-Кашшоф” (Тафтазонийнинг Кашшоф ҳошиясига ҳошия). Бу асарнинг қўлёзма нусхаси Қоҳира шаҳридаги “Хидивия” кутубхонасида 167 рақам остида сақланади.

[219] Алоуддин Бухорий. Рисола фил эътиқод. Саъид Абдуллатиф Фуда таълиқи. – Қувайт: Дор уз-Зиё, – Б. 39.

[220] Шамсиддин Фанорий машҳур мантиқ олими бўлиб, 752/1351 йилда туғилган. Усмонийлар давлатида Бурса шаҳрининг қозиси бўлган. “Фусулул бадоеъ фи усулиш шароеъ” ва “Шарҳу Исоғужий” каби асарлари бор. 834/1431 йилда вафот этган.

6. “Рисола фил мавзуъ” (Мавзуъ тўғрисида рисола). Алоуддин Бухорийнинг ушбу асари ҳақида Аллома Саховий бу зотнинг шогирдларидан бўлган Али ибн Аҳмад Қалқашандийнинг таржимаи ҳолини баён қилишда хабар берган. Яъни ушбу шогирди Алоуддин Бухорийнинг қўлида “Фозиҳатул мулҳидийн”, “Хабар ва иншо” ҳамда ушбу рисолаларини ўқиганини айтган.

7. “Ал-мулжимату ли-л-мужассима” (Мужассималарни жиловлаб қўювчи). Бу асар кичик рисола бўлиб, (75 бет) ҳамаср олимларимиздан Саид Фуда таҳқиқи остида Байрут Лубнонда нашр қилинган.

8. “Рисола фил эътиқод” (Эътиқод ҳақида рисола). Бу асар “Ақидату Алоуддин Бухорий” (Алоуддин Бухорийнинг ақидаси) номи билан ҳам аталади. Бу асар ҳам Саид Фуда таҳқиқи остида Қувайтда “Доруз Зиё” мактабасида нашр қилинган. Саид Фуда ушбу асарнинг фақат бир дона нусхасини топганини, бу нусха Туркиядаги “Шаҳийд Али” кутубхонасида 282 рақам остида сақланаётганини айтган. Ушбу ягона қўлёзмадан олинган фотонусха ҳозирда Иордания университетида 584 рақам остида сақланади. Ушбу асарни таҳқиқ қилган устоз Саид Фуда асарнинг хати тиниқ эканини, ўқишда қийинчилик туғдирмаганини алоҳида таъкидлаган.

Ўзбекистон Республикаси фанлар академияси (Ўз.ФА) Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқшунослик институтидан ҳам ушбу асарнинг қўлёзма нусхаси қайта-қайта излаб кўрилди. Аммо ҳозирча топилмади.

Алоуддин Бухорий жуда кўплаб машҳур олимлар билан масалан Камол ибн Ҳумом, Ибн Ҳажар Асқолоний[221] каби олимлар билан бир даврда яшаган ва уларнинг кўплари билан яқин алоқада бўлган.

Миср қозиси бўлган Басотий одамларни Ибн Арабийнинг “Ваҳдатул вужуд” ҳақидаги гапини тушунмаганликда айблаганда Алоуддин Бухорий унга қаттиқ эътироз билдиради. Кейинчалик Басотий Алоуддин Бухорий билан илмий мунозара қилмоқчи бўлганида унга: “Иккалангиз мунозара қиладиган бўлсангиз сизларга ким ҳам ҳакамлик қилар эди?” дейишганида у: Камол ибн Ҳумом[222] ҳакамлик қилади, деб жавоб берган[223]. Бу гаплардан ушбу зотларнинг қай даражадаги мўътабар олим деб эътироф этилганларини билиб олиш мумкин бўлади.

Олимларнинг жамиятга таъсири, ҳамаср олимлар билан алоқалари ва қандай шогирдлар қолдирганлари уларнинг мартабалари қай даражада бўлганидан дарак беради.

Шу маънода Алоуддин Бухорий жуда кўплаб шогирдлар қолдирган.

– Қосим ибн Қутлубуғо Судуний Мисрий. 802/1400 йилда туғилган. Бу зотнинг “Туҳфатул иҳё би-тахрийжи аҳадиси-л-иҳё”, “ат-таржийҳ ват тасҳиҳ ала қудурий”, “Шарҳу мухтасарил манор” ва “Шарҳул масобиҳ” каби асарлари бўлган. 879/475 йилда вафот этган.

Алоуддин Бухорийнинг ушбу шогирди у зотнинг қўлида тафсир ва калом илмларидан сабоқ олган.

– Муҳаммад ибн Муҳаммад Қавомиддин Румий. 798/1396 йилда Дамашқда туғилган. Бу зот Алоуддин Бухорийдан усул илмидан сабоқ олган.

[221] Аҳмад ибн Али ибн Муҳаммад Киноний Асқалоний Мисрий. Ҳижрий 773 (милодий 1372) йилда туғилган. Ибн Ҳажар исми билан машҳур бўлган шофеъия мазҳаби уламоларидан. Ҳажар бу зотнинг боболаридан бирининг лақаби бўлган. “Фатҳул Борий бишарҳи Саҳиҳил Бухорий”, “Ҳадюс сорий муқаддимату фатҳил Борий” каби асарлари бор. Ҳижрий 852 (милодий 1448) йилда вафот этган.

[222] Камол ибн Ҳумом ҳижрий 788 (милодий 1386) йилда Румнинг Сивас шаҳрида туғилган. Шунинг учун бу зотга Сивасий нисбаси ҳам берилган. Ибн Ҳумом раҳматуллоҳи алайҳнинг “Фатҳул қадир лиложизил фақир”, “Мусаяро фи ақоиди мунжия фи оҳира” ва “Задул фақир фил фуруъ” каби асарлари бор. Ҳижрий 861 (милодий 1457) йилда Қоҳирада вафот этган.

[223] Алоуддин Бухорий. Рисола фил эътиқод. Саъид Абдуллатиф Фуда таълиқи. – Қувайт: Дор уз-Зиё, – Б. 56.

– Маҳмуд ибн Убайдуллоҳ. 794/1392 йилда Мисрда туғилган. Ибн Убайдуллоҳ исми билан машҳур бўлган. Алоуддин Бухорийдан "Ҳидоя" ва бошқа китоблардан сабоқ олган.

"Рисола фи-л-эътиқод" китобини таҳқиқ қилган Саид Фуда Алоуддин Бухорийнинг қирқ бешта машҳур шогирдларини қисқача таржимаи ҳоллари билан баён қилган.

Тарихчи олим Саховийнинг берган хабарига кўра Алоуддин Бухорий 841/1438 йилда Дамашқнинг Мизза мавзесида вафот этади ва шу ерга дафн қилинган.

* * *

Бекназар Мамашукуров,
Самарқанд Ҳадис илми мактаби ўқитувчиси

НАЗРУЛЛОҲХОН ҒАРИБИЙ ИМОМ МОТУРИДИЙ ИЗДОШИ

Собиқ шўролар даврининг қатағон йилларида миллатнинг гули бўлмиш не-не зиёли, маърифатпарвар кишилар йўқ қилинган. Аллоҳга шукрки, юртимиз мустақилликка эришди. Миллий ва диний қадриятларимиз қайта тиклана бошланди.

Шўролар даврида минглаб олимлар, мутафаккир зиёлилар ва тасаввуф муршидлари имон-эътиқодини, жонини асраш учун хорижга кетишга мажбур бўлганлар ёки ўз юртида ғариб бўлиб умр ўтказганлар. Шулардан бири Ғарибий домладир. Назруллоҳхон Эшон Ғарибий (1908–1986) Самарқанднинг Хатирчи туманида туғилиб, Фориш туманининг Нарвон қишлоғида яшаб ўтган. Умрининг аксар қисмини қувғинда ўтказган, даврининг ноҳақ жабру ситамларига учраган азиз инсон. Ўзбек, араб ва форс тилларида "Ғарибий" тахаллуси билан ижод қилган муршиди комил калом илми олими эди[224].

Назруллоҳхон Низомиддинхон ўғли 1908 йилда Хатирчи туманидаги "Эшон қишлоғи"да таваллуд топган. Онаси Файзулло Хўжаевнинг аммалари бўлган. Отаси Низомиддинхон ўқимишли киши бўлган. Ўғли Назруллоҳхонга уйда муаллим ёллаб ўқитади. Назруллоҳхон араб ва форс тилларини мукаммал ўрганади. Ёшликдан Қуръон, ҳадис, илми калом ва тасаввуфни ўрганади. 1925 йилда отаси Низомиддинхон ва бироздан кейин онаси вафот этади. Бу орада Бухоро амирлиги қулаб, рус истилочилари кириб келган эди. Диний уламоларни қамаш, сургун қилиш, отиш оммавий тус олади. Отасининг содиқ муридларидан бири Назруллоҳхонга: "Агар тез кунда чиқиб кетмасангиз, сизларни ҳам ушлаб қамайди", дейди. 17 ёшли Назруллоҳхон ота-боболаридан мерос қолган тегирмон, жувоз, ички-сиртқи икки-уч ҳовли, бирмунча мол-мулкларни қолдириб, опаси Сожидахон, сингли Роқияхон, укаси Офтобхон ва 2 ёшли укаси Оппоқхонларни олиб, Қашқадарё тарафга йўл олади[225].

Улар 1925 йилдан то 1942 йилнинг кузигача Қашқадарё ва Самарқанд вилоятларининг бир неча қишлоқларида бировларнинг уйларида сарсон-саргардонликда яшайдилар. 1942 йилнинг кузида ҳозирги Фориш туманидаги Нарвон қишлоғига кўчиб келадилар. Нарвонга кўчиб келганларидан то 1953–1954 йилларгача ўзларининг хусусий уйлари бўлмаган.

Назруллоҳхон Низомиддинхон ўғли Ғарибий исломий илмларнинг энг муҳим соҳаси – ақида илмига диққатини жалб этиб, Усмон Ўшийнинг арабча "Бадъул амолий" қасидасини шеърий тилда маҳорат билан таржима қилган. Маълумки бу асар ақида илмида хусусан мотуридия таълимотида муҳим аҳамият касб этади.

[224] Сайфиддин Сайфуллоҳ. Шайх Назруллоҳхон (Ғарибий)нинг "Касидаи амолий" шарҳи ва тавҳид манзумаси (шеърий). Тошкент ислом университети нашриёти, 2008 йил.
[225] Ўроқхон Ғарибий. Муборак сиймо. БХИТМ, Самарқанд 2019. 14–17-бб.

Сўфи Аллоҳёр соғлом эътиқод ҳақида бундай дейди:

Ақида билмаган шайтона элдур,
Агар минг йил амал деб қилса елдур.

Шайх Назруллоҳхон Ғарибий эса қуйидагича битган:

Киринг ҳақ йўлига ул асли мақсуд,
Ризойи ҳазрати Бечундадур суд.
Ақидасини тўғри этмаган кас,
Шариатда ўзин росих этолмас.
Ақидани билинг, эй аҳли Ислом,
Ақида билмаган мўмин эрур хом.

Ақида илмини билмаган киши шариат илмларини ҳам тулиқ англай олмайди ҳамда унинг қилган ибодатлари ноқис бўлганидан унинг мўминлигида ҳам шак пайдо бўлади. Ғарибий ҳазратлари "Бадъул амолий" қасидасининг машҳур ва зарурлигини инобатга олиб, оммабоп ва жарангдор тил билан моҳирона ўзбек тилига таржима қилган[226].

Шайх Назруллоҳхон "Бадъул амолий" қасидасини оддий таржима қилган эмас, балки ҳар бир байтдаги нозик маъноларни Қуръон ва ҳадис асосида шарҳлаган. Мисол учун:

Илоҳул халқи мавлоно қадимун,
Ва мавсуфун би авсофил камоли.

Байтнинг мазмуни: *Жумла махлуқотнинг Холиқи ва маъбуди қадимдир. Мавжудлиги ўзидандир, бошқадан эмас. Ва барча сифатлари мукаммаллик билан мавсуфдир.*

Ғарибий эса байтни бундай шарҳлаган:

Эрур маъбуду барҳақ ул Худованд, Анга бўлмас назиру зидду монанд.
Халойиқни Илоҳи ул эрурким, Ҳамадандир ани зотига таъзим.
Қадимдур ул қадим зотига собит, Адамдиндур муназзаҳ англа қонит.
Ҳама махлуқиға мавлову молик Кимики бўлмади мундоқ ҳолик.
Эрур комил ани авсофи бори, Эмас мансуб нуқсон бори сори.
Муқаддас зоти авсофи мубарро, Ҳудусу айб бўлмас анда асло.

Шайх Назруллоҳхон Ғарибийнинг шарҳи орқали биз мазкур байтнинг бошқа қирраларини ва нозик томонларини ҳам билиб оламиз. Жумладан, матн билан алоқадор, Аллоҳ таолонинг зидди ва монанди йўқлиги, барча Унга таъзим (сажда) қилиши, Зотининг ҳамиша боқийлиги, Аллоҳ таолодан бошқанинг бундай сифатларга эга эмаслиги каби тушунчаларга эга бўламиз[227].

Шайх Назруллоххоннинг яна мотуридийлик таълимоти бағишланган олтмиш беш сатрдан иборат "Тавҳид" манзумаси ҳам бўлиб, ушбу манзума ўзининг илмийлиги ва таъсирчанлиги билан эътиборга молик.

Шайх Назруллоххон Эшоннинг тавҳид ҳақидаги манзумаси ҳамда Усмон Ўшийнинг "Бадъул Амолий" қасидасини шеърий тилда маҳорат билан таржима қилганлиги алоҳида таҳсинга сазовордир. Чунки ҳар иккала асар бир-бирини тўлдиради ва толиби илм ҳамда оддий ўқувчига ақида борасида кенгроқ маълумот беради. Ўқувчининг диққатини ақида илмига жалб этиб, толиби илмларни шу соҳадан яхши хабардор бўлишга чақирган.

Шайх Назруллоҳхон Эшон қол илмида мукаммал олим бўлиши билан бирга тасаввуф таълимотининг билимдони, йирик нақшбандий шайхи, юксак ҳол аҳли эканлиги эътироф этилган. Домла доим суннатга амал қилиб, ҳазрат Абдулхолиқ Ғиждувоний, Баҳоуддин

[226] Сайфиддин Сайфуллоҳ. Шайх Назруллоҳхон (Ғарибий)нинг "Касидаи амолий" шарҳи ва тавҳид манзумаси (шеърий). Тошкент университети нашриёти, 2008 йил.
[227] Урокхон (Рафиъиддинхон ҳожи Шайх Назруллоххон ўғли). "Ибратли хаёт гулшани". Мовароуннаҳр, 2005

Нақшбанд ва Хожа Аҳрор Валий каби комил инсонларнинг йўлини муносиб давом эттирган. Том маънода у улуғ зотларнинг илм, амал ва ихлос йўлидаги ворисларидан бўлганлар.

Ғарибийнинг муножотлари, мухаммаслари ва бошқа ижодлари у зотнинг ижоди на қадар серқирра ва пурмаънолиги ҳақида маълумот беради. Насиҳатнома руҳидаги шеърлари ҳам алоҳида эътиборга эга. Бугунги ёш авлодни ҳалоллик ва дину диёнатга даъват қилишда бундай назмларнинг самарали таъсир этиши айни ҳақиқатдир.

Ғарибийнинг ҳаётий фаолияти, гўзал сийрати, намунали хулқлари қанчалик ибратли бўлса, у кишининг ёзиб қолдирган илмий, адабий ва маърифий асарлари ҳам шу қадар қимматли ва ҳикматлидир. Бугунги ёш авлодни ҳалоллик ва дину диёнатга даъват қилишда бундай шеърларнинг самарали таъсир этиши айни ҳақиқатдир.

* * *

Мирзомерожиддин Амонов
Имом Бухорий халқаро
илмий-тадқиқот маркази кичик илмий ходими

МОТУРИДИЯ ТАЪЛИМОТИ ТАРҒИБОТЧИЛАРИ

Юртимиз шуҳратини дунёга таратган тенгсиз ва забардаст алломаларимиздан бири, ақида-калом илмининг асосчиси ва пешвоси, буюк мутакаллим – ҳидоятга бошловчилар имоми Ҳазрат Шайх Абу Мансур Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Маҳмуд Мотуридий Самарқандийдир [8, 9, 10, 11, 15].

Абу Мансур Мотуридийга устози Муҳаммад ибн Фазл Балхийнинг таъсири бениҳоя катта бўлган. Тарихий манбалар бўйича, у зотнинг тариқий устозлари силсиласи қуйидагича келтирилган: Балхийнинг силсиласи Аҳмад Хизрўйга (ваф. 854) бориб етади; у эса Ҳотим Асамнинг (ваф. 852) шогирди; у эса Шақиқи Балхийнинг; у эса Иброҳим Адҳамнинг шогирди эди [*Тариқий жиҳатдан Абу Мансур Мотуридийнинг силсиласи машҳур мутасаввиф Иброҳим Адҳамга бориб етади*].

Шунингдек, Имом Мотуридийнинг Абу Наср Иёзийдан ижозат олганлигини ва Абу Бакр Аҳмад Жузжонийдан фиқҳ илмини ўқиганлигини, у зот эса, Абу Сулаймон Жузжонийдан, у эса имом Муҳаммад Шайбонийдан, у эса буюк алломалар устози ва мазҳаб асосчиси Абу Ҳанифа – Имоми Аъзам (раҳматуллоҳи алайҳ)дан фиқҳ таҳсили олганлигини ёзади.

Самарқанддаги Имом Мотуридийнинг калом илми мактабининг машҳуру манзур бўлишига имом Абул Қосим Самарқандий (ваф. 953), имом Абул Муин Насафий (1027–1114), Абу Ҳафс Насафий (ваф. 1142), аллома Саъдуддин Тафтазоний (1322–1389)лар катта ҳисса қўшишган.

Кейинги даврларда мазкур таълимот асосида кўплаб алломалар томонидан нодир асарлар яратилдики, улар туфайли мотуридия таълимотининг асл моҳияти бугунги кунгача етиб келган.

Имом Бухорий халқаро илмий-тадқиқот маркази қўлёзмалар фондида калом-ақоид илмига оид кўплаб асарлар қаторида Нажмиддин Абу Хафс Умар ибн Муҳаммад Насафийнинг (ваф. 537/1142) “Ақоид Насафий” асарига Саъдуддин Масъуд ибн Умар Тафтазоний томонидан ёзилган “Шарх Ақоид Насафий”, Аҳмад ибн Мусо Хаёлийнинг (ваф. 862/1458) «Ҳошия аъла шарҳ Тафтазоний лил-ақоид Насафий», Муҳаммад Қосим ибн Муҳаммад Солиҳ Баҳарзий Бухорий Фатҳободийнинг «Ҳошия аъла ҳошият ал-Хаяли аъла шарҳ Тафтазоний аъла ақоид

Насафий» асарларининг қўлёзма ва тошбосма нусхалари мавжуд бўлиб, бу борада марказ илмий тадқиқотчи олимлари томонидан изланишлар олиб борилмоқда.

Кейинги даврларда кўплаб уламолар қаторида, калом илмининг кенг ёйилишида муносиб ҳисса қўшган нақшбандия-мужаддидия таълимоти бузургворларини ҳам айтиб ўтиш ўринлидир.

Нақшбандия-мужаддидия таълимоти XVII асрнинг бошларида Ҳиндистон диёрида фавқулодда тараққий этиб, кенг ҳудуд бўйлаб ёйила бошлади.

Хожа Абдубоқий Имканагий (1512–1600) шогирди бўлмиш Хожа Муҳаммад Боқибиллоҳ Деҳлавий (1563–1603) устозидан таълим олиб, тариқат ижозати – иршодни олгач ўз юрти Ҳиндистонга кетади. Шу даврларда яшаган Аҳмад Сирҳиндий (1564–1624) Хожа Боқийбиллоҳ хизматига кириб, Марказий Осиё ҳудудидан борган тариқат силсиласига уланади [14. – P. 198].

Шайх Аҳмад Сирҳиндий 971/1564 йилда Сирҳинд шаҳрида таваллуд топади [2. – Б. 6^{б} варақ]. Отаси шайх Абдулаҳад улуғ авлиёлардан бири бўлиб, Мавлоно Абдулқуддус ва унинг ўғли Мавлоно Рукниддин хизматида туриб, чиштия тариқати одобларини ўрганади. Ўз фарзанди Аҳмад Сирҳиндий тарбиясига жиддий эътибор қаратади.

Аҳмад Сирҳиндий тез орада исломий билимларни пухта эгаллаб, тиришқоқлик билан кўплаб устозлар даргоҳида таҳсил олади. Дастлаб, Сиёлкут шаҳрига бориб, Камол Кашмирий хизматига киради [14. – P. 196] ва ҳадис илмидан кубровия тариқати шайхи Яъқуб Кашмирийдан (ваф. 1003/1595) дарс тинглайди [3. – Б. 460]. У яна Шоҳ Искандардан қодирия тариқати хирқасини қабул қилган [3. – Б. 427]. Шайх Аҳмад Сирҳиндий нақшбандия тариқатидаги устози Хожа Боқийбиллоҳ вафот этгач, унинг ўрнига иршод маснадига ўтиради. Шу даврдан то умрининг охирига қадар мазкур тариқатнинг ривожланиши ва тараққий этиши учун хизмат қилган улуғ муфассир, муҳаддис ва мутасаввиф уламолардан бири бўлиб, Имом Раббоний шайх Аҳмад Сирҳиндий Форуқий Мужаддиди алфий соний [*Мужаддиди алфи соний - Иккинчи минг йилликда тариқатни янгиловчи (қувватлантирувчи) маъносини билдиради*] номи ила манзуру машҳур бўлган.

У нақшбандия тариқати устида тинмай изланиши натижасида сулук тараққий этиб, нақшбандия-мужаддидия номини олади. Шу асосда нақшбандия-мужаддидия тариқати дунё бўйлаб кенг ёйила бошлайди.

Жумладан, Марказий Осиёга нақшбандия-мужаддидия тариқатининг кириб келишида Хожа Муҳаммад Ҳошим Кишимий, шайх Тоҳир Бадахший, Муҳаммад Содиқ Кишимий, Бадриддин Сирҳиндий ва асосан Хожа Ҳабибуллоҳ Бухорий ҳамда Мусохонхожа Даҳбедий, Мирзо Жон Жонон ва бошқа шайхлар катта хизматлар қилишган [12. – Б. 192; 5. – Б. 256; 13. – 160 б].

Аҳмад Сирҳиндийнинг уч қисмдан иборат «Мактубот» [*Аҳмад Сирҳиндий ўзига берилган саволларга жавоб тариқасида уларга «Мактуб» йўллаган. Мазкур мактублар тўплами – «Мактубот»да жами 545 (Биринчи бўлимда 313 та, иккинчисида 99 та, учинчи бўлимида 124) та мактубдан таркиб топган.* Бу ҳақида батафсил қаранг: 1], «Раддияи дар равофиз», унинг шогирди Абдулҳаким ибн Шамсиддин Муҳаммад Ҳиндий Сиёлкутийнинг (ваф. 1067/1657) «Зубдатул афкор» асарлари тасаввуф олимларининг ақоид илми доирасидаги илмий изланишлари самарасидир.

Мазкур силсила давомчиларидан бири халифа Наврўз Шаҳрисабзийнинг шогирди Сўфи Оллоҳёр ҳам ўз даврида, «Ақида билмаган шайтона элдур, Агар минг йил амал деб билса елдур», дея эътиқодий қарашларини ўзининг «Маслакул муттақийн» ва «Сабот ул-

ожизийн» каби асарларида ифода этган. Силсилани давом эттирган Жон Муҳаммад Кўлобий, Ғойибназар Миёнколий, Муҳаммад Ислом шайх Каррухий, Мавлоно Атоуллоҳ Хўқандий, Мирзо Жунайдуллоҳ Ҳозиқ каби шайхлар [13] ҳаётида, фаолиятида бу таълимот ўз аксини топиб келган.

Мирзо Жунайдуллоҳ Ҳозиқ ҳам устозлари каби «Девон» тузганлиги, моҳирлик билан «Юсуф ва Зулайҳо» достонини битганлиги, тиббиётга оид «Таҳқиқул қавоид» асарини ёзганлиги ва улар қаторида нақшбандия-мужаддидия тариқатига доир бўлган «Воқеоти исломия» асари ҳам кейинги олиб борилган тадқиқотларимизда намоён бўлди [6, 7, 13].

Шунингдек, Мирзо Ҳозиқнинг «Танбеҳнома» [4] ва «Туҳфат ул-вузаро» каби асарлари мотуридия таълимоти негизида шаклланиб келган муносиб «Туҳфа» ва ўринли «Танбеҳ»лардан иборат бўлиб, ўз замонасида зарурат сабаб таълиф этилгани кўринади.

Зеро, Имом Мотуридий ҳаёти ва фаолияти, илмий мероси ва «Мотуридия» таълимоти ҳамда издошларининг соф эътиқодий қарашларини ўрганиб бориш Янги Ўзбекистон бағрида комол топаётган ёш авлоднинг муқаддас бурчидир.

Фойдаланилган манба ва адабиётлар:

1. Аҳмад Сирҳиндий. Мактубот. Форс тилида. Имом Бухорий халқаро илмий тадқиқот маркази қўлёзмалар фонди (ИБХИТМ), тошбосма. нашр этилган санаси 1292/1874. инв №399.
2. Бадриддин Сирҳиндий. Ҳазорат ул-қудс. Биринчи дафтар. Ўзбекистон Республикаси Фанлар Академияси Шарқшунослик Институти қўлёзмалар фонди (ЎзР ФА ШИ). инв №76.
3. Муҳаммад Ҳошим Кишимий. Насимат ул-қудс мин ҳадоиқ ул-унс. ЎзР ФА ШИ. инв №635.
4. Мирзо Жунайдуллоҳ Ҳозиқ. Танбеҳнома. Тошбосма. нашр этилган санаси 1333/1914. ЎзР ФА ШИ Ҳамид Сулаймон фонди инв №8902/2
5. Абдусаттор Жуманазар. Вахшувор. Т. Akademnashr, 2015.
6. Амонов М.Ў. Мирзо Жунайдуллоҳ Ҳозиқнинг «Воқеоти исломия» асари XVIII – XIX асрларда нақшбандия-мужаддидия тарихини ўрганишда манба сифатида // Алишер Навоий номидаги Самарқанд Давлат университети “Ўзбекистон тарихининг долзарб муаммолари” мавзусидаги илмий-назарий конференцияси материаллари. Самарқанд. 6 май 2016.
7. Амонов М.Ў. Зуллисоннайн шоир ва табиб // Имом Бухорий маънавий мероси ва ҳозирги замон. Халқаро конференция. Самарқанд.15–16 ноябр 2018.
8. Зиёдов Ш.Ю. Абу Мансур ал-Мотуридий ҳаёти ва мероси. Т.: А.Қодирий, 2000.
9. Зиёдов Ш.Ю. Абу Мансур ал-Мотуридий ёзма мероси ва унинг «Китоб ат-таъвилот» асари. Тарих фанлари номзоди илмий даражасини олиш учун тақдим этилган Диссертацияси. Тошкент. 2003.
10. Каттаев К. Самарқанднинг буюк алломалари. Самарқанд: СамДУ, 1998.
11. Каттаев К. Имом ал-Мотуридий ва Чокардиза. Самарқанд: СамДУ, 2000.
12. Каттаев К. Махдуми Аъзам тарихи ва мукамал Даҳбедийлар тариқати. Т.: MASHHUR-PRESS, 2016.
13. Мирзо Меърожиддин (Амонов М.Ў). Сўфи Оллоҳёр ва Ислом шайх тарихи. Т.: MASHHUR-PRESS, 2017.
14. Saiyid Athar Abbas Rizvi. A History of sufism in India. New Dehli. 1992.
15. Уватов У. Имом ал-Мотуридий ва унинг таълимоти. Т.: Фан, 2000.; Исломий Ҳ. Абу Мансур ал-Мотуридий. Т.: Ғ.Ғулом нашриёти, 2000.

* * *

Отабек Бахриев,
Имом Бухорий халқаро илмий-тадқиқот маркази
илмий тадқиқотлар бўлими илмий ходими

ҲАНАФИЙЛАР ТАЪЛИМОТИДА ИЙМОН МАСАЛАСИ

Юртимиз заминида Ўрта асрларда ўз кашфиёт ва таълимотлари билан жумлаи жаҳонни лол қолдирган минглаб улуғ алломалар самарали фаолият кўрсатган. Ислом оламида аҳли сунна вал жамоа ақидаси кенг ёйилишига сабабчи бўлган алломалардан бири, ватандошимиз Имом Мотуридий шулар жумласидандир. У киши яшаган йиллар сомонийлар ҳукмронлик қилган, ҳанафийлик Хуросон ва Мовароуннаҳрнинг барча шаҳарларига кенг тарқалган даврга тўғри келади [8. 6].

Ҳанафий уламолари Абу Мансур Мотуридийни ўзларининг ақидадаги имоми деб ҳисоблайди [7. 12]. Шуниси эътиборлики, Имом Мотуридий алоҳида бир мазҳаб тузган эмас. Балки Абу Ҳанифанинг мазҳабига таяниб, ақоид илмига оид таълимот ва фатволарни атрофга ёйган. Айрим адабиётларда “мотуридий мазҳаби” ёки “мотуридийлар” деган атамалар учраб турса-да, бу алоҳида бир мазҳаб, деб тушунилмайди. Балки Абу Ҳанифанинг усули дин соҳасидаги таълимотини Имом Мотуридийдан ўрганган ва унга амал қилган ҳанафийлар, деб қаралади. Имом Мотуридий таълимоти карромий, рофизий ва мўътазилийлар ғояларини ҳанафий йўналиши асосида танқид қилади ва уларнинг таълимоти асосли эмаслигини исботлаб беради. Воқелик ва Аллоҳ сифатларининг моҳияти борасидаги масалаларда тўғри қарашларини баён қилади.

Жумладан, ҳозирги кунда кўп тортишувларга сабаб бўлаётган иймон масаласида ҳам юқоридаги фирқалар билан Имом Мотуридий таълимоти ўртасида фарқ бор.

Ҳадис аҳли айтади: Иймон – тил билан иқрор бўлиб, қалб билан тасдиқлаш ва рукнларга амал қилиш. Карромийлар айтади: Иймон – ёлғиз иқрорнинг ўзи. Қадарийлардан бўлган Жаҳм ибн Сафвон: Иймон – бу билишдан иборат, деб таъриф берган [5. 285].

Бизнинг муҳаққиқ уламоларимиз айтади: Иймоннинг маъноси тасдиқ этиш, ишонишдир. Пайғамбаримиз Муҳаммад алайҳиссаломга Аллоҳ таолодан етказилган барча нарсаларни дил билан тасдиқлаб, уларга тил билан иқрор бўлиш иймон дейилади.

Иймон бундай изҳор қилинади:

أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ.

“Ашҳаду аллаа илааҳа иллаллоҳу ва ашҳаду анна Муҳаммадан ъабдуҳу ва росулуҳ” (яъни “Гувоҳлик бераманки, Аллоҳ таолодан ўзга илоҳ йўқдир ва гувоҳлик бераманки, Муҳаммад алайҳиссалом Унинг бандаси ва Расулидир”).

Бу масалада Абу Ҳанифа “ал-Олим вал мутааллим” (Узтоз ва шогирд) деган китобида шогирди Абу Муқотилга бундай дейди: “Иймон – тасдиқлаш, билиш, кучли ишонч, иқрор бўлиш ва бўйсинишдан иборат. Инсонлар тасдиқлашда учта даражага бўлинди. Баъзилар қалби ва тили билан Аллоҳни ва Унинг ҳузуридан келган нарсани тасдиқлайди, баъзилар тили билан тасдиқлаб, қалби билан инкор қилади, айримлари қалби билан тасдиқлаб, тили билан инкор этади.

Қалби ва тили билан Аллоҳни ва Унинг ҳузуридан келган нарсани тасдиқлаган киши Аллоҳнинг ҳузурида ва инсонлар олдида ҳақиқий мўминдир.

Тили билан тасдиқлаб, қалби билан инкор қилган киши Аллоҳ ҳузурида кофир, одамлар наздида мўмин ҳисобланади. Чунки одамлар унинг қалбида нима борлигини билмайди. Шаҳодат калимасини айтгани сабабли уни мўмин дейиш лозим бўлади, холос. Зеро, инсонлар қалбдаги нарсани билишга мажбур эмас.

Қалби билан тасдиқлаб, тили билан инкор қилган киши Аллоҳ таоло ҳузурида мўмин, одамлар олдида кофир ҳисобланади. Яъни Аллоҳ таолога имон келтирган ҳолида тили билан куфр сўзини ошкор қилади. Аллоҳ таолодан қўрқишини билмаган киши уни кофир дейди. Ҳолбуки, у Аллоҳ таоло ҳузурида мўмин саналади" [2. 12 – 13].

Абу Ҳанифа наздида ёлғиз тил билан иқрор бўлиш ёки ёлғиз қалб билан тасдиқлаш имон ҳисобланмайди. У ўзининг "ал-Васийя" китобида айтади: "Имон – тил билан иқрор бўлиб, дил билан тасдиқлашдир. Иқрорнинг ўзи имон бўлмайди. Чунки иймон ҳисобланса, мунофиқларнинг барчаси мўмин бўлар эди. Шунингдек, ёлғиз тасдиқнинг ўзи ҳам имон ҳисобланмайди. Чунки иймон ҳисобланса, аҳли китобнинг барчаси мўмин бўлар эди" [3. 28].

Аллоҳ таоло мунофиқлар ҳақида айтади: "Аллоҳ у мунофиқларнинг шак-шубҳасиз ёлғончи эканлигига ҳам гувоҳлик берур" [1. 749]. Яъни мунофиқлар Муҳаммад алайҳиссаломнинг ҳақ пайғамбар эканликларига чин дилдан иймон келтиргани йўқ, балки фақат тилидагина гувоҳлик берди. Демак, уларнинг бу гувоҳлиги ёлғон гувоҳликдир.

Аллоҳ таоло аҳли китоб ҳақида айтади: "Биз китоб ато қилган кимсалар (яъни яҳудий ва насронийлар) уни (Муҳаммад алайҳиссаломни) ўз болаларини таниган каби танийди. Ўзига зиён қилган кимсагина иймон келтирмайди" [1. 150]. Яъни аҳли китобнинг ёлғиз Аллоҳ ва Унинг расулини таниши фойда бермайди. Чунки улар Муҳаммад соллаллоҳу алайҳи васаллам бутун инсониятга пайғамбар бўлиб келганига иқрор бўлмади. Улар Пайғамбаримиз соллаллоҳу алайҳи васаллам хос арабларга юборилган, деган гумонга борди.

Аммо жумҳур уламоларимиз: Имон – у қалб билан тасдиқлашдир, деган фикрни олға сурди. Албатта, бу дунёдаги шаръий ҳукмларни ижро қилиш учун киши мусулмонлигини тили билан эътироф этиши шарт. Чунки мусулмонлигини қалб билан тасдиқлаш ботиний ишдир. Қалбдаги имон учун бир аломат-белги зарурдир. Шундай экан, кимки қалби билан тасдиқлаб, тили билан иқрор бўлмаса, у Аллоҳ таолонинг наздида мўминдир, гарчи дунёдаги шаръий ҳукмларда мўмин бўлмаса ҳам. Кимки тили билан эътироф этиб, қалби билан тасдиқламаса, у мунофиқ каби бўлади [6. 181].

Биз, бугун авлод мана шу эътиқодда собит туриб, ёшларимизни аҳли сунна вал жамоа ақидаси, Ҳанафийя мазҳаби ҳамда Мотуридий таълимоти асосида Қуръон ва суннатга мос равишда тарбиялашни, дин ниқоби остидаги ёт оқимларга мана шу таълимот асосида раддиялар бериб, динимиз софлигини асрашни бурчимиз, деб билишимиз лозим.

Фойдаланган адабиётлар

1. Абдулазиз Мансур. Қуръони карим маъноларининг таржима ва тафсири. – Т: "Тошкент ислом университети", 2009.
2. Абу Муқотил Абу Ҳанифадан ёзиб олган. Ал-Олим вал мутааллим. – Қоҳира: Матбаъатул Анвар, 1949.
3. Абу Ҳанифа Нўмон. Ал-Васийяту. – Байрут: Дару ибн Ҳазм, 1996.
4. Жалолиддин Суютий. Табақотул муфассирин. – Лундон: 1839.

5. Ибн Ҳажар Асқалоний. Таҳзибут таҳзиб. – Ҳайдаробод. Матбаа мажлис доират алмаориф ан-низомия,1325.
6. Мулло Али Қорий. Шарҳу китабил фиқҳул акбар. - Т: Мовароуннаҳр нашриёти, 2017.
7. Оқилов С. Мотуридия ва Ашъария таълимотлари тарихи. – Т: Мавароуннаҳр, 2015.
8. Имом Бухорий сабоқлари. Имом Бухорий халқаро илмий-тадқиқот маркази нашри, 2020. 1 – сон.\

* * *

Ойбек Сотволдиев,
Имом Мотуридий халқаро илмий-тадқиқот маркази етакчи илмий ходими

ҚИВОМУДДИН ИТҚОНИЙ – ҲАНАФИЙ-МОТУРИДИЙ АЛЛОМА

Олимнинг тўлиқ исми Қивомуддин Амир Котиб ибн Амир Умар ибн Амир Ғозий Фаробий Итқоний бўлиб [3:128], у 1286 йилда Сайҳун дарёси соҳилидаги Фароб шаҳрига қарашли Итқон қасабасида туғилган. Олим "Итқоний", "Фаробий", "Туркистоний" ва "Ўтрорий" нисбалари билан танилган. Лақаби Қивомуддин. Баъзи манбаларда исми Лутфуллоҳ экани ҳам таъкидланган [4:50]. Ҳанафий фиқҳида юксак илм соҳиби бўлгани ва бу мазҳабга таассуб даражасидаги боғлиқлиги сабабли "Абу Ҳанифа" кунясини олгани ҳам зикр қилинади. Ўзи каби ота-боболарининг исмида ҳам "амир" сўзининг учраши унинг давлат арбоби оиласига мансуб бўлганига ишора қилмоқда. У аввал Итқонда таҳсил олди ва ўз даври олимларидан Аҳмад ибн Асъад Ҳарифонийдан илм ўрганди. Шунингдек, Нишопурда Абул Баракот Насафийнинг дарсларида ҳам ҳозир бўлди.

Ҳанафий фиқҳида ва араб тили илмларида замонасининг пешқадам олимларидан саналган Итқоний 720/1320 йилда Дамашққа, айни шу йили ҳажга йўл олди. Қайтишда эса Қоҳира ва Бағдодга сафар қилди. Бағдодда қозилик ва "Машҳади Абу Ҳанифа" мадрасасида мударрислик қилди. 747/1346 йилда иккинчи марта Дамашққа борди ва Заҳабийдан кейин "Дорул ҳадисиз Зоҳирийя" ҳамда "Ганжийя" мадрасаларида мударрислик қилади. Бу ерда хуфтон намозларидан бирида имомнинг эҳтимол шофиъий мазҳабига мансублиги сабабидандир, рукудан қайтаётганида қўлларини кўтарганидан асабийлашиб, намозини қайтариб ўқиган ва имом билан тортишувга киришган. Мана шу мавзуга доир бир рисола ҳам таълиф этган Итқонийга шофиъий фақиҳи Тақийюддин Субкий қарши чиққан ва асарига раддия ёзган. Бу воқеалардан кейин Итқонийнинг нуфузига футур етгани ва вазифасидан олингани нақл қилинади. Манбаларда унинг 757/1356 йилда Қоҳирага кетиши ҳам ушбу воқеалар билан боғланган.

Мисрдаги таниқли мамлук саркардаларидан Сарғатмиш Носирий юртига ташриф буюрган Итқонийни шахсан ўзи кутиб олган. Уни ўзи қурдирган Сарғатмишийя мадрасасига мударрис этиб тайинлагани, у ерда фақатгина ҳанафий фиқҳини ўқитишини ва шунингдек, "Ҳидоя" китобига шарҳ ёзишини буюргани манбаларда акс этган. Қоҳирада ал-Жомеъул Мардинийда ҳам дарс берган Итқонийнинг етиштирган шогирдлари ичида энг машҳури бир неча бор Ҳалаб ва Дамашқ [1:24] қозилигига тайинланган Абул Валид Ибнуш Шиҳнадир. Олимнинг "котиб" унвонини олганидан айни вақтда хаттот ҳам бўлгани англашилади. Унинг кўчирган

китобларидан бири Абу Зайд Дабусий қаламига мансуб “Тақвимул адилла” асари бўлиб, Сулаймония кутубхонасида (Лолали, №690, вар.261[а]) сақланади.

Итқоний 1357 йилда 73 ёшида Қоҳирада оламдан ўтади. Унинг жанозасига катта жамоат йиғилган ва олим Қоҳира ташқарисидаги Қуббатун Наср мавзеси яқинига дафн этилган [2:205].

Итқонийнинг калом илмига доир иккита асари маълум. Булар “ар-Рисола ал-алоъийя” ва “ар-Рисола шаддаҳот ал-мўътазила” асарларидир. Иккала асарнинг қўлёзмалари ҳам Нидерландиядаги Лейден университети кутубхонасида сақланади (№OR 706, вар.21[б]-29[а]; №OR 706, вар.34[б]-38[а]). Шунингдек, “Раддадатул бидаъ” номли асари ҳам борлиги таъкидланади.

Олимнинг яна бир қатор асарлари бизга маълум. 1.“Ат-Табйин” номли асри Аҳсикасийнинг “ал-Мунтаҳаб фи усулил мазҳаб” номли асарининг шарҳи ҳисобланади. 716/1316 йилда ёзилган ушбу асарнинг бир нечта нусхалари мавжуд бўлиб (Сулаймония кутубхонаси., Жоруллоҳ Афанди, №508-509; Лолали, №745; Фотиҳ, №1311; Тўпқопи Саройи Музей Кутубхонаси, Аҳмад Учинчи, №342), Собир Носир Мустафо Усмон тарафидан Азҳар университетида докторлик диссертацияси доирасида асарнинг таҳририй танқиди амалга оширилган (1980). 2. “Ғоятул баён ва нодиратул ақрон” (Сулаймония кутубхонаси., Домад Иброҳим Пошо, №625-626; Асад Афанди, №827-832; Исмихон Султон, №154–159; Янгижомеъ, №490–502). Ҳанафий фиқҳининг энг мўътабар манбаларидан “Ҳидоя” асарининг шарҳидир. Муқаддимада қайд этилганига кўра, муаллиф шарҳни 721/1321 йилдаги Қоҳира зиёрати асносида бошлаган, Бағдод ва Арроңдалигида ишни давом эттирган, ниҳоят Дамашққа иккинчи келишида 747/1346 йилда асарни тамомлаган. 3. “Рисола фи тарки рафъил ядайн” (Сулаймония кутубхонаси., Фотиҳ, №2269/3; Лолали, №3706/15; Лола Исмоил, №98/9). Бу рисолада намозда рукудан аввал ва кейин қўлларни кўтариш хусусидаги баҳс қаламга олинган. 4. “Қасидатуш Шафо маъа шарҳиҳи” (Сулаймония кутубхонаси., Домад Иброҳим Пошо, №1151/3; Ҳожи Маҳмуд Афанди, №3930/1). Араб тили грамматикаси бўйича ёзилган мазкур асарнинг матни ҳам, шарҳи ҳам Итқонийга оид. 5. “Аш-Шомил фи шарҳи Усулил Паздавий”. Паздавий қаламига мансуб “Канзул вусул” асарининг энг йирик шарҳларидан бири. Баъзи манбаларда асарнинг тугалланмай қолгани таъкидланса-да, автограф нусха бўлиши мумкин бўлган бир нусхадан (Сулаймония кутубхонаси., Жоруллоҳ Афанди, №487, вар.1[а]; Жоруллоҳ Афанди, №485, 488, 489, 500) асарнинг 1352 йил 6 октябрда Қоҳирада якунлангани маълум бўлмоқда. 6. “Вардатул арвоҳ фил асмоил марвийя фил муаннасатис самоъийя” (Сулаймония кутубхонаси., Лолали Исмоил, №706/23). 7. “Ал-Лубоб фил илмил ҳисоб” (Сулаймония кутубхонаси., Янгижомеъ, №301/6). 8. “Дурар” (Манзуматуд дурар) (Сулаймония кутубхонаси., Лолали, №1328/1, автограф). Сирожуддин Муҳаммад ибн Муҳаммад Сажовандийга оид “ал-Фароиз ас-Сирожийя”нинг манзум шакли бўлиб, 710/1310 йилда Бухорода қаламга олинганидан қирқ йил ўтиб, амир Сарғатмишга тақдим қилинган. Итқонийнинг “Рисола фи ъадами сиҳҳатил жумъа фи мавзиъайн минал Миср” номли бир асари ҳам бўлгани манбаларда келтирилган.

Итқоний ўзининг бебаҳо асарлари билан ҳанафий мазҳаби ривожига улкан ҳисса қўшган. Ўз даврида мазкур мазҳаб ҳимояси учун бел боғлаган олимлардан бўлган. Камолпошозода (ваф.940/1534) ўзининг “ар-Рисола фи табақотил мужтаҳидин” номли асарида мужтаҳид унвонини олган 50 дан ортиқ ҳанафий олимлари орасида Итқонийни ҳам санаб ўтган [5:44-45].

Фойдаланилган адабиётлар

1. Kholmuminov, F., & Sotvoldiev, O. (2020). Yunini Copy Of Sahih Al-Bukhari. The Light of Islam, 2020(4), 21–30.
2. Ибн Рафиъ. Ал-Вафоёт. Таҳқиқ: Солиҳ Маҳдий Аббос. 2/205
3. Қураший. Ал-Жавоҳирул музийя. Гиза. 1993. 4-жилд
4. Лакнавий. Фавоидул баҳийя. Қоҳира. Б.50
5. Мўминов. Ўрта Осиё тарихида ҳанафий мазҳаби. Алмати. 2015. Б.44–45

* * *

Равшан Элмуродов,
Имом Бухорий халқаро
илмий-тадқиқот маркази илмий ходими

ИМОМ МОТУРИДИЙ ҲАЁТИ ВА ИЛМИЙ ФАОЛИЯТИНИНГ АҲАМИЯТИ

Алломанинг тўлиқ исми Абу Мансур Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Маҳмуд Ҳанафий Мотуридий Самарқандийдир. Баъзи тарихчилар Имом Мотуридийнинг насабини саҳобий Абу Айюб Ансорий розияллоҳу анҳуга боғланишини айтадилар. Шу сабабли унга "Ансорий" нисбатини ҳам берадилар.

Имом Мотуридий буюк ватандошимиз, ҳадис илмининг султони Имом Бухорий ҳазратлари вафот топган 870 йилда азим Самарқанднинг Мотурид қишлоғида дунёга келган. Аммо тарихий манбаларда унинг туғилган йили ҳақида қатъий маълумот йўқ бўлиб, тақрибий ёки тахминий саналар берилган. Лекин бошқа манбада, аниқроғи, "Ислом" қомусида туғилган йиллари 870 милодий йил деб кўрсатилган. Шунга асосан, 2000 йилда таваллудларининг 1130 йиллиги нишонланди. Бу ҳисобга кўра, Шайхнинг таваллудлари 257/870 йилга тўғри келади [6:2].

Имом Мотуридийнинг ҳаёти ва илмий мероси ўрта аср муаллифлари Хатиб Бағдодий, Абдулкарим Саъд Самъоний, Абулфидо Зайниддин Қосим ибн Қутлубуғо, Муҳитдин Қураший, Кафавий, Абул Муин Насафий, Ҳожи Халифанинг асарларида келтирилган. Таниқли муаррих Кафавий ва бошқа қатор муаллифлар ёзишларича, Имом Мотуридий ўз замонасидаёқ "Имомул ҳуда" ("Ҳидоятга бошловчи имом"), "Рофиъ аълом аҳлис сунна вал жамоа" ("Аҳли сунна вал жамоанинг байроғини баланд кўтарувчи"), "Қолиъ азолиюл фитна вал бидъат" ("Хурофот ва бидъатга ботган уйдирмаларни илдизи билан қўпорувчиси"), "Имомул мутаккаллимийн" ("Барча мутакаллимларнинг имоми"), "Мусаҳҳиҳу ақоидил муслимийн" ("Барча мусулмонлар ақидаларининг тузатувчиси"), "Шайх" ва "Имом" каби юксак номларга сазовор бўлган аллома сифатида тан олинган.

Имом Мотуридий дастлабки таълимни ўз отаси Муҳаммад ибн Маҳмуддан, сўнгра ўша даврдаги бошланғич мактабда олгани, сўнг Самарқанддаги Работи Ғозиён масжиди қошидаги мадрасада ўқигани ҳақида маълумотлар бор.

Аллома Абу Наср Иёзий, Абу Бакр Аҳмад Жузжоний, Нусайр ибн Яҳё Балхий, Муҳаммад ибн Муқотил Розий ва Муҳаммад ибн Фазл каби устозлардан таълим олган. Айниқса, унинг илмда юксалишида Самарқанд ҳанафий мактабининг асосчиларидан бири Абу Бакр Жузжонийнинг ўрни катта.

Манбаларда у “X–XII асрларда Самарқанддаги йирик илмий марказ “Жузжония” деб таърифланган. Айнан, унинг “Жузжония” деб номланиши Самарқандга биринчи бўлиб ҳанафийлик мазҳабини олиб кирган Абу Бакр Сулаймон Жузжоний (ваф. IX аср) номи билан боғлиқ. Кўплаб ҳанафий табақотларида Самарқанд уламоларининг силсиласи Абу Бакр Сулаймон Жузжонийга бориб тақалади” [3:100], деб келтирилган.

Имом Мотуридийнинг шогирдларига келсак, улар кўпчиликни ташкил этган. Аллома “Жузжония” (кейинчалик “Иёзия” деб номланган) мадрасасини бошқарган вақтда минглаб талабаларга дарс берган бўлиб, ўша даврдаги кўплаб олимлар ундан таълим олган.

Мотуридия таълимотини батафсил ўрганган ва бу таълимотнинг моҳиятини чуқур билган Абул Юср Паздавий (ваф. 1099 й.), Абул Муин Насафий (ваф. 1114 й.), Саффор Бухорий (ваф. 1134 й.), Абу Ҳафс Насафий (ваф. 1142 й.), Али ибн Усмон Ўший (ваф. 1173 й.), Нуриддин Собуний (ваф. 1184 й.) ва Умар Ҳанафий (ваф. 1200 й.) каби олимлар Мотуридий таълимотини ривожлантириш орқали бу мактабни давом эттирдилар [1:466].

Имом Мотуридий қаламига мансуб асарларнинг сони ўн бештага етиб қолади. Тарихий манбаларда таъкидланишича, Имом Мотуридий уч йўналиш: калом, тафсир ва фиқҳ бўйича асарлар ёзган.

Аллома тафсирга оид “Таъвилоту аҳлис сунна”, каломга оид “Китобут тавҳид” (“Тавҳид китоби”), “Радду усулил хамса” (“Беш усулга раддия”), “Раддул имамийя ли-баъд ар-равафид” (“Имомийларнинг баъзи рофизийларга раддияси”), “Радду алал қарамита” (“Қарматийларга раддия”), шунингдек, фиқҳга оид “Маъхаз аш-шариъа фил фиқҳ” (“Фиқҳ илмида шаръий манбалар”) ва “Ал-жад фий усулил фиқҳ” (“Фиқҳ илми асослари хусусида мунозаралар”) каби асарлари маълум ва улардан баъзилари бизгача етиб келган [4:25]. Яъни, унинг бой илмий меросидан фақат уч дона асари бизгача етиб келган. Булар “Таъвилоту аҳлис сунна”, “Китобут тавҳид” ва “Китобул мақулати” асарларидир.

Имом Мотуридийнинг ислом оламида жуда нодир ҳисобланган “Китобут тавҳид” асари бизнинг давримизга етиб келган ва у 1970 йилда Фатҳуллоҳ Хулайф томонидан Байрутда нашр этилган. Аллома бу асарида сунний ақидадаги (таъвилда) зид қарашларни рад қилишга ҳаракат қилади ва Абу Ҳанифанинг қарашларига суянган ҳолда иш кўради. Мазкур асарнинг илмий ва амалий аҳамияти жуда катта бўлиб, у Аҳли сунна уламолари томонидан Қуръони каримни шарҳлаш (таъвил) бўйича қилинган дастлабки жиддий асар ҳисобланади. Бу шарҳ ақл ва нақл нуқтаи назаридан амалга оширилганлиги билан ажралиб туради. Бошқача айтганда, Қуръони карим мотуридия таълимоти нуқтаи назаридан туриб тафсир қилинган. Бу асар Абу Райҳон Беруний номидаги ШҚМ фондида сақланади. Асарнинг биринчи жузи Қоҳирада 1971 йилда Иброҳим Авадайн ва Саид Авадайн томонидан нашр этилган.

Абу Мансур Мотуридий илмий меросининг аҳамияти каттадир. Абу Муътий Муҳаммад Баюмий таъкидлашича, у қуйидагилардан иборат:

Биринчидан, у аббосий халифалар Мутаваккил ва Маъмун даврида фаолият олиб борди. Айниқса, халифа Маъмун даврида ижтимоий-сиёсий жиҳатдан катта кучга эга бўлган мўътазилийларнинг ботил ғояларига қарши курашди. Уларнинг “Қуръон – яратилгандир”, деган даъволарининг нотўғри эканликларини илмий асослаб берди.

Иккинчидан, Мотуридий мазҳаблар орасида ўртача йўл тутган эди. У ҳам нақлий далиллардан, ҳам ақлий далиллардан унумли фойдаланган. У маърифат ҳосил қилишда ҳис ёки сезги аъзолари, нақл ва ривоят, ақл ва идрок асосий восита эканлигини таъкидлайди.

Имом Мотуридий яшаган давр ислом оламида турли ўзгаришлар авж олган, айниқса, турли фирқалар томонидан ақидавий бузилишлар юзага келган пайтга тўғри келди. Шундай

шароитда у Аҳли сунна ва жамоа эътиқодини ҳимоя қилиб чиқди. Бу йўлда у хавориж, рофиза, карромий, жаҳмий, мушаббиҳа ва бошқа ботил ақидаларнинг даъволарига раддиялар берди.

Ҳатто у мўътазилий ва бошқа оқимлар билан ақида борасида мунозара олиб бориш учун Басрага 22 марта сафар қилган [2:16]. Бу билан у зот мусулмонлар ақидасини турли нотўғри даъволар ва ғоялардан тозалади.

Мотуридий биринчи марта Арасту ва Фаробийнинг мантиқ илмини ислом фалсафасига тадбиқ этган алломадир. У ислом таълимотида илк бор "билиш назарияси"ни илмий асослаб берган.

Абу Мансур Мотуридий ўзининг юксак илмий фаолияти билан бутун Ислом дунёсида алоҳида эътиборга сазовордир. Ҳозирги кунда дунё мусулмонларининг ярмидан кўпи у асос солган мотуридия ақидавий мазҳабига эътиқод қилади.

"Мифтаҳус саодат ва мисбаҳус сиёдат" китобининг муаллифи Тошкўпризода у ҳақида бундай дейди: "Аҳли сунна ва жамоанинг раиси икки кишидир. Улардан бири ҳанафий, иккинчиси шофиъий. Ҳанафийси – Абу Мансур Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Маҳмуд Мотуридий – имомул ҳуда" [7:68].

Алломанинг беназир салоҳиятини эътироф этган буюк мутафаккир Алишер Навоий ўзининг "Насойимул муҳаббат" асарида: *"Шайх Абу Мансур Мотуридий ўз замонининг аълам (буюк) уламоси эрмиш. Ул вақт уламоси аларни "Султонул муиззин" (иззат-икромда султон) дер эрмишлар. Зоҳир ва ботин улумлари била ораста эрмишлар"*, деб таъкидлаган.

Имом Мотуридий вафоти тўғрисида: "У Абул Ҳасан Ашъарий вафотидан тўққиз йил ўтиб, 333/944 йилда вафот этган" [5:127], деб келтирилади. Ҳақиқатда ҳам Имом Мотуридий 944 йили Самарқандда вафот этган ва шаҳар чеккасидаги Чокардиза қабристонига дафн этилган.

Фойдаланилган адабиётлар

1. Büyük türk bilgini. Imâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik. Milletlerarasıtartışmalı İlmî Toplantı. Dr. Shovosil Ziyodov. Mâtürîdiyye doktrininin özbekiѕtan'da araştirilmasi: problemler ve çözümler. İѕtanbul-2012. – Б.466.

2.Абу Мансур Мотуридий. Китобут тавҳид. Бакр Тўпол ўғли тадқиқи. – Байрут: "Дору содир", 16-бет.

3.Асророва Л. Абу Ҳафс Кабир Бухорий ва ҳанафий фиқҳи. – Т.: Тошкент ислом университети, 2014. – Б.100.

4.Қориев О.А. Фарғона фиқҳ мактаби ва Бурҳониддин ал-Марғиноний. – Т.: Фан, 2009. – Б.25.

5.Муҳаммад ибн Абдурраҳмон Хомис. Усулуд дин инда Имом Абу Ҳанифа. –Ж.1. Саудия Арабистони. Дорус Сомиий. – Б.127

6.Шайх Абдулазиз Мансур. Ақоид матнлари. – Т.: Тошкент ислом университети, 2006. – Б.2.

7.Шайх Муҳаммад Содиқ Муҳаммад Юсуф. Ақоид илми ва унга боғлиқ масалалар. – Т.: SHARQ, 2011. – Б.68.

* * *

Каромиддин Жамаҳматов,
Самарқанд давлат университети таянч докторанти,
Имом Термизий халқаро илмий-тадқиқот марказининг
манбашунослик бўлими бошлиғи

САЙЙИД БУРҲОНИДДИН МУҲАҚҚИҚ ТЕРМИЗИЙ ҚАРАШЛАРИДА “ТАВҲИД” ТАЛҚИНИ

Саййид Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизий – Ислом оламида эътироф этилган забардаст олим, аҳли ирфон, мавлавия тариқатининг етук намояндаси, машҳур воизи ҳисобланади. Бу форсигўй ватандошимиз ҳаёти илмий фаолияти Термиз, Афғонистон ва Туркиянинг турли шаҳарларида ўтган. У ўзининг “Маориф” асарида бошқа исломий илмлар қатори тавҳид илмига кўп тўхталган. Ушбу мақолада Саййид Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизий қарашларида намоён бўлган тавҳид билан боғлиқ қарашлари ёритилади.

Муҳаққиқ Термизий (1165–1241) бетакрор илмий-ирфоний қарашлари билан тасаввуф намояндалари ичида “Муҳаққиқ”, “Ориф”, “Саййиди сирдон” номлари билан тилга олинади. Бу зот Султон ул-уламо Баҳоуддин Валаднинг (1149–1232) кўзга кўринган муридларидан бири саналади. Шунинг учун устози вафотидан олдин ўз ўғли – Жалолиддин Румийни унга топшириб, устозлик қилишини васият этади. Жалолиддин Румий (1207–1273) мутасаввиф ва ориф шоир сифатида танилишида Саййид Бурҳониддин Термизийнинг алоҳида хизматлари бор.

Инсон камолоти учун муҳим саналган қуйидаги мавзулар Бурҳониддин Термизий “Маориф” номли асарида келгани илмий аҳамиятга молик: “Илм ўрганиш одоби, устоз-шогирд муносабатлари, комил ақл эгалари, илоҳий зикр фазилати, қалбни поклаш, жисмни поклаш, сирни махфий тутиш, муомала, нафси амморани мағлуб этиш, намоз, рўза, иймон, тавҳид, қалб мушоҳадаси, мужоҳада...” Тавҳид тушунчаси уламолар томонидан қуйдагича таърифланган.

Тавҳид – луғатда “ваҳҳада-ювоҳҳиду-тавҳийдан” масдаридан олинган бўлиб, бирор нарсага бирлик ва фардликни нисбат беришни ва ундан кўпликни инкор этишни англатади. Шунинг учун ҳам, «Ваҳҳаттуллоҳа» деса, «Аллоҳга ваҳдоният нисбатини бердим» ва «Албатта, Унинг Ўзи якка эканига ишондим», дегани бўлади. Бунда Уни битта қилдим, деган маъно йўқ. Чунки У Зотнинг ваҳдонияти бировнинг амали билан бўлмайди. Шаърий истилоҳда эса: «Тавҳид Аллоҳга ширк келтиришнинг турли кўринишларидан воз кечиш ва Аллоҳ субҳанаҳу ва таолонинг зотида ҳам, сифатларида ҳам, ишларида ҳам, исмларида ҳам, ҳукмларида ҳам шериги йўқ», деб эътиқод қилишдир.

Фиқҳ олими, калом илмининг мотуридийлик оқими асосчиси «Имом ал-ҳудо» («Ҳидоят йўли имоми»), «Имом ал-мутакаллимин», («Мутакаллимлар имоми») номлари билан улуғланган Абу Мансур Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Маҳмуд Ҳанафий Мотуридий Самарқандийнинг калом илмига бағишлаб ёзилган “Китоб ат-Тавҳид” асари энг аҳамиятга молик асарларидан саналади. Бу асарда у зот калом илмига тегишли қарашлари билан бирга, муҳим эътиқодий масалаларни ҳам баён қилган. Ушбу китобда тавҳиднинг асосий шарти бўлган “шаҳодат калимаси” илмийлик асосида тушунтириб берилган.

Имом Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳ Аллоҳ таолога иймон келтиришни Аҳли сунна вал жамоанинг ақоиди асосида шарҳлаган. Шунга кўра, кейинчалик ёзилган Абул Муин Насафийнинг “Табсират ул-адилла”, Умар Насафийнинг “ал-Ақоид ан-Насафийя” каби мотуридия мактаби қоидаларини баён қилувчи китоблар “Тавҳид” китоби асосида таълиф

этилган асарлар ҳисобланади. Шу сабабли Саййид Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизий мотуридия калом мактабига таяниб, “Маориф” асарида тавҳидга урғу берган. Унга кўра, тавҳид инсон ҳаётининг моҳиятини белгилаб берадиган муҳим таянч саналади. Бинобарин, Имом Мотуридий таъкидлайдики: “Ҳар бир мусулмон киши дили билан тасдиқ этган ҳолда тили билан ушбуларни айтиши вожибдир: Аллоҳга, Унинг фаришталарига, илоҳий китобларига, юборган пайғамбарларига, ўлгандан кейин қиёматда тирилишига, Ўзи белгилаган яхши-ёмон тақдирга ҳақ ва рост, деб имон келтирдим. Охиратдаги ҳисоб-китоб, амаллар тарозиси, жаннат, дўзах барчаси ҳақдир. Аллоҳ таоло бирдир, лекин саноқ сон жиҳатидан эмас, балки унга ҳеч қандай шерик йўқлиги жиҳатидандир. (Имом Аъзам, 2006) Чунончи, Ихлос сурасида Ўзи демишким: «(Эй Муҳаммад)**, айтинг: «У Аллоҳ ягонадир. Аллоҳ беҳожат,** (лекин) **ҳожатбарордир. У туғмаган ва туғилмаган ҳам. Шунингдек, Унинг ҳеч бир тенги йўқдир»** *(Ихлос сураси)*.

Саййид Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизий иймон ҳақида бундай дейди: Иймон нури мўминнинг танасида кўзгу кабидир. Орифнинг танаси мужоҳада ва риёзат билан кўзгуга (шишага) айланади. Иймон нури ўшанда ташқарига чиқиб порлай бошлайди. Орифнинг танаси шу қадар нозик бўладики, оятда таъкидлаганидек: **“Бас, ҳеч бир жон ўзлари учун қилиб ўтган амаллари мукофотига беркитиб қўйилган кўз қувончларини билмас”** *(Сажда сураси, 17-оят).* Шу нурни инсоннинг вужудига инъом этганлар. Бу нур фақат мужоҳада билан зоҳир бўлади. Пўстлоқ (қобиқ) қанча қалин бўлса, мағзи шунча заиф ва яширин бўлади. Пўстлоқ қанча заифлашиб торайса, мужоҳада шунча порлай қувват олади. (Худди ёнғоқнинг пўстлоғи заифлигдан мағзи унумдор бўлгани билан, бодом ва пистаннинг пўстлоғи қалинлигидан мағзи юпқа бўлгани каби). Агарда лаъл конида ортиқча тошлар кам бўлса, қуёш таъсири уни тошлик сифатидан лаъл тоши сифатига тезроқ келтиради. Лекин лаъл кони устида ортиқча тошлар кўп бўлса, қуёш лаъл конига озроқ таъсир қилиб, унинг лаъллик сифатига зарар етказади. Ҳозир халқ инсон тоғига қўнган ва маърифат нурининг устига тош ташламоқда. Шу сабабли қуёш нури ҳар куни уларга нур сочмасдан ботмоқда. (Термизий, 1241 ҳ-ш).

Пайғамбарларнинг қалб кўзлари очиқ эмасди десак, Қуръонга қарши сўз айтган бўламиз (Термизий, 1241 ҳ-ш). Эътибор берадиган бўлсак, набийларнинг иймони нури, орифларнинг иймони нуридан порлоқдир. Ҳар бир кишининг иймони нури ихлоси, амали, эътиқоди, маърифати ва тақвосига қараб бўлади.

Маълумки, Бурҳониддин Термизий ориф зот бўлган. Унинг асари ҳам тасаввуф юналишига бағишлаб ёзилган. Шу боис асарида “тавҳид” рамз, истиора, ташбеҳ ва бошқа бадиий санъатлар билан келган. “Сен”, – деб бир қанча жойда Аллоҳ таоло зотига муножот қилгани шу тавҳиднинг аслидир. У кўпроқ илоҳий муҳаббат билан тўлиб-тошиб қалбий тавҳидга ишора қилади.

“انت” (сен), – деб қанчагача айтай. “Сен”и шунча такрорладимки, шундай ҳол юз берди. “Мену Сен, Сену Мен”дан тавҳид вужудга келди. Намоз мени шундай узгартирдики, шу сабабли муваҳҳид аҳлидан бўлдим. Улар токи бунга ҳеч шубҳа қилмасликлари ва мени бутунлай бахтсиз деб билмасликлари учун шундай намоз ўқидим. (Термизий, 1241 ҳ-ш) Бу ҳақиқий валий зотларнинг илоҳий тавҳидга ғарқ бўладиган сўзи валий доимо мушоҳада-ю муроқаба орқали илоҳий маърифатни кўради. Валийлик ўз даражасига кўра икки хил бўлади: умумий ва хос. Умумий валийлик – барча ихлосли мўъминлар эришиши мумкин бўлган даража. Хос валийлик – юқори мақомларга эришган суфийларнинг даражаси *(Усмонов, 2012*). Аллоҳ таоло валийларга берилган тавҳиди илоҳий муҳаббат, сидқ, сафо, ихлос, қурбат,

сакинат, ражо, хавф, сабр, убудият, ризо, илм, ҳаё ва раҳмат билан тўладир. Манбаларда Саййид Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизийни “Саййиди сирдон” (сирни билувчи саййид), – деб бежиз айтишмаган. Асарида тавҳидга восита бўладиган шариат ва руҳий тарбияга оид барча қарашлари Аллоҳ таолога итоат этиш, Пайғамбаримиз суннатига эргашишни талқин этган. Имоми Аъзам раҳматуллоҳи алайҳ “Фиқҳ ул-акбар” асарида тавҳиднинг мадори бўлган имон ҳақида баён этади: Имон – бу иқрор ва тасдиқдан иборатдир. Осмонлару Ер аҳлининг имонлари имон келтирувчи нарсалар жиҳатидан кўпаймайди ҳам, камаймайди ҳам. Аммо ишонч ва тасдиқ жиҳатидан озайиб-кўпайиб туради. Мўминлар имонда, тавҳидда, ўзаро тенгдирлар, аммо амалда бир-бирларидан ортиқ-камдирлар (Имом Аъзам, 2006).

Саййид Бурҳониддин Термизий “соф тавҳид”ни зарурий илмларни ўрганишда билади. У таъкидлайдики: “Илм нурдир. Олимларнинг қалби эса рўшнолик улашадиган қандил мисолидир. Илоҳий илмнинг нишони эса хавф ва тавозеъдир. Олдин илм эшиги очилади, сўнгра шукр, сўнг тавҳид эшиги. Зеро, аввал: **“Билинг!”,** сўнгра: **“Аллоҳдан бошқа Илоҳ йўқдир”,** – деган.

Илмни тавҳид билан муқаддам (олий) қилди. “Тавҳид бамисоли юз киши денгизга шунғигани кабидир. Денгиз уларни айлантиради, тўлқинга келтиради, (денгиз) остига туширади, чапга айлантиради, ўнгга олиб боради. Денгиз буларни айлантираётганида юз кишининг ҳаракати бир тўлқин билан бўлади, у (тўлқин) эса воҳиддир (ягонадир). Улар денгиз соҳилида бўлганларида, ҳар бирига алоҳида айлантирувчи бор эди. Бу юз кишини юзта айлантирувчи айлантирарди. Аммо улар денгизда мувофиқ[228] ҳаракатланса, ўнг томонга боришади. Ўша мувофиқлик улардан эмас, балки тавҳиддандир”. (Термизий, 1241 ҳ-ш)

Хулоса, Саййид Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизий асарида келган калом илмига оид мавзулар аҳли сунна вал жамоа ақидасига мувофиқдир. Шу сабабли Жалолиддин Румий, Султон Валад каби буюк зотлар у кишига эргашиб ирфоний қарашларини қўллаб қувватлаган.

Фойдаланилган адабиётлар

1.https://islom.uz/maqola/161.

2.Аъзам, И. (2006). Фиқҳ ул-акбар. (А. Мансур, Trans.) Тошкент: Тошкент Ислом университети.

3.Қуръони карим, Ихлос сураси.

4.Қуръони карим. – Сажда сураси, 17 оят.

5.Термизий, С. Б. (1241 ҳ-ш). Маориф. (Б. Фурўзонфар, Ed.) Теҳрон: Донишгоҳи Теҳрон.

6.Усмонов, И. (2012). Тасаввуф. Тошкент: Тошкент ислом университети.

* * *

Саидаҳмадхон Ғайбуллаев,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси таянч докторанти,

ФАХРУЛ-ИСЛОМ ПАЗДАВИЙ – БУЮК МОТУРИДИЙ ОЛИМ

Фахрул-ислом Али ибн Муҳаммад ибн Ҳусайн ибн Абдулкарим Паздавий – етук алломалар сулоласининг йирик вакили. Олимнинг катта бобоси Абдулкарим ибн Мусо Паздавий (300/912–390/999) Абу Мансур Мотуридий (870–944)нинг яқин шогирди бўлган

[228] Бу ерда Қуръон ва суннатга мувофиқ бўлган тавҳидга ишора қилган.

ва устозидан Абу Ҳанифанинг “ал-Олим вал-мутаъаллим” рисоласини ривоят қилган[229]. Абдулкарим Паздавийнинг набираси Муҳаммад ибн Ҳусайн ибн Абдулкарим Паздавий ҳам йирик фақиҳ бўлган ва фаолияти давомида Самарқанд, Бухоро шаҳарларида қозилик қилган[230]. Муҳаммаднинг икки ўғли: Фахрул-ислом Алий ибн Муҳаммад (1010–1088) ва Садрул-ислом Муҳаммад ибн Муҳаммад Паздавийлар (1030–1099) ҳанафийлик фиқҳи ва мотуридийлик ақидавий таълимоти ривожига беқиёс ҳисса қўшган олимлар сифатида тарихда ўчмас из қолдиришган.

Фахрул-ислом “Абул Уср” *(Қийинчилик отаси)* куняси билан, иниси “Абул Юср” *(Осонлик отаси)* куняси билан танилган. Уларга бу каби куня берилишининг сабаби – Фахрул-исломнинг ёзган асарлари юқори савияли бўлган, уларни тушуниш учун маълум даражада билимга эга бўлиш талаб этилган, фарқли равишда укаси Садрул-ислом Муҳаммаднинг асарлари мазмунан содда, услуби енгил бўлган.[231] Фахрул-ислом Ҳасан номли фарзанди бўлгани учун унга “Абул Ҳасан” куняси ҳам берилган. Фарзанди Ҳасан ибн Али Паздавий (470/1078–557/1161) ҳам йирик фақиҳ бўлган ва амакиваччаси Абул Маъолий Аҳмад ибн Абул Юср 542/1146 йили вафот этганидан сўнг, унинг ўрнига Бухоро қозиси этиб сайланган[232]. Абул Маъолий Аҳмад – Абул Юср Паздавийнинг фарзанди бўлиб, “Қози Садр” номи билан машҳур бўлган[233]. “Паздавий” нисбаси эса Насаф (ҳозирги Қарши) шаҳридан Бухорога кетишда олти фарсах (тахминан 30 км) узоқликда жойлашган “Базда” қўрғони номи билан боғлиқ[234]. Профессор Убайдулла Уватов тадқиқотларида қадимий Пазда шаҳри ҳозирги Қашқадарё вилояти, Касби туманидаги Фазли қишлоғи ҳудудига тўғри келиши қайд этилган[235].

Фахрул-ислом Паздавий дастлаб отасидан фиқҳ ва ҳадис илмларини ўрганган. Отаси Муҳаммад орқали бобоси Абдулкарим Паздавийдан бир неча ҳадислар ривоят қилган[236].

Фахрул-ислом кейинчалик Самарқанд ва Бухородаги илмий даргоҳларда кўпсонли, етук устозлардан дарс олган бўлса-да, манбаларда улардан Шамсул-аимма Абдулазиз ибн Аҳмад Ҳалвоий Бухорий (ваф. 452/1060 й.), Абу Ҳафс Умар ибн Мансур Ҳаноби Бухорий ал-Баззоз (ваф. 460/1068 й.), Абул Валид Ҳасан ибн Муҳаммад Балхий Дарбандий (ваф. 456/1064 й.) номларигина зикр этилади[237].

Фахрул-ислом Паздавий Самарқанд ва Бухорода кўпсонли олимлардан дарс олиб, етук фақиҳ, мутакаллим ва муҳаддис бўлиб етишгач, Бухоро қозилигига сайланган ва бутун Мовароуннаҳр уламоларига раислик қилган[238]. Бу ҳақда машҳур тарихчи Абудулкарим Самъоний (1112–1167) “ал-Ансоб” асарида: “Абул Ҳасан Али ибн Муҳаммад Паздавий Мавароуннаҳр фақиҳи, олимлар устози, ҳанафия мазҳабида мустақил йўналиш соҳиби. Самарқандда бир муддат дарс берган. Мазҳабни мукаммал билиши зарбул масалдир”[239] дея хабар беради. Йирик мотуридий аллома Акмалуддин Бобартий Мисрий (ваф. 786/1398) Фахрул-исломнинг “Усул” (Асос қоидалар) номли китобига ёзган шарҳида: “Улуғ имом,

[229] Муҳаммад ибн Сулаймон Ҳанафий. Китоб аъламу-л-ахяр. Байрут. Дор кутуб ал-илмийя, 1997. – Б. 392.
[230] Ҳожи Халифа Мустафо. Кашфуз зунуз ан асоми-л-кутуб вал фунун. – Байрут: Дор иҳёу-т-турос ал-арабий, 2008. – Ж-I, 112 – 113.
[231] Абдулҳай Лакнавий. Ал-Фавоид ал-баҳийя фий тарожим ал-ҳанафийя. – Миср: Матбаат ас-саодат, 1324/1906. – Б. 126.
[232] Муҳаммад Хузарий. Тарих ат-ташриъул исламий. – Қоҳира: Мактабату ваҳба, 1934. – Б. 362.
[233] Абдулқодир Қураший. Жавоҳир ал-музийя. – Қоҳира: Ҳижр, 1993. – Ж: I. – Б. 118.
[234] Шамсуддин Заҳабий. Аъламу-н-нубала. – Байрут: Дорул китоб арабий, 1995. Ж-II, – Б. 201; Улрих Рудолф. Ал-Мотурудий ва Самарқанд суннийлик илоҳиёти. – Тошкент: Имом Бухорий халқаро жамғармаси-ўзбекча нашр ҳуқуқи, 2001. – Б. 167
[235] Уватов У. Касбилик Фахр ал-ислом ал - Паздавий. – Т.: “Халқ сўзи” газетаси, 2002. – 6 декабр сони, – С. 8.
[236] Қаранг: Фахру-л-ислом Паздавий. Усул. – Мадина: Дору-с-саррож. 820 б; Нажмиддин Насафий. Ал-қанд фи зикри уламаи Самарқанд. – ар-Риёд: 1991. – Б. 415; Théories de l’acte humain. -Б. 190 – 195.
[237] Ҳожи Халифа Мустафо. Кашфуз зунуз ан асоми-л-кутуб вал фунун. – Байрут: Дор иҳёу-т-турос ал-арабий, 2008. – Ж-I, 112 – 113 б.
[238] Ҳожи Халифа Мустафо. Кашфуз зунуз ан асоми-л-кутуб вал фунун. – Байрут: Дор иҳёу-т-турос ал-арабий, 2008. – Ж-I, 112 – 113.
[239] Абдулкарим Самъоний. Ал-Ансоб. Ар-Риёд: Дор Ибн Таймия, 2001. – Б. 121.

дақиқ ва нозик маънолар денгизи, биринчилардан бўлиб нақлий ва ақлий илмлар ноширн, фуруъ ва усул масалалари мемори, маънолар муҳаррири, халқнинг йўлбошловчиси ва исломнинг Фахридир”[240] деган таърифни келтиради.

Маълумки, X–XI асрлар шарқда илм-фан гуркираган бир давр бўлиб, Мовароуннаҳр асосий илмий марказлардан бири саналарди. Фахрул-ислом Паздавий шундай бир даврда Мовароуннаҳр олимларига бошчилик қилгани олимнинг юқори илмий савиясидан дарак беради.

Фахрул-ислом Паздавий умрининг охирларида Кешда бир муддат истиқомат қилган ва 482/1089 йили пайшанба куни, ражаб ойининг бешинчи санасида вафот этган.[241] Алломанинг шогирди Нажмуддин Умар Насафий (1069–1143), Фахрул ислом вафот этгач, тобути Самарқандга олиб келиниб, Чокардиза қабристонига дафн этилганини зикр этган[242].

Фахрул-ислом Паздавий фиқҳ, тафсир ва калом илмларига оид кўплаб бебаҳо асарлар ёзиб қолдирган. Тадқиқотларда уларнинг ўн етти номдагиси аниқланган бўлса, улардан бизгача ўнтаси етиб келган. Паздавийнинг бизгача фиқҳга оид еттита, усул ал-фиқҳга оид бир дона, бир дона калом ва бир донаси қироат илмига оид асарлари етиб келган. Фахрул-ислом Паздавийнинг номини дунёга танитган китоб бу “Усул ал-Баздавий”, номи билан машҳур бўлган “Канзул вусул ила маърифти-л-усул” асаридир. Мазкур китоб усул ал-фиқҳ *(ислом ҳуқуқи назарияси)* фанининг асосий манбаларидан ҳисобланиб, соҳага оид кейинги давр адабиётларининг барчаси унга таяниб ёзилгани унинг илмий аҳамияти қанчалик юқори эканини билдиради. Асар ҳозиргача бир неча бор нашр этилган[243].

Паздавийлар оиласи мотуридия талимотини бевосита Абу Мансур Мотуридийдан катта бобоси Абдулкарим Паздавий орқали ўрганишган. Фахрул-ислом Паздавийнинг бизгача ақида илмига доир “Шарҳу Фиқҳул акбар” ва “ал-Муяссар фил калом” номли икки асари етиб келган.

“Шарҳу Фиқҳул акбар” асарининг қўлёзма нусхаларидан бири Саудия Арабистони подшоҳлигининг Жидда шаҳридаги Малик Абдулазиз Университети кутубхонасида № 1379 инвентар рақам билан сақланади[244].

Фахрул-исломнинг “ал-Муяссар фил калом” асарининг қўлёзмаларидан бири Саудия Арабистони подшоҳлиги ар-Риёддаги “Малик Сауд” университети кутубхонасида № 2578 инвентар рақам билан сақланади[245]. Аммо мазкур асарлар ҳалигача нашр этилмаган. Шунинг учун уларнинг қўлёзмалари билан бевосита танишишга муяссар бўлмадик ва ушбу имконияти тадқиқотларда насиб этишини кутиб қоламиз.

Шунингдек, Фахрул-ислом Паздавийнинг ақидавий қарашлари унинг машҳур асари “Усул ал-Баздавий”да ҳам учрайди. Жумладан: асар муқаддимасида қуйидаги жумлалар мавжуд “Илм икки турдир: тавҳид ва сифатлар илми ҳамда шариъат ва аҳкомлар илми. Биринчи тур илмда асос китоб ва суннатни маҳкам тутмоқлик, ҳаво ва бидъатдан йироқ бўлмоқ, саҳоба, тобиъин ва солиҳлар юрган аҳли сунна вал-жамоъа йўлини ўзига намуна қилиб олишдир. Биз устозларимизни мана шундай ҳолда кўрганмиз, салафларимиз ҳам, яъни Абу Ҳанифа, Абу Юсуф, Муҳаммад ва уларнинг барча издошлари – Аллоҳ уларни ўз раҳматига олсин – ушбу йўлда бўлишган.

[240] Акмалуддин Бобартий. Тақрир ли Усул Баздавий. – Макка шаҳри: “Уммул қуро” университети нашриёти, 1997. – Б. 75.
[241] Абдулҳай Лакнавий. ал-Фавоиду-л-баҳийа. – Байрут: Дор ал-маърифа, 1998. – Б. 126.
[242] Абдулҳай Лакнавий. Ал-Фавоид ал-баҳийя фий тарожим ал-ҳанафийя. – Миср: Матбаат ас-саодат, 1324/1906. – Б. 126.
[243] Yusuf Ziya Kavakci. XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvâra› al-Nahr İslâm Hukukçuları. Ankara: Sevinç matbaasi, 1976. – Б. 51.
[244] Қаранг, Муҳаммад Солиҳ. Шарҳу Жомиу-с-сағир таҳқиқи. Макка: Уммул Қуро университети, 2010. —Б. 57.
[245] Саййид Ҳусайн Аҳмад. Китоб ал-фаваид ала усул ал-Баздавий таҳқиқи: докторлик диссертацияси. Макка: Уммул Қуро университети, 2009. – Б. 80.

Абу Ҳанифа – Аллоҳ ундан рози бўлсин – мазкур илм [тавҳид] борасида “ал-Фиқҳул акбар” номли асарини ёзган эди. Унда [Аллоҳнинг] сифатлари исботини, тақдирдаги яхшилик ҳам ёмонлик ҳам Аллоҳдан эканининг исботини, уларнинг барчаси Аллоҳнинг хоҳиши билан бўлишини зикр этган ҳамда [бандалар] иш-ҳаракатида иститоъатга эга эканликлари ва бандаларнинг иш-ҳаракатлари Аллоҳнинг яратини билан яратилганини исбот этиб, “аслаҳ” ақидасини рад этган. Шунингдек, “Олим вал мутаъаллим” ва “ар-Рисола” китобиларини ҳам ёзиб, уларда “Гуноҳ сабабли бирор киши кофир саналмайди ва у билан иймондан ҳам чиқмас, унга раҳм-шафқат қилинади” деган сўзларни келтирган.

Абу Юсуфан нақл қилинади: “Абу Ҳанифа билан олти ой “халқул Қуръон” масаласида илмий баҳс қилдим. Якунда унинг “Ким Қуръонни “махлуқ” деса, у кофирдир” деган қарашига мувофиқ бўлдим”. Ушбу воқеа имом Муҳаммаддан ишончли ривоят орқли нақл қилинган.

Батафсил ёзилган ва мухтасар қилинган асарларда уламоларимиз томниан айтилган турлик маслалар даолат қиладики улар мўътазила ёки бошқа бирор ҳавойи бидъат эгаларининг йўлига мўйил бўлишмаган. Улар охират диёрида кўрар кўзлар билан Аллоҳ таъолони кўриш ҳақ экани, Аллоҳ ирода қилган кишига қабр азоби бўлиши ҳақ экани, ҳозирги кунда жаннат ва дўзах яратиб қўйилгани ҳақ экани эътироф этганлар. Ҳатто Абу Ҳанифа Жаҳм ибн Сафвонга қарата: “Ҳузуримдан чиқ, эй кофир!” деган эдилар.

Китоб ва суннат баён қилганидек, охиратга оид бошқа аҳкомларнинг ҳақ эканини айтиб ўтишган. Ушбу миқдор билан кифояланамиз, зеро бу мавзу узундир”[246].

Фахрул-ислом Паздавийнинг ушбу қарашлари мотуридийлик ақидаси билан ҳамоҳангдир. Тарихий манбаларнинг барчаси алломанинг ўз даврида ақлий ва нақлий имллар пешвоси бўлганига гувоҳлик беради ҳамда бирор ўринда олимнинг этиқоди ҳақида салбий фикрлар зикр этилмаган.

Хулоса қилганда, Фахрул-ислом Али Паздавий – Паздавий алломалар сулоласининг йирик вакилидир. Олим ёзган асарлари орқали ҳанафийлик фиқҳи ва Мотуридийлик ақидасини ҳимоя қилган ва ўз навбатида янги билимлар билн бойитган. Олимнинг ақидавий қарашларини ёзган асарлари орқали тадқиқ этиш мумкин. Хусусан, Паздавийнинг ақидага оид икки асарини ўрганиш ва уларни нашр этиш исломшунос олимлар олдидаги муҳим вазифалардан биридир.

* * *

Абдувоси Шоназаров,
Имом Бухорий халқаро илмий-тадқиқот маркази илмий ходими

ИМОМ МОТУРИДИЙНИНГ “ТАЪВИЛОТУЛ ҚУРЪОН” АСАРИНИНГ ИЛМИЙ АҲАМИЯТИ

Имом Мотуридий номи билан машҳур бўлган улуғ алломанинг тўлиқ исми Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Маҳмуд Абу Мансур Мотуридий Самарқандий Ансорий бўлган. Имом Мотуридийнинг насаби улуғ саҳоба Абу Айюб Ансорийга боғлангани учун “Ансорий” нисбати ҳам берилган.

[246] Фахру-л-ислом Паздавий. Усул. – Мадина: Дору-с-саррож. – Б. 89-90;

Имом Мотуридий Имом Абу Бакр Аҳмад ибн Исҳоқ Жузжоний, Имом Абу Наср Аҳмад ибн Аббос Иёзий, Нусайр ибн Яҳё Балхий, Муҳаммад ибн Муқотил Розий ва бошқалардан таълим олган [1: 6].

Ушбу тўрт устоз Имом Мотуридийни имом Абу Ҳанифагача бўлган санадини боғловчи устозлар ҳисобланади. Чунки Аҳмад Жузжоний, Абу Наср Иёзий ва Балхийлар 200/816 санада вафот этган Абу Сулаймон Мусо Жузжонийнинг шогирдларидир. Бу зот эса Имом Абу Юсуф ва Имом Муҳаммаднинг шогирди бўлган. Демак, шунга кўра ҳанафия мазҳаби Имом Мотуридийга қуйидаги санад билан етиб келган:

– Имом Абу Ҳанифа;
– Имом Абу Юсуф ва Имом Муҳаммад;
– Абу Сулаймон Мусо Жузжоний;
– Аҳмад Жузжоний, Иёзий ва Балхий;
– Имом Мотуридий.

Имом Мотуридий фиқҳда Имом Абу Ҳанифанинг мазҳабида бўлганидек, ақидада ҳам у зотга эргашган. Шунинг учун ҳам баъзи асарларда мотуридийларни ҳанафийлар деб ҳам аталади. Уламолар томонидан Имом Мотуридий “Имомул ҳуда”, “Мусаҳҳиҳу ақоиди аҳли сунна” деб эътироф қилинган. Барча уламолар у зот ҳақида илиқ фикрларни билдиришган.

Имом Мотуридий тафсир йўналиши бўйича “Таъвилоту аҳли сунна” (Суннат аҳлининг изоҳлари) номли улкан тафсир ёзган. Бу тафсир аҳли сунна вал жамоанинг Қуръон оятлари тафсиридаги қарашлари тўғри эканини исботлаш билан бирга, адашган фирқаларнинг қарашлари нотўғрилигини ҳам асослаб берувчи мўътабар асар ҳисобланади.

Имом Мотуридийнинг “Таъвилотул Қуръон” асари тафсир илмининг “тафсир бир раъй” ва “тафсир бил маъсур” йўналишлари ўртасини жамлаган ҳолда ёзилган асардир. Саккиз мужалладдан иборат бу асар Қуръони каримнинг тафсири бўлиб, унда асосан, исломий ақидага нисбатан турли қарашлар баён этилиб, мотуридия ақидаси асосида уларга баҳо берилган. Тафсирни Имом Мотуридийнинг шоҳ асари деб аташ мумкин. Унинг қўлёзма нусхалари Миср, Макка, Дамашқ, Ҳиндистон, Туркия ва Тошкент кутубхоналарида сақланмоқда. Тошкент нусхалари тақрибан 700 йил аввал кўчирилган [6: 39].

Имом Мотуридий ўзининг “Таъвилоту аҳли сунна” номли тафсирида мўътазила, хавориж, рофиза, карромий, жаҳмий, мушаббиҳа, мунажжим, фолбин ва бошқаларнинг фикрларини муноқаша қилган ва ҳаммаларига раддия берган. У киши аҳли сунна вал жамоанинг мазҳабини қўллаб қувватлаган [5: 66].

Имом Мотуридийнинг “Таъвилоту аҳли сунна” асарининг бошқа бир номи “Таъвилотул Қуръон”дир. Имом Мотуридий бу асарида сунний ақидага таъвилда зид қарашларни рад қилишга ҳаракат қилади ва Абу Ҳанифа раҳматуллоҳи алайҳнинг қарашларига суянган ҳолда иш кўради. Бу асарнинг бир қўлёзма нусхаси Ўзбекистон Республикаси Фанлар Академиясининг Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқшунослик институти фондида 5126 рақами билан сақланади [6: 38].

1971 йил Қоҳирада Иброҳим Муҳаммад Авадайн ва Саййид Муҳаммад Авадайн китобнинг бир қисмини тадқиқ этганлар ва Фотиҳа сурасидан Бақара сурасининг ярмигача нашр қилганлар [3: 110]. 1983 йил Бағдодда устоз Муҳаммад Мустафизурроҳман бу китобнинг бир қисмини тадқиқ этган ва Фотиҳа сурасидан Бақара сурасининг охиригача нашр қилган. Имом Мотуридийнинг бу биргина асари тарих жараёнида кўп алломалар асарларига асос, улар ижодига туртки бўлган. Шулардан бири Абул Муин Насафийнинг шогирди Алоуддин Абу Бакр Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Абу Аҳмад Самарқандийнинг шарҳидир. У “Шарҳу

таъвилоти аҳли сунна” деб номланиб, Шарқшунослик институти фондида бу асарни иккита нусхаси сақланади. Мазкур шарҳнинг бир нодир қўлёзма нусхаси Истанбулдаги Сулаймония кутубхонаси, Мадина бўлимида 179-рақам билан сақланади. Алоуддин Самарқандий бу асарни устози Абул Муин Насафийнинг “Таъвилоту аҳли сунна” китобидан дарс бериш жараёнида ёзиб борган.

Имом Мотуридийнинг “Таъвилоту аҳли сунна” ёки “Таъвилотул Қуръон” номи билан танилган бу тафсири таълимотида маълум ва машҳур бўлиб, ҳанафий уламолар наздида бошқа бирор аввалги ва кейинги тафсирлар унга тенглаша олмаган. “Кашфуз зунун ан-асомил кутуби вал фунун” китобининг соҳиби Ҳожи Халифа “Таъвилоту аҳли сунна” тафсири ҳақида: “У бирор китоб тенг кела олмайдиган китобдир. Балки бу фан бўйича ёзилган китобларнинг бирортаси унга яқин ҳам кела олмайди”, деб ёзади [5: 66].

Мазкур китоб бизга тўлиқ ҳолда етиб келган бўлиб, дунёнинг кўплаб қўлёзма фондларида нодир қўлёзма нусхалари мавжуд. Ушбу асарнинг энг қадимий нусхаси Маккадаги “Мактабатул ҳарам ал-Маккий” кутубхонаси қўлёзмалар фондида сақланади. Мазкур асар бўйича бир неча бор тадқиқот ишлари олиб борилган ва нашр этилган.

Ҳожи Халифа “Кашфуз зунун” асарида “Таъвилотул Мотуридий фи баён усулис сунна ва усулит тавҳид” номли китоб ҳақида маълумот бериб ўтган. Ҳожи Халифанинг таъкидлашича, ушбу китоб Имом Мотуридийнинг бошқа китоблари орасида тили ва услуби жиҳатидан энг енгил асар ҳисобланган сабабли мотуридия уламоларининг асосий манбаи ҳисобланган ва уни мотуридия олими Алоуддин Абу Бакр Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Абу Аҳмад Самарқандий саккиз жилдда жамлаган [4: I/336]. Бу шарҳ қўлёзмаси ҳануз чоп этилмаган.

Лекин мазкур китобнинг бир нусхаси Ҳиндистондаги Худобахш номли кутубхонада 294-рақам остида сақланади. Ушбу манба билан доктор Айюб Али тадқиқот олиб борган ва ушбу китоб Алоуддин Самарқандий томонидан Мотуридийнинг тафсирига ёзилган шарҳдир, деган хулосага келган [3: 110].

Имом Мотуридийнинг мазкур тафсири ўз даврида катта шуҳрат қозонган. Бунга мотуридия уламоси Абул Муин Насафий “Табсиратул адилла” асарида айтган қуйидаги сўзларини мисол келтириш мумкин: “Имом Мотуридийнинг Қуръонга ёзган тафсири барча ноаниқликларни очиб берувчи, инсон қалбидаги шубҳали қора булутларни хайдовчи ҳамда ниҳоятда балиғ васф ила ёзилган асардир. Аллоҳ шундай китобни ёзган зотга ўз саломини йўлласин” [2: I/359].

“Таъвилоту аҳли сунна” китоби бангладешлик олим А. А. Раҳмон томонидан 1981 йил янги қўшимчалар билан тўлиқ нашр қилинган [6: 48].

2004 йил Байрутда “Таъвилоту аҳли сунна” китобини устоз Фотима Юсуф Хоймий тадқиқ қилиб беш жилдда нашр этган [6: 49].

“Таъвилоту аҳли сунна” китоби 2005 йил Байрутдаги “Дорул кутубил илмия” нашриётида иккинчи маротаба устоз доктор Маждий Босаллум томонидан тадқиқ қилиниб ўн жилдда ва 6230 бетда нашр этилган. Муҳаққиқ китобнинг биринчи жилдида беш бобдан иборат, 348 саҳифа муқаддима ёзган. Муқаддимада бу китобнинг ёзилиши ҳақида батафсил маълумотлар келтирган.

“Таъвилоту аҳли сунна” китоби 2005 йил турк олими доктор Бекир Тўпалўғли томонидан Истанбулдаги “Дорул мезон” нашриётида биринчи маротаба ўн саккиз жилдда нашр этилди. 2009 йил ҳам иккинчи маротаба ўн саккиз жилдда нашр этилди. Бу асарни ўрганишимиз, тадқиқ қилишимиз ва халқимизни бу бебаҳо илмий меросдан баҳраманд қилишимиз бугунги куннинг талабидир. Шу сабабли, “Таъвилотул Қуръон”нинг 30-жузи Имом Бухорий халқаро

илмий-тадқиқот маркази таржимонлар гуруҳи томонидан ўзбек тилига таржима қилиниб, нашрга тайёрланди. Қолган жузларининг таржимасини эса Имом Мотуридий халқаро маркази амалга оширади. Яқин йиллар ичида бу китоб тўлиқ таржима қилинган ҳолда халқимизга тақдим этилади.

Фойдаланилган адабиётлар

1. Абу Мансур Мотуридий. “Китабут тавҳид”. Фатҳуллоҳ Хулайф нашри. – Искандария: Дорул жамиъатил Мисрия.
2. Абул Муин Насафий. “Табсиратул адилла”: 2 жилдли. К. Салома нашри. – Дамашқ: 1990-1993.
3. Аҳмад ибн Авазуллоҳ ибн Дохил Ҳазбий. “Ал-Мотуридия диросатан ва тақвиман”. – Риёз: Дорус Самий, 2000.
4. Ҳожи Халифа. “Кашфуз зунун ан-асомил кутуб вал фунун”. 2 жилдли. – Истанбул.
5. Шайх Муҳаммад Содиқ Муҳаммад Юсуф. “Ақоид илми ва унга боғлиқ масалалар”. – Тошкент: “Шарқ” нашриёт-матбаа акциядорлик компанияси, 2011.
6. Шовосил Зиёдов. “Абу Мансур ал-Мотуридий ва унинг “Китоб ат-таъвилот” асари”. – Тошкент: Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси “Фан” нашриёти, 2009.

* * *

Машраб Хидиров,
Имом Бухорий халқаро илмий-тадқиқот маркази илмий ходими

МАҲМУД ЗАМАХШАРИЙ ҚАРАШЛАРИДА КОМИЛ ИНСОН ТУШУНЧАСИНИНГ ТАЛҚИНИ

Буюк мутафаккирлар, азиз-авлиёлар қўним топган юртимизда, қисқа даврда турли соҳаларда улкан ислоҳотлар амалга оширилди. Шу жумладан, алломалар ҳаёти, уларнинг илмий меросини ўрганиш, муқаддас қадамжоларни ободонлаштириш, ҳамда улғайиб келаётган ёш авлод вакилларини инсоний фазилатлар руҳида тарбиялашга алоҳида эътибор қаратилмоқда.

Шундай мутафаккирлардан бири Абулқосим Маҳмуд Замахшарийдир. Аллома ўзининг бой маънавий мероси, ибратли ҳаёт йўли билан ўтмишда муносиб из қолдирган олимлар сарасига киради. Бу беназир олимнинг ҳаёт йўлини, асарларини ўқиб ўрганилса, ёшларга зарур бўлган ҳаётий панду-насихатлар, инсоний фазилатларни камол топишида асқотадиган қимматли ҳикматларни кўриш мумкин.

Юртимиз ўз мустақиллигига эришгач, алломанинг ҳаёти ва асарларини ўрганишга катта имконият эшиклари очилди. Унинг асарлари устида ҳозирги замон олимлари, тадқиқотчилар томонидан изланишлар олиб борилди. Бу борада академик А.Рустамов профессорлар У. Уватов, А. Ҳасанов, таниқли шарқшунос А. Абдужабборов каби олимлар алломанинг илмий фаолияти устида кенг изланишлар олиб боришди ва халқимизга Замахшарий фаолияти ҳақида қимматли маълумотларни тақдим этишди. Бугунги замахшарийшуносликнинг тараққий этишида аллома меросига ўз илмий фаолиятининг асосий қисмини бағишлаган профессор Зоҳиджон Исломов хизматларини алоҳида қайд этиш зарур. Сўнгги йилларда

З. Исломов томонидан аллома меросининг барча қирраларини қамраб олишга қаратилган тадқиқотлар олиб борилди, китоблар ва рисолалар чоп этилди. Филология фанлари доктори, профессор Зоҳиджон Исломов ўзининг илмий мақолаларида алломанинг етмишдан ортиқ асарлар яратганини таъкидлаб ўтади.

Аллома ҳаёти давомида луғатшунослик, география, қуръоншунослик, фиқҳ, дидактика сингари бир қатор соҳаларга бағишлаб элликка яқин асарлар ёзган. Ҳозирда эса изланишлар давомида унинг олтмиш олтита асар ёзгани маълум бўлиб, уларнинг аксарияти турли давлатларнинг қўлёзма фондларида сақланиб келинмоқда. Унинг "ал-Қустос фил-аруз" (Аруз ўлчови), Насойиҳ ул-кибор ("Улуғлар насиҳати"), "Асос ул-балоға" ("Сўзамоллик асослари"), "ал-Кашшоф" ("Аён этувчи") каби асарлари Шарқ шеърияти назариясини, адабий-эстетик қарашлар тарихини, ахлоқий-таълимий фикрлар такомилини ўрганишда ҳамон ўз аҳамиятини сақлаб келмоқда. Замахшарий "Муқаддимат ул-адаб" ("Нафис адабиёт муқаддимаси") асарини хоразмшоҳ Аловуддин Абул Музаффар топшириғи билан ёзган. Ироқ олими Фозил Солиҳ аз-Самарний Замахшарийнинг 56 та асар ёзганини аниқлаган [1:27].

Аллома кучли билим соҳиби бўлиб, унинг ёзган асарлари ўша пайта бошқа олимлар томонидан юксак эътирофларга сазовор бўлган. Унга юксак ҳурмат ва эҳтиром ила "Устозуд дуня" (Бутун дунёнинг устози), "Устозул араб вал-ажам" (Араблар ва араб бўлмаганларнинг устози) каби юқори унвонлар берилган.

Аллома асарларини ўрганар экансиз, унда инсоннинг комиллик даражасига етишишига алоҳида эътибор беради. У инсонни етукликка эришишида энг асосий пойдевор, илм ва унга амал қилиш деб ҳисоблайди. Илм инсонларни ҳаётда ўз ўринларини топишга ёрдам беради, деб уқтиради. Жумладан, *"илмли бўл, илмга таяниб иш тутадиган бўл, лоақал илмни тинглаб эшитадиган бўл, бироқ тўртинчиси бўлма, чунки касодга учраб ҳалок бўласан",* деб ёзади. Аслини олиб қаралганда ҳам шундай. Илмли инсон илмига суяниб ишларини режалаштиради. Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам ҳам илм нақадар буюк неъмат ва шараф экани тўғрисида бундай марҳамат қиладилар: "***Илм – бу дунёда иззат, охиратда шарафдир***". Илм – инсонни камолотга етаклайдиган, жамиятда ҳурматли бўлишига сабабчи бўладиган муҳим омил. Зеро, инсон қайси соҳада илм олмасин, унинг илми, аввало ўзи учун ҳамда инсонлар учун манфаат келтиради.

Аллома ўз қарашларида ҳалоллик, покизаликни шарафлайди, бу сифатлар одамларни ҳалокатдан сақловчи улуғ фазилат эканини таъкидлаб ўтади. У: *"Ҳалол, покиза киши доимо ҳотиржаму тинчликдадир, бировга хиёнату ёмонлик қиладиган киши эса, ҳалокатга гирифтор"* – дейди.

Унинг "**Атвоқу-з-заҳаб фи-л-мавоъиз ва-л-хутаб" ("Ўгит ва насиҳатларнинг олтин шодалари")** номли асарида эса, инсонларга қарата бундай дейилади: *"Эй сополдан ясалган, ҳомиладорлик ва туғилишлик хусусияти билан яралган инсон боласи! Сенга гўзал хулқлар ато этилган. Гўзал хислатлар Раҳмоннинг марҳамати эканини у қаердан билсин. У инсон касб қилган нарса эмас. Ҳар бир ҳаракат Аллоҳнинг инъомидир. Ва ҳар бир нафс ҳам Аллоҳнинг инъоми. Агар Аллоҳ хоҳласа, инсоннинг нафсини ҳидоят югани билан жиловлайди. Агар хоҳласа, ўз ҳолига ташлаб қўяди, унда ким ўз нафсини сақлай билади. "Айтинг: Агар (Аллоҳ) сизларга бирор зарар (етказиш)ни истаса ёки У сизларга бирор манфаат (етказиш)ни истаса, бас, ким сизлар учун Аллоҳ (томони)дан бўлган бирор нарсани (даф қилиш)га эга бўла*

олур?! [2:5]. Шарафиддин Исфаҳоний Маҳмуд Замахшарий фикрини маълум мазмунда давом эттиради ва мақола мазмунини Қуръони каримнинг Фатҳ сураси 11-ояти билан якунлайди.

Маҳмуд Замахшарий одоб-ахлоққа оид асарларида инсонни яхшиликка чорлаб, камтарин, саховатпешали бўлиш, манманлик, кибру-ҳаводан йироқ юришга чорлайди. У: *“Халқ орасида маълум ва машҳур бўлиш учун имкони борича ўзингни камтар ва хокисор тут. Номингни эл аро овоза қилай десанг, ўзингни ном-нишонсиз тут. Машҳурликдан кўра, махфийликни афзал бил. Шуҳратдан кўра хилватни афзал бил. Энг бахтли одам шуки, у хушсуҳбат ва файз-футуҳли бўлиб, мазкур йўлдан юрмай, ўз омборчисига доимо бойлигидан доим муҳтожларга ёрдам кўрсатишни амр қиладиган, ўз нафси ҳавоси жўш урганида, жим бўл, деб босиб қўядиган, нафсонияти енгиллик қилганда, уни енгиб, мақтов ва таҳсинга сазовор бўладиган кишидир”.*

Агар инсон ўз сийратини ҳамда ички дунёсини гўзал қилса, ҳақиқий комилликка эришади. Камтарлик – гўзал инсоний фазилатлардан саналиб, муқаддас Ислом дини таълимоти ҳам мўмин-мусулмонларни шу сифатга эга бўлишга ундайди. Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам бу борада бундай марҳамат қилганлар: ***“Аллоҳ таоло менга: “Бир-бирингизга нисбатан камтар бўлинг, токи бирон кимса бировга нисбатан мутакаббирлик қилмасин, бирон кимса бошқа кимсага зулм қилмасин, деб ваҳий қилди”*** *(Имом Муслим ривояти).*

Камтарлик сифатига эга бўлган киши ўзгалар тарафидан ҳурмат-иззатда бўлади. Ундайлар доимо ўз ҳурматларини сақлай билади ва ўзгаларга ҳам бир дек муомалада, иззатда бардавом бўлади. Аллома кўп асарларида комил инсон тарбияси билан боғлиқ масалаларни муҳим деб билади. У ўз фикрларида киши ҳар қандай ишни ақл-идрок, фаҳм-фаросат, билан амалга ошириши, тилни ёмон нарсалардан сақлаш лозим эканини таъкидлайди.

Эй бўтам, сақлагин тилингни зинҳор,
Калтак едиргувчи сўзлардан бир бор...
Самимиятсизлик ва иккиюзламачилик бўлган ишда яхшилик бўлмайди;
Таниқлигу шарафинг отангдандир,
Меҳрибонлик, мушфиқлик онангдандир [3:18,30,44].

Унинг ҳикматларидаги илмга чанқоқлик, тилни тийиш, самимий, меҳрибон бўлиш ва нодон, кибрли, мутакаббир бўлмаслик каби фикрлари бугун ҳам ўз қийматини йўқотмаган. Бинобарин илмга интилган, одамларга меҳрибон бўлган, кибру, ҳаволанишдан сақланган ва тилни ўзгаларга озор беришдан асраган инсон, комиллик сари илдамлаб бораверади. Илм-фан хазинасига бебаҳо дурдоналар қўшган бу буюк зот билан ўзбек халқи ҳар қанча фахрланса арзийди. Унинг асарлари инсон маънавий камолотида жуда муҳим саналади.

Фойдаланилган адабиётлар

1.Музайямхон Фармонова. шарқ мутафаккирларининг маънавий меросида фарзанд тарбияси (илмий-услубий қўлланма) “Tasvir nashriyot uyi” Тошкент – 2020. Б: 27.

2.Шарафиддин Исфаҳоний. Атбоқу-з-заҳаб. Қўлёзма.-ЎзРФАШИ № 4877. –Б: 5.

3.Ҳикматлар хазинаси. Тўпловчи: М.Азаматов. Луғат ва изоҳлар тузувчи: Наим Норқулов. Т., 1977. Б: 18, 30, 44.

* * *

Ойбек Ҳошимов,
Имом Бухорий номидаги Тошкент ислом институти
“Ҳадис ва ислом тарихи фанлари” кафедраси ўқитувчиси

УСУЛУД ДИН АСАРИНИНГ МОТУРИДИЯ ТАЪЛИМОТИДА ТУТГАН ЎРНИ

Ислом таълимоти инсонларни яхшилик қилиш, ўзаро ёрдам бериш, чиройли хулқ каби фазилатларга чақиради. Бу йўлда энг аввало эътиқод мустаҳкамлигига эътибор қаратилади. Шу сабабли ақида илми энг муҳим фан саналади. Лекин ҳар бир жабҳада бўлгани сингари ақида борасида ҳам ихтилофлар ва турли қарашлар, назариялар пайдо бўлган. Айрим тоифалар ақидада тўғри йўлдан оғиб, зиддиятлар авж олиб кетган. Аҳли сунна вал жамоа олимлари шу каби ихтилофларни бартараф қилиш учун раддиялар бериб келганлар. Мана шундай олимлардан бири Абул Юср Паздавий ҳисобланади. Имом Паздавийнинг “Усулуд дин” асари мутуридийлик эътиқодини ёритиш ва бидъат-хурофотларга, исломга буткул ёт бўлган ақидаларга раддия беришда муҳим манба саналади. Бу асарни олим Имом Абу Мансур Мотрудийнинг “Тавҳид” асарининг тушунилиши осон қилинган шакли сифатида тақдим этган, дейиш мумкин.

Абул Юср Паздавий акаси Абу Уср Паздавийдан кейин ҳанафийларнинг шайхи бўлган аллома эди. Унинг тўлиқ исми Абул Юср Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Ҳусайн ибн муҳаддис Абдулкарим ибн Мусо ибн Мужоҳид Насафий. Пазда “мустаҳкам қалъа” маъносида бўлиб, шунга нисбат берилган.

Имом Заҳабий: “Умар ибн Муҳаммад “Қанд” асарида айтади: “Паздавий мутлақ имомлар имоми эди. Унинг олдига турли ўлкалардан келишар эди. Усул ва фуруъ борасидаги китоблари дунёни тўлдирган эди. Самарқандга қози бўлган. Бир муддат ҳадис ёздирган”[247], деб маълумот келтирган.

Имом Заҳабий маълумот беришича, Имом Паздавий ҳижрий тўрт юз йигирма биринчи йилда туғилган. Тўрт юз тўқсон учинчи йил тўққизинчи ражабда Бухорода вафот этган[248].

Китоблари ўқиш ва тушунишга осон бўлгани учун “Абул Юср” – осонлаштирувчи дейилган.

“Усулуд дин” асари ақида илмида муҳим манба саналади. Паздавийнинг “Усулуд дин” асарини уч қисмга бўлиш мумкин. Биринчи қисмда муқаддима келтириб, унда фақиҳ уламолар ва уларнинг асарлари билан таништириб ўтилган. Бу асарларни ҳамма инсон билмаслиги мумкин ёки ўқимаган бўлиши мумкин. Иккинчи қисмда дин асосларини ўргатиб ўтган. Учинчи қисмда исломий-сиёсий йўналишлар ва уларнинг турли тоифалари, баён қилиб уларнинг қарашларига раддиялар берилган[249].

Муаллиф ўз муқаддимасида китобнинг ёзилиш сабабини келтирган. Турли бидъатчи тоифалар чиқиб кетган ҳамда китобларда камчилик кузатилган. Шу сабабли Абул Юср Паздавий аҳли сунна вал жамоанинг ақидаси асосларини ўзида ифода этган илмий китоб ёзишга эҳтиёж сезади. Имом Паздавий фалсафачи ва мўътазилаларнинг айримларининг исмларини келтириб ўтган. Жумладан, энг машҳурларидан Жубоий ва Наззомнинг исмини айтади. Мужассималарнинг издошларини ва фақиҳларнинг исмини келтирганлар. Масалан,

[247] Абу Абдуллоҳ Шамсиддин Муҳаммад ибн Аҳмад Заҳабий. Сияру аъломин нубало. Байтул афкорид дувалийя. 2004.й. 3659.б.
[248] Қаранг: Абу Абдуллоҳ Шамсиддин Муҳаммад ибн Аҳмад Заҳабий. Сияру аъломин нубало. Байтул афкорид дувалийя. 2004.й. 3659.б.
[249] Қаранг: Имом Абу Юср Паздавий. Усулуд дин. Ал-Мактабатул азҳарийя лит тирос. 2003.й. 5.б.

Имом Ашъарий, Ибн Килоб ва Қаттонларнинг исмини айтиб ўтганлар. Уларни қисқача танқид қилганлар. Мотуридия олимларини ҳам келтириб ўтган. Ўзи ҳам Имом Мотуридий издошларидан саналишини айтган. Имом Паздавий "Усулуд дин" асарини ёзишга сабаблардан бири яшаган шаҳарда бидъат-залолат кўпайиб, ақида масалаларида баҳс-мунозаралар авж олиб кетганлиги эди[250].

"Усулуд дин" китоби муқаддимасидан кейин ислом динининг муҳим фиқҳий қоидаларидан бўлган тўқсон олти масаланинг баёни келади. Муаллиф бобларнинг ўзаро боғланиши осон бўлишини ҳисобга олган. Китобнинг мавзуларини калом асослари, таълимотлар, ақида асослари ва сиёсат илмига доир бўлимларга ажратиш мумкин.

Масалалар қўйдаги шаклда тартиб топган:

1–10-масалалар: Калом ва унинг фалсафий сабаблари.

11–22-масалалар: Аллоҳ таолони таълимотлари.

23–25-масалалар: Пайғамбарлар.

26–30-масалалар: Инсонларнинг феъллари.

31–36-масалалар: Ҳар-хил алоҳида мавзулар.

37–42-масалалар: Имон, ҳақида.

43–51-масалалар: Қабр азоби, Мункар ва Накир савол-жавоб қилиши, охират ҳаёти, қайта тирилиш, тарози ва саволлар, гуноҳлар ўлчаниши, қиёмат куни инсонлар сирот – кўприкдан ўтириши, ҳиссоб-китоб, ҳавзи Кавсар, , жаннат ва дўзах ҳақида.

52–54-масалалар: Инсон вафот этишидан олдин унга ёзилган тақдир, пайғамбарларнинг улуғлиги, қазою–қадар ҳақида.

55–67-масалалар: халифалик ва имомлик, ҳақида.

68–72-масалалар: мўминларнинг солиҳ амаллар туфайли Аллоҳ таолонинг олдида фазилатли бўлиши.

73–96-масалалар: Турли фиқҳий, фалсафий ва алоҳида мавзулар. Улар бир-бирига боғлиқ эмас.

Имом Паздавий ҳар бир масалани бир хил услубда муҳокама қилади. Яъни, бир қоидани баҳс қилади ва аҳли сунна вал жамоанинг таълимотига муносиб бўлган фиқҳий қоидани келтиради. Унинг ортидан мухолиф йўналишларнинг ва олимларнинг фикрларини келтиради. Кейин улар асосли танқид қилади. Бу танқидни кўп ҳолларда "бу сўзнинг асоси" деб таъбир бериб бошлайди. Масалан, "мўътазилаларнинг сўзининг асоси" деб келтиради. Паздавий кўп ҳолатларда калом илмига оид мунозарага мурожаат қилади. Шундай вақтда ўз қараши билан далил келтиради. Шу сабабли бу асарда фикрларнинг ҳаётий кучи кўпайган. Табиийки бу мунозараларда асл таълимотни қўллаб-қувватлаш кучли бўлган.

Бу асарда муаллиф муржиа, жабария, хавориж, карромия каби қадимги диний фирқалардан мўминларни огоҳлантиради. Уларнинг кўпи тугаб кетган. Лекин шиалар, хусусан, исмоилийлар араб бўлмаган юртларда ва Ироқда аҳли сунна вал жамоага катта хатар туғдирган.

Халифалик, раҳбарлик, инсонлар Аллоҳ таолонинг олдида бир-биридан афзал бўлиши ҳақидаги низоли масалаларда Паздавий қаттиқ эътироз билдиради. Бу масалалар раҳбар бўлишга ҳақли инсон борасида бўлгани учун баҳс кучли бўлган. Уларга фиқҳий асос бўлган таълимотлар билан эътироз билдиради.

Диний ва фалсафий қарашларда Паздавий энг кўп раддия берганлар мўътазила ва қадарийлардир. Бу икки тоифа Паздавий яшаган бешинчи ҳижрий аср охирларида сиёсий

[250] Қаранг: Имом Абу Юср Паздавий. Усулуд дин. Ал-Мактабатул азҳарийя лит тирос. 2003.й. 13.б.

кучга эга эмасди. Уларнинг қарашлари ҳар бир жабҳада асл диний таълимотлардан узоқдир. Бу икки бузуқ тоифанинг таълимоти инқирозга учраганидан кейин, шиаликда "ватан" қурдилар. Шиаларда аҳамиятли ҳамда мухолиф тарафга жавоб берадиган даражада таълимот йўқ. Шу сабабли шиалар ҳам мўътазилаларнинг кўп эътиқодларига суяниб келишади. Асарда уларнинг қарашлари орасидаги боғланишларга аниқ маълумотлар асосида баён этилган бу ҳақиқат равшан бўлади.

Асарда кичик тоифаларга ҳам эътирозлар билдириб ўтилган. Айрим ўринларда аҳли сунна вал жамоадан бўлган ашъарийлар, калобийлар, шофиъийлар, ҳанбалийлар, аҳли ҳадислар ва сўфийларга ҳам эътироз билдирилган. Шунингдек, ислом таълимотидан ташқарида бўлган насронийлар, яҳудийлар, ҳиндуизм ва мажусийлар ҳақида ҳам маълумотлар келтириб ўтилган.

Китоб охирида ҳар бир йўналишлар ва уларнинг тоифалари ва етакчилари ҳақида маълумотлар изоҳлаб берилган. Диний тоифаларнинг муҳим фикрлари такрор келтириб ўтилган. Кейин эса сўфийлик[251] ҳақида қисқача маълумотлар бериб ўтилган. Асар ниҳоясида бидъат-хурофотда ҳаддидан ошиб кетганлар ҳақида маълумот берилган. Унга муқобил тарзда бағрикенг ва ўрта йўлда бўлган аҳли сунна вал жамоа таълимоти айтиб ўтилган.

Шу сабабли "Усулуд дин" китоби турли фиққий назариялар ва бидъат-хурофотда ҳаддидан ошган қарашларга раддияларни жамлаган асар саналади.

* * *

Хайрулло Мардонов,
Китоб шаҳар, "Хожа Бухорий" ўрта-махсус ислом билим юрти ўқитувчиси

ИМОМ МОТУРИДИЙ ВА МОТУРИДИЯ ТАЪЛИМОТИ: МОТУРИДИЙ АЛЛОМАЛАРНИНГ АҚИДА ИЛМИ РИВОЖИДАГИ ЎРНИ

Ақида илми ҳақида сўз борар экан, аввало мусулмонларнинг бу борадаги етук ҳимоячиси, бу ақидани ривожлантириб, илмий асосда талқин қилган олимлар орасида энг ёрқин юлдуз бўлган зот – IX–X асрнинг мураккаб шароитида Самарқанднинг Мотурид қишлоғида туғилиб, юксак мутакаллим ва мутафаккир, йирик фақиҳ, атоқли олим даражасига кўтарилган Абу Мансур Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Маҳмуд Мотуридий Самарқандийни эслаб ўтиш жуда ўринлидир. Бу зот ўзига хос калом мактабига асос солиб, ҳанафий мазҳабининг байроғини баланд кўтарган ва унинг ғоявий пойдеворини мустахкамлаб аҳли сунна вал жамоа эътиқодини қатъийлик билан ҳимоя қилган. У зот мўътазила, исмоилия, қарматия ва ботиния фирқалари томонидан тарқатилган ақидавий тушунчаларнинг асоссизлигини исботлаб берди.

Имом Мотуридий ҳижрий 257 йилда Самарқандда таваллуд топди. Дастлабки таълимни Самарқанддаги Мотурид қишлоғида олган бўлса, унинг олим сифатида шаклланишида у яшаган ва билим олган Самарқаддаги муҳит катта аҳамиятга эга.

Имом Мотуридий яшаган милодий IX асрда эътиқод масалаларида бир-бирига қарама қарши ғоявий курашлар авж олган эди. Ана шундай можаролар даврида Имом Мотуридий мусулмонларни тарқоқликка олиб келаётган оқимларга қарши илм-маърифат ва далил-

[251] Қаранг: Қаранг: Имом Абу Юср Паздавий. Усулуд дин. Ал-Мактабатул азҳарийя лит тирос. 2003.й. 259-261.б.

ҳужжатлар билан курашиб, мусулмон оламини парокандалик ва эътиқодий бузилишдан сақлаб қолдилар ва “Мусаҳҳиҳу ақидатил муслимийн” – “Мусулмонларнинг эътиқодини тузатувчи” деган юксак унвонга сазовор бўлдилар. Абу Мансур Мотуридий яратган калом мактаби ўзининг кўп қирралилиги, қамрови кенглиги, илмийлиги, далилларга бойлиги, бидъатчиларга қарши муросасизлиги билан ажралиб туради. Аллома шариат илмларидан ташқари, ҳикмат, мантиқ ва бошқа фанларни ҳам яхши ўзлаштиргани туфайли катта иқтидор ва маънавий салоҳият касб этиб, диний қарашлари фалсафий меъёрлар билан уйғунлашган эди.

Мўътазилалар Қуръон ва суннатни тан олган бўлсалар ҳам, ақлни билимнинг ягона воситаси сифатида қабул қилган эдилар. Абу Мансур Мотуридий уларга нисбатан кенгроқ илмий дунёқараш ва билимларга эга бўлганлар.

Мотуридий таълимотида ҳар бир ақидавий масала далиллар ва мантиқий услуб асосида ёритилади. Мўътазилийлар ва ботинийлар далилларига қарши ҳам нақлий, ҳам ақлий далиллардан фойдаланганлар. У зот олиб борган курашнинг ўткир томони мўътазилийлардан кейин уларнинг ақидавий асосларига таянган исмоилий, ботиний ва қарматийларга қарши қаратилган эди. Имом Абу Мансур Мотуридий ақидавий таълимотни шакллантириш ва уни соф Аҳли сунна вал жамоа эътиқоди сифатида талқин қилиш йўлида жуда катта жонбозлик кўрсатдилар. Шу йўлда мотуридийлик таълимотининг тамал тоши бўлган ўлмас асарлар дунёга келди. Уларнинг аксарияти турли адашган фирқаларга раддия сифатида ёзилган. Жумладан: “Таъвилоти аҳлис-Сунна”, “Китоб рад алал-қаромита”(Қарматийларга раддия китоби), “Китоб ат-Тавҳид”, “Китобул жадал” (Мунозаралар китоби)[252], “Рисолатут-тавҳид” (Тавҳид бўйича рисолалар) ва бошқалар.

Имом Мотуридий калом ва усулул фиқҳ бўйича ҳанафий мазхабининг йирик ва салоҳиятли вакили сифатида қолдирган барҳаёт асарлари билан ҳанафий мазҳаби асосида мотуридия калом мактабини яратди ва Аҳли сунна вал жамоа ақоидини пок сақлашга ва ривожлантиришга тенгсиз ҳисса қўшди. Имом Ашъарий асос солган ашъария таълимоти араб дунёси ва Яқин Шарқда тарқалган бир пайтда, Имом Мотуридий таълимоти Туркистон, Хуросон ҳудудларини кенг кўламда қамраб олиб, одамлар онгидаги ғоявий бўшлиқни мусаффо исломий ақида билан тўлдирди.

Мотуридия таълимоти ва унинг асосида шаклланган мактаб кейинги даврларда ҳам бидъатчиларга, турли адашган фирқаларга, ботил ақидалар тарафдорларига қарши Мовароуннаҳр халқининг байроғига айланган. Қорахонийлар давлати Бухорода Имом Мотуридий асос солган ушбу таълимотни ҳақиқий ислом ва Аҳли сунна вал жамоанинг ақидавий асослари деб эълон қилган эди.

Мотуридия таълимоти далил жиҳатидан анчайин пухта бўлиб, соф ислом ақидасини тўла қамрашга эришган мўътадил таълимотдир. Сабаби, бу таълимот соҳиби Имом Мотуридий бирор ақидавий масалани таҳқиқ қилар экан, уни ҳам нақлий ҳам ақлий жиҳатдан таҳлил қилганлар. Зарур ўринларда табиий фанлардан, хусусан, фалсафа ва мантиқ илмларидан ҳам ўринли фойдаланганлар. Соф исломий ақидани ўзгартиришлардан сақлаб қолиш, ислом руҳи ва таълимотини бидатчиларнинг зарарли ғояларидан ҳимоя қилиш, уларнинг мазҳабий ва фалсафий сафсаталари қанчалар асоссиз эканини исботлаб беришини ўз олдига асосий ва муқаддас вазифа қилиб қўйган эди. Ул зот ботинийлар таъвилига бутунлай қарши турган Аҳли Сунна вал жамоа таъвилини ривожлантирди. Имом Мотуридийдан сўнг бу таълимот ривожига кўплаб алломалар беқиёс хизмат қилдилар. Улар сафида алломанинг шогирдлари,

[252] А.Ш.Жузжоний. “Ғоявий бирлик дарғаси” Шарқ машали 1–2 саҳифалар. 2000 йил.

насафий алломалар алоҳида ўрин эгаллайди. Жумладан Абул Юср Муҳаммад ибн Муҳаммад Паздавий. Бу зот мотуридия таълимотининг йирик намояндаси ва давомчисидир. У киши соф ақидавий қарашларни ҳимоя этганлиги сабабли "Содрулислом" номини олганлар. Ҳижрий 421/1030 йили Насафда туғилганлар. Мовароуннаҳрда, айниқса, Бухорода ҳанафий мазҳаби ва Мотуридийлик таълимотининг равнақида Абул Юср Муҳаммад ибн Муҳаммад Паздавийнинг хизмати катта. Ул зотнинг илмий меросида "Усул ад-дин" асари алоҳида аҳамиятга эга. Бу китоб 96 та масала кўринишида баён қилиниб, унда турли ақидавий масалалар, жумладан биринчи бўлимида калом илмини ўрганиш ва ўргатиш ҳукми ҳақида, охирги 96 бўлимида эса мотуридийларга қарши бўлган фирқалар ҳақида сўз юритилган. Яна бир мотуридий аллома ҳижрий 438/1046 йилда Насаф шаҳрида дунёга келган Абу Муин Насафийдир. Аллома бобомизнинг "Баҳрул калом" (Калом денгизи), "Ат-Тамҳид ли қавоидит тавҳид" (Тавҳид илми қоидаларига кириш) каби ўндан ортиқ асарлари бизгача етиб келган. У зотнинг энг йирик ва шоҳ асари "Табсиротул адилла фий усулуддин" (Дин асослари далилларнинг баёни) китобидир[253]. Бу асарда аллома Аҳли Сунна вал жамоа ақидасинин ҳам ақлий ҳам нақлий далиллар асосида мукаммал тарзда ёритиб бериш билан бир қаторда, ўша даврда минтақада ва мусулмон оламининг турли ўлкаларида мавжуд бўлган кўплаб адашган фирқа ва мазҳабларнинг нотўғри қараш хато эътиқодларни очиб берганлар. Бу билан эътиқод мусаффолиги, мўмин мусулмонлар Абул Муин Насафий яшаган даврда Ўрта Осиё ва қўшни ҳудудларда мўътазилий тоифасининг таъсири сезиларли бўлгани боис, асарларида асосан уларнинг қарашларига раддия беришга эътибор берилган. Мўътазилийларнинг ақлни нақлдан устун қўйишлари, гуноҳи кабира қилган кишининг тақдири, Қуръони карим яратилганми ёки йўқлиги ва бошқа кўплаб масалалардаги даъволари ботиллигини ишончли даллар билан исботлаб берганлар.

Мотуридия таълимотини ривожлантирган алломалардан яна бири Нажмиддин Умар Насафий бўлиб, бу зот аҳли сунна вал жамоа эътиқодини бузилишдан сақлаш ва бу таълимотнинг кенг ёйилишида ўзига хос ўринга эга. Бу зот диёримизда машҳур бўлган тўрт ақоид матнларидан бири "Ақидатун Насафий" асарининг муаллифидир. Бу асарда кўпгина ақидавий масалалар ўрин олган бўлиб, бу масалалар бошқа матнларда учрамайди. Аллома Умар ан Насафий бошқа кўплаб асарлар ҳам ёзганлар. Аммо шу асар неча асрлар ўтибдики ўзининг қадр қимматини асло йўқотмасдан келмоқда.

Имом Мотуридия таълимотининг яна бир ёрқин вакили аллома Сирожиддин Али ибн Усмон Ўший бўлиб бу инсон ўзининг бир қанча асарлари айниқса "Бадъул амолий" асари билан диёримизда машҳурдир. Олимнинг бу китоби ақида масалаларининг аксарини қамраб олган, уларни асосли далиллар ила ёритган ҳамда адашган фирқаларнинг адашган ўринларига ишора қилган.

Хулоса ўрнида шуни айтиш мумкинки, биз доимо ҳурмат ила ёд этадиган бу улуғ алломалар инки, улар мусаффо ақидамизнинг ҳимоячиси бўлиб майдонга тушдилар, уни бузуқ таълимотлар хуружларидан асраб қолдилар китоб қилиб ёздилар. Тўғри ақидаларни авом халқ ҳам тушунадиган содда тилда баён этдилар. Бу йўлдаги уламоларнинг номларини келтириш мумкин. Барчалари шубҳасиз Мотуридийлик таълимоти ривожида ўзининг салмоқли ўрнига эга. Ушбу алломаларимиз илмий меросини ўрганиш ва келгуси авлодларга бус-бутун ҳолда етказиш бизнинг энг юксак вазифамиздир.

[253] Абу Муин ан Насафий"Табсиротул адилла фий усулуддин ". – Тошкент, 2018. – Б.4–5.

Фойдаланилган адабиётлар:

1. Усмонхон Алимов. “IX-XI Самарқандда калом илмининг ривожланиши”. “Мовороуннаҳр” 2008.

2. Абул Муин Насафий. “Табсиротул Адилла фий усулид-дин”, “Мовороуннаҳр”, 2018.

3.Абдулқодир Абдуррахим. “Эътиқод дурдоналари”, Т. Шарқ, 2016.

* * *

Шаҳзод Рамазонов,
Мир Араб ўрта-махсус ислом билим юрти ақоид фани ўқитувчиси

АБУЛ БАРОКАТ НАСАФИЙНИНГ «АЛ-ИЪТИМОД ФИ АЛ-ИЪТИҚОД» АСАРИ

Аҳли сунна вал жамоанинг мотуридийлик мактабига мансуб аллома «Иътимод фи ал-иътиқод» асари Абул Барокат Насафийнинг (710 ҳ./1310 м. вафот этган)[254] ҳижрий еттинчи асрнинг охирида ёзилган. «Ал-Иътимод фи ал-иътиқод» муаллифнинг «Умдат ал-иътиқод»[255] номли асарининг шарҳидир. “Умдат”га муаллифдан ташқари, Жамолиддин Маҳмуд ибн Аҳмад Қовнавий (770 ҳ. в.э.) «аз-Зубда» номли, Шамсиддин Муҳаммад ибн Юсуф ибн Илёс Румий Қовнавий (788 ҳ. в.э.), Шамсиддин Муҳаммад ибн Иброҳим Нискари (901 ҳ. в.э.) «Шарҳ ал-умдат ал-ақоид» номли, Акмалиддин Бобартий (786 ҳ. в.э.) «Шарҳ ал-умдат ал-ақоид» номли, Аҳмад ибн Ағвар Донишманд Оқшаҳарий Ҳанафий «ал-Интиқод фи ал-иътиқод» номли шарҳ ёзганлар[256]

Бу асарнинг олимлар томонидан яхши қабул қилинганига далолат қилади.

«Ал-иътимод фи ал-иътиқод» асариинг Абул Барокат Насафийга тегишли эканида шубҳа йўқ. Асар олимнинг таржимаи ҳоли баён қилинган аксар китобларда унинг асарлари қаторида санаб ўтилган. Масалан, “Мўъжамул муаллифин” (2-жуз, 228-бет): «Абдуллоҳ ибн Аҳмад ибн Маҳмуд Насафий Ҳанафий. Ҳофизиддин Абул Барокат. Фақиҳ, усулий олим, муфассир, мутакаллим. Асарларидан: Умдат ал-иътиқод ва унинг шарҳи иътимод».

Кашфуз зунун (2-жуз, 1168-бет): «“Умдат ал-ақоид” – Имом Ҳофизиддин Абдуллоҳ ибн Аҳмад Насафийга тегишли. У 710 йилда вафот этган. Китоб «Аҳли ҳақ айтади: Нарсаларнинг ҳақиқатлари бордир...» деб бошланади. Асар калом илмининг асосий қоидаларини ўз ичига олган. Кишилар қалбидаги иймон-эътиқодини поклаш учун кифоя қилади. Мусанниф юқоридаги китобни шарҳлаб уни «Иътимод» деб номлаган».

“Ад-Дурор ал-каминаҳ” (2-жуз 247-бет): «Абдуллоҳ ибн Аҳмад ибн Маҳмуд Насафий. Дунё алломаси, Абул Барокат. Ҳофиз Абдулқодир ўзининг “Табоқот”ида айтади: «Мутааххир олимларнинг зоҳидларидан. Фиқҳ ва усул борасида фойдали асарлар соҳиби. Унинг

[254] Ҳожи Халифа. Мустафо ибн Абдуллоҳ. (1941–43) Кашф аз-зунун ан асма ал-кутуб ва ал-фунун. Истанбул. (Ж.2 С.1240); Заҳабий. Доктор Муҳаммад Ҳусайн. (2010) Ат-Тафсир вал-муфассирун. Қувайт: Дор ан-навадир. (340 бет.); Асқалоний. Ибн Ҳажар (1930). Ад-Дурор ал-каминаҳ фи аъян ал-миат ас-саминаҳ. Ҳайдаробод: Доират ал-маориф ал-усмония. (Ж.2 С.247); Тошкуброзода. (1961). Табақот ал-фуқаҳо. Мосул:ал-мактабат ал-марказийя ал-оммат. (С.113); Куҳҳала, Умар Ризо (1957). Мўжам ал-муаллифин. Байрут: Дар иҳя ат-тирос ал-аробий. (Ж.6 Б.32).

[255] Лакнавий. Муҳаммад Абдулҳай. (1998). Ал-фавоид ал-баҳийя фи тарожим ал-ҳанафийя. Байрут: Дар Арқам ибн аби Арқам. (С.102); Асқалоний. Ибн Ҳажар (1930). Ад-Дурор ал-каминаҳ фи аъян ал-миат ас-саминаҳ. Ҳайдаробод: Доират ал-маориф ал-усмония. (Ж.2 С.247); Тошкуброзода. (1961). Табақот ал-фуқаҳо. Мосул:ал-мактабат ал-марказийя ал-оммат. (С.113)

[256] Ҳожи Халифа. Мустафо ибн Абдуллоҳ. (1941-43) Кашф аз-зунун ан асма ал-кутуб ва ал-фунун. Истанбул. (Ж.2 С.1168); Али Қойс. Қойс. (1984). Ал-ийронийюн ва ал-адаб ал-арабий. Теҳрон: Муассасат ал-буҳус ва ат-таҳқийқот ас-сақофийяҳ. (Ж11. С.209); Серкас. Юсуф Иляс (1928). Муъжам ал-матбуот ал-аробийя ва муарробаҳ. Қоҳира: Мактаба туркиййин би миср. (Ж.2 С.1853).

“ал-Мусаффа фи шарҳ ал-манзумаҳ”, “Ма Нофеъ” деб номланган Нофеънинг шарҳи. “Ал-Кафи фи шарҳ ал-вафи”, ал-Вафи, “Канз ад-дақоиқ”, “ал-Манор фи усул ал-фиқҳ”, “ал-Умдат фи усул ад-дин” асарлари мавжуд».

“Тож ат-тарожим” (174-бет): «Абдуллоҳ ибн Аҳмад ибн Маҳмуд Ҳофизиддин ан-Насафий. Унинг “ал-Мусаффа фи шарҳ ал-манзумаҳ”, “Китаб ал-манофеъ фи шарҳ ан-Нофеъ, “Китаб ал-кофи фи шарҳ ал-вофи”, “Вофи”, “Канз ад-дақоиқ”, “ал-Манор фи усул ал-фиқҳ”, “Умдат фи усул ад-дин” ... “Умданинг Иътимод” номли шарҳи асарлари мавжуд».

«Ал-Иътимад» ақоиднинг кўплаб масалаларини қамраб олган. Хусусан, қарши томонга раддия бериш керак бўлганларини. Унда аввал ҳақ эътиқод баён қилинган. Сўнг ҳар бир масаладаги бошқача қарашлар ва шубҳалар келтирилган. Кейин шубҳаларга қарши тараф ақидасини йўққа чиқарадиган ва аҳли сунна вал жамоа ақидасини устун қиладиган далиллар билан жавоб берилган. Ашъарий ва мотуридий мактаблари орасидаги фарқлар айтиб ўтилган. Мусанниф мотуридийларнинг далиллари ашъарийларникидан кучли эканини исботлаб берган. Баъзи ўринларда ўз ижтиҳоди билан иккала мазҳабнинг фикрига ҳам раддия берган. Масалан: «Йўқ нарсани Аллоҳ таоло кўрадими?» деган масалада олдинги мотуридийлар ва ашъарийларга раддия бериб ўтган. Банданинг ихтиёри масаласида эса, ашърийлар томонни устун кўриб, уни Абу Мансур Мотуридийнинг қарашларига яқинроқ деган. Иймоннинг ҳақиқати масаласида ҳам ашъарийлар томонга ён босган.

Асарда мусанниф ақлий ва нақлий далиллардан ўз ўрнида моҳирлик билан фойдаланган.

Китоб муқаддима, илоҳиёт, нубувват, бандаларнинг амаллари, иймон, самъиёт, имомат қисмларидан иборат.

1. Муқаддимада (105–107-бетлар) асар ақоид борасида экани, матн, шарҳ ва муаллифнинг номи, асарнинг ёзилиш сабаби баён қилинган.
2. Илоҳиёт қисми (108–238) қўйидаги масалаларни ўз ичига олган: нарсаларнинг ҳақиқати борлиги (108–126-бетлар), олам йўқдан бор бўлгани (127–138-бетлар), Яратувчининг борлиги (139–140-бетлар), яратувчининг ягона экани (141–147-бетлар), қадимлиги (148–149-бетлар), Аллоҳнинг араз эмаслиги (150–151-бетлар), Унинг жавҳар эмаслиги (152–153-бетлар), Аллоҳ жисм эмаслиги (154–157-бетлар), Аллоҳ бирор томонда эмаслиги (163–158-бетлар), Аллоҳ маконда ўрнашган эмаслиги (164–170-бетлар), Аллоҳ мукаммал экани (171–182-бетлар), Аллоҳ таолонинг калом сифати (183-194-бетлар), таквин сифати (195–203-бетлар), Ирода сифати (204–210-бетлар), ҳикмат сифати (211–213-бетлар), Аллоҳни кўриш (214–229-бетлар), йўқ нарса кўрилмаслиги (230-238-бетлар).
3. Нубувват қисми (239–278-бетлар) қуйидаги масалаларни ўз ичига олган: рисолатнинг борлиги (239–246-бетлар), саййидимиз Муҳаммад соллаллоҳу алайҳи васалламнинг росулликлари (247–255-бетлар), нубувватга хос нарсалар (256–267-бетлар), валийларнинг кароматлар (268–278-бетлар).
4. Бандаларнинг амаллари қисми (279–361-бетлар) ўз ичига қуйидаги мавзуларни олган: кучнинг моҳияти (279–285-бетлар), бандаларнинг амаллари (286–309-бетлар), ишлардан келиб чиқадиган нарсаларни Аллоҳ яратиши (310–315-бетлар), ўлдирилган киши ўз ажали билан ўлгани (316–320-бетлар), яхшилик ва ёмонлик Аллоҳнинг хоҳиши билан содир бўлиши (321–336-бетлар), ҳидоят ва залолат Аллоҳдан экани (337-339-бетлар), энг яхши ва яхши нарса масаласи (340–347-бетлар), қазо ва қадар (348-355-бетлар), қодир бўлмаган нарсага буюриш ҳукми (356–358-бетлар), ризқ масаласи (359-361-бетлар).
5. Иймон қисми (362–427-бетлар) қуйидаги мавзуларни қамраб олган: иймон келтириш шартлиги (362–368-бетлар), иймоннинг моҳияти (369-379-бетлар), иймон кўпайиб-камаймаслиги (380–381-бетлар), иймонда истисно қилиш (382-384-бетлар), муқаллиднинг

иймони ҳукми (385–392-бетлар), иймон ва ислом битта экани (393–396-бетлар), гуноҳи кабира қилган мўминнинг ҳукми (397–417-бетлар), шафоат (418–421-бетлар), куфр кечирилмаслиги (422–424-бетлар), Аллоҳ таоло зулмга, тентакликка, ёлғонга қодир дейилмаслиги (425–бет), яхшиликлар ёмонликларни ювиши (426–427-бетлар).

6. Самъиёт қисми (427–474-бетлар) ўз ичига қуйидаги мавзуларни қамраб олган: самъиёт нималиги (427–435-бетлар), қиёматда таналар қайта тирилиши (436–442-бетлар), қиёматда китоблар берилиши (443-бет), тарози (444–446-бетлар), сирот (447–448-бетлар), жаннат ва дўзах (449–451-бетлар), кофир инсу жинлар дўзахда азобланиши (452-455-бетлар), валий набий даражасига эриша олмаслиги (456-457-бетлар), инсонлар ва фаришталарнинг қайси афзаллиги (458–466-бетлар), иймон келтириши керак бўлган бошқа масалалар (467–474-бетлар).

7. Имомат қисми (506–520-бетлар) имомат ва саҳобаларнинг фазилатлари масалаларини ўз ичига олган.[257]

8. «Ал-Иътимод фи ал-иътиқод» китоби ҳажм жиҳатдан ўртача, аксар иборалари енгил, озгинаси ўртача қийинликдаги китоб. Китобда тушунарсиз ёки ўта қийин ўринлар йўқ.

9. Китоб 2011 йилда Қоҳирадаги «Ал-мактабат ал-азҳарийя ли ал-тирос» нашриётида Абдуллоҳ Муҳаммад Абдуллоҳ Исмоил таҳқиқи остида, 2020 йилда Байрутда «Мактабат дар ал-фажр» нашриётида Шайх Исмоил Забибий таҳқиқи остида нашр қилинган.

10. Асар ўрта махсус ва олий диний таълим муассасалида ақоид фанидан қўйимча адабиёт сифатида ўрганиш учун жуда муносибдир.

* * *

Хуршид Бойхўрозов,
“Кўкалдош” ўрта махсус ислом таълим муассасаси мударриси

ИМОМ МОТУРИДИЙНИНГ ХАЁТИ ВА ИЖОДИ

Юртимиздан беҳисоб олиму фозиллар етишиб чиққанларки, улар дин равнақи ва ислом цивилизацияси йўлида ўзларининг ўчмас изларини қолдириб, ҳадис, тафсир, фиқҳ, луғат, жуғрофия, санъат ҳамда барча фанларга бениҳоя улуғ ҳисса қўшганлар. Шундай улуғ ва табаррук зотлардан бири муқаддас ислом динимиз эътиқодини турли оқим ва бидъатчиларнинг хуружларидан ўзининг соф таълимотлари билан мардона ҳимоя қилган, Аҳли сунна вал жамоа йўналишининг диёримизда шаклланишида мислсиз ҳисса қўшиб, турли низо ва ихтилофларнинг олдини олган, она юртимиз Мовароуннуҳр шуҳратини дунёга таратган тенгсиз ва забардаст алломаларимиздан бири, “Имамул ҳуда” – ҳидоятга бошловчилар имоми, “Имомул мутакаллимин” – эътиқод-калом илмининг асосчиси ва пешвоси, “Раисул аҳлус сунна” – аҳли сунна ва жамоати раиси Ҳазрати Шайх Абу Мансур Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Маҳмуд Мотуридий Самарқандийдир.

Олам ва унинг яратилиши ҳамда ундаги воқеъа ва ҳодисаларни чуқур мушоҳада этиб илми қаломга салмоқли ҳисса қўшган ва ботил ақидада, бўлган залолатдаги гумроҳ тоифаларга қақшатқич зарба берган бобокалонимиз Абу Мансур Муҳаммад бин Муҳаммад Мотуридий ҳижрий 333 йил, милодий ҳисобда 944 йили таваллуд топганлар. У зотга берилган Мотуридий нисбати Самарқанд шаҳрига яқин бўлган, олим туғилиб ўсган Мотурид қишлоғи номидан олинган.

[257] Насафий. Абул Барокат Абдуллоҳ ибн Аҳмад Ҳофизиддин. (2011). Ал-Иътимод фи ал-иътиқод. Қоҳира: Ал-мактабат ал-азҳарийя ли ал-тирос.

Имом Мотуридийнинг таржимаи ҳоллари ҳақида сўз юритувчилар у зотнинг қачон қайси йилда туғилганликларини қатъий айтишмаганлар. Бу зот Ислом илоҳиётчиларининг нисбатан камчиликни ташкил қилган шундай гуруҳига мансубдирки, уларнинг хизматлари ҳақида эслатиб ўтиш ёки ошириб таърифлашга ҳам эҳтиёж йўқ. Унинг улуғ мутакаллим сифатидаги шуҳрати ва илоҳиёт мактабининг асосини ташкил этган таълимотининг кейинги авлодларга кўрсатган таъсири аллақачон умумэътироф этилган. Буларнинг бири уни ислом динининг етакчи устозларидаи бири мақомига кўтаради[5]. Баъзи китобларда имом ал-Мотуридийнинг ҳижрий 238 йилда туғилганлиги айтилган. Чунки унинг иккита асосий устози бўлиб биринчиси Муҳаммад ибн Муқотил Рози 248 йилда вафот этган эди.

Иккинчиси эса Насийр ибн Яҳё Балҳий ҳижрий 268 йилда вафот этган эди. Демак, бундан маълум бўладики, имом Мотуридий нима бўлганда ҳам 248 йилдан олдин туғилган бўлиши керак. Чунки унинг устози Муҳаммад ибн Муқотил вафот этган пайтда унинг ёши ўн ёшдан кичик бўлган деб фараз қилиш мантиққа ҳам тўғри келмайди. Шунинг учун у тахминий 238 йилларда туғилган деб айтилади. Аммо у кишининг таржимаи ҳоллари ҳақида тасниф этган муаррихларнинг барчалари имом Мотуридий ҳижрий 333 йилда вафот этганлигига иттифоқ қилганлар. Бу ҳақда «Ишоратул маром» ва «Кашфуз-зунун» номли китобларда ҳам қайд этилган.

Тошкўпризода бу ҳақда бундай дейди:

Калом илмида аҳли суннат вал жамоатни бош раиси икки киши бўлиб, улардан бирлари ҳанафий мазҳабига мансубдир. Иккинчилари эса шофеий мазҳабидадур. Аммо ҳанафий мазҳабидагиси Абу Мансур Муҳаммад ибн Маҳмуд Мотуридийдур.

Эътибор берилса, Абу Мансур Мотуридийга бир нечта лақаб ва сифатлар берилганлигини кўрамиз. Масалан «Имомул ҳуда» – ҳидоят пешвоси, «Имомул мутакаллимийн», «Мусаҳҳиҳу ақоидил муслимийн» – мусулмонлар ақидасини тўғриловчи, «ал-Имом аз-Зоҳид» – тақводор имом, «Роийсу аҳли-сунна» каби. Бу сифатларнинг барчаси у зотнинг илмда ҳам, динга нусрат беришда ҳам ақидани ҳимоя қилишда ҳам қадри ва тутган ўрни ўта улуғ эканлигига далолат қилади.

Кимда ким унинг «Китоб ул-Мақолот», «Китоб ут-тавҳид» номли асарларини қўлга олиб, мутолаа этса, ундаги дақиқ маъноларни ва ҳар бир масалага ҳужжат ва далиллар очиқ-ойдин келтирилганига гувоҳ бўлади ва ҳар кимда ҳам бундай илм ва ҳикмат жам бўлмаслигига амин бўлади. Мана шундай илмга эга бўлганлиги учун ҳам устози шайх Абу Наср ал-Ийозий ҳар қандай илмий мажлисларда то шайх Абу Мансур ҳозир бўлмагунча сўз сўзламас эди.

Юқорида айтиб ўтилганидек, бизларга имом Мотуридийнинг ҳаёту фаолияти ҳақида етарли маълумотлар етиб келган эмас. Шу сабаб дастлаб унинг устозлари ҳақида бироз сўз юритамиз:

1. Муҳаммад ибн Муқотил Розий

Ибн Ҳажар ўзининг «Мийзанул иътидол» номли китобида Рай шаҳрининг тарихи ҳақида сўз юритар экан бундай дейди.

У, яъни Муҳаммад ибн Муқотил Рай шаҳридаги асҳоби раъйларнинг энг пешвоси эди ва шу ерда вафот этди. У фиқҳ илмида ҳам пешқадам эди. У тахминан 248 йилда вафот этган. Али ибн Маъбад ва Сулаймон ибн Шуъайбларнинг табақаларида бўлиб, Муҳаммад ибн ал-Ҳасаннинг асҳобларидан бири эди. У Абу Мутиъдан ривоят қилган эди. Рай шаҳрининг қозиси ҳам эди. У зотнинг бир нечта тасниф этган китоблари бўлиб, шулардан бири «ал-Муддаъи вал-муддаъи ъалайҳ»дур.

Абу Наср ал-Иёзий. Унинг асли исми Аҳмад ибн Аббос ибн Ҳусайн ибн Хабла ибн Ғолиб ибн Жобир ибн Нафзал ибн Иёздур. У Абу Бакр Аҳмад ибн Исҳоқ Жузжонийдан таълим олган эди.

Идрисий ўзининг «Таъриху Самарқанд» номли китобида у киши ҳақида:

У илм аҳлидан эди, лекин унинг бирор ҳадис ривоят қилганини билмайман. Уни кофирлар асрга олишиб, турк диёрида қатл этган эди. Наср ибн Аҳмаднинг халифалик даврида шаҳар аҳлидан бирортаси на илмда, на тақвода ва на ёзишда, на шижоату саҳоватда унга ўхшар эди. Гарчи у ҳам Абу Бакр Жузжонийнинг шогирди бўлса-да, ўз мустақил йўналишига эга эди. Бироқ унинг мутакаллим сифатидаги ютуқлари ислом анъанасини қизиқтирмаган. Унинг шаҳид бўлиш тафсилоти шуҳрат топишига кўпроқ сабаб бўлган. Айтиб ўтганимиздек, у Наср ибн Аҳмад Сомоний қўшини билан урушга кетган. У ерда аср тушган ва шаҳид бўлган. Бу уни дин йўлида абадий қаҳрамонга айлантирган. Шу боис олимнинг хотираси ҳамиша эъзозланган. Унга ниҳоятда жасур ва иродаси букилмас шахс сифатида таъриф берганлар, уни нафақат жангчи, балки етук олим сифатида мадҳ этганлар. Манбаларда айтилишича, у ўзидан сўнг 40 та шогирд қолдирган. Бу сон, адолат юзасидан айтадиган бўлсак, ўта аниқ ва тўлиқ. Биз эса шулардан камида тўрттасининг исмларини зикр қилишимиз мумкин.

3. Абу Бакр Аҳмад ибн Исҳоқ Жузжоний усул ва фаръий илмлар ўртасини жамлаган ва турли илмларни эгаллаб юқори даражага эришган эди. Абу Бакр қомусий олим бўлиб, юқорида айтганимиздек, фаннинг турли соҳаларини билган, фиқҳ усулларида ҳам, унинг тармоқларида ҳам бирдек чуқур илмга эга бўлган. Бу эса унинг ҳуқуқшунос сифатидаги нуфузини белгилайди. У «ат-Тавба» ва «ал-фарқ ват-тамйиз» номли асарлар ёзган.

4. Насир ибн Яҳё Балхий. Абу Сулаймон Жузжонийнинг қўл остида таълим олган. У ҳам ҳанафий фиқҳида ва илму каломда энг кўзга кўринган истеъдод соҳибларидан бири эди. У ҳижрий 268 йилда вафот этган.

Дарҳақиқат, ақида илми борасида мотуридия мадрасаси кенг тарқалди, хоссатан, бутун Мовароуннаҳрга ва унинг ён атрофида бўлган қўшни давлатларга, жумладан, Марв ва Балх шаҳарларида ҳам Мотуридийнинг кўплаб шогирдлари бор эди. Улар ичида машҳур бўлганлари билан қуйида танишиб ўтамиз

1) Абул Қосим Ҳаким Самарқандий. Унинг асли исми шарифи Абул Қосим Исҳоқ ибн Муҳаммад ибн Иброҳим ибн Иброҳим ибн Зайд Қози Ҳаким Самарқандийдир. У тасаввуфга доир илмларни Балх шаҳридаги машойиҳлардан ўрганган. Фиқҳ ва калом илмини эса имом Мотуридийдан таълим олди. Бир неча йиллар давомида Самарқандда қози сифатида фаолият юритган. Қураший бундай дейди: “Унинг ваъзу насиҳатлари ўта ҳикматли бўлганлиги учун унга “ҳаким” деб лақаб берилган эди”. Олим ҳижрий 335 йилда вафот этган бўлиб, Самарқанддаги Чокардиза қабристонига дафн этилган. У «ар-Раъю ала асҳабил ҳава» ва «ас-Савод ул-аъзам» номли китоблар тасниф этган.

2) Абул Ҳасан Али ибн Саъид Рустағфаний. У усулда ҳам, фиқҳда ҳам етук илм соҳиби бўлган. У билан Мотуридий ўртасида ихтилофли бир масала бўлган. Агар мужтаҳид ҳақиқатни топиб, англаб етишда хато қилса, нима бўлади? деган саволга имом Мотуридий у ижтиҳодда хато қилган бўлади, десалар Абул Ҳасан эса мужтаҳид ҳар қандай ҳолатда ҳам, ҳақни тўғри топса ҳам, хато қилса ҳам унинг ижтиҳоди тўғри ҳисобланади» дейдилар.

3) Абу Аҳмад ибн Абу Наср Аҳмад ибн Аббос Иёзий. Унинг илму тақвоси, ҳақида ал-Ҳаким Самарқандий бундай деган эди:

“Хуросону Мовароуннаҳрдан ҳали юз йил ичида фақиҳ Абу Аҳмад Иёзий каби илмли, фақиҳ, иффатли, тақводор кимса чиққан эмас”.

Имом Мотуридийнинг ёзган асарларини мавзу жиҳатидан икки қисмга бўлиш мумкин:

1. Тафсир.

У зотнинг тафсир соҳасидаги асари «Таъвийлоту аҳлис-сунна» ёки «Таъвийлот ул-Қуръон» деб номланади.

Асар Қуръонга ёзилган катта шарҳ бўлиб, унинг кўпчилик диққат-эътибори ва таҳсинига сазовор бўлганлигига кўплаб далиллар мавжуд. Бу маълумотлар ва мақтовлардан ташқари ушбу асарнинг кейинчалик кенг шарҳланганлиги ҳам унинг қадр қимматидан дарак беради.

Абул Юср Паздавий ўзининг «Усул уд-дин» китобида Имом Мотуридийнинг икки асарини алоҳида тилга олади ва бошқа асарлар сирасидан алоҳида ажратиб кўрсатади Буларни Насафий ҳам таъкидлаб: “Бу китоб ўз соҳасида мисли йўқ асардир. Зеро, аввалги муаллифлар қалами билан шу пайтга қадар бу соҳада тасниф этилган бирон та асар бунинг даражасига етган эмас” дейди. Бу тафсирга кейинчалик Алоуддин Абу Бакр Самарқандий ҳам шарҳ ёзган эди.

Мотуридийнинг калом илмига оид энг машҳур асари “Китоб ат-тавҳид”дир.

Бу асар узоқ вақт давомида мотуридийлик таълимотининг бош китоби, ҳатто мотуридийлик қоидалари мажмуи бўлиб қолган. Бу ҳақда Паздавий бундай деган: ““Китоб ат-Тавҳид”нинг ўзи билан қаноатланиш мумкин. Бу эса илми каломга доир бўлган бошқа муаллифларнинг асарлари иккинчи даражали аҳамиятга эга эканлигини билдиради”.

Бу китоб шу қадар қисқа ва лўндаки, ҳар бир тажрибали олим унинг ўзига хос мураккаблигини таъкидлаб ўтган.

Асарда исломга ёт фирқаларнинг фикрлари ҳақида батафсил тўхталиб, аҳли сунна вал жамоа эътиқодини асословчи маълумотлар бериб ўтилган. Хоссатан, мўътазилийлар ҳақида кенг сўз юритилган.

Хулоса ўрнида айтиш мумкинки, тўғри эътиқод қилиш исломнинг асл мақсадларидан саналади ва бу эътиқодни сақлаш ва ҳимоя қилиш йўлида хизмат қилганлар ҳаёти ва қолдирган бой меросини ўрганиш ҳеч қачон ўз аҳамиятини йўқотмайди.

* * *

Жалолиддин Холмўминов,
“Кўкалдош” ўрта махсус ислом таълим муассасаси мударриси.

ИМОМ МОТУРИДИЙ ИЗДОШЛАРИ

Мотуридийлик мактабининг атоқли намояндаларидан бири Абул Муин Маймун ибн Муҳаммад Насафий Макҳулийдир.

Бу зотнинг исмлари Маймун бўлса-да, “Абул Муин” куняси шунчалик донг таратганки, куняси айтилмаса, исмининг ўзи билан танилмайдиган бўлиб қолган. Тўртинчи боболари Муҳаммад ибн Макҳулнинг (ваф. 375) ҳам куняси Абул Муин бўлган.

У зотга “Насафий” нисбаси берилиши Насафда таваллуд топгани учун бўлса, “Макҳулий” нисбати берилиши бешинчи боболари Макҳул ибн Фазлга нисбат юзасидан қўлланган, яъни бу нисбат макҳулийлар оиласидан деган маънони англатган.

Абул Муин Насафийнинг боболари Абу Мутиъ Макҳул ибн Фазл Насафий (204-395) Имом Абу Мансур Мотуридий (р.а.)нинг шогирдларидан бўлиб, бир қанча асарлар ёзган.

Абу Мутиъ ан-Насафийнинг фиқҳ илмига доир “аш-Шуъоъ” ва мавъиза йўналишидаги “ал-Луълуиййёт” номли асарлари бизгача етиб келган.

Демак, имом Насафийнинг тўлиқ насаби қуйидагича: Абул Муин Маймун ибн Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Абу Мутиъ Макҳул ибн Фазл ан-Насафий ал-Макҳулий[258].

Абул Муин Насафий дастлабки таълимни оилада ўз оталари ва боболаридан олганлиги табиий ҳолдир. У киши илм олиш учун Самарқанд, Бухоро шаҳарларига сафар қилганлари маълум. Имом Насафий кейинчалик шу шаҳарларда яшаб дарс берганлар.

Абул Муин Насафийнинг устозларидан бири Абул Юср Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Ҳусайн ибн Абдулкарим ибн Мусо ибн Мужоҳид Насафий Паздавийдир (421-493/1030-1100). Бу зот Мотуридий эътиқодида муҳим асар саналган “Усулуд-дин” китобининг соҳибидир.

Абул Муин Насафийнинг “Табсиратул адилла фи усулид дин”, “ат-Тамҳид ли қавоъидит тавҳид” ва “Баҳрул калом” асарлари бўлиб, уларнинг ўнлаб қўлёзма нусхалари дунё кутубхоналари фондларида сақланмоқда. Мазкур уч асарнинг барчаси таҳқиқ қилиниб, дунёнинг турли жойларида нашр қилинган.

Имом Насафийнинг бизгача етиб келмаган ёки етиб келган бўлса ҳам ҳали нашр қилинмаган бошқа асарлари ҳам бор. Улар “Шарҳ жомеъул кабир лиш-Шайбоний”[259] (Имом Муҳаммад Шайбонийнинг “Жомеъул кабир” китобига шарҳ), “Маноҳижул аимма фил фуруъ”[260] (Имомларнинг фаръий масалалардаги методлари), “Ийзоҳул маҳажжати ликавнил ақли ҳужжатан”[261] (Ақлнинг ҳужжат эканига рўй-рост ҳужжатлар), “ал-Ифсод ли хадъи аҳлил илҳод”[262] (Куфр аҳлининг ёлғонини барбод этиш) ва “Сифатул калом”[263] (Калом сифати тўғрисида) каби асарлари.

“Табсиратул адилла” асари мутакаллим олимлар ҳамиша ардоқлаб ўқиб-ўрганиб келган мўътабар асарлардан саналади. Ҳозирги кунгача бу асар устида турли даражадаги қўплаб илмий ишлар қилинган ва қилинмоқда. Абу Мансур Мотуридийнинг “Тавҳид” китоби ва Абул Муин Насафий “Табсиратул адилла” китобини таҳқиқ қилган мутахассислар эътироф этишларича: “Абул Муин Насафийнинг шоҳ асари “Табсиратул адилла” мотуридийлик мазҳабида Имом Абу Мансур Мотуридий (р.а.)нинг “Тавҳид” китобидан кейинги иккинчи китоб саналади. Балки, “Табсиратул адилла” асари “Тавҳид” китобининг шарҳи ва баёни деб эътибор қилинади”.

Абул Муин Насафий бир қанча дунёга таниқли, етук мотуридий издошларини тарбия қилган. Жумладан: Аълоуддин Муҳаммад ибн Аҳмад Самарқандий (ваф. 575), Абул Музаффар Исмоил ибн Адий Толиқоний (ваф. 540), Садрул Ислом Аҳмад ибн Муҳаммад Бухорий (482-542), Абул Ҳасан Али ибн Ҳасан Балхий (ваф. 548), Абул Фатҳ Аҳмад ибн Муҳаммад Ҳулмий (ваф. 547), Абдурашид ибн Нўъмон Валволижий (ваф. 540), Маҳмуд ибн Аҳмад Соғуржий (ваф. 510), Маҳмуд ибн Зайд Ломиший ва бошқалар.

Абул Муин Насафийнинг энг машҳур шогирди Абул Ҳафс Умар Насафийдир (461-537). Мазкур истеъдодли шогирд мотуридийлик мактабининг кўзга кўринган намояндаларидан бўлиб, бу таълимот ривожига катта ҳисса қўшган. Абул Ҳафс Насафий юзта асар тасниф қилгани учун “Юз китоб соҳиби” деган лақаб берилган. Бу асарлар ичида “Ақоид ун-Насафия”нинг ўрни беқиёсдир. У мотуридийлик ақидасининг жавҳари саналади.

[258] Абдулқодир ибн Абулвафо ал-Қураший. Жавоҳирул музийя фи табақотил ҳанафия . – Байрут: Дорул кутубил илмийя, -Б. 411.
[259] Ҳожи Халифа. Кашфуз зунун ъан асомил кутуб вал фунун. Биринчи жуз. –Байрут: Иҳёъут туросил арабий ,-Б. 338.
[260] Ҳожи Халифа. Кашфуз зунун ъан асомил кутуб вал фунун. Иккиннчи жуз.
-Байрут: Иҳёъут туросил арабий , -Б. 1846.
[261] Абул Муин Насафий. Ат-тамҳид ли қоваъидит тавҳид ва Табсират ул-адилла. Биринчи жуз. –Б. 285.
[262] Абул Муин Насафий. Табсират ул-адилла. Биринчи жуз. –Б. 837. Бу Ботинияларга раддия учун тасниф қилинган.
[263] Абул Муин Насафий. Табсират ул-адилла. Биринчи жуз. – Б.281.

Мотуридийлик таълимотини тутган барча диёрларда “Ақоид ун-Насафия” китоби бирдек қабул қилинган ва ақида дарслиги сифатида хизмат қилиб келган. Шу боисдан унга юздан ортиқ шарҳ ва ҳошиялар битилган. Бу анъана ҳамон давом этмоқда.

Ҳожи Халифа ўзининг “Кашфуз зунун” китобида “Табсиратул адилла” асарини танитиш ниҳоясида: “Ким “Табсиратул адилла”га назар солса, Умар Насафийнинг “ал-Ақоид ун-Насафия” китоби “Табсиратул адилла”нинг мундарижаси эканлигини билади[264]”, - дейди.

Умар ибн Муҳаммад Насафийнинг “ал-Қанд фи зикри уламои Самарқанд” (Самарқанд олимлари зикрида қанд китоби) асарида “Шарқу Ғарб уламолари Абул Муин Насафий илмининг денгизидан баҳра топиб, у таратган зиё нурларини кўзларига тўтиё қилиб суртганлар”- дейди.

Ҳа, ақоид илмида битилган барча манбаларда, шарҳ ва ҳошияларда Абул Муин Насафий ва “Табсиратул адилла” асари зикр қилинади, унда баён қилинган нарсалардан иқтибос келтирилади ёки унда баён қилинган ҳукм эътироф этилади.

Тарих китобларида Мовароуннаҳр диёридаги омма мусулмонлар аҳли сунна вал жамоъа эътиқодида жам бўлганлиги мақтаб зикр қилинади. Албатта, мусулмонларнинг бир эътиқодда жам бўлишида Имом Абу Мансур Мотуридий ҳамду у зотнинг Абул Муин Насафий ва Абул Ҳафс Насафий каби издошларининг катта хизматлари бор.

Хулоса шуки, Абул Муин Насафий ва у зотнинг улуғ шогирди Абул Ҳафс Умар Насафий “Табсиратул адилла”, “ал-Ақоид ан-Насафийя” асарлари орқали асрлар давомида юртимиз мусулмонларининг ягона эътиқод узра жипс бўлишларига катта ҳисса қўшганлар.

* * *

Абдулло Ғуломов,
“Саййид Муҳйиддин махдум” ўрта махсус ислом билим юрти ўқитувчиси

МАҲМУД ЛОМИШИЙНИНГ “ТАМҲИД” АСАРИДА ТАҚЛИД МАСАЛАСИНИНГ ЁРИТИЛИШИ

Мотуридийлар ва ашъарийлар ўртасидаги лафзий ихтилофлардан бири муқаллиднинг имони саҳиҳ ёки саҳиҳ эмаслиги масаласи ҳисобланади (*S.Oqilov, 2020, p. 164*). Аллома Ломиший ўз асарида муқаллиднинг имони тўғрисида баҳс юритади. Дастлаб муқаллидга таъриф беради: “Муқаллид – уни динга чақирган инсонга тақлид қилган ҳолда имон келтирган кишидир” (Lomishiy, 2007, p. 148). Мулла Али Қори тақлидга шундай таъриф беради: “Бировнинг сўзини далилсиз қабул қилиш тақлиддир” (*Qori, Zov'ul maoliy, 2017, p. 120*). Муҳаммад Зоҳид Қутқу эса: “Муқаллид – дегани тақлидчи, бирор нарсага тақлид қилувчи, эргашувчи, бировга ўхшаб иш тутувчи, “Сизнинг айтганларингизни мен ҳам қабул қилдим” – деб, динда ибодатнинг асли ва асосларини изламай, дарҳол бир шахсга тақлид қилиб, қаноат ҳосил қилган ҳолда, унинг айтганларига ишонувчи кишидир. Ана шундай тарзда келтирилган имон ҳам мўътабар, яъни эътиборли бўлиши қатъий далиллар билан собитдир”, – дея изоҳлайди (*Qutqu, 1999, p. 137*).

Имом Ломиший тақлидни изоҳлаш учун қуйидаги мисолни келтиради: “Пайғамбаримиз (салоллоҳу алайҳи вассаллам) ўз замонларида кофирни ислом динига чақирди ва унга эътиқод қилиши лозим бўлган таълимотларни баён қилди. У Пайғамбаримиз (салоллоҳу алайҳи

[264] Ҳожи Халифа. Кашфуз зунун ъан асомил кутуб вал фунун. Биринчи жуз. -Байрут: Иҳёъут туросил арабий, -Б. 338 -570.

вассаллам)дан мазкур таълимотларни қабул қилди, лекин сабот билан эътиқод қилмади. Ёки бизнинг замонамизда бир мусулмон инсон кофирни динга чақирди ва унга эътиқод қилиниши керак бўлган Аллоҳнинг бирлиги, оламнинг кейин пайдо бўлганлиги, Яратувчининг қадимлиги, фаришталарга, илоҳий китобларга, пайғамбарларга, охират кунига, тақдирнинг яхшиси ҳам, ёмони ҳам Аллоҳдан эканига имон келтириш каби зарурий ақидаларни баён қилди. Унга Пайғамбаримиз (салоллоҳу алайҳи вассаллам) Аллоҳ таоло у зотга юборган бу динни бизга етказганини, у зот (салоллоҳу алайҳи вассаллам) пайғамбарликни етказишда ростгўй эканини, чунки у зот (салоллоҳу алайҳи вассаллам)нинг ҳузурида мўжизалар содир бўлганини билдирди. Мазкур инсон унга ислом хабарини берган мўминнинг гапини қабул қилди, лекин эътиқод қилмади. Агар унинг гаплари тўғри бўлса, мен ҳам шу фикрдаман, нотўғри бўлса гуноҳи ўшанинг зиммасига, деган қабилда иш тутган муқаллид ҳеч қандай ихтилофсиз мўмин ҳисобланмайди. Чунки у эътиқод қилиши лозим бўлган нарсага эътиқод қилмади, Аллоҳ таолонинг ҳузуридан келган нарсани тасдиқламади, балки бу борада шак-шубҳага борди. Шак-шубҳа устига қурилган нарса эса имон дейилмайди" (*Lomishiy, 2007, p. 148*).

Уламолар ўртасидаги ихтилоф уни динга чақирган инсон баён қилган барча ақидаларни ҳеч қандай шак-шубҳасиз, бирор далилсиз қабул қилган ва уни тасдиқлаган муқаллид борасидадир.

Аҳли сунна уламолари айтадики: "Мазкур муқаллиднинг имони дуруст, у имон ҳақиқатини юзага чиқарди, чунки имон луғатда тасдиқ маъносида келган. Баъзи уламолар наздида Муҳаммад (салоллоҳу алайҳи вассаллам) Аллоҳнинг ҳузуридан олиб келган нарсаларни тасдиқлаш имон дейилади. Уламолар оммаси эса ким тасдиқ ва иқрор этса, у мўминдир", – деганлар.

Абул Ҳасан Ашъарийдан ҳам шу мазмундаги ривоят мавжуд, лекин у кишининг мазҳабларидаги машҳур гап "муқаллиднинг имони қабул бўлмаслиги" ҳақидадир.

Абулҳасан Рустуғфоний, аҳли ҳадисларнинг охирги вакилларидан бўлган Абу Абдуллоҳ Ҳалимий каби аҳли сунна олимлари: "Муқаллиднинг эътиқоди далилга таянмас экан, мўмин бўлмайди. У пайғамбарнинг динни етказувчи эканини, ундан мўъжизалар содир бўлганини билиши лозим. Уни билгач, Расулуллоҳ (салоллоҳу алайҳи вассаллам)дан оламнинг кейин пайдо бўлгани, Яратувчининг қадимлиги ва бирлиги борасида нақл қилинган хабарларга эътиқод қилса, гарчи мазкур нарсаларнинг тўғрилигини ақлий далиллар билан билмаса-да мўмин ҳисобланади", деганлар.

Уларнинг ҳужжати шуки, мўмин бўлиш учун эътиқод бўлиши керак, шак-шубҳа билан қилинган эътиқод тўғри бўлмайди. Шак эса илмни вожиб қиладиган далил билангина кетказилади.

Илмни вожиб қилувчи далиллар учга бўлинади: ҳис қилиш аъзолари, ақлий далиллаш ва рост хабар. Ҳис қилиш аъзолари нарсалар ҳақиқатини англашда тўлақонли восита ҳисобланмайди. Демак, ақлий далиллаш ёки рост хабардан бири бўлиши керак. Иккисидан бирининг топилиши илм ҳосил бўлиши учун етарли ҳисобланади.

Абулҳасан Ашъарий: "Муқаллиднинг имони қабул бўлиши учун у эътиқодий масалаларни ақлий далиллар асосида билиши лозим бўлади. Пайғамбар (салоллоҳу алайҳи вассаллам) нинг Аллоҳнинг бирлиги, оламнинг яратилганлиги, Яратувчининг қадимлиги ва шу каби эътиқодий масалалардаги гапи у зот (салоллоҳу алайҳи вассаллам)нинг пайғамбарликлари исботини топмагунича далил ҳисобланмайди. Пайғамбарликнинг исботланишидан олдин эса, Юборувчи, яъни Аллоҳ таолонинг мавжудлигини билиши лозим. Агар оламнинг ҳодислиги билинса, унинг сўзи оламнинг яратилгани ва Яратувчининг борлигига ҳужжат бўлишга

боғлиқ бўлиб қолади. Агар унинг сўзи ҳужжат бўлмаса, ақлий далил билан далиллаш лозим бўлади" (*Lomishiy, 2007, pp. 138– 139*).

Мўтазилалар: "Муқаллид мўмин эмас. Инсон эътиқодий масалаларнинг ҳар бирига ўша масала юзасидан ақлий далилга таяниб эътиқод қилмас экан, мўмин бўлмайди", – дея фикр билдирган.

Муаллиф ҳам Абулҳасан Ашъарий каби ҳар бир масалада ақлий далил бўлиши лозим, деган. Бироқ Абулҳасан Ашъарий муқаллид далилни тили билан ифода эта олиши, қарши тараф билан уларнинг шубҳа ва муаммоли масалалари юзасидан баҳс олиб бора олиш қобилиятига эга бўлиши, шубҳа пайдо бўлганда ақидасида шакка тушмаслик, балки ўша шубҳани бартараф қила оладиган далилни билишини шарт қилмаган.

Мутазилалар муқаллид мўмин бўлиши учун юқоридагиларни шарт қилган. Мутазилалар далилсиз тақлидий равишда келтирилган имон хусусида ихтилоф қилдилар. Улардан бир гуруҳи муқаллиднинг кофир эканига ҳукм қилган. Баъзилари эса: "У кофир ҳам, мусулмон ҳам эмас. Тақлид билан куфрдан халос бўлади, бироқ имонга кирмайди. Икки манзил орасида қолади", – деган.

Уларнинг фикрича, Аллоҳни танишда фарз ҳисобланган далилни тарк қилиш гуноҳи кабира ҳисобланади. Уларнинг наздида имонга путур етказадиган гуноҳи кабира кишини имондан чиқаради.

Аҳли сунна наздида эса, муқаллид имоннинг асоси ва ҳақиқатини гарчи далилсиз бўлса-да тасдиқлар экан, у мўмин ҳисобланади. Чунки далил мақсад қилинган нарсага етишда восита ҳисобланади, агар мақсад амалга ошса, далилнинг мавжуд эмаслиги эътиборга олинмайди. Шунингдек, муқаллиднинг имони тўғри бўлиши учун муқаллад – (муқаллид унга тақлидан имон келтирган шахс) диндан юз ўгирган тақдирда ҳам муқаллиднинг имонида собит туриши шарт қилинади.

Мўтазилалар фикрича, Аллоҳ имон келтирганлик учун савоб ваъда қилган. Инсон эса савобга бу борада унга етган меҳнат-машаққат билан эришади. Далил қидириш ана ўша машаққатни англатади. Тасдиқнинг ўзигина машаққат ҳисобланмайди. Улар Пайғамбар (салоллоҳу алайҳи вассаллам.) Ойша (радиаллаҳу анҳу) га айтган қуйидаги ҳадисни ўз фикрларига далил қилиб келтиришади: "Албатта, ажринг машаққат, қийинчилигинг миқдоричадир". Мазкур ҳадисни Имом Бухорий "ал-Жоме ас-саҳиҳ"нинг "Умранинг савоби машаққат миқдорича экани ҳақидаги боб"да келтирганлар (*Buxoriy, 2002, p. 430*). Мазкур ҳадис умра ибодатидаги машаққат ва унга бериладиган савоб борасида экани ҳадис келтирилган боб номидан ҳам очиқ-ойдин англашилади.

Маҳмуд Ломиший бу борада шундай дейди: "Муқаллид мўмин деб ҳукм қилинар экан, унга имоннинг савобини олиш ҳам вожиб бўлади. Чунки Аллоҳ таоло бандаларига савоб беришни уларга раҳм қилганидан, фазл кўрсатганидан ваъда қилган, бандалар машаққат тортгани учун эмас. Ким имон келтирса, машаққат чекадими-йўқми, "савобга эга бўлади" (*Lomishiy, 2007, p. 140*).

Имом Ломиший шу ўринда бир муҳим жиҳатга эътибор қаратади. Имом Ашъарий билан замонасининг оми одамлари борасида ихтилоф йўқлигини таъкидлайди. Чунки уларнинг ҳаммаси ҳам далил келтира олиш салоҳиятига эга эмас. Шунинг учун ҳам улар турли қўрқинч ва хавф-хатар пайтида Аллоҳга тасбеҳ, таҳлил айтиб, Унинг қудрати улуғлиги, хоҳиши барча нарсадан устунлигини эътироф этадилар.

Мотуридийлар ва ашъарийлар ўртасидаги ихтилоф чекка бир ҳудудда яшаган, бирор мусулмон уни кўриб, динга даъват қилган, эътиқод қилиниши лозим бўлган нарсалар баён қилинган, Пайғамбар (салоллоҳу алайҳи вассаллам.) бизга исломни етказгани унга

билдирилган кимса борасидадир. Яъни, даъват қилинаётган инсон тафаккур юритиш ва далил келтиришдан олдин юқоридагиларга ишонса ва эътиқод қилса, ўша кишининг имони эътиборли ёки йўқлигида (*Lomishiy, 2007, p. 143*).

Муқаллиднинг имони борасидаги фикрларга хулоса сифатида Мулла Али Қорининг қуйидаги фикрларини келтириш ўринли: "Муқаллиднинг имони тўрт имом наздида, гарчи у далилларни талаб қилишни тарк қилгани учун гуноҳкор бўлса-да, саҳиҳдир" (Qori, Zov'ul maoliy, 2017, p. 122).

Хулоса сифатида айтиш мумкинки, Маҳмуд Ломиший "Китаб фи усул ал-фиқҳ", "ат-Тамҳид ли қоваид ат-тавҳид" каби асарлари билан ҳанафий мазҳаби фиқҳи ва мотуридия таълимоти ривожига салмоқли ҳисса қўшди. Тўққиз аср илгари яшаб ўтган аждодимизнинг илмий мероси нафақат ўз даври учун, балки ғоялар кураши авж олган ҳозирги давр учун ҳам ғоят аҳамиятлидир.

* * *

Малика Норова,
"Жўйбори Калон" аёл-қизлар
ўрта махсус таълим
муассасаси мударрисаси

ИМОМ АБУ МАНСУР АЛ-МОТУРИДИЙ

Мақолада Абу Мансур ал-Мотуридийнинг маънавий мероси ва унинг ҳаёти ижоди, маънавий меросининг баъзи бир жиҳатлари ҳақида маълумот берилади.

Аҳли сунна вал жамоаақидавий йўналишларидан бири, мотуридия таълимотининг асосчиси Имом Абу Мансур ал-Мотуридий ҳисобланади. У кишининг ҳаётлари ҳақида маълумотлар жуда оз. Тўлиқ исми Абу Мансур Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Маҳмуд ал-Ҳанафий ал-Мотуридий ас-Самарқандий бўлиб, буюк калом имоми ва фиқҳ олими, асли Самарқанднинг Мотурид қишлоғидан (ҳозирги Жомбой туманида жойлашган), у кишининг тахаллуслари шу қишлоқ номи билан боғлиқ. Абу Мансур ал-Мотуридий дастлабки таълимни ўзлари туғилиб ўсган қишлоқда олган, кейинчалик Мовароуннаҳрнинг ўша даврдаги машҳур диний ва маърифий марказиларидан бири бўлган Самарқандда давом эттиради.

Имом Мотуридий яшаган давр сомонийлар ҳукмронлик қилган даврга тўғри келади. Дастлаб Самарқанд бу давлатнинг пойтахти бўлиб, кейинчалик IX асрнинг якунларидан бошлаб пойтахт Бухорога кўчирилган. Шунга қарамасдан, ўша вақтда Самарқанд Бухоро билан бир қаторда Мовароуннаҳрнинг иқтисодий-маданий маркази бўлиб қолаверган. Абу Мансур ал-Мотуридий туғилган йили ҳақида аниқ маълумотлар йўқ. У киши Самарқандда милодий 944—945 йилда вафот этган ва шаҳар чеккасидаги Чокардиза деган қабристонга дафн этилган.

Айрим манбаларда у кишининг устозлари тўғрисида маълумотлар берилиб, олимнинг Самарқанддаги ал-Аёзий мадрасасида таълим олгани қайд этилган. Имом Мотуридий Абу Бакр Ахмад ал-Жузжоний, Абу Наср Аҳмад ал-Иёдий, Имоми Аъзам мазҳабидаги буюк олим Наср ибн Яҳё ал-Балхий, Муҳаммад ибн ал-Фазл кабиларни ўзининг устози деб билган.

Мотуридий ва унинг асарлари ҳақида Маҳмуд ибн Сулаймон ал-Кафавийнинг (вафоти 1582 йил) «Катоиб ул-аълом ал-ахёр фи табоқот ва машойих мазҳаб ан-Нуъмон» («Нўъмон мазҳабига мансуб бўлган таниқли аллома фақиҳлар ва шайхлар ҳақидаги китоб»)да маълумотлар берилган. Асарда алломанинг қуйидаги асарлари номлари келтирилган:

«Китаби Тавҳид», «Китаб Мақомат», «Китаб рад авомил лил адила лил Каъбий» («Каъбий залолатларининг бошланишини рад қилишга бағишланган китоб»), «Китаб байон ва ҳум ул-маътазила» («Мўътазила ғавғолари ва ундан қўрқмаслик ҳақидаги китоб баёни»), «Китаб Таъвилот ал-қуръон» («Қуръон таъвили китоби»). Бундан ташқари Ҳожи Халифанинг (1609—1659) «Кашф аз-зунун ан-асомил кутуб ва-л-фунун» («Китоб ва фанлар номлари ҳақидаги шубҳаларни бартараф этиш китоби») китобида эътироф этилишича, яна Абу Мансур ал-Мотуридийнинг «Ма ҳази аш-шариъа» («Шариат асослари сараси»), «Китаб ал-жадал» («Диалектика ҳақида китоб») каби асарлари ҳам бўлган. Булардан ташқари Имом Мотуридийнинг «Китаб ал-усул» («Диний-таълимот усули китоби») асари ҳам маълум.

Абу Мансур ал-Мотуридийнинг кўп асарлари бизгача етиб келмаган, етиб келганлари хорижий мамлакатлар кутубхона ва қўлёзма фондларида сақланади. Имом Мотуридийнинг ислом оламида жуда нозик ҳисобланган «Китаб Тавҳид» – асари бизгача етиб келган. Бу асар 1970 йилда Фатҳуллоҳ Хулиф томонидан Байрутда нашр этилган.

У аҳли сунна вал жамоанинг тўртта фиқҳий мазҳаби асосчиларининг асарларини ўрганиб, фиқҳ ва каломга доир асарлар ёзади. Бу ал-Мотуридийнинг «Таъвилот аҳл ас-сунна» ёки бошқа бир номи «Таъвилот ал-Қуръон» деб номланади. Ал-Мотуридий ушбу асарида сунний ақидадаги (таъвилда) зид қарашларни рад қилишга ҳаракат қилади ва Абу Ҳанифанинг қарашларига суянган ҳолда иш кўради. Бу асар Ўзбекистон Республикаси Фанлар Академиясининг Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқшунослик институти фондида сақланади. «Таъвилот»нинг биринчи жилди Қоҳирада 1971 йилда Иброҳим Авадайн ва ас-Саъид Авадайнлар томонидан нашр этилган. Имом Мотуридийнинг бу биргина асари тарих жараёнида кўп алломалар асарларига асос солган, улар ижодига туртки бўлган. Шулардан бири Алоуддин Абу Бакр Муҳаммад ибн Аҳмад ас-Самарқандийнинг шарҳидир. У «Шарҳ Таъвилот аҳли ас-сунна» деб номланиб, Институт фондида бу асарни иккита нусхаси сақланади. Шу билан бирга ал-Мотуридий номи остида ёзилган бир неча сохта асарлар ҳам маълумдир. Масалан: «Фавоид» (Қоидалар), бошқа номи «Панднома», «Китоб ал-Усул», «Шарҳ ал-Фиқх ал-Акбар» асарлари шулар жумласидандир. Бу Имом Мотуридийнинг диний илмлар намояндалари орасида қанчалик машҳур бўлганлигидан далолат беради.

Имом Мотуридий кўплаб шогирдлар етиштириб берган, улар орасида ислом оламига машҳур алломалар: Абул Ҳасан ар-Рустуғфаний (вафоти 961), Исҳоқ ибн Муҳаммад ас-Самарқандий ва Абдул Карим ал-Паздавий (вафоти 999), Абу Аҳмад ал-Иёдий каби олимлар бор эди. Шогирдлари ўз устозларининг таълимотини давом эттиришгани туфайли ҳанафия мазҳабидагилар орасида мотуридия йўналиши вужудга келган. Абу Мансур ал-Мотуридийнинг замондошлари ҳамда ҳамфикрларидан машҳур фиҳқ олими АбулҚосим Ҳаким ас-Самарқандийни алоҳида кўрсатиб ўтиш лозим. Бу олим Самарқандда туғилиб, бутун умрини шу ерда ўтказган. Фиқҳ ва калом соҳасида машҳур бўлган.

Абу Мансур Мотуридий умри давомида фақиҳлар, муҳаддислар билан мулоқатда бўлган ва мунозарлар олиб борган. У ислом дини ҳанафия мазҳабини Мовароуннаҳрда тарқатиш ва ўзидан кейинги авлодларга қусурсиз етказиш ишига муҳим ҳисса қўшди. Имом Мотуридий нафақат фиҳқ, калом илмига оид, балки бошқа фанларга оид асарлар ҳам ёзган. ЎзР ФАнинг Беруний номидаги Шарқшунослик институти фондида сақланаётган ал-Мотуридийнинг овчиликка оид асари бунга далил бўлади. Бу асарнинг бир қўлёзма нусхаси «Рисола жонвор дорий» («Жонворларга оид рисола») деб номланган бўлиб, унда овчи қушларни боқиш ҳақида фикр юритилади. Бу асарда овчи бургутларнинг ҳар хил зотлари, уларнинг ташқи кўринишлари, озиқлантириш, овга яроқлилиги билан бир қаторда кўпайтириш, изи ва

чатиштириш усуллари каби масалалар ҳақида гап боради. (Ш.Зиётов «Маънавиятимиз юлдузлари» китобидан олинди.)

Қуйида Абу Мансур ал-Мотуридийнинг айрим асарларини санаб ўтамиз:

1. “Таъвилоту аҳли ас-сунна” (Суннат аҳлининг изоҳлари). Мазкур асар тафсир илмига бағишлангани учун “Таъвилот ал-Қуръон” деб ҳам аталади. Саккиз жилддан иборат бўлган бу китобида Абу Мансур ал-Мотуридий исломий ақидага нисбатан турли қарашларни баён этиб, уларга аҳли сунна ақидаси асосида баҳо беради ва шу орқали Қуръони каримни тафсир қилади. Афсуски, мазкур асарнинг баъзи жилдлари нашр этилган бўлса-да, бироқ тўла чоп қилинмаган.

2. “Китоб ат-тавҳид” (Аллоҳнинг ягоналигини исботлаш китоби). Мазкур асар мотуридия калом мактаби аъзоларининг бирламчи манбаларидан бўлиб келган ва Аҳли суннат вал жамоа эътиқодини баён этишда, ўрганишда муҳим аҳамият касб этади.

3. “Баёну ваҳм ал-мўътазила” (Мўътазилаларнинг гумонларининг баёни). Асарда мўътазилийлик оқими вакилларининг фикрлари келтирилиб, уларнинг бу фикрлари нотўғрилиги кўрсатиб берилади.

4. “Ар-Радду ъало ал-қаромита” (Қарматийларга раддия). Асарда қарматийлик оқими вакилларига раддиялар берилади.

5. “Радду авойил ал-адилла”. (ал-Каъбийнинг “Аввалги далиллар” асарига раддия). Асарда мўътазилийларнинг пешволаридан бири Абул Қосим Абдуллоҳ ал-Каъбий (вафоти 319/931)нинг “Авойил ал-адилла фий усул ад-дин” (Дин асосларида аввалги далиллар) номли китобига раддия берилган. Ал-Каъбий Самарқандга яқин шаҳарлардан Балхда туғилиб ўсган ва шу ерда вафот қилган мўътазилийларнинг таниқли имомларидан, каъбия йўналиши намояндаси эди. Абу Мансур ал-Мотуридий унинг яна “Ваид ал-фуссоқ” (Фосиқларни қўрқитиш) ва “Таҳзиб ал-жадал” (Музокараларни тўғрилаш) каби асарларига ҳам раддия берган.

6. “Радд ал-имомат ли баъз ар-равофиз” (Рофизийларнинг баъзисига имомат масаласида раддия). Рофизийлар шиаликнинг бир оқими бўлиб, улар диний ҳокимият ва маросимлар бошқарувини Ҳазрати Али (600-661) ва Фотима (605-633) авлодларига тегишли деб эътиқод қилар эдилар. Бундай эътиқоднинг тўғри эмаслигини Имом Мотуридий мазкур асарида ақлий ва нақлий далиллар билан исбот қиладилар.

7. “Радд ал-усул ал-хамса” (“Бешта асос” асарига раддия). Абу Умар Саид ибн Муҳаммад ал-Балхий (IX аср охири – X аср боши)нинг “Бешта асос” асарига раддия бўлиб, унда исломнинг беш устуни бўлмиш иймон, намоз, закот, рўза ва ҳаж масалалари баён этилган. Бу шофиъийлик мазҳабида бўлган, мўътазилий эътиқодидаги ироқлик Муҳаммад ал-Боҳилий (вафоти 321/933)нинг шу номдаги асарига раддия бўлиши ҳам мумкин. Имом ал-Мотуридий асардаги баъзи нотўғри талқин ва фикрларга раддиялар берган. Баъзилар Абу Муҳаммад Абдулвоҳид ибн Муҳаммад ал-Боҳилий (вафоти 750/1349)нинг “Бешта асос” асарига ёзилган раддия деб нотўғри ёзишган.

8. “Маъхаз аш-шаройеъ” (Шаръий йўлларнинг манбаси). Ушбу асар фиқҳга оид бўлиб, ҳанафийлик фиқҳига бағишланган.

9. “Китоб ал-жадал” (Баҳс-мунозара китоби). Асарда баҳс ва мунозара қилиш қонун-қоидалари, услублари баён этилган. Абу Мансур ал-Мотуридийга нисбат қилинадиган “Шарҳ ал-Фиқҳ ал-акбар” (“Энг катта фиқҳ”га шарҳ), “Китоб ал-усул” (Асослар китоби), “Рисола фи-л-ақойид” (Ақидалар ҳақида китоб), “Иршод ал-мубтадеъин” (Бошловчиларга

йўлланма), “Рисолаи жонивордорий” (Жониворларни асраш ҳақида рисола) каби асарлар ҳам борки, улар ҳам ҳозиргача етарлича таҳқиқ қилинмаган[265].

10. Имом Мотуридий ўз даврининг исломий илмлари соҳасида энг етук билим соҳиби ҳисобланиб, мусулмон дунёси олимлари томонидан тан олинган ва ҳозирда ҳам турли диний асарларда зўр эҳтиром билан тилга олинади. Имом Мотуридийни улуғлаб «Имом ал-ҳуда» ва «Имом ал-мутакаллимин» (Ҳидоят йўли имоми ва Мутакаллимлар имоми) каби номлар билан ҳам атаганлар. Мовароуннаҳр – Марказий Осиё халқлари турли фалсафий, табиий, аниқ фанлар, адабиёт, санъат соҳаларида дунёга машҳур сиймолар, алломалар билан бирга, ислом назарияси, диний илмлар бўйича Имом Мотуридийдек бутун мусулмон оламида машҳур алломаларни ҳам етиштириб чиқардилар.

Фойдаланилган адабиётлар

1. Аҳмад ибн Маҳмуд Бухорий “Муин ал-Фуқаро”. Тарихи Муллозода (Бухоро мозорлари зикри). Тошкент:“Янги аср авлоди”, 2009.Б.53.

2. Ислом энциклопедияси. Тошкент: “Ўзбекистон миллий энциклопедияси” Давлат илмий нашриёти 2017. Б.506.

3. Ҳамидуллоҳ Беруний. Абу Мансур ал-Мотуридий. https://www.qadriyat.uz/tarix/aqidaimomlari/594-imom-abu-mansur-al-moturidij

* * *

Музаффар Қосимов,
Китоб шаҳар, Хожа Бухорий ўрта махсус ислом билим юртининг маънавий-маърифий ишлар бўйича мудир ўринбосари

МОТУРИДИЯ ВА АШЪАРИЯНИНГ МУТАНОСИБЛИКЛАРИ

1-мутаносиблик. Имом Ашъарий билан Имом Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳимо Аллоҳ таолонинг зотий сифатларининг барчаси Аллоҳ таолонинг зотида қоим азалий сифатлар, “Таквийн” сифати эса феълий сифат эканлигига иттифоқ қилганлар.

2- мутаносиблик. Имом Ашъарий билан Имом Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳимо Аллоҳ таолонинг калом сифати азалдан бор бўлган зотий сифат эканлигига иттифоқ қилганлар.

3-мутаносиблик. Имом Мотуридий Аллоҳ таолонинг “Ҳикмат” сифати мавжуд. Бу сифат “Илм” ёки “Ҳикмат” маъносида бўлса ҳам, зотий сифат дейдилар. Имом Ашъарий бу ердаги боғлиқлик тарафлари агар “Илм” маъносида бўлса, Аллоҳ таолонинг зотида қоим бўлган азалий сифат бўлади,– дейдилар. Аллоҳ таолони бу сифати “Ҳикмат” маъносида бўлса, деган сўзда Имом Мотуридийга хилоф қилганлар.

4-мутаносиблик. Имом Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳ “Аллоҳ таолонинг иродаси жавҳарлар ва аърозийлар (кейин пайдо бўладиганларга) боғлиқдир”, – деб айтади. Бу ҳам Имом Мотуридий ва Имом Ашъарий раҳматуллоҳи алайҳларнинг орасидаги иттифоқ ўрнидир.

5-мутаносиблик. Имом Ашъарий билан Имом Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳимо Аллоҳ таоло бандага тоқати етмайдиган нарсани юклаши жоиз дейишади.

[265] Ҳамидуллоҳ Беруний. Абу Мансур ал-Мотуридий. https://www.qadriyat.uz/tarix/aqidaimomlari/594-imom-abu-mansur-al-moturidij

6-мутаносиблик. Имом Ашъарий билан Имом Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳимо Аллоҳ таолони таниб, Унга имон келтириш ҳар бир ақл эгасига вожибдир, дейишади.

7-мутаносиблик. Имом Ашъарий билан Имом Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳимо инсон имон билан вафот этса, саъид бўлишлиги ва куфр билан вафот этса, шақий бўлишига иттифоқ қилганлар.

8-мутаносиблик. Имом Ашъарий билан Имом Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳимо кофир ҳаёти давомида куфр келтириб гуноҳлари кечирилишини сўрамасдан кофир ҳолатда вафот этса, Аллоҳ таоло уни кечириши насс эътиборидан, жоиз эмас дейдилар. Ақлий жиҳатдан эса ихтилоф қилганлар.

9-мутаносиблик. Имом Ашъарий билан Имом Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳимо мўминнинг жаҳаннамда абадий қолишини ва кофирнинг жаннатда қолиши насс эътиборидан муҳол санайдилар. Бу борада ҳам ақлий жиҳатдан ихтилоф қилганлар.

10-мутаносиблик. Имом Ашъарий билан Имом Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳимо тасмияни исмдан ҳам, мусаммодан ҳам бошқа, - дейдилар. Улар исм мусаммодан бошқа ёки бошқа эмасми деган масалада ихтилоф қилганлар.

11-мутаносиблик. Имом Ашъарий билан Имом Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳимо Аллоҳ таоло йўқдан бор қилувчи Холиқ эканига иттифоқ қилганлар. Инсонга мана шу холиқ (йўқдан бор қилувчи) сифатини бериш дуруст бўлмайди, дейдилар.

12-мутаносиблик. Имом Ашъарий билан Имом Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳимо аёл киши расул бўлмаслигига иттифоқ қилганлар. Аммо аёл киши набий бўладими ёки йўқми деган масалада хилоф қилганлар.

Аввало, билмоқ керакким, калом илмининг диний фанлар қаторига киришига асосий сабаб мўътазила тоифасининг ақлий мунозаралари ва қаршиликлари бўлган. Улар ашъария ёки мотуридия каби ақлни нақлий далиллардан кейинга эмас, балки биринчи ўринга қўйганлар. Ақл ва фикрни асосий манба қилиб олиб, унга тўғри келмаса, ҳатто оят ва ҳадисларни инобатга олмай, балки нусусни ақлга бўйсундирмоқчи бўлганлар. Шунинг учун ҳам Имом Мотуридий ҳазратлари бошқа оқимларга қараганда кўпроқ мўътазила фирқасининг фикрларига қарши раддиялар билан чиққанлар. Уларнинг ақлий ва фикрий далилларини рад қилиш учун буюк ҳамюртимиз калом илми билан шуғулланганлар ва у зот шу йўл билан аҳли сунна вал жамоа ақидасини ҳимоя қилишга муяссар бўлганлар.

Ақоид илми ва унга боғлиқ масалалар доираси жуда ҳам кенгдир. Чунки ҳар бир мусулмон киши билиши ва амал қилиши лозим бўлган ақидавий, эътиқодий масалаларнинг ҳаммаси ақоид илмида ўрганилади. Шунинг учун ҳам, ақоид илми бошқа диний илмлардан кўра энг мураккаб, энг қийин илмдир. Бу борада баҳс юритувчи уламолар диннинг асосини, Қуръони каримни ва суннатни тўлиқ ўзлаштирган, ўта тақводор ва ниҳоятда холис бўлишлари талаб этилади.

Бу илмни ўрганиш мўмин-мусулмонлар учун икки жиҳатдан фойдалидир. Булардан биринчиси ва зарурийси – эътиқодда адашмаслик, имоннинг тўғри бўлишига эришиш бўлса, иккинчиси ва аҳамияти жиҳатидан биринчисидан қолишмайдиган – адашган тоифаларга илмий раддиялар бера олишдир.

Аллоҳ таолонинг ёрдами билан ушбу мақолада икки улуғ имом Имом Ашъарий ва Имом Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳумолар ўртасидаги хилоф ва мутаносиблик қўлдан келганча ўрганиб чиқилди. Маълум бўлдики, икки имом ҳаётлик вақтларида бир-бирларини кўрмаган бўлсалар ҳам, аҳли суннанинг ҳимоячиси бўлган. Имомлар битта эътиқодда бўлганлар,

уларни йўллари бошқа – бошқа бўлиб, ақоиднинг ижтиҳодий (ижтиҳод қилса бўладиган) масалаларида ихтилоф қилганлар. Имом Ашъарий билан Имом Мотуридий ақоиднинг заруриётларида (ижтиҳод қилса бўлмайдиган) масалаларда ихтилоф қилмаганлар.

Имом Мотуридий ҳанафий ва имом Ашъарий шофиъий бўлганлари учун, баъзи масалаларда ўз мазҳаблари тушунчаларидан келиб чиқиб фикр юритганлар. Бу икки имом ўша пайтдаги фирқаларга раддиялар бериб, уларнинг жаҳолатига қарши қаттиқ кураш олиб борганлар. Имом Ашъарий бошида мўътазила фирқасида бўлса-да, кейинчалик бу фирқанинг фикрлари нотўғрилигини билганларидан кейин, мўътазила фирқасидан воз кечиб, аҳли сунна имомларидан бўлдилар. Имом Мотуридий билан Имом Ашъарий аҳли сунна имомлари бўлиб, улар динда энг муҳим бўлган ақида аҳкомларини инсонларга етказиб, ҳақ йўлга чақирдилар.

Аллоҳ таоло динимиз арконларини енгил ва қулай услублар билан баён қилиб кетган барча уламоларимизга Ўз раҳматларини ёғдириб ётган жойларини жаннат боғларидан қилган бўлсин. Қолган барчаларимизни ҳам тўғри мусаффо эътиқод билан яшаб, унинг самараларидан дунёю охиратда баҳраманд бўлиб бормоғимизни муяссар қилсин. Оламлар Раббисига ҳамду санолар, Пайғамбаримиз Муҳаммад Мустафо соллалоҳу алайҳи ва салламга энг афзал саловот ва саломлар бўлсин!

* * *

Саиджамол Масайитов,
Ўзбекистон ислом академияси тадқиқотчиси

МАРКАЗИЙ ОСИЁДА ФАРОИЗ (МЕРОС ИЛМИ)НИНГ РИВОЖЛАНИШИДА САЙЙИД ШАРИФ ЖУРЖОНИЙНИНГ ҲИССАСИ

Мовароуннаҳр диёри исломий илмлар ўчоғи экани барчага маълум. Бу ерда тараққий топган ҳадис, фиқҳ, ақоид, тафсир, калом каби илмлар қаторига кейинчалик фиқҳдан ажралиб чиқиб, мустақил илм сифатида шаклланган фароизни ҳам қўшишимиз мумкин. Бу илмнинг ривожланишига юртимиздан етишиб чиққан имом Бурҳониддин Марғиноний, Алоуддин Косоний, шунингдек, Самарқандий, Насафий алломалар фиқҳга оид асарларида мерос масалаларига тўхталиб ўтиш орқали ўз ҳиссаларини қўшишган. Аллома Саййид Шариф Журжоний эса, бу борада алоҳида хизматлари билан улардан ажралиб туради. Тилшунослик, ақида, калом, тафсир, тасаввуф, мантиқ каби илмларда ижод қилиб катта шуҳрат қозонган аллома мерос илмига ҳам салмоқли ҳисса қўша олди.

Дастлаб, Журжонийнинг ҳаёти ва илмий фаолияти ҳақида сўз юритамиз. Алломанинг тўлиқ исм-шарифи Али ибн Муҳаммад ибн Али Журжоний Ҳусайний бўлиб, 740 ҳ. ёки 1340 милодий йилнинг февраль ойида Журжон яқинидаги Таку деган жойда дунёга келади. Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам авлодлари вакили (13-авлод), Зайдия имомларидан ҳисобланган Муҳаммад ибн Зайд Доъийнинг фарзандларидан бири эканлиги сабабли аллома Саййид Шариф деган ном билан машҳур бўлганлар[266]. “Абу Ҳасан” у зотнинг кунясидир.

Бошланғич таълимни ўз юртларида олгач, Ҳиротга аллома Қутбиддин Розий ҳузурларига алломанинг “Шарҳ шамсия” ва “Шарҳ ал-матолиъ” деб номланган мантиққа оид китобларини ўқиш учун боради. Бироқ бир муддат ўтгач, ёши улуғ бўлиб қолганлигини айтиб, “устоз”

[266] Зириклий “Ал-аълом”, 5-жилд, 7-б.

унга Мисрга, мантиқ илмида номи чиққан шогирди Муборакшоҳ ҳузурига боришни тавсия қилади.[267]

Мисрга кетатуриб, Анатолия ўлкасидан ўтади ва шу ерда одамлар орасида катта шон-шуҳратга эга бўлган Жамолиддин Оқсароийдан дарс олишга қизиқиб қолади. Лекин шайх ҳузурига етиб борганида, аллақачон вафот этган бўлиб чиқади. Шунинг учун Миср сафарини Оқсароийнинг шогирди Мулла Фанорий[268] билан давом эттиради. Мисрда ўн йилча яшаб, Муборакшоҳдан ақлий ва аллома Бобиртийдан нақлий илмларни ўрганади. У ерда шайх Бадриддин Симавий, шоир Аҳмадий ва машҳур табиб Ҳожи пошолар суҳбатида бўлади. Айни мана шу даврда Журжоний Қутбиддин Розийнинг "Шарҳ ал-матолиъ ал-анвор" китобига ҳошия ёзади[269]. Илм олишни ниҳоясига етказганидан сўнг Усмонийлар давлати пойтахти Бурса орқали ўз юртига кайтиб келади.

Она юртида аллома Саъдуддин Тафтазоний ёш Журжонийни Шероз султони шоҳ Шужоъ ҳузурига олиб киради ва у алломани "Доруш-шифо" мадрасасига мударрисликка тайинлайди. Бу ерда олим ўн йил давомида дарс бериш ва фатво айтиш билан бир қаторда, китоб таълиф қилиш билан ҳам астойдил шуғулланади. Натижада олимнинг овозаси барча ёққа кетади. Айниқса, ақлий илмлар[270] борасида унинг донғи чиққан эди.

Амир Темур ҳазратлари Шерозни қўлга киритганидан сўнг 1387 (789ҳ.) йилда алломани Самарқандга олиб келади. Бу ерда аллома 18 йил мударрисларга раҳбарлик қилади ва кўплаб китоблар ёзишга улгуради. Мовароуннаҳр уламолари, хусусан, аллома Тафтазоний билан олим ўртасида кўплаб баҳс-мунозара ва илмий тортишувлар бўлиб ўтарди. Бу эса алломани Амир Темур наздидаги обрўйи янада ортишига сабаб бўлади.[271]

Саййид Шариф Журжоний Самарқандда Хожа Алоуддин Аттор билан учрашади ва бу учрашув таъсирида тасаввуфга мойиллик пайдо бўлиб, секин-аста сўфийликнинг нақшбандия тариқатига киради. Бу йўлда олим билан мавлоно Низомиддин Хомуш ўртасида дўстлик вужудга келади ва тасаввуф мажлисларида иштирок эта бошлайди[272].

1405 (807 ҳ) йил Амир Темур вафотидан сўнг Журжоний Шерозга қайтиб, қолган умрини шу ерда илмга бағишлаб ўтказади. 1413 (816ҳ) йил вафот этиб, Шероздаги Атиқ жомеи яқинидаги мозорга дафн этилади.[273]

Саййид Шариф Журжоний ҳаётлик даврида ёркин из қолдириб, вафотидан кейин ҳам китоблари замонлар оша инсонлар учун асосий манбалардан бўлиб келган кам сонли олимлардан биридир. Калом, араб тили ва адабиёти, фалсафа, мантиқ, астрономия, математика, тарих, фиқҳ, ҳадис, тафсир, тасаввуф каби диний ва дунёвий соҳаларда кўплаб китоблар, шарҳлар, ҳошиялар битиб, ҳақли равишда аллома деган номга сазовор бўлган.

Манбаларда келтирилишича, Шариф Журжоний ўта кучли ақл ва тафаккур соҳиби, олдиндан кўра оладиган зийрак, нозик дидли, балоғат ва фасоҳатда тенгсиз, мунозараларда енгиб бўлмас аллома бўлган. Унинг асарлари, айниқса, тилшунослик, калом, мерос илмига оид китоблари мусулмон ўлкаларидаги мадрасаларда бардавом ўқитиб келинётган асосий мўътабар ва мўътамад манбалардан бўлиб қолмоқда.[274] Бунинг исботи сифатида

[267] Саховий "Ад-довъ ал-ламиъ", 5, 328-б.
[268] Лакнавий А. "Алфавоид ал-баҳия", 125-б.
[269] Тош Кубризода "Мифтаҳ ас-саода", 1-жилд, 167-б.
[270] Ҳожи халифа "Кашф аз-зунун", 12-жилд, 139-б.
[271] Суютий Ж. "Буғятул вуъот", 351-б.
[272] Лакнавий А. "Алфавоид ал-баҳия", 126-б.
[273] Шавконий М.А. "ал бадр ат-толиъ", 1, 488-б.
[274] Лакнавий А. "Алфавоид ал-баҳия", 130-б.

Туркия, Туркистон, Эрон ва Ҳиндистон каби юртлар олимлари ижозаларининг бир қисми Журжонийга, бошқаси эса Тафтазонийга бориб тақалишини келтиришимиз мумкин. Демак, аллома диёримиз олимларининг кўпчилигига устоз ҳисобланар экан.

Журжоний ислом фалсафаси кучайган даврда яшаганлиги учун ўзидан олдинги Розий, Байзовий, Омидий каби фалсафадан анча хабардор бўлган. Буни алломанинг калом илмига бағишланган "Шарҳ ал-мавақиф" асари ҳам кўрсатиб турибди. Асар аслида калом илмига бағишланган бўлишига қарамай, унинг деярли 2/3 қисми фалсафа мазуларини қамраб олган.

Журжоний фиқҳда ҳанафий мазҳабида, ақидада эса, кўп масалаларда ашъария, камроқ масалаларда эса мотуридия мазҳабида бўлган. Тилшуносликда эса айтиш мумкинки, аллома худди Замахшарий сингари Басра мактаби вакиллари тарафдори бўлган.

Аллома зуллисонайн олимлардан бўлиб, араб ва форс тилларида ижод қилган. У кишининг "Таърифот", "Шарҳу тафсири кашшоф", "Ҳошияту ала Мишкотил масобиҳ", "Шарҳ алал Кофия"[275] ва бошқа юзлаб асарлари мавжуд ва улар бугунги кунда ҳам ўз аҳамиятини йўқотмаган.

Юқорида айтиб ўтганимиздек, аллома Самарқандда яшаб юрган йиллари мерос илмига оид Сирожиддин Сажовандийнинг ҳанафий мазҳабида битилган «Фароиз ас-сирожия» асарига жуда гўзал шарҳ ёзади. Кейинчалик илм толиблари орасида «Шарифия» номи билан машҳур бўлиб кетган мазкур «Шарҳ фароиз ас-Сирожия» асари ҳанафий мазҳабидаги мўътабар манбалардан бирига айланиб, юртимиз мадрасаларида узоқ даврлар мобайнида ўқитиб келинди. Фароиз илми асосан Қуръонда кенг ва батафсил ёритиб берилгани учун бошқа илмларга қараганда ихтилоф камлиги билан ажралиб туради. Шунинг учун ҳатто бошқа мазҳаб вакиллари ҳам ушбу китобга кўплаб мурожаат қилишади.

[275] Брокельман, 2, 216, 306

2-ШЎЪБА

МОТУРИДИЙЛИК ТАЪЛИМОТИНИНГ МЎЪТАДИЛЛИКНИ ТАЪМИНЛАШДАГИ АҲАМИЯТИ

Recep Tuzcu,
Prof. Dr., University of Selçuk Faculty of İslamic Science Department of Ḥadīth. Konya, Turkey

HADISLERDE TEŞBIH İFADELERININ TE'VILINDE İMÂM MÂTÜRÎDÎ VE EBU'L-MU'ÎN EN-NESEFÎ

1.Giriş

İmâm Mâtürîdî, İslam dünyasında bilgi teorisine, doğru bilgiye nasıl ulaşılır sorusuna cevap veren ve bunu sistematik hale getiren âlimdir. Mâtürdîlerin sıfatlar hakkındaki genel mülahazasını; Allah'ın isim ve sıfatlarının ezeli olup keyfiyetinin bilinmeyeceği, yaratıklarınkine benzemeyeceği, ona isnad edilen teşbih ifadeli nasların kesinlikle tevil edilmesinin gerektiği ve Allah'ın bütün eksik veya kusurlardan münezzeh olduğu şeklinde özetlemek mümkündür. Mâtürdî düşünceye göre nakli delillerde, yani Kuran ve hadislerde Allah'a cisim adı verilmemiştir. (Mâtürîdî, 2017, ss. 119-124) Onlara göre zahiri itibarı ile teşbih ifade eden bütün ayet ve hadislerin tevil edilmesi gerekmektedir. İmâm Mâtüridî'nin kabul etmediği bazı rivayetleri, daha sonra gelen Mâtüridî âlimler tarafından kabul edilerek tenzih akidesine uygun hale getirmek için tevil edilmiştir.

İmâm Mâtürîdî ve Ebu›l-Mu›in en-Nesefî'nin rivayetleri kabul ve yorumlamada Allah'ın sıfatları konusunda seçilen örnekler üzerinden hadis tevilinde yaklaşım farkları değerlendirilmiştir. Bu hususta Allah'ın sıfatları, iman ve İslam hakkındaki rivayetlere red-kabul ya da ne gibi yorumlar getirdikleri, tevil ve tefsir bağlamında hangi ilkeleri gözettikleri tartışılmıştır. Kur'an'ın nazil olduğu ortamda rivayet metinlerine lüğavî, şer'î ve örfî anlamlardan biri yüklenmiş olması muhtemeldir. İki âlim genel olarak nassın maksadına götüren karinelere dayandığı görülmektedir. Bu anlamda dilde kullanılan mecaz-hakikat, umum-husus gibi unsurlarla birlikte kelimenin etimolojik yapıları, dilin yapısı, naslara uygunluk ve esbab-ı vurud gibi hususları tevilde karine olarak zikretmektedirler. Ayrıca aynı konudaki rivayetin farklı tarikleri gözeterek tematik teviller yaptıkları da görülmektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî'nin redde yöneldiği bazı rivayetleri, Ebu›l-Mu›in en-Nesefî yorumlayarak kabul edebilmektedir. Hadislerdeki teşbih kelimelerine getirilen yorumlar incelendiğinde, naslar arasındaki tearuzu giderme, sebeb-i vürudu esas alarak yorumlama ve rivayetin bütün tarikleri konuyla ilgili nasları göz önünde bulundurmak suretiyle tematik yorumla yöntemleri kullanıldığı görülmektedir. Bu hususta seçilen bazı örnekler üzerinden iki âlimin teşbih ifadelerine yaklaşım ve yorumlarını mukayese etmek istiyoruz.

2.1.Hadisler Arasında Tearuzu Giderme

Hadisler arasındaki tearuzu gidermede başvurulan nesh, takyid, haml ve tevil gibi (Çakan, ts., ss. 165-182) örnekler arasından akaid konularında nesh ve takyid örnekleri bulunmadığından; biz sadece tevil yöntemi üzerinde durmak istiyoruz. Mâtüridiler kitabın nassı ile akli deliller arasında tearuz olduğunu kabul etmedikleri gibi, eğer vaki ise bunların hepsinin bir şekilde tevil edilebilir olduğu kanaatindedirler.(Ebu'l- Mu'în en-Nesefî, 1993, s. 1:132) Bununla birlikte İmam Mâtürdî'nin akla ve nassa aykırı bulduğu bazı rivayetleri Ebu'l-Mu'în Nesefî'nin tevil ettiği görülebilmektedir. Bu husus aşağıdaki örnekler üzerinde gösterebiliriz.

Misal 1.

İmâm Mâtürîdî, Ebû Hüreyre'den nakledilen "Yüce Allah ayağını (cehennemin üzerine) koyacaktır."(Buhârî, 1440, s. Eyman 12 (7:225);Tevhid 7,25 (8:168, 186-187)) rivayetini reddederken (Mâtürîdî, 2005-2007, c.13. s. 665) Ebu'l-Muın en-Nesefî ise birkaç farklı tevilde

bulunduktan sonra “Burada Hz. Peygamber “kadem” lafzıyla, büyük ve zor bir iş kastetmektedir. Zira hadiste geçen “kadem” kelimesinde “kaf” harfi, kesresiyle “kıdem” şeklindedir. Buna göre mana “…ta ki izzet sahibi olan yüce Rabb, ezeli ilminde kâfirlerden cehenneme atılacak kimselerin tamamını oraya koyar. Cehennem de yeter yeter (Ya rabbi) der” şeklinde anlaşılmalıdır demektedir. (Ebu’l-Mu’in en-Nesefî, 1426, s. 12)

Misal 2.

Ebu’l-Mu’în en-Nesefî’nin “Rabbimi miraç gecesi en güzel surette gördüm” hadisini, kendilerine muhalefet edenlerin delili olarak zikrederek iki şekilde yorumlar.

1. Rabbimi, yani sahibim Cebrail’i (a.s.) en güzel surette gördüm, demektir.

2. Rabbimi en güzel surette gördüm, yani ben en güzel surette iken Rabbimi gördüm, demektir. (Ebu’l-Mu’în en-Nesefi, 1426, s. 13).

Abdullah b. Amr b. el-As’dan nakledilen rivayete göre; Hz. Peygamber, “Cebrail bana en güzel şekilde indi (geldi). O haliyle (bana) şimdiye kadar hiç gelmemişti” (Neysaburî, Müstedrek, 1:729) rivayeti sebebiyle ilk yorum daha uygundur. Nesefî’nin kaydettiği metinde bulunan “Miraç gecesi” ifadesi muhtemelen idrac edilmiştir. Hz. Aişe’den nakledilen, Hz. Peygamber “rabbim” ifadesiyle kastının Cebrail (as) olduğu anlaşılması gerekir. Dünyada Allah’ın görülmesi yönündeki görüş “sen beni göremezsin” ayetiyle reddedilmelidir (Muslim, ts., s. İman 291 (1:161) açıklaması sebebiyle de ilk yorum daha uygundur.

2.2. Hadisin Sebeb-i vürûd bağlamında teşbih ifadesini yorumlama

Hadislerin doğru anlaşılmasında sebeb-i vürudunun bilinmesi önemli bir husustur. Günümüz anlam bilim ve yorum bilimde, anlama faaliyetlerinin önemli unsurlardan biri bağlamdır. Hz. Peygamber’in söylem ve eylemlerini değerlendirirken tarih içinde olanların tarihsel ve toplumsal bağlamlarını, zaman ve mekân boyutunu, yerellik ve evrenselliğini, özel ve genel olduğunu tespit etmek için başvurulan bir disiplin de esbab-ı vürûdü’l-hadistir. Kur’an-ı Kerim ayetlerinin sebeb-i nüzulü olduğu gibi hadislerin de sebeb-i vurudları vardır. Hz. Peygamber’in pek çok hadisi çeşitli sebeplere binaen söylenmiş olmasına rağmen genellikle bu sebepler hadislerin metinlerinde yer almamaktadır. (Ayvalılı, 1989) Mâtürdîler sebeb-i vürudun hadislerin anlaşılmasındaki önemine binaen yer yer hadislerin sebeb-i vurudlarına da temas etmişlerdir.

Misal 1.

Ebu İsa et-Tirmizî “Bu ve benzeri hadislerde geçen, teşbih, tecsim ifade eden lafızlar için nasıl sorusunu sormaksızın ona inanırız demektedir.(Tirmizi, ts., s. Cennet 20 (4:692) Bu örnekte görüldüğü gibi İmam Mâtürdî akla ve nassa aykırı bularak reddettiği rivayeti Ebu’l-Mu’în Nesefî’nin yorumladığı görülmektedir. Çünkü o “Allah, Âdemi kendi suretinde yarattı” (Muslim, ts., s. Birr 115 (3:2018); Ahmed, Müsned, 2:244, 251, 323, 434, 463, 519) rivayetinin izahında Kur’ân’ın teşbihi reddeden nasları ile tearuz ettiğine dair yapılan tenkidi kabul etmeyip hadisi tevil etmiş ve çelişkinin olmadığını belirtmiştir.(Ebu’l-Mu’în en-Nesefî, 1993, s. 1:175)

Nesefî, “Allah, Adem’i kendi suretinde yarattı”(İ. H. Ahmed, 1420, s. 2: 244, 251, 323, 434, 463, 519; Muslim, ts., s. Birr 115 (3:2018); Cennet 28 (3: 2018)) (Müslim, Birr, 115 (3: 2018); Cenne,28 (3: 2183) hadisinin sebeb- vürudu hakkında şu bilgileri aktarmaktadır: “Hz. Peygamber (sav) yanındakinin yüzüne vuran bir adam gördü. O adamı yüze vurmaktan menetti ve: “Allah, Âdemi kendi (insan) suretinde yarattı” buyurdu. Eğer hadis zahir manasında anlaşırsa sebeb-i vürudun hikmeti dışına çıkılmış olur. Çünkü “Allah, Adem’i kendi suretinde yarattı” ifadesinde ها” zamiri Allah’a değil insana racidir. Aynı zamanda bu zamirin Adem’e raci olması da mümkündür. Adem, cennetten çıkarıldığında da var olan kendi sureti değişmeden çıkarılmıştır (yeryüzüne indirilmiştir)” (Ebu’l-Mu’in en-Nesefî, 1993, s. 1:175) Görüldüğü üzere Nesefî, hadisin anlaşılmasında bağlamı, olayın vuku buluş zamanı ve mekanının önemine dikkat çekmiştir.

Ancak Ünal, bu rivayetin reddedilme gerekçesi olarak şu ihtimalleri sayar: Öncelikle rivayet "Ve Allah, insanı kendi suretinde yarattı" (Tevrat, Tekvin 1: 27) şeklinde Tevrat'ta geçmektedir. Ayrıca rivayetin mahreci olan Yemen bölgesinin Yahudi, Mecusi ve Hıristiyan kültürünün mezcedildiği bir yer olmasına işaret etmektedir. Bu ihtimaller yanında rivayet daha sonraki bir dönemde rivayet edilerek tedavüle sürülmesi de imkân dâhilindedir. Bu ihtimallerden hangisi olursa olsun hadis kitaplarında yer alıyor diye sahih addedilmesi ve yorumlanması doğru değildir.(Ünal, 1997, s. 10:52)

Sabûnî'ye göre ise bu tür nasları kabul ve tasdik edip, Allah'ın zatına layık olmayacak şeyleri tevilden tenzih etmek daha doğru, daha uygun ve selefin yoludur. Bu nasların Allah'ın zatına uygun tevili edilmesi ise daha sonra gelen âlimlerin yani halefin yoludur.(Sâbûnî, 1399, s. 23). Konu hakkında Tuğlu'nun kanaati Matürüdî'nin bu tür rivayetleri genellikle reddettiği yönündedir. Ancak Nesefî'nin bu tür haber-i vahidlerin itikat konusunda delil olamayacağını vurguladıktan sonra tevile yönelmesinde söz konusu rivayetlerin sahih hadislerin bulunduğu kitaplarda yer alması düşünceesinin etkili olabileceğin şeklindedir.(Tuglu, 2016, ss. 242-243).

Misal 2.

Rafizilerin Hz. Ali'nin imametine delil kabul ettikleri rivayetlerden olan Hz. Peygamber'in: "Sen benim yanımda Musa'nın yanında Harun gibi olmaktan razı değilmisin? şu kadar ki benden sonra peygamber yoktur." hadisinin sebebi vürudu şöyledir: Hz. Peygamber, Tebük harbinde Hz. Ali'yi Medine'de yerine vekil bıraktığı zaman nifak ehli Hz. Ali hakkında Hz. Peygamber'in Hz. Ali'den sohbeti kendine ağır geldiği için geride bıraktı şeklinde bir dedikodu yapılmıştır. Bunun üzerine Hz. Ali "Beni savaşa gitmeyip geride kalanlarla (muhallefun) ile mi bırakıyorsun? şeklinde bir serzenişte bulununca Hz. Peygamber onu teskin etmek için bu sözü söylemiştir. Ayrıca bu rivayet, Hz. Ali'nin imametine delil olmaz. Çünkü Ümmü Mektum gibi birçok sahabeyi de Hz. Peygamber kendisine vekil bırakmıştır. Bu kişilerin vekil bırakılmaları nasıl hilafete layık olduğu anlamına gelmemekte ise Hz. Ali'nin vekil bırakılmas da onun hilafetine delil olmaz.(Geniş Bilgi İçin bkz. Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, 2003, c. 2: 469-470)

2.3. Rivayetlerin Tarikleri Muhteva Bütünlüğü (Tematik) İçinde Yorumu.

Günümüzde ayetleri konulu tefsirle hadisleri de bütüncül yaklaşımla ele almak, hadis tevil ve şerhinde metinlerin iç bütünlüğünü gözeterek hareket etmek araştırmacıyı daha sağlıklı ve daha tutarlı bir neticeye ulaştıracaktır. Yani hadisin bütün tarikleri toplanmadan değerlendirmeye tabi tutulursa yanlış sonuçlara varılabilir. Çünkü bir hadisin farklı varyantlarının mukayesesi sonucunda, ilk rastladığımız tariktekinden farklı şekilde anlayabiliriz.(polat & vd., 2011, s. 123-124) Matüridîler de bazı konulardaki hadislerin bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi gerçeğinden hareket ederek rivayetin bütün varyantlarını bir arada değerlendirme yoluna gitmişlerdir.

Misal 1.

İmâm Matüridî, imamın arkasında imama tabi olan cemaatin kıraati meselesinde ilgili hadisleri değerlendirirken ilgili rivayetin tariklerini bir araya getirmiş ve bu metotla "İmama tabi olan kimse bir şey okumaz" neticesine varmıştır.(Mâtürîdî, 2005-2007, c.1. ss. 8-11)

Misal 2.

Ebu'l-Mu'in Nesefî'ye göre "Ademoğlunun kalpleri tek bir kalp gibi Rahmanın parmaklarının iki parmağı arasındadır"(Muslim, ts., s. Kader 17 (3:2045) hadisinde geçen "parmak" ifadesi hakkında lügat ilminde imam olan el-Asmâî (216/831) "tesir" manasında olduğunu zikretmiştir. Buna göre hadisin manası "Rahmetinin tesirinden iki tesir arasındadır" şeklinden anlaşılır. O iki tesir de, "Allah'ın yardım ettiği kimse, ona itaatle meşgul olur, yardımsız bıraktığı kimse, isyanla meşgul olur."(Ebu'l-Mu'in en-Nesefi, 1426, s. 12) Dolayısıyla kalbin hidayetten dalalete ve dalaletten hidayete döndürülmesinin Allah için çok kolay olduğunu, kulun iman hali olsun küfür

hali olsun her an değişebileceğini belirtmek için Hz. Peygamber (sav) "Kalp rahmanın iki parmağı arasındadır" şeklindeki tabiri kullanmıştır. (Tuglu, 2016, ss. 256-257)

Misal 3.

İmam Matüridî "Kim bana bir karış gelirse ben ona bir zira gelirim"(Buhârî, 1440, s. Tevhid, 15 (8:171)) hadisini, arşın beyanı konusunda zikreder ve şu şekilde yorumlar: Allah'ın yakınlığı duaya icabetle gerçekleşebilir. Şöyle ki "Kullarım beni sorduğunda (onlara şöyle söyle): Ben onlara yakınım. Bana yönelmesi şartıyla dua edenin dileğine icabet ederim." (Nahl 16/128) ayetinde olduğu gibi icabet onun yardım etmesiyle meydana gelebilir. Aynı şekilde "Secde et ve yaklaş" (Alak 96/19) ayeti ve "Bana bir karış yaklaşana bir arşın yaklaşırım" hadisinde olduğu gibi. Allah'ın her şeyi koruyup hıfzetmesiyle gerçekleştiği gibi ilimle de gerçekleşebilir. Naslarda yer alan "meçi, zehâb, kuûd" (gelmek, gitmek, oturmak) kavramları da bu şekilde teville anlaşılır. Ne var ki cisimlerinden intikal anlaşırken Cenabı Hakkın gelişinden ortaya çıkış (zuhur) akla gelir."(Mâtürîdî, 2017, ss. 176-177) Mâtürdî konu ile naslar üzerinden kavramları anlam ve rivayetlerdeki teşbih ifadelerine tenzihi bir yorum getirdiği görülmektedir.

Sonuç

İmam Mâtürdî ve Ebul Muin en-Nesefî itikadi konularda teşbih ifadelerinin nassın sabit olması, ahad haber olmaması şartıyla tevile yönelmişlerdir. Ancak zaman zaman Ebul Muin en-Nesefî, İmam Mâtürdî'nin redde yöneldiği rivayetleri tevile yönelmiştir. Tevillerinde isabet ettiği kadar Hz. Peygamber'e ait olmama ihtimali bulunan "Allah Adem'i kendi suretinde yarattı" gibi rivayetleri de sahih kaynaklarda yer alması sebebiyle sahih kabul ederek, rivayetlerdeki teşbih ifadelerini zorlama tevillerle izah ettiği de görülmektedir.

Nitekim Nesefî, muhaliflerin delili olarak zikrettikleri "Rabbimi miraç gecesi en güzel surette gördüm" rivayetini, iki şekilde yorumlar.

1. Rabbimi, yani sahibim Cebrail'i (a.s.) en güzel surette gördüm.

2. Rabbimi, (ben) en güzel suretteyken gördüm.

Birinci yorum, Abdullah b. Amr b. el-As'dan nakledilen rivayete göre daha uygundur. İkinci yorum ise hadisin vürûd sebebi (bağlamı) çerçevesinde teşbih ifadesini tevildir. Üçüncü olarak Mâtüridî âlimler hadisteki teşbih ifadelerinin tevilinde hadislerin iç bütünlüğüne uygun yorumlar yaparak ve dilin mecazi manaları üzerinde naslara uygun olanı tercih etme yoluna gitmiştir.

Kaynakça

1. Ahmed, b. H. (1420). Müsned (C. 1-50). Müessesetü'r-risâle.

2. Ayvalılı, R. (1989). Hadislerin Vurud Yerleri, Zamanları ve Sebepleri. Diyanet Dergisi Hz. Peygamber Özel Sayısı, 37(4), 145-175.

3. Buhârî, M. b. İ. el-Cûfî el-. (1440). el-Câmiu's-Sahîh (2. bs, C. 1-6). Mektebetü'l-Asriyye.

Çakan, İ. L. (1982). Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları Muhteleful Hadis İlmi (1. bs). İslamî İlimler Araştırmalar Vakfı

4. Mâtürîdî, E. M. M. b. M. (2017). Kitâbü't-tevhid. trc. Bekir Topaloğlu. (10. bs). İSAM.

5. Ebul Muin en-Nesefi, M. b. M. (1426). Bahrul Kelam (2. bs). Darul Farfur.

6. Ebul Muin en-Nesefî, M. b. M. (1.c.1993 2.c. 2003). Tebsıratul Edille fi usulid Din. thk. Hüseyin Atay. (1. bs, C. 2).Diyanet İşleri Başkanlığı.

7. Mâtürîdî, E. M. M. b. M. (2005-2007). Tevilâtü'l-Kuran. thk. Ahmet Vanlıoğlu. (1. bs, C. 17). Dârul-Mizân.

8. Muslim, E.-H. M. b. H. (ts.). Sahihu Müslim (C. 5). Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî.

9. Polat, S. & vd. (2011). Hadis Araştırmaları (2. bs). İFAV.

10. Sâbûnî, N. A. b. M. (1399). El-Bidaye fi Usulid-din (1. bs).

11. Tirmizi & Muhammed b. İsâ Ebû İsâ es-Sülemî. (ts.). El-Câmi'u's-sahîh sünenü't-Tirmizî (C. 5). Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî.

12. Tuglu, N. (2016). Mâtürdîlik ve Hadis Mâtürdî Kelam Ekolü Çerçevesinde Kelami hadislerin değerlendirilmesi. Ragbet.

14. Ünal, İ. H. (1997). Seçmeci Eleştirel Yaklaşım ve Hz. Peygamberi Anlamak. İslami Araştırmalar Dergisi, 10(1-3), 42-58.

* * *

أ. د. يوسف شوقي ياووز

عضو الهيئة العلمية لمركز البحوث القرآنية بجامعة إستانبول ٢٩ مايو

التفريق بين الدين والشريعة في المنهج الفكري عند الإمام الماتريدي

أهنئ إدارة مركز بحوث الإمام الماتريدي العلمية العالمي على عقدهم المؤتمر الدولي تحت عنوان: **المذهب الماتريدية والوقت الراهن**، وأسأل العلي القدير أن يكتب التوفيق لجميع البحوث في فكر الإمام الماتريدي التي تساعدنا على إضاءة واستشراف مستقبلنا، وتساهم في حل مشكلاتنا المتراكمة عبر العصور. وقبل الانتقال للحديث عن أفكار الإمام الماتريدي (ت. ٣٣٣هـ/٩٤٤م) التي تشكل أهمية كبيرة في زماننا هذا، أعتقد أنه من المفيد أن أشير باختصار إلى الجماعات الدينية الأخرى التي ظهرت في عصر الإمام أبي حنيفة (ت. ١٥٠هـ/٧٦٧م) مؤسس مدرسة أهل الرأي والذي يعتبر الماتريدي أحد المنتسبين لهذه المدرسة، كما أريد أن أنوِّه لنظرتهم وتقييمهم للإمام أبي حنيفة مؤسس مدرسة أهل الرأي.

كما هو معلوم فقد تكونت في بداية القرن الثاني الهجري بسبب الاختلافات السياسية زمرتا الخوارج والشيعة، وافترقوا عن الصراط السوي عبر تكفيرهم لمعظم المسلمين. وفي مقابل هذه الآراء فإن معظم العلماء أفتوا بأنه لا يمكن تكفير المسلم وإن ارتكب الكبيرة، وحكموا بأنه يجب إرجاء أمر مرتكبي الكبائر إلى الله تعالى. هؤلاء الأكثرية ومن بينهم بعض الصحابة كذلك، فإنهم وبسبب ابتعادهم عن التكفير وإرجائهم الحكم في هؤلاء إلى الله تعالى فقد سُمُّوا بالمرجئة، بعد ذلك قام الإمام أبو حنيفة عبر الأدلة القرآنية بتأصيل هذا الحكم العائد لأكثرية المسلمين، ومن ثَمَّ قام بإنشاء مذهب اجتهادي على خطى أعلم وأزهد الصحابة[٢٧٦] وأكثرهم اجتهادًا مثل عبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود. وقام من خلال التفريق بين «الإيمان والعمل» و»الدين والشريعة» بتحديد ارتباط «الدين بالإيمان» و»الشريعة بالعمل».[٢٧٧] وبيّن أنّ روايات الآحاد المتناقضة مع صريح القرآن وصحيح السنة المنتقل إلينا بالتواتر الفعلي لا يمكن أن يكون حديثًا. وفي مسألة خلق القرآن إحدى أهم المسائل الخلافية دافَعَ عن القول بخلق القرآن،[٢٧٨] وأن أفعال الإنسان من الطاعة والمعصية ليست تحت إجبار القدر، بل عالعكس فقد قال بأن العدالة الإلهية تستلزم أن تكون القدرة والإرادة المؤثرة في صدور أفعال العباد من الطاعة والمعصية عائدة إليهم،[٢٧٩] ولكل هذه الأسباب، فقد أُنتُقِد الإمام أبو حنيفة بشدة من قبل المنتسبين لأهل الحديث الذين جعلوا من روايات الآحاد المنتقلة إلينا عبر التراث لقولي ومن تقليد السلف في الدين من أصول الفهم الديني، واتهموه بالزندقة وكفروه.[٢٨٠] كما اتهُّم بتغييره للدين الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، وتلقوا نبأ وفاته بالسرور. وذلك لأنه حسب

---

[٢٧٦] التاريخ الكبير للبخاري، ١٥٢/٢.

[٢٧٧] المقالات للكعبي، ص ٣٨٨، ٥٤٩.

[٢٧٨] في هذه المسألة نجد في المصادر المتقدمة أقوالاً مختلفة منسوبة للإمام أبي حنيفة، ففي مقابل رواية أن أبا حنيفة هو أول من قال بخلق القرآن نجد رواية أخرى تقول بأن أول من قال بأن القرآن غير مخلوق هو أبو حنيفة أيضًا. إلا أنا إذا أخذنا بعين الاعتبار ترجيحه للمنهج العقلي يمكننا القول بأن احتمال قول الإمام أبي حنيفة بخلق القرآن راجحٌ، حيث ينقل لنا الكعبي إعجاب الإمام برأي المرجئة في قولهم بخلق القرآن. انظر: المقالات، ص ٢٨٥.

[٢٧٩] المقالات للكعبي، ص ٢٠٩، ٢٢٤، ٣١٦-٣١٧، ٣٢٢.

[٢٨٠] شرح السنة للبربهاري، ص ٤١-٤٣، ٥٥.

أولئك فإن المنهجية العقلية في الدين، وكذلك محاولة فهم النصوص الدينية في ضوء العقل ليس من منهج علماء الصحابة والتابعين، بل عالعكس تمامًا، فإن الدين يستند إلى الروايات، ويُعاش حسب تقليد السلف، وإن الخروج عن منهج السلف يعتبر كالخروج عن الدين.

بينما نرى الإمام أبا حنيفة يقول بأنه دون فهم النصوص عبر منهج صحيح لا يمكننا فهم رسائل النصوص الدينية الحقيقية، وقد عبّر عن هذا المنهج بالفقه في الدين والفقه في الأحكام. حسب الإمام فإن ارتكاب الأخطاء أثناء تأويل النصوص لا يشكل عائقًا في الفهم والتأويل الصحيح.[٢٨١] ولتوضيح هذه المسألة أكثر فإنه من المناسب نَقلُ هذا الحوار بين أبي حنيفة وبين عالم الحديث الأعمش الكوفي (ت. ١٤٨هـ/٧٦٥م): فقد سئل الأعمش عن مسألة، فقال لأبي حنيفة: أفته يا نعمان، فأفتاه أبو حنيفة، فقال له الأعمش: من أين قلت هذا؟ قال: لحديث حدثتناه أنت. فعلّق الأعمش على منهجه في فهم الحديث بهذه الكلمات: «أنتم (الأصوليون) الأطباء الذين تشخصون المرض وتصفون الدواء، أما نحن (المحدثون) فالصيادلة.[٢٨٢] وأيضًا جواب أبي حنيفة للرجل الذي سأله بينما كان يصف طلوع الفجر، «فإن طلعَ نصفَ الليل؟» فقال له أبو حنيفة: اسكت يا أعرج، أي قليل العقل وأعرجه.[٢٨٣] فوصْفُهُ إياه الرجلَ بقلة العقل يجب علينا أن نقيمه ضمن سياق أن الإمام يؤكد على أن هذا الأمر تابعٌ للأمور العقلية، وأن قانون الطبيعة لا يتغير. أيضًا فإن اتباع الإمام للقياس في الأوامر والنواهي لدليلٌ واضحٌ على ترجيح الإمام للمنهجية العقلية في فهم الدين. إلا أن منهجه العقلي بعيد عن التطرف. فهو يضع الوحي ضمن قلعة حصينة، وفكرة روايات الآحاد تشكل أهمية كبيرة عنده في منهجية أصول الدين. فبالنسبة له الخبر المتواتر فقط هو الذي يشكل الدليل القطعي في الدين. أما خبر الآحاد فيمكن قبوله كدليل في الأحكام الفرعية بشرط أن يكون صحيحًا، وألا يخالف أركان الدين الرئيسة، وألا يحتوي على المتناقضات.[٢٨٤] وحسب رأي الإمام أبي حنيفة صاحب المناهج المتنوعة، والذي يرجح منهج الصحابة الكرام والعلماء المجتهدين[٢٨٥] فإن الله لم يكلف عباده بالوصول للصواب في الاجتهاد، بل عالعكس فقد كلفهم بالاجتهاد، فمن أدرك الصواب باجتهاده فله عند الله أجرٌ لاجتهاده ولإدراكه الصواب، ولمن لم يدرك الصواب باجتهاده فله مكافأة على اجتهاده، ولا يعتبر مقترفًا للإثم لارتكابه الخطأ في الاجتهاد.[٢٨٦]

كذلك فإن مبدأ الاستحسان في منهج الإمام أبي حنيفة في أصول الدين وفي مجال المعاملات الذي حلَّ مشكلات كثيرة يعتبر مبدأ مهمًّا جدًّا.[٢٨٧] ففيما يتعلق بمسائل الطلاق مما لم يرِد في الكتاب والسنة لكن رآه المسلمون حسنًا وعملوا به في أحكامهم[٢٨٨] لدليلٌ على صحة رأي أبي حنيفة في الاستحسان.

لا شك في أنّ أهم مبدأ في أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة هو التفريق بين الدين والشريعة. وعليه فإن الدين لا يتغير، أما الشريعة فتتغير، ولهذا فإنا نجد النسخ في الشرائع السابقة، كذلك ففي فترة قصيرة بلغت بضعًا وعشرين سنة نجد النسخ في القرآن والسنة أيضًا. فقد حدث تغيرٌ في الأحكام الفرعية حسب تغير الشروط والأحوال المرتبطة بها.[٢٨٩] فلو كانت الشريعة والدين شيئًا واحدًا لما حدث النسخ في أحكام المعاملات؛[٢٩٠] إذ تطورُ وتغيُر الشروط والأحوال البشرية عبر الزمان حقيقة لا ترد.[٢٩١] حتى إن الحكمة من نسخ السنة للقرآن هو تغير الشروط والأحوال البشرية. أما منتقدو الإمام

[٢٨١] الفقه الأبسط لأبي حنيفة، ص ٤٧.
[٢٨٢] الفضائل لابن العوام، ص ١٠٢.
[٢٨٣] الفضائل لابن العوام، ص ١٢٣.
[٢٨٤] المقالات للكعبي، ص ٣٠٤، ٥٢٧.
[٢٨٥] الفضائل لابن العوام، ص ٨١، ٩٧.
[٢٨٦] المقالات للكعبي، ص ٥٢٣؛ أبو حنيفة لعبد الحليم الجندي، ص ٢٣٦.
[٢٨٧] أبو حنيفة لعبد الحليم الجندي، ص ١٧٧.
[٢٨٨] التاريخ الأوسط للبخاري، رياض ٢٠٠٥، ٥٥٩/٣.
[٢٨٩] أخبار أبي حنيفة للصيمري، ص ١١.
[٢٩٠] المقالات للكعبي، ص ٥٥٦.
[٢٩١] المقالات للكعبي، ٢٨٤.

أبي حنيفة من أهل الحديث فأنكروا نسخ السنة للقرآن، ولم يفهموا الحكمة من النسخ.[٢٩٢] فعلى الرغم من قولهم بجواز المسح على الخفين فقد تجاهلوا حدوث هذا الجواز من خلال نسخ السنة للقرآن، وأنه عُلم من خلال التواتر الفعلي.[٢٩٣]

الإمام الماتريدي الذي طور مدرسة الرأي المؤسسة من قِبل الإمام أبو حنيفة قام من خلال بعض الآيات القرآنية بإعطاء الأدلة على الفرق بين الدين والشريعة، وأتم قواعد أصول الدين هذه. فحسب رأيه يطلق على الدين الإسلامي فقط «الدين القيم»، وتعني «الدين الذي يمتلك أدلة عقلية قطعية»، وهذا خاصٌّ بالدين الإسلامي فقط.[٢٩٤] يستدل الإمام الماتريدي من خلال الآية رقم ٩٠ في سورة الأنعام: ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ على أن جميع الرسل بلغوا دينًا واحدًا، وهذا الدين هو دين الإسلام. فتُظهر هذه الآية أن جميع الرسل والأنبياء على دين واحد؛ فالله تعالى يأمر نبيه محمد صلى الله عليه وسلم باتباع الدين الذي هو طريق الهداية لجميع الأنبياء. لأن الدين لا يتغير ولا يُنسخ.[٢٩٥] استدل الماتريدي كذلك على هذا المبدأ بالآية رقم ١٣ من سورة الشورى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾. فالله سبحانه يخبر من خلال هذه الآية أن الدين الذي نزل على إبراهيم وموسى وعيسى قد نزل على محمد أيضًا ويخبره بأنه يجب أن يتبع هذا الدين. فقد أخبر هنا عن الدين مُعرَّفةً بأل التعريف؛ إذ قال: «الدين» وهذا يفيد دينًا معينًا بعينه. وهذا يفيد بأن دين جميع الأنبياء واحدٌ. فهذه الآيات تؤكد بأن الدين النازل على جميع الأنبياء واحدٌ أما شرائعهم فمختلفة. كذلك يفهم من هذا أيضًا أن الدين لا يتغير، أما الشرائع فتتغير؛ لأن أساس الدين هو الإيمان بالله ووحدانيته، وعبادته وحده. حيث أشار الله تعالى لذلك في الآية الثامنة والأربعين من سورة المائدة: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، يعني أن هناك فرقًا بين شرائع الأنبياء وما تحويه من أحكام. ولهذا السبب أيضًا فإن الشرائع تُعلم بالأدلة السمعية النقلية، أما الدين فيُعلم بالدليل العقلي. لأن كل إنسان بحسب فطرته يمكنه من خلال التفكير فهمَ أدلة وجود الله ووحدانيته وأنه رب كل المخلوقات والموجودات.[٢٩٦]

الإمام الماتريدي في مسألة التفريق بين الدين والشريعة يختلف عن الإمام أبي حنيفة الذي يتصل به بالسند العلمي بتطويره لمسألة النسخ، حيث يبين أن النسخ جائز بالاجتهاد،[٢٩٧] وقد ذكر ذلك صراحة. إن أول مسألة يمكن للمسلمين في يومنا هذا وفي كل الأزمنة الاستفادةُ من الإمام الماتريدي فيها هي تحديث الأحكام الفرعية في المعاملات حسب تغير وتطور الشروط. فليس هناك بدٌّ من إنقاذ المسلمين من العيش في نفق التاريخ الغير متطور نسبيًّا ونقلهم إلى الزمان الحاضر. وإلا ستبقى المجتمعات الإسلامية تحت تأثير نمط الحياة العلمانية، ولن نتمكن من النجاح في مهمة الخلافة التي وكلنا الله بها.

إحدى قواعد أصول الدين الأخرى التي قدمها الإمام الماتريدي كحلٍّ لمشاكل المسلمين والتي تخاطب زماننا هي أنه لا يمكن إثبات قطعية نسبة روايات الأحاديث الآحاد للنبي صلى الله عليه وسلم. فمع عدم إنكار جميع الروايات الحديثية يجب العلم بأن هذه الروايات لا تفيد العلم القطعي، وأن الروايات التي تحوي على المتناقضات أو تخالف صريح قواعد الإسلام أو القرآن يجب عدم اعتمادها كمصدر للأحكام، وبهذا فلا شك في أن المسلمين سينجون من مشاكلهم وأن الأخوة الإسلامية التي بقيت نظرية فقط ستتحقق بالفعل.

إن آراء الإمام الماتريدي بأنه يجب الثقة بالمعلومات العقلية، وأن تحديد مجال الوجود بالانطلاق من المعلومات الحسية فقط أمرٌ غير صائب هو من الأهمية بمكان في يومنا هذا. لأنه من المعلوم أن هناك اتجاهان فلسفيان أثرا في القرن العشرين، أولهما: اتجاه كانط، والثاني: اتجاه أوغست كونت. وفي حال أخذنا فكر الإمام الماتريدي بعين الاعتبار، سنجد عنده بعض الأفكار التي تفند آراء كانط، وتبين أنها لا تتطابق مع المنظور الإسلامي. أي إن الأهمية الكبيرة للثقة بالعقل، وبالمعلومات

[٢٩٢] مقالات الإسلاميين للأشعري، ٢٢٩/١.
[٢٩٣] الفصول للجصاص، ٤٣٥/٢٢.
[٢٩٤] تأويلات القرآن للماتريدي، ٣٠٩/٧.
[٢٩٥] تأويلات القرآن للماتريدي، ١٣٧/٥.
[٢٩٦] تأويلات القرآن للماتريدي، ١١٢/٤-١١٣، ١٧٥/١٣.
[٢٩٧] تأويلات القرآن للماتريدي، ٣٩٢/٦.

العقلية تضم أدلة مهمة على رد مقاربة كانط باستصغاره من شأن العقل في مجال ما وراء الطبيعة. ونحن نستطيع الاستفادة من الماتريدي من هذه الجهة.

أيضًا يمكننا التأكيد على خطأ أفكار الفلسفة الوضعية بجعلهم مجال الوجود خاصًّا بالمعلومات التي نحصل عليها من خلال الحواس، عبْرَ الاستفادة من أفكار الماتريدي والبناء عليها وتطويرها الذي بيّن أن المعلومات التي نحصل عليها من الحواس هي محدودة، وبالتالي فهي غير كافية في تحديد مجال الوجود.

من جهة يتم الحديث عن خطر «الربوبية/Deizm» لكنا لا نعلم مدى استنادها لمعطيات صحيحة، إلا أن هناك ادعاءات تلقى هنا وهناك. فيقال إن الربوبية في انتشار متزايد في تركيا وبعض الدول الإسلامية، وأن الشباب يتلقونها بالقبول. ولكن هل الأمر كذلك بالفعل؟ هذه المسألة قابلة للبحث. لكن بإمكاننا انتقاد «الربوبية» من خلال ما وجهه الإمام الماتريدي من انتقادات لجماعتي السمنية والبراهمة اللتان تتشابهان في بعض الأفكار مع «الربوبية». لأن تصور الإله عند «الربوبية» المنكرة للنبوة هو تصور ناقص؛ إذ هذه الفكرة عن الإله هي في الأصل لا تعطي تصورًا عن الإله العظيم. إذ الإله الذي لا يبين واجبات مخلوقاته ولا يرشدهم إلى الطريق المستقيم ليس إلهًا عظيمًا. يقول الماتريدي في مقاربته للمسألة من جهة فلسفة الحكمة: إن خلق مجتمع إنساني لا يعرف واجباته، وتركهم بلا مرشد لا يتناسب مع الحكمة أبدًا. ومن هذه الزاوية فإن الإنسان حتى وإن توصل لمعرفة خالقه عن طريق العقل، يعني معرفة وجود الله، لكنه بلا شك بحاجة لمعلومات تنير له الطريق الذي يسير فيه. فالعقل لوحده لا يستطيع أن يوفر هذه الأشياء، فعلى الحد الأدنى الإنسان لا يعرف كيفية شكر الإله. تُذكر هذه المسألة في علم الكلام بهذه المقولة المشهورة: يجب شكر المنعم، لكن لا يعرف الإنسان كيفية شكر ربه إلا من خلال تعليم الله له. وفي هذه المسألة نجد الماتريدي يسرد أفكارًا مهمة ضد «الربوبية».

شكرًا لحسن استماعكم، والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته

* * *

Dr. Ashirbek Muminov,
Head of the Research and Publications Department, IRCICA

CONTRIBUTION OF BIOGRAPHICAL DATA FOR SOCIAL AND CULTURAL HISTORY: EPITAPHS FROM ABU MANSUR AL-MATURIDI'S CEMETERY

Introduction

The paucity of written sources creates difficulties for a full-scale study of the history of Samarkand, the capital of the Qarakhanids (999-1211). Three monuments of historical and biographical literature survived on the history of Samarkand: al-Ansab by Abu Sa'd as-Sam'ani (died in 1167), Kitab al-qand by Abu Hafs an-Nasafi (died in 1142) and extractions from it Muntahab Kitab al-qand by Muhammad ibn 'Abd al-Jalil as-Samarkandi (12th century). Only fragments of the last two have survived, the biographical dictionary al-Ansab draws its main attention only to one part of the scholars of this city – Ahl al-hadith and the Shafi'i jurists. New sources will be needed to fill the gaps in the large-scale study of the second half of the 12th century.

Qayraqs

Qayraq is a grave river jackdaws with epitaph texts inscribed on them. The etymology of the word goes back to the Turkic term "Qayraq", which means "whetstone". It is the shape that resembles a stone for sharpening cutting objects that gave it its name. They are large pebbles found in abundance in the foothill floodplains of rivers throughout the Central Asian region. It was one of the most convenient and relatively cheap materials for making tombstones.

Cemetery

Qayraqs are found at Chakar-Diza cemetery, located in the eastern part of Samarkand, which was called Shahr-i Birun. It is located outside Afrasiab, which was a historical city before the invasion of Genghis Khan in the first quarter of the 13th century. In 945, Abu Mansur al-Maturidi found rest here. Al-Maturidi in the 11th-12th centuries began to be revered as the founder of the teachings of al-Maturidiyya. In this regard, a cult-memorial complex was erected at the place of his burial. This cemetery was completely destroyed during the Soviet era in the 1940-1950s.

Structure of Qayraq Funds

In 2000, for the official celebration of the anniversary of Abu Mansur al-Maturidi, archaeological research was carried out in one part of the Chakar-Diza territories. 38 units of Qayraqs and several ceramic briquettes were found there. Dimensions and light weight of Qayraqs make Qayraqs easy to transport. Our work in 2006 showed that the collection of Qayraqs has ended up in various museum collections and repositories of Samarkand city:

1. National Museum of Ethnography – 118 Qayraqs
2. National Museum of Uzbekistan – 2 briquettes + 34 Qayraq
3. Chakar-Diza Complex – 28 Qayraqs
4. Institute of Archeology – 7 briquettes + 17 Qayraqs.
5. Museum of the History of Samarkand, Afrasiab – 1 Qayraq

Collecting and Preliminary Study of Qayraqs

The systematic collection of inscriptions on Qayraqs was carried out by:

I. Amateur photographer Grigorii Pankrat'ev, captain of the Russian army, worked in Samarkand in 1894-1904. He performed a complete album of monuments of ancient Samarkand and its environs. In fact, they contain the texts of 37 Qayraq units. Several of them are unique.

II. Amateur archaeologist Vasilii Viatkin began collecting and preliminary study of Qayraqs from 1904, which were of an episodic nature and have not yet been completed. His archive contains information about 130 units of Qayraqs.

III. In 1960s the archaeographic detachment Institute of History, Archeology and Ethnography named after Ahmad Donish of the National Academy of Sciences of Tajikistan under the leadership of Ahror M. Mukhtarov, including R. Odilbekova, V. Ibragimov, M. Makhmadshoev, collected materials on the inscriptions of Samarkand.

Publications

Single inscriptions were published in translation into Russian, rarely together with their originals in different years by 17 researchers.

Complete Editions

239 inscriptions were published by IRCICA in 2019. A year later new information on 15 Qayraqs were added to this amount.

Dating of Inscriptions

Of all 255 inscriptions, 156 ones are dated, and the rest have no any dates. Most part – 123 inscriptions belong to the 12th century; and 26 ones – 13th century. Four represent the 14th century. One dates back to the 15th century, another from the 19th century.

Calligraphy Art

Most of Samarkand epitaphs can be considered as original examples of the art of Arabic calligraphy. In these epitaph texts, different styles of Kufi, Naskhi, Rayhani, Thulth, etc. handwritings were used.

Incipit of Inscription

Usually, each inscription begins with expressions such as “hadha – qabr” (This is the grave of ...), “hadha – marqad ...” (this is the last refuge of ...). However, in some of the qayraqs, such a beginning is absent due to the loss of some part of the texts.

Broken Qayraqs

Indeed, a significant part of the qayraqs survived in the form of fragments. There is information that the stones were broken during the period of the Russian conquest by newcomer settlers in search of gold, allegedly hidden inside the qayraqs.

Epithets

The standard epithets that were attached to the names emphasize the special social status of the deceased man; they call their professions, transformed titles and other merits of the deceased. Most were “professional theologians”, but retaining generic nicknames associated with the craft profession. These are coppersmiths, coarse calico makers, bathhouse attendants, carpenters, papermakers, engravers, butchers, saddlers, merchants, grocers, blacksmiths, etc. Moreover, judging by the epithets and titles, most of these persons did not necessarily engage in their ancestral craft.

Spiritual Positions

An insignificant part was engaged in theology, as the hereditary occupation of their ancestors, while at the same time being imams, qadis, teachers of madrasas, etc.

Women’s Qayraqs

Vasilii Viatkin incorrectly reported the complete absence of female qayraqs. However, we have established the existence of eight “female qayraqs”: B–8; Q–077, Q–078, Q–085, Q–119, Q–120, Q–137, Q–160.

Ayats and Poems

There are gravestones with the Quranic Ayats, verses (marthiya) written especially for the deceased. A couplet in Persian is found on the Qayraqs Q-095, Q-097, Q-108, Q-117, Q-119, Q-180.

Rulers

Representatives of the ruling dynasty were buried next to the ulema: Tulur Tekin Bek Muhammad ibn ‘Abd al-Malik as-Samani (Q-006), Arslan Ilekbashi Mawdud ibn Muhammad al-Uzjandi (Q-211), Muhammad ibn Mawdud ibn Muhammad al-Uzjandi (Q–219), Amir Yuwash bek Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad as-Sirkati an-Nawgilimi (Q–124), Toganji Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad (Q–143) and others.

Social Aspects: Ideological Clichés

The inscriptions themselves always remained before the eyes of the visitor on the territory of the shrines. The texts were “refreshed” with mineral paints (ocher), presumably orange and light colors. This was done solely so that the epitaphs of the tombstones were conspicuous and clearly distinguishable.

Many eminent theologians of the Qarakhanid period, while retaining their independent status, apparently easily collaborated with those in power, which is why their names were accompanied by appropriate titles, such as (aziz al-muluk wa-s-salatin, iftakhar al-muluk wa-s-salatin) “assistant / henchman of the sultans of the time”, “support of the rulers of the era” or similar characteristics of the deceased.

Social Aspects: Educating Readers

The Qarakhanid dynasty used the method of establishing relations with authoritative theologians, using them as an important tool for internal political regulations. Epigraphy became a way of instilling certain norms. The reminder in the epitaphs of the deceased as carriers of the qualities

of personal piety, selfless service to the ideals of religious precepts, as carriers and transmitters of the norms of social ethics, scholarship expanded the function of epigraphy, turning it into a method of public proclamation. It became a means of consolidating ethical prescriptions, supporting their religious, and more broadly, cultural identity.

Religious Politics: Alien Scholars

Many eminent theologians from foreign and neighboring countries were used by the Qarakhanid dynasty for the realizing their religious policies. It was found that there were seven groups of foreign scientists in Samarkand.

Gharib and Shahid

It is noteworthy that in ten cases out of all 28 texts of epitaphs for death in a foreign land (maut fi-l-ghurba), the deceased were given the honorary status of "shahid" ("martyr for the faith"; Q-012; Q-015; Q-065; Q-069; Q-070; Q-084; Q-110; Q-114; Q-115; Q-189).

Relative Names (Nisbas)

Based on the regions of origin of the scholars-'ulama' buried in Samarkand, it can be conditionally subdivided into three "internal" (within the territory of the Qarakhanid state) and four "external" groups (Khorasan and Iraq):

1-group: South Sogd (Kesh, Nasaf, Pazda, Ghubdin) - 11 people;

2-group: Turkestan (Isbijab, Shaljikath, Jikil, Taraz) - 9 people;

3rd group: Fergana Valley (Kasan, Uzjand, Khujand, Khvakand) - 7 people.

Khorasan (Balkh – 6 persons, Merv – 7 ones, and Nishapur – 4 persons), Iraq (Baghdad – 2 persons) and Khorezm (2 persons).

Local School History: Book Titles Cited

Some gravestone texts convey information that is extremely important for researchers – what theological writings the deceased have mastered. It is these epitaphs that show the merits of the name of the person both to the school he represented and to the society, and what contribution he made to the formation of the local theological and law school.

Creation of al-Maturidiyya: Restoration of the Epitaphs of the "Ancients"

Mikhail E. Masson, on the basis of a detailed study of the linguistic features of the texts and the construction of the epitaphs, managed to prove the relatively late origin of some texts and the later production of these qayraqs. He introduced the concept of "relatively late renewal of old epitaphs", suggesting that the renewal of some grave monuments of popular early medieval figures was done for one reason or another.

The restoration of the tombstones of the predecessors and followers of al-Maturidi was intended to reinforce the authority of al-Maturidi and show the universality of his teachings in the new conditions of the Qarakhanid rule. These are al-Hakim al-Samarkandi [d. 953], ar-Rustufaghni [d. 961;], Abu Salama al-Samarkandi. Of course, tombstones over the graves of persons of this rank could hardly have been erected without the knowledge of the Qarakhanids. The Qarakhanids almost directly initiated and apparently financed the revival of the cult of persons associated with the teachings of al-Maturidiyya.

Using the Methods of Two Madhhabs

The titles "Expert of [methods] of two madhhabs" or "Possessor of [knowledge] of two schools" occur in four cases. We can understand these titles of the deceased persons as the owners of the methods of different schools (here Hanafiyya and Shafi'iya). This shows the ability of theologians to appeal to the achievements of their natural competitors to solve their current problems. This approach helped the Hanafi scholars to improve their writings and textbooks.

Egyptian Author at-Tahawi

The works of the Egyptian author at-Tahawi (d. 933) were previously little known in Central Asia. ʻAli ibn Muhammad al-Isbijabi (d. 1141 at the age of 81) in his work on fiqh Sharh Mukhtasar at-Takhavi was the first to use the methods of the Shafiʻi madhhab to strengthen the degree of substantiation of the provisions of the Hanafi theological and legal school. This was impossible under the Samanids (204–395/819–1005), who built their policy on the opposition of the Hanafis and the group "Ahl al-Hadith".

Errors in the Text

The inscriptions contain direct and indirect information reflecting to linguistic situation, the degree of literacy of the masters, etc. Poems in Farsi, poor command of the compilers of the text in Arabic are inherent in the texts of the qayraqs of Samarkand.

Local Languages and Terms

Old Soghdian and Turkic titulature is encountered quite often. For example, "Khwaja"; Tulur Tekin Bek; "Khʷab-Dida"; "Yuvash Bek"; "Khatun" applied to noble women of the Turkic aristocratic families, or "Ispah-salar" (leader of the army), etc.

Dihqan

In the text of Q-010 of interest is the combination in the name of the deceased of two dissimilar aristocratic titles – a descendant of a dihqan and a Khalidi, descendent of Khalid ibn al-Walid al-Makhzumi (died 642).

Research Perspectives

Promising areas for conducting prospecting work can be considered:

a) organization and carrying out of archaeological excavations around the complex "Abu Mansur al-Maturidi", the uncovered part of "Chakar-Diza, "the medieval cemetery for the spiritual and secular elite of the pre-Timurid era;

b) Survey of the territories of holy places, old cemeteries, private yards within the historical Samarkand and its surroundings;

c) Carrying out a re-inventory of the funds of museums and depositories in Samarkand and Tashkent.

* * *

Саидмухтор Оқилов,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси
Исломшунослик ва ислом цивилизациясини ўрганиш
ICESCO кафедраси доценти, тарих фанлари номзоди
Халилуллоҳ Сайдакбаров,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси
Диншунослик йўналиши талабаси

МОТУРИДИЯ ТАЪЛИМОТИДА ДИНИЙ БАҒРИКЕНГЛИК МАСАЛАСИ

Бугунги кунда, бутун дунёда бағрикенлик ва миллатлараро тотувликни янада мустаҳкамлашга қаратилган янги ғоя ва ташаббуслар пайдо бўлаётгани том маънодаги дўстлик қўрғонининг янада мустаҳкам бўлишга хизмат қилмоқда. Энди бевосита ислом динида бағрикенглик ғояларига бўлган муносабатга тўхталадиган бўлсак, Қуръони каримда инсонларнинг Аллоҳ томонидан қабила ва элат қилиб яртилгани алоҳида қайд этилган:

Оят маъноси: Эй одамлар! Биз сизларни бир эркак ва аёлдан яратдик ва сизларни ўзаро танишишингиз учун халқлар ва қабилалар қилиб қўйдик (Ҳужурот сураси, 13-оят).

Қуръоннинг мазкур ояти донишманд ва файласуфлар англаган, тарих тасдиқлаган ҳақиқатни яна бир бор таъкидлайди. Дунёдаги бу турфа хиллик Яратганнинг иродаси ва ҳикмати билан боғлиқ.

Демак, инсон табиатан маданийдир. Шу маънодаки, жамиятсиз ўз ҳаётини кура олмайди, мукаммал бўла олмайди, орзу-умидларига эриша олмайди. Инсонни ўз муҳити "фарзанди", дейиш мумкин. Чунки, унинг онги тарбия топадиган муҳитидаги мавжуд одатлар, қарашлар таъсирида шаклланади. Бундан ташқари, табиий равишда ҳар бир инсоннинг ички дунёси, мизожи, ўй-фикрлари, майллари, қобилиятлари хилма-хиллиги ҳам инобатга олинса, кишилар ва жамиятлардаги хоҳиш-истаклар, манфаатлар тўқнашувини табиий ҳол сифатида қабул қилиш мумкин.

Имом Мотуридий инсон учун ақл ва тафаккур деган тушунчалар Аллоҳ томонидан бериладиган энг асосий неъмат эканини алоҳида қайд этган. Унинг таъкидлашича, инсонга ақл берилгандан сўнг, албатта инсон бу ақлни ишга солиб тафаккур қилиши ва ҳаётда ўз ўрнини топиши зарур.

Абу Мансур ал-Мотуридий инсонга таъриф беришда унинг соҳиби ақл эканини биринчи ўринга қўяди. Имом Мотуридий инсон деган тушунча унинг ирқи, миллати ва динидан қатъи назар, Аллоҳ томонидан яратилган мукаммал мавжудот ва У зотнинг бошқа мавжудотлари орасида энг азизи эканини алоҳида уқтиради.

Имом Мотуридий инсоннинг бошқа мавжудотлардан ажралиб туришига Қуръондан Исро сураси, 70-оятни далил келтиради:

Оят маъноси: Дарҳақиқат, Биз Одам болаларини азиз-мукаррам қилдик ва уларни барру-баҳрда – қуруқлик ва денгизда (от-улов ва кемаларга) чиқариб қўйдик ҳамда уларга ҳалол-пок нарсалардан ризқу рўз бердик ва уларни Ўзимиз яратган жуда кўп жонзотлардан афзал-устун қилиб қўйдик.

Мотуридийнинг таъкидлашича, Аллоҳ ушбу оятда инсонни гўзал қиёфада, гўзал хулқда яратиб қўйган ҳамда унга яхшилик билан ёмонлик, тинчлик билан зўравонлик, бахиллик билан саховатни бир-биридан ажратиб олиши учун ақл деган улуғ неъматни ато этганига урғу бермоқда[298]. Ушбу фикрларига Имом Мотуридий Қуръондан Тийн сураси, 4-оятни далил келтиради:

Оят маъноси: Дарҳақиқат, Биз инсонни энг гўзал шаклу шамойилда яратдик.

Имом Мотуридий Исро сурасидаги 70-оят орқали инсоннинг Аллоҳнинг бошқа махлуқотларидан фарқли равишда яшаши кераклигини алоҳида уқтиради ва ҳар бир инсон (ирқи, миллати, динидан қатъи назар) гўзал хулқда бўлиши лозимлигини таъкидлайди. Имом Мотуридий "Таъвилот ад-Қуръон ал-карим" номли тафсирида шундай дейди:

فعل الحسن فرض واجب على كل أحد

"Яхши (гўзал) феълда (хулқда) бўлишлик ҳар бир инсон учун фарз ва вожибдир (зарур)"[299].

Мотуридий инсон Аллоҳ томонидан яратилган бошқа махлуқотлар орасида энг азиз ва шарафли бўлишига қарамасдан, у ҳам охир оқибат ўлимга рўбарў келишини таъкидлайди ва ўлим деган тушунча, хавотир инсонни доим хушёрликка чақириб турувчи восита эканини билдиради.

---

[298] Мотуридий, Абу Мансур. Таъвилот ал-Қуръон. Халил Иброҳим Қажор ва Бекир Топалўғли нашри. – Истанбул: "Дорул мезон" нашриёти. 2006. – Б. 326. (Бундан кейин: Таъвилот).

[299] Таъвилот. Ж. I. – Б. 168.

Абу Мансур ал-Мотуридий асос солган таълимотда бошқа динларга бўлган муносабатда бағрикенглик изларини ўрганишга ҳаракат қиламиз. Биринчи навбатда мотуридия таълимотининг самовий динларга бўлган муносабатини таҳлили қилишга ҳаракат қиламиз.

Мотуридия таълимотидаги диний бағрикенглик мавзусини ва ўзга дин вакиллари билан муомала қилиш услубини унинг асосчиси шахсида очиб бериш мақсадга мувофиқ. Бунда бизга Абу Мансур ал-Мотуридийнинг "Таъвилот ал-Қуръон ал-карим" номли китобида мавзуимизга тегишли оятлар тафсиридан фойдаланиш фикр ва ҳулосаларимизни кенгроқ, тушунарли ёритиб беришга асос бўлади.

Имом Мотуридийнинг "Тавилот" номли асарида мавзуга тегишли оятларга берган тафсирига назар ташлайдиган бўлсак, юқорида айтиб ўтилган иккита хусусиятни[300] кўришимиз мумкин. Мотуридийнинг дин тушунчасида "тавҳид" масаласи энг асосий марказда бўлган. Мотуридий калом илмида тавҳид назариясини барча нарсалардан устун қўйган ва ўзининг махсус эътиқодий системасини яратган. Бунинг натижасида у инсон қандай динга эътиқод қилишидан қатъи назар, Ягона Аллоҳни билишини энг асосий масала сифатида кўрган.

Имом Мотуридий дин билан шариат ва имон билан амал алоҳида-алоҳида нарса эканини қатъий таъкидлаган. Бундай кескин эътиқод ҳанафия ва мотуридия таълимотларидан бошқа таълимотларда учрамайди. Ҳатто, суннийликка яқин бўлган ашъарийлар ҳам дин билан шариат ҳамда имон билан амални бир нарса сифатида эътироф этганлар.

Имом Мотуридийнинг айнан мана шу ақидаси унинг таълимотида бағрикенглик изларининг намоён бўлишига эшик очиб берган. У дин билан боғлиқ барча оятларни тафсир қилишда шубҳасиз, ислом динини биринчи устунга қўяди. У ислом илоҳий динлар орасида энг сўнгги ва мукаммал дин эканини алоҳида таъкидлайди.

Имом Мотуридийга кўра, самовий динларнинг асли ўзгармайди, у ҳақ, соф бўлиб, илоҳий фитратга асосланган. Ҳаниф, холис ва мухлис сўзларининг маънолари ҳақиқатга олиб борадиган "ҳақ дин" ёки "тавҳид"ни ифодалайди.

Олим ушбу фикрларига Юнус сураси, 105-оятни далил келтирган:

Оят маъноси: Ва (менга буюрилганки), ўзингизни доимо тўғри бўлган динда (исломда) тутинг, ҳаргиз мушриклардан бўлманг!

Олим ушбу оятга таяниб, ҳар бир замонда пайғамбарларга юборилган дин ҳақ дин бўлгани ва бу динлардан бошқасига эътиқод қилинган дин қабул қилинмаслигини таъкидлаган[301].

Имом Мотуридийга кўра, дин барча пайғамбарларга юборилган ва инсонларга етказилиши керак бўлган ўзгармайдиган тизимдир. Пайғамбарларнинг динлари бир-бирига ҳеч қачон хилоф бўлмайди. Барча пайғамбарларнинг дини бирдир, яъни тавҳид (яккахудолик) динидир. Имом Мотуридий ушбу фикрларини Анъом сураси, 90-оятнинг тафсирида таъкидлаган[302]:

Оят маъноси: Ана ўша (юқорида мазкур бўлган зотлар) Аллоҳ ҳидоят қилган кишилардир. Бас, ўшаларнинг йўлларигагина эргашинг! Айтинг (эй Муҳаммад); «Мен сизлардан бунинг учун (яъни Қуръон учун) ҳақ сўрамайман. Бу (Китоб) бутун оламлар учун эслатма (ҳужжат) дир, холос».

Имом Мотуридий ақидасига кўра, шариат пайғамбарларга берилган йўлдир. Бир пайғамбарнинг шариати бошқа пайғамбарнинг шариатидан фарқли бўлиши табиийдир. Шариатлар ўзгариши, бир-бирини насх қилиши мумкин. Имом Мотуридий ушбу қарашларини Моида сураси, 48-оятнинг тафсирида баён қилган[303]:

[300] Яъни яккахудоликка мойиллик ва миллий менталитет.
[301] Таъвилот. Ж. VII. – Б. 120.
[302] Таъвилот. Ж. V. – Б. 136-137.
[303] Таъвилот. Ж. IV. – Б. 242-245.

Оят маъноси: Сизга эса (эй Муҳаммад), ўзидан олдинги китоб(ларни) тасдиқлагувчи ва у (китоблар) устида гувоҳ бўлган бу Китобни ҳаққирост нозил қилдик. Бас, одамлар ўртасида Аллоҳ нозил қилган нарса билан ҳукм қилинг ва Сизга келган Ҳақдан юз ўгириб, уларнинг ҳавойи нафсларига эргашманг! Сизлардан ҳар бир миллат (яъни дин) учун (алоҳида) шариат ва йўл қилиб қўйдик. Агар Аллоҳ хоҳласа эди, ҳаммангизни бир миллат қилиб қўйган бўлур эди. Лекин ўзи ато этган нарсаларда сизларни имтиҳон қилиш учун (ҳар бир миллатга алоҳида шариат йўл қилиб қўйди). Бас, яхши амалларга шошилингиз! Барчангиз Аллоҳга қайтишингиз бор. Сўнг у зот сизларга ихтилоф қилгувчи бўлган нарсаларингизнинг хабарини берур.

Лекин Имом Мотуридий барча самовий динлар орасида ислом динини биринчи ўринга қўяди. Унинг таъкидлашича, ҳар қандай илоҳий дин кейинги пайғамбарга юборилган дин ҳукми билан ўз мавқеини ёқотади. Лекин илоҳий дин сифатида унинг қадри сақланиб қолади. Имом Мотуридий ушбу фикрларини Оли Имрон сураси, 85-оятнинг тафсирида баён қилган[304]:

Оят маъноси: Кимда-ким Исломдан ўзга дин истаса, бас (унинг «дини» Аллоҳ ҳузурида) ҳаргиз қабул қилинмайди ва у охиратда зиён кўргувчилардандир.

Имом Мотуридийнинг бошқа динлардан ислом динини устун қўйиши табиий ҳолдир. Чунки ҳар бир мусулмон ўз эътиқодини ҳимоя қилиши ва эъзозлаши фарз амалидир. Лекин олим ислом динида диний бағрикенглик катта аҳамият касб этишини “Таъвилот” тафсирининг бир қанча ўринларда алоҳида қайд этиб ўтган.

Имом Мотуридийнинг таъкидлашича, дин таъзиқ ва мажбурлаш орқали қабул қилинмаслиги зарур. Дин очиқ-ойдин юборилган ва шу сабабли ҳар бир инсон уни ихтиёрий равишда танлаб олиши керак. Шунга кўра, дин имон ишидир, имон эса қалбнинг ҳаракати туфайли рўёбга чиқади. Инсонларнинг қалбларига ҳеч қандай босим ёки мажбурлаш мумкин эмас. Имом Мотуридий ушбу фикрларини Бақара сурасининг 256-оятини тафсир қилишда билдирган[305]:

Оят маъноси: Динга зўрлаб (киритиш) йўқдир. (Зеро) ҳақ йўл залолатдан ажралиб бўлди.

Имом Мотуридий Анъом сурасининг 90-ояти тавсирида таъкидлашича, Аллоҳ ибодатларни инсонларга севдиради ва шундагина инсон динни танлайди[306]:

Оят маъноси: Ана ўша (юқорида мазкур бўлган зотлар) Аллоҳ ҳидоят қилган кишилардир. Бас, ўшаларнинг йўлларигагина эргашинг..!

Имом Мотуридийнинг таъкидлашича, инсоннинг қиладиган амаллари, яъни имон келтириши бошқалар учун эмас, балки унинг ўзи учун кераклиги ва бунда инсоннинг ўз ихтиёрида бўлиши лозим. Олим бу фикрларига Каҳф сурасининг 29-оятини далил келтиради[307]:

Оят маъноси: Айтинг: «(Бу Қуръон) Парвардигорингиз томонидан (келган) Ҳақиқатдир. Бас, хоҳлаган киши иймон келтирсин, хоҳлаган кимса кофир бўлсин».

Имом Мотуридий инсонни бирон динга мажбурлаш нотўғри эканига қуйидаги сўларни далил келтиради:

إني بلغت الرسالة إليكم فلا أكرهكم أنا على الإسلام ولا أحد سواي، فمن شاء منكم فليؤمن ومن شاء فليكفر، فإنه إنما يؤمن باختياره ومشيئته، ومن كفر فإنما يكفر باختاره ومشيئته لا يكره على ذلك.

Турк тадқиқотчиси Саффет Сарикая ўз мақоласида юқоридаги матнни ҳадис деб атаган. Лекин ушбу матнни таҳлил қилганимизда, у ҳадис эмаслиги ва биронта муҳаддисдан ривоят қилинмагани маълум бўлди. “Таъвилот” матнига эътибор қаратганимизда, Имом Мотуридий

[304] Таъвилот. Ж. II. – Б. 352.
[305] Таъвилот. Ж. II. – Б. 159.
[306] Таъвилот. Ж. V. – Б. 137.
[307] Таъвилот. Ж. IX. – Б. 51.

ушбу матнни бошқа муфассирларнинг сўзи сифатида келтирган ва ҳадис ёки ҳадис эмаслигига ойдинлик киритмаган.

Мотуридия таълимотида бағрикенглик нуқтаи назаридан кўриб чиқиладиган яна бир масала, бу – инсонларга раҳм-шафқатда бўлишлик ҳамда адалотли муомала қилишликдир. Имом Мотуридий ушбу масалани Оли Имрон сурасининг 159-оятини тафсир қилишда баён қилган:

Оят маъноси: (Эй Муҳаммад) Аллоҳ томонидан бўлган бир марҳамат сабабли уларга (саҳобаларингизга) юмшоқ сўзли бўлдингиз. Агар қўпол, қаттиқ дил булганингизда эди, албатта атрофингиздан тарқалиб кетган бўлар эдилар. Бас, уларни афв этинг, улар учун Аллоҳдан мағфират сўранг ва ишларингизда уларга маслаҳат солинг! Энди (маслаҳат қилгач, бирон ишни) қасд қилсангиз, Аллоҳга суянинг – таваккал қилинг! Албатта Аллоҳ Ўзига суяниб (иш қилгувчиларни) севади.

Ушбу оятнинг тафсирида Имом Мотуридий шундай дейди: “Дунёларнинг Роббиси ўзининг Аллоҳ ва Раҳмон исмларини Фотиҳа сурасининг бошига хос қилиб қўйган. Кимки Аллоҳнинг Раҳмон исмига тажаллий қилиб (суяниб) имон келтирса, нажот топади ҳамда бу дунёда турли хавотир ва ҳавфлардан омонда бўлган”[308].

Имом Мотуридийнинг таъкидлашича, Аллоҳнинг меҳрибонлиги ва раҳматини идрок эта олган инсон бошқалар орасида севги, шафқат ва раҳмдилликни намоён қила олади. Аслида ҳам, ер юзидаги жамики инсонлар ва бошқа мавжудотлар орасидаги меҳр ва муҳаббатнинг ифодаланиши Аллоҳнинг Раҳмон сифати билан намоён бўлади[309].

Имом Мотуридий инсонлар орасида раҳм-шафқат ва бағрикенгликнинг тарқалиши ер юзида ҳаётнинг гуллаб-яшнасига энг асосий восита эканини қатъий уқтиради. Олим бу ўринда инсонларнинг бир-бирлари билан доим адолатда бўлишлари кераклигини таъкидлайди. У ушбу фикрларини Мумтаҳана сурасининг 8-ояти тафсирида баён қилади[310]:

Оят маъноси: Аллоҳ сизларни динларингиз тўғрисида сизлар билан урушмаган ва сизларни ўз диёрларингиздан ҳайдаб чиқармаган кимсалардан – уларга яхшилик қилишларингиздан ва уларга адолатли бўлишларингизда қайтармас. Албатта Аллоҳ адолат қилгувчиларни севар.

Имом Мотуридий ўз асарида Моида сурасининг 8-оятини тафсир қилар экан, бағрикенглик ва адолат тамойилларини шу даражада юқори чўққига кўтарадики, ҳатто инсонлар орасида ўзаро душманлик авж олган жойда ҳам икки томон адолатдан четга чиқмаслиги ва инсон фақат ўз дўстларига эмас, балки душманларига ҳам ўрнида адолатли муомалада бўлишлиги зарур эканини таъкидлайди[311]:

Оят маъноси: Эй мўминлар, Аллоҳнинг Ўзи учун ҳақ йўлни тутгувчи, адолат билан шаҳодат гувоҳлик бергувчи бўлингиз! Бирон қавмни ёмон кўришингиз сизларни адолат қилмасликка тортмасин! Адолат қилингиз! Шу тақвога яқинроқдир. Аллоҳдан қўрқингиз! Албатта Аллоҳ қилаётган амалларингиздан хабардордир.

Юқорида Имом Мотуридийнинг самовий динларга нисбатан муносабати ҳақида тўхталдик. Энди илоҳий динларга терс бўлган арозий динларга ва унга ибодат қилувчиларга мотуридия таълимотида қандай муносабат билдирилганини таҳлил қиламиз.

Худди тарихда бўлгани каби, бугунги кунда ҳам инсонлар томонидан тўқиб олинган динларга, бут ва санамларга ибодат қилувчиларги нисбатан айрим мусулмонларнинг муносабати агрессив бўлиб қолмоқда. Ислом динида Аллоҳдан бошқа нарсага сиғинган

[308] Таъвилот. Ж. II. – Б. 456-457.
[309] Таъвилот. Ж. II. – Б. 457.
[310] Таъвилот. Ж. XV. – Б. 112-113.
[311] Таъвилот. Ж. IV. – Б. 175-176.

кимсага мушрик дейилиши ҳаммага маълум. Лекин айрим мусулмонлар ҳиссиётга берилган ҳолда, бундай тоифадаги одамлар билан умуман мулоқот қилмасликка тарғиб қиладилар. Улар ўзларига Қуръондан Тавба сураси, 28-оятни далил қилиб оладилар:

Оят маъноси: Эй мўминлар, ҳеч шак-шубҳасиз, мушриклар нопок кимсалардир, бас, (улар) бу йилдан сўнг Масжид-ал-Ҳаромга яқин келмасинлар! Агар сизлар (мушриклар ҳаж мавсумида Маккага келтирадиган озиқ-овқатлар ва бошқа нарсалар тўхтаб қолиши сабабли) камбағалликдан қўрқсангизлар, (билингки) яқинда (Аллоҳ) хоҳласа, Ўз фазлу карами билан сизларни бой-бадавлат қилажак. Албатта, Аллоҳ билим ва ҳикмат соҳибидир.

Айнан ушбу оятни Имом Мотуридий қандай тафсир қилганига эътибор қаратиш мақсадга мувофиқдир. Имом Мотуридий ушбу оятдаги “ҳеч шак-шубҳасиз, мушриклар нопок кимсалардир” калимасига эътибор қаратиб шундай дейди: “Бу ерда “нажас” (نجس) калимаси мушрикларнинг феълларига, яъни қилаётган ширк амалларига нисбатан қўлланилган”[312].

Имом Мотуридий бу ерда мушрикнинг ҳам инсон эканига урғу беради ва Аллоҳ ишрк каби бошқа айрим катта гуноҳларни нопок, яъни “рижс” (رجس) деб атаб, мўминларни ундан четлашишга буюрганини таъкидлайди[313]. Олим ушбу фикрига Қуръондан Моида сураси, 90-оятни мисол келтиради:

Оят маъноси: Эй мўминлар, ароқ (маст қиладиган ичкилик ичиш), қимор (ўйнаш), бутлар (яъни уларга сиғиниш) ва чўплар (яъни чўплар билан фолбинлик қилиш) шайтон амалидан бўлган ҳаром ишдир. Бас, нажот топишингиз учун уларнинг хар биридан узоқ бўлингиз!

Имом Мотуридийнинг таъкидлашича, ушбу оят орқали мўминлар Аллоҳ шайтоннинг иши, нопок ишлардан четлашишга чақирмоқда. Лекин бироната мўмин ушбу амалларни нафсига берилиб бажариб қўйса, у нопок бўлиб қолмайди, балки феъли нопок бўлиб, хилқати эса ҳазрати инсон сифатида қолаверади.

Шу сабабли олимнинг юқоридаги фикридан биз инсон ҳатто Аллоҳдан бошқа мавжудотга сиғинса ҳам, у инсон деган мақомида сақланиб қолишига урғу бераётганини англаб олишимиз мумкин бўлади. Демак, мотуридия таълимотида мусулмон инсон ўзининг эътиқодига асосланиб бошқа дин вакилларига, ҳатто у илоҳий дин бўлмаса ҳам, бағрикенглик асосида муомалада бўлиши мотуридия таълимотининг тарғиби сифатида эътироф этишимизга асос бордир.

Хулоса ўрнида таъкидлаш мумкинки, Абу Мансур Мотуридийнинг “Таъвилот” асарида келтирилган бағрикенглик ғояларини бугунги кунда жамиятимизда аҳоли орасида тинчлик, тотувлик ва ҳамжиҳатликни таъминлашда тарғиб қилиш мақсадга мувофиқдир. Чунки, юртимизда сўнги ўн, ўн беш йил давомида мотуридия таълимоти бўйича бир қанча тадқиқотлар амага оширилган бўлсада, лекин таълимотнинг бу жиҳатларига ҳанузгача эътибор қаратилмаган эди. Ўйлаймизки, бизнинг мазкур маъруза матнимиз мотуридия таълимотининг бағрикенглик каби хали ўрганилмаган бошқа жиҳатларининг тадқиқ этилишига туртки бўлади.

* * *

[312] Таъвилот. Ж. VI. – Б. 324.
[313] Таъвилот. Ж. VI. Ўша бет.

Dr. Sonmez Kutlu,
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Prof.

الراديكالية السلفية في عالم العولمة

مسئلة السلفية نوقشت بين علماء الاجتماع وعلماء السياسة وبين المؤرخين والباحثين في الشؤون المتعلقة بالمذاهب من أكثر المواضيع التي تمت مناقشتها والبحث فيها. وكان لهؤلاء توجيهات ومعاني مختلفة لمفهوم السلفية. ومع ذلك فإن البحوث التي تمت في هذا المجال لم تكن كافية في تفسير هذه الأيديولوجية الدينية والسياسية. ولهذا السبب فإن الأبعاد الدينية والسياسية والإجتماعية والثقافية والإنسانية لمفهوم السلفية إلى الآن لم يتم تسليط الضوء عليها.

إن مصادر تاريخ المذاهب الإسلامية لا تشير إلى كون السلفية مذهباً مستقلاً ولا أنه فرع من فروع أهل السنة. ومع ذلك فإن العاملين على تصنيف المذاهب وفرق أهل السنة لم يرد في مصادرهم الحديث عن مذهب أو فرقة بهذا المسمى. لذلك فإن من الأخطاء الشائعة اعتبار السلفية فرع من فروع أهل السنة عند بعض دراسات علم الكلام. وفي أيامنا نجد أن بعض من يرغب في مواصلة هذا التقليد في اعتبار السلفية من أهل السنة، واعتمادهم لهذا النهج دون أي نقد؛ فإن البعض منهم يريد الحفاظ على هذا الموقف بسبب تعاطفه مع السلفية. لذلك فقد انعكس هذا النهج فيما تم كتابته في الموسوعات من مقالات بهذا الخصوص، حملت في طياتها خلطاً تاماً بين المفاهيم.

إن تحديد تلك الانعكاسات و تظاهرات لممثلي عقلانية التقليدية–الاثرية التي تمثل وريداً قوياً في الفكر الإسلامي في العملية التاريخية مع مفهوم السلفية سيسبب في البداية العديد من المشاكل. حيث أن أولئك الذين يستخدمون اللقب السلفي لأنفسهم اليوم لا يقبلون جميع الأجيال الثلاثة الأولى!، إنما يقبلون من تلك العصور الثلاثة بعض الأشخاص الذين يعارضون العقل والنظر وعلم الكلام والفلسفة ويقفون ضد النهج الباطني، فهؤلاء هم من يتم قبولهم فقط. ومفهوم «السلف» عند «الأجيال السابقة» يختلف تماما عن مفهوم «السلفي» الذي يتم تقديسه عند هؤلاء. وإن عملية اختزال أجيال السلف السابقة في فئة واعتبارها ممثلة لمفهوم السلف أو ممثلة للفكر الإسلامي واستثناء أهل الرأي والعقل من الأحناف والمعتزلة واستثناء المرجئة وأئمة الشيعة فإن هذا المفهوم في تحليل مسار التاريخ يعتبر من المفارقات الخطيرة في تحديد الماضي. والسلفية ليست اسماً ثانياً في الوسط السياسي والإعتقادي لأهل السنة، ولا هو مصطلح مختص بفرقة أخرى دون غيرها، فعلى العكس من ذلك نجد أن الشهرستاني يذكر وجود السلفية في الوسط الشيعي أيضاً حيث يذكر أن فيهم جماعة من أهل الأخبار وهم من حيث الفكر يشبهون منهج السلفية في اعتماد الأخبار، ممن يطلق عليهم (أهل الأثر،الاخبارية أو أهل الحديث).[٣١٤] والسلفية في الأوساط (السنية– الوهابية) تمثل في عصرنا تلك العقلية السطحية المنعكسة من المنهج التقليدي و الانفعالي. لهذا السبب ، نعتقد أن المفهوم الأنسب من الأكثر اعتدالًا إلى الأكثر عنفًا ، للذين يقومون بالتفسيرات الشرعية للدين هو مفهوم «الظاهربية–التقليدي» أو «المحافظين–التقليديين». لأنهم يمجدون التقاليد (السنة، والأثر) ، التي لها دلالات تاريخية واجتماعية وسياسية وبيانات اعتمادية ودينية وثقافية ، متراكمة ومقلدة ، وتحافظ على المعنى اللفظي أو تطبيق الشكل (الظاهر، المحافظ) للخارج. يمكن فقط تسمية التيارات العنيفة المتطرفة / الصارمة التقليدية أو المتطرفة / المتشددة المحافظة ، في حين أن أكثر المعتدلين يمكن أن يسمى التقليدي المعتدل أو المحافظ.

بعض الدراسات الحديثة التي تتناول مفهوم السلفية ، والتي بدأت تستخدم في نهاية القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين ، تجد صعوبة في تحديد من ولمن ، وبأي معنى ، ومتى ولماذا استخدم هذا المفهوم لأول مرة في الثقافة الإسلامية. وبدلاً من ذلك نجدهم يحاولون تحديد هذا المفهوم بناءً على الأبحاث الغربية، حتى أن بعض الباحثين من دون أن يعتمد على أي من المصادر التاريخية القديمة يصورون لنا باعتبارهم أن السلفية ظهرت أولاً كمذهب أو أنها امتداد لأنصار الحديث. وسواء في هذا الموضوع أو في غيره من المسائل التي تناقش في علم الكلام نجد أن هؤلاء الباحثين يتعمدون الإشارة إلى المصادر الحديثة للباحثين الغربيين على حسب إطارهم المفاهيمي دون الرجوع إلى المصادر الإسلامية القديمة.

[314] Bkz. Ebû'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî (548/1153), Milel ve Nihal, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, I, 150.

ظهرت كلمة السلفية بدون مقابلتها مع المجتمع بأسباب سياسية ودينية إلا أن أول استخدام لهذا النهج من حيث الإصطلاح نجده في كتب ابن تيمية حيث أنه في العديد من المواضع يذكر بعض المصطلحات مثل (من الطريقة السلفية/ من المنهج السلفي)، وإن علاقة هذا الإستخدام لمصطلح السلفية فيما يستخدم في عصرنا كأيدلوجية سياسية تعتبر مسألة في محل جدل.

إن المنهج المعتمد عند ابن تيمية يدور حول العصور الثلاثة الأولى (السلف) وعلماء هذه القرون عرفوا عنده باسم (المتقدمون). وبوجهة نظره اعتبر أنه من أجل إحياء الفكر الديني لابد من العودة إلى أفكار ومعتقدات وأسلوب حياة أصحاب هذه العصور الثلاثة. فطريقة حياة السلف تمثل طريقة الإسلام وكذلك تمثل طريقة حياة النبي محمد عليه الصلاة والسلام. لهذا السبب كان ينتقد المشاكل الفلسفية والكلامية بطريقة اصطلح عليها الطريقة النبوية والسلفية،[٣١٥] أو أنه ينتقد بآراء الأجيال السابقة بما يعرف بالآثار السلفية. [٣١٦]وكان يرى أن صحيح العقل لا يخالف صحيح النقل وصحيح النقل عنده هو الطريقة السلفية[٣١٧]. واعتبر أن الطريقة السلفية والمنهج السلفي هي من أصلح الطرق ومثالًا يقتدى به[٣١٨]. وقد استخدم ابن تيمية مصطلح «الآثار السلفية»[٣١٩] في بعض كتبه وقد اعتبر هذه الآثار مصدراً للمعلومات التي يجب أن تؤخذ كأساس لتحديد الأدلة الواضحة على مستوى «النصوص النبوية»، «والأحكام الشرعية» ، « والأدلة العقلية»[٣٢٠].

ومثالاً على ذلك ما يراه ابن تيمية في ان معرفة الله تكون على الكيفية التي عرَّف الله بها نفسه لنبيه وبالطريقة التي فهم النبي بها عن الله تعالى، وكذلك اتباع ما فهمه الصحابة (السابقون الأولون)، للقرآن الكريم والحديث النبوي دون الخروج إلى الطرق الأخرى كالتأويل والمجاز في قبول أن الله «نور» وغيرها من المسميات، وهكذا تم اتباع هذه الطريقة التي تم تشريعها وتسمية من اتبعها وأخذ بآرائها بالسلفي وصار رأيها هو رأي السلفية (مذهب السلفية).[٣٢١]

لا ينفي ابن تيمة أي صفة من صفات الله تعالى ويقبلها جميعاً ويصف بأن ذلك رأي السلفية (قول السلفية)[٣٢٢] ومع ذلك فإنه أثناء مناقشته لهذه المسألة يحللها على رأي مذهب الحنابلة مثل القاضي أبو يعلى، وابن عقيل. ومع ذلك لا يعتبر ابن تيمية بأن هؤلاء سلفية، وكلمة السلفية تذكر عنده لأشخاص مجهولة فلا نعرف من الذي يقصدهم بكلمة السلفية، وعند ذكره لهؤلاء لا يفصح عنهم إلا أنه عند ذكره للحنابلة يذكر الأشخاص ويعرفنا بهم.[٣٢٣]

ومثل ما تم فهمه أيضاً من الأمثلة أعلاه، فإن ابن تيمية لم يستخدم كلمة «السلفية» –»التي وجدت مع غايات اعتقادية وسياسية»– على أنها محددة لجماعة ما، وبدلاً من ذلك استخدم ما جاء في آثار الأجيال السابقة (أثر/ ورواية/ وسنة) بطريقة أو وجهة نظر خاصة بهم كصفة نوعية، لذلك فإن «السلف أو السلفية» عند وصفها بكلمة «المنهج» سيطلق عليها «المنهج السلفي» بصيغة التذكير، أما إن وصفت إلى «الآثار» و «الطريقة» تكون عندها مؤنثة فيطلق عليها «الآثار السلفية» و «الطريقة السلفية» ولا يوجد من هؤلاء من اصطلح عليهم أنهم جماعة إعتقادية أو سياسية كما هو الحال عند المعتزلة، والشيعة، والمرجئة. وبقدر ما أمكننا تحديده، فإن استثنينا بعض الإستخدامات، فإن ابن تيمية ذكر في آثاره أن

[٣١٥] انظر مثال ذلك في مجموع الفتاوى لابن تيمية ، بيروت ١٣٩٨ ، XII، ١٨٨.

[٣١٦] ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، XVII، ٢٥.

[٣١٧] ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، V، ٢٨؛ XII ، ٣٠٩.

[٣١٨] ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، X ، ٦٢ ، ٩٩.

[٣١٩] ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، XII، ٣٠٩.

[٣٢٠] ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، VII، ٣٥.

[٣٢١] ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، V، ٢٨؛ VI، ٣٧٩. استخدم ابن تيمية عبارة «مذهب السلف» في مواضع كثيرة لا يمكن عدها في آثاره. وفيما أشرنا إليه من هذا الأثر فقط وردت عبارة:» قول السلفية» في V، ٥١, وكذلك وردت عبارة:» مذهب السلفية» في VI، ٣٧٩. لكن ما ورد هنا يحتمل وبقوة أنه ورد تصحيفاً. فإن الصحيح في هذه العبارة ليست كلمة» السلفية» إنما الإحتمال الأكبر أن هذه الكلمة هي:»السلف» وقد تم تصحيفها من قبل المستنسخ. أما القناعة التي نحن عليها فسنبينها في هذين المثالين أو المقطعين : فإن ابن تيمية استخدم كلمة السلفية ولم يرد بها مذهباً، أو مشرباً، أو كاسمٍ لفرقةٍ، إنما ذكرها كما ذكر كلمة «الصوفية» والصوفية ليست مذهباً. إنما استخدم فقط مصطلح :»الطريقة السلفية» وهي طريقة تعود إلى السلف من حيث المنهج والصفة. كما أنه يستخدم مصطلح :»مذهب الصوفية» ومذهب الحنفية». (راجع: ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، V، ٥٢٩)، وكذلك يستخدم مصطلح :»مذهب الجهمية» و «مذهب الصفاتية» (راجع: ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، VI، ١٥). لكن على الرغم من الإحتمال القوي في ورود مصطلح السلفية تصحيفاً في هذين الموضعين إلا أنه فيما عداهما لم ترد كلمة السلفية في أي موضع على أنها فرقة أو جماعة.

[٣٢٢] ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، VI، ٥١.

[٣٢٣] ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، VI، ٥٤.

«السلفية» على مستوى الفقه على المذهب الحنبلي، وعلى مستوى الإعتقاد والسياسة اعتبروا من جماعة أصحاب الحديث، يعني أنه لم يستخدم «السلفية» في كتبه على أنها فرقة أو مذهب مستقل بهذا الإسم. السلفية الكلمة التي تثير المجتمع يتم استخدام اسم الجماعة التي تتبنى طريقة فهم وجهة النظر أو النصوص ذات الصلة إلى فهم بعض الأسماء والصفات المنسوبة إلى الله تعالى، مثل «الجسم» ، و «اليد». كان الخطابي (د. ٩٩٨/٣٨٨) [٣٢٤] واحدا من العلماء الشافعيين (الإمام) وأبو بكر الخطيب (د. ١٠٧١/٤٦٣) والبعض الآخر يقول أن «رأي السلف (مذهب السلف) هو العودة للأحاديث والآيات المتعلقة بالصفات ومعانيها وفهمهم وفقا لخصائصها بغض النظر عن وضعهم ومن دون الوقوع في التشبيه. [٣٢٥] من المثير للاهتمام أن ابن تيمة يستند لمثل هذا التصور السلف (السلفية) على علماء الشافعيين بدلاً من علماء الحنابلة وترتبط هذه الاستخدامات بالطريقة التي يفهم بها علماء معية من الأجيال الثلاثة الأولى الصفات الإخبارية. ولا توجد حتى الآن طائفة دينية وسياسية تجتمع حول نفس وجهات النظر الكلامي باستثناء الحنبلية.

أعطى ابن تيمية الطائفة الظاهرية و»السلفية» نفس المعنى (مذهب السلف) ويهدف إلى نقل آراء يتبناها أصحاب الحديث والحنابلة على هذا الموضوع في الفترة الأولى دون تمييز بسبب المعتقد السياسي أو الفقهي. إن ابن تيمية نفسه ملتزم بنزعة الحنبلية في الفقه وبمذهب أصحاب الحديث في العقيدة. ولم يكن ممثلو هذه الحركة محصورون في أصحاب الحديث والحنابلة وأصحاب أحمد ابن حنبل بل يوجد الكثير من علماء الشافعية والمالكية وغيرهم ممن يتبع هذا الإتجاه.

ويربط بعض الباحثين الذين يتأثرون بكتابات السلفيين السلفية مع أصحاب الحديث ويقبلون ذلك بوصفه استمرارا لها ولم يصل أي هيكل ديني اجتماعي إلى شكله منذ ولادته إلى يومنا هذا وهناك الكثير من نقاط الفصل كما هناك نقاط مشتركة بين الاثنين لكن لا أصحاب الحديث هم السلفية ولا السلفية هم أصحاب الحديث ومن الخطأ أن نظهر (أهل الأثر) أو (أصحاب الحديث) أنهم سلفية لأن السلفية إيديولوجية دينية سياسية حديثة تمثل عقلانية الظاهرية–التقليدية تحاول تشكيل العالم بأسره بأبعاد سياسية واجتماعية ودينية واقتصادية. وإيديولوجية السلفية التي تنتشر في الأوساط السنية والوهابية السعودية قد دعمتها جهات فاعلة وجزء من القومية العربية، والتدين، غير أن السلفية ظاهرة تتجاوز الحنفية والوهابية. ليس كل حنبلي سلفي فهناك سلفي شافعي، ومالكي ، وأشعري، وحتى من الأحناف يوجد سلفيون، وبصرف النظر عن انتماءاتهم الطائفية فإن السلفيين لديهم آراء مختلفة بشأن العديد من القضايا من الحداثة إلى الشريعة. ولا توجد سلفية أحدية الأبعاد ولكن هناك أكثر من سلفية واحدة ومن بين المظاهر السلفية إن الحركة التي تنعكس فيها حسة العربية على أعلى مستوى هي الوهابية ويتضح ان تتأثرت السلفية من الحنبلية، الذين بدأوا بأحمد بن حنبل وأصبحوا فيما بعد طائفة ومذهب كالبربهاري (٩٤٠/٣٢٩–٤١)، وابن تيمية، وابن القيم (١٣٥٠/٧٥١)، ومحمد بن عبد الوهاب (١٧٩٢/١٢٠٦). أصبحوا جاهزين للتأثر و السلفية هي نتاج الوهابية التي نشئت من البيئة الحنبلية وبهذا المعنى فإن الحركة السلفية تحمل النزعات المتطرفة والراديكالية التي ظهرت بين الحنابلة . غير أن السلفية ليست ظاهرة بسيطة تقتصر على الحنبلية. إن السلفية إيديولوجية دينية سياسية حديثة. أما السلفية اليوم فإنها من الخطأ أن تبدأ بـ (أحمد بن حنبل) و (أصحاب الحديث) وتنتهي مع (الوهابيين) لأن مفهومي السلف والسلفية مختلفان من حيث المعنى ومن حيث الهيكل الاجتماعي المشار إليه. ولكل طائفة أسلافها من حيث الرواد. ومن ناحية أخرى ، هناك أفراد أو جماعات داخل كل طائفة ممن أصبحوا سلفيين. لذلك لا يوجد مكان لأبي حنيفة (٧٦٧/١٥٠) وحسن البصري (٧٢٨/١١٠) في فهم السلف للسلفيين. ولكنهم من الجيل السابق. فالسلفية اليوم هي إيديولوجية على الرغم من وجود علاقة خلفية فكرية مع دعاة التقاليد والاثار في الوتيرة التاريخية فإن السلفية وهي ظاهرة معاصرة ،ليست أسم إحدى الجماعات الإسلامية الموجودة في الماضي وليست امتداداً لأحدى تلك الجماعات.

---

[٣٢٤] الخطابي عالم له مقالات في العقيدة وعلم الكلام. قام بالتأويل والتعليق على بعض الأحاديث لحماية عقيدة أهل السنة من الأفكار الخاطئة للمشبهة والمجسمة، وكذلك رداً على ما قام به المعتزلة من نشر بعض الشبه المتعلقة في بعض الأحاديث، ولكون المعتزلة كانوا خصوماً لأصحاب الحديث واعتبارهم أن أصحاب الحديث يقبلون المسائل الإعتقادية دون تأويل للنص، فقد عمل الخطابي على تأويل بعض الأحاديث لكي لا يتم التأثر بفكر المعتزلة. (Salih Karacabey, "Hattâbî", DİA., XVI, ٤٩٠.)

[٣٢٥] ابن تيمية ، مجموع الفتاوى، XXXIII، ١٠٢.

ولا يعتبر أبو حنيفة من أهل السلف بسبب آرائه مثل إعجابه بالعقل والرأي ، وفصله بين الايمان والأعمال، وفصله بين الدين والشريعة، وفصله بين الديانة والسياسة وقد كتب السلفيون العديد من الأعمال التي جمعت بين الروايات والانتقادات التي تشوه سمعته. فأبو حنيفة لا يقدس عصر الصحابة والتابعين وتابع التابعين كما يفعله هؤلاء

. ووفقاً له ، إذا أعرب الصحابة عن رأيين مختلفين بشأن نفس الموضوع ، فإننا أحرار في اتخاذ رأي واحد منهما. وبطبيعة الحال ، طرح الجيل الذي يليه أكثر من رأي واحد بشأن العديد من المسائل. فليس لدينا أي إلتزام بتقليدهم أو أخذهم إلى أحدهم، إنهم رجال ونحن رجال ونحن أحرار في أخذ أحد وجهات نظرهم أو لا. ونحن ، مثلهم ، لدينا الحق في طرح آراء جديدة. تعرض الروايات التي ينقلونها من النبي علي القرآن والعقل. وإذا كان متفقاً مع ذلك ، فإنه مقبول ، وإذا لم يكن كذلك ، فإنه مرفوض و مردود. ولا نقبل الأحاديث التي تعارض القرآن الكريم مما يرد في مرتكبي الكبائر كالزنا والسرقة وما شابهها من ذنوب. والدوائر السلفية اليوم تحظر قراءة كتاب»العالم والمتعلم» المنسوب لأبي حنيفة. لأنه حسب رأيهم فإن أبا حنيفة ليس من أهل السنة وحتى نظر البعض منهم فإنهم يرونه مبتدع ومنحرفون ولذلك لا يذكر اسمه في بعض كتب الحديث بل يشار إليه باسم «بعضهم قال» وتشمل السلفية أبي حنيفة في الجيل السلفي عن طريق صنع التقية بحيث يمكن أن تنتشر في دوائر الحنفية اليوم. هذا تكتيك في البداية يحاولون تمهيد الطريق للتوسع السلفي عن طريق القيام بذلك. في الواقع هناك عداء بينهم وبين أبي حنيفة في الفترة الكلاسيكية وتم تشكيل تقليد الرفض باسم «كتاب الإيمان» لمعارضة التمييز بين الأعمال والايمان ووفقا لأبي حنيفة فإن في كل اللغة مجاز عند أبي حنيفة ولا مفر من التأويل ولا يوجد مكان لـ (التكفير) حيث يوجد (التأويل) والسلفيون يخالفون ذلك.

إن أكبر دعم لمفهوم ابن تيمية التقليدي–الظاهري جاء من محمد بن عبد الوهاب. أثّر ابن عبد الوهاب، الذي عاش في المراحل الأولى من عملية الانهيار العثماني، على القبائل العربية التي تنتمي إلى الطائفة الحنبلية في عهدته وأصبح نتيجة اتفاق مع محمد بن سعود في منتصف القرن الثامن عشر من الهجرة، فتمكنوا من إقامة الدولة ، وسلط الوهابيون في هذه العملية التي تشكل آرائهم في البداية ضد تقديس الشيوخ الصوفية والأئمة الشيعة ولكن بعد ذلك قد أصبحت دولة. وتستند الوهابية أساساً إلى فهم الدين من الخوارج، و من أصحاب الحديث التقليديين، ومن الظاهريين والحنبليين ، لا سيما من أراء ابن تيمية وابن القييم الجوزي. وهم لم يقبلوا اسم (الوهابي) واستخدموا اسم موحدون (الموحدون) وتحولت السلفية إلى أيديولوجية دينية سياسية يشار إليها باسم السلفية، التي تجاوزت الحنبلية والوهابية والعرب بمساهمات من رشيد رضا. وكان في قلب هذه الأيديولوجية إعادة تأسيس الخلافة ومكافحة القيم الانساسية، ولا سيما العلمانية والديمقراطية وما إلى ذلك. والسلفية منذ الثلاثينات تم توليفها مع الإسلام السياسي على يد طاهر الجزائري، وجمال الدين القاسمي، ومحي الدين الخطيب، وحسن البنا، وسيد قطب، النبهاني، والمودودي وغيرهم،. ليصبح ذلك المفهوم شاملاً لجميع الإتجاهات تحت مظلة واحدة.

ومن بين المدافعين الاكثر نفوذا عن السلفية والذين ظهروا باعتبارهم انعكاسا للفهم التقليدي عبد الرحمن ناصر السعدي (١٩٥٦) محمد الأمين الشنقيطي (١٣٩٣/١٩٧٤) عبد العزيز بن باز (١٩١٢–١٩٩٩) محمد نصر الدين الألباني (١٩١٤–١٩٩٩) محمد بن صالح العثيمين (١٩٢٦–٢٠٠١) صفي الرحمن المباركفوري (٢٠٠٦) صالح الفوزان ، ربيع بن هادي المدخالي ،مقبل بن هادي الوادعي (١٤٢٢–٢٠٠١) رئيس حزب النور السلفي المصري ياسر البرهامي وآخرون وفي كتب هذه الشخصيات نجدهم من منطلق السلفية يجمعون التفسير الديني في إطار التفسير التقليدي– الظاهري,» كقراءة النصوص بشكل ظاهري، وعدم انتظامهم مع الحياة، وميلهم لإستخدام القوة في ردود ألافعال البدية وتقديمهم للشدة تحت مسمى الجهاد، وتدينهم الصارم المهتم بالمظاهر الشكلية، وتقديسهم للتجربة الدينية التي عاشتها الأجيال الثلاثة الأولى، والدعوة إلى العودة إلى آثار وسنة السلف، والدعوة إلى الإسلام من خلال الأحاديث، وردهم التأويل في الصفات، وعدم قبولهم المجاز في النصوص، والدفاع بعصبية عن دعاة التشبيه والتجسيم، وبدأ هؤلاء المنزلقون في التشبيه والتجسيم بالإنكار على من يناقش في المسائل المتعلقة بالذات الإلهية من خلال العقل، ووقفوا موقف المعادي لأصحاب الإستدلال العقلي،

ورأوا أن علوم الفلسفة وعلم الكلام تلك العلوم التي ظهرت إلى الساحة فيما بعد على أنها من البدع، وحروبهم الفعلية مع البدع، وما أطلقوه من السياسة الشرعية والسياسة الإلهية، وعدم تحملهم الآراء الجديدة والمختلفة، وادعائهم التميُّز وأنهم أصحاب الحق المطلق، وتفردهم وتكفيرهم للفرق الآخرى كالمعتزلة، والشيعة، والمرجئة، وغيرهم من الفرق التي يرونها من الفرق المبتدعة ويتهمونها بالحمق، ورؤيتهم للممارسات الصوفية على أنها شرك وكفر، ورؤيتهم أن حب العرب شعبة من شعب الإيمان، وتمجيدهم للغة العربية ودعوتهم للعروب، وتمجيدهم لابن تيمية وتمجيد أفكاره، وإعجابهم وتولعهم بمحمد بن عبد الوهاب، وتحت مسمى اتباع السلف الصالح يبالغون في دعوتهم (دعايتهم) إلى السلفية (الوهابية)، ورؤيتهم للإسلام كأيديولوجية سياسية؛ كالتكفير؛ وجعل السياسة والخلافة من الدين، وعرض مسألة الخلافة على أنها شكل من أشكال الإسلام؛ ومطالبتهم بإقامة دولة الشريعة؛ وجعلهم العلمانية والديمقراطية ونظام الأحزاب المتعددة والتصويت على أنه شرك وخروج عن الدين؛ ومعاداتهم للعقل والفلسفة، ومعاداتهم للدولة العثمانية ومعاداتهم وتكفيرهم للشيعة و «رافضة إيران».

في العصر الحديث، هناك خلط في المفاهيم في تعريف السلفية في الشرق والغرب. الباحثون لا يزالون غير قادرين على توضيح ما هو هذا المفهوم وتزيد الأحداث الاجتماعية من الاهتمام بالسلفيين أو تقلل من اهتمامهم بها. فقد جاء هذا المفهوم لوصف التطورات في التفكير الديني والسياسي، وخاصة في العالم العربي خلال فترة انهيار الدولة العثمانية ويدع المستشرقون ألغربيون تحت السلفية، من الذي يدعي إحياء فكرة المبدعين الفكريين والفلسفيين (الحداثيين) والحركات الإسلامية المتطرفة والمسلحة والإسلاميون السياسيون والإصلاحيون الذين يدعون أن لديهم فكرة الإسلام، أي هم يدعون في نفس سقف الجماعات المتعارضة التي تستخدم كمفهوم واحد. ولهذا السبب ، فإن قراءة التطورات الفكرية في الفكر الإسلامي الكلاسيكي والفترة الحديثة من خلال هذا المفهوم ستؤدي إلى سوء الحكم. وقد وجدت الوهابية والسلفية في البداية أتباع في دوائر الحنبلية ، ولكن في وقت لاحق أثار الاهتمام بدوائر المالكي والشافعي والأشعري والحنفي . مما أدى إلى صعوبة قراءة الفكر الإسلامي حول هذا المفهوم؟ ومن الصعب أيضاً قراءة الفكر الإسلامي اليوم كما هو اليوم. ونتيجة لهذه المشاكل، لم تتمكن البحوث المعاصرة من تصوير الإطار الثقافي والاجتماعي الذي أعادت فيه السلفية تنوعها والنزعة السلفية كحركة دينية. [٣٢٦] وقد أظهر لويس ماسينيون وبعض الباحثين الغربيين الآخرين أن السلفيين ، مثل محمد عبد الله وجمال الدين الأفغاني ، الذين لا يعتبرهم السلفيون بمطالبتهم بالإصلاح فيما يتعلق بالفكر الديني ، بأنهم سلفيون. وربما تأثر أزميرلي بهذه وأحصى السلفيين كمجموعة ثالثة ضمن السنة وإنه لخطأ كبير أن يصور الأفغاني وعبده على أنهما سلفيين. لأن تفسير الدين بينهم عقلاني ومناقض لتفسير السلفية. وعلاوة على ذلك فإن التفسيرات الحداثية لهاتين الفئتين، واهتمامهما بالفلسفة والكلام، تحول دون اعتبارهما سلفيين. وقد استخدمت السلفية لتشمل الإسلاميين والسنيين والإصلاحيين خلال الفترات التي كانت مرتبطة بالإسلام السياسي أما السلفية ، التي يتناولها مقال منفصل في موسوعات أخرى ، فتتناولها أهل السنة في الموسوعة الإسلامية لوقف الديانة التركية. وقد شكل هذا النهج بتأثير مؤلفات «الكلام» في الفترة الجمهورية. وقد عارض مؤرخو الطوائف هذا النهج. وباختصار فإن السلفية إيديولوجية دينية سياسية تدعو إلى فكرة تعزيز التقاليد الدينية في القرون الثلاثة الأولى وإرساء المستقبل ولهذا السبب، تشير السلفية إلى المجتمعات والجهات الفاعلة ذات النزعات السلفية في البلدان العربية، نظراً للجغرافيا التي ظهرت فيها وتنوعت. إن منبع إلهام ما يوصف بأنه مجتمعات سلفية في مناطق جغرافية أخرى من العالم الإسلامي هو الجو السلفي في العالم العربي .

هويته السلفية وخطابه هما انعكاس مختلف للخطاب التقليدي المحافظ أو العقلانية التقليدية الظاهرية، التي تظهر طرقاً مختلفة بين المسلمين منذ الفترة الأولى وهو يتغذى على القيم السياسية والاجتماعية والثقافية للعرب التي تعود إلى ما قبل الإسلام كما أصبح رمزا لنضال المسلمين في الغرب الذين يعانون من أزمة هوية ويتعرضون للإذلال والمعاملة على أنهم من الدرجة الثانية. وهو أيضا تعبير عن رد فعل المسلمين في بعض الدوائر ضد العقلية الغربية التي تسبب الفساد الأخلاقي اليوم. ويمكن الإشارة إلى هذا المفهوم والإيديولوجية الدينية السياسية التي يشير إليها في دلالات أخرى للدينية والسياسية

[326] Beşîr M. Nâfi, "Selefiliğin Kavram Sorunsalı, Tarihi ve Muhtelif Görünümleri", Arap Dünyasında Selefîlik ve Selefî Hareketler, ed. Beşîr Mûsâ Nâfi'-İzzuddîn Abdu'l-Mevlâ-el-Hevvâs Takiyye, çev. Nurullah Çakmaktaş, Yarın Yayınları, İstanbul 2016, s. 14.

والاجتماعية والثقافية في العصر الحديث. وبالإضافة إلى ذلك في بعض الدوائر السلفية أصبحت رجعية اللغة السياسية الأيديولوجية الإسلامية ، ينظر إليها كعلاج للأنسانية التي هي ضحية ذهول في قبضة الاشتراكية والرأسمالية. والسلفية ليست حنبلية في كل مكان، ففي روسيا والقوقاز وأفغانستان وباكستان وآسيا الوسطى، على سبيل المثال، يقولون: «نحن سلفيون» لكنهم أحناف! لذلك فإن السلفية لها بنية معقدة ترى في بعض الأماكن أن الطوائف متجانسة مع بعضها. بل إن البعض ينظر إليها على أنها تجديد للحداثة والفكر الديني. وبهذا المعنى فإن محمد عبد الله (١٣٢٣/١٩٠٥) وجمال الدين الأفغاني(١٣١٤/١٨٩٧) يعتبران أيضاً سلفيين. ومع ذلك، على الرغم من أن رشيد رضا (١٣٥٤/١٩٣٥) قد يُنظر إليه في مصر على أنه أول رسول أو ممثل للسلفيين في مصر، إلا أنه لا يمكن تصويرهم على أنهم سلفيون لمحمد عبد الله وجمال الدين أفغاني. لأنهم أشخاص معروفون بمبرراتهم ونقدهم للسلفيين الذين يحاولون استعادة سمعتهم في فكرة الإسلام من خلال المعتزلة والفلاسفة الإسلاميين وعلاوة على ذلك فقد نشروا بعض الأعمال الفلسفية التي يعتبرها السلفيون «بدعة» و «شرك» و «كفر».

كما يصف المستشرقون الغربيون السلفية بأنها أصولية إسلامية. ومع ذلك على الرغم من أن السلفيين يشبهون الأصوليين الذين ظهروا في الثقافة المسيحية في بعض النقاط فهي مختلفة تماماً عن الأجيال الثلاثة الأولى عندما يتعلق الأمر إلى طريقة حياة. حقيقة أن السلفية هي «سياسية أيديولوجية» دينية في الماضي لتأسيس المستقبل. ويتم تقديم السلفية كحركة تدعو إلى الحرية في التفكير الديني وترفض التقليد في بعض الأوساط السلفية. وعلى الرغم من أن السلفية تستخدم على ما يبدو لغة تحررية ضد الطائفية، إلا أنها توصل أولئك المحررين من تساؤلات الطوائف الأخرى إلى ذوق أنصار الحديث ونصوص الحنبلية ونصوص الخطاب الحنبلي. وهذا يوضح أن الممثلين الحقيقيين للسلفية ليسوا مبتكرين وعقلانيين. اليوم تظهر الأبحاث حول النظام القضائي السعودي، راعي الفكر السلفي أن ٩٠٪ منهم أقروا في القانون على أساس الحنبلية.

إن مسألة كيفية انتشار السلفية كأيديولوجية دينية سياسية على نطاق عالمي مهملة في الدراسات حول هذه القضية. حيث تبدأ أصولهم التاريخية وهي موضوع منفصل للمناقشة، مع ذلك فإن إظهار أحمد ابن حنبل كأول مثال ناقل للفكرة لا يحل المشكلة. كان هذا المثال رد فعل على السياسة الداخلية بين المسلمين. ابن تيمية المعروف بتقليد أحمد بن حنبل لم يتبع موقفه السياسي بالضبط لذا بينما يحاول أحمد بن حنبل مقاومة الممارسات غير العادلة للسياسة الداخلية يتحدث ابن تيمية عن السياسة الإلهية والسياسة التشريعية من خلال ربط السلطة في السياسة والإرادة الإلهية لأول مرة كتب ابن تيمية كتابًا لاحقًا بعنوان «السياسة الإلهية» والذي سيطلق عليه لاحقًا اسم «السياسة الشرعية» الطبعة الأولى التي طبعت في مصر ثم طبعت على أنها السياسة الشرعية. ومن ناحية أخرى فإن اعتبار أصحاب الحديث أن الأعمال تشكل جزءا من الإيمان، فإنها أصبحت جزءا من التوحيد عند الوهابية. وهذا التغيير والتمايز على المحك أيضاً بالنسبة للسلفية وهي ظاهرة حديثة تقوم على أنصار الحديث وتقليد الحنابلة من هذا المنطلق وعلى الرغم من أن السلفية لديها المزيد من الإشارات إلى أحمد بن حنبل وابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، إلا أن الخوض في الغرب والعالم الإسلامي هو تقليد سيء لعقلية هذه الشخصيات أو فإنه يدل على أنه لا يوجد تكرار وانعكاس للعقلية السلفية الحديثة وهي ظاهرة حديثة باختصار ومختلفة عن الأفراد المذكورين والمظاهر التاريخية من حولهم.

والعقليات الفعالة في فكرة الإسلام تتجلى بأشكال مختلفة حسب الظروف الاجتماعية والسياسية والفكرية ومواقف المتحاورين وفي هذا السياق كانت العقلية الظاهرية التقليدية فعالة في البداية في الفهم الديني للغرباء في السياسة الأموية وأنصار الحديث في أواخر سنوات الأمويين وبداية العباسيين كانت العقلية الظاهرية والحنبلية في ذروتها حتى الفترة العباسية الثانية، حيث شكلت على الغرب خطراً وظهر السلفيون ضد العلمانية وخطاب الديمقراطية.

في هذه العملية بعد ضم السلفية التي تضفي الطابع العالمي على حل جميع أنواع المشاكل من خلال رؤية الأجيال الثلاثة الأولى في فهم السلفية والممارسات الإسلامية. وظهر في نهاية القرن التاسع عشر بعد إلغاء الخلافة في النصف الأول من القرن أصبحت «الأيديولوجية الدينية والسياسية» للعرب. ولا تزال السلفية مصدراً لتغذية العديد من الحركات

الإسلامية من المعتدلة إلى المتعصبة وكل ذلك لإظهار السلفية استمرار أعلى لفصائل الفترات المبكرة أو حتى قراءة حالة السلفية من نهاية إلى نهاية لإفساح المجال لها في التاريخ مع نفس الاسم وليس من الصواب ربطها بفترة ما بعد النبي صلى الله عليه وسلم فالسلفية التي برزت في عصرنا الحديث وتأثرت بحركات الماضي مثل الخوارج ، والظاهريين ، وأصحاب الحديث ، والحنابلة ويمكن على الأقل أن تكون انعكاساً جديداً أصوليا لعقلية الظاهري التقليدي، لذلك ومن أجل فهم هذه الظاهرة، التي حظيت باهتمام أكبر ودعم الدولة في الدوائر الحنبلة والشافعية والمالكية في العالم العربي بشكل عام فإن المراحل التي مرت بها منذ نشأتها وفهم التاريخ الاجتماعي وعمليات التدقيق التاريخي ينبغي تحليل هذا التيار وفقاً للمراحل التي مرت بها منذ تأسيسها.

إن فهم ظاهرة أهل السنة من خلال التأثر بأدب الحركات السلفية المعاصرة يجلب العديد من المشاكل ومن المفيد دراسة كل حركة دينية عن طريق مراعاة التفرقة الدورية والجغرافية والاجتماعية على سبيل المثال في القرون الثلاثة الأولى لم يكن هناك فكر سلفي أو طائفة سلفية أو طريقة سلفية قبلها كان الجميع في تحالف. لذلك ليس من الصحيح علمياً أن نرى القرون الثلاثة الأولى من الفكر الإسلامي كتاريخ للفكر السلفي أو أن نقارن أصحاب الحديث به وفي القرون الأولى من الإسلام كان هناك أفراد وميول تمثل ميول عقلية ظاهرية وصوفية ، وهناك أكثر من رأي ونهج في كل النواحي وشخصيات وميول ذات أفكار وآراء مختلفة بشأن كل موضوع وبالمثل لم يكن هناك فقط أصحاب الحديث في دوائر السنة بل كان هناك أيضاً مؤيدون من قبل أبي حنيفة فكروا بشكل مختلف في أمور كثيرة وهذه لا يراها (السلفيون) في السنة اليوم بعد ظهور الوهابيين يقول العديد من الحنابلة بأن الوهابي ليس سلفياً في الواقع هي ظاهرة معاصرة وليست تطورا طبيعياً في تاريخ أهل السنة بل هي تقليد للفهم الحنبلي انعكست بتطورها إلى تطرف وبالتالي فإن السلفيين لا يعتبرون أنفسهم استمراراً أو توسعاً لعقيدتي أهل السنة الرئيسيتين، المعروفتين باسم الماتريدية والأشعرية، أو من مدارس الفقه غير الحنبلية والواقع أنهم يتهمونهم بالخطأ أو الانحراف في بعض المسائل.

والسلفية هي نتاج كساد الهوية الذي يعاني منه المسلمون اليوم في مواجهة الغرب وتغيير الحياة. إن الأجيال الجديدة التي كرست الحياة الدينية في الفترات الأولى وتعلمت بها الدين الفاضل ترى تناقضاً خطيراً بين الحياة التي عاشوا فيها وحياتهم وعندما تواجه مشاكل كبيرة في التوفيق بين الحياة التي لا تزال تتدفق بطريقة مختلفة تماماً وغير قادرة على تأسيس طريقة جديدة فيها فإنها تنظر فيها بوصفها الجهاد والذي يعتبر القوة في المجتمعات التي يعيشون فيها بالعودة إلى طريقة حياة (الآثار والسنة) من أول ثلاثة أجيال بالقوة وأسفر ذلك عن مولد فهم ينازع ويتشاجر باستمرار مع الحياة الحديثة وهذا التفاهم الذي يكرس التقاليد ويحمل الأجيال الثلاثة الأولى هو أيضاً فهم رجعي إزاء القيم الإنسانية فهمهم للإسلام هو تماماً في ذرة السيطرة أو التغيير القسري لما يظهر كما أنها تتعارض مع القيم الإنسانية مثل الديمقراطية والعلمانية ونظام التعددية الحزبية والانتخابات التي اتخذت من الغرب في نقل السلطة السياسية في المجتمعات الإسلامية واستناداً إلى حقيقة أنهم ليسوا في الأجيال الثلاثة الأولى فإنهم يعتبرونها بدعة أو شركاً أو كفراً وكل ما هو ليس من السنة والأثر فهو بدعة وشرك. والدين والسياسة لا ينفصلان، والسياسة جزء من رسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم والنبوة هي أساس الخلافة الأسلامية. ومع ذلك ، في فهم أبو حنيفة وفهم الماتريدي: الخليفة هو اختيار المسلمين. والسياسة ليست تحت سلطة الأنبياء، وأن الأنبياء تحت سلطة الدين، والمهم في السياسة هو قيادة المجتمع وتقديم طلباتهم للحصول على الكفاءة والجدارة ورأي الخبراء. و»الأئمة ليسوا بالضرورة أن يكونوا من قريش» كما دافع رضا الدين فخرالدين ، وهو أحد أسياد الفترة الماضية، دافع عن هذه الآراء وفتحها، موضحاً أن الخلافة مؤسسة سياسية وقانونية وليست مؤسسة دينية:

«من هذه الكلمات، يجب ألا يكون اختيار الأئمة والخلفاء من الطوائف الدينية وشؤون الأسرة بل من الشؤون الداخلية والسياسية. ومن المفهوم أنه ليس عملاً دينياً بل عملاً سياسياً، لأن الصحابة حاولوا انتخاب خليفة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم واعتبروه أكثر أهمية من أي شيء آخر. لأن الشريعة تعطي الناس مهلة في الأوامر الدينية وتسمح لهم ببعض

الوقت للتصرف وفقاً لحالتهم ولكن في العالم يبدو أن الشؤون السياسية والاجتماعية لا يمكن تأخيرها قليلا. وبما أنه عمل اجتماعي وسياسي من المرجح أن يكون سبباً كبيراً للاضطهاد، فقد أجبر الصحابة على اختيار الخليفة قبل دفن الرسول صلى الله عليه وسلم إلزامياً. (...) وليس من الضروري أن يكون الخليفة هو الرئيس الديني للمسلمين، ومن واجبه تنفيذ العديد من الشؤون الدينية، وليس من الضروري أن يكون دينياً.

«إن جوهر الكلمة هو أنه بما أن اختيار الخليفة والإمام ليس واجباً دينياً ، فلم تصدر الشريعة أمراً للأمة بشأن هذه المسألة ولم تفرض أي التزام. بل على العكس من ذلك ، يفهم من معاملة النبي (صلى الله عليه وسلم) أن هذه المهمة تركت للأمة مباشرة. وليس من عادة القرآن إصدار أوامر فيما يتعلق بالشؤون السياسية والاجتماعية والطبيعية أيضاً. على الرغم من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى أوامر في بعض الشؤون الاجتماعية والسياسية، هذا من حيث الرحمة والتوجيه وليست أوامر بدافع ديني. بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم فهمت الأمة الدين الأجتماعي الذي وقع عليها وتم اختيار أربعة خلفاء للأمامة والخلافة وهؤلاء الخلفاء هم حق شرعي يتم اختيارهم من قبل أولي الأمر، فهؤلاء الخلفاء هم حق وخلفاء شرعين، ولكن إنكار الخلفاء الراشدين ليس تجديفاً، بل هو غباء، وهو مسألة إخبار ويجب أن تعتبر حماقة لأنه ينكر ذلك. [٣٢٧]

على الرغم من ذلك نحن نواجه سلفيين مختلفين عن بعضهم البعض من وجهات النظر والأنشطة والأساليب والتشكيلات. والتنظيم السعودي السياسي هو المدخل السري لطالبان وتنظيم القاعدة وجماعة الشباب وداعش (الدولة الاسلامية في العراق والشام) وهلم جرا. على سبيل المثال، هناك دوائر تقف ضد الأحكام الخارجية عن طريق خطاب التكفير واستخدام العنف وإتباع الحديث من حيث تمجيد الأجيال الثلاثة الأولى وآثارهم (السنة والأثر) وفهم ما هو واضح وفقاً للظاهريين ومعارضة المبتدعين والشيعة والصوفية. . ولكن أهم مصادر التغذية في التفسير الدين الظاهري السلفي على المستوى الفردي أحمد بن حنبل وابن تيمية وابن القيم الجوزية ومحمد بن عبد الوهاب ومحمد نصرالدين الالباني ومحمد بن صالح العثيمين وصفي الرحمن مباركفوري وصالح الفوزان وربيع بن هادي المدخالي ومقبل بن هادي الوادعي وياسر البرهامي. إن النظام الذي شوهد في مظاهر التفاهم الظاهري التقليدي في الماضي لا يرى في التيارات السلفية اليوم والجماعات السلفية شبيهة بالفصائل الخارجية من حيث تقسيم التطرف والعنف واللجوء إليهما في مواجهة الأحداث. إن السلفيين يريدون المساهمة في إنشاء الحضارة الإسلامية وسيكون من المفيد لهم أن يتبعوا الثقافة الدينية والنظرة إلى العالم وأن يدخلوا في عملية مواجهة أكثر صحة بدلاً من التعارض مع تراكم الإنسانية.

ونتيجة لذلك فإن خطاب الدين الذي هو انعكاس للعقلية التقليدية المحافظة في الفكر الإسلامي تجلى بطرق مختلفة في القرون الأولى عند أصحاب الحديث والحنابلة وبعدها ابن تيمية أظهرها بشكل مختلف وفي يومنا هذا أظهرت الوهابية نفسها بين الحنبليين المتطرفين وتطور هذا الفهم الظاهري الذي يبرز بمعاداة الشيعة والصوفية إلى أيديولوجية سياسية أوسع بكثير تتجاوز الحنبلية. لذلك فإن السلفية هي ظاهرة حديثة، ومن الأدق النظر إليها على أنها «أيديولوجية الإسلام السياسي»، التي بدأت تظهر اليوم وليس من الصواب تشويه السلفية، أو اعتبارها طائفية أو قبولها كطائفة كما يتصورها البعض.

* * *

[327] Özalp, Ömer Hakan, " Rızaeddin b. Fahreddin (1859-1936)", Tanzimat'tan Günümüze Türk Düşüncesi-Türk Dünyası Düşünür Temsilcileri-, Ed. Süleyman Hayri Bolay, Nobel, Ankara 2015, 7/4671 (7/4648-4679). (Rızaeddin Fahreddin, Dinî ve İçtimaî Meseleler, s. 365-368'den naklen).

Шукуруллоҳ Умаров,
Имом Термизий халқаро илмий-тадқиқот маркази директори (PhD)

МОТУРИДИЙЛИК ТАЪЛИМОТИДА ҲАДИСЛАРДАН ФОЙДАЛАНИШ УСЛУБЛАРИ

Аннотация: *Мазкур мақолада Имом Мотуридийнинг "Китоб ат-тавҳид" асарида келтирилган нақлий далиллар ва ҳадислар ҳақидаги маълумотлар баён қилинган. Шунингдек мотуридийлик мактаби ва унинг кейинги вакиллари ёритилган.*

Калит сўзлар: *Мотуридий, диний мазҳаблар, ҳадис, ақлий далил, калом, тавҳид, Китоб ат-Тавҳид.*

Аннотация: *Эта статья содержит информацию о переданных доказательствах и хадисах в книге Имама Мотуриди «Китаб ат-Таухид».*

Также освещается школа мотуридизм и ее последующих представителей.

Ключевые слова: *Мотуридизм, религиозные конфессии, хадисы, ментальные доказательства, калам, таухид, Китаб аль-Таухид.*

Resume: *This article contains information on the evidence and hadiths transmitted in the book of Imam Moturidi "Kitab at-Tawhid".*

The school of Moturidium and its subsequent representatives is also highlighted.

Keywords: *Moturids, religious denominations, hadiths, mental evidence, kalam, tawhid, Kitab al-Tawhid.*

Ислом тарихидан маълумки, "Аҳли сунна" деб номланган соф исломий ақида тарафдорлари Хуросон, Ироқ, Шом ва бошқа давлатларда ашаърийлар ва Мовароуннаҳр диёрларида мотуридийлар яшаганлар. Аҳли сунна ва жамоа эътиқодининг икки раиси бўлиб, улар Имом Шофеий ва Абу Ҳанафийлар бўлишган. Бу икки шайхнинг эътиқодий йўналишини назарий асослаб берган икки буюк эътиқод имомлари Абу Мансур Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Маҳмуд Мотуридий Самарқандий ва Абу Ҳасан Ашаърий Басрийлар бўлган. *(Оқилов С., 2012:11)* Мазкур икки йирик ақидавий йўналишнинг ҳам пайдо бўлиши мўътазилийлик ғояларига қарши раддия сифатида аҳли сунна қарашларини қўллаб-қувватлаш учун вужудга келган. Ироқ ва Хуросон уламолари ўртасидаги ҳар хил ақидавий ва фиқҳий ихтилофларни бартараф этиш учун бу ақидавий мактабларга эҳтиёж катта бўлган. Имом Мотуридий ва ундан кейинги мутакаллимлар Абу Юср Муҳаммад ибн Абдулкарим Баздавий, Абул Муин Насафий, Имом Баёзий ва Ибн Ҳумомлар Абу Ҳанифанинг калом илмида қадарийларга қарши раддия сифатида тасниф этган "ал-Фиқҳ ал-Акбар" асари ва алломанинг фиқҳий йўналишини давом эттиришган *(Оқилов С., 2012:03)*. "Ал-Фиқҳу ал-Акбар" асарининг Имом Аъзамдан Имом Мотуридийгача бўлган ровийлар санади қуйидагича силсила орқали етиб келган. Имом Аъзамдан ўғли Ҳаммод ибн Абу Ҳанифа ривоят қилган, ундан Иъсом ибн Юсуф асарни ривоят қилган ва Абу Муқотил Ҳафс ибн Солим ундан эшитган ва Абу Муқотилдан Имом Мотуридийнинг устози Наср ибн Яҳё ривоят қилган. Шу тариқа Абу Ҳанифа (р.а.) таълимоти Имом Мотуридийгача етиб келган *(Оқилов С., 2012:08)*.

Имом Мотуридийнинг Самарқанддан етишиб чиқиб, Мовароуннаҳр тафсир, фиқҳ ва калом илми тараққиётига катта ҳисса қўшган. Мовароуннаҳрда мотуридия калом мактабининг вужудга келиши ҳамда ҳанафийлик мазҳабининг кенг тарқалишида Самарқанддаги илмий муҳитнинг ривожланишида шу даврнинг муҳаддислар, фақиҳлар ва мутакаллимларининг

хизмати катта бўлган. Мотуридия таълимотининг пайдо бўлиши ҳанафий мутакаллимлари Абу Муқотил Самарқандий (ваф. 208/823 й.) ва Аҳмад ибн Наср Атакий (IX аср) номлари билан боғлиқ бўлиб, бу икки аллома ҳадис илми борасида ҳам машҳур бўлган. Абу Муқотил Самарқандий, унинг шогирди Абу Бакр Аҳмад ибн Наср Атакий, икки ўғли – Салим ибн Ҳафс (ваф. 211/826 й.) ва Умар ибн Ҳафс (ваф. 219/834 й.)лар Самарқандда фаолият олиб борган улуғ муҳаддислар сифатида ҳам зикр этилади *(Умаров Ш., 2019:45).*

Абу Ҳафс Умар ибн Ҳафс ибн Салим Самарқандий Абу Муқотил Самарқанд қозиси бўлган ва кўплаб муҳаддислардан ҳадис ўрганган. У ҳанафий йўналишида улуғ фақиҳ, мутакаллим ва муҳаддислардан саналган. Имом Аъзамнинг калом илмига оид машҳур «Фиқҳ ал-акбар» асарининг Имом Мотуридийга етиб келиши Ҳафс ибн Салим Самарқандий Абу Муқотилнинг шогирдлари орқали бўлганлиги манбаларда таъкидланади. Абу Ҳафс Умар ибн Ҳафс ибн Салим Самарқандий эса ўз даврида икки улуғ муҳаддислар Абдулҳамид Кеший ва Абдураҳмон Доримийлардан ҳадис ривоят қилган *(Умаров Ш., 2019:125).*

Мовароуннаҳр калом ва фиқҳ илми ривожида етук аллома Имом Мотуридийдек улуғ мутакаллимнинг етишиб чиқишида ҳам юртимиз муҳаддисларининг калом ва фиқҳ илмидаги етук шогирдлари: Абу Муқотил Самарқандий, Аҳмад ибн Наср Атакий, Салм ибн Ҳафс ва Умар ибн Ҳафс Самарқандийнинг хизматлари бор. Муҳаддиснинг ҳаёти ва илмий фаолияти Мовароуннаҳрда ҳадис, фиқҳ, тафсир ва калом мактабларининг пайдо бўлиб, тараққий этишида муҳим роль уйнаган *(Умаров Ш., 2019:126).*

Буюк каломшунос олим, шарқ мутакаллимлари устози, “Ҳидоят имоми” дея эътироф этилган аллома Имом Мотуридийнинг ҳаёти ва илмий меросини ўрни ислом оламида буюкдир. Имом ўзининг эътиқоди йўналиши билан шарқ калом мактабига асос солган ва унинг асарлари аҳли сунна ва жамоа эътиқодини ўрганиб, тўғри йўлни танлаб олишда бебаҳо асарлардан ҳисобланган. Имом Мотуридий ўзининг эътиқодий қарашларини икки йўналиш: нақлий ва ақлий далиллар билан асослаган. Бу ҳақда алломанинг ўзи шундай деб таъкидлайди: *“Диннинг танишликнинг асли икки йўли мавжуд бўлиб, бу эшитиш ва ақл юритишдан иборат”* деган *(Буюк турк билгини., 2012:427)*.

Имом Мотуридий яшаган даврлар калом илми борасида энг мунозара ва баҳсларга бой давр бўлиб, ҳар хил эътиқодий оқимлар фаолият олиб борган ва улардан мўътазилий йўналиши кенг тарқалган. Мўътазилий тарафдорлари томонидан ақлни диннинг асоси деб эътироф этиб, ақлни нақлдан устун қўйиб унга кенг тарғиб қилиш даври бўлган. Улар ўз ақлий қарашлари нақлий далилларга қарши келса ҳам ақлий далилни устун қуйишган. Мўътазилий қарашларида фақат мутовотир ҳадислар олинган ва бошқа ҳадислар далил сифатида олинмаган. Бу даврда ҳадис аҳли ва муҳаддислар бу каби эътиқодий қарашларга ўз муносабатларини билдириб, уларга қарши илмий баҳслар олиб боришган. Мўътазилийлар ҳаракати аббосий халифаларидан ал-Маъмун (813-833), ал-Муътасим (833-842) ва ал-Восиқ (842-847) даврларида авж олди [4:22-23]. Бу даврда бундан ташқари қадарийлар, муржийлар ва рофизийларга хос қарашлар ҳам жамиятда мавжуд бўлган. Имом Мотуридий ислом тарихида кенг тарқалиб кетган ҳар хил эътиқодий қарашларни бир хил тизимга солиш ва уларни нақлий ва ақлий далилларга таяниб исботлаб бериш каби буюк ишларни амалга оширган. У ўзининг эътиқодий қарашларида келтирган масалаларнинг ҳукмида оят ва ҳадисга таяниб ҳукм чиқаришга катта эътибор қаратган. Эътиқодий қарашларини мустаҳкамлашда биринчи нақлий далил оят ва ҳадисни келтириш билан ақлонийлардан (фақат ақлга таянадиганлар) катта фарқ қилган.

Имом Мотуридий ўзининг “Китобу-т-тавҳид” асарида кўплаб оятларни далил сифатида келтириш билан бирга ҳадислардан ҳам кўп ўринларда фойдаланган. Имом ўз қарашларини нақлий далиллар билан илмий исботлаб берган. Барча илмларнинг негизида Қуръон ва ҳадис бўлгани каби калом илми ҳам бу икки манбага асосланган. Фиқҳ илмида “аҳли ҳадис” ва “аҳли рай” нинг бўлгани каби калом илмида ҳам “аҳли ҳадис мутакаллим” ва “аҳли рай мутакаллим” бўлган. *(Буюк турк билгини., 2012:427)*

Имом Мотуридий “аҳли рай мутакаллим” бўлиб ўз қарашлари билан кенг тарқалган оқимларга қарши далил келтириш ва улар томонидан илгари сурилган қарашларга раддия беришда ҳадисларнинг ўрни катта аҳамиятга эга эканлигини асосли кўрсатиб берган. Имом Мотуридий “Китобу-т-тавҳид” асарида асосий масалаларда Қуръондан далил келтириб, йигирма олти масалада ҳадиснинг ўзидан далил келтириб ўтган ва бундан ташқари ўз фикр ва қарашларини қувватлантириш мақсадида бошқа кўплаб ҳадисларга мурожаат қилган. Имом ҳадислардан асосан мутовотир, саҳиҳ ҳадислардан фойдаланган ва баъзи ўринларда оҳод ҳадислар ҳам келтириб ўтилган.

Имом Мотуридийнинг ақида йўналишида тасниф этилган асари “Китобу-т-Тавҳид” ва тафсир йўналишидаги машҳур асари “Таъвилоту-л-Қуръон” асарлари фиқҳий ва ақидавий масалаларда ҳанафийликка оид муҳим манба ҳисобланади. Мотуридий асарларини уч гуруҳда ўрганиш мумкин, бизгача етиб келган асарлари, аллома томонидан тасниф этилган ва бизгача етиб келмаган ҳамда бошқалар томонидан ёзилган бўлиб, Мотуридийга нисбат берилган асарлар. *(Бекир Тўпол ўғли., 2015:12-17)*

Алломанинг бизгача етиб келиб, кенг ўрганилган асарлари “Таъвилоту-л-Қуръон” ва “Китобу-т-тавҳид” асарларидир.

Қуйида ана шундай ўринларда фойдаланилган ҳадислардан келтириб ўтамиз. Қадарийларга нисбатан ушбу ҳадисни раддия сифатида келтирган. Расулуллоҳ (сав): *“Қадарийлар ушбу умматнинг мажусийларидар.....”* дедилар. *(Мотуридий., 2003:139)* Имом Мотуридий мазкур ҳадисни муътазийлиларнинг: *“Аллоҳ таолонинг иродаси кейин пайдо бўлган (яъни муҳдис)”* деган фикрига қарши далил сифатида келтириб, бунга ўхшаш фикр мажусийлар томонидан: *“нур олдин пайдо бўлиб, кейин қоронғулик ундан ҳосил бўлган”* деб айтилган фикрига ўхшатади ва бу ҳадис орқали мўътазилийларнинг фикри ботил эканлигини исботлаб беради.

Мўътазилийларнинг ғоясига раддия сифатида пайдо бўлган мотуридийлик таълимоти кейинчалик ҳам ҳар хил ботил ақидаларга қарши раддия сифатида фаол ривожланиб борган. Имом Баздавийнинг “Усул ад-Дийн” асарида келтирилган ғоялар ҳам ўз даврида авж олган бидъат, залолат, калом борасидаги тортишувларга қарши тасниф этилган муҳим асар ҳисобланган *(Баздавий, 2002:8).*

Имом Мотуридий қадарийлар ҳақида яна бир ҳадисни “Китобу-т-тавҳид” китобида икки ўринда келтириб ўтади.

Набий (с.а.в.)дан: *“Менинг умматларим ичида икки тоифа кишилар бор уларга менинг шафоатим бўлмайди: улар қадарий ва муржийлардир”* деб айтганлар *(Мотуридий., 2003:508-618).* Тақдирни инкор қиладиган қадарийлар ва имонга амалсиз суянадиган муржийлар учун мазкур ҳадис асосида шафоатнинг йўқлиги таъкидланган.

Имом Мотуридий ҳаётда қилинадиган ишларни икки қисмга тақсимлаб, дунё ва дин ишидан иборат эканлигини таъкидлайди ва бу масалага қуйидаги ҳадисни далил қилиб келтириб ўтади.

Набий (с.а.в.)дан: *“Ким янгилик киритувчига жой берса, унга лаънат бўлсин”*, - деганлар *(Мотуридий., 2003:556).* Янгилик киритиш дин ишида бўлса бу ҳукмга киритилади агар

дунёвий ишларда янгилик киритилса у бидъат аҳлидан бўлмайди. Шу билан ислом дини дунё ишларидаги тараққиёт ва янгиликларга қарши эмас, аксинча динда қийинчиликка йўл қўйилмаслиги таъкидланган.

Имом Мотуридий яшаган давр калом илмида кўплаб ихтилофлар вужудга келган даврга тўғри келади бу даврда кўплаб ботил эътиқодга амал қилувчилар авж олган. Мотуридий "Китобу-т-тавҳид" асарида кўплаб фирқаларни санаб уларга раддия бериб, асосан мўътазилийларнинг қарашларига мунтазам равишда бирма-бир раддиялар берган *(Мотуридий., 2003:180).* Калом илмида энг кўп ихтилоф ва мунозарага сабаб бўлган қараш "имон" мавзуси ҳисобланиб, Имом Мотуридий ва Имом Ашъарийлар бу масала борасида ўз қарашларига эга бўлган. Ашъарий ва мўътазилийлар: "Имон – тил билан иқрор, дил билан тасдиқ ва арконларга амал қилиш" деб таъриф берган. Имом Мотуридий ва ҳанафийлар имонга "Имон – тил билан иқрор бўлиб, қалб билан тасдиғлаш" деб эътироф этишган ва бу билан икки машҳур имомнинг қарашлари имон бобида бир-биридан фарқ қилган *(Абу Муин Насафий., 2017:140).*

Абу Ҳанифа ислом ва имон калималари бир маънони англатиши имонсиз ислом ва исломсиз имон бўлиши мумкин эмаслигини таъкидлайди. Бу қарашни Имом Мотуридий "имон" ва "ислом" сўзлари луғатда бошқа-бошқа маънони англатиши билан, эътиқодий қарашларда икки сўзнинг ҳам маъноси бир маънони билдиришини илмий асослаб: *"Ислом имонсиз, имон эса исломсиз бўлмайди"* деди *(Мотуридий., 2003:736).* Имом Мотуридий ўз қарашларига Умар ибн Хаттоб (р.а.) томонидан ривоят илинган Жаброил (а.с.)нинг Пайғамбар (с.а.в.) билан қилган савол-жавоблари ҳақидаги машҳур ҳадис билан асослаб, бу ҳадисни маъносини қувватловчи бошқа муслим ва мўминнинг жаннатга кириши ҳақида келган ҳадислар билан илмий асослаб беради.

Умар ибн Хаттоб (р.а.)дан: *"Бир киши Эй Муҳаммад! "Менга исломдан хабар беринг" деди. Расулуллоҳ (с.а.в.): "Ислом – Аллоҳдан бошқа илоҳ йўқ, Муҳаммад Аллоҳнинг Расули деб гувоҳлик бермоқлигинг, намозни ўқимоқлигинг, закотни бермоқлигинг, рўза тутмоқлигинг ва йўлга қодир бўлсанг ҳаж қилмоғинг" дедилар. .....У яна: "Менга имондан хабар беринг" деди. Расулуллоҳ (с.а.в.): "Имон – Аллоҳга, унинг фаришталарига, китобларига расулларига, охират кунига ва яхшилик ҳамда ёмонлик тақдирдан эканлигига имон келтиришинг" дедилар" (Мотуридий., 2003:631).* Мазкур ҳадисда таъкидланганидек, ислом инсоннинг тили ва аъзолари билан амалга оширадиган амаллар ва имон фақат қалби билан ишониб бажарадиган амаллардан иборат эканлиги баён қилинмоқда. Ислом зоҳирий ва имон ботиний амаллар бўлиб, бу иккиси бирисиз мукаммал бўлмайди. Ислом ва имон сўзлари одам, инсон, киши, бани одам сўзларининг айтилиши бошқа-бошқа бўлсада, ундан англанадиган маъно бир хил бўлганидек, бу икки сўз ҳам бир хил маънони англатади.

Имом Мотуридий ўз қарашларини қуйидаги икки саҳиҳ ҳадис билан мустаҳкамлайди.

Расулуллоҳ (с.а.в.): *"Жаннатга мўмин киши киради"* дедилар *(Бухорий., 1987:4/1540)* Бошқа бир ҳадисда Расулуллоҳ (с.а.в.): *"Жаннатга муслим киши киради"* дедилар *(Муслим., 2004:372).* Мазкур ҳадисларнинг ҳар иккисида ҳам мўмин ва муслимнинг жаннатга кириши алоҳида таъкидланган. Бу икки саҳиҳ ҳадисни Имом Мотуридий ўз қарашларига асос қилиб келтирган *(Мотуридий., 2003:637).* Бу фикрни Абул Муин Насафий қарашида ҳам кўриш мумкин: *"Имон билан ислом бир нарса бўлиб, ҳар бир мўмин муслим ва ҳар бир муслим мўминдир"*, -дейди *(Абу Муин Насафий., 2017:20).* Бу каби масалалар ҳозирги даврда ҳам долзарб саналиб, имон ва исломнинг талқин этишда ҳар хил қарашлар мавжудлиги боис бу мавзунинг ҳар томонлама ўрганилиши долзарб ҳисобланади.

Мотуридийлик таълимоти бевосита Имом Аъзамнинг шогирдлари силсиласига бориб етади. Имом Зубайдий айтади: “Имом Мотуридийнинг устозлари Абу Наср Иъёзий ва Абу Бакр Аҳмад ибн Исҳоқ Жузжонийлар Абу Сулаймон Мусо ибн Сулаймон Жузжонийнинг шогирди бўлган. Абу Сулаймон Мусо ибн Сулаймон Жузжоний Имом Аъзамнинг икки машҳур шогирдлари Абу Юсуф ва Муҳаммад ибн Ҳасан Шайбонийларнинг шогирди бўлган. Имом Мотуридийнинг кичик (фиқҳ) ва катта (ақида) фиқҳда Имом Аъзамга шогирдлиги икки ёки уч силсила билан боғланади. Ҳанафий фиқҳи ва эътиқодига эргашиб, мазкур йўналишнинг назариясини яратган Имом Мотуридий ва юртимиз фақиҳ ва мутакаллимлари ислом динида асосий йўналиш ҳисобланган ҳанафийлик ривожи ва тараққиётига катта хизмат қилишган *(Паздавий., 2003:20).*

Абу Мансур Мотуридий калом илми билан бирга тафсир борасида ҳам, шоҳ асар яратган буюк муфассирдир. Алломанинг тафсири таъвил усулида бўлиб, оятларнинг ақидага оид жиҳатларни кенг ёритиб, таъвил қилиб берилган. Аллома таъвил ҳақида шундай деди: “Таъвил билан тафсирнинг ўртасидаги фарқ, баъзи уламолар айтганидек, тафсирнинг саҳобаларга, таъвилнинг эса фуқаҳоларга оидлигидадир” *(Бекир Тўпол ўғли., 2015:24).* Бунинг маъноси шуки, саҳобалар (ваҳий тушиши билан боғлиқ барча) воқеа-ҳодисаларнинг бевосита шоҳиди бўлганлар, Қуръон ва у ҳақида нозил бўлган ишларни билганлар. Бинобарин, саҳобалар (ваҳий нозил бўлишини) ўз кўзлари билан кўриб, унинг гувоҳи бўлганликларидан ҳам уларнинг Қуръон оятларига берган тафсирлари ўта аҳамиятлидир. Чунки тафсир – бу, оятдан назарда тутилган маънонинг ҳақиқатидир ва у гўё кўз билан кўрган каби бўлади.Уни билган кишилардан бошқаларга тафсир қилишга рухсат берилмайди. Ана шу маънодан келиб чиқиб, “Ким Қуръонни ўз раъйи билан тафсир қилса, ўзининг дўзахдаги жойига ҳозирлик қилиб қўяверсин” *(Имом Термизий. 2010:2956)*, деб айтилган. Чунки у ўзи тафсир қилаётган оятида шу тафсир қилиши билан Аллоҳ таолога нисбатан шоҳидлик берган бўлади.

Имом Мотуридий асос солган мактабнинг назариясини, унинг эътиқодий қарашларида асосий аҳамиятга эга бўлган оят ва ҳадисларни ўрганиш ва ҳаётга кенг тадбиқ этиш долзарб аҳамият касб этмоқда. Буюк мутакаллим номи билан ташкил этилган Имом Мотуридий халқаро илмий тадқиқот маркази томонидан аллома яратган мактаб ва бу йўналишда тасниф этилган асарларни мукаммал ўрганиш, уларни ўзбек тилида академик изоҳли таржималарини амалга оширилиши соф исломий эътиқод бирлигини таъминлашда манбавий заруратини тақоза этмоқда. Шунингдек, мазкур эътиқод дурдоналаридан бугунги кунда ҳар хил оқим ва фирқалар томонидан олдинга сурилаётган ғоявий даъволарга қарши раддия беришда ҳам муҳим аҳамият касб этади.

Фойдаланган адабиётлар

1. Абу Мансур Мотуридий. Таъвилоту Қуръон. Истанбул, Дор ал-Мезон, 2005.
2. Абу Маоз Ториқ ибн Авз. Ақидату аҳли сунна ва жамоа ли Аби Исо ат-Термизий. Риёз, Дор ал-Ватан. 2000.
3. Абу Муин Насафий. Табсирату-л-адилла. (таржимаси) Т.: 2017
4. Абу Ҳанифа. Ал-фиқҳу-л-акбар.
5. Абу Юср Муҳаммад ибн Паздавий. Усул ад-дийн. Қоҳира. Мактабат ал-азҳария, 2003.
6. Бекир Тўпол Ўғли. Абу Мансур Мотуридий. Тевелатул Куран. Истанбул. Энсар нашриёти, 2015.
7. Буюк турк билгини. Имам Матуриди ве Матуридилик. Миллетлерараси тартижмали илми топлами. – Б. 426-427. Истанбул, 2012.

8. Зиёдов Ш. Абу Мансур ал-Мотуридий ва унинг “Китобу-т-таъвилот” асари. – Б. 22-23. Т.: 2009.
9. Имом Бухорий. Саҳиҳ Бухорий. Риёз, Дор ат-Таъсил, 2017.
10. Имом Бухорий. Саҳиҳу Бухорий. Байрут, Дору ибн Касир 1987. – Б. 4/1540.
11. Имом Кеший. Мунтахаб мин Муснад Абд ибн Ҳумайд. Қоҳира. Мактаб ас-сунна, 1998.
12. Имом Муслим. Саҳиҳу Муслим. Миср, Мактабату-л-имон 2004. – Б. 1/372.
13. Имом Термизий. Сунани Термизий. Байрут. Кутуб ал-Илмия. 2000.
14. Мотуридий. Китобу-т-тавҳид. – Б. 139. Анқара, вақф ва диёнат. 2003.
15. Мотуридий. Китобу-т-тавҳид. – Б. 139. Таҳқиқ: Фатҳулло Халиф, Дор ал-жомият-л-мисрия. 2010.
16. Муҳаммадиев О. Алоуддин ал-Усмандий. Тошкент. Ғафур-Ғулом, 2019.
17. Оқилов С. Мовароуннаҳрда Мотуридия таълимотининг шаклланиш тарихи. Т.: Мовароуннаҳр, 2012, 140-141.
18. Рудолф У. Ал-Мотуридий ва Самарқанд суннийлик илоҳиёти. Т.:, 2001. – Б. 180.
19. Умаров Ш. Кешлик алломалар. Тошкент, Ғ.Ғулом нашриёти. 2019.
20. Эвадуллаев Т. Иброҳим Саффор Бухорий. Тошкент. Ғафур-Ғулом, 2019.

* * *

Dr. Hülya Alper,
MÜ İlahiyat Fakültesi Prof.

İMAM MÂTÜRÎDÎ’DE VAHYE DUYULAN İHTIYAÇ

Akılcılığıyla tanınmış bir kelâm âlimi olarak İmam Mâtürîdî, düşünce sisteminde akla verdiği ayrıcalıklı konumla birlikte aynı şekilde vahye de akla dayanarak belirli bir alan açmış ve hatta vahye duyulan ihtiyacı rasyonel temeller üzerine bina etmiştir. Bundan dolayı onun düşünce dünyasında insanın aklını kullanması ve düşünmesi gerekli olduğu gibi vahye uyması da bir zorunluluktur.

Tabii Tanrı’nın varlığının kabul edilmediği bir durumda, vahiy ve nübüvvet üzerine herhangi bir tartışma zemini kalmayacaktır. Böyle bir durumda öncelikli olan akılla bir Tanrı’nın varlığının ispat edilmesidir. Ancak Tanrı’nın varlığını kabul etmekle birlikte insanoğlunun aklıyla vahiyden müstağni olduğu iddialarına karşı vahyin gerçekliği ve anlamının ortaya konulması gerekmektedir.

Mâtürîdî kelâmı içinde vahiy dolayısıyla nübüvvet, ulûhiyyet açısından hikmet ve lutufla, beşeriyet açısından ise “ihtiyaç” ile açıklanarak delillendirilmiştir. Ulûhiyyet açısından şöyle bir mantık izlenmiştir: Hakîm ve lutufkâr bir Yaratıcı’nın insanoğlunu yaratıp da onun yeryüzünde yaşama imkânını bulacağı bir desteği- ki bu vahiydir- vermemesi hikmeti ve lutfuyla çelişir. Dolayısıyla Allah Teâlâ hikmet ve lutfu gereği insanların yeryüzünde hayatlarını devam ettirme imkânını sağlayacak bilgileri peygamberler eliyle göndermiştir.

Mâtürîdî insanoğlunun bir peygamber öğretisine duyduğu ihtiyacı çeşitli yönlerden deliller getirerek temellendirmiş, Böylece kendi döneminde nübüvvet kurumunu reddederek aklı yeterli gören akım ve düşüncelere cevap vermiştir.[328]

a. Yeryüzünde İnsan Varlığının Devamı

[328] Bilindiği gibi İslâm dünyasında nübüvveti reddeden akımlar Berâhime adıyla tanınmaktadır. Ancak Mâtürîdî onların fikirlerine yer vermekle birlikte isim olarak zikretmez.

Mâtürîdî Allah elçileri olarak peygamberlerin, öncelikle insan neslinin diğer canlılar arasında dünyada varlığını koruyup devam ettirebilmesi için gerekli olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre insanın hiçbir şey bilmezken kendinden çok daha güçlü ve kuvvetli diğer canlılar arasında hayatını koruyup, tutunabilmesi, tıpta, fizikte, kimyada, astronomide ve pek çok ilim dalında büyük başarılar elde etmesi neredeyse imkânsız denecek kadar güçtür. Bu bakımdan Mâtürîdî'ye göre peygamberler her açıdan dinî ve dünyevî konularda insanlara yol göstermişlerdir.

Ona göre insanoğlunun bu dünyada hayatını devam ettirmesi yanında ilmî gelişmeler yapmasına imkân veren bütün temel bilgiler peygamberler tarafından öğretilmiştir. Zira yeryüzünde gıdalar ve devaların varlığı kadar öldürücü zehirler de bulunmaktadır. İnsan kendi başına kalırsa bunlar arasında faydalı olanı zararlıdan ancak deneme yoluyla ayırtedebilir. Fakat insan, kendisinin ölümüne yol açma ihtimali olan bir şeyi denemeye kalkışmayı aklen kabul edilemez görür. O halde bu bilgiler bilen birinden öğrenilmiş olmalıdır. Bu durumda her şeyi bilen Allah Teâlâ'nın insanlara elçi gönderdiği anlaşılır. Böylece insanlar hem bedenlerinin hayatiyetini sürdürebilir, hem de dinlerini ikame edebilirler.[329]

Çeşitli sanat ve mesleklerin temel bilgileri; hayvanların nasıl ehlileştireceği ve onlardan nasıl faydalanılacağı; şehir hayatındaki zorunlu ihtiyaçlar; ticaret usulleri; dillerin ve nesnelere verilen isimleri gibi pek çok husus peygamberler tarafından öğretilmiştir. Mâtürîdî'ye göre bu bilgiler bulunmasaydı, hiçbir ihtiyacın anlaşılması ve giderilmesi söz konusu olamazdı.[330] Denizde yüzen gemilerin yapım bilgisi dahi insana peygamberler tarafından öğretilen bilgiler arasındadır. Çünkü geminin yapılışını ve sağladığı faydaları bilmek insanın planlayabileceği bir şey değildir.[331]

Mâtürîdî'ye göre bu hususların bizzat kendileri, onların temel metotlarının öğretim ve yol göstermeyle gerçekleştiğini ortaya koyar. Çünkü akılların çıkarım yaparak (istihrâc) bu bilgileri edinmesi mümkün değildir. Bu gerçek, onları öğretenin Allah elçileri olduğunu gösterir.[332]

b. Şükre ve İyiliğe Ulaşma Yolu

İnsanların, manevî açıdan da nebevî öğretiye muhtaç oldukları açıktır. Özellikle de iyilik ve şükür ilişkisinin belirlenmesinde, kişinin varlığı verene nasıl şükredeceğinin bilinmesinde, insan olma onuruna uygun bir şahsiyet edinmesinde ilâhî yönlendirmeye ihtiyacı vardır.

Mâtürîdî'ye göre, insan kendisine nimet vereni ve lutufta bulunanı tanıyıp teşekkür etmenin yerinde bir davranış, aksinin ise çirkin bir davranış ve zulüm olduğunu aklıyla kabul eder.[333] Halbuki bir insan üzerinde Allah'ın sayısız nimetleri vardır. Diğer taraftan insanoğluna verilen nimetlerde de farklılık olduğu için, her ne kadar akıl, nimet verene teşekkür etmeyi uygun ve gerekli görse[334] de, bunun nasıl yapılacağını ve miktarını bilemez. O halde nimetlerin sahibinden bilgi alıp, haber verecek birinin yani peygamberin varlığı gereklidir. Üstelik yaratıcı, insanın her bir organını

[329] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 275-276 (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yayınları, 1423/2003; krş. Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî usûli'd-dîn, (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk: DİB Yayınları, 1399/1979, s. 45.

[330] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 276-277.

[331] Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'â n, I, 299. Pek çok İslâm düşünürü Mâtürîdî'nin bu yöndeki açıklamalarına katılarak ilimlerin kaynağının peygamberler olduğu düşüncesini benzer örneklerden hareketle tekrarlamışlardır. (Meselâ Gazzâlî özellikle tıp ve astronomi ilminin akılla elde edilmesinin düşünülemeyeceğinden hareketle nübüvvetin varlığını ortaya koymaktadır. Bk. Gazzâlî, el-Münkız mine'd-dalâl (nşr. Semih Dugaym), Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnanî, 1993, s. 86. Ayrıca bk. Bâkıllânî, Kitâbü Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâil (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1414/1993, s. 152-153. Mâtürîdî'nin bu konudaki yaklaşımını tamamen benimseyen ve benzer açıklamalar yapan Ebü'l-Muîn en-Nesefî, bütün ilimlerin tevkifî olduğunu ifade etmiş, hatta astronomi ilminin kaynağının Hermes'e dayandırıldığını, Hermes'in ise İdris Peygamber ile özdeşleştirildiğini belirtmiştir (Nesefî, Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn (nşr. Claude Salamé), Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990-93, I, 473-474).

[332] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 277. Mâtürîdî'nin bu konudaki düşüncesini aynen benimseyen İbn Hazm el-Endelüsî (ö. 456/1064) de dünyanın çeşitli bölgelerinde ilim ve sanattan habersiz yaşayan topluluklarda süreç içinde gelişme bulunmamasını, bu ilimleri baştan öğreten bir peygamberin varlığına delil getirmiştir. Msl. Bk. İbn Hazm, el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal (nşr. Muhammed İbrâhim Nasr-Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Dârü'l-Ciyl ts., I, 140-141.

[333] Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, II, 325; Nesefî, Tebsıratü'l-edille, I, 458.

[334] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 156.

hayvanlarınkinden farklı olarak çeşitli eylemleri gerçekleştirebilecek kabiliyette yaratmıştır. O halde her bir organa ait ibadetin niteliğini açıklayacak birine ihtiyaç vardır.[335]

İnsan, aslında kendisinin bütünüyle kemale ulaşmasında peygamberlerin yol göstericiliğine ihtiyaç duyar. Emir ve nehye uyarak yaşayanların sonuçta insanlık şerefleri tamamlanır. Nefsânî arzularını tercih edenler ise hak ettikleri cezaya kavuşurlar.[336] O halde emir ve nehyin varlığı insanoğlunun şerefli bir hayat sürmesi ve âhirette bunun karşılığını görmesi için gereklidir.

Peygamberliğin varlığını gerekli kılan bir başka husus ise insanların din ve dünya açısından kendi aralarındaki farklılıktır. İhtiyaç duydukları bilgilerin bir kısmına bazıları kendi çabasıyla sahip olsa dahi, diğer bazısı sahip olmayabilir. Tabii onlarda bulunmayan, fakat Allah katında insanların yararına olan bilgilerin var olduğu reddedilemez. Bu bilgi de peygamberler aracılığıyla insanlara ulaştırılır.[337]

Üstelik Allah elçileri emir ve yasakları, mubah ve haram gibi hususları bildirir. Bu konularda duyulardan da istifade etme imkânı bulunmadığına göre peygamberlerin haber vermesi dışında dayanılabilecek başka bir kaynak bulunmamaktadır.[338]

c. İnsan Doğasına Karşı Akla Destek

İnsan aklı iyi ve güzeli gösterse de insanoğlu sadece akıldan ibaret bir varlık değildir. Onun aklı yanında doğası, Mâtürîdî'nin ifadesiyle tab'ı da bulunmaktadır. Aklın aksine insan tab'ı, iyi ve doğru olana değil de kendi rahatına uygun düşene ve nefsine hoş gelene meyleder. Allah insanoğlunun tabiatını, aslen iyi olmasa dahi zevk veren, hoşuna giden şeylere karşı yönelecek bir biçimde; aklını ise aslen iyi veya kerîh olan şeyleri tanıyacak bir yapıda yaratmıştır.[339] İşte bu bakımdan vahiy insanı iyiye yöneltme ve kötülükten kaçındırma hususunda akla yardım eder.

Mâtürîdî'ye göre Allah elçileri akla yardımcı olmakta ve işini kolaylaştırmakta, özellikle nefsânî arzular karşısında akla yol göstermektedir. O halde elçi göndermek, sırf bu sebeple bile Allah Teâlâ'nın insanlara özel bir lutfu şeklinde değerlendirilebilir.[340]

Ayrıca dünya meşgaleleri aklın sağlıklı çalışmasını aksatabilir. Çeşitli durumlar aklı gerçeği kavramaktan alıkoyabilir. Bu durumda da insanlara yol gösterecek, hakikate rehberlik edecek Allah elçilerinin varlığı kaçınılmaz olmaktadır.[341]

Dahası insanoğlu aklın muhal ve vâcip hükmünü verdiği konularda aklıyla hüküm verebilir. Ama aklen mümkün görülen konularda, doğruya ulaşmak için vahiyle aydınlanma ihtiyacındadır.[342]

d. Adalet Temelli Bir Toplum İnşası

Mâtürîdî, insanların huzur ve saadet içinde, birbirlerine zulmetmeden yaşabilmesi için de vahyin gerekli olduğunu düşünmektedir. Zira insanlar üst bir otorite tarafından bir takım emir ve yasaklarla denetlenmeyip, kendi başlarına bırakılsa aralarında çatışmanın doğması kaçınılmazdır.

Bu kanıt insanoğlunun tabiatındaki beka arzusu ve hayatını devam ettirme isteğine dayalı olarak açığa çıkar. Yaşama arzusu insanı kendi devamlılığını sağlayacağını sandığı ve umduğu şeylere yöneltir. Fakat herkes aynı şeyi elde etmek isteyeceğinden kaçınılmaz bir şekilde tartışma ve çatışma çıkar. İşte insanın kendi üzerindeki otorite olarak vahiy, hak ve hukuku belirlemekte, herkese hakkını bildirerek insan hayatını korumaktadır.[343]

[335] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 278.
[336] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 274.
[337] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 278.
[338] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 282.
[339] Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, II, 255.
[340] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 283-284; Nesefî, Tebsıratü'l-edille, I, 463; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî usûli'd-dîn, s. 46.
[341] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 280.
[342] Nesefî, Tebsıratü'l-edille, I, 461; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî usûli'd-dîn, s. 46.
[343] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 272.

Mâtürîdî peygamberlerin gerçekliğine dair şöyle bir aklî izah da getirmektedir: İnsanlar arasında anlaşmazlıkların olduğu malumdur. Halbuki anlaşmazlık her türlü fesadın temeli ve yok oluşun başlangıcı olup, akıllar tarafından da kötü görülür. Bu durumda insan aklı kendisine yardım edecek, salâha ve mârifete yöneltecek birine başvurmak zorunda kalır. Bilinen bir gerçektir ki aklın ihtiyaç duyduğu hususları en iyi bilen, onu yaratandır. Bu da peygamberlerin gerekliliğine hükmetmeyi icap ettirir.[344]

Kaynakça

Bâkıllânî, Ebû Bekr, *Kitâbü Temhîdi'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâil* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1414/1993.

Câhız, Amr b. Bahr, *Resâilü'l-Câhız* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), I-III, Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1399/1979.

Gazzâlî, Ebû Hâmid, *el-Münkız mine'd-dalâl* (nşr. Semih Dugaym), Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnanî, 1993.

İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (nşr. Muhammed İbrâhim Nasr-Abdurrahman Umeyre), I-V, Beyrut: Dârü'l-Ciyl ts.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât (1)* (nşr. el-Eb Anawati-Saîd Zâyid), yy, ts.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yayınları, 1423/2003.

Te'vîlâtü'l-Kur'ân (İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu), I (nşr. Ahmed Vanlıoğlu); II (nşr. Ahmed Vanlıoğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2011.

Muhammed Abduh, *Risâletü't-Tevhîd* (nşr. Muhammed Umâre), Beyrut: Dârü'ş-Şurûk, 1414/1994.

Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebsıratü'l-edille fî us*ûli'd-dîn (nşr. Claude Salamé), I-II, Dımaşk: Institut Français de Damas 1990-93.

Sâbûnî, Nûreddin, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk: DİB Yayınları, 1399/1979.

* * *

[344] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, s. 279. Mâtürîdî'nin nübüvvetin gerekliliği konusundaki bu temel yaklaşımına yakın açıklamalar başka İslâm düşünürleri tarafından da ortaya konmuştur. Kendisinden önce Câhız (ö. 255/869) nübüvvetin insanların maslahatları açısından gerekli olduğunu, insanların nebevî eğitime ihtiyaç duyduğunu belirtmiştir. Câhız, Resâilü'l-Câhız (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire: Mektebetü'l-Hânci, 1399/1979, I, 238. İbn Sînâ'ya göre insanların kemale erebilmeleri için toplumsal bir hayat sürmeleri ve şehirleşmeleri kaçınılmazdır. Ancak ortaklaşa iş yapmak, muameleyi yani sosyal ilişkiyi gerektirir. Sosyal ilişkilerin devamı ise ancak kanun ve adaletin varlığı ile sağlanabilir. Bu durumda kanun ve adaleti belirleyen bir insana yani peygambere ihtiyaç vardır (İbn Sînâ, eş-Şifâ el-İlâhiyyât (1), (nşr. el-Eb Anawati-Saîd Zâyid), yy, ts., s. 441). İbn Sînâ'ya göre, aynen Mâtürîdî'nin ifade ettiği gibi kuralları ve temel prensipleri belirleme işi, insanların kendisine bırakılırsa hiçbir zaman istikrar sağlanamaz ve insanlar bir kaos içine düşerler. Kanun ve adaleti belirleme, kişilere bırakıldığı takdirde herkes kendi menfaatine uygun gördüğünün adalet, aksinin ise zulüm olduğunu iddia edecektir. Böyle bir durumda ise anlaşmaya varılması imkânsızdır. Bu noktada peygamber göndermek daha önce de vurgulandığı üzere Mâtürîdî'ye göre hikmet olarak değerlendirilirken, İbn Sînâ'da ilâhî inâyet çerçevesinde ele alınır (İbn Sînâ, eş-Şifâ el-İlâhiyyât (1) s. 441-442). Neticede birine göre hikmet, diğerine göre ise inâyet anlayışına bağlı olarak peygamberlerin varlığı gerekli olmaktadır. Nübüvvet kurumunu bu şekilde sosyal âmillere dayanarak açıklama metodu tarih boyunca devam etmiş, modern dönemde bu düşünceyi seslendiren Muhammed Abduh olmuştur. Muhammed Abduh (1849-1905) insanoğlunun peygamberlere olan ihtiyacını ferdin akla olan ihtiyacına benzeterek açıklamıştır (Muhammed Abduh, Risâletü't-Tevhîd (nşr. Muhammed Umâre), Beyrut: Dârü'ş-Şurûk, 1414/1994, s. 101, 109).

Dr. Muhammet Raşit AKPINAR,
Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

MÂTÜRÎDÎ'NİN İCTİHÂDÎ NESİH KAVRAMI ÜZERİNE TÜRKİYE'DE YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

Özet

İlk defa Mâtürîdî tarafından kullanılan "ictihadi nesih" kavramıyla neyin kastedildiği hususunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bu araştırmada spesifik olarak İmam Mâtürîdî'nin *Tevilatü'l-Kur'an*'da zikrettiği "ictihad ile nesih" ifadesi ve buradan hareketle kendisine nispet edilen "ictihadi nesih" kavramı üzerine ülkemizde kaleme alınmış çalışmalar hakkında panaromik bir resim çizilecek, Türkiye ilim camiasının konuyla ilgili düşünceleri takdim edilecek ve değerlendirilecektir.

Anahtar Kavramlar: İslâm Hukuku, Mâtürîdî, İctihadi nesh.

Yakın zamana kadar görüşleri daha çok takipçilerinin eserlerinden hareketle belirlenmeye çalışılan İmam Mâtürîdî'nin ilk olarak kelam ilmine dair Kitabü't-Tevhid isimli eseri (1970) ardından da Tevilatü'l-Kur'an isimli tefsiri (2003), tahkik edilip okuyucuyla buluştuktan sonra Türk akademyasında büyük bir ilgiye mazhar olmuştur. Son yıllarda yapılan bir tespite göre, Türkiye'de İmam Matürîdî ve Mâtürîdîlik üzerine 120'den fazla lisansüstü çalışma, 100 civarında özgün ve tercüme kitap, 200'den fazla da bilimsel makale telif edilmiştir.[345] Düşünce sisteminin keşfedilmesini amaçlayan bu çalışmalarda çok yönlü bir âlim olan İmam Matürîdî'nin itikadi görüşleri yanında, tefsir ve fıkıh ilmini ilgilendiren açıklamaları da incelenmiş ve değerlendirilmiştir.

Bu araştırmada İmam Mâtürîdî'nin Tevilatü'l-Kur'an'da zikrettiği "ictihad ile nesih" ifadesi ve buradan hareketle kendisine nispet edilen "ictihadi nesih" kavramı üzerine kaleme alınmış çalışmalar incelenerek Türkiye ilim camiasının konuyla ilgili düşünceleri takdim edilecektir. İctihadi nesih konusuyla ilgili ülkemizde gerek müstakil olarak yapılan çalışmalar, gerekse bu onuya temas eden diğer çalışmalar zengin bir literatür oluşturmuş durumdadır.[346]

İmam Maturidî, sadece tefsirinin bir yerinde, zekatın sarf edileceği yerlerin açıklandığı Tevbe Sûresinin 60. âyetini[347] tefsir ederken "ictihad ile nesih" ibaresini kullanmıştır. Âyetin tefsiri bağlamında yaptığı açıklamalarda zekat verilmesi gereken yerler arasında zikredildiği halde Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekat vermeyişini ictihad ile neshin örneği olarak takdim etmiştir:

---

[345] Ahmet Ak, "Türk Dilinde Mâtürîdîlik Literatürü", Mâtürîdî Düşünce ve Mâtürîdîlik Literatürü, s. 351.

[346] bk. Sönmez Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâturîdî", Dini Araştırmalar, 5/15 (Ocak Nisan 2003); "Mâtürîdî'nin Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı", İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, 22 - 24 Mayıs 2009, İstanbul.; Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, s. 7, Nisan 2006; Orhan Çeker, "Prof. Dr. Saffet Köse'nin Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış' Başlıklı Makalesi Üzerine Bazı Mülahazalar", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, s. 7, Nisan 2006; Yüksel Macit, "İmam Matürîdî'ye Göre Kur'an'dan Bir Hükmün İçtihat İle Neshi", Hikmet Yurdu İmam Matüridî ve Matürîdîlik Özel Sayısı, 2/4 (Temmuz-Aralık 2009); Yüksel Macit, "Hz. Muhammed'den Sonra Nesih Meselesi", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, s. 13, 2009; Şaban Ali Düzgün, "Matüridi'nin Kur'an Yorum Yöntemi", Kelam Araştırmaları, 10:1 (2012); Kaşif Hamdi Okur, "Mâtürîdî'ye Nispet Edilen 'İçtihadi Nesh' Kavramına Hanefi Geleneği Perspektifinden Bir Bakış", Uluslararası İmam Maturidî Sempozyumu, Eskişehir 2014; Öztürk, Mustafa, "Sahabe ve Kur'an", KTÜİFD, 2015, II, s. 2; Abdulkadir Karakuş, "İmam Mâtürîdî'nin Nesh Anlayışı", Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 45 (2018); Arslan Karaoğlan, "Mâtürîdî'ye Göre Nesih Problematiği", Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 34 (Aralık 2019); Sönmez Kutlu, "İmâm Mâtürîdî'nin Nesih Düşüncesi Üzerine Bazı Mülahazalar ve İleriye Yönelik Tavsiyeler", İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân, İstanbul 2019; İbrahim Özdemir, "İmâm Mâtürîdî'de Ahkâmın Neshi Bağlamında Nass-İctihâd İlişkisi", İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân, İstanbul 2019; Ramon Harvey, "Al-Mâturîdî on Abrogation of The Shari'a in The Quran and Previous Scriptures", İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân, İstanbul 2019; Fadıl Ayğan, "Hz. Peygamber'in Nübüvvetini İspat Bağlamında Mâtürîdî'de Nesih Teorisi", İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân, İstanbul 2019; Abdullah Kahraman, "İmâm Mâtürîdî'de İctihadla Nesih ve Maslahatı Nassa Tercih Meselesi (Hırsızlık ve Yol Kesme Cezaları Örneğinde)", İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân, İstanbul 2019; Fikret Gedikli, "İctihad ile Neshin İmkânına Dair", Ekev Akademi Dergisi, 24/84 (Güz 2020).

[347] "Sadakalar Allah'tan bir farz olarak fakirlere, miskinlere, (zekât) memurlarına, gönülleri (İslam'a) ısındırılacak olanlara verilir; kölelerin, borçluların, Allah yolunda olanların ve yolcuların uğrunda sarf edilir. Allah Alîm'dir, Hakîm'dir." Tevbe 9/60.

“Ayette, mevcut illetin ortadan kalkması dolayısıyla içtihadla nesih yapmanın caiz olduğuna delalet vardır. Böylece neshin farklı şekillerde gerçekleşebileceği bilinmiş olmaktadır”[348].

Maturidî, ilgili ayeti tefsir ederken şu bilgileri vermektedir:

“Hz. Peygamber, münafıkların önde gelenlerine onları İslam’a ısındırmak amacıyla zekâttan pay verirdi. O dönemde İslam zayıf, Müslümanlar ise sayıca azdı. Onlar ise sayıca çok, güçlü ve donanımlı idi. Ancak bugün Müslümanların sayısı arttı, din güçlendi, bu kişiler ise zayıf ve güçsüz duruma düştüler. Dolayısıyla bu uygulama ortadan kalktı. Zira Müslümanlar kuvvetli ve sayıca çok hale geldi.”

Daha sonra Mâtürîdî, konuyla alakalı Hz. Ebu Bekr döneminde yaşanan olaya atıf yapmıştır:

“Değersiz bir arazinin kendilerine verilmesini talep eden Akra‘ ve Uyeyne’nin isteğini Ebu Bekr kabul etmiş, buna dair yazılı bir belge düzenlemiş, yapılan işleme şahitlik yapması için onları Hz. Ömer’in yanına göndermiştir. Ömer ise belgeyi ellerinden alarak parçalamış, bu duruma tepki gösteren Akra‘ ve Uyeyne’ye hitaben: “O gün Müslümanlar sayıca az olduğu için Rasulullah sizi İslam’a ısındırmak istiyordu. Allah ise İslam’ı güçlendirdi. Gidin elinizden geleni ardınıza koymayın!” ifadesini kullanmıştır”[349]

İlk defa Mâtürîdî tarafından dile getirilen “ictihadla nesih /ictihadi nesih” kavramına yönelik olarak ülkemizde son yıllarda yapılan çalışmalarda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Aralarında nüanslar bulunsa da bu görüşleri iki ana eksende kategorize etmek mümkündür:

1. İctihad ile nesih ifadesindeki neshi “hükmün kaldırılması” olarak değerlendirerek neshe terminolojideki meşhur manasını verenler ve ictihad ile neshi modern dönemin sorunlarını çözmeye yönelik bir yöntem olarak takdim edenler.
2. Buradaki neshi, usul geleneğindeki meşhur manasından farklı bir biçimde, “hükmün gerekçesini oluşturan illetin ortadan kalkmasına bağlı olarak uygulanmaması” olarak telakki edenler.

İmam Mâtürîdî’nin dini sorunların çözümünde akla büyük bir nüfuz alanı sağladığını ve şer’i hükümlerde neshin ne zaman ve nasıl vuku bulacağını aklın yetkisine bıraktığını savunanlar, şeriatte bir hükmün sebebi olan illetin veya maslahatın kalkması durumunda veya hükmün süresinin sona ermesi durumunda içtihatla neshi caiz gördüğünü ifade etmişlerdir.[350] Bu görüşü benimseyenler arasında İmâm Mâtürîdî’nin ictihad ile Kur’an âyetlerinin neshini mümkün görmesiyle, fıkıh usulcüleri nezdinde fazlaca taraftar bulmamış kıyas ve icma ile neshi caiz görenlerden bir adım daha ileri gittiğini savunanlar olmuştur. Üstelik onun bu tutumu, Kur’ân’ın Sünnet ile nesh edilemeyeceğini savunan İmam Şafii’nin bu tavrı göz önünde bulundurulduğunda daha değerli görülmüştür. Yine bu yaklaşıma göre akla ayrı bir önem veren Mutezilî usulcülerin dahi böyle bir tezi savunmuyor oluşu, İmam Mâtüridî’nin ictihadla nesih teorisinin kıymetini artırmaktadır.[351] Bu görüşü benimseyenler, nesih olgusunun Hz. Peygamber’in vefatıyla son bulduğu şeklinde usulcüler arasında hâkim olan görüşe karşı çıkmışlar ve İmam Mâtürîdî’nin işaret ettiği “ictihad ile neshin” çeşitli tevillerle nesih olmadığını savunmaktansa Hz. Peygamber’den sonra neshin devam etmesinin tabii olduğunu ve neshedilen bir hükmün ihtiyaç varsa tekrar uygulanabileceğini kabul etmenin hukuk mantığı açısından daha doğru olacağını öne sürmüşlerdir.[352]

İkinci yaklaşımı benimseyen ise, aralarında bazı nüanslar bulunsa da Mâtürîdî’nin ictihad ile nesih ifadesini, hükmün dayanağını teşkil eden illetin ortadan kalkmasına bağlı olarak uygulanmaması yani bir nevi tahkîku’l-menât ictihadı anlamında kullandığı konusunda görüş birliği

[348] وفي الآية دلالة جواز النسخ بالاجتهاد؛ لارتفاع المعنى الذي به كان؛ ليعلم أن النسخ قد يكون بوجوه. bk. Mâtürîdî, Tevîlâtü’l-Kur’ân, V/٤٠٧.

[349] Mâtürîdî, Tevîlâtü’l-Kur’ân, V/405-406; Kaşif Hamdi Okur, “Mâtürîdî’ye Nispet Edilen ‘İçtihadi Nesh’ Kavramına Hanefi Geleneği Perspektifinden Bir Bakış”, s. 4.

[350] Sönmez Kutlu, “Mâtürîdî’nin Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı”, s. 561, 562.

[351] Sönmez Kutlu, “Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâturîdî”, s. 23; Yüksel Macit, “İmam Matürîdî’ye Göre Kur’an’dan Bir Hükmün İçtihat İle Neshi”, s. 133.

[352] Yüksel Macit, “İmam Matürîdî’ye Göre Kur’an’dan Bir Hükmün İçtihat İle Neshi”, s. 127, 135.

içindedirler. Bu görüşü savunanlardan bazıları, ilk dönemlerde umumun tahsisi, mutlakın takyîdi, muhkemlik müteşâbihlik, bir konunun değişik boyutlarına ilişkin farklı hükümlerin vazedilmesi ve ilgili hükümlerin ictihad yoluyla zamana ve şartlara göre farklı uygulanması, hükmün kapsamı içerisinde bulunan alternatif uygulamalardan birinin öne çıkarılıp diğerinin tehir edilmesi gibi durumların nesih terimiyle ifade edildiğine atıf yapmışlar ve Mâtürîdî'nin ictihad ile nesih anlayışını bu doğrultuda izah etmeye çalışmışlardır. Onlara göre ictihadî neshin, Kur'an ile sabit olan bir hükmün dondurulması veya yürürlükten kaldırılması şeklinde anlaşılması dini tahrife kapı aralar. Bu çerçevede bazı kavram ve görüşlerin bağlamından koparılarak modern sorunların çözümünde bir yöntem ve işlev olarak görülmesi anakronik bir yorum olmaktan öteye gidemez.[353]

Bu yaklaşımı savunanlara göre, İmam Matürîdî ictihadî nesih kavramına dair tek bir örnek zikretmiştir. O da illeti akılla bilinen ve artık maksadı ortadan kalkan hükümleri uygulamanın terk edilmesine ilişkin olup nasların ictihad yoluyla neshedilmesine gerekçe teşkil etmez. Bu durumda Mâtürîdî'nin kullandığı ictihadla nesih ifadesi, "âyetin hükmünün gerekçesini oluşturan illetin ortadan kalkmasıyla âyetin hükmünün uygulanmaması" anlamına gelen bir tahkîku'l-menât ictihadı konumunda değerlendirilmektedir.

Mâtürîdî'nin ictihad ile neshin örneği olarak takdim ettiği müellefe-i kulûbun zekat fonundan pay almasını engelleyen Hz. Ömer'in uygulaması, İmam Matürîdî'yi bir otorite olarak gören Hanefî gelenekte de bu şekilde temellendirilmeye çalışılmıştır. Kâsânî (ö. 587/1191), Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), Kurlânî (ö.767/1367) ve Babertî (ö. 786/1384) gibi Hanefî âlimleri Hz. Ömer'in bu tutumunu, naslardan bağımsız uygulamalarda bulunmak veya nasların öngördüğü bazı hükümleri değiştirmek veya askıya almak şeklinde değerlendirmemişler, illetin ortadan kalkması neticesinde ahkâma yönelik bazı ictihadlarda bulunmak olarak takdim etmişlerdir.[354] Mâtürîdî ekolünü sürdüren Semerkandî, Lâmişî, Habbâzî gibi Hanefî usul âlimlerinin eselerinde de Mâtürîdî'ye nispet edilen şekliyle bir nesih anlayışının bulunmadığı tespiti yapılmıştır.[355] Buna göre, Hz. Ömer'in zekattan pay vermek istemediği kimseler, bir dönem şerlerinden emin olmak için Hz. Peygamber'in müellefe-i kulûb kapsamında görerek zekât fonundan pay ayırdığı, ancak artık iyice güçlenmiş olan İslam'a zararları dokunamayacak olan kimselerdir. Bu özellikleriyle sözü edilen kimseler müellefe-i kulûb vasıfını yitirmişlerdir. Dolayısıyla Hz. Ömer, müellefe-i kulûba zekat verilmesi hükmüne karşı olmayıp, âyetteki hükmün dayanağını teşkil eden müellefe-i kulûb vasfının kaybolması sebebiyle bu kimselere zekattan pay ayırmayı durdurmuş olmaktadır. Hz. Ebubekir ve Ömer'e gelerek zekât gelirlerinden hak isteyen kimseler kendilerini müellefe-i kulûb olarak görseler bile, Hz. Ömer artık onları bu katagoride değerlendirmemiştir. Deyimi yerindeyse Hz. Ömer, kendilerine zekat verilmesinde ısrarcı olan bu isimleri, söz konusu hissenin ömür boyu kendilerinin hakkı olduğunu iddia ederek müellefe-i kulûb müessesesini istismar eden kimseler olarak değerlendirmiş olmalıdır.

İkinci görüşü benimseyenler arasında, müellefe-i kulûbün zekatın sarf edileceği sekiz sınıftan biri olmasını, mükellefin tercihine bırakılmış bir sorumluluk olarak değerlendirenler de bulunmaktadır. Bu görüşü savunanlara göre zekat vermek kuşkusuz farz iken, bu sekiz sınıftan herhangi birinin tercih edilmesi hususunda mükellef serbest bırakılmıştır. Yani âyetin hükmü zaten kendi içinde alternatif uygulamalara açıktır. Zekatın sarf yeri olarak müellefe-i kulûbun seçilmesi hususunda bir zorunluluk söz konusu olmadığına göre Hz. Ömer'in müellefe-i kuluba zekat vermeyişi, âyetin hükmünü değiştirme olarak algılanmamalıdır. Hz. Ömer, konu hakkında içtihat ederek o yılki zekât gelirlerini ilgili ayetin hükmü çerçevesinde sadece daha elzem gördüğü yerlere dağıtmıştır.

[353] Kaşif Hamdi Okur, "Mâtürîdî'ye Nispet Edilen 'İçtihadi Nesh' Kavramına Hanefi Geleneği Perspektifinden Bir Bakış", s. 4.
[354] Köse, Saffet, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", s. 20.
[355] Kahraman, Abdullah, "İmâm Mâtürîdî'de İctihadla Nesih ve Maslahatı Nassa Tercih Meselesi (Hırsızlık ve Yol Kesme Cezaları Örneğinde)", s. 553.

Bu durum âyette zekat verilecek sınıflar arasında sayılan fakir kimselerin bir dönem gelip de rastlanılmaz oldukları takdirde zekat alamayacak olmaları gibidir. Bu uygulamanın ise günümüzdeki malum nesih nazariyesiyle bir alakası yoktur.[356]

Bu yorumu teyit eder mahiyette Mâtürîdî'nin neshedildiğini ileri sürdüğü bir başka âyet olan el-Mümtehine sûresinin 10. âyetini[357] tefsir ederken müellefe-i kulub meselesine atıfta bulunduğu düşünülmektedir. Neshin farklı yollarla yapılabileceğini ifade eden Mâtürîdî, ilgili âyetin "*Siz harcadığınızı isteyin*, *onlar da harcadıklarını istesinler*" şeklindeki kısımlarında bahsedilen uygulamaların toplum tarafından artık uygulanmadığını ifade etmiş ve toplumun bütünüyle uygulamayı terk etmesi sebebiyle âyetteki hükümlerin neshedilmiş olacağını belirtmiştir:

> *"Bu âyette kitabın hükmünün insanların onunla ameli terk etmesiyle neshedileceğine delalet vardır... Bu ve (müellefe-i kulûb meselesindeki gibi) benzerleri, belli bir illet dolayısıyla hususi olarak sabit olduğu tespit edilmiş hükümlerdir. Daha sonra bunların dayandığı illet ortadan kalkmıştır."*[358]

Anlaşıldığına göre toplumun bir hükme konu olan uygulamayı terketmesi sebebiyle hükmün yürürlükten kalkması Matürîdî'ye göre bir çeşit nesih olarak görülmektedir. Zekat sarf yerlerinin sayıldığı âyette sekiz sınıftan biri olarak zikredilen zekat görevlilerinin, bugün zekatın devlet tarafından toplanmadığı ülkelerde zekattan pay alamayacak olması, yine neredeyse tüm İslam ülkelerinde kölelik ve câriyelik müessesesi ortadan kalktığı için bu konuya taalluk eden ahkâmın uygulanmayışı bu türden neshe örnek teşkil etmektedir. Gerek bu âyette toplumun uygulamayı tamamen terketmesi sebebiyle uygulama imkânı kalmayan hükümler (örfî nesih), gerekse hükmün dayanağını teşkil eden illetin ortadan kalkması sebebiyle hükmün uygulanmaması (ictihadi nesih), bugünkü terminolojideki nesih olgusundan büyük ölçüde ayrışmaktadır. Böyle olunca Mâtürîdî'nin ictihâd ile nesihten kastettiğinin, hükme gerekçe teşkil eden illetin varlığını ya da yokluğunu inceleyen tahkikü'l-menât ictihadı olduğu değerlendirilimektedir.[359]

İkinci yaklaşımı benimseyenler arasında Hz. Ömer'in bu uygulamasını, toplumun maslahatını gözeterek devlet yetkililerinin (ulu'l-emr), mübah alanda bazı kısıtlamalarda bulunması kabilinden bir idari tasarruf olarak görenler de bulunmaktadır.[360] Gerçekten de İmam Mâtürîdî, ictihad ile nesih örneği olarak takdim ettiği müellefe-i kulûb meselesindeki rivayetin ölü/âtıl arazilerin ihya edilmesinin devlet başkanının iznine bağlı olduğunu gösteren ipuçlarını ihtiva ettiğini belirmiştir.[361] Ancak bu ifadelerinden hareketle ve ictihad ile nesih kavramını sadece bu örnek bağlamında zikretmesinden yola çıkarak nesih yetkisini devlet başkanın inisiyafitine bıraktığını söylemek zor görünmektedir.

Sonuç olarak, Mâtürîdî'nin Tevilâtü'l-Kur'ân isimli tefsirinde kullandığı "ictihad ile nesih" ifadesne ilişkin kaleme alınan özellikle ilk çalışmalarda bu tabirin Mâtürîdî'nin aklı fonksiyonel

---

[356] Orhan Çeker, "Prof. Dr. Saffet Köse'nin Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış" Başlıklı Makalesi Üzerine Bazı Mülahazalar, s. 52-53; Talip Özdeş, "Sivas ve Kayseri Yazma Eserler Kütüphanelerinde Mâtürîdî ve Mâtürîdîlikle İlgili Eserler", s. 388.

[357] "Eğer mümin olduklarını anlarsanız, onları kâfirlere iade etmeyin. Bunlar onlara helâl değildir, onlar da bunlara helâl olmaz. Kocalarına harcadıklarını geri verin. Mehirlerini ödediğiniz takdirde bu kadınlarla evlenmenizde sakınca yoktur. Kâfir kadınları nikâhınız altında tutmayın. Siz harcadığınızı isteyin, onlar da harcadıklarını istesinler. Allah'ın hükmü işte budur. Aranızda hükmünü böyle veriyor. Allah hakkıyla bilmektedir, hüküm ve hikmet sahibidir." el-Mümtehine 60/10.

[358] Mâtürîdî, Tevîlâtü'l-Kur'ân, 9/624; Kaşif Hamdi Okur, "Mâtürîdî'ye Nispet Edilen 'İçtihadi Nesh' Kavramına Hanefi Geleneği Perspektifinden Bir Bakış", s. 5; Fikret Gedikli, "İctihad ile Neshin İmkânına Dair", s. 277.

[359] Özdemir, İbrahim, "İmâm Mâtürîdî'de Ahkâmın Neshi Bağlamında Nass-İctihâd İlişkisi", s. 526.

[360] Orhan Çeker, "Prof. Dr. Saffet Köse'nin Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış" Başlıklı Makalesi Üzerine Bazı Mülahazalar, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, s. 52-53; Abdulkadir Karakuş, «İmam Mâtürîdî'nin Nesh Anlayışı», Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2018, sayı. 45, (83–113), s. 109.

[361] وفي خبر أبي بكر، وعمر – رضي الله عنهما – دلالة أن إذن الإمام شرط في إحياء الأرض الموات التي لا تملك إلا بالإذن لأن ذَيْنَك الرجلين اللذين أتيا أبا بكر، والأرض لا كلأ فيها، وذلك صورة أرض الموات. Mâtürîdî, Tevîlâtü'l-Kur'ân, V/bk. ٤٠٧-٤٠٨.

kılan yönüne de uygun düşecek şekilde ictihad ile neshi mümkün gördüğü fikri savunulmuş, eşine rastlanmayan bu kullanımın modern dönemde karşılaşılan hukuki sorunların çözümü için yeni bir yöntem olduğu vurgulanmıştır. Ancak konuyla ilgili daha sonra yapılan çoğu araştırmada buradaki neshin, klasik usul geleneğindeki "hükmün kaldırılması" şeklinde anlaşılmasının doğru olmayacağı görüşü benimsenmiş, Mâtürîdî'nin ictihadi nesih teorisinin, Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekat vermeyişini izah sadedinde klasik usul geleneğinde yapılan, "gerekçesinin (illetinin) ortadan kalkması halinde hükmün uygulanmaması" şeklindeki yorumlarla büyük ölçüde benzeştiği görüşü hâkim olmuştur. Mâtürîdî'nin nesih teorisine yeni bir anlam vermek isteyenlerin, neredeyse müellefe-i kulûb örneği dışında başka bir meselede uygulanabilirliği ortaya konamayan ictihadi neshin, öncelikle teorik zemininin objektif kriterlerini belirginleştirmeye akabinde de teorik zeminden pratik zemine yansıyacak somut örneklerle teoriyi desteklemeye ihtiyacı olduğu ifade edilmelidir.

Bitirirken, İslam dünyasının karşılaştığı problemlere çözüm arayışı çerçevesinde tanrı ve insana, din, ahlâk ve hukuka, modern ve geleneğe ilişkin her türlü tartışmanın yapıldığı günümüzde, Mâtürîdî'nin telaffuz ettiği ictihadî nesih kavramının çeşitli kesimler tarafından sahiplenilmesi, savunulması tabii karşılanmalıdır. Buradan hareketle Mâtürîdî'nin iç tenkit geleneğini başlatan önemli bir şahsiyet olarak görülmesi, akıl ve vahiy dengesini modern dönem sorunlarına çözüm sunacak şekilde inşa ettiğinin ileri sürülmesi, Matürîdî'nin ictihad yoluyla neshi mümkün gören açıklamalarını, Kur'ân ahkâmının her durum ve şartta uygulanmak maksadıyla nazil olmadığının kanıtı olarak takdim edilmesi anlayışla karşılanabilir.[362] Diğer taraftan onun telaffuz ettiği bir cümlenin dinî hükümlerdeki kaynak hiyerarşisini bütünüyle sarsacak; akıl ve vahiy dengesini bu unsurlardan biri lehine bozacak; inanç, ilke ve kuralları sistemleştirmiş doktrine zarar verecek şekilde yorumlanmasına itirazların yöneltilmesi de tabii karşılanmalıdır. Şu halde bu tartışmalar sürerken tarafların birbirini bağnazlıkla, dini tahrif etmekle ya da dini değerlerin altını oymakla suçlamaktan kaçınması, bilim etiği ve objektiflikle bağdaşmayacak biçimde kendisine ait olmayan yaklaşımları ona nispet ederek Mâtürîdî'nin istismar edilmemesi büyük önem arz etmektedir.

Kaynakça

1. Ak, Ahmet, "Türk Dilinde Mâtürîdîlik Literatürü", Mâtürîdî Düşünce ve Mâtürîdîlik Literatürü, Önsöz Yayınları, İstanbul 2018.

2. Ayğan, Fadıl, "Hz. Peygamber'in Nübüvvetini İspat Bağlamında Mâtürîdî'de Nesih Teorisi", İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân, İstanbul 2019.

3. Çeker, Orhan, "Prof. Dr. Saffet Köse'nin Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış' Başlıklı Makalesi Üzerine Bazı Mülahazalar", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, s. 7, Nisan 2006.

4. Düzgün, Şaban Ali, "Matüridi'nin Kur'an Yorum Yöntemi", Kelam Araştırmaları, 10:1 (2012).

5. el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, Te'vîlâtü Ehli's-Sünne, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

6. Gedikli, Fikret, "İctihad ile Neshin İmkânına Dair", Ekev Akademi Dergisi, 24/84 (Güz 2020).

7. Harvey, Ramon, "Al-Mâturîdî on Abrogation of The Shari'a in The Quran and Previous Scriptures", İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân, İstanbul 2019.

[362] bk. Mustafa Öztürk, "Sahabe ve Kur'an", s. 23.

8. Kahraman, Abdullah, “İmâm Mâtürîdî’de İctihadla Nesih ve Maslahatı Nassa Tercih Meselesi (Hırsızlık ve Yol Kesme Cezaları Örneğinde)”, İmâm Mâtürîdî ve Te’vilâtü’l-Kur’ân, İstanbul 2019.

9. Karakuş, Abdulkadir, “İmam Mâtürîdî’nin Nesh Anlayışı”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 45 (2018).

10 Karaoğlan, Arslan, “Mâtürîdî’ye Göre Nesih Problematiği”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 34 (Aralık 2019).

11. Kutlu, Sönmez, “Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâturîdî”, Dini Araştırmalar, 5/15 (Ocak Nisan 2003).

12. Kutlu, Sönmez, “İmâm Mâtürîdî’nin Nesih Düşüncesi Üzerine Bazı Mülahazalar ve İleriye Yönelik Tavsiyeler”, İmâm Mâtürîdî ve Te’vilâtü’l-Kur’ân, İstanbul 2019.

13. Kutlu, Sönmez, “Mâtürîdî’nin Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı”, İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, İFAV Yayınları, İstanbul 2012.

14. Macit, Yüksel, “Hz. Muhammed’den Sonra Nesih Meselesi”, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, 2009, s. 13, (295–304).

15. Macit, Yüksel, “İmam Matürîdî’ye Göre Kur’an’dan Bir Hükmün İçtihat ile Neshi”, Hikmet Yurdu İmam Matüridî ve Matürîdîlik Özel Sayısı, 2/4 (Temmuz-Aralık 2009).

16. Okur, Kaşif Hamdi, “Mâtürîdî’ye Nispet Edilen ‘İçtihadi Nesh’ Kavramına Hanefi Geleneği Perspektifinden Bir Bakış”, Uluslararası İmam Maturidî Sempozyumu, Eskişehir 2014.

17. Özdeş, Talip, “Sivas ve Kayseri Yazma Eserler Kütüphanelerinde Mâtürîdî ve Mâtürîdîlikle İlgili Eserler”, Mâtürîdî Düşünce ve Mâtürîdîlik Literatürü, Önsöz Yayınları, İstanbul 2018.

18. Özdemir, İbrahim, “İmâm Mâtürîdî’de Ahkâmın Neshi Bağlamında Nass-İctihâd İlişkisi”, İmâm Mâtürîdî ve Te’vilâtü’l-Kur’ân, İstanbul 2019;

19. Öztürk, Mustafa, «Sahabe ve Kur’an», Ktüif, 2015, II, s. 2, (7-36).

20. Saffet, Köse, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, s. 7, 2006.

* * *

Аброр Абдуазимов,
Ўзбекистондаги Ислом цивилизацияси маркази илмий ходими

АҲЛИ СУННА ВАЛ ЖАМОА ТАРИХИГА НАЗАР

Саодат асри дея эътироф этилган Пайғамбаримиз алайҳиссалом даврларидан икки юз йил ўтар-ўтмас, ақида мавзусида ихтилофлар, турли қарашлар ва бидъат тушунчалар тарқала бошлади. Буларни қўзғаб юзага чиқарган тоифалар тарихда мўътазилийлар, мушаббаҳалар, ҳашавийлар, карромийлар ва бошқа турли номлар билан аталган. Уларга қарши илмий раддиялар асосида шаклланган собит ақидавий илмий жамоа Аҳли Сунна вал Жамоа номи билан аталди.

Аҳли Суннанинг илмий асослари шаклланиб, тасниф топишига асосан икки улуғ имом – Имом Абул Ҳасан Ашъарий (вафот санаси ҳижрий 324) ва Имом Абу Мансур Мотуридий (вафот санаси ҳижрий 333) раҳимаҳумаллоҳ катта хизмат қилдилар. Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам: “Умматим залолат узра жамланмайди”, деганлар (Имом Термизий ривояти). Улар саҳобалар ва уларга эргашган ҳақ йўлдаги салафларнинг ақидаларини ҳам нақлий, ҳам ақлий далиллар билан янги пайдо бўлган фирқалар зиддига баён қилиб беришган. Бу икки улуғ зотнинг фаолиятига назар солинса, асосан мўътазила ва мушаббаҳа каби бидъат аҳли

шубҳаларига қарши раддиялар келтирганларини кўриш мумкин. Ўша даврларда бидъат аҳли ниҳоятда кўпайиб, ҳар бир айниган тоифа ўз маслагига монанд янги ақида ўйлаб топаётганида уларга қарши турган уламолар жамоасини Аҳли сунна вал жамоа дейиларди.

Аҳли сунна вал жамоа дейилганда эса, асосан ашъарийлар ва мотуридийлар тушунилган. Имом Байҳақий раҳимаҳуллоҳ айтади: “Абул Ҳасан Ашъарий раҳимаҳуллоҳ Аллоҳнинг динида янгилик пайдо қилмаган, бидъатни тўқиб чиқармаган, балки саҳоба ва тобеинларнинг ҳамда уларга эргашган Ислом имомларининг дин усули борасидаги сўзларини олиб, замонасидаги бидъат аҳлига қарши муносиб шаклда шарҳлаган ва асл ҳақиқатни баён қилиб берган. Иззуддин ибн Абдуссалом раҳимаҳуллоҳ зикр қилади: “Ашъарий ақидаси шофиъийлар, моликийлар, ҳанафийлар ва ҳанбалийларнинг улуғларида ўзининг амалий исботини топган эди. Ўз даврида моликийларнинг шайхи деб тан олинган Абу Амр ибн Ҳожиб, ханафийларнинг шайхи Жамолиддин Ҳусайрий ҳам ашъарийлик ақидасига мансуб бўлишган, Тақий Субкий ҳам шу ақидага иқрор бўлган”.

Имом Ҳофиз Тожуддин Субкий раҳимаҳуллоҳ ўзининг “Маъийдун ниъам ва Мабийдун ниқам” китобининг 75-саҳифасида айтади: “Ҳанафийлар, шофиъийлар, моликийлар ва ҳанбалийларнинг фозиллари ақидада бир тану бир жон бўлишган. Уларнинг барчаси Аҳли Сунна вал жамоанинг ақидасига мансуб бўлишиб, динларига амал қилишда Аҳли Суннанинг шайхи Абул Ҳасан Ашъарий раҳимаҳуллоҳнинг йўлини тутишган...”. Сўнгра яна айтади: “Бир сўз билан айтганда, ашъарийлик ақидаси Абу Жаъфар Таҳовий раҳимаҳуллоҳнинг ақида матнида тўлалигича ўз ифодасини топган. Имом Таҳовийнинг ақида матнини эса барча мазҳаб уламолари бир овоздан Аҳли суннанинг ақида матни сифатида қабул қилишган, унга соф ақидавий матн сифатида рози бўлишган”. Ҳофиз Муртазо Забийдий раҳимаҳуллоҳ «Иҳё» китобининг шарҳида: “Иккинчи фасл: агар “Аҳли сунна вал Жамоа” исми мутлоқ зикр қилинса, бундан ашъарий ва мотуридийлар назарда тутилган бўлади”, деб келтиради.

Аҳли ҳадис номи билан танилган Аҳли суннанинг нуфузли уламолари ҳам талайгина. Бу мазҳабни ҳанбалийлар ҳам дейилиб, улар Имом Аҳмад ибн Ҳанбал розияллоҳу анҳунинг шогирдлари ва издошлари ҳисобланишади. Бу зотларнинг ҳам Ислом умматига қилган хизматлари беқиёсдир. Аммо от тепкисини от кўтарар, деганларидек улуғ зотлар орасидаги ўзаро танқидларга ўша зотлар даражасига кўтарила олмаганлар аралашмагани маъқул, бу танқидларни ўз аҳлларига топшириб қўйишлари фойдадан холи бўлмасди. Чунки бундай танқидларда ким ҳақ эканини аниқлашга киришсак, биринчидан кўтара олмайдиган юкни елкамизга олган бўламиз. Иккинчидан, Ислом тарихида бу каби танқидлардан омонда қолган уламонинг ўзи йўқ. Шунинг учун Ислом умматининг минг йиллик тарихи мобайнида эътиборда турган уламоларнинг ўзаро баҳс-мунозараларига аралашмаган маъқул. Мабодо аралашгиси келган киши аввало уларнинг асл манбаларини яхши ўзлаштириши, ихтилофлари сабабини кўриб чиқиши, ундан кейин камида улар савиясида умматга хизмат қилган бўлиши даркор. Шунда уммат унинг хизматларини қабул қилиб, унга эргашади ва бунга ҳақли ҳам бўлади, деб ҳисоблаймиз. Аммо...

Шу кунларда ашъарийлик ва мотуридийлик борасида турли-туман гап-сўзлар кўпайди. Оғзига келганини қайтармай айтаверадиган айрим тоифаларнинг вакиллари ашъарий ва мотуридий уламоларнинг рўйхатини келтирган кишиларга жавобан, тап тортмасдан бу уламолар хато қилган ва тавба қилмай ўлишган бўлса, жаҳаннамга кетишади(!), деган даъвони қилишмоқда. Ислом умматининг қанчадан-қанча авлоди неча асрлардан бери ботил ақидалар қаршисида айнан шу муборак зотлар тасниф ва танзим қилиб кетган ақидада собит турмоқда ва унга кўра яшаб келмоқда. Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам

умматнинг етмишдан ортиқ фирқага бўлиниб кетишини ва улардан фақат биригина нажот топиши хабарини берганлар. Имом Термизий ривоят қилади: “Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам: ***“Дарҳақиқат Аллоҳ менинг умматимни залолат узра жам қилмайди” дедилар”***. Ибн Можа ушбу ҳадисни ривоят қилиб, унинг ортидан қуйидаги жумлани ҳам келтиради: ***“Дарҳақиқат, Аллоҳ менинг умматимни залолат узра жам қилмайди. Шундай экан, қачон ихтилофни кўрсанглар “саводил аъзам”*** *(яъни улкан жамоат)* ни лозим тутинглар, дедилар” *(Ибн Можа ривояти).* Бу ҳадис мавқуфдир. Абу Масъуд Бадрийнинг қуйидаги ҳадиси эса уни қувватлайди. Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам дедилар: ***“Жамоатни лозим тутинглар, чунки Аллоҳ таоло ушбу умматни залолат узра жам қилмайди”.*** Бу ҳадис борасида Ҳофиз Ибн Ҳажар: «Санади ҳасан», деган. Ровийлари Абдуллоҳ ибн Масъуд розияллоҳу анҳуга бориб тўхтаган мавқуф ҳадисда у зот айтади: ***“Мусулмонлар яхши санаган нарса Аллоҳнинг наздида ҳам яхшидир, мусулмонлар қабиҳ санаган нарса Аллоҳнинг наздида ҳам қабиҳдир”.*** Ҳофиз Ибн Ҳажар: «Бу мавқуф ҳасандир», деган.

Улуғ саҳобалар бу каби мавзуларни ўзидан ижтиҳод қилиб гапириши имконсиз. Буни Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васалламдан эшитгани учун ривоят қилишган. Ҳадис уламолари бир овоздан саҳобаларнинг ишончли ровийлар эканини тасдиқлашган. Хусусан, Ибн Масъуддек зотнинг ривояти катта эътиборга моликдир. Ушбу ривоятларнинг маъносидан келиб чиқиб хулоса қиладиган бўлсак, ашъарий ва мотуридийларнинг Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам башорат берган улкан жамоат эканларида шак-шубҳа йўқ. Буни қуйидаги рўйхатдан ҳам билиб оласиз. Ислом тарихида ўлмас мерос қолдирган айрим ашъарий-мотуридий уламоларнинг рўйхати:

1. Қуръон илмлари ва тафсир борасидаги ашъарий-мотуридий уламолар: Имом Қуртубий, Имом Ибнул Арабий, Имом Фахриддин Розий, Имом Ибн Атийя, Жалолиддин Маҳаллий, Қози Байзовий, Имом Саъолибий, Абу Ҳайён, Ибнул Жазарий, Имом Заркаший, Жалолиддин Суютий, Олусий, Зарқоний, Насафий, Қосимий раҳимаҳумуллоҳ ва бошқалар...;

2. Ҳадис илмлари борасидаги ашъарий-мотуридий уламолар: “Саҳиҳ Бухорий” ва “Саҳиҳ Муслим”нинг энг мўътабар шарҳларини ёзган зотлар: Имом Ҳоким, Имом Байҳақий, Хатиб Бағдодий, Ибн Асокир, Имом Хаттобий, Абу Нуъайм Асбаҳоний, Қози Иёз, Ибн Салоҳ, Мунзирий, Имом Нававий, Иззуддин ибн Абдуссалом, Ҳайсамий, Миззий, Ибн Ҳажар, Ибн Мунир, Ибн Баттол раҳимаҳумуллоҳ ва бошқалар...

3. “Сунан” ларнинг мўътабар шарҳлари мусаннифлари: Ироқий, Ибн Ироқий, Ибн Жаммоъа, Айний, Алоий, Ибн Фуврок, Ибн Мулаққан, Ибн Дақиқул Ийд, Ибн Замлаконий, Зайлаъий, Суютий, Ибн Аллон, Саховий, Муновий, Алий Қорий, Байқуний, Лакнавий, Зубайдий ва бошқалар...

4. Фиқҳ ва усул борасидаги ашъарий-мотуридий уламолар: Ҳанафийлардан: Ибн Нужайм, Косоний, Сарахсий, Зайлаъий, Ҳасфакий, Марғиноний, Камол ибн Ҳумом, Шурунбулоний, Ибн Амир Ҳож, Баздавий, Ходимий, Абдулазиз Бухорий, Ибн Обидийн, Таҳтовий ва бошқалар; Моликийлардан: Ибн Рушд, Қурофий, Шотибий, Ибн Ҳожиб, Халил, Дирдийр, Боқиллоний, Ибн Арафа Дусуқий, Зарзуқ, Лаққоний, Зарқоний, Нафровий, Ибн Жиззий, Адавий, Ибн Ҳож, Саннусий, Ибн Алиш, Иззуддин ибн Абдуссалом ва бошқалар. Шофеъийлардан: Жувайний, Ибн Жувайний, Розий, Ғаззолий, Омодий, Шийрозий, Исфироийний, Абу Саъд Мутаваллий Найсобурий, Самъоний, Ибн Салоҳ, Нававий, Рофеъий, Ибн Рофъаҳ, Азраъий, Иснавий, Субкий, Ибн Субкий, Байзовий, Ҳисний, Закариё Ансорий, Ибн Ҳажар Ҳайсамий, Ромлий, Ширбийний, Маҳаллий, Ибн Муқрий, Бужайримий, Бажурий, Ибн Қосим, Қалюбий, Амийра, Ғоззий, Ибн Нақийб, Аттор, Буноний, Димётий, Оли Аҳдал ва бошқалар.

5. Луғат борасидаги ашъарий-мотуридий уламолар: Журжоний, Ғазвиний, Ибн Анборий, Суютий, Ибн Молик, Ибн Ақил, Ибн Ҳишом, Ибн Манзур, Ферузободий, Зубайдий, Ибн Ҳожиб, Азҳарий, Абу Ҳайён, Ибн Асир, Ҳамавий, Ибн Форис, Кафавий, Ибн Ожуррум, Ҳаттоб, Аҳдал ва бошқалар.

6. Ислом фатҳлари борасидаги ашъарий-мотуридий уламолар: Нуриддин Шаҳид, Салоҳиддин Айюбий, Музаффар Қутуз, Зоҳир Бебарс, Султон Муҳаммад Фотиҳ ва бошқалар. Тарихда айюбийлар давридаги барча султонлар, мамлукийлар давридаги барча султонлар, усмонийлар давридаги барча султонлар, Мовароуннаҳр уламоларининг деярли барчаси мотуридий бўлишган.

Хулоса шуки, Набий соллаллоҳу алайҳи васаллам башорат берган жамоат – “саводул аъзам”, яъни улкан жамоат аҳли сунна эканида шак-шубҳа йўқдир. Тарихдан бугунга қадар илмий майдонда ўз ақидаси билан собит турган ушбу жамоа Росулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам башорат берган нажот топган жамоадир. Ислом тарихи карвонида залворли қадамлар билан давом этиб келаётган, фиқҳда ҳанафий, шофиъий, моликий ва ҳанбалий бўлган, ақидада ашъарий ва мотуридий мазҳабига мансуб улкан жамоат айнан мана шу ҳақ йўлдаги жамоатдир. Агар ашъарий ва мотуридийларни “Аҳли сунна вал жамоадан” эмас, дейилса, Ислом тарихидан жуда катта мактаб йўлини инкор этилган бўлади. Ашъарий ва мотуридийларни адашганга чиқариш Исломнинг қоқ белидан синдиришга уринишдир. Исломни синдира олмасликлари аниқку-я, аммо бунга кучаниб уринаётганларга раҳмимиз келади ва уларга қараб: «Қуёшга қараб пуфлайсанми, эй ғофил?!», деймиз. Зотан Сўфи Аллоҳ Ёр ҳазратлари бундай тоифалар ҳақида айтган сўзларида нақадар ҳақдир:

“Чироғиники Ҳақ ёндирди, қўйди,
Ани ким “пуф” деди, соқоли куйди”.

* * *

Shar’iy Juzjoniy,
Yuridik fanlar doktori, professor ”Tiron fanlar akademiyasi” akademigi Stockholm, Shvetsiya

АБУ МАНСУР МОТУРИДИЙ АҚИДАВИЙ БИРЛИК ДАРҒАСИ

Ҳижрий иккинчи асрдан бошлаб тўртинчи асрларгача (VII-X), бир томондан Ўрта Шарқ ва Марказий Осиё мамлакатларида турли фанлар билан бирга шариат илмлари, айниқса, фиқҳ илми (ислом ҳуқуқшунослиги)нинг тараққиёт босқичи ва олтин даври бўлган бўлса, иккинчи томондан араб тилига таржима қилинган илмий, фалсафий асарлар ислом дунёсига кириб келган турли қарашлар, айни пайтда, ислом динини қабул қилган бўлса ҳам, лекин қалбида ўз диний эътиқодларини сақлаб қолган турли дин тарафдорлари таъсири остида хилма-хил ғоявий, ақидавий зиддиятлар юзага келишининг даври эди.

Диний масалалар, имон ва эътиқодга тегишли бўлган қатор муаммолар бўйича келиб чиққан ихтилофлар ва келишмовчиликлар, илм аҳли, дин арбоблари, давлат раҳбарлари, ҳатто халқ оммасининг диққат ва эътиборини ўзига тортиб туриб, Хавориж (Хорижийлар) хуружидан кўп ўтмай, мўътазила, қадарийя, жабарийя, жаҳмийя, карромийя, кароматийя ва ботинийя каби диний гуруҳларнинг шаклланиши учун шароит яратиб берди.

Мазкур гуруҳлардан Абу Ҳузайфа Восил ибн Ато (ваф. 131/748) тарафдорлари бўлмиш мўътазила (эътизол тарафдорлари) турли ислом мамлакатларида даъватчилари орқали ўз ғояларини талқин этиш ва тарқатиш билан машғул эдилар.

Мўътазиланинг машҳур намояндаларидан Абул Ҳузайл Аллоф, Наззом, Жоҳиз, Абулқосим Балхий ал-Каъбий назариясида мўътазилий, лекин амалда сунний бўлган Абулқосим Замахшарийни эслатиш мумкин.

Аббосий халифалардан Маъмун, Муътасим ва Восиқ уларнинг таъсири остида бўлиб, Қуроннинг яратилганлиги каби муаммоларга доир уларнинг ақидаларини қўллаб-кувватлаб келарди. Барча халқни «Қурон қадим эмас, балки махлуқ яъни яратилгандир» деган ақидага даъват этиш бўйича Маъмун чиқарган маншур (буйруқ) татбиқ этилиши ва у қолдирган васиятга амал қилиниши, халқ устига оғир мусибатларни олиб келди.

Зикр этилган халифалар даврида мўътазила тарқатган фитна шу қадар авж олдики, халифа Восиқ буюк олимлардан бири бўлмиш Аҳмад ибн Носир Хизоъийни «Аллоҳ розилиги учун, бу кофирни ўз қўлим билан ўлдиришим керак», - деб қилич билан унинг бошини кесиб Бағдодға юборди ва халқ кўзи олдида дорга осиб қўйдирди, Наим ибн қаддод зиндонда ҳаётдан кўз юмди, Муқаммад ибн Нуҳ ибн Маймун исмли олим Амад ибн ҳанбал каби саваланди. Улуғ ватандошимиз имом Муҳаммад ибн Исмоил ал-Бухорий ҳам «Қурон қадимийми ёки яратилганми?», - деган саволга илмий жавоб берган бўлса-да, Нишопур шарида чидаб бўлмайдиган босим остида қодди. Бидъатчилар Бухорода ҳам унинг тинчлигини бузиб, она шаҳридан Самарқанднинг ҳартанг қишлоғи (ҳозирги Челак тумани)га бадарға қилишди. Аллома ўша ерда оғир шароитда ҳаётдан кўз юмди.

234 ҳижрий йили халифа Мутаваккил томонидан ўзидан илгари халқи қурон ҳақида чиқарилган қарорлар ва буйруқларни тўхтатиш борасида эълон қилинган маншурни амалга оширилиши билан Мўътазила фитнасига чек қўйилди. Ал-қодир билло ўзининг «Эътиқодул-қодирий» номли асарида ашъарийя мазҳабини қўллаб-кувватлаб, мўътазилага қарши турди.

Ўша даврда мўътазила эътиқоди асосида қуйидаги масалалар ўртага ташланган эди:

1. Жисмонан қайта тирилиш мумкин бўлмаганлиги учун, Аллоҳ қиёмат куни фақат руҳларни қайта тирилтиради.
2. Қурон қадимий эмас, балки ҳодис, яъни яратилган деб даъво қилганликлари учун, қуронга тенг келадиган китобни ёзиш мумкинлигини исботлашга уринганлар.
3. Аллоҳнинг бу дунёда ҳам, у дунёда ҳам кўриш мумкин эмас деган эътиқодни илгари сурганлар.
4. Ҳусну қубҳ (эзгулик ва қабоҳат яхшилик ва ёмонлик)ни ақлдан бошқа нарса билан белгилаш мумкин эмас деб фикр юритганлар. Ва шунга ўхшаш бошқа бир қатор ақидавий масалаларни ўртага ташлаганлар.

Ушбу масалалар бўйича кўп китоблар, рисолалар ёзилиб, ҳар доим бўлиб ўтадиган катта жиддий тортишувлар, жадал ва мунозаралар юз бериб, ислом жамоалари ўртасида ихтилофларнинг кескинлашувига сабаб бўларди.

Айтиб ўтилган эътиқодий зиддиятлар мураккаб ва оғир шароитни юзага келтириб, Бағдоддан тортиб Хуросон билан Туркистонга қадар ўз салбий таъсирини ўтказмоқда эди. Исломий шиалар мазҳабига тегишли бўлган қароматийлар ва ботинийлар мўътазила эътиқодини ўз диний ва сиёсий ғояларини тарқатиш ва ҳокимиятга эришиш мақсадида асос қилиб олган ҳолда ислом жамоалари ўртасида дарз солиб жамиятни парчаламоқда эди. Улар қурол ишлатиш, талон-тарож қилиш, йўлтўсарлик ва одам ўлдириш орқали Сомонийлар, Ғазнавийлар, Аббосийлар, Салжуқийлар ва Қорахонийлар давлатларини издан чиқариб

ағдаришга уринардилар. Шунингдек, улар ўз муҳолифаларини оддий одамлардан тортиб, давлат раҳбарларигача террор орқали орадан кўтариб, йўлларида турган тўсиқларни бартараф қилишга интиларди.

Улар такфир (бошқани кофир деб ҳукм қилиш) этиш, қўлга қурол олиб, диний таассубга асосланган сиёсий ҳаракатнинг йўлбошчилари эди. Қарматийлар қабрларни зиёрат қилиш, каъба тоши (ал-ҳажарул-асвад)ни ўпиш ҳаром деб эълон қилдилар. Ботинийлар қурон оятларида ботиний (ички) маъно борлигини даъво қилиб, ҳар бир оятни ўз истакларига мувофиқ таъвил қила бошладилар.

Тарихий манбаларда кўрсатилишича, уларнинг бундай фаолиятлари фожиали оқибатларга олиб келди. Тарихчи доктор Мададийнинг қайд этишича, улар томонидан таъқиб қилинган дин намояндалари ва йирик давлат арбоблари сони «Тарихи Рашидий»да 48 та деб кўрсатилган.

Шундай бир мураккаб ва оғир шароитда Самарқанднинг Мотурид қишлоғида туғилиб, юксак мутакаллим ва мутафаккир, йирик фақиҳ ва атоқли олим даражасига кўтарилган Абу Мансур Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Маҳмуд Мотуридий (257-333 ҳ.й.) ўзига хос калом мактабига асос солиб, Ҳанафия мазҳабининг байроғини баланд кўтарди ва унинг ғоявий пойдеворини мустаҳкамлаб, аҳли суина ва жамоа эътиқодини қатъийлик билан ҳимоя қилди. Асарларида мўътазила, исмоилия, қарматия ва ботиния томонидан тарқатилган ақидавий тушунчаларнинг асоссизлигини исботлаб берди.

Абу Мансур Мотуридий яратган калом мактаби ўзининг кўп қирралилиги, соҳаси кенглиги, илмийлиги, бидъатчиларга қарши муросасизлиги билан ажралиб туради. У шариат илмларидан ташқари, ҳикмат, мантиқ ва бошқа фанларни ўзлаштирганлиги туфайли, катта илмий иқтидор ва маънавий салоҳиятга эга бўлиб, диний қарашлари фалсафий меъёрлар билан уйғунлашган эди.

Эътизол тарафдорлари Қурон ва суннани тан олган бўлсалар ҳам, ақлпарастликка таяниб, ақлни билимнинг ягона воситаси сифатвда қабул қилган эдилар. Абу Мансур Мотуридий уларга нисбатан кенг ва илмий дунёқараш ва илмий тушунишга эга бўлганлиги сабабли, тушуниш, англаш ва маърифат қуйидаги уч йўлдан ҳосил бўлади, деб ишонган: Ҳис ёки сезги аъзолари орқали; Нақл ва ривоят орқали;Ақл ва идрок орқали.

Мазкур услубга биноан, Мотуридий мазҳабида бир ақидавий масала истидлол (далиллаши) ва мантиқий услуб асосида юритилади, мўътазилийлар ва ботинийлар истидлолига қарши ҳам нақлий ва ҳам ақлий далиллардан фойдаланилади. У олиб борган курашнинг ўткир томони мўътазилийлардан кейин уларнинг ақидавий асосларига таянган исмоилийлар, ботинийлар ва қарматийларга қаратилган эди.

Мотуридий биринчидан, мўътазилийларга, сўнгра ботинийлар ва қарматийларга қарши кураш олиб бориш Қуронни таҳриф ва ўзгартиришдан сақлаб қолиш, ислом руҳи ва таълимотини бидъатчиларнинг заҳарли ғояларидан ҳимоя қилиш, уларнинг мазҳабий ва фалсафий сафсаталарининг асоссиз эканлигини исботлаб беришни ўз олдига асосий ва муқаддас вазифа қилиб қўйган эди. У ботинийлар таъвилига бутунлай қарши турган аҳли сунна вал жамоа таъвилини ривожлантирди ва бу соҳада кўп жилдлик «Таъвилоту аҳлис-сунна» номли Қурон тафсирини яратди аввалидан охиригача мўътазилийлар ва ботинийлар томонидан Қурон оятларига қилинган ўринсиз таъвилларни рад қилиш, илмий, фалсафий ва нақлий далиллар билан уларнинг нотўғрилигини кўрсатиб беришга ихтисослашган ушбу тафсир ниҳоят муҳим бир илмий асардир. Бу китоб Алоуддин Самарқандий томонидан «Шарҳу таъвилотил-Қурон» номи билан шарҳланган. Ундан айрим қўлёзма нусхалар Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқшунослик институти қўлёзмалар фондида мавжуд.

Ашъария мазҳаби араб дунёси ва яқин шарқда тарқалган бўлса, мотуридия Туркистон, Туркия Хуросон ҳудудида кенг кўламда тарқалиб, одамлар орасидаги ғоявий бўшлиқни тўлдирди, бидъатчиларга қарши аҳли сунна вал жамоанинг маънавий ва ғоявий қуролига айланди, мўмин-мусулмонларни иккиланиш ва шубҳаланишдан қутқарди. Бидъат ва залолатга асосланиб, суннийлик ва ҳанафийлик таълимотига қарши ишончсизлик ва эътиқодсизлик руҳини тарқатувчи мўътазилий ва ботиний доъийлари ҳужумдан руҳий тушкунликка учраган Самарқанд аҳолиси узоқ муддатли мунозаралар ва кескин жадалларда ғалаба қозониб, ўз илмий асарлари билан муҳолифларга қақшатқич зарба берган имом Мотуридийни эъзозлаб, камоли ҳурмат ва самимият билан кутиб олди ва у билан фахрланди.

Буюк имом ўзидан кўп илмий мерос қолдирган. Унинг энг муҳим асарлари:

1. «Китобу Маохиз аш-шариа» (Шариат манбалари китоби);
2. «Китобул-жадал» (Мунозара китоби);
3. «Таъвилот ул-Қурон ёки Таъвилоту аҳли сунна» (Қурон таъвилига доир китоб – Қурон тафсири);
4. «Китоб ур-рад алал – Қаромита» (Карорматийларга раддия китоби);
5. «Китоби радди авоил ал-адилла лил-Каъбий» (Каъбийнинг бошланғич далилларини рад қилишга бағишланган китоб);
6. «Китобу баёни ваҳм ал-мўътазила» (Мўътазила ваҳм ва гумонларнинг баёни);
7. «Рисолот ул-тавҳид» (Тавҳид бўйича рисолалар);
8. «Китоб ул-усул» (Усул китоби);
9. «Шарҳу китоб ал-фиқҳул-акбар» (Абу Ҳанифанинг ал-фиқҳул-акбар китобига шарҳ).
10. «Китобу радди таҳзиб ал-жадал лил-Каъбий» («Каъбийнинг тазҳибул-жадал» китобига раддия);
11. «Китобу радд ал-имома ли баъз ар-равофиз» (Айрим Рофизий шиалар томонидан имомат масаласи бўйича илгари сурилган ғояларга раддия китоб);
12. «Китобу радди ваид ал-фуссоқ» (Фосиқлар томонидан йўл қўйилган ваъда ва ваидларни рад қилишга доир ёзилган китоб).

Мотуридий ёзган асарлар кўпинча ўша даврнинг машҳур мўътазила намояндалари ёки тўғридан-тўғри мўътазила томонидан талқин ва нашр этилган ғояларга қарши қаратилган. У, қарматийлар ва рафизийларга ҳам қарши алоҳида китоблар ёзган.

Мотуридийнинг калом мактаби кейинги даврларда ҳам бидъатчиларга қарши Мовароуннаҳр халқининг кураш байроғига айланган. Қорахонийлар давлати Бухорода ал-Мотуридий яратган ақоид мактабини, ҳақиқий ислом ва аҳли сунна ва жамоанинг ақидавий асослари деб эълон қилган эди.

Фойдаланилган адабиётлар

1. Abu Mansur Moturidiy, ”Tavilotul- quron”, Aburayhon Beronniy nomidagi sharshunoslik instituti qo‘lyozmalar markazi, Hamid Sulaymon nomidagi fond, P 3155N qo‘lyozma nusxa.
2. Alouddin Samarqandiy, ”Sharhu tavilotul- quron” qo‘lyozma nusxasi, Hamid Sulaymon nomidagi fond, P5126N.
3. Zohidiy Abdulqodir, Turkistonda o‘rta asr Arab – musalmon madaniyati, Toshkent, Fan, 1993.
4. Muhammad Abdulhay Laknaviy, al- Favoidulbahiya, fi tarojum alHanafiya, Qozon, alXazona bosmaxonasi, 1993.

5. Olrix Rodolf, olmoniyalik sharqshunos olim, ”al-Moturidiy va Samarqand sunniylik ilohiyoti”, Ra’no Qabolova va G‘anijon Mahmodov tarjamasi, Toshkent, 2002.
6. Kotib Chalabiy, Kashfuzzunun an asomilkutubi valfunun, Istanbul, 1993, 1994.
7. Muhaaammad Akbar Madadiy , G‘aznaviylar davri ning ijtimoiy vaz’iyati, Kobul, Bayhaqiy. 1977.
8. Shamsuddin Somiy, Qomusul- a’lom, Mehron bosmaxonasi, 1898.
9. Muminov Ashirbek, Imomi A’zam abuHanifa, Toshkent, Muloqot, 1994 9 - Juzjoniy Shar’iy, as-Sobuniy Moturidiy matabining yerik vakili, Imom Buxoriy sabpqlari, 2000.

* * *

Doç. Dr. Ali Karataş
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İNSANÎ YETKINLIK VE İMKÂNLAR BAĞLAMINDA İMAM MÂTÜRÎDÎ’NIN KUR’AN HERMENUTIĞINDE İNSAN TASAVVURUNUN ETKISI

İnsan özgürlüğü ile bir metni anlama ve yorumlama arasında doğrudan bir ilişki kurulabilir. Bu ilişki insanın davranışlarını şekillendirebilmesi bağlamındaki yetkinliği çerçevesinde ona verilen aklî yetilerini kullanabilmesiyle temellendirilebilir. Davranışlarından sorumlu olması için kendisine imkân, yeti ve yetkinlik verilmesi aynı zamanda ona kutsal metinleri anlama ve yorumlayabilme gücünü ve imkânını da kazandırmaktadır. Bu noktada insanın özgürlük alanını sınırlandıran yaklaşımların, insanın kutsal metinleri anlama ve yorumalamasına da sınır çizdiği ileri sürülebilir. İşte bu durum, insanın nas karşısındaki durumuna yönelik anlayış, özgürlük anlayışı ile doğrudan ilişkili olma sonucunu doğurmaktadır. Daha açık bir ifade ile insan davranışlarını belirlemede ne kadar özgür ise nasları anlamlandırmada da o kadar özgürdür. Özgürlüğü sadece kesb ise naslar karşısındaki konumu da buna göredir. Bu durumda ona düşen belirli bir dönemde oluşmuş ve şekillenmiş kanaatler ve bu kanaatlere uymayı gerektirecek haberlere tabi olmaktan başka bir şey değildir. Zaten bu anlayışa göre insanın yapabileceği ancak anlama ve açıklamadır. Fakat dini metinler anlama ve açıklamanın ötesinde yorumlamaya da konu olmaktadır. Yorum ise tercih kullanmayı ve metinde olanın ötesinde metinden hareketle metinde olmayanı söylemeyi beraberinde getiren bir faaliyet olarak değerlendirlebilir. Bu da insana güven ve insana yetki tanımakla ilişkili bir kabulün sonucudur.

İmam Mâtürîdî’nin insan tasavvuru onun Kur’an’ı anlama ve yorumlama anlayışını da belirlemektedir. İnsanın yetileri, yetkinliği ve imkânları ona anlama ve yorum gücü kazandırmaktadır. Bu nedenle Kur’an’ı yorumlamanın insan anlayışı ile doğrundan bir ilişkisi bulunmaktadır. İnsana sınırlı bir bakış onun yorum etkinliğini sınırlamayı beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda yorum faaliyeti insan anlayışı ile birlikte değerlendirilebilir.

İnsan özgürlüğünü sınırlayan yaklaşımlar onun imkânlarını da sınırlayacağından bu yaklaşımların yorum faaliyetinde insana yeni pencereler açacağını söylemeyi zorlaştırmaktadır. Zikredilen çerçeveye göre bu çalışmada İmam Mâtürîdî’nin insan tasavvurunun Kur’an’ı yorumlamada insanı nereye oturtmaya çalıştığında dair bir deneme yapılmaya çalışılacaktır.

Çeşitli düşünme ve düşünce üretme yetenekleriyle donatılmış insan nasıl ki akli çabası ile Allah’ın birliğine ulaşabiliyorsa Allah’ın gönderdiği ilahi kelamı da bir şekilde doğru anlayıp

yorumlayabilir. Bu bakış açısı Allahla ilişkisinde ona güven duymanın bir sonucudur. Gaibin şehadet âlemine açıklanmasının bir gereği olarak müteşâbih ayetleri içeren Kur'an'ın bu ayetleri bir şekilde olsa insan tarafından anlaşılır hale getirilebilir, hatta getirilmelidir de. Ona verilen yetkinlikler ve imkânlar bu ayetleri doğru anlamayı sağlar. Bunun için insan kendisine güvenmeli, bu konuda yorumun imkânlarını kullanmalı hatta kendisini anlama ve yorumlamaya zorlamalıdır. Bununla birlikte yorumun durması gereken bir eşiği bulunmaktadır. İnsan bu eşiğin farkında olmalı, bu eşiğe ulaştığında durmalıdır. Bu onun bir sorumluluğudur. Çünkü Allah ona kullanması gereken yetiler vermiştir. Bu yetileri ile bilgiye ulaşabilir, bilgiyi denetleyebilir. Daha sonra kullanabileceğine kanaat getirdiği bilgiyle vahyi yorumlayabilir. İnsanın vahyin yorumlanması noktasında birisi irdelemeden itaat etmek ve ikincisi de irdeleyrek itaat etmek şeklinde iki tür sorumluluğu olabilir. Bu ikisine de kul olarak itaat etmek gerekmektedir.[363] İşte bu temel, insan tasavvurunun Kur'an hermeneutiği ile doğrudan ilişkili bir durum olmasını gerektirir.

İnsanın yetilerini sınırlandıran ve bilgiye ulaşmada ona sınırlı bir alan bırakan yaklaşımlar ise insanın yorum edimini de sınırlandırır. Kendisine bildirilen vahyin yorumlanmasında farklı açılımları denemesini zorlaştırır. Bu durum aslında ona güvensizliğin bir sonucudur. Tarihi süreçte söylediğimiz durumun somut örneklerini açıkça görmek mümkündür. Dini düşünceyi ve Kur'an yorumunu rivayetten ibaret gören yaklaşımlarda bu görülmektedir. Bu açından Mâtüridi'ye bakıldığında onun insana güvendiği anlaşılmaktadır. Bazı ayetlerin anlamıyla ilgili Hz. Peygamber ve sahabeden rivayetler olmasına rağmen o akli çıkarım ve imkânlarla yorum halesini genişletmek istemiştir. Çünkü insana verilen akli yetilere ve onun değerlendirmelerine güvenmekte ve bu yetilerini doğru bir şekilde kullandığında insanın anlama ve yorum açısından şaşmayacağına inanmaktadır. Aklın bilgi üretmesine güvenmektedir. Çeşitli zaaflarla malul hale gelse de akıl ile doğruya ulaşabileceğini kabullenmektedir. İnsanın akleden, tefekkür eden bir varlık olması ve bilgi elde edebilmesi İmam Mâtüridi'nin Kur'an hermeneutiğinde insan tasavvurunun etkisini ortaya koymaktadır

İnsanın düşünme yetileri, onun bilgiye ulaşmasını sağlar. İnsan aklî ve fizyolojik yapısının farkına varan bir varlık olarak yaratılış hakkında istidlalde bulunabilen bir varlıktır. Yaratılmışları yönetme yetileri ve yetkinliğine sahip olmasının yanı sıra bunu gerçekleştirirken karşılaştığı zorlukları aşma gücüne ve imkânını da sahiptir. Kendisine verilen akıl yetisi sayesinde kendisi için en iyi olanı seçebilir, iyi olana aykırı durumundaki şeyleri de terk edebilir. Kendisine, yaratına ve varlık âlemine ilişkin değerlendirmelerde bulunabilir.[364] Başka bir ifade ile kendisini, kendisine değerlendirme konusu yapabilir. Bu amaçla bilgi elde edebilir, çünkü bilgi bir olgu olarak vardır ve kendisine ulaşılabilir.[365] Çünkü bilgiye ulaşma yetileri olan akıl ve duyular insanda bulunmaktadır. Duyuları ile olayların ve varlıkların bilgisinden haberdar olabilir. Aklı ile haberlerin doğruluğunu denetleyebilir, olaylar ve olgular üzerinde çıkarımda bulunabilir. Kendisine ulaşan kesin bilgilerin yanı sıra aklî değerlendirmelerle çıkarımsal olarak kesinliğe sahip bilgilere ulaşabilir. Çünkü doğru bir şekilde çalışan ve çeşitli olumsuzluklarla doğru çalışmasını engelleyecek marazi bir durum olmadıkça akıl kesin veriler elde edebilir. Bu veriler dış dünya ve varlıkla ilgili olabileceği gibi yüce yaratıcı tarafından kendisine gönderilen vahyi anlama ve açıklama bağlamında da olabilir. Bununla birlikte bazı meselelerde sadece haberle bilgiye ulaşılabilir. Bu nedenle hakkında haber olmadığında akılla izah edilemeyecek konular üzerinde konuşmamak ve susmak en doğru yoldur.

[363] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: İSAM Yayınları, 2003, 352-353.

[364] Osman Nuri Demir, Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul: 2019, 10-11.

[365] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 160

Çünkü akıl kesin bilgiye ulaşma imkânını sağlasa da bazı hususlarda devre dışı kalmaktadır.

İnsan, kendisine emirlerin yöneltildiği bir varlık olarak özgürlüğünü gerçekleştirmektedir. Zaten özgürlüğü olmayan birisine emirlerin yöneltilmesi anlamsız ve abes bir iştir. Allah da abes bir iş yapmayacağına göre sorumlulukları yüklenmek özgür olmayı gerektirir. Bu anlamda Allah'ın iradesi ve yaratması ile insana özgürlük bahşedilmiş olmasında herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Kaza ve kader, fiillerin işlenmesinde insanları zorlama altında tutmamaktadır. Kader, cevher ve arazları yaratmak; fiillerin oluşacağı zaman ve mekânları belirleme işlevini icra eder.[366] Her mükellef fiilinin failidir, yaptığına güç yetirir. Yaptığının alternatifini yapma imkânına da sahip olduğunun farkındadır.[367] Özgürlük insana verilen en değerli şeydir,[368] o bu özgürlüğünü yaratıcıyı inkâr etme yönünde de kullanabilir. Bu anlamda onun özgürlüğü Allah tarafından garanti alınmıştır. Çünkü o, insanı bu hususlarda serbest bırakmıştır. Bu durumda özgürlüğün kaynağı bizzat Allah'tır.[369]

İnsan kendisine verilen akılla iman etme ve etmeme özgürlüğünü kullanabilir. Aklını kullanmaması onun kalbinin mühürlenmesinde bir sebeptir. Çünkü akıl ve duyular kullanılamadığında bu yetiler işlevsiz hale gelmektedir. Bu durumda düşünme ve duygu merkezlerinin istidlalde bulunma imânı kalmaz ve böylece işlevsizilikten dolayı kalpler mühürlenir. Mühürlenme insanın iradesine bağlı olarak ortaya çıkan bir sonuçtur.[370] İnsan çeşitli yetilerle donatıldığı için seçme ve tercih etme gücüne ve isteğine sahiptir. Bunun sonuca olarak da ona iman teklif edilmiş ve imtihana hazırlanmıştır. Böyle olmasaydı ona sorumluluk yüklenmesinin bir anlamı olmazdı.[371]

Kulların gerek Allah'ı gerekse onun emirlerini bilmesi için istidlalde bulunması gerekir. Bu nedenle Allah ona akıl yürütmesi için esas alacağı bir takım özellikler vermiştir. Hayatın zaruretleri insanı akıl yürütmeye sevk eder. İnsan hayatını düzenlemek, birlik ve dirliği tesis etmek için akıl yürütür. Bu sayede hem kendisini hem de kendisinin varlığına sebep olan var ediciyi bilir.[372] Ancak bazıları Mâtürîdî'nin ifadesiyle tefekkürde ve istidlalde bulunmayı salim bir yol olarak görmez ve istidlalin doğruya ulaşmaktan insanı emin kılmayacağını iddia eder. Bu kişi ayrıca istidalin insanı zan ve şüpheye düşüreceğini hatta şeytani bir vesvesenin onu eseri alacağını ileri sürerek istidlalden kaçınmanın insanı bunlardan emin kılacağını iddia eder.[373] Buna karşın Mâtürîdî yaptığı değerlendirmelerler, akıl yürütmenin neredeyse vacip olduğuna ilişkin sonuçlara ulaşır.[374]

Burada görüldüğü üzere istidlali tehlikeli bulan bu yaklaşım akıl yürütme ve tefekkür faaliyetinde insan güvenmemektedir. Oysaki Mâtürîdî, çeşitli marazî durumlar ortaya çıkmadıkça istidlalde bulunanların doğruya ulaşacağını kabul ederek insana güvenmektedir. Onun insana güvenmesinde öncelikle insanın mükellef kılınmış olmasına dair kabulleri etkilidir. Mükellefiyet için insana temyiz kabiliyeti verilmiştir. Potansiye olarak insanın aklî idraklerine kötü davranışı çirkin, iyi davranışı da güzel görme kabiliyeti yerleştirilmiştir. Bu anlamda insan aklıyla iyiyi kötüden ayırma imkânına sahip olan temyiz ehlidir. Çünkü akıl temyiz vasfına sahiptir. Buna bağlı olarak Allah onu güzel olanları tercih etmeye ve kötü olanları terketmeye çağırmıştır.[375] Mâtürîdî'nin akıl ve temyiz ilişkisine dair bu tespitlerinin akıl kelimesinin semantik yapısına da uygun düştüğü görülmektedir. Buna da kısaca işaret etmekte fayda bulunmaktadır. Sözlükte "hapsetmek, tutmak ve engellemek"

[366] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 492.
[367] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 493.
[368] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 387.
[369] Demir, Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru, 183.
[370] Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, 1/35.
[371] Demir, Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru, 188-189.
[372] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 11.
[373] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 207.
[374] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 17; Emine Öğük, "İmam Mâtürîdî'ye Göre Kalp ve Akılla Olan İlişkisi", İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Geleneği Tarih Yöntem Doktrin, Ed. Hülya Alper, İFAV Yayınları, İstanbul, 2018, 165.
[375] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 351; Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, tah. Bekir Topaloğlu vd. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011, 17/222.

manasında kullanılın akıl iyi ve kötüyü birbirinden ayırıp insanı çirkin şeylerden alıkoyan meleke olarak tanımlanabilir. Bu meleke sayesinde insan doğru ve yanlışı birbirinden ayırır; kötüye karşı kendisini tutar ve iyiye yönelir. Akıl melekesini bu şekilde kullandığında marazi durumların kendisini esir almasını engelleyerek doğruya ulaşmış olur.[376]

Zikredilen çerçevede Mâtürîdî'nin nefs ve akıl ilişkisine dair tespitlerine de kısaca değinilebilir. Mâtürîdî'ye göre Allah insana akıl yanında nefs de vermiştir. Nefis ile insan dünya lezzetlerinin idrak eder. Akıl ile işlerinin sonucunu düşünebilir. Bu sayede daha dikkatli olup nefsini aklı ile kontrol ettiğinde beklediği sonuçları elde edebilir. Ancak nefsin aklı kendi yanına çekme ihtimali bulunmaktadır. Akıl ve nefs arasındaki bu şekil bir ilişki insanın zararlı olanlardan korunmasını ve faydalı işlere yönelmesini sağlar.[377]

İmam Mâtürîdî'nin insanın akıl ve temyiz ilişkisi bağlamında Yahya İbn Adî'nin (ö. 364/975) insan tanımına kısaca işaret edilebilir. İbn Adî'ye göre insan düşünme ve temyiz kabiliyeti ile diğer canlılardan ayrılır. Bu anlamda onun klasik tanımlardan farklı olarak insanı düşünen ve temyiz yeteneğine sahip olan bir canlı şeklinde tanımladığı ifade edilebilir. Ona göre insan ayırt etme gücünü terk etmediği müddetçe işlerin en faziletlesini yapacaktır.[378]

İnsan akıl yürütme ve istidlal yoluyla gerek duyular gerekse haberle elde ettiği bilgiyi denetleyebilir. Aslında bu bir gerekliliktir. Çünkü gerçeklerin ortaya çıkması ve hak ile batılın birbirinden ayrılması için istidlale ihtiyaç vardır. Haberlerin yanılma ihtimali olan veya olmayan kimselerden gelip gelmediğinin belirlenmesi önemlidir. Haberlerin niteliği bir konudaki sonucu doğrudan etkilemektedir.[379] Mâtürîdî'nin bu konudaki yaklaşımı onun mütevâtir haber ile ahad haber arasını ayırma isteğinden kaynaklanmaktadır ve bu durum tefsiri doğrudan etkilemektedir.

Ona göre peygamberlerden gelen haberlerden daha güvenilir ve kalbe itmi'nan sağlayacak başka haberler yoktur. Ancak onlardan gelen her haber aynı nitelikte değildir. Bu tür haberlerin bir kısmı mütevâtir bir kısmı da ahaddir. İşte haberlerin yanılma ihtimali olan veya olmayan kimselerden geldiğinin belirlenmesinde istidal zaruridir. Mütevâtir haber kesin bilgi ifade ettiği için böyle haberlerin verdiği bilgi bağlayıcıdır. Diğer türden olan ahad haberler ise bağlayıcılık açısından mütevâtir haber gibi değildir. Ahad haberler ile amel edip etmeme noktasında insan mütevâtir haberde olduğu gibi kesin bir sonuca ulaşamaz. Bunun için ahad haberleri nakleden kimselerin hallerini ve bu haberlerin muhtevasını kesin olan delillerle mukayese etmesi gerekebilir.[380]

Bilginin kesinlik bakımından derecesi onun tefsir veya tevil faaliyeti olmasını belirler. Kesin olan bilgiler tefsiri, kesin olmayan ve ihtimale dayanan bilgiler de tevili şekillendirir. Bu bağlamda vahyin nüzul bilgisine bizzat şahit olan sahabe ve mütevâtir nakille gelen haberin bilgisi tefsirin kendisidir. Kesin bilgilere dayanarak ayetin manasının ifade edilmesi de tefsirdir. Ancak bilgiler kesin olmamakla birlikte aklen bir ayetin anlamı hakkında kesin bir kanaate ulaşılmış ise bunun da tefsir kapsamına girdiği rahatlıkla söylenebilir. Bu durumda tefsir sadece sahabe bilgisine hasredilmemekte ve istidlal de tefsirin belirleyicisi olmaktadır. Bu çerçevede tefsir nakille gelen ve aklî kesin çıkarımlara dayanan olmak üzere iki türden olmaktadır. Tevil de benzer şekilde nüzul bilgisine şahit olmayanların, kesin bilgilere dayanmayıp haberi vahitle açıklayan ve aklen

[376] Bu konuda bir değerlendirme için Ali Karataş, Kavram Atlası Tefsir II (Ankara: Gazi Yayınları, 2020), 109.
[377] Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, XVII/308.
[378] Yahya İbn Adî, Tehzîbû'-Ahlâk Ahlak Eğitimi çev. Harun Kuşlu, ed. İlhan Kutluer (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 5.
[379] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 15.
[380] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 15.

de kesin bir kanaatle ortaya konamayan ayet açıklamalarıdır. Söz konusu durumu insan ve Kur'an hermeneutiği bağlamında değerlendirebiliriz. Tefsir için insan allah'ın kendisine verdiği yetileri kullanır. Haberleri denetler. Aklî çıkarımla tefsir yapabilir. Rivayetlerin kesin olmadığı ve akî çıkarımların zan ifade ettiği durumlarda da tevile yönelir. Böylece kendisine bahşedilen imkânları vahyi anlamada kullanabilir.

Mâtürîdî'nin tefsir ve tevil ayrımını belirleyen unsur tefsir ve tevile temel oluşturan bilgilerdeki kesinlik derecesidir. Onun bu değerlendirmeleri ilk bakışta tefsiri sahabeye has kılmasıyla insani etkiyi azaltmak istediği şeklinde bir sonuca ulaşılsa da ayet açıklamalarındaki uygulamaları onun hem tefsir hem de tevil açısından insana güvenmek gerektiği yönünde kanaatine götürmektedir. O, bu kanaatiyle insanın çabasını sınırlandırmamakta ve Kur'an'ı anlama, açıklama ve yorumlama noktasından insana cesaret vermektedir.

"Kur'an'ı inceleyip düşünmüyorlar mı? Eğer Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık ve çelişki bulurlardı!" (en-Nisa 4/82) ayeti bağlamındaki tahlilleri zikrettiğimiz noktadaki yaklaşımlarımızı temellendirmektedir. Maturidi'ye göre ayetler zahirine göre değerlendirildiğinde bazen birbiri ile çelişkili ayetler olduğu düşünülebilir. Ancak Kur'an'ın Allah kelamı olması hasebi ile bu doğru bir yaklaşım olmaz. İşte bu durum Kur'an üzerinde düşünmeyi ve akıl yürütmeyi gerektirir. Nisa 4/82 ayeti insanları buna sevk eder. Bu ayetin gereği yerine getirildiğinde ayetler arasındaki çelişki vehmi ortadan kalkar.[381]

Mâtürîdî'ye göre *"Kur'an'ı inceleyip düşünmüyorlar mı?"* ifadesi Kur'an'ın düşünmek ve fikir yürütmek suretiyle anlaşılabilir olduğunu bildirmektedir. Ondaki maksatlar teemmül ve tefekkür yoluyla anlaşılabilir. Çünkü davranıştan önce düşünme emri gelir. Hatta tedebbür suretiyle anlaşılanın yerine getirilmesi zorunlu olur. Dil ehline göre emir sözün zahirine göre veya dildeki karşılığına göre değildir. Emir zahirden kendisinden beklenilen şeyi bilmeye teşvik ve bu şeye yöneltilmedir. Başka bir deyişle asıl maksat düşünme değil üzürine düşünmenin gerçekleştiği şeyin yerine getirlmesidir. Düşünme öncelikli olarak halkın değil hikmet ve basiret sahiplerinin hakkıdır. Dil açısından düşünmede halkın da hakkı vardır. Bu nedenle halk seçkin kimselerin anladıkları hususlarda onlara uymak ve onları kendileri için önder kabul etmektedir. Çünkü ayetlerden duyma yoluyla insanların kulaklarına çarpan anlamlar olabilir ancak bu şekilde üzerinde ihtilaf ve ittifak edilen hususlar tespit edilemez. Tedebbür işte bu bağlamda önemlidir. Düşünme olduğunda zahirde çelişik görünen hususlarla amel etme durumu ortadan kalkar.[382]

Allah, insanın hidayet üzere olmasını ve kendi rahmetine ulaşmasını ister. Bunun için hidayet ve rahmet olması için gönderdiği Kur'an'a yönelmesini ve onu kabul etmesini ister.[383] Bu nedenle Kur'an'ı anlama ile hidayet ve rahmet arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü rahmet ve hidayet onun anlaşılmasından geçmektedir. Zaten Kur'an kendi üzerinde düşünmeyi emrettiğine göre düşünüp anlayan ve onun gereklerini yerine getiren insan hidayet ve rahmeti elde eder.

Erdemlerin elde edilebilmesi için birincisi zahir ve ikincisi de gizli yöntemle bilgiye ulaşmaktan ibaret olan iki tür ilke bulunmaktadır. Bundaki amaç aklı kullanıp gayret göstermek sureti ile insanın hoşlanmayacağı ve nefret edeceği şeylere karşı gösterilen tahammül durumuna bağlı olarak elde edilecek üstünlük derecesinin ortaya çıkmasıdır. Bunun için Allah bilgiye ulaşma noktasında iki yol belirlemiştir. Bu yollar bilgi vasıtalarının en seçkini olan müşahede diğeri de duyuların

[381] Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, 3/350.
[382] Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, 3/352.
[383] Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân, 12/14.

kontrol edilmesiyle gerçek veya gerçek dışı olduğunun tespit edilme imkânı bulunan nakildir.[384] Bu çerçevede bakıldığında bilgiye ulaşma ve erdemi elde etme arasında bir ilişki bulunmaktadır. Kendisine cehlin karışma imkânı olmayan müşahede yoluyla bilginin gizli kalan tarafları anlaşılır. Duyular kontrol edildiğinde de gerçek olan nakil gerçek olmayından ayırdedilir. Bilginin her yönü açığa çıkarıldığında ve gerçek nakil tespit edildiğinde bu, bilgiye temel oluşturur ve bilgi yoluyla erdeme ulaşma imkânı ortaya çıkar.[385]

Gerçek bir nakil olarak Kur'an muhkem-müteşabih, müfesser-müphem olmak üzere ikili bir yapıya sahiptir. Müteşâbih muhkem ile müphem de müfesser ile anlaşılmalıdır. Nasıl ki insan aklî yetisini doğru bir şekilde çalıştırıp olayların gerçekek bilgisine vakıf olabiliyorsa müteşâbih ve müphem ayetler de aklın doğru çalıştırılmasıyla doğru bir şekilde anlaşılabilir. Müteşâbih ayetler bir tarafa eğer insan zevk alınacak şeylere düşkünse, birine özentisi varsa ve aklını kullanmayıp yeterli araştırma yapmaz ve soruşturma terk ederse muhkem ayetler bile anlaşılmaz ve maksatları gizli kalır. Zikredilen bu durumlar Maturidi'ye göre aynı zamanda tehhitten yüz çevirenleri de etkileyen faktörlerdir.[386] Dolayısıyla araştırma, soruşturma, körü körüne başkasına teslim olmama ile bilgiye ulaşıp erdemi elde etme ve tevhit arasında nasıl bir ilişki varsa Kur'an ayetlerini anlama arasında da bir ilişki vardır. Bu durumda insan nasıl ki yetilerini kullanarak tevhide ulaşmaktaysa aynı şekilde nakli de doğru bir şekilde değerlendirebilmektedir.

Son olarak şunu söylemek isteriz: Mâtürîdî'ye göre insanın ahlaki bakımından ulaşacağı yetkinlik ve üstünlük derecesi onun müşahede ve ve duyularını kullanarak bilgiye ulaşmaktan ibaret olan temel ilkeyle ilişkilidir. Kur'an da bir haber olarak insanın dünya ve ahiret saadetini gerçekleştirecek olan bilgileri ve temel ilkeleri içermektedir. İlke ve bilgilerin elde edilebilmesi ve gereklerinin yerine getirebilmesi onun erdem derecesini etkileyecektir.

Kaynakça

1. Bilgin, Ömer Faruk. "Mâtürîdî'nin Tefsir Kültürünün Nazari Yönü". İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'an. Ed. Hatice Arpaguş-Mehmet Ümit-Bilal Kır. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.

2. Demir, Osman Nuri. Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi. İstanbul, 2019.

3. Karataş, Ali. Kavram Atlası Tefsir II. Ankara: Gazi Yayınları, 2020.

4. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. Kitâbü't-Tevhîd. Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2003.

5. Mâtürîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân. tah. Bekir Topaloğlu vd. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011.

6. Öğük, Emine. "İmam Mâtürîdî'ye Göre Kalp ve Akılla Olan İlişkisi". İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Geleneği Tarih Yöntem Doktrin. Ed. Hülya Alper. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

7. Yahya İbn Adî. Tehzîbû'-Ahlâk Eğitimi. Çev. Harun Kuşlu. Ed. İlhan Kutluer. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

* * *

[384] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 352.

[385] Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Ömer Faruk Bilgin, "Mâtürîdî'nin Tefsir Kültürünün Nazari Yönü", İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'an, Ed. Hatice Arpaguş-Mehmet Ümit-Bilal Kır, İstanbul: İFAV Yayınları, 2019, 265.

[386] Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 352-353.

Алоуддин Ҳофий,
Имом Бухорий халқаро
илмий-тадқиқот маркази илмий ходими

ИМОМ МОТУРИДИЙ ҚАРАШЛАРИДА ГУНОҲИ КАБИРА ҚИЛГАН МЎМИНЛАР МАСАЛАСИ

Пайғамбар алайҳиссалом вафотларидан кўп ўтмасдан у зотнинг ўзлари хабар бериб кетганларидек, мусулмонлар орасида фирқаланиш ҳолатлари кузатила бошлади. Абу Бакр розияллоҳу анҳунинг ҳалифалик даврида закот бермай, мусулмонлик қилишни даъво қилган кимсалар ўртага чиқди. Усмон розияллоҳу анҳу даврида эса, у олиб бораётган сиёсатни қоралаб, бузуқ қарашлари билан мусулмонларни унга қарши қайрайдиган кимсалар пайдо бўлди. Айниқса, Али розияллоҳу анҳу даврига келиб, ҳозирги фирқа ва оқимлардан кўпига асос вазифасини ўтаб берган ва бераётган хаворижлар пайдо бўлиб, ўзларидан олдин ҳеч ким даъво қилиб чиқмаган ўта бузуқ қарашларни мусулмонлар орасида тарғиб қилишни бошлаб юбордилар. Ўзлари тутган йўлдан бошқасида бўлган мусулмонларни кофирга чиқардилар. Уларнинг моллари, ор-номуслари ва қонларини ўзларига ҳалол қилиб олдилар. Ҳақ ва тўғри йўлдаги аҳли сунна вал жамоага мансуб барча уламолар ўз асарлари, бизга қолдирган бой илмий меросларида уларнинг ботил қарашларини кескин қоралаб чиқдилар. Ҳам нақлий ва ҳам ақлий далиллар билан уларга кучли раддиялар бердилар. Хаворижлар илгари сурган қарашлар ичида энг хатарлиси – бу гуноҳи кабира қилган мусулмонни кофирга чиқариши бўлди, десак хато қилмаган бўламиз. Бу борада мўътазилийлар ҳам хаворижлар тутган йўлни тутдилар. Фақат гуноҳи кабира қилган мусулмон икки манзил – имон ва куфр ўртасида бўлади, деган мантиқсиз фикр билан улардан фарқ қилдилар.

Бу хусусда энг тўғри ва мўътадил қарашни, шубҳасиз, аҳли сунна вал жамоа уламолари тақдим этдилар. Улар Қуръони карим, ҳадиси шариф ва ақлий далиллар асосида гуноҳи кабира қилган мусулмонга тааллуқли тўғри ҳукмни баён қилиб бердилар. Имом Мотуридийнинг “Тавҳид” ва “Таъвилот ал-Қуръон” асарига мурожаат қилар эканмиз, уларда хаворижлар ва мўътазилийларнинг бу борадаги қарашлари кескин танқид остига олинганини кўрамиз. Уларнинг далил-ҳужжатларидан ҳар бирига кучли раддиялар тақдим қилинганининг шоҳиди бўламиз. Жумладан, Имом Мотуридий Бақара сураси, 62-оятини шарҳлаш асносида қуйидагиларни ёзади: “Мўътазилийлар Аллоҳ таолонинг “Уларга хавф йўқ ва улар хафа ҳам бўлмаслар”, деган сўзини ушлаб олиб, гуноҳи кабира қилган мусулмонда хавф ва хафалик бўлади. Агар мўмин бўлганида, унда хавф бўлмас эди. Чунки Аллоҳ таоло мўминга хавф ва хафалик бўлмаслигини хабар қилган. Бинобарин, бу оят гуноҳи кабира қилган вақтда унинг имондан чиқишига далолат қилади, дедилар. Уларга бундай дейилади: (Аллоҳ таоло бу оятда) ҳамма вақт уларда хавф ва хафалик бўлмайди, демаган. Шундай экан, баъзан хавф бўлиши, баъзан бўлмаслиги эҳтимоли бор. Чунки ҳар бир мўмин, ҳатто пайғамбарлар ҳам қайта тирилиш (қиёмат куни) ва унинг даҳшатидан қўрқиб яшайди... Қачонки, жаннатга кириб, ўз жойларини эгаллаб бўлсалар, улардаги хавф ва хафалик кетади. Шунга кўра, мўминда айрим вақтларда хавф бўлса, айримларида у бўлмайди. Валлоҳу аълам!” [1:147].

Имом Мотуридийнинг таъкидламоқдаки, мўътазилийлар даъво қилгандек, кишида хавф ва хафалик бўлиши унинг мўмин эмаслигига ҳужжат бўлолмайди.

Имом Мотуридий ўзининг “Таъвилотул Қуръон” асарида **“Ахир, мўмин киши билан фосиқ** (итоатсиз) **кимса тенг бўлурми?! ... “Ўзларингиз** (дунёда ишониш ўрнига) **инкор этган дўзах азобини тотингиз!”** – дейилур” *(Сажда сураси:18,20)* оятларини тафсир қилиш

асносида қуйидагиларни ёзган: “Сўнгра хаворижлар ва мўътазилийлар бундай дейдилар: “Агар фосиқ кимса сизлар айтгандек мўмин бўлганида, бу оятнинг ҳеч бир маъноси бўлмас эди. Аллоҳ таоло мўмин билан фосиқ кимса баробар эмас, деб зикр қилган экан, у мўмин эмас. Мўминнинг охир оқибати жаннат ва у ерда мангу қолиш, фосиқнинг жойи дўзах бўлиб, (диний матнларда) зикр қилинганига кўра, у ерда абадий қолувчидир. Агар гап сизлар айтгандек бўлганида, иккиси баробар бўлар эди”, дедилар ёки шунга ўхшаш гапни айтдилар.

Уларга бундай жавоб берилади: Биз ҳам, сизлар ҳам бу оятда зикр қилинган фосиқдан мурод мўмин эмаслигида, мўмин киши билан фосиқ кимса тенг бўлмаслигида ҳамфикрмиз. Чунки оятда фосиқлик имоннинг муқобилида зикр қилинган. Бунинг далили ўша оятнинг охиридир. Зеро, унда: “Ўзларингиз (дунёда ишониш ўрнига) инкор этган дўзах азобини тотингиз!” *[Сажда сураси, 20]* – деб, инкор этиш ибораси зикр қилинган. Инкор этиш – бу имон ва тасдиқнинг муқобилидир. унинг муқобилида зикр қилинган ҳар қандай фосиқлик куфр ва инкордир. Демак, оятдаги фосиқ мўмин эмасдир. Аммо сиз имоннинг муқобилида зикр қилинмаган бирорта фосиқликни келтиринг-чи?! Лекин имондан бошқа нарсалар – маъсият ва ёмонликлар муқобилида зикр қилингани бордир...” [2:284].

Имом Мотуридийнинг юқоридаги гапларидан аён бўладики, фосиқ билан мўмин баробар бўлмаслиги ҳақидаги оятларда келган фосиқликдан мурод куфрдир. Бунга у имоннинг муқобилида зикр қилингани далилдир. Имоннинг муқобилида келган ҳар қандай фисқ сўзи – бу куфрдир. Бундан бошқача бўлиши мумкинлигини даъво қилган киши ўз далилини келтириши лозим.

Мўътазилийлар: “Аллоҳ таоло мўмин жонни ноҳақдан атайлаб ўлдиришга ўхшаган айрим катта гуноҳлар ҳақида хабар бериб, улар ўз соҳибининг дўзахда абадий қолишига сабаб бўлишини таъкидлаган. Масалан, У: “Кимда-ким қасддан бир мўминни ўлдирса, унинг жазоси жаҳаннамда абадий қолишдир. Яна унга Аллоҳ ғазаб қилгай, лаънатлагай ва унга улкан азобни тайёрлаб қўйгай” *(Нисо сураси, 93*), деган”, дейдилар. **Қози Абдул Жаббор қуйидагиларни ёзади: “Аллоҳ таоло: “Ким Аллоҳ ва** (Унинг) **пайғамбарига итоатсизлик қилса ва ҳудудларидан тажовуз қилса, уни дўзахга абадий** (қолиши учун) **киритур”** *(Нисо сураси, 14)* **деб, гуноҳкорлар дўзахда азобланишлари ва у ерда абадий қолишларини хабар берган” [3:657]. Имом Мотуридийга кўра: “**(Қуръони каримда бир мўминни) **қасддан ўлдирган киши дўзахда абадий қолиши зикр қилинган оятлар икки хил тушунилади. Биринси, ўлдиришни ҳалол деб ҳисоблагани, иккинчиси, дия** (хун ҳақи)**ни қасд қилгани сабабли** (дўзахда абадий қолади) **...” [1:127].**

Бу борада аллома Бобартий ҳам Имом Мотуридий билан ҳамфикрлигини унинг қуйидаги сўзларидан билиб оламиз: “Улар (мўътазилийлар) **ушлаб олган далилга жавоб қуйидагичадир: бизнинг фикримизча, қоида шуки, Қуръонда абадий қолиш қайди билан зикр қилинган таҳдид оятлари ўша ишни ҳалол ҳисоблаб қилувчиларга тегишлидир. Улар ўша ишни ҳалол деб билганлари учун кофир бўлганлар ва шу боисдан уларга ҳақиқатдан ҳам кофирликлари сабабли уларни дўзахда абадий қолдириш билан таҳдид қилинган” [4:77].**

Имом Мотуридий зикр қилишича, Аллоҳ таоло Қуръони каримда гуноҳи кабира қилган мўминларга нисбатан имон исмини ишлатган. Бу нарса шунга далолат қиладки, гуноҳи кабира қилиш билан киши мўминликдан чиқмайди. Иккинчидан, Аллоҳ таоло оз бўлса-да, яхшилик қилган киши унинг ажрини, албатта, олади деб хабар қилган. Агар гуноҳи кабира қилган киши дўзахда абадий қоладиган бўлса, яхши амаллар қилганига қарамай, унинг ажрини умуман олмаган бўлиб чиқади. Аллоҳ таоло эса ваъдасига асло хилоф қилмайди.

Қолаверса, гуноҳи кабира қилган мўмин дўзахда абадий қолади, деб ҳукм қиладиган бўлсак, бу иш унинг ёмон амалига ортиқча жазо бўлади. Бу гап Аллоҳ таолонинг бандани у қилган ёмон амалига қараб жазолаши ҳақидаги ваъдасига тўғри келмайди.

Имом Мотуридий бундай дейди: “Аллоҳ Ўзининг пайғамбари (Муҳаммад алайҳиссалом) ни ўзлари учун, мўминлар ва мўминалар учун истиғфор айтишга амр этган. Сўнгра истиғфор айтишга бўлган амр куфр ёки ширкни собит қилиш учун деб тушунилмайди. **“На пайғамбар ва на мўминлар мушриклар учун истиғфор** (гуноҳларини кечиришини) **сўрашлари жоиз эмас”** *(Тавба сураси, 113)* ояти, шунингдек, мўминлар учун истиғфор айтишга амр этгани бунинг далилидир” [5:236].

Хулоса қилиб айтадиган бўлсак, гуноҳи кабира масаласи кеча ёки бугун ўртага чиққан эмас, балки унинг илдизи исломнинг қариб илк асрларига бориб тақалади. Имом Мотуридий асос солган мотуридийлик ва Абул Ҳасан Ашъарий асос солган ашъарийликдан таркиб топган аҳли сунна вал жамоа уламолари ҳар доим мусулмонларнинг ҳақ йўлдан адашиб кетишларининг олдини олганлар. Чунки гуноҳи кабира қилган мўминни шу амали туфайли кофирга чиқариш биргина инсоннинг мусулмон бўлишини дунё ва дунёдаги барча нарсадан кўра қийматлироқ деб баҳолаган Ислом динининг мақсадларига тўғри келмайди. Бу каби нозик масалаларда мусулмонларга ҳақ йўлни кўрсатиб бериш учун Имом Мотуридийнинг бой илмий мероси устида янада самаралироқ меҳнат қилиш бугуннинг долзарб масалаларидан биридир.

Фойдаланилган адабиётлар

1. Имом Мотуридий. Таъвилот ал-Қуръон, – Истанбул, Дорул мийзон, 2005 й. Ж. 1.

2. Имом Мотуридий. Таъвилот ал-Қуръон, – Истанбул, Дорул мийзон, 2005 й. Ж. 2.

3. Доктор Муҳаммад Халил Нувайҳий. Ал-жаанибун нақдий фил масааилил калаамия индал имамил Мотуридий, Иордания, Дорун нурил мубийн, 2013 й.

4. Ҳамазоний Абдул Жаббор ибн Аҳмад. Шарҳул усулил хомса. –Қоҳира: Мактабату Ваҳба. 2006 й.

5. Бобартий Акмалиддин Муҳаммад. Шарҳу васиятил имом Аби Ҳанифа, 2006 й.

6. Имом Мотуридий. Тавҳид. – Истанбул: Мактабатул иршод, 2007 й.

* * *

Dr. Öğr. Üyesi Veysel Gengil,
Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

GÜNCELLIĞINI YITIRMEYEN SORULARA MÂTÜRÎDÎ’NIN CEVAPLARI

Giriş

İslam’ın müntesibi de olsa muhalifi de olsa, Kur’ân-ı Kerîm’i düşünerek yahut sorgulayarak okuyan kimselerin akıllarına doğal olarak bazı sorular takılmıştır. Söz konusu soruları vahyin nüzul döneminden günümüze hemen her devirde görmek mümkündür. İslam’a muhalif kişi ya da gruplar, bunlardan hareketle, Müslüman zihninde şüphe oluşturmaya çalışmıştır. Öte yandan aynı sualler, müminlerin de akıllarına takılmış ve dolayısıyla bunlara cevaplar verilmiştir. Asli itibariyle Kur’ân-ı Kerîm de “… **bilmiyorsanız zikir ehline sorun**.” (Enbiya 21/7) demek suretiyle

muhataplarını soru sormaya teşvik etmiş; diğer yandan "…**Açıklandığında hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın.**" (Maide 5/101) diye emrederek ehline yöneltilecek soruların kaliteli olmasını sağlamıştır. Mezkûr ayetler, akla takılan soruların ehline sorulmasını ve onlardan gelecek cevapların da önemsenmesi gerektiğini söylemiş olmaktadır.

İslam düşünce geleneğini inşa eden âlimler gerek içinde bulundukları dönemde gerekse kendilerinden önceki dönemlerde ister itiraz isterse istirşâd kabilinden olsun öne sürülen bu soruları önemsemiş ve onlara eserlerinde cevaplar üretmişlerdir. Bu çerçevede onlar, ele aldıkları konular ile irtibatlı olan soruları okuyucularına *fengale* metodunu kullanmak suretiyle sunmuşlardır. Bu metottan kastımız, mukadder sualin sorulmasıdır. Diğer bir ifade ile müellif: "Eğer, şöyle denirse şu şekilde cevap verilir…", "Bir mülhid şöyle bir itirazda bulunursa bu itiraza böyle cevap verilir…" kabilinden ifadeler kullanır. Bu sayede okuyucunun dikkati ilgili soruya hazırlanmış ve zihin verilecek olan cevabı almaya hazır hale getirilmiş olur. Bu durum aynı zamanda mevzu bahis eseri monologdan diyaloğa çevirir ki eser monotonluktan kurtulmuş olur.

el-Câhiz'in (ö. 255/869) peygamberliğin gerekliliğine dair hazırladığı *Ḥucecü'n-nübüvve*'sinden Taberî'nin (ö. 310/923) *et-Tebṣîr fî meʿâlimi'd-dîn*'ine, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ından Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-gayb*'ına varıncaya değin geniş bir zaman dilimi aralığında pek çok âlim *fengale* metodundan yararlanmıştır. Bu konuda Râzî o kadar ileri gitmiştir ki ona hem *şüphecilerin babası* anlamında "Ebûl-müşekkikîn" yaftası yapıştırılmış hem de mukadder sorulara tatmin edici cevaplar verememesi nedeniyle batıla hizmet etmekle itham edilmiştir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde iki yüzden fazla yerde cevaplamak üzere mukadder sualleri okuyucusunun dikkatine sunmuştur. Söz konusu suallerin önemli bir kısmı, hemen her devirde muhalif olsun olmasın muhatapların akıllarına takılan sorular arasındadır. Farklı bir ifade ile bunlar, güncelliğini yitirmeyen türden istizahlardır. Tebliğimizde mukadder suallerin tamamına temas etme imkânı olmadığından biz onun *teodise* ve *cihad* konularındaki ifadelerine yer vereceğiz.[387] Böylece günümüzde dahi insan aklını kurcalayan birtakım soruların tarihin seyrinde de sorun olduğu; ne var ki bunlara geleneğin oldukça tatmin edici cevaplar verdiği görülecektir.

1- Matürîdî'nin Kötülük Problemine Dair Bazı Mukadder Sual ve Cevapları

a- Mâtürîdî, şeytanın yaratılması ile alakalı olarak güncelliğini koruyan şu iki soruyu sorur: İnsanları cehenneme sürükleyeceğini bildiği halde Allah'ın, İblis'i yaratması ve onu malum bir vakte kadar hayatta tutmasındaki hikmet nedir?

Te'vîlât sahibi, mezkûr soruları öncelikle daha önce verilmiş iki cevabı nakletmek suretiyle ele alır. Bunların ilki şudur: Allah, zatına isyan edeceklerini bildiği halde şeytanı ve isyankârları yaratmıştır. Bu da şu anlama gelir: Allah ne menfaati ne de ihtiyacı sebebiyle bir şey yaratmış değildir. Dolayısıyla O'na yönelik isyan zarar vermediği gibi mülküne de herhangi bir halel getiremeyecektir. Buna mukabil mahlukun var edilmesi tamamen onların menfaatinedir. Konu ekseninde öne sürülen ikinci cevap da özetle şu şekildedir: Eşya zıddıyla bilinir. Bu hayatta mahza Allah'ın veli kulları var edilmiş olsa idi onlara bahşedilecek nimet ve ihsanın kıymeti yeterince bilinemeyecekti. Bu nedenle isyankarın var olması gerekir ki veli kullara verilecek nimetlerin önemi ve farkı ortaya çıksın.

Mâtürîdî, bahsi geçen iki soruya verilmiş cevapları naklettikten sonra kendi kanaatini de arz eder. Ona göre mesele şudur: İnsanın, aklı ile kuşatacağı meseleler olduğu gibi sınırlı olması nedeniyle idrak edemeyeceği bazı hususlar da söz konusudur. Allah'ın, bir hikmete binaen sırlarını kullarına bildirmeden ya da hikmetini beşere idrak ettirmeden varlıkları yaratması mümkündür. Asli itibariyle bela ve musibetler de böyledir. Onlarda bulunan nice hikmetleri insan idrak edemez.

[387] Diğer soruları ise ayrı bir çalışma kapsamında hazırlamaktayız.

Aynı durum, müellifimize göre, İblis ve avenesi için de geçerlidir. Allah, kendisine asi olacaklarını bildiği halde onları yaratır. Fakat onların özgür iradeleri de vardır. Diğer bir ifade ile İblis ve avenesi, özgür iradelerini kullanmak suretiyle helakini değil, necatını tercih edebilirlerdi. Böylece kurtuluşu seçip kurtulabilirler; helaklerine sebep olanı tercih ederlerse helake maruz kalırlardı. Şu hâlde kurtuluşları da cezalandırılmaları da kendi özgür iradelerine bağlıdır. Dolayısıyla onların var edilmesi, insanların kaderlerinin şekillendirilmesi anlamına gelmemektedir. Zira Mâtürîdî'ye göre bu dünya imtihan dünyasıdır. Onların var edilmesi, imtihanın da tam olarak işleyebilmesi içindir. Şayet onlar olmasaydı imtihan da eksik kalmış olacaktı. Fakat onların varlığı insanların cehenneme gitmesini gerektirmez (*Te'vîlât*, 8/ 31-32).

b- Mâtürîdî, yukarıdaki ile irtibatlı bir başka mukadder soruyu el-Kehf 18/80 ayetinde dile getirir. Hızır ile Hz. Mûsâ'nın konu edildiği pasajda yer alan bu ayette öldürülen bir çocuktan bahsedilmektedir. Buna göre ebeveyni salihlerden olan bu çocuğun öldürülme gerekçesi büyümesi halinde anne babasını taşkınlığa ve nankörlüğe sürükleyecek olmasıdır. Müellifimiz, buradan hareketle şu mukadder soruya yer verir:

Allah, İblis ile askerlerini, insanları günaha ve fücura götüreceklerini bilmesine rağmen dehrin/ zamanın sonuna kadar yaşamalarına müsaade etmiş iken; nasıl olur da büyümesi halinde anne-babasını taşkınlığa sevk edecek olmasını bir çocuğun öldürülmesine gerekçe gösterebilir. Bir çocuktan öte nice zalimler insanlara türlü türlü işkenceler yapmakta ve netice itibariyle onlara kötü davranmaktadırlar. Buna rağmen Allah, onların yaptıklarına engel olmamıştır. Şu hâlde nasıl oluyor da çocuğun öldürülme gerekçesi olarak onun ebeveynini ileride nankörlüğe sevk edecek olması gösteriliyor.

Mâtürîdî'ye göre bu soruya iki cevap verilebilir. Bunların ilki şudur: Allah, kullarını öyle şeyler ile imtihan eder ki kullar bu imtihan edildikleri şeyleri çok sever (ebeveynin, imtihan olduğu halde çocuğunu çok sevmesi gibi). Ne var ki imtihan olunan şeylerin bizzat kendileri imtihan değildir. Onlar, aslında imtihan için sadece birer araçtırlar. Tıpkı ibadet ve itaatin yapılıp yapılmaması halinde sevap ya da ceza ile imtihan etmesi gibi. Hakikatte sevap ve ceza olmasa bile ibadet ve itaat meselesi imtihanın bir aracıdır. Aynı durum, musibetler için de geçerlidir. (Diğer bir ifade ile Firavun ya da onun gibilerin hayatta olmaları, onların imtihan için bir aracı olmaktan başka bir şey değildir.) Konu ekseninde verilecek ikinci cevap ise şudur: Mâtürîdî'ye göre söz konusu durumun yani çocuğun öldürülmesinin zikredilmesi Allah'ın mezkûr ebeveyne yönelik ikram ve ihsanıdır. Zira (yaratıcı olması hasebiyle) küçük de olsa büyük de olsa onların canını almak Allah'ın hakkıdır. Nitekim o, yarattığı pek çok kulunu zengin kılmasına rağmen, **"Kullarının rızıklarını genişletse idi onlar yoldan çıkarlardı"** *(eş-Şûrâ 42/27)* buyurmuştur. Aynı durum **"İnsanların tek bir millet olma ihtimali olmasaydı Rahman'ı inkâr edenlerin evlerini gümüş tavanlı yapacak"** *(Zuhruf 43/33)* olduğunu belirttiği ayet için de geçerlidir. Halbuki Allah, kullarından pek çoğunun evini bahsettiği şekilde var etmiştir. Bununla beraber durumun zikredilmesi, böylesi zenginliği herkese şamil kılmadığını fakat kılma gücünün var olduğunu göstermek içindir. Şu hâlde Allah'ın, kimi kullarına bu nimetleri vermemesi aslında onlara nimet vermesi/lütfu anlamına gelmektedir. Buradan hareket edilmesi halinde ortaya çıkan sonuç, çocuğun öldürülmesinin aslında ebeveyne yönelik lütuf anlamına geldiğidir (*Te'vîlât*, 9: 93-94).

c- Mâtürîdî, aynı soruyu biraz değiştirmek suretiyle eserinin başka yerinde bu sefer Düalistler üzerinden yeniden ele alır: "Şayet Seneviyye derse ki: Siz, Rabbinizin merhamet sahibi ve şefkatli olduğunu söylüyorsunuz. Ne var ki O, sizin canınızı alıyor, türlü sıkıntıları üzerinize sevk ediyor ve size ağır görevler yüklüyor. Dolayısıyla siz, O'nun çok şefkatli olduğunu söyleseniz de bu davranışlar rahmet sıfatının sonuçlarından değildir."

Te'vîlât sahibi, bu itirazı bireyin bizzat kendisinden hareketle cevap vermeye başlar. Buna göre kişi, şahsına karşı son derece merhametli ve şefkatli olabilir. Bununla beraber o, nefsine ağır sorumluluklar ve muazzam külfetler yükler. Neticede yüklendiği bu külfet ve sorumluklar kendisine fayda verecektir. Söz gelimi o, hacamat yapar, kan aldırır, tadı hoşuna gitmese de deva amacıyla bazı şuruplardan içer. O, neticede bunlardan kendisine bir fayda geleceğini düşünmeseydi hoşuna gitmeyen bu şeyleri kendisine yapmazdı. Matürîdî'ye göre anne baba da böyledir. Diğer bir ifade ile onların, çocuklarına yönelik rahmet ve şefkatleri kimsenin gözünden kaçmaz. Bununla beraber onlar, sonuçta türlü faydalara nail olacaklarını ummaları nedeniyle çocuklarını pek çok sıkıntılara katlanmalarını sağlar, çeşitli külfetli işlere tabi tutar. Fakat bu, onların şefkatli ve merhametli olmakla anılmalarına mâni olmaz. Mâtürîdî, aynı durumun Allah için de geçerli olduğunu, kullarını oldukça ağır külfetlere tabi tutsa da bu halin, O'nu şefkatli ve merhametli olmasının önüne geçemeyeceğini ve dolayısıyla O'nun merhametlilerin en merhametlisi olarak anılmaya devam edeceğini belirtir (*Te'vîlât*, 8: 322).

Mâtürîdî Allah'ın rahmeti kapsamında itiraz kabilinden öne sürülen şu soruya da dikkat çeker: "Bir mülhid dese ki: "Siz, Rabbinizi hem halim hem de rahim olmakla vasıflıyor fakat aynı zamanda, O'nun inkarları nedeniyle münkirleri cehennemde sonsuza dek cezalandıracağını söylüyorsunuz. Böylesi bir ceza vermesi durumunda Allah'ın mezkûr sıfatları nerede kalıyor?"

Üstad'a göre söz konusu sorunun sahibi halim ile rahmetin ne anlama geldiğini bilmemektedir. Şayet mezkûr kavramların manaları bilse idi soru sahibi böyle bir soru sormazdı. Şöyle ki hilm, sefihlik ve aceleciliğin zıddı bir kelimedir. Şu halde inkar edenlerin cezalandırılması hilm sıfatına aykırı davranmak anlamına gelmemektedir. Aksine şayet cezalandırmamış olsa idi bu, O'nun halim değil, haşa sefih olmasını gerektirirdi. Aynı durum rahmet sıfatı için de geçerlidir. Tabiatına muhalif davranışlar sergilemesi de O'nun rahmet ve hikmet çizgisinin dışına çıkmasını gerektirmemektedir. Mâtürîdî'ye göre öncelikli sorun, soru sahiplerinin halim ve rahim sıfatlarını kendi yaratılışlarına uygun bir şekilde değerlendirmeleridir ki bu doğru değildir (*Te'vîlât*, 8: 283). Diğer bir ifade ile kavramlar, kişilere göre değil, onları vazedene göre anlaşılmalıdır. Öte yandan onlar, inkâr etmeleri nedeniyle ebedi olarak cehennemde cezalandırılmayı hak ettiler. Dolayısıyla böylesi kimselere hak ettiklerinin karşılığını vermek rahmet ve hilm sıfatına aykırı değildir (*Te'vîlât*, 13: 183).

2. Matürîdî'nin Cihad ya da Kıtâl Ayetlerine Dair Bazı Mukadder Sual ve Cevapları

İmam Mâtürîdî, eserinin farklı yerlerinde cihad ile kıtâl meselesini de mukadder sorulardan hareketle konu edinmiş ve bunlara cevaplar üretmiştir. Bu meselelerin tamamını ele almak mümkün olmadığından ancak bazılarına ve cemetmek suretiyle yer verilecektir. Buna göre o, eserinde şu türden itirazları zikreder:

Siz, kendiniz için istemediğinizi başkası için istiyor ve iman etmeyenleri kılıç yoluyla Müslüman etmeye kalkıyorsunuz. İman etmedi diye savaş meydanında bir insanı öldürmek de aklen son derece çirkin bir eylemdir. Üstelik tüm bunları da din için yaptığınızı iddia ediyorsunuz fakat onlar, size mal ya da cizye verdiği zaman savaşı sona erdiriyorsunuz. Şu hâlde siz, inkâr etmeleri nedeniyle değil, ganimet için savaşıyorsunuz. Aynı durum kadınlar ile savaşmamanız için de geçerlidir. Çünkü onlar da erkekler gibidir. Şayet gerçekleştirdiğiniz savaş din için olsaydı, hikmet bunu gerektirseydi ve savaş emrini veren de Hakîm biri olsaydı, hepsi bir olduğu için, erkekler gibi kadınlarla da savaşma emrini verirdi.

Birbirinden ayrı olsa da özetlemek suretiyle aktardığımız bu sorulara Mâtürîdî, yekdiğerini tamamlayıcı cevaplar verir. Ona göre inkâr edenler ile yapılan savaşın öncelikli amacı, onları ebedi helakten kurtarmaktır. Müslüman kimse, helakten kurtulmayı kendi için de ister. Nitekim, tehlike içerisinde olan kimse bir başkasının kendisini kurtarmasını ister. Dolayısıyla her ne kadar

ilk etapta fark edilmese de İslam'a davet etmesi nedeniyle savaşta rahmet vardır. Zira savaş öncesinde az sayıda kişi Müslüman olurken; savaş sonrasında grup grup insan İslam'a girmişlerdir. Şu hâlde görünürde mihnet olan savaş asli itibariyle rahmet olmuştur (*Te'vîlât*, 8: 178). Öte yandan Müslüman olmayan kimseler ile yapılan savaş, onların İslam'ı reddetmelerinden kaynaklanmıştır. İslam'a karşı olup diretmeleri nedeniyle onların hallerine bırakılmaları, fitnenin daim kalmasına yol açacaktır. Onun ortadan kalkması ise ancak harb ile mümkün olacaktır. Diğer bir ifade ile savaş olduğunda fitne sora erecektir. Fitnenin ortadan kalkması ise inkâr edenlerin Müslümanlara işkence edememeleri anlamına gelmektedir (*Te'vîlât*, 1: 378). Şu durumda savaşma hadisesi, aynı zamanda münkirlerin, Müslümanlara karşı savaşmalarına mukabil bir durumdur (*Te'vîlât*, 8:199). Dolayısıyla inkar ehli ile onlar mahza kafir oldukları için savaşılmamaktadır. Aksine bir yandan Müslümanların kendilerini müdafaa etmeleri diğer yandan İslam'a davet amacıyla yapılmaktadır. Mâtürîdî, cizye almadaki inceliğin de burada olduğunu söylemektedir: Onların İslam'a davet edilmesi. Bunun kabul edilmesi halinde onlar, oldukları hâl üzere bırakılırlar. Bunun amacı onların şeriati, İslami ahkâmı/ahlâkı görebilmeleri ve neticede İslam'a yönelmeleridir. Yoksa cizye almak yahut maddi şeylere tamah etmek suretiyle onlara karşı savaş bırakılmış değildir… Erkekler ile savaşıp onları öldürmek fakat kadınlar ile savaşmamak aksine onları esir alma hususuna gelince kadınlar her işlerinde eşlerinin tabileri ve onların hizmetlerini gören kimselerdir. Eşleri Müslüman olduğunda onlar da Müslüman olurlar. Bu, onlar arasında yaygın bir durumdur. Zira kadınlar eşlerinin hükmü altındadır. Onların dilediklerini yaparlar (*Te'vîlât*, 6: 330-331). Bu nedenle masum oldukları için öldürülmezler.

Sonuç

Mâtürîdî hem mütekellimdir hem de dirayet ehli bir müfessirdir. O, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ını bu iki vasfı merkezinde inşâ etmiş, bir yandan ayetleri açıklar iken; öte yandan hemen her devirde akla takılacak sorulara gayet tatmin edici cevaplar vermiştir. Üstadın yanıt verdiği sualler, günümüzde dahi insan aklını kurcalayan birtakım soruların tarihin çeşitli uğraklarında da sorun olduğunu göstermektedir. Öte yandan kimi zaman istirşâd ve istizah kimi zaman da itiraz ve inkâr kabilinden olsa da öne sürülen zihin karıştırıcı soruları İmam Mâtürîdî suhuletle aktarmakta ve ardından farklı noktaları dikkatlere sermek suretiyle cevap vermektedir. Bu durum, müntesibi olduğu dinin hak olması nedeniyle onun muhatap olduğu ve önemli bulduğu her bir soruyu yanıtladığını, bunları gizlemeye çalışmadığını göstermesi açısından da önemlidir.

Açıktır ki Mâtürîdî, *fengale* metodunu kullanan yahut yöneltilen itirazlara yanıt veren ilk isim değildir. İslam düşünce geleneğini inşa eden isimler arasında pek çok âlim aynı yöntemi kullanmış ve cevaplar vermiştir. Dolayısıyla gerek Üstad'ın gerekse diğer âlimlerin güncelliğini yitirmeyen hususlara yönelik mukadder suallerin ve onlara verilen cevapların ortaya konulması daha sonra ortaya çıkacak itiraz yahut istizahlara karşı da hazırlıklı olmayı sağlayacaktır.

Kaynakça

1. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muḥammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. nşr. Ahmet Vanlığlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yay., 2005–2011.

* * *

Dr. Şükrü Özen
İstanbul Üniversitesi – İlahiyat Fakültesi Prof.

İBN YAHYÂ'NIN KİMLİĞİNİN TESPİTİ: HAYATI, ÇALIŞMALARI VE DÜŞÜNCELERİ (IDENTIFICATION OF IBN YAHYĀ: LIFE, WORKS AND THOUGHTS)

Giriş

Mâtürîdî kelâm ekolünün erken dönem temsilcilerinden Ebû Seleme es-Semerkandî'nin daha önce yayımlanmış olan *Cümelu usûli'd-dîn* adlı eserinin bilinen tek şerhinin yazarına modern akademik çalışmalarda, adı geçen eserde şârihin babasına dair verdiği kısa malumattan hareketle İbn Yahyâ şeklinde referans verilmektedir. Dönemin literatürü üzerine yaptığımız tetkikler sonucunda şans eseri bu kıymetli eserin müellifinin kimliğine dair delillere ulaşabildim ve Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ b. İshâk el-Beşâgarî olduğunu tespit ettim. Bu tespit bana müellif hakkında yeni bilgiler elde etme fırsatı sağladı. Aslında Beşâgarî, hicrî altıncı yüzyıl önde gelen Mâtürîdî kelâm âlimlerinden Nûreddin es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) *el-Müntekâ* adıyla özetlediği ve bu şekliyle günümüze ulaşarak yayınlanmış olan *Keşfü'l-gavâmız fî 'ismeti'l-enbiyâ* adlı eseriyle tanınmaktaydı.

Ebû Seleme es-Semerkandî'nin *Cümelu usûli'd-dîn* adlı eseri üzerine Beşâgarî'nin yazdığı şerh Mâtürîdî kelâm ekolü bakımından eserin aslı kadar önem arz etmektedir. Zira bu ekol ve düşünce yapısı hakkında nadir ve orijinal bilgiler içermektedir. Eserin müellifini tespitimiz bize şârih Beşâgarî hakkında yeni bilgiler elde etme imkânı sundu. Ebü'l-Hasan er-Rüstüfagnî'nin görüşlerinin derlendiği *ez-Zevâid ale'l-Fevâid* adlı eserde bu şerhten yapılan iktibasların şârihin tespitinde en önemli katkıyı sağlamış olması yanında yine burada yapılan iktibaslardan onun bilinmeyen *Kitâbü'l-Beyân* adlı bir eserinin varlığını öğrenmiş olduk.

Bu tebliğde, *Şerhu Cümelu usûli'd-dîn* müellifini tespit metodumuzu paylaşarak Beşâgarî'nin hayatı, çalışmaları ve dikkat çekici bazı görüşlerini paylaşacağım. Bu çalışmanın asırlar boyu ihmal edilmiş ve hak ettiği ilgiyi görememiş olan, ama büyük bir mutlulukla son zamanlarda akademik dünyada ilginin arttığını gözlemlediğimiz Mâtürîdî ekolünü anlamamıza bir nebze katkı sağlamasını ümit ediyorum.

A. ŞERHU CÜMELİ USÛLİ'D-DÎN'İN BEŞÂGARÎ'YE NİSBETİ

Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'den Beşâgarî'nin tam isim ve künyesini vererek iktibasta bulunan iki önemli eski kaynak bulunmaktadır.

1. Ahmed b. Ali el-Mâymergî/Mâymurgî (d. 342/953 - ö. 430/1038-39): *ez-Zevâid ale'l-Fevâid* adıyla Rüstüfağnî'nin görüşlerinin derlendiği bu eserde şârihin ismi tam olarak zikredilmiş ve eser adı üç yerde *Kitâbu Şerhi Usûli'd-dîn* şeklinde verilmiş, bazı yerlerde de eser ismi verilmeden birçok nakilde bulunulmuştur.

2. Ahmed b. Mûsâ b. İsâ b. Me'mûn el-Kissî (ö. VI. asır): *Mecmûu'l-havâdis ve'n-nevâzil* adlı eserinde *Şerhu Usûli›d-dîn* adıyla zikrederek Şeyh İmâm Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ el-Beşâgarî'ye nispet etmiştir.

Ayrıca Beşâgarî'nin böyle bir eseri bulunduğu kendisi tarafından *Keşfü'l-gavâmız fî 'ismeti'l-enbiyâ*'nın muhtasarı *el-Müntekâ*'da da üç kez kısa isimleriyle zikredilmiş, ancak araştırmacılar tarafından bunların Sâbûnî'ye ait olduğu ya da *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'den farklı eserler olduğu ileri sürülmüştür.

B. BİYOGRAFİSİ

Beşâgarî'nin biyografisine klasik Hanefî tabakât literatüründe rastlanmaz. Yakın dönem kaynaklarındaki bilgiler ise son derece sınırlıdır ve *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*'in bir yazmasının

istinsah tarihi olan 838/1434 tarihi telif tarihi sanıldığı için kendisi, çağından daha geç dönemde yaşamış gösterilmiştir. Biz *Keşfü'l-gavâmız*'ın muhtasarı olan *el-Müntekâ*, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn* ve tarafımızdan ortaya çıkarılan Ahmed b. Ali el-Mâymergî'ye ait *ez-Zevâid ale'l-Fevâid* adlı eserlere istinaden Beşâgarî hakkında bazı yeni bilgilere ulaşabildik.

a. Nisbesi

Bu eserlerde verilen bilgilerden hareketle tam adını Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. İshâk el-Beşâgarî olarak tespit etmekteyiz. Nispet edildiği Beşâgar hakkında ensâb ve coğrafya kitaplarında bilgi verilmemekle birlikte Fahreddin Ali Safî b. Hüseyin el-Kâşifî'nin (ö. 939/1532) *Reşehâtu Ayni'l-hayât*'ta verdiği bilgiye göre Beşâgar Semerkand yakınlarında şehrin kuzeydoğusunda bir büyük karyedir ve şehirden uzaklığı 12 fersah, yani yaklaşık 72 km'dir. Kâşifî köyün adını tek tek harflerin harekelerini vererek Beşâgar diye okumamız gerektiğini belirtir. Oysa Google Map taramalarında tarif edilen yerde buna uygun yer adı Pishag'ar (Pshagar, Pshagor) şeklinde geçmektedir ki burası bugünkü Özbekistan Cumhuriyeti'nin Jizzax (Cizzak, Cîzek, Dîzek) vilayetinin doğu tarafında Zaamin bölgesi topraklarında, Bakhmal Dağı'nın kuzey eteklerinde yer almaktadır. Ayrıca bu yerleşim biriminin kuzey tarafında Boş Pshagor adıyla küçük bir köy daha bulunmaktadır. Bu durumda Pişâgarî nisbesi daha doğru gözükmekteyse de kelimenin telaffuzu hakkında tek yazılı kaynağın yaptığı tercihi esas almayı uygun bulduk.

b. Ailesi

Şerhu Cümeli usûli'd-dîn'de ailesinden sadece babası hakkında sınırlı bilgi vermektedir. "Üstadım ve babam" diye andığı Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. İshâk'ın İmam Mâtürîdî'nin de hocası olan Ebû Nasr el-İyâzî'nin özel talebelerinden olduğunu ve onun fıkıh derslerine on beş sene devam ettiğini belirtir. Ebû Zekeriyyâ, Ebû Nasr el-İyâzî Türklerle yapılan savaşta esir düştüğünde hocasının oğlu Ebû Ahmed'le birlikte yanlarında bulunmaktaydı. Ebû Nasr oğluna Ebû Zekeriyyâ ile vatanı Semenkand'a dönmesini tavsiye etmiş ve onlar da birlikte dönmüşlerdi. Bu sırada genç yaşta olduğu anlaşılan Ebû Zekeriyyâ, Bendegû diye tanınan Şeyh Ebû Câfer Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî'nin derslerine devam ederek hem Hanefî mezhebine dair bilgisini genişletmiş hem de riyazet usullerini öğrenerek tasavvuf eğitiminden geçmiştir.

c. Hocaları

Babası Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. İshâk'tan "üstadım" diye söz etmesinden ilk tahsilini ondan yaptığı tahmin edilebilir. Kendilerinden uzun süre ilim tahsil ettiği hoca ya da hocaları hakkında bilgiye ulaşamadık ise de aşağıda adları sıralan âlimlerden çeşitli mahfillerde "kendisinden duydum" diye nakilde bulunması onlara öğrencilik yapmış olduğunu düşündürmektedir.

I. Ebü'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rüstüfağnî (ö. 367'den sonra)

II. Ebû Bekir el-İyâzî: Aktardığı bir hikâyeden onun İyâzî'nin cenazesine katıldığı anlaşılmaktadır.

III. Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl el-Fâgî: Beşâgarî bu zâtın sika ve güvenilir bir kimse olduğunu belirtmektedir.

IV. Fakih Abdüssamed b. Ahmed el-Erbincenî.

d. Öğrencileri:

Beşâgarî'nin Semerkant Ulu Camii'nde (*el-Mescidü'l-Câmi'*) ve Semerkant'taki Çâkerdîze Mahallesi'nde bulunan Fukahâ ve Meşâyih Mescidi'nde (*Mescidü'l-fukahâ ve'l-meşâyih*) ders verdiği bilgisinden hareketle pek çok öğrencisi bulunduğu tahmin edilebilirse de bu derslere katıldığını bilinen *ez-Zevâid ale'l-Fevâid*'in derleyicisi Ahmed b. Ali el-Mâymergî'den başka bir öğrencisinin adı tespit edilememiştir.

e. Doğum ve Vefat tarihi:

Beşâgarî'nin doğum ve vefat tarihine dair kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte yukarıda verilen bilgilerden hicrî IV. asrın başları ile sonları arasında yaşamış olduğu tahmin edilebilir.

C. ESERLERİ

Beşâgarî'nin Keşfü'l-gavâmiz adlı eserinde "İmanda istisna meselesini yazdığımız kitapların birçoğunda yeteri kadar doyurucu şekilde ele aldık" demesinden birçok kitap yazdığı anlaşılmaktadır. Ancak bu kitapların üçü dışında sayısını, konularını ve adlarını bilmiyoruz. Bir başka eser yazmaya niyetlendiğini belirtirse de bu eseri yazıp yazmadığı bilinmemektedir.

I. *Şerhu Cümeli usûli›d-dîn*. Eser kaynaklarda *Şerhu Usûli›d-dîn* ve *Şerhu›l-Usûl* adıyla da geçmektedir. İslâmî ilim geleneği içinde metinler üzerine yazılan ilk şerhlerden birisi, hatta belki bir kelâm metnine yazılan ilk şerh olmak hasebiyle de temayüz etmektedir. Bilinen tek mevcut nüshasının ferâğ kaydında istinsahının 5 Zilhicce 677 (19.4.1279) Cuma günü tamamlandığı belirtilmektedir. Maalesef bu nüshanın mukaddime kısmı ve devamındaki muhtemelen üç-beş varaklık bölüm eksik olup ileriki bölümlerinde de bazı sayfalar düşmüştür. Metin tashih görmüş olmakla birlikte yine de yazım hataları oldukça çoktur. İlhâm Kâsımî tarafından meçhûl bir şârihe nispetle yapılmış bir neşri bulunmaktadır (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2015).

II. *Keşfü'l-gavâmiz fi ahvâli'l-enbiyâ*: Beşâgarî'nin en tanınmış eseridir. Kaynaklarda daha çok *İsmetü'l-enbiyâ* diye atıfta bulunulan bu eserin günümüze intikal etmiş bir yazması tespit edilememişse de Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184) tarafından *el-Müntekâ* adıyla özetlenen versiyonu Mehmet Bulut tarafından tahkik edilerek yayımlanmıştır (Beyrut: İSAM-Dar İbn Hazm, 2013).

III. *Kitâbü'l-Beyân*. Bu eserin varlığından Ahmed b. Ali el-Mâymergî'nin nakilleri sayesinde haberdar olmaktayız.

IV. *Kitâbü Zikri'l-ehvâ*. Bişâgarî *Şerhu Cümeli usûli›d-dîn*'in sonunda Ehl-i Sünnet muhalifi yetmiş iki fırka bulunduğundan söz ederek her birinin ismini, nesebini ve Ehl-i Sünnet'in her birine verdiği cevapları *Kitâbü Zikri'l-ehvâ* adlı eserde zikredeceğini söylemektedir. Ancak başka eserlerde bu esere yapılan bir atfa rastlamadığımız gibi müellifin yazmayı tasarladığı bu eseri bitirip bitirmediğini de bilemiyoruz.

D. GÖRÜŞLERİ

1. Beşâgarî *Şerhu Cümeli usûli›d-dîn*'de Semerkant'ta Ehl-i Sünnet'in Cüzcâniyye ve İyâziyye olmak üzere iki grup olduğundan söz eder. Babasının Ebû Nasr el-İyâzî ile hoca-talebe ilişkisi ve kendisinin İyâzî'nin oğulları Ebû Ahmed ve Ebû Bekir'le yakınlığı, onların biyografilerine dair diğer Semerkant ulemasına nispeten daha geniş yer vermesi, Ebû Ahmed el-İyâzî'den öğrenim görmüş olan Ebû Seleme'nin eserine şerh yazmış olması gibi karinelerden Beşâgarî'nin İyâziyye ekolüne yakınlığı ileri sürülebilir. İlk nazarda söz konusu ayrışmanın Dâru'l-Cûzcâniyye ve Ribâtü'l-Murabba'da kümelenen yanlızca ilim halkaları farklılığını anlattığı düşünülebilirse de en azından *Şerhu Cümeli usûli›d-dîn*'in yazıldığı zamanda belirgin bir ayrışma gün yüzüne çıkmıştı. Nitekim tam mahiyetini anlamasak da Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157) ve Rükneddin es-Semerkandî gibi nispeten sonraki dönemlerde yaşamış olan âlimlerin ifadelerinden aralarında bazı konularda zaman içinde fikrî ayrılıkların ortaya çıkmış olduğu söylenebilir.

2. Kelâmî görüşleri bakımından esas itibariyle İmâm Mâtürîdî ekolü içinde yer alan Beşâgarî'nin eserlerinde sıklıkla yaptığı iktibaslardan İmam Mâtürîdî'ye ve özellikle onun öğrencisi Rüstüfağnî'ye büyük bir sempati beslediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte zaman zaman Mâtürîdî'ye açıkça muhalefet ettiği noktalar da bulunmaktadır. Bunlardan bazılarını sıralayacak olursak:

a. İmâm Mâtürîdî işitmek için sesin zorunlu olması sebebiyle Allah'ın kelâmının işitilemeyeceğini savunurken Beşâgarî, Fakih Ebü'l-Leys ve bir kısım muhakkik sûfîler gibi cârî olan âdet üzerine olmasa da Allah'ın bazı kullarına bir lütuf olarak kelâmını gerçekten işittirebileceğini savunmuştur. Bu konuda onu bu şekilde bir Mâtürîdî muhalifi olarak konumlandıran ise Rükneddin es-Semerkandî'dir.

b. Mâtürîdî "Belini büken yükünü senden çekip almadık mı?" (ed-Duhâ Sûresi, 94/2-3) âyetinde geçen *vizr* kelimesi ağır yük, sorumluluk ve günah anlamlarına geldiği halde tefsircilerin geneli tarafından günah olarak yorumlanmasını çirkin bir görüş diye niteleyip doğru bulmaz, "peygamberlik yükleri" diye yorumlamanın daha doğru olacağını savunur. Buna karşı Beşâgarî ise "Bu âyet günaha yorumlansa herkesin kendi durumuna münasip günah demek olur, Hz. Peygamber'in günahı başkalarının günahı gibi olmaz. Ama peygamberler halkın işlediği büyük ve küçük günahlardan masumdurlar" diyerek çoğunluğun yorumuna meyleder.

c. Mâtürîdî Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber'e hitap eden 94. sûresi el-İnşirâh'da anlatılanları baştan sona tefsir etmeye kalkışmamak gerektiğini savunurken Beşâgarî Mâtürîdî'nin bu yaklaşımına katılmadığını "Peygamber'in şerefini bilmek en büyük ihtiyaçlardan biridir. Şayet burada Peygamber'in şerefi beyan edilmişse onun üstünlüğünü bilmek ve kalbî temiz duygularla ona saygıda bulunmak için üzerinde düşünülmelidir. Şayet zâhiren noksanlık veren bir şey varsa o zaman da O'nun kadrine uygun şekilde yorumlamak için yine üzerinde düşünmek gerekir" sözleriyle ifade eder.

3. Beşâgarî diğer kelâmî fırkalara oldukça mesafeli ve sert bir tutum içerisindedir. Kaderiye-Muattıla diye andığı Mu'tezile ile Müşebbihe diye andığı Kerrâmiyye mezhepleri mensuplarının gerçekte imanları olmadığını ileri sürer; zâhiren şehâdet getiriyor olmaları ve İslâmî görevlerini yerine getirir gözükmeleri sebebiyle şeriatın onlara kâfir dememizi yasakladığını söyler. Ayrıca Rüstüfağnî'den yaptığı nakille de destekleyerek bu mezheplerin mensuplarına zekât verilmesinin caiz olmadığını belirtir.

4. Hanefî mezhebine bağlılığı Beşâgarî'yi fıkıh mezheplerinin görüşlerine yönelik de eleştirilerde bulunmaya sevk etmiştir. *Kitâbü'l-Beyân* adlı eserinden yapılan bir iktibasta Şâfiî mezhebinin bazı müntesiplerini ağır bir şekilde eleştirdiği görülmektedir.

5. Eserlerinde zaman zaman tasavvufî yorumlarda bulunan Beşâgarî tasavvuf ehlinin büyüklerinin söz ve menkıbelerine de yer vermektedir. Bunlar arasında Ebû Hazma el-Horâsânî (ö. 290/903), Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), el-Antâkî, Ebü'l-Abbâs İbn Atâ el-Bağdâdî (ö. 309/922), Muhammed b. Fazl el-Belhî (ö. 319/931), Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), Ebû Bekir eş-Şiblî (ö. 334/946), Ebü'l-Kâsım Hakîm-i Semerkandî, Ebû Ali el-Cûzcânî sayılabilir.

* * *

Dr. Arş. Gör. Aykut Alper Yilmaz,
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

ÇAĞDAŞ ÖZGÜR İRADE TARTIŞMALARI BAĞLAMINDA MÂTÜRÎDÎ DÜŞÜNCE

Giriş

Müslüman düşünce geleneği açısından özgür irade meselesi, özellikle de farklı mezhepler bağlamında oldukça zengin tartışmalara sahne olmuştur. Allah'ın evrendeki mutlak kontrolüyle birlikte insanın da özgür eylemlerde bulunabildiği anlayışını tutarlı bir biçimde sentezlemeye çalışan Müslüman düşünürler, bu amaç uğruna farklı özgürlük anlayışları benimsemişlerdir. Bu bağlamda İslam geleneği içerisinde ortaya çıkan dikkate değer özgürlük anlayışlarından biri de Mâtürîdî geleneğe aittir.

Mâtürîdî geleneğin özgürlük anlayışı hakkında halihazırda pek çok önemli çalışmanın yapılmış olduğunu belirtmek gerekir. Ancak belirtmek gerekir ki bu geniş literatür, genellikle meseleyi klasik Kelam tartışmaları ekseninde ele almakta ve konunun güncel tartışmalar açısından taşıdığı öneme değinmemektedir. Bu bağlamda elinizdeki çalışma, tüm kısıtlılıklarına rağmen, Matürîdî özgürlük anlayışını çağdaş felsefi tartışmalar bağlamında ele alma niyetindedir. Bir başka ifadeyle, bu çalışmanın amacı, Mâtürîdî özgürlük düşüncesinin günümüz özgür irade tartışmaları bağlamındaki yerini tartışmaktır. Bunun yanı sıra, bu çalışmada, İmam Mâtürîdî'nin özgür iradenin varlığına ilişkin bir argümanı da yine bu kapsamda değerlendirilecektir. Dolayısıyla bu çalışmada şu iki şey yapılacaktır: Çağdaş özgür irade tartışmaları ekseninde Mâtürîdî düşüncenin nerede durduğu tespit edilecek ve Mâtürîdî'nin özgür iradenin gerçekliğine yönelik öne sürdüğü bir argüman bu bağlamda değerlendirilecektir.

Özgür İradenin Çeşitleri ve Determinizm

Günümüzde, özellikle teolojik bağlamda özgür irade tartışmalarının düğüm noktalarından biri, eylemlerin önceden belirlenmiş olmasının (determinizm) özgürlüğümüzü ne ölçüde etkilediğidir. Peter van Inwagen'ın tanımıyla determinizm, "Geçmişe ve tabiat kanunlarına bağlı larak yalnızcabir geleceğin mümkün olduğu tezidir."[388] Yani determinizm doğruysa, evrenin, sahip olduğu geçmiş ve tabiat kanunları doğrultusunda tek bir yöne doğru ilerlemesi zorunludur.

Determinizm bağlamında temel iki tür özgürlükten bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki, determinizm ile özgür iradenin birbirini dışladığı görüşü olan "bağdaşmazcılık" (*incompatibilism*) iken, diğeri ise determinizm ile özgür iradenin bir arada olabileceğini öngören "bağdaşırcılıktır" (*compatibilism*). Bağdaşmazcılığa göre, eğer bir fiil/eylem önceden belirlenmişse (*determined*), onun özgürlüğünden bahsedilemez. Diğer taraftan, ılımlı determinizm (*soft determinism*) olarak da bilinen bağdaşırcılığa göre ise bir fiil, önceki olaylar veya Tanrı tarafından belirlenmiş olsa bile özgürce işlenmiş olabilir. Diğer bir ifadeyle, bu görüşe göre, eylemlerimiz, biz daha doğmadan gerçekleşen olaylar tarafından belirlenmiş olsa dahi bizler özgür olabiliriz.

Burada sözü edilen "önceden belirlenme"nin (determinizm) Tanrı ya da tabiat tarafından gerçekleştirilmesi, bağdaşırcılık ve bağdaşmazcılık açısından bir fark oluşturmamaktadır. Yine de zaman zaman ilahî belirlemenin kadercilik, tabii belirlenimin ise determinizm olarak ayrıldığını belirtelim. Determinizmi reddederek bu sayede özgür olduğumuzu savunan özgürlük düşüncesi, çağdaş felsefede libertaryenizm olarak bilinmektedir. Mâtürîdî düşünce de bu tartışma bağlamında libertaryen bir anlayış benimsemektedir. Şimdi niçin böyle olduğunu inceleyelim.

Mâtürîdî Düşünce ve Libertaryen Özgürlük

Bağdaşırcı anlayışın kendi içerisinde tutarlı bir şekilde hem ilahî hükümranlığı ve insan özgürlüğünü bağdaştırdığı söylenebilir. Zira burada, her şeyi kayıtsız bir biçimde Tanrı belirlemesine rağmen insan da özgür olabilmektedir. Ancak, birçok filozof ve düşünüre göre, bağdaşırcılığın özgürlük koşulları gerçekçi bir özgürlük anlayışını yansıtmaz. İslam geleneği içerisinde de özellikle Mutezilî ve Mâtürîdî düşünürler, bağdaşırcı anlayışın özgürlük için yetersiz olduğunu düşünmüşlerdir. Onlara göre gerçek anlamda bir özgürlük, determinizmle uyuşmaz ve alternatif seçeneklerin mevcudiyetini gerekli kılar. Yani özgür bir fail, tabiat kanunları veya başka bir şey tarafından herhangi bir eylemi yapmaya belirlenmiş olamaz ve alternatif seçeneklere sahiptir. Dolayısıyla özgür bir fail, yaptığı eylemin aksini de yapabilme gücüne de sahiptir.[389] Aksi halde özgür eylemlerle sıradan tabiat olayları arasında bir ayrım yapmak mümkün olmayacaktır. Mâtürîdî'nin ifadeleriyle dile getirirsek:

[388] Peter Van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford: Clarendon Press, 1983), 222.
[389] Harun Işık, Maturidi'de İnsan Özgürlüğü (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 148–150.

… bir fiile elverişli olup da zıddına müsait bulunmayan bir şey sayesinde meydana gelecek nesne ve olay, iradî değil tab'ân oluşma niteliği taşır. Kudret de iki zıddın oluşmasına müsait bir durum arz etmeseydi ortaya çıkacak şey ihtiyarî değil tab'ân vücut bulmuş olurdu.[390]

Alternatif seçeneklerin –iki zıdda tekabül edebilecek kudretin– varlığının, Mâtürîdî'ye göre özgürlük için zorunlu olduğunu alıntılanan pasajda da gözlemlemekteyiz. Diğer bir ifadeyle, Mâtürîdî, özgürlük adına alternatif seçenekleri gerekli görmekte ve determinizmi reddetmektedir. Buradan yola çıkarak günümüz felsefi kavramları bağlamında Mâtürîdî'nin libertaryen bir özgürlük anlayışını benimsediğini söyleyebiliriz.

Kur'an'da Allah'ın insanları sorumlu tuttuğuna ve onları "itaatkâr, âsî, isabetsiz iş gören, zalim" ve benzeri ahlaki ifadelerle nitelediğine işaret eden Mâtürîdî, alternatif seçeneklere güç yetiremeyen birisine bu tür ithamlarda bulunmanın makul olmayacağını belirtir.[391] Dolayısıyla Mâtürîdî, sorumluluk ve özgürlük arasında ciddi bir ilişkinin var olduğunu düşünmekte ve sorumlu olabilmenin libertaryen özgürlükle mümkün olduğunu öngörmektedir.

Mâtürîdî'nin Özgürlük Argümanı

Mâtürîdî, libertaryen özgürlük fikrinin aslında bizim sağduyumuz tarafından da desteklendiğini düşünür. Ona göre, özgür olduğumuz, karmaşık argümanlar gerektirmeyecek kadar açıktır. Onun ifadeleriyle:

İnsan gerçekleştirdiği işin aksini de tercih edebileceğinin şuurundadır. Şu hâlde bu realiteyi inkâr etmek mümkün değildir, zaten herkes bu gerçeği kendi benliğinde hissetmektedir.[392]

Özgür olduğumuz hissi, yaşamımızın hemen hemen her yerine sinmiştir. İki farklı üniversiteden iş teklifi aldığınızı ve ikisine de gitmek için iyi nedenleriniz olduğunu düşünün. Birinin akademik gelişim olanakları ve merkeze yakınlığı iyiyken birinin maddi imkanları iyi olsun vs. tüm bu kâr-zarar hesaplarının yanı sıra emin olduğunuz şey, ikisi arasında ciddi bir seçim olanağınızın bulunduğudur. Gerçek anlamda seçim imkanınızın olmadığı bir şey üzerine derinlemesine düşünmek oldukça mantıksız olurdu. Yalnızca ciddi seçimler için değil, gündelik yaşamınızın her safhasında özgürce seçimde bulunduğunuz hissine kapılırsınız. Özgür irade üzerine yazıları olan dil felsefecisi John Searle de bu hissiyatımıza dair basit bir örneği şu şekildedir: Kendinizi entelektüel olarak özgür iradenin yokluğuna ne kadar inandırmış olursanız olun, bir restorana girdiğinizde, garsonla aranızda şu türden diyaloglar yaşanmaz: "Bak, ben bir deterministim. Ne olacaksa olacak; kaçış yok. Bekleyelim ve ne seçeceğimi birlikte görelim."[393] Searle'e göre, bu tür bir senaryonun mantıksızlığı, özgürlüğe dair şuurumuzun en önemli göstergesidir. Yine Stuart Hameroff'un "özgür iradeye inanmaktan başka çarem yok"[394] şeklindeki ifadesi de özgürlük varsayımının düşünce sistemimize ne kadar sinmiş olduğunu göstermektedir.

Özgürlüğümüze ilişkin bu argümana yöneltilen temel eleştirilerden biri şöyledir: Bir inanç, düşünce sistemimize ne kadar yayılmış olursa olsun, bu yaygınlık onun doğruluğu için yeterli olmadığıdır. Bir başka ifadeyle, düşünce ve karar süreçlerimizin neredeyse tamamında özgür olduğumuz inancının etkin olması, özgür olduğumuzu kanıtlamaz. Bir inanç ne kadar yaygın olursa olsun, yanlış olabilir. Öyleyse Mâtürîdî'nin bu argümanı, özgür iradenin varlığına dair kesin bir delil oluşturmamaktadır.

[390] Ebū Manṣūr El-Māturīdī, Kitābu't-Tevhīd, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 399.
[391] El-Māturīdī, Kitābu't-Tevhīd, 345–346.
[392] El-Māturīdī, Kitābu't-Tevhīd, 465.
[393] John R. Searle, "Consciousness and the Problem of Free Will", Free Will and Consciousness: How might They Work?, ed. Roy F. Baumeister vd. (New York: Oxford University Press, 2010), 125.
[394] Stuart Hameroff, "Consciousness is Quantum Coherence in Microtubules", Conversations on Consciousness, ed. Susan Blackmore (New York: Oxford University Press, 2006), 121.

Pekâlâ, gündelik yaşamımızı böylesine derinde etkileyen ve inanmasak bile vazgeçemediğimiz özgürlük inancının, özgür iradenin gerçekliği lehine hiçbir argümantatif ağırlığı yok mudur? Searle, bir natüralist olmasının da etkisiyle, bu soruyu evrim bazında ele alarak, özgür iradenin bir yanılsama olması durumunda, evrimin, hiçbir yarar sağlamayan böyle bir yanılsamaya niçin yol açtığının sorgulanacağını ifade etmektedir.[395] Ancak Searle'e, evrimin bir amacı olmadığı, dolayısıyla her zaman faydalı veya işe yarar ürünler ortaya çıkarma niyetinin evrime yüklenemeyeceği gibi bir itirazda bulunabilir. Öte yandan Mâtürîdî gibi bir teist açısından, şöyle bir soru sorulabilir: "Tanrı, bizleri niçin böylesi bir yanılsamayla yaşamaya mecbur bırakmıştır?" Eğer teist olmak için iyi sebeplerimiz varsa, özür irademizin tamamıyla bir yanılsama olmadığı yönünde de iyi sebeplerimiz olabilir. En azından Descartes'ın mantığıyla, Tanrı'nın bizi böyle bir konuda yanıltmayacağını varsayabiliriz.

Sonuç

Mâtürîdî geleneğin özgürlük anlayışı, günümüzde libertaryen özgürlük olarak bilinen özgür irade türüne denk gelmektedir. Libertaryen düşüncenin felsefi olarak doğruluğu ayrı bir çalışma konusu olmakla birlikte, Mâtürîdî geleneğin de savunmuş olduğu bu anlayışın, günümüzde hâlâ önemli savunucularının olduğu ve özgür irade bağlamındaki önemli görüşlerden olduğu belirtilebilir. Hatta kimi önemli felsefecilere göre, libertaryen özgürlük, sahip olunabilecek tek özgürlük türüdür.[396] Yine Mâtürîdî'nin, günümüzde libertaryenizm olarak adlandırılan özgürlük anlayışını savunmak için öne sürmüş olduğu argümanın, günümüzde de kimi önemli savunuculara –Searle gibi– savunulduğunu gözlemlemekteyiz. İfade edildiği üzere, libertaryenizmin ve libertaryenizm için öne sürülen argümanın doğruluğuna ilişkin tartışmalar bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Yalnızca bunların günümüz tartışmalarında da yer bulduğunu göstermek, bu kısıtlı çalışmanın amacı açısından yeterlidir.

* * *

Dr. Mairambek Jusupov
Kırgızistan, Osh Devlet Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Araştırma Enstitüsü, Doçent
İlahiyat Fakültesi Dekanı

MÂTURÎDÎ'YE GÖRE HABER VE ÇEŞİTLERİ

Özet

Ehl-i Sünnet kelâmının iki önemli mezhebinden biri olan Mâturîdîliğin imamı büyük Türk âlimi Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî el-Mâturîdî. Özellikle Kelam, Tefsir, Fıkıh ve Usûl ilimlerinde yeri tartışılmaz birisidir. Mâturîdî'nin haber/hadis anlayışının belirlenmesi eskide olduğu gibi günümüz haber/hadis anlayışı için de önem arz etmektedir. Mâturîdî'nin Hadis ilmindeki yeri, günümüz açısından taşıdığı önem, mevcut Hadis ilmi anlayışına katkısı ve genel anlayıştan ayrılan özgün yönleri belirlenerek ve rivâyet metodundaki ilkeleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Mâturîdî, Kur'ân'dan sonra dinin ikinci kaynağı kabul edilen haberin yeri ve konumunu bilgi sistemi içerisinde ele almıştır. Mâturîdî'nin bilgi sisteminde haber, kaynağı bakımından ikiye ayrılmaktadır. Birincisinin kaynağı bizzat Allah'ın kendisidir. Bu haber, Allah'tan Peygamber'e

[395] John Searle, "What is Free Will?" URL: https://www.youtube.com/watch?v=_rZfSTpjGl8&feature=youtu.be (05.09.2018)
[396] Van Inwagen, "How to Think About the Problem of Free Will", 336.

gelirken vahiy, Peygamber'den bize intikal ederken de haber-i resûl olmaktadır. Haberi Resûlü de iki kısma ayırmaktadır, mütevâtir haber ve âhâ haber olarak.

1. Mâturîdî'de Haber Ve Çeşitleri

Çoğulu "*ahbâr"* olan haber, her şeyden önce kişinin mensup olduğu varlık türünü ve soyunu, kendisini ve her şeyin adını öğrenmeyi sağlayan ve beşer hayatının kurulup devam etmesini temin eden bilgi vasıtasıdır. Haber bir bilgi edinme vasıtası olarak tarih, mantık ve hadis gibi farklı disiplinlerin konusu olmuştur. Bunların her biri haberi kendi amacı doğrultusunda kullanmıştır. Haberin bir bilgi vasıtası olarak kullanıldığı disiplinlerden biri de hadistir. Zaman zaman haber ile hadis arasındaki farklar göz ardı edilmekte ve birbirilerinin yerine kullanıldıkları görülmektedir. Hadis ile haber arasında hem kapsam hem de nitelik bakımından farklar vardır. Bundan dolayı öncelikle haber ve hadis arasındaki farklara değinmek gerekir.

Hadisin eşanlamı olarak kullanılan haber, sözlükte, bilgi, bir şeyi öğrenmek, bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzüne vakıf olmak anlamındadır. Haber de hadis gibi, Hz. Peygamber'den nakledilen söz, fiil ve takrirleri ifade etmek için de kullanılmaktadır. Hadisçilerin edebiyatında hem haber hem de hadis kavramı, merfû, mevkûf ve maktû‘ sıfatlarıyla birlikte de kullanılmaktadır. Haber, Hz. Peygamber'le beraber sonraki iki neslin, hatta daha sonrakilerin rivâyetleri de dâhil olarak nakledilen bütün bir malzemenin adıdır. Bu farklı yaklaşımlarla beraber Hadis ilminde haber, hadisin eşanlamı olarak kullanılmış ve haber denildiğinde hadis anlaşılmıştır.

Mâturîdî'ye göre "haber sayesinde geçmiş milletlerin durumu hakkında bilgi edindiği gibi, insan kendisinin veya diğer varlıkların ismini ve gaybla ilgili bilgiyi de haberler sayesinde elde eder."

Mâturîdî'nin bilgi teorisinde haber, kaynağı bakımından ikiye ayrılmaktadır. "Birincisinin kaynağı Allah'tır. Bu haber, Allah'tan Peygamber'e gelirken vahiy, Peygamber'den bize intikal ederken de haber-i Resûldür."

Mâturîdî'ye göre, "eğer haber doğru ise onunla amel edilmesi görüşündedir.

Haberde, kesin bir duyuşun olması gerekir aksi takdirde o haber insanın aklı ile ulaşamayacağı bilgileri alması kâfi olmaz. Bu bağlamda ona göre, haberle beraber tefekkürün yani nazarın da olması gerekmektedir. Habere, doğruluğu veya yanlışlığı konusunda doğrudan hüküm vermeden, araştırılması ve incelenmesi gerekir," der.

Mâturîdî ise haber'in, içeriğinin gerçeğe uygun olup olmaması açısından tarif eder ve "kendisinde yanlış (galat) veya yalan (kizb) bulunması muhtemel olan bir söz" olduğunu belirtir.

Başta da belirttiğimiz gibi Mâturîdî, Hz. Peygamber'den bize intikal ederken de haber-i Resûl adını vermektedir. Haber-i Resûl, "haber-i sâdık" olarak da nitelendirilmektedir. Haber'in bize ulaşma şekline göre de "mütevâtir ve âhâd" olarak iki kısma ayrılmaktadır.

Mâturîdî, tefsirinde haber ve sünnet kavramlarını aynı anlamda kullanmıştır. Sünnet ve hadis konusunda da İslâm âlimlerinin genel kanaati yönünde bir hadis sünnet telakkisi içinde olmuşlardır. Nisâ sûresinin tefsirinde haber kelimesini birçok yerde geçmektedir. Yani hadis, eser, haber gibi kavramları hadise delalet etmek üzere kullanmıştır.

Mâturîdî Hz. Peygamber'den gelen haberleri âhâd haber ve mütevâtir haber olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.

1.1. MÂTURÎDÎ'YE GÖRE MÜTEVÂTİR HABER VE DEĞERİ

Mütevâtir kelimesi Arapça "v-t-r" fiilinden türemiştir ve tevâtere'nin ism-i fâilidir. Lügatte bir şeyin ardı arkası kesilmeksizin birbirini takip etmesi ve peş peşe gelmesi anlamına gelmektedir. İbn Hacer mütevatir hakkında şöyle demektedir: "Âlimler tarafından mütevatir haberin çeşitli tarifleri yapılmıştır. Bazıları sayıyı belirterek dört kişinin rivâyetiyle haber mütevatir olur demişlerse

de, bazıları beş, bazılarına göre yedi, on, on iki, kırk, yetmiş v.s. demişlerdir. Bu sayıları ileri sürenlerin her biri içinde o rakamın geçtiği bir delile isnad etmiştir."

Buradan da anlaşılacağı üzere mütevatir haberi rivâyet edenlerin sayısıyla ilgili âlimler arasında görüş birliği yoktur. Ancak asıl olan râvilerin çokluğu söz konusudur.

Genel olarak hadisçilere göre mütevâtir haberin tarifi ise, "yalan üzerinde kasıtlı veya kasıtsız, ittifak etmeleri aklen mümkün olmayan bir kalabalığın, yine kendisi gibi bir kalabalıktan rivâyet ettiği haberdir" diye tanımlamaktadırlar.

Mâturîdî'ye göre, mütevâtir haber, "Peygamberler'den bize ulaşan haberler, yanılmaları mümkün olan veya yalan söylemeleri muhtemel bulunan kişilerin dilinden ulaşmaktadır. Çünkü onların (peygamberlerde olduğu gibi) doğruluk ve masumiyetlerini kanıtlayacak herhangi bir delil veya belgeleri yoktur. Böyle haberler iyice incelenmesi gerekmektedir. Eğer bir haberin yalan olmasına dair bir ihtimal verilmiyorsa, kendisine böyle bir haber ulaşan kimsenin yapması gereken şey, onun masumiyetine açık belge bulunan birinden (peygamber) bizzat duyduğu bir söz gibi telakki etmesidir. İşte mütevâtir haberin vasfı bu şekilde" diye belirtilmektedir.

Burada Mâturîdî, bu ifadeleriyle mütevâtir haberi kabul edilmesi gereken bir bilgi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, "mütevâtir haberin gerçek, doğru ve kesin bilgi verebilmesi için sadece güvenilir bir şekilde nakledilmesi yeterli olmayıp, onun aslında görme ve işitme gibi bizzat duyulara dayanan bir haber olması da gerekmektedir. Eğer haber, his ve müşahedeye dayanmazsa ona yalan ve hatanın karışma ihtimali doğabilir," der.

Mâturîdî, Hz. Peygamber'den (s) gelen haberleri, rivâyet ve amel yönüyle diye iki kısma ayırmaktadır. Mâturîdî, "Amelen Mütevâtir haber, bazen rivâyet bakımından âhâd haber olarak kabul edilse de, kendisiyle amel edildiği takdirde mütevatir derecesine ulaşır. Bu amel edilebilmesi bakımından en üstün haber sayılır. Zira insanların nesilden nesle uygulayarak devam ettirmeleri suretiyle örf haline gelen mütevatir bir haber olması, yaygın hale geldiğinin göstergesidir. Yaygın olduğu için onu senediyle beraber rivâyet etmeye gerek duymamışlar. Kur'ân'daki bir hükmün âhâd haberle neshi mümkün değilse de, amelen mütevatir haberle âyet neshedilebilir" der. Şu rivâyeti örnek verir. Meselâ, "Varise vasiyet yoktur" hadisin âhâd haber olarak görenlere Mâturîdî, şöyle demiştir: "Bu rivâyeti bakımından âhâd haber fakat amel bakımından mütevâtir haberdir. Aslında amelen-mütevâtir haber amel etme açısından en yüksek haberdir. Çünkü mütevâtir zamandan zamana insanların amel etmesiyle bilinen şeydir. Ortaya çıkmasıyla amel olunur" der.

Belirtildiği gibi, Mâturîdî, âhâd hadisi amelen mütevâtir olarak kabul etmiştir. Fakat mütevâtir dememiştir. Çünkü Mâturîdî'ye göre, başlangıçta âhâd haber olan ileride mütevâtir olamaz.

Aynı şekilde diğer âlimler gibi Mâturîdî'nin de mütevâtir haberi nakledenlerin sayısı ile ilgili kesin açıklaması bulunmamaktadır. Fakat Nisâ 158'de geçen Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi olayında altı-yedi kişinin verdiği haberi âhâd haber olarak kabul etmiştir. Bu âyetin tefsirinde, Mâturîdî, Hz. İsâ'nın çarmıha asıldığı şeklinde gelen haberin Yahudî ve Hıristiyanlar arasında mütevâtir olduğunu ve bunun doğru olmadığını söylemiştir. Ayrıca, Muʿtezile mezhebinden bir grup mütevâtir haberin de yalan olma ihtimalinin olduğunu söylemiştir. Mâturîdî, haber verenlerin sayısıyla ilgili olarak, Muʿtezile'ye şöyle cevap vermiştir: "Hz. İsâ'nın çarmıha gerildiğini gören altı ya da yedi kişi civarındadır. Bu haberler daha sonra yaygın olmaya başlamıştır. Böyle âhâd olan haber daha sonra mütevâtir seviyesine ulaşamaz." Mâturîdî'ye göre eğer sayı yediden fazla olursa mütevâtir olur diyemiyoruz. Çünkü bu Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi olayına şahit olanların sayısıyla alakalıdır.

Mâturîdî, "Hz. Peygamber'den (s) bize tevâtüren ulaşan haber reddedilmeyecek bir bilgi verir" demiştir. Mâturîdî, yeri geldikçe tefsirinde tevâtür kelimesini kullanmıştır. Meselâ,

"وعلي ذالك تواترت الاثار عن النبي (ص)" (bu konuda Hz. Peygamber'den tevatüren rivâyet edilmiş eserler vardır) şeklinde verilmiştir.

Mâturîdî'ye göre Kur'ân ile mütevâtir sünnet arasında muvâfakat bulunmaktadır. Meselâ Nisâ 59. âyetin tefsirinde asıl kaynağın Kur'ân ve sünnet olduğunu belirtmiştir. Bu ifadesindeki sünnetten kasdın, mütevâtir haberdir.

Mâturîdî, Mütevâtir haberi hadisçilerden farklı olarak değerlendirir ve mütevâtir haberi eksiksiz ve kesin bilgi kaynağı olarak görür. Başta belirttiğimiz şartları taşıyan habere mütevâtir haber denmektedir. Mâturîdî, mütevâtir haber için râvîlerinin sayısına çok da önem vermez. Önemli olan kesin bilgi meydana getiriyor olmasıdır.

1.2. MÂTURÎDÎ'YE GÖRE ÂHÂD HABER VE DEĞERİ

Âhâd, lügatta, "bir" manasına gelen "âhâd" ve "vâhid" kelimelerinin çoğuludur. Haber ise, herhangi bir şey veya mesele ile ilgili olarak nakledilen bilgi anlamındadır. Hadîs ilminde ise, Hz. Peygamber'in kavlî, fiilî ve takrîrî sünnetlerinin sözle ifadesi demek olan "hadîs" kelimesinin müterâdifi olarak kullanılır. Istılahta ise, tevatür derecesine ulaşmayan veya mütevâtir olmayan haberlere verilmiş bir isim olarak kullanılır. Meselâ haberu'l-vâhid (bir kişinin haberi) denir ve bir kişi tarafından rivâyet edilen haber kastedilir. Haber-i âhâd da birer kişi tarafından rivâyet edilen haberlerdir.

Âhâd haber, kelâm ve fıkıh ilimlerinde önemli bir tartışma konusudur. Mâturîdî'ye göre, âhâd haber, "akıl tarafından râvilerin durumu, muhtevanın niteliği ve kesinleşmiş nakil karşısındaki konumu açılardan değerlendirilmelidir. Kabul ve red açısından hangisi ağır gelirse yanılma ihtimali bulunmakla birlikte onunla amel edilebilir." Mâturîdî, bilgiyi gerektiren, Hz. Peygamber'den geldiği bilinen ve mütevatir derecesine ulaşmayan âhâd haberi, amel bakımından hüccet olarak görmüş ve âhâd haberlerle kesin hüküm vermenin caiz olmadığını belirtmiştir. Çünkü âhâd haber amel açısından ilim (ilmu'l-amel*)* ifade eder, doğruluğuna kesin olarak şahitlik (ilmu'ş-şehâde) gerektirmez. Mütevatir derecesine ulaşmama konusunda hadisçilerle aynı görüştedir.

Mâturîdî birçok âyetin tefsirinde âhâd haberle amel etmenin mümkün olduğunu kabul etmektedir. Ancak, âhâd haberin kabul edilebilmesi için râvilerin fasık olmayıp âdil olmaları şartının aranacağını da belirtmektedir. Âhâd haber "delil olma" yönünden bazen Kur'ân'dan sonra ikinci, bazen de Kur'ân ve akıldan sonra üçüncü derecede delildir. Ama birinci derecede delil olduğu yer sayısı oldukça sınırlıdır. Mâturîdî, muhtemelen mütevâtir dışındaki haberleri âhâd kabul eder. Nisâ sûresinin tefsirinde Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi olayında altı-yedi kişinin verdiği haberi de âhâd olarak kabul etmiştir.

Mâturîdî'ye göre âhâd haber bilgi değil zann ifade eder. Her ne kadar delil olmak yönünden hiç kimsenin fikrinin Peygamberin (s) sözü yeri geçemeyeceği görüşünde olsa da Mâturîdî âhâd haberle amelde seçici davranmıştır. Araştırdığı konuyla ilgili her hadisi delil olarak kabul edip amel etmemiştir. Şayet herhangi bir konuda hadisle amel etmek durumunda kaldığı zaman önce Kur'ân'a, sonra sünnete arz etmiştir. Bununla beraber akla uygunluğuna bakmıştır. Bir konuda birbirine çelişik hadisler varsa öncelikle te'vil etmiş, te'vil mümkün olmazsa bu haberleri reddetmiştir.

Başta söylediğimiz gibi Mâturîdî, âhâd haberin hemen kabul edilmeyip araştırılması taraftarıdır. Yani yalan veya yanılmadan kaynaklanan âhâd haberin sübûtu konusunda şüpheyle yaklaşmıştır. Meselâ, Mâturîdî, Nisâ 23'de , *"...sizi emziren analarınız, süt bacılarınız..... size haram kılındı"* âyetin tefsirinde Hz. Âişe'den gelen şu rivâyeti zikretmiştir: "Önceleri 10 emme haram kılıyordu, sonra da 5 emmeye çevrildi. Hz. Peygamber vefât ettiğinde (Ku'rân'da) okuduklarımız içinde bu âyet de vardı."

Mâturîdî zikrettiğimiz bu rivâyeti reddetmiş ve "ya kendisinden böyle bir rivâyet sâbit değildir ya da yanılmıştır" şeklinde açıklamada bulunmuştur. Bu da Mâturîdî'nin âhâd haber konusundaki ne kadar dikkatli olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü buradaki "sâbit değildir" sözünden kasdın, râvilerin yalan söylemiş olabileceğine, "yanılmıştır" sözünden kasdın ise râvinin yani Hz. Âişe'nin vehim ve yanlışlığına da işaret etmiş olabilir.

Ehl-i Sünnet içinde hadislerin itikâdî konularda hüccet olabileceği konusunda ihtilaf yoktur. İhtilâf daha çok, âhâd haberlerin itikâdî konularda değeri ile alâkalıdır. Mâturîdî'ye göre "âhâd haber ilim ifade etmez ve dolaysıyla itikâdla ilgili konular böyle haberler üzerine binâ edilemez." Mâturîdî ve Eş›arî kelâmcıları "Haber-i vâhid itikâtta delil olmaz" kaidesi hususunda müttefiktirler.

Mâturîdî'nin itikâdî konular dışındaki kabul ettiği âhâd haberleri her zaman reddetmemiştir. Genelde bunlar arasını telif edilmeye çalışılmıştır. Eğer haber âhâd ise bunun âhâd olduğu, ilim ifade etmeyeceği belirtilmiştir. Sonra "eğer sâbitse..." "eğer sahihse..." gibi kayıtlar konularak te'vîle gidilmiştir. Meselâ, Mâturîdî âyette geçen Kur'ân'da *"... Sizi emziren analarınız, süt bacılarınız... Size haram kılındı"* âyetinin tefsirinde Mâturîdî, Hz. Alî'nin (ö. 40/661) Hz. Peygamber'den (s) rivâyet ettiği "Bir tek yudum (bile, ilk) iki yıl (daki emme) gibi haram kılar" hadisini zikretmiştir. Bu hadisin sonunda "فإن ثبت هذا فهو الأصل في ذالك والمعتمد عليه" Eğer sâbit ise, bu konuda itimâd edilecek en sağlam delil bu hadistir" denilerek sübût hakkında yine bir ihtiyât payı bırakmıştır.

Mâturîdî, âhâd haberin Kur'ân'a ve umûmî belvâya aykırı olduğu şu rivâyete karşı çıkmıştır, "Alış-veriş yapan taraflar, birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerlik hakkına sâhiptirler." Kur'ân'da geçen *"Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hali müstesna, ..."* âyetine dayanarak Mâturîdî, "Böyle bir hadisin (sahih) olması mümkün değildir", diyerek kabul etmemiştir. Mâturîdî, "Şayet gerçekten böyle bir rivâyet varsa, başka anlamlara yorumlanabilir. Âyete baktığımızda 'mekânından ayrılma' söz konusu değildir, karşılıklı rızaya dayanan ticaret tamamlanmış olur. Mâturîdî'ye göre böyle vakitte (mütevâtir veya meşhûr) delile ihtiyâç duyulur. Bu haber umûmî belvâya aykırı gelmektedir. Alış-veriş herkes tarafından bilinmekte ve herkes bu hadisin tersine amel etmektedir. Böyle bir durumda şazz bir bilginin bulunması câiz değildir. Bütün bu hususlar göstermektedir ki, bu hadiste hata vardır ya da neshedilmiştir." Mâturîdî başlangıçta hadisi reddetme yönüne gitse de doğrudan reddedememiş, başka mânâlara yönlendirebileceğini söylemiştir. Mâturîdî âhâd haber konusunda çok titiz davranmıştır. O, "râvilerin hallerine bakma ve âyete uygun olup olmaması bakımından haberi incelemek gerekir" der.

Mâturîdî âhâd haber konusunda her zaman araştırılmasından yana olmuştur. İtikâdî konular dışındaki âhâd haberleri genelde reddetmeden, telif etmeye çalışmıştır. Ameli konularda kabul ettiği âhâd haberi, itikâdî konularda kabul etmemiştir. Mâturîdî'nin kendinden önceki Hanefî âlimlerin geleneklerini devam ettirdiği görülmektedir.

1.3. MÂTURÎDÎ'YE GÖRE MÜRSEL HABER VE DEĞERİ

Hadisçilere göre Mürsel haber, "Hz. Peygamber'e (s) yakın bir devirde yaşamış olmalarından dolayı, sahabenin çoğunluğunu gören ve onlarla sohbet eden tâbiûnun, hadis nakil ederken, kendilerinden hadis işittikleri sahabileri atlayarak, onların isimlerini zikretmeksizin "قال رسول الله" diyerek rivâyet ettikleri hadislere mursel denilmiştir."

Mâturîdî tefsirinde yeri geldikçe mürsel rivâyetlere yer vermiştir. Meselâ, *"Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler... "* âyetiyle ilgili olarak yetimlere iyi davranılması gerektiği konusunda zikredilen hadiste "Hz. Peygamber (s) iki zayıf kimse hakkında Allah'tan korkun!", onlar kimlerdir diye sorulduğunda? Şöyle dedi: "Yetim ve kadındır ..." buyurdu. Hadisin senedini Mâturîdî, "an Katâde kâle: zukirâ lenâ enne resûlallah (s) kâne yekûl" şeklinde nakleder. Görüldüğü gibi senedde

bir tâbiî olan Katâde'nin (ö. 117/735) doğrudan sahabeyi atlayarak Hz. Peygamber'den rivâyeti şeklindedir. Yine Hz. Peygamber'den gelen "Dil ile yapılan sadakadan daha faziletli sadaka yoktur." hadisini Hasan Basrî doğrudan Hz. Peygamber'den nakletmektedir. Senedi ise "ani'l-Hasan kâle: kâle resûlullah (s)" şeklindedir. Yine başka bir yerde Mâturîdî, "ruviye ani'l-Hasan kâle, kâle resûlullah (s)" şeklinde nakilde bulunur.

Bu rivâyetlerde "bir tâbiûnun doğrudan Hz. Peygamber'den rivâyeti" olduğu anlaşılmaktadır. Mâturîdî yeri geldikçe senedine inkıtâ' bulunan bu hadislerden yararlanmıştır. Araştırmamızda "Bu hadis mürseldir" diye bir tanımla karşılaşmadık.

1.4. MÂTURÎDÎ'NİN MERFÛ' VE MEVKÛF RİVÂYETLERİ KULLANIŞI

Senedin son bulduğu şahıs ile ilgili Hz. Peygamber'e izâfe edilen söz, fiil ve takrirlerden ister munkatı isnadla rivâyet edilmiş olsun, ister muttasıl isnadla rivâyet edilmiş olsun bütün hadislere merfû hadis, sahabeden isnadı ister munkatı olsun ister muttasıl olsun, söz, fiil ve takrir olarak rivâyet edilen haberlere mevkûf hadis, isnadı tâbiûnda son bulan ve tâbiû'nun söz ve fiillerinden ibaret olan haberlere maktû hadis adı verilmiştir.

Te'vîlât'a baktığımız zaman Mâturîdî'nin hadisçilere benzer bir yaklaşım içinde olduğunu görürüz. Nisâ 23. âyetin tefsirindeki rivâyetlerde, "haramlık doğuracak süt emmenin miktarı" konusunda, hem Hz. Peygamber'e hem de Hz. Alî (ö. 40/661), İbn Mesûd (ö. 32/652-53), İbn Abbas (ö. 68/687-88), Hz. Âişe (ö. 58/678) gibi sahabilere izâfe edilen rivâyetlere yer verilmiş ve sözün akışı içerisinde bunlardan "bu merfû, bu mevkûf" şeklinde bahsedilmiştir. Başka bir yerde "merfû olarak rivâyet edilmişti" veya "merfû olarak rivâyet etti", "Eşyemu'd-Dibâbî'nin hanımına kocasının diyetinden miras payı verme konusunda merfû olarak rivâyet edilen hadiste" şeklinde yer almaktadır. Burada Mâturîdî'nin hadisçilerle aynı ölçüt içerisinde olduğunu görüyoruz

Mâturîdî, sadece bir yerde Nisâ sûresinin 79. âyetinin tefsirinde, "Hz. Peygamber'den rivâyet edilen haber merfû ise, cerhe tabi tutulması uygun olmaz" diyerek merfû haberin önemini ortaya koymuştur. Nisâ sûresinin tefsirinde merfû hadisler çok olmasına rağmen merfû' kelimesi sadece bir kaç yerde geçer. Meselâ,

"وروي مرفوعا أنه قال" "وقد روي في مثل ذلك مرفوعا"

gibi. Aynı şekilde mevkûf rivâyetleri de eserinde çok zikretmiştir. Fakat kelime olarak sadece birkaç yerde geçer. Meselâ, mevkûf olarak iki yerde, mevkûfan olarak bir yerde mevkûfatun olarak da bir yerde geçer.

Mâturîdî, Nisâ sûresinin tefsirinde birkaç yerde mevkûf ve merfû kelimelerini kullanmıştır. Ayrıca merfû hadisin önemine de vurgu yapmıştır. Rivâyetlerin Peygamber'e ve sahabilere nispet konusunda, hadisçilerle aynı görüşte olduğu görülmektedir.

Kaynakça

1. Topaloğlu, "Mâturîdî", DİA, XXVIII, 153.
2. Erdemci, Cemalettin, Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi VI (2006), Sayı: 1.
3. İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensari, Lisânu'l-Arab, Dâru Sâdır, Beyrut, trs.,
4. Koçyiğit, Talât, Hadis Istılahları, Ankara Üniversitesi Basımevi, II. Baskı, Ankara, 1985.

5. Topaloğlu, Bekir, Kitâbu't-Tevhîd Açıklamalı Tercümesi, İSAM Yay., İstanbul, 2013.
6. Tuğlu, Nuri, Mâturîdîliğin Hadis Anlayışı, Milel ve Nihal, İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmalar Dergisi, VII, sayı 2, Mayıs Ağustos 2010.
7. Özcan, Hanifi, Mâturîdî'de Bilgi Problemi, MÜİFVY, III. Baskı, İstanbul, 2012.
8. Mâturîdî, Ebû Mansûr, Te'vîlâtu'l-Kur'ân, (thk. Bekir Topaloğlu ve Ahmet Vanlıoğlu), Dâru'l-Mîzân Yay., İstanbul, 2005.
9. Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl, Tebsiratu'l-Edille (nşr. Claude Salamê), Dımaşk, 1990-93.
10. İbn Hacer, el-Askalânî, Nuhbetu'l-Fiker şerhi, (Nuzhetu'n-Nazar fî Tavzihi Nuhbeti'l-Fiker), (çev. Talât Koçyiğit), AÜİF Yay., Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
11. Koçyiğit, Talât, Hadis Usûlü, AUİF Yay., Anakara Üniversitesi Basımevi, 1967.
12. Özdeş, Talip, "Maturidi'nin Fıkhi Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler", CÜİFD, Sayı 2, Sivas, 1998.
13. Yavuz, Y. Şevki, "Haber-i Vâhid", DİA, XIV.
14. Pekcan, Ali, İmâm Mâturîdî'nin "Usûl-i Fıkh'a Dair Görüşleri ya da "Meâhizu'ş-Şerâi"i Yeniden Kurmaya Çalışmak, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi IV, (2004), Sayı: 2.
15. Heysemî, Alî b. Ebî Bekr b. Süleyman, Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1412.

* * *

Dr. İsmail Şik
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Prof.
Adana /Turkey

MATÜRIDILIK ANLAYIŞININ GÜNÜMÜZE VERDIKLERI VE VEREBILECEKLERI ÜZERINE

İmam Mâturîdî ve takipçilerinin günümüz dünyasına din anlayışı ve yorumlayışı üzerinden verdiği mesajları matüridi gelenek adı altında tarihi süreç içerisinde değerlendirmek, mevcut olanları tespit edip gün yüzüne çıkarmak, kopuk halkaları onarmak ve geçmişi ihya etmek anlamına neler yapılacağı çoğu zaman tartışılmış olsa da onun metodunu kullanarak günümüzde usul ve füruda farklı sonuçlara ulaşmanın imkânı ve denemeleri genellikle ihmal edilmiş ya da hiç teşebbüs edilmemiş veya edildiğinde olumsuz karşılanmıştır.

Aklı ve akılcı din anlayışını kullanması yönüyle çoğu zaman ön plana çıkarılan Ashabu'r-Rey, Hanefilik, Hanefi-Matüridillik veya Matüridillik gelenekleri günümüzde nasıl bir fonksiyon icra etmektedir sorusu kanaatimizce sorulması gereken önemli ve ana bir sorudur.

Matüridi düşüncenin zihin yapısının genel çizgileriyle değişmediği tarihi süreç içerisinde görülmekle birlikte, bazı konularda farklı söylemler geliştirilmeye başlandığı da göz ardı edilemez güncel bir hakikattir. Ayrıca "Bizim söylediğimiz en güzel söz budur. Kim bizim sözümüzden daha doğru bir söz getirirse, o hakikate bizimkinden daha yakındır." ifadeleriyle Ebu Hanife'nin kurucu liderlerden biri olarak tavrı ortadadır ve farklı düşünmeye imkân tanıması, teşvik etmesi manidadır.

Ancak günümüz dünyasında, yakın ve uzak geçmişimizde birbirinden pek farklı olmayan tavırlarıyla tüm düşünce hareketlerinde kelam okullarının katı sınırlarında kalma gayesiyle sadece öncekilere tabi olmak, fikirlerine teslim olabilmek bu şekilde mensup bulunmak neredeyse yegâne

yol olarak gösterilmektedir. Oysaki öğrencileri ile arasında körü körüne bir bağlılık beklemeyen farklı düşüncelere hem yön veren hem de teşvik eden Ebu Hanif'e geleneği üzerine şekillenen Matüridilik'in günümüz algısının, gelenekselci yaklaşımıyla neredeyse sosyo-kültürel adetleri dahi dinin bir parçası veyahut uygulaması gibi gören ve gösteren Ashabu'l-Hadis-Selef paradigmasına yakın bir tutum benimsediğini ne yazık ki görmekteyiz.

Tarihi serüven içerisinde çoğu zaman farklı düşünce ve kanaatleri beyan etmenin, kelam okulu içindeki düşünsel farklılaşmaların mezhep dışına çıkma ithamı veya dışlanma riskini taşıdığını söylemekte de fayda vardır. Nitekim geçmişten günümüze metodik yaklaşımlarıyla Keşifçi-İnzivacı veya Gelenekselci-Muhafazakar tavra yakın bir tutum sergilemeyi İslam'ın yegane yorumu görenlerle mücadele eden Akılcı-Hadari din anlayışı geliştirdiği evrensel perspektife rağmen çoğu zaman Ehl-i Sünnet'ten olduğunu ispatlama mücadelesi vermiş hatta Ehl-i Sünnet gibi olma(ma) adı altında Mutezili sayılmış, kültürel değerler üzerinden dışlanmıştır.

Ayrıca siyasal yapıların geçmişten günümüze Akılcı-Hadari din anlayışına, kontrolünün zor olması ve bireyselliğin ön planda tutulması gerekçesiyle mesafeli durmaları, onun yerine Keşifçi ve İnzivacı veya Gelenekselci-Muhafazakar yapıları daha rahat yönetebileceklerini gerekçesiyle desteklemeleri söz konusu olmuştur. Hatta bazı durumlarda daha itaatkâr olabilecek potansiyeli bulunan Keşifçi-İnzivacı yaklaşıma ayrı bir ihtimam gösterilmiş, açıktan desteklenmiş ve hatta siyasi otorite eliyle yaygınlaştırılmıştır.

Bunlara ilaveten Ehl-i Sünnet'tin diğer bir kolu olan Eş'arilik ve lideri Eşari'nin görüşlerini Ehl-i Sünnet olarak görüp benimseyen ve Mâturîdi'yi neredeyse muhalif sunan ancak günümüzde yaşadığı coğrafyadan dolayı matüridi sayılan Pezdevi gibi alimlerle veyahut Hanifi geleneği savunurken Mâturîdî'yi kurucu değil geleneğin içinden gelen dini bir lider, bölgesel bir önder gibi gören Lâmişî, Ömer Nesefi, Sâbuni'nin tutumu zamanla gelenekselci- muhafazakar yaklaşıma dönüşmüştür. Ancak bütün bu durağan tutumlara rağmen Ebû Mûin en-Nesefî gibi fikirlerini tamamen İmamı Matüridiye dayandırıp onun açtığı yolda aynı şekilde kendi tarzı ile ilerleyenlerden de bahsetmek mümkündür.

Burada geleneği keşfetmek ve korumak mı yoksa geçmişin metodu ile yeni bir düşünce dünyasında geleceği inşa edebilmek mi soruları bağlamında hem geçmişte hem de günümüz de matüridilik'e bakışı yeniden ele almakta fayda vardır. Yoksa fikirler donar ve düşünce sistemleri durağan hale gelir. Dolayısıyla bir yapıya sahip düşünce sisteminin zamanla durağan bir hale gelmesinde erken dönemlerdeki fikir hürriyetinin zamanla ortadan kalkması, içtihatların mutlak ve kutsal görünmesi, bazı kişilerin fikir ve görüşleriyle öne çıkarılarak mutlak otorite gibi algılanmaları, akılcı metodun değil şahısların geçmişte söyleyip yaptıklarının (rivayetlerinin) otorite yerine konmaları etkili olmuştur.

Günümüz açısından Matüridi düşüncenin devam ettirilmesi, İslam dünyasının içine düştüğü kısır ve taklitçi düşünce yapısından çıkışın yollarından biri olarak teklif edilebilir. Bunun için Mâturîdî'nin metodu ve yeni bir şeyler söylemeye imkân tanıyan yaklaşımı üzerinden konulara yaklaşmak fikir inşa ederken dini metne akılla bakabilmek ve zihni sorgulamayı zinde tutmak, bunları elden bırakmamak esastır.

Şayet asıl ve mutlak olan şahısların kendisi ve görüşleri olarak kabul edilirse doğal olarak düşünce sistemi durağan hale gelebilecektir. Sorulara verilen cevapların tarihi değeri olsa da bazı durumlarda kullanım sürelerinin dolduğunu aynı metodun veya asli usulün bizi bugün farklı sonuçlara ve cevaplara götürebileceğini keşfetmek durumundayız.

Dolayısıyla Sorunlar, problem kaynakları farklılaştığı için tarihi çözümler birer mutlak veri olarak değil metodik örneklemler olarak ele alınmalıdır. Nassın Kur'an'la sınırlandırması, mevcut

rivayetlerin tahkiki ve değerlendirilmesi, içtihatların tarihi değeri dikkate alınması ancak mutlak görünmeyip nassın tarihsel birer yorumu olarak kabul edilmesi gerekmektedir.

Akılcı-Hadari din anlayışı olarak Matüridilik bağlamında temel sorun akıl ve akılcılık nerede ve ne zaman devrede olmalı şeklinde oluşturulabilir. Bu soruyu ana hatlarıyla cevaplandırırsak:

a) Metot olarak akılcı ve hadari olmak
b) Uygulama olarak akılcı ve hadari olmak
c) Tavır ve tutum olarak akılcı ve hadari olmak
d) Görüş olarak akılcı ve hadari olmak

Sürekli zinde ve dinamik bir tutum ve tavır olarak akılcı ve hadari olabilmek dinamik bir dini düşünce meydana getirmemizde etkili olacaktır. Vahyin muhatabı selim akılsa, anlayacak ve uygulayacak yetenek akıldaysa ebetteki sürekliliği söz konusu olmalıdır.

Eğer geçmişte söylenenler günümüze hitap ediyorsa dikkate alınmalı ve uygulanmalı, şayet yetersiz kalıyorsa yenileri ile değiştirilmelidir. Bu yaklaşım sadece muamelat alanında değil yoruma açık kelam problemlerinde de uygulanabilmelidir. Bu bağlamda amaç dinin gayesinin inşası ise bu nasıl mümkün oluyorsa o şekilde gerçekleştirilmelidir. Dinin gayesinin tespiti hususunda da aklın sürekli aktif ve sorgulayıcı olması da şarttır. Hem gaye hem de metot olarak geçmiş ve günümüz arasında ciddi farklar söz konusuysa bugün düne tercih edilmelidir. Bugünde dünü yaşamaktansa, bugünü yaşarken yarını hayal edebilmek daha önemli ve elzemdir.

Beklide yeni matüridilik olarak tanımlanması ve kurgulanması gereken modern yaklaşımda aynı matüridi'de olduğu gibi din siyaset ayrımı üzerinden dinin siyasi bir ideoloji değil, inanış sistemi olduğu, iman, ahlak ve ibadet ekseninde bireyi ve toplumu mutlu kılan bir yaşamı teklif ettiği vurgulanmalıdır. Ayrıca insanın fiillerinde hür ve seçici olduğu, hadari/medeni bir din anlayışının merkezinde insan onuru ve toplumsal aklı esas alan hikmet, özgür irade, takdir ve sorumluluk kavramları bağlamında teolojik konuların değerlendirilmesi gerektiğinin altı çizilmelidir.

Sonuç itibariyle neredeyse fosilleşmiş, tarihi bir kimlik ve yaklaşım olarak kurgulamaya çalıştığımız matüridilik yerine geçmişte olduğu gibi bugünde tutum ve tavırlarıyla yaşayan ve yaşatan, dinamik, topluma sağladığı din perpespektifi ile aklen tatmin edebilen, ahlaken düzelten, hikmet bağlamındaki yorumlarıyla kalbe dokunan, düşündürebilen hadari/medeni bir din algısı olarak yeniden yorumlanan matüridiliğe dünden daha fazla ihtiyaç vardır.

* * *

Шовосил Зиёдов
т.ф.н. катта илмий ходим
Имом Бухорий халқаро илмий тадқиқот маркази директори

АБУ МАНСУР МОТУРИДИЙ ВА САМАРҚАНДДА ИККИ КАЛОМ МАКТАБИ – ДОРУЛ ЖУЗЖОНИЙА ВА ДОРУЛ 'ИЁДИЙА

Абу Мансур ал-Мотуридий Мовароуннаҳрда калом илмининг ривожида Абу Мансур ал-Мотуридийнинг хизматлари беқиёсдир. У асос солган таълимот кейинчалик Самарқанд калом мактаби доирасидан чиқиб, бутун ислом оламига тарқалиб, суннийликдаги икки йирик мактабнинг бири сифатида танилди.

Мотуридийа таълимоти моҳиятини, пайдо бўлиш сабабларини тушунмоқ учун унинг асосчиси ҳаёти, жамиятда тутган мавқеини аниқлаш муҳим аҳамият касб этади. Бу борада қилинган ишларнинг сўнггиларидан бири профессор У.Рудольф томонидан бажарилган монографик изланишдир. Немис тадқиқотчиси Мотуридий борасида мавжуд бўлган барча

тарихий-биографик асарлардаги маълумотларни тўлиқ қиёслаб ўрганиб чиқди. Аммо, мазкур жанр адабиёти асосан ҳанафийлар биографик адабиёти ва “шаҳарлар тарихи” адабиётига тобедир. Маълумки, мотуридийа таълимоти XI асрдан бошлаб кенг оммага танила бошлаганлиги учун унинг шахсига бўлган қизиқиш шу даврлардан эътиборан кучая бошлади. Натижада, буюк аллома вафотидан қарийб икки аср ўтгандан сўнг унинг ҳақидаги маълумотлар биографик адабиётга туша бошлади. Шу сабабли биографик адабиётдаги Абу Мансур ал-Мотуридий ҳақидаги мавжуд оз сонли маълумотлар бир асардан иккинчисига кўчиб юради. Боз устига кўчирилаётган пайтда унга қўшимча чалкашликлар киритилади.

Манбаларда кўрсатилишича, Абу Мансур ал-Мотуридий асли Самарқанднинг Мотурид (Мотурит) қишлоғидан бўлиб, унинг нисбаси шу қишлоқ номига боғланади, тўлиқ исми эса Абу Мансур Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Маҳмуд ал-Ҳанафий ал-Мотуридий ас-Самарқандийдир. Манбаларда, Абу Мансур ал-Мотуридий икки аллома – Абу Бакр ал-Жузжоний ва Абу Наср ал-‘Иёдийлар қўлида таҳсил кўргани алоҳида қайд этилади, гарчи маълумотлар жуда оз бўлса-да, унинг бу олимлардан қайси соҳада ва нима ўргангани ҳақида тўла тасаввур ҳосил қилиш мумкин.

III/IX асрга келиб, Мовароуннаҳрнинг Бухоро ва Самарқанд шаҳарларидаги диний муҳит бутунлай ҳанафийлашиб бўлган эди. Шу тариқа Мовароуннаҳр ва Хуросонда имон масаласи муҳим аҳамият касб этганлиги сабабли ҳанафий мазҳабига мансуб олимларнинг VIII-X асрдаги фаолиятларида калом масалалари асосий ўринни эгаллади.

Бундай вазият кейинги асрларга келиб Мовароуннаҳрда хоҳ фиқҳий масалаларда, хоҳ ақидавий таълимотда куфалик Имом Абу Ҳанифанинг йўлини тутган қатор уламоларнинг етишиб чиқишига сабаб бўлди. Шуни алоҳида таъкидлаш жоизки, мовароуннаҳрлик олимларнинг барчаси «ҳанафий фақиҳлари» деб аталар эдилар.

Демак, Мовароуннаҳрда калом илмининг шаклланишига II/VIII асрдаги сиёсий вазиятлар сабаб бўлган. Сиёсий вазиятлардан келиб чиқиб фаолият олиб борган муржи’ийлар ушбу ҳудудда «имон» масаласини ҳал қилиш орқали калом илмининг дастлабки ривожланиш босқичларини белгилаб бердилар. Лекин кейинги даврларда муржи’ийлар фаолияти умуман йўқолиб кетди. Мовароуннаҳрда кейинги асрларда калом илмининг ривожида Абу Ҳанифанинг ақидавий фикрларини маҳкам тутган ҳанафий уламоларидан Аҳмад ибн Исҳоқ Абу Бакр ал-Жузжоний (III/IX аср), Абу Сулаймон Мусо ибн Сулаймон ал-Жузжоний, Абу Наср ал-Ийодий ҳамда Абу Мансур ал-Мотуридий (в. 333/944-45 й.) каби олимлар ўзларининг катта ҳиссаларини қўшдилар.

IX аср иккинчи ярмида Самарқанд калом мактаби тарихида янги бир тенденция пайдо бўлади. У Абу Сулаймон ал-Жузжоний шогирди Абу Бакр ал-Жузжоний ва унинг ҳанафий ўқувчилари номи билан боғлиқдир. Уларнинг калом соҳасидаги асарлари бизгача етиб келмаганлиги боис, уларнинг мазкур фан ривожига қўшган ҳиссалари ҳақида бирор фикр билдириш қийин. Лекин мазкур мактаб вакиллари – Абу Мансур ал-Мотуридий ва ал-Ҳаким ас-Самарқандий ижодлари билвосита устозларнинг билим доиралари анча кенг ва салмоқли бўлганлигидан дарак беради.

«Дорул Жузжония»

Мазкур даврда Мовароуннаҳрда турли илм соҳалари ривожланган эди. Хусусан, Самарқанд шаҳрида муҳаддислар уйлари, маҳаллалар, гузарлар, масжид ва мадрасалар каби ҳадис толиблари йиғиладиган жойлар ҳадис илми марказлари бўлган. Шулардан бири “Дорул Жузжония” номли илм даргоҳи бўлиб, у ерда X-XII асрларда муҳаддислар қизғин фаолият кўрсатганлар.

Самарқанд ҳадис ва калом мактабида кечган жараёнларни ўзида тўла акс эттирган деярли ягона манба Абу Ҳафс ан-Насафийнинг (вафоти 1142 йил) «Китоб ал-қанд фи ма‘рифат ‘уламо’ Самарқанд» асаридир.

«Китоб ал-қанд» ҳадис илмининг ‘илм ар-рижол соҳасига тегишли тарихий-биографик жанрда яратилган асардир. Тарихий-биографик асарлар араб адабиётида жуда кенг тарқалган. Мусулмон жамиятининг ўрта асрлардаги диний маданияти тарихини ўраганишда улар катта аҳамиятга эга. «Китоб ал-қанд» асари VIII-XII асрлардаги Мовароуннаҳр, хусусан, Самарқанд маънавий муҳитини, жумладан, ҳадис илми тараққиётини ўзида акс эттирган муҳим ва қимматбаҳо манбадир. Айнан мазкур манба биз тадқиқ этаётган «Дорул Жузжония» ҳақида илк маълумотлар ўз аксини топган.

«Китоб ал-қанд»да яна Дор ал-жузжонийада 1051 йили ҳадис айтган ал-ҳофиз Абу Мас‘уд Аҳмад ибн Муҳаммад ал-Бажлий, 1052 йили имло’ қилган аш-шайх ал-имом ал-хатиб ‘Абд ал-Жаббор ибн Аҳмад, 1065-66 йили дарс берган аш-шайх ал-қоди ал-имом Абу Наср Мансур ибн Аҳмад ал-Ғазақий каби уламоларнинг номлари зикр этилади.

«Дорул Жузжония»да муҳаддис ва мутакаллимлар имло тарзида дарс ўтар, илм толиблари эшитганларини ёзиб борар эдилар. Бу илм масканида дарслар тонг отмасданоқ бошланар эди. Тингловчилар ёзган ҳар бир ҳадис ва масалалари қайси куни ва қайси соатда айтилганини ҳам қайд этиб борардилар. «Китоб ал-қанд»да бу ўқув муассасасининг номи 18 ўринда зикр этилади. Мазкур асарда номи келган, «Дорул Жузжония» фаолияти билан боғлиқ уламоларнинг барчаси XI-XII асрда яшагандирлар. Демак, IX-X асрларда рационалистик илмлар соҳасида фаолият олиб борган мутакаллимлар маркази ҳисобланган «Дорул Жузжония» мазкур даврда муҳаддислар марказига айланган.

«Дорул Жузжония» илмий фаолиятида самарқандлик уламоларнинг хизматлари катта бўлди. Ушбу даврда бу илм масканида самарқандликлар билан бир қаторда хуросонлик муҳаддислар ҳам қизғин фаолият олиб бордилар. Жумладан, Абул Фатҳ Солиҳ ибн Муҳаммад ас-Суфий ал-Муқри ал-Муаддиб ар-Розий (ваф. 1038 й.) айнан шу вақтда “Дорул Жузжония”да ҳадисдан дарс берган суфийлик йўлидаги тақводор, фозил, имом, муфтий, фиқҳ ва назар (мунозара) илмларининг билимдони бўлган мударрис эди. Унинг 1018 йили шу жойда имло қилган ҳадисини Абул Бади Мансур ибн Муҳаммад ас-Самарқандий ёзиб қолдирган. Абул Фатҳ Самарқанддаги энг обрўли кишилардан бўлиб, у вафот этганда Чокардиза қабристонидаги Абу Мансур Мотуридий мақбараси ёнига дафн этилди. Абу Ҳафс Насафий «Китоб ал-қанд»да яна «Дорул Жузжония»да 1051 йили ҳадис айтган ал-ҳофиз Абу Масъуд Аҳмад ибн Муҳаммад ал-Бажлий, 1052 йили имло қилган аш-шайх ал-имом ал-хатиб Абд ал-Жаббор ибн Аҳмад, 1065-66 йили дарс берган аш-шайх ал-қодий ал-имом Абу Наср Мансур ибн Аҳмад ал-Ғазақий каби олимларнинг номларини ҳам зикр этади.

«Дорул Жузжония»нинг ўз жонкуяр ихлосмандлари бўлиб, улар ўз ҳаётларини бу илм маскани билан боғлаганлар ва у ерда доимий равишда ҳадисдан дарс берганлар. Абу Ҳафс Насафий бундай муҳаддисларни «Дорул Жузжония» ҳалфоларидан эди», дея зикр этади. «Ҳалфо» сўзи араб тилида бирор нарсага қаттиқ боғланганликни англатади. Улардан ал-имом ал-адиб Абу Муҳаммад Абд ал-Жалил ибн Абдулмавжуд ал-Юзахкатий ас-Саккок (в. 1098-99) ва аш-шайх ал-имом Солиҳ ибн Ҳайён ас-Сағоний (XI-XII асрлар) каби уламоларнинг номларини зикр этиш мумкин.

«Дорул Жузжония» ҳадис илми марказларидан бўлиши билан бирга Самарқандда ана шу номдаги қабристон ҳам мавжуд эди. Манбада «Самарқандда вабо тарқалган йили вафот этган» дея номи битилган олим аш-шайх ал-имом аз-зоҳид ал-хатиб Абу Муҳаммад

Абд ал-Жаббор ибн Аҳмад ад-Дорий (в. 1057 йилдан кейин) ва «Дорул Жузжония» билан қўшни бўлган ас-саййид ал-олим Абул Ҳасан Али ибн Ҳамза ас-Самарқандий (в. 1120) каби муҳаддислар ана шу қабристонга дафн этилганлар.

Абу Ҳафс Насафий яшаган даврда Самарқандда бир қатор мадрасаларда талабаларга ҳадис илмидан сабоқ берилар эди. Абу Ҳафс Насафийга ҳадис ривоят қилган Аш-шайх ал-воиз Бакр ибн ал-Ямон ал-Усрушанийни Абу Ҳафс Насафий «Бакрон кўчасидаги мадрасанинг соҳиби» (соҳиб ал-мадраса) дея зикр этади. Самарқанддаги яна бир ҳадис илми маркази ал-қодий ал-имом Салмон мадрасаси бўлиб, унда четдан келган муҳаддислар ҳам дарс берар эдилар. У ерда шайх ас-сунна ал-қодий ал-имом Абул Ҳасан Али ибн Муҳаммад ал-Балхий ал-қодий ал-имом Салмонга халифалик қилган. Алп Чағри-бек мадрасасининг қошида аш-шайх Али ибн ал-Ҳасан ал-Мустамлий дарсхонаси (мактаб) бўлиб, Абул Ҳасан унда отасидан сўнг унинг ўрнига Қуръондан мударрислик қилган.

Самарқандда ҳадисдан дарс берган мударрислар орасида турли ҳадис илми марказларидан келган муҳаддисларни учратиш мумкин. Зу-л-Фадл Ҳамза ас-Соботий Самарқанднинг Амир-наванд маҳалласида яшаб, муфти ва мударрислик вазифаларини бажарган. Зоминлик муҳаддис аш-шайх ал-имом аз-зоҳид Абул Ҳасан Али ибн Аби Саҳл аз-Зоминий Самарқанддаги Фарохий Амир-наванд маҳалласида мударрислик қилган. Бухорода мударрислик қилган аш-шайх ал-имом ар-раис Саид ибн Муҳаммад ал-Хоразмий ҳам Самарқандда бўлган. Абу Ҳафс Насафий Бухорода бўлганида у билан учрашган.

Самарқанддаги масжидлар ҳам халқ орасида илм-маърифат тарқатувчи марказлардан эди. XI аср бошларида шаҳар жоме масжиди қаршисидаги Шухнок маҳалласида яшаган муаззин Абу Муҳаммад Абдуллоҳ ибн Муҳаммад ас-Самарқандий ва Абу Муҳаммад Абд ал-Воҳид ибн Аҳмад ас-Самарқандийлар шу масжидда илм-маърифатга чақирувчи ҳадисларни ривоят қилганлар.

Мазкур масжидда Абу Ҳафс Насафийга замондош бўлган муҳаддис аш-шайх ал-қодий ал-имом ал-ҳофиз Абу Саъд Абдуллоҳ ибн Аби-л-Музаффар Насафий (в. 1128-29) ҳам маърузалар қилган. Абу Ҳафс Насафий унинг маърузаларида иштирок этар эди. Абу Саъд Насафий вафот этганида Абу Ҳафс Насафий катта жамоат билан биргаликда «Саййид Бағдод» мадрасасида унинг жанозасини ўқиганлар ва Чокардиза қабристонига дафн этганлар. Бу масжидда шошлик уламолардан Умар ибн Наср аш-Шоший ҳам ҳадислар имло қилган. Масжидларда жума ва ҳайит маърузаларида одоб-ахлоққа доир ҳадислар ривоят қилинарди ва уларнинг, албатта, тўлиқ исноди келтирилар эди.

Самарқанд жоме масжидида Бағдод ва Хуросондан келган уламолар ҳам ҳадис имло қилиб дарс ўтар эдилар. Шаҳардаги «Сиккат Аббод», «Дарвозача», «Сиккат Рустуж» маҳалла ва кўчаларидаги масжидларда ҳам уламолар ўз маърузалари орқали илм-маърифат тарқатганлар.

Шундай қилиб, Мовароуннаҳр илоҳиёт мактаби ривожланишида IX аср ўртаси ва охирларида аввалги даврга нисбатан турғунлик ҳолатини кузатиш мумкин. Шу даврнинг ўзида Халифаликнинг марказий ҳудудларида калом илмида катта ўзгаришлар юз бергани маълумдир. Хусусан, калом илми ақлий услублар асосида ишлаб чиққан қоидалар традиционалистик руҳда – Қур’он ва ҳадислардан иқтибос этган ҳолда қайта кўрилиб чиқа бошлади. Мовароуннаҳрда ҳанафийа таълимоти бошқа рақобатчи мазҳабларга нисбатан анча устунликка эга эди. Ҳанафийлар мавқеи айниқса шаҳар аҳолиси орасида кучли эди. Шу сабабдан, ўз ҳукмронликларини янада мустаҳкамлаш мақсадида Сомоний амири Исмо‘ил ибн Аҳмад (892-907) Самарқанд олимларига ягона ислом ақидаларини ишлаб чиқишни амр этди. Бу тадбирдан кўзланган мақсад Сомонийлар мамлакати ҳудудида илдиз

отишга улгурган турли каломий кўп фикрлиликка чек қўйиб, жамият бирлигини, уларнинг ҳокимиятга мойиллигини кучайтириш эди.

“Дор ал-иёдия”

Бу мактабнинг қандай ташкил этилгани ҳақида манбаларда маълумотлар учрамайди. Лекин аксарият тадқиқотчилар у IV/X асрда ташкил топган, деган тахминга келганлар. “Дор ал-иёдия” Абу Аҳмад ал-Иёдий томонидан Самарқандда ташкил этилгани маълумдир. Абу Мансур ал-Мотуридий яшаган даврда ҳанафийлар орасида пайдо бўлган иёдия тарафдорлари муташобиҳ оятларни таъвил қилишга ҳамда ақлнинг асосий ҳужжат бўлишига кескин қарши чиққанлар.

Шу орқали улар Абу Ҳанифадан бошлаб сақланиб келаётган “Аҳли раъй”дан ажралиб чиқадилар ва “аҳли ҳадис”ни қўллаб-қувватлайдилар. “Аҳли ҳадис” ғояларини маъқуллаганлар иёдия тарафдорлари бўлиб, уларнинг энг машҳур вакили Абу Аҳмад ал-Иёдий бўлган.

Қуйида “Дор ал-иёдия” мактаби вакиллари бўлган уламолар ҳақида маълумотлар бериб ўтилади.

Абу Аҳмад ал-Иёдий

Абу Мансур ал-Мотуридийнинг юқорида зикр этиб ўтилган устози Абу Наср ал-Иёдийнинг ўғли бўлган. “Дор ал-Жузжония”дан етишиб чиққан. Мотуридийдан таҳсил олган ва машҳур фақиҳ даражасига кўтарилган. Абул Муин ан-Насафий “Табсират ал-адилла” асарида Мотуридийнинг шогирди Абу Аҳмадни катта мақтовлар билан тилга олади. Насафийнинг таъкидлашича, Мовароуннаҳр ва Хуросонда “Садр ал-фуқаҳо” унвонига эга бўлган олим Абу Ҳафс ал-Ажалий ал-Бухорий шундай деган: “Абу Ҳанифанинг мазҳаби тўғри йўл эканлигига яна бир исбот шуки, ушбу мазҳабга Абу Аҳмад ал-Иёдий эътиқод қилган. Чунки Абу Аҳмад ал-Иёдий ботил мазҳабга эътиқод қилиши мумкин эмас эди».

Ҳаким Самарқандий Абу Аҳмад ал-Иёдийнинг отаси Абу Наср ал-Иёдийни қаттиқ ҳурмат қилган ва уни кўкка кўтариб мақтаган. Бунга мисол тариқасида Абул Муин ан-Насафийнинг “Табсират ал-адилла” асарида Ҳаким ас-Самарқандий Абу Наср ал-Иёдийни қуйидагича мақтов билан тилга олганини мисол келтириш мумкин: Аш-Шайх Абул Қосим ал-Ҳаким ас-Самарқандийнинг ривоят қилишича, Абу Наср ал-Иёдийнинг олдига турли адашган фирқаларнинг вакиллари ўзларининг нотўғри ақидаларини исботлаш учун келганларида, албатта улар Иёдийнинг кучли далил ва исботларидан мағлуб бўлиб қайтар эдилар.

Ибн Закариё ҳам, ал-Ҳаким ас-Самарқандийдан фарқли ўлароқ, Абул Муин ан-Насафий каби Абу Аҳмад ал-Иёдий ҳақида илиқ фикрларни билдирган ва уни ибодат масаласида мужтаҳид олим сифатида эътироф этган. Фикримизча, ал-Ҳаким ас-Самарқандийнинг ривояти саҳиҳ бўлса, Абу Аҳмад дастлаб уламолар орасида мақталиб келинган ва кейинроқ танқидга учраган бўлиши мумкин. Чунки у ўз отаси каби жуда ёшлигиданоқ илмда машҳур бўлиб кетган. Шунинг учун ҳам шуҳрат ва мансабга ружу қўйган бўлиши мумкин. Чунки Абу Аҳмаднинг отаси Абу Насрни мақтаб тилга олган ал-Ҳаким ас-Самарқандий Абу Аҳмадни асоссиз танқид қилиши мантиқдан йироқдир.

Шундай қилиб, “Дор ал-жузжония”да танқидга учраган Абу Аҳмад ушбу мактабга мухолиф равишда “Дор ал-иёдия” номли мактаб ташкил этади. Лекин Абу Аҳмад бундай йўл тутиши орқали “Дор ал-жузжония”нинг асосий вакили ҳисобланган устози Абу Мансур ал-Мотуридийдан тазйиққа учрашини ҳаёлига ҳам келтирмаган эди.

Ахмет Ак шундай хулосага келадики, “Дор ал-иёдия”нинг вакиллари сомонийлар амири билан жуда яхши муносабат ўрнатганлар. Ушбу мактаб вакилларининг энг пешқадамлари сифатида Абу Аҳмад ал-Иёдий ва ал-Ҳаким ас-Самарқандийни мисол келтириш мумкин. Ахмет Акнинг таъкидлашича, ал-Ҳаким ас-Самарқандий сомоний амирининг талаби билан

“ас-Савод ал-аъзам” деган асар ёзган ва унда моваройуннаҳрлик олимлар ҳақида маълумотлар келтирса-да, Мотуридий номини тушириб қолдирган. Ахмет Ак ушбу маълумотга таяниб, ал-Ҳаким ас-Самарқандий Мотуридийни тан олмаган, деган хулосага келади.

Лекин ал-Ҳаким ас-Самарқандийнинг Абу Мансур ал-Мотуридий фаолиятига бефарқ бўлгани асоссиздир. Чунки Абул Муин ан-Насафий ал-Ҳаким ас-Самарқандий Мотуридий вафотидан сўнг унинг қабри устига қуйидаги мақтов сўзларини ёздиришга буйруқ берганини ривоят қилган: “Ушбу қабр илмларни ўз нафасларигача қамраб олган, уни тарқатишда кўп заҳматлар чеккан, у қолдирган мерос кўп мадҳ қилинган ва ўзининг умр дарахтидан кўплаб мевалар тера олган улуғ зотнинг қабридир”.

Бу ерда илмий ҳурфикрлилик мавжуд бўлган ва барча ҳанафий уламолар ўртасида катта ғоявий рақобат кўзга ташланмаган. Уларнинг асосий рақиблари эса муътазилия, нажжория, муржиия каби оқимлар бўлган.

Абу Бакр ал-Иёдий

Бу олим ҳам иёдийлар сулоласининг вакили ҳисобланиб Абу Аҳмад ал-Иёдийнинг укасидир. Унинг машҳур “ал-Масоил ал-ашрия” (“Ўнта масала”) номли асари бўлган. Адид ад-давла томонидан расмий лавозимларга кўтарилган ва Мотуридийдан сўнг, Абу Салама ас-Самарқандийдан аввал 361/971 йил вафот этган.

Мотуридийнинг замондоши ва Самарқанднинг машҳур олимларидан бўлган ва у маҳаллий аҳоли орасида катта ҳурмат қозонган.

Ибн Закариёнинг “Шарҳ жумал усул ад-дин” асарида бир ривоятда келтирилишича, фақиҳ Абдиссамад ибн Аҳмад ал-Арбинжоний Абу Мансур ал-Мотуридий вафот этганда Абу Бакр ал-Иёдий қуйидаги сўзларни айтганини келтиради: “Диний илм ва ҳукмларни ўргатишда бу умматнинг олимлари, ўтган пайғамбарлар кабидир. Ўтмишда бир пайғамбарнинг даври тугаб, ечилиши керак бўлган масалалар пайдо бўлса ва у масалаларни очиб берувчи бирон олим қолмаса, янги бир пайғамбар юборилганидек, бу умматнинг ичида ҳам ҳар асрда вафот этган фақиҳларнинг ўрнига ё янги олимлар келади ёки қиёмат бошланади. Чунки Аллоҳ ўз бандаларини йўл кўрсатувчилардан маҳрум қилмайди”.

Бошқа бир олим Муҳаммад ибн Иброҳим ал-Ҳосирийнинг “ал-Ҳавий фил фатаво” асарида келтирилган ривоятга кўра, Абу Бакр ал-Иёдийдан бир киши ўзининг аҳли сунна вал жамоа мазҳабида эканини қандай англаши мумкинлиги ҳақида сўраганида Абу Бакр унга шундай жавоб берган: “Кимнинг илми аҳли сунна вал жамоанинг илми, Аллоҳнинг китоби, Расулининг суннати ва салаф фақиҳларнинг айтган сўзларига мувофиқ келса, у киши аҳли сунна вал жамоа мазҳабида бўлади”.

Юқорида келтирилган ривоятлар Абу Бакр ал-Иёдийнинг Самарқанд ҳанафийлари орасида яхши обрўга эга бўлганидан дарак беради. Шунинг учун ҳам Ибн Закариё Абу Бакр ал-Иёдийни “аҳли сунна вал жамоанинг байроқдори” деб эътироф этган. Шунингдек, унинг Мотуридий таъзиясида айтган сўзлари Самарқанд мактаби ичида Абу Бакр ал-Иёдий ва Абу Мансур ал-Мотуридийнинг алоҳида мавқелари бўлганидан далолат беради. Абу Бакр ал-Иёдий ўзининг айрим ақидавий қарашларини ўз ичига олган “ал-Масоил ал-ашрия ал-иёдия” асарини вафотига яқин ёзиб тугатган ва маҳаллий аҳолининг мўътазилийлар ақидаларидан узоқ бўлишлари учун уни халқ орасида эълон қилдирган.

Мотуридий ва унинг илмий меросини ўрганишда ҳал этилмаган талай масала ва муаммолар мавжуд: бир томондан бизда шу кунга қадар асарлари ўзбек тилига таржима қилинмаган. Бутун дунё мусулмонлари орасида бу калом мактаби ҳақида қандай маълумотлар бор ва

ҳозирги кунда қай аҳволда, аҳамияти қай даражада каби саволларни ечиш мотуридийа таълимотининг асл моҳиятини англашда муҳим омил бўла олади. Шундай экан, бу каби ҳали ечимини кутаётган қатор саволларга жавоб топиш орқали ислом олами ўтмиш тарихида ўчмас из қолдирган бу калом мактабининг илмий ва ижодий меросини изчил ўрганиш, уни кенг илмий жамоатчилик ва халқимизга танитиш билан мотуридийа калом таълимотини тарғиб қилишда асосий қадам қўйилган бўлади.

* * *

Şaban Kütük
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi araştırmacısı

EBU'L-HASEN ED-DÎNEVERÎ'NIN İMAM-I AZAM EBU HANIFEYE DAIR ESERI

Bu tebliğde hadis hafızı ve sika olarak vasfedilen Ebu'l-Hasen ed-Dîneverî'nin (ö. 469/1076) İmam-ı Azam Ebu Hanifeye dair eseri incelenecektir. Dîneverî eserinde, Ebu Hanife'ye dair yaklaşık 250 rivayeti isnatları ile birlikte zikretmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla şu ana kadar ihmal edilmiş olan Dîneverî'nin bu eseri hem Ebu Hanife'ye hem de Hanefi mezhebine dair kıymetli bilgiler içermektedir. Tebliğimizde, bu eser özlü bir şekilde tanıtılacak ve ihmal edilmesinin sebepleri üzerinde durulacaktır

Dîneverî'nin kaynaklarda geçen tam künyesi şu şekildedir: Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Nasr b. Ali el-Lebbân ed-Dîneverî'dir. Kaynaklarda doğum tarihine dair net bir bilgi yoktur. Fakat 400/1009 yılından sonra Bağdat'a geldiği ve hocası Kasım b. Cafer el-Hâşimî'nin 414/1023 yılında vefat ettiği göz önüne alındığında en geç hicri dördüncü yüzyılın sonunda doğduğu söylenebilir.

Dîneverî Gazne'de yaşamış ve hadis öğrenimi için Bağdat, Basra, Vâsıt, Horasan, İsfahan gibi birçok yere seyahat etmiştir. 427/1036 yılında ise Hemedan'a gelmiştir. Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Mukri', Ebu Saîd Muhammed b. Ali en-Nakkâş, Ebu Saîd Muhammed b. Musa es-Sayrafî, Ebu'l-Kâsım Hamza b. Yusuf es-Sehmî'den ve daha birçok kişiden hadis dinlemiştir. Dîneverî, Kasım b. Cafer el-Haşimî'den Ebu Davud'un es-Sünen'ini altı defa dinlemiştir.

Dîneverî, Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Hilyetü'l-evliyâ isimli eserini müelliften dinleyerek icazet almıştır. Rivayete göre ömrünün sonlarına doğru Gazne'de iken sufilerden biri kendisinden bu eseri dinlemek istemiş, Dîneverî ise ona bu eserde mihneye dair haberler olduğunu ve eğer gerçekten dinlemek istiyorsa kendisinin de mihneye hazırlanması gerektiğini söylemiştir. Bir gün ders esnasında kitaptan Ebu Hanîfe'nin zemmedildiği bir bahse gelince mecliste bulunan Hanefi bir kişi Dîneverî'yi kadıya şikayet etmiş ve olay sultana intikal etmiştir. Bunun sonucunda Dîneverî hadis rivayetinden men edilmiş ve kendisine ev hapsi verilmiştir. Kitabı okutmasını isteyen sufi ise kötü bir şekilde dövülmüş ve oradan sürülmüştür.

Hadis hafızı ve sika olarak vasfedilen Dîneverî'nin vefat tarihinine dair kaynaklarda farklı iki tarih bulunmaktadır. İbn ve İbnü'n-Neccâr , Dîneverî'nin Gazne'de 469/1076 yılının başında, Zehebî ise 468/1075 yılında vefat ettiğini belirtmektedir.

Kaynaklarda Dîneverî'nin eser telif ettiğine dair bir bilgi yoktur. Fakat Dîneverî'ye nispet edilen tek bir eser günümüze ulaşmıştır. Ebu Hanife'nin menakıbını ihtiva eden eserin iki nüshası mevcuttur. Eserin bir nüshası Manisa Yazma Eser Kütüphanesi nr. 1342'de kayıtlı bir mecmuanın içerisinde yer almaktadır. Dîneverî'nin eseri mecmuanın 98a-164a varakları arasında yer almakta

olup ilk sayfasında eserin ismi şu şekilde kayıtlıdır: Kitâbu Menâkıbi imâmi'l-eimme Ebî Hanîfe en-Numân b. Sâbit ve fedâilihi ve vefâtihi ve ahbâri ashâbih.

Eserin telif sebebine dair Menâkıb'da herhangi bir bilgi yoktur. Dîneverî'ye ev hapsi verilmesine sebep olan olay göz önünde alındığında Dîneverî kitabını bu meşum olay sonucu kendisine karşı oluşan olumsuz algıyı kırmak için telif etmiş olabilir. Rivayete göre bu olay ömrünün sonlarında meydana geldiği için muhtemelen eserini 468'ten sonra kaleme almıştır. Ayrıca Ebu Hanife'ye dair kendisinden önce kaleme alınan daha hacimli menakıbların Ebu Hanîfe ile birlikte mezhebin önde gelen imamlarına da yer vermesi, Dîneverî'nin ise eserini sadece Ebu Hanîfe'ye hasretmesi Hanefi mezhebi imamlarına dair bir menâkıb telif etme amacı gütmediğini –zira kendisinin Hanefi mezhebine müntesib olduğuna dair kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur- ve başından geçen talihsiz olayı bir nevi telafi etmek istemiş olabileceğini gösterir.

Dîneverî'nin eserinde doğrudan ismini zikrettiği tek kaynak İbn Ebi'l-Avvâm'ın Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruh ve menâkıbuh adlı eseridir. Bu eserden sadece bir yerde Ebu Hanîfe'nin nesebi ile alakalı olarak alıntı yapmıştır. Fedâilü Ebî Hanîfe, Menakıb'dan çok daha hacimli olsa da iki eserin ilgili bölüm başlıklarını karşılaştırdığımızda birbirlerine oldukça benzemektedir. Fedâilü Ebî Hanîfe'nin Ebu Hanîfe'ye hasredilmiş kısmında yaklaşık otuz farklı bölüm ve yaklaşık iki yüz elli haber mevcuttur. Dîneverî Menâkıb'ın başlıklandırmasında bu eseri esas almış olması muhtemeldir.

Dîneverî'nin tespitlerimize göre eserinde isim vermese de yararlandığı bir diğer kaynak, aynı zamanda hocası olan Ebû Nuaym el-İsfahâni'nin Müsnedü Ebî Hanîfe adlı eseridir. el-İsfahânî'nin Müsnedü Ebî Hanîfe'nin giriş kısmında verdiği bilgiler Menâkıb'takiler ile oldukça benzerdir. Her ne kadar Dîneverî giriş kısmındaki bilgileri herhangi bir senet olmadan zikretse de Müsned'ten almış olma ihtimali yüksektir.

Menâkıb, Ebu Hanîfe'nin ismi, doğumu ve nesebine dair bilgilerin yer aldığı bir girişle başlamaktadır. Bu girişten sonra Ebu Hanife ile alakalı farklı konuların yer aldığı toplamda 25 bölüm vardır ve her bir bölümün altında o konuyla ilgili haberler senetleri ile birlikte verilmektedir. Menâkıb'ta yaklaşık olarak 250 rivayet mevcuttur.

Dîneverî'nin Menâkıb'ında görebildiğimiz kadarıyla kendinden önceki menâkıblarda mevcut olmayan bölümü Ebu Hanîfe'nin dua ve münâcâtının yer aldığı bölümdür. Bu bölüm sadece Dîneverî'nin Menâkıb'ına hâstır. Dîneverî'den sonra yazılmış menâkıbları incelediğimizde dua ve münâcatın bir kısmının yaklaşık bir sayfa olarak Mekkî'nin Menâkıbü Ebî Hanîfe adlı eserinde mevcut olduğunu tespit ettik. Her iki Menâkıb'da da münâcâtı rivayet eden kişi Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Fârisî'dir. Fakat senetteki isimler birbirinden farklıdır. Kitapta yer alan harfler ile esmâ-i hüsnâ duası ise tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebu Hanîfe'ye dair telif edilen eserler arasında isnatlı olarak sadece bu Menâkıb'da vardır.

Dîneverî'nin Menâkıb'ı Saymerî'nin eserine denk bir eser olmasına rağmen onun kadar etkili ve meşhur olamamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sonraki dönemde kaleme alınan eserlerde Dîneverî'den herhangi bir nakilde bulunulmamıştır. Saymerî'nin eseri ise kaynak bir eser olarak kullanılmış ve günümüze birçok yazması ulaşmıştır. Dîneverî'nin daha çok hadis ilmiyle iştigal etmesi ve bildiğimiz kadarıyla bir Hanefi fıkıh halkasına veya silsilesine dahil olmaması Hanefilerin esere neden rağbet göstermedikleri konusunda bize bir fikir verebilir. Ayrıca, yukarıda zikrettiğimiz Ebû Hanîfe'ye dair mesele sebebiyle yaşanan olay, Hanefilerin Dîneverî'ye karşı tavır takınmalarını ve eserine rağbet etmemelerini izah etmede önemli bir dayanak noktası kabul edilebilir. Her

halükarda, Menâkıb hem senetli olması hem de diğer menâkıblarda yer almayan konuları içermesi sebebiyle Ebu Hanîfe hakkında oldukça değerli bilgiler içeren kıymetli bir kaynaktır.

* * *

Jahongir Tohirov
Head of the department at the Imam Maturidi International Scientific Research Center

MODERATION AGAINST BIGOTRY: THEOLOGICAL METHODS

The following methods are recommended for theological correction of the views of the fanatic:

1) To determine the level of knowledge of the fanatic and show him

2) Expanding the fanatic's worldview

3) The destruction of «Mirage» and moderation

4) Releasing the fanatic from a situation of constant conflict

5) Rejection of the views of «Takfir» and «Khawarij»

6) Inculcate social responsibility in the fanatic

7) The balance between this world and the hereafter

8) Substantial promotion of the Hanafi-Maturidi doctrine

9) Releasing victims of bigotry from the influence of destructive religious sects and foreign preachers

1) To determine the level of knowledge of the fanatic and show him

A fanatic does not renounce his views without realizing that he does not know much about religion. He regularly relies on a few Qur'anic verses and hadiths that he has memorized. He should be asked how many verses of the Qur'an, hadith, and issues of fiqh he knows. It is also necessary to show him that such verses, hadiths, and issues are many in fact and he knows very little.

Today, the Internet and modern means of globalization have proliferated. For this reason, some fanatical sects do not understand the need for a tradition of gaining in-depth knowledge through studying in a special madrasah in Islamic sciences. After studying certain verses and hadiths on the Internet, without understanding the sources of Islam, without knowing how to study and interpret them, he is in a hurry to draw conclusions and issue fatwas. He calls for taking judgment from the Qur'an and Sunnah directly.

Religiously illiterate young people who do not speak Arabic and are unaware of early Islamic sources are confronted with problematic issues of the Islamic creed. They call anyone as a disbeliever, a polytheist, an apostate, a heretic and send him to Hell. They also call whomever they will "pious" and "brother" and "prepares a place in heaven for him."

The reputation of the original scholars is being tarnished by the fact that some sects today are giving "scientific" status to illiterate young people. If thieves separate the herd from the shepherd, they can easily manage it. Delegating issues such as takfir, which are the rights of scholars and judges, to ordinary people has become one of the most effective tools of the policy of "turning Islam against Islam".

Such baseless "equality" is denied in the Qur'an. Allah the Almighty says, **"Say: Are those equal, those who know and those who do not know?"** (Surah az-Zumar: 9). **"If you do not know, ask the people of recollection (dhikr)"** (Surah an-Nahl, 43).

It is necessary to convince the fanatic that he cannot perform ijtihad and has no right to interfere

in problematic issues such as takfir, jihad and jizya. If he admits that he does not deserve the status of a "mujtahid" and realizes that he is "ignorant," then it will be easier to work with him.

2) Expanding the fanatic's worldview

In Sunni Islam, pluralism, ijtihad, fatwas, and the diversity of sects are recognized. In the worldview of the fanatical person, however, there are only two ideas - only his own belief is true and all other misguided beliefs. In his narrow mind there are only 2 categories: fardh (obligatory) and haram (forbidden). In fact, according to the Shari'ah, there are 10 intermediate categories. The farther a person moves away from such narrow thinking, the less fanatical he will be.

The diversity is natural, it is found in the Qur'an and the Sunnah. The Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) said: The Qur'an was revealed in seven letters. He also said, "None of you should perform the Asr prayer except at Bani Qurayzah." Some of the Companions prayed on the way. Others accepted it directly. Upon hearing this, the Prophet did not criticize or disapprove of either of the two groups.

The following books by Sheikh Muhammad Sadiq Muhammad Yusuf are recommended for fanatics: "Conflicts: Causes and Solutions", "Wasatiya - the way of life", "Sects are symbol of unity" and "Open letter".

3) The destruction of "Mirage" and moderation

It is necessary to teach the fanatic to take into account the current situation and to be moderate in religion. They popularize concepts such as manhaj, shirk, kufr, heresy, tyrant, apostate, and misinterpret one-sidedly.

They even describe their criminal activities as "good" and move away from real life under the influence of "mirage" fantasies.

The Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) said: "O 'Aaishah, if your people had not believed recently, I would have demolished the Ka'bah and rebuilt it as Abraham had built it, then I would have built two gates on the east and the west." That is, the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) correctly assessed the situation with vigilance, taking into account the situation. He is also the one who does not do good deeds so as not to harm the community. Later, those who did this went astray.

The Prophet said, "Leave him (Abdullah bin Ubayy bin Salul, the leader of the hypocrites), I do not want people to say that Muhammad is killing his own people."

Caliph Umar temporarily abolished the punishment of those who stole during the year of famine. Caliph Uthman ordered the burning of all the Mushafs that differed from the main Mushaf (copy of the Qur'an). When a fanatic thinks of the above examples, he realizes that he is drowning in a "mirage" swamp.

4) Releasing the fanatic from a situation of constant conflict

A conflicting situation in football or boxing affects the human mind, even if it is artificial, deliberately organized. Contradiction gives a person emotional power, moves him, keeps him subconscious for a certain period of time. The Qur'an also states that man is prone to conflict: **"… but humankind is the most argumentative of all beings"** (Surah al-Kahf, 54).

It is well known that sects in Islam keep their followers constant by means of a certain line of contradiction in their subconscious. This is done by representing friend and foe with political concepts.

Terms such as apostate, polytheist, infidel, heretic, and misguided are used in order to constantly identify the common enemies of Islam. Being critical of others, such as relatives, friends, neighbors, government officials, and imams is instilled. As a result, the person becomes under the influence of conflict in the subconscious and becomes overly aggressive and irritable. It stretches kinship,

loses work, friends, and distances itself from communication. In this way he is brought into a state of artificial depression.

It is no secret that a person whose emotional state has changed can easily be manipulated and sent to commit a crime. This is because that he is looking for a way out of the existing state of depression in the subconscious. This situation is exacerbated when a person is shown the way out, especially if it is not simple, but the way to "heaven".

The task of the theologian is to show him an alternative way out, to return him to his family and relationships with those around him. Allah says in the Qur'an: **"Then whoever still fabricates lies about Allah, they will be the ˹true˺ wrongdoers".** (3:94), (49:13) (60: 8) (18:29) (2: 256) (29:46).

The Qur'an emphasizes the need to be tolerant of people of different religions, and even to treat Pharaoh, who called himself a "god," with kindness. (Surah at-Taha, 43-44)

5) Rejection of the views of "Takfir" and "Khawarij"

These two are common methods inherent in the Muslim world in turning away from bigotry. A fanatic criticizes the beliefs of all ordinary Muslims, scholars, government officials, and easily accuses them of "kufr". This is a sign of a dangerous disease in faith and the Khawarij.

The Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) said: ***"Whoever addresses a man as a disbeliever or calls him the enemy of God, and he is not, then it returns to him.". "In the last days of this world there will appear some young foolish people who will use (in their claim) the best speech of all people (i.e. the Qur'an) and they will abandon Islam as an arrow going through the game. Their belief will not go beyond their throats (i.e. they will have practically no belief)"***.

Abdullah bin Umar said, ***"They (Khawarij) use the verses revealed about the polytheists against the Muslims."***

These traits are also found in today's fanatics: appearance and speech that distinguish them from others, extreme hypocrisy in religious practices. These hadiths help to free the fanatic from the situation where he considers himself to be "absolutely right" and others to be "absolutely misguided".

6) Inculcate social responsibility in the fanatic

A fanatic is a selfish, mentally weak person who puts personal interests before the interests of society. The only false goal of suicide is to enter heaven. He doesn't think about the consequences. Therefore, it is necessary to show him a scene that could be caused by a self-explosion. It is necessary to tell him how much irreparable harm he will cause to others and to make him feel a general responsibility.

Allah says in the Qur'an: **"Fitnah (to create disorder) is more severe than killing".** (Surah al-Baqara, 191) **"…and they give food, out of their love for Him (Allah), to the needy, and the orphan, and the captive"** (Surah al-Insan, 8).

The Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) said: ***"If you hear a plague spreading in a place, do not go there. If there is a plague in your place, do not flee from it!"***

As stated in the two hadiths, we all say that we are in the same "ship" and that we are "parts of one body".

There is a generally accepted rule in Muslim law: "The interests of society take precedence over personal interests." "Avoiding harm is better than benefiting." "Forbidden things are allowed when necessary".

"Then, whoever is compelled by necessity, neither seeking pleasure nor transgressing, there is no sin on him". (Surah al-Baqara, 173)

Hence, an exception is permitted to perform an action that is prohibited when compulsory or necessary.

7) The balance between this world and the hereafter

It is necessary to determine the balance between the interests of this world and the hereafter. Otherwise, after excessive condemnation and cursing of worldly life, the fanatic becomes indifferent, lazy and greedy for his duties, thinks his activities and work are meaningless, loses his initiative, and leaves the initiative in the hands of others.

The Qur'an and the Sunnah encourage believers to work and act, to acquire knowledge, to engage in socially useful activities, and to condemn laziness and dependency.

Islam is a religion of aspiration and action. Allah teaches this prayer in the Qur'an: **"Our Lord, give us good in this world and good in the Hereafter, and save us from the punishment of Fire."** (Surah al-Baqara, 201).

Our Prophet (pbuh) prayed to Allah to protect him from laziness, weakness, poverty, humiliation and oppression. ***"Knowledge is obligatory for every believer." "Surely an honest and trustworthy merchant will be with the Prophets, the truthful and the martyrs."***

Religious fanatics often use the themes of death, the end of the world, the approach of the Day of Judgment, and the Mahdi for their own purposes.

- Juhayman al-Otaybi and Muhammad Kahtani, who declared themselves the Mahdi, occupied the Masjid al-Haram in Mecca (1979);
- Mehmet Ali Agja, who declared himself the "Mahdi", assassinated the Pope of Rome (1981);
- Jamaliddin Kaplan proclaimed the caliphate in Cologne (Germany) (1983);
- Magomed Kazakhbaev, a self-proclaimed "Mahdi" in Dagestan (2010), his sect claim that the Qur'an should be read from a Russian translation by Krachkovsky;
- Fayzrahman Sattarov declared the city of Kazan a "sacred land" and isolated his followers from the outside world;
- Most modern communities believe that their leaders and sheikhs are "Mahdi." In Africa, fraudsters claiming to be "Mahdi" appear every year.

8) Substantial promotion of the Hanafi-Maturidi doctrine

Fanatics often deny traditional sects, national customs, and values without scientific justification. They randomly take judgments from the Qur'an and Sunnah, they do not have a methodology to understand the primary sources.

Representatives of the Hanafi school, in particular, scholars of Mawarannahr such as Sarakhsi, Bazdavi, Asmandi, were theorists who systematized the science of Usul al-Fiqh.

Sects - schools of Islamic law have also survived because they have methods of understanding texts and making clear judgments based on them. Imam Abdullah ibn Wahb said: "Every scholar of hadith cannot avoid error if he does not have the knowledge of fiqh." Anyone who does not know them will be "drowned" in religious texts.

It is recommended to study the issues of faith on the basis of traditional Maturidiyya doctrine. They do not encourage man to challenge his local, cultural identity, but rather to adapt him to society, to be moderate.

9) Releasing victims of bigotry from the influence of destructive religious sects and foreign preachers

Leaders and propagandists of fanatical destructive movements give "amateur" youth the powers of scholars and lead them into the deepest issues of Islamic theology. Then the human fanaticism occurs gradually over time. In some cases, because a person is overly isolated, he or she seeks a propagandist who legitimizes offenses and crimes. Another trend that is on the rise today is that there are attempts to change people's minds through the internet and social media.

They criticize those who speak out against the sects. Imams are accused of being "statesmen". Muftis and public figures in Middle Eastern countries were intimidated and killed.

The following are effective in correcting the views of a fanatic: being in an offensive position against the beliefs and ideas of destructive religious movements, creating a negative image of them, showing materials (former fanatics' videos, remorseful audio recordings) that reveal their working methods and evil intentions as much as possible, and to use the fanatics against themselves.

Most fanatics learned their prayers from the books of Nasir al-Din al-Albani. It contains a call to criticize and condemn the jurisprudential sects, to take judfments directly from the Qur'an and Sunnah without following any sect. All of this can be refuted by the book Tanaquzat al-Albani al-Wadhihat (The Open Controversies Identified by Albani).

In order to free the fanatics from the influence of foreign propagandists, it is necessary to draw their attention to this rule of fiqh: **"As the time and place change, so does the fatwa."** This is because the fatwas of foreign propagandists do not always correspond to the local reality.

Ibn Qayyum al-Jawzi, a scholar recognized by them, said: ***"Whoever gives fatwas to people only on the basis of what is given in the books, regardless of their morals, customs, time, place and circumstances, is misguided and also misleading others. The crime of such a mufti against religion is greater than the crime of a doctor who treats all people according to a single medical book, regardless of the difference in place, time, temperature, and customs. Such ignorant muftis and doctors are doing the greatest harm to religion and human health"***.

The fact that releasing fanatics from the influence of foreign propagandists means that they should be under the influence of local propagandists. Now it is primary and urgent task for local specialists and priests to work hard, to work on themselves, and to improve their skills in order to keep the fanatics under their influence.

* * *

Зафар Фахриддинов,
Международная исламская академия Узбекистана,
базовый докторант Кафедры ICESCO
Исламоведения и изучения исламской цивилизации,

ВОЗРОЖДАЮЩИЙСЯ СУФИЗМ: АЛЬТЕРНАТИВА РАДИКАЛИЗМУ ИЛИ ПУТЬ К СРЕДНЕВЕКОВОМУ МИРОВОЗЗРЕНИЮ

Суфизм на протяжении веков давал почву для укоренения уз дружбы, братства между различными слоями общества. В настоящее время во многих странах мира большим авторитетом пользуется тарикат Бахауддина Накшбанди – накшбандия, так как в этом тарикате не допускаются нарушения границ исламского шариата, к тому же он продвигает на передний план истинные человеческие качества и общечеловеческие ценности.

В настоящее время многие видят в суфизме альтернативу возрастающему влиянию салафизма. В то же время, суфизм и суфийские практики всегда были объектом критики салафитских проповедников разного толка. Но критикой суфизма занимались не только салафиты. Среди самих суфийских шейхов были много, кто критиковал те или иные явления распространенные в среде суфиев. Среди них такие авторитетные фигуры как Хаким Термизи, Имам Газзали, Абдулкадир Джилани, Алауддавла Симнани, Имам Раббани

и другие. Поэтому, некоторые эксперты Узбекитана еще в начале 2000-х говорили что не всякий суфизм может служить альтернативой радикализму.

Кроме того, не следует забывать, что во все времена были и те, кто толковал суфизм в угоду своим интересам. Один из столпов тасаввуфа Абдулкадир Джилани в 23-й главе книги «Сирру-л-асрор» (Тайна тайн), озаглавленной «Разъяснение о специфике приверженцев суфизма», делит приверженцев суфизма на две группы: первая группа – «сунниты», а вторая – «люди ереси». Первая категория - это те, кто и на словах и на практике, твердо соблюдают шариат и его сущность коим является тарикат. Он называет их «Ахли сунна валь джамаа» – приверженцы сунны и общины мусульман. А к категории еретиков относят тех, кто привык совершать поступки, не соответствующие шариату и тарикату.

К сожалению, в настоящее время суфизм возрождается хаотично, и некоторые люди под суфизмом начали понимать слепое следование различным ритуалам, не вникая в их сущность, фанатичное отношение к своему тарикату, «пиропочитание», то есть культ личности лидера, новоявленного тариката, жизнь за счёт подаяний, ношение отличительных от других одежд, соблюдение особых ритуалов и появляются все больше и больше категорий людей, которые объясняют тарикат как таковой. Эти категории псевдосуфиев также выдвигают ошибочные интерпретации и утверждения о том, что главная цель мусульманина состоит в том, чтобы войти в тарикат, присягнуть пиру и служить ему, забывая о том, что истинные представители классического суфизма твердили что суфизм – это всего лишь средство в достижении статуса совершенного мусульманина. Шейх Хонд Тахур, который сам был великим суфием, всегда говорил тем, кто приходил к нему учится: «Знай, что твоя обязанность быть мусульманином, а не суфием». Поэтому нашими специалистами в целях отличия таких категорий псевдосуфиев от представителей и деятелей классического суфизма и для их отличия от других течений введен в употребление термин «тарикатчи»- последователь тариката. Потому что суфиями сегодня мы их назвать не можем, как бы они себя не называли.

Под «тарикатичи» понимаются люди или общины, группы, которые действуют от имени суфизма, не зная и не имея понятия о его философско-мистических особенностях, уделяя основное внимание исключительно внешним аспектам суфизма, ритуальности, различным собраниям, считают определенного человека пиром, приклоняются перед ним, отстраняются от других членов общества и считают служение пиру главной целью в жизни. Среди этих групп и общин распространены разные вредные и с светской и с исламской точки зрения ереси, такие как чрезмерное прославление пиров, питье остатков воды от омовения пиров, отступление от светских наук и достижений прогресса.

С начала 90-х в некоторых частях региона Центральной Азии, в частности в Узбекистане, начали возникать всевозможные ложные сектантские общины, спекулирующие элементами суфизма, которые пытались реализовать свои корыстные намерения за счет доверчивых верующих людей. Те, кто последовал за ними, были в основном неопытной молодежью, одинокими женщинами и безработными людьми, которые оказались под влиянием таких пороков, как ненависть к мирскому, чрезмерное почитание своих харизматических лидеров на уровне культа личности, паразитический образ жизни. Это привело к социальным конфликтам, таким как то, что молодые люди, вступившие в ложные секты, вообще перестали интересоваться знаниями, наукой. Семейные сектанты не обеспечивали свои семьи материально под предлогом получения задания от лидера, негативно относились к достижениям современной цивилизации. Широкое распространение подобных негативных явлений в нашем обществе было своевременно предотвращено.

Благоприятной религиозной обстановкой, сложившейся в годы независимости, пытались воспользоваться и представители некоторых псевдосуфийских групп сектантского характера. Специалисты считают, что их резкая активизация стала заметна с 2000-х годов. Пробужденная форма сектантства состояла из общин муридов, объединенных вокруг различных лидеров (пиров), которые традиционно считались «харизматичными». Таких лидеров сражу же стали называть такими титулами, как «ишан», «шейх», «хазрат». Среди них наиболее известны такие личности, как Ибрахим ишан, Мулла Дустмухамед. В настоящее время существует острая конкурентная среда между этими перечисленными группами, а также их последователями и муридами, и каждая группа утверждает, что именно она находится в самом правильном тарикате.

Если рассмотрим на примере одной из этих групп, а их много, то очень своеобразная ситуация сложилась внутри общины вышеприведённого Ибрахима Маматкулова, которые стали называть себя «диуана» - то есть безумные. Они начали всё больше отходить от норм традиционного ислама, порождая разногласия среди обычных мусульман. И тогда они встретили мощный отпор от официальных имамов мечетей, которые начали давать опровержения на ихние нововведения. Они стали приводить в качестве доводов к своим нововведениям различные аяты Корана и хадисы, которые никогда не понимались и не толковались в их интерпретациях. Как бы им не приводили ложность их убеждений, они довольствовались только тем, что это утверждал их лидер. Из этого можно проследить то, как внутри тариката начало зарождаться религиозно-реформистское движение, которое все больше приняло форму секты и стало отходить от ортодоксального ислама. Как мы знаем из историй различных сект, в таких общинах харизматический лидер постепенно становится для адептов объектом культа. Такая же ситуация наблюдалась и в группе Ибрахима Маматкулова. В некоторых из них стали возникать следующие верования:

- Божественность личности шейха, твердая вера в то, что в Судный день он приведет всех, кто приложит к нему руку и приведет в рай без расчета;
- Объявить двор шейха в Коканде второй киблой и не протягивать туда ноги;
- Не произносить имя шейха без омовения;
- Вера в то, что шейх всегда знает, на каком боку лежит каждый из его муридов;
- Считать допустимым, чтобы женщины-тарикатчи выполняли такие услуги, как мытье ног пирам;
- Пить остаток води после омовения как табаррук и делиться ею с другими, пить эту воду как замзам стоя, и умножать ее на смешивая с другой водой.

Все эти обстоятельства свидетельствуют о том, что тарикатчи вывели Ибрахима Маматкулова на уровень божества. В частности, называя дом Ибрахима Маматкулова киблой, принимая во внимание, что кибла является домом Аллаха. Все вышеперечисленное является чуждыми элементами ортодоксальному исламу.

После смерти Ибрахима Маматкулова «диуана» – безумцы перевели свою деятельность в южный Казахстан и сейчас их лидер Насриддин Махсум продолжает проповедовать свое учение в том же духе, как и его учитель. Особенностями этой группы являются:

- запрет на присутствие на свадьбах и похоронах тех, кто не является адептом их тариката;
- Не отдавать и не брать замуж тех, кто не состоит в их тарикате;
- Ни в коем случае не читать пропущенных молитв, которые являются ваджибом – то есть обязательной для каждого мусульманина, если они будут прочитаны, вера в пира исчезнет;

- Полуночная молитва, которая не является обязательной должна соблюдаться как фарз;
- Время от времени ходить к пиру, чтобы обновить присягу, если не найдет пира дома, то вернуться, чтобы хотя бы подержать ручку его двери;
- Похоронную молитву можно совершать и без омовения;
- Утреннюю молитву можно читать до тех пор, пока солнце не достигнет высоты тополя.

Не присутствовать на свадьбах и похоронах тех, кто не является адептом тариката, можно приравнять как отношение к мусульманам как к неверующим. Потому что, согласно хадисам, присутствие на похоронах друг друга является правом верующих. Точно также отвечать на призывы к каким-то свадебным церемониям и собраниям.

От них откололась группа Курбанали Ахмада, который считает себя повелителем мира духов и, что у него есть власть управлять миром ангелов. Он перемешал суфизм с элементами шаманизма, открыто говоря, что хорошо быть поклоняющимся духам предков, потому что духи нематериальные и вездесущие. Интернет наводнен видеообращениями Курбанали Ахмада, призывающими к суеверию и многобожию. Курбанали Ахмад в своих лекциях делал заявления, направленные на ересь и богохульство. В том числе:

- Аллах выполняет любую прихоть пира;
- У ангелов нет власти над пирами, они также не могут выполнять приказы Аллаха, если пир этому воспротивится;
- Духи - вездесущие, основа всего - духи, поэтому желательно быть поклонником духов;

Курбанали Ахмад ввел взимание с адептов платы за свои лекции в долларах. Те, кто приходит к нему, обязательно идут с деньгами и когда он сам идет в гости, тоже должен получать деньги. Это все на примере одной группы, которая кстати, считает себя продолжателями традиции тариката накшбандия, хотя по признакам таковыми не являются.

Основной вред обществу этих групп заключается в том, что они широко пропагандируют настроения ненависти ко всему мирскому, ограничивая членов общества от социальных взаимоотношений. Именно в результате такой пропаганды многие крупные предприниматели, оказавшие поддержку Ибрагиму Маматкулову, добровольно расстались со своим имуществом, потратив все заработанное на ежедневные пожертвования в доме ишана и на некоторые ненужные постройки. Сообщество нездоровых убеждений, которое чрезмерно почитает своих лидеров и воспринимает каждое их слово как абсолютную истину, будет расширяться и представлять большую общественную опасность. Потому что неясно, как долго пир будет вести спокойную пропаганду, а также вероятность того, что он не станет психически нездоровым. В большинстве случаев наблюдалось, что общины с таким сект-характером внезапно переходили в агрессивное состояние.

Они отвергают медицинскую помощь, отвергают обучение в школах, или даже в медресе. Они пропагандируют невежество, требуя от своих адептов забрать своих детей, особенно девушек, со светских школ. Это приведёт часть общества к мракобесию. Такие околосуфийские группировки не только не будут служить альтернативой салафизму, а наоборот будут провоцировать колеблющихся верующих мусульман к салафизму, что мы и видим сегодня.

Поэтому мы против, чтобы суфизм «возрождался» таким образом – хаотично и кем попало. Суфизм нужно возрождать на основе знаний корифеев этой сферы, возрождать как научную дисциплину, преподавать в исламских высших учебных заведениях наряду с исламской философией, калам… Нам нужен тот интеллектуальный суфизм Руми, Джами, Навои, который развивал в человеке миролюбие, человеколюбие, религиозную толерантность.

Хотел бы закончить свои слова персидским двустишием, которая встречается во многих рукописных трактатах:

Машав дарвеш, машав суфий, машав ту шайхи Санъон,
Мусулмон шав, мусулмон шав, мусулмон.
Перевод:
Не будь дервишом, не будь суфием, не будь ты шейх-Санъаном,
Будь обычным мусульманином, мусульманином, мусульманином.

Список использованной литературы

1. Абдулқодир Жилоний. Сирру-л-асрор. – Дамашқ: Дор ас-санобил, 1993. –Б.140.
2. Юлдашходжаев Ҳ. Тариқатчиликнинг замонавий кўринишлари. – Тошкент: «Тошкент ислом университети» нашриёт-матбаа бирлашмаси, 2010.
3. Глобаллашув шароитида тариқатлар: таълимот ва услублар, таҳлил ва хулосалар. Усманов И. ва бошқалар. – Тошкент: Моваройуннаҳр, 2014.
4. Тасаввуф атамалари изоҳли луғат. Муаллифлар жамоаси. – Тошкент: Моваройуннаҳр, 2014.
5. Суҳравардий. Авориф ал-маориф / Иҳё улум ад-дин. – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмийя, 1998. Т.5. – Б. 69-71.

* * *

Маъмуржон Эркаев,
Ўзбекистон хақаро ислом академияси таянч докторанти

МОТУРИДИЯ ТАЪЛИМОТИДА МУҚАЛЛИДНИНГ ИМОНИ МАСАЛАСИ

Муқаллиднинг имони масаласи эътиқодий мазҳаб уламолари ўртасида кенг муҳокамаларга сабаб бўлган масалалардан бири ҳисобланади. Зеро, муқаллид кимнингдир сўзи ёки амалига ишониб эътиқод қилувчи шахсдир. Чунки кўпчилик имон калимасини ёдлаб олган бўлсада, унинг маъно-мазмуни нимадан иборат экани, шунингдек, Аллоҳ таолонинг зоти, исми сифатлари ва бошқа эътиқодий масалалар тўғрисида билимга эга бўлмайди. Балки ота-боболари, устозларидан эшитган ва кўрганларига эътиқод қилиб юради.

"Муқаллид" сўзининг луғавий ва истилоҳий маънолари: ақоид (эътиқод масалалари оид фан) илмида ҳар бир атаманинг тилшунослик нуқтаи назардан асос бўладиган маънолари бўлиб, ақоид фанининг муайян соҳасини ўрганиш пайтида атаманинг икки хил жиҳатини билиш муҳим саналади. Демак, муқаллиднинг имони масаласини ўрганишдан олдин, унинг луғавий ва истилоҳий маънолари билан танишиш мақсадга мувофиқдир.

"Эътиқод дурдоналари" асарида айтилишича: муқаллид луғатда "тақиб қўювчи" "осиб қўювчи" маъноларини англатади. Истилоҳда эса, "Маъсум зот соллаллоҳу алайҳи васалламдан ўзганинг сўзини далилсиз қабул қилиб олувчи киши муқаллид дейилади".

Уламолар фикрига кўра, Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васалламнинг сўзлари, амаллари ва барча ишларида эргашиш тақлид ҳисобланмайди. Чунки Аллоҳ таоло ул зотнинг сўзлари ва амалларини ислом динида ҳужжат даражасига кўтариб қўйган. Жумладан, Ҳақ таоло Қуръони каримда: **"Расул сизга нимани берса, ўшани олинглар ва нимадан қайтарса, ўшандан қайтинглар. Аллоҳдан қўрқинглар"**, деб марҳамат қилган. Демак, у зотнинг

сўзларига, амалларига ишониш ҳамда итоат қилиш ислом динида айни далилнинг ўзига ишониш билан баробар. Шу боис, бундай ишни қилувчи муқаллид ҳисобланмайди.

Билқосим Ғолий “Абу Мансур Мотуридийнинг ҳаёти ва унинг эътиқодий қарашлари” номли асарида баён қилишича: “Тақлид луғатда, бирор нарсани бўйинга маржон каби осиб қўймоқ. Муқаллид эса, унга маржон тақиб қўйган инсоннинг сўзларини лозим тутмоқдир. Гўёки муқаллид унинг сўзларини бўйнига маржон каби тақиб олади ва унинг қилаётган амаллари хусусида тафаккур ва тадаббур қилмасдан, ҳеч қандай далил келтирмаса-да эргашади”.

“Зовʻу-л-маъалий” китобининг муаллифи Мулла Али Қорий (ваф. 1606): “Тақлид – бошқанинг сўзини ҳеч қандай асос талаб қилмасдан қабул қилишдир”, деган.

Абул Юср Муҳаммад Паздавийнинг (ваф. 1100) “Усулу-д-дин” асарида таъкидланишича: “Муқаллид – ислом арконларининг ҳаммасига далилларсиз ишонувчи ва уларни иқрор қилувчидир”.

Демак, мазкур муаллифларнинг фикрига кўра, тақлид, бировнинг сўзи ёки амалини ҳеч қандай далил талаб қилмасдан қабул қилиш, унга ишониш ва уни тасдиқлашдир. Шундан келиб чиқиб, муқаллид деб бировдан эшитгани ёки кўрганига ҳеч қандай асос талаб қилмасдан ишонувчи, амал қилувчи ва тасдиқловчи кишига айтилади.

Мотуридия таълимотига кўра, муқаллиднинг имони эътиборлидир. Бу ҳақида Мулла Али Қорий “Шарҳи Фиқҳи-л-акбар” асарида баён қилишича: “Муқаллид ҳеч қандай далил бўлмаса-да, имони эътиборлидир. Имом Абу Ҳанифа (ваф. 767), Суфёни Саврий (ваф. 777), Имом Молик (ваф. 795), Имом Авзоъий (ваф. 774), Шофеий (ваф. 820), Аҳмад ибн Ҳанбал (ваф. 855) ва бошқа барча уламолар, шунингдек, аҳли ҳадислар унинг имони саҳиҳдир. Аммо муқаллид далил талаб қилмагани учун гуноҳкордир, деб айтганлар” .

Шунингдек, ақоид илмига оид манбаларнинг барчасида тўрт фиқҳий мазҳаб уламолари муқаллиднинг имони эътиборли эканини таъкидлаганлар. Демак, мотуридия таълимотига кўра, муқаллид мўмин ҳисобланади.

Эътиқодий масалаларда далил талаб қилиш: эътиқодий масаланинг моҳиятини далил асосида билиш ва англаш лозим. Аммо “Нухбату-л-лаʻали” китобининг муаллифи Муҳаммад Ҳалибий (ваф. 1813): “Муқаллид далил талаб қилишга аҳл бўлмаса, шаҳодат калимасини талаффуз қилишининг ўзи, унинг имони эътиборга олиниши учун кифоя қилади. Шарти шуки, қатъийлик топилиши лозим”.

Демак, бу ўринда эътибор берилаётган асосий масала муқаллид далил талаб қилиши ва уни тушуниш қобилятига эга бўлса, далил талаб қилмагани учун гуноҳкор бўлади. Агар далил талаб қилишга ва уни тушунишга қобилияти етмаса, у гуноҳкор бўлмайди. Шаҳодат калималарини қатъийлик билан (яъни иккиланмасдан, шубҳаланмасдан) талаффуз қилса ва чин қалбдан тасдиқласа, мўмин ҳисобланади.

Муқаллиднинг имони эътиборли эканига далил: Мотуридия таълимотида муқаллиднинг имони эътиборли эканлигига қуйидагиларни далил қилиш мумкин:

– Набий соллаллоҳу алайҳи васаллам шаҳодат калимасини талаффуз қилган ҳар бир инсонни мўмин деб санаганлар. Улардан ортиқча нарса талаб қилмаганлар. Ваҳоланки, уларнинг аксари ўқишни ҳам, ёзишни ҳам билмаган. Улар бирор нарса ҳақида мулоҳаза юритиб, хулоса билдирадиган илмга ҳам эга бўлмаган. Шунингдек, саҳобалар ислом динини ажам халқларига ёйиш асносида уларнинг шаҳодат калималарини талаффуз қилишининг ўзи билан уларни мўмин-мусулмон санаганлар. Улардан бошқа нарса талаб қилмаганлар.

– Аҳли сунна вал жамоа уламоларининг фикрига кўра, имон – бу Набий соллаллоҳу алайҳи васаллам олиб келган нарсаларни тасдиқлашдир. Демак, муқаллид имон келтириш

лозим бўлган нарсаларни эшитган вақтида итоат қилса, мўмин ҳисобланади. Бу ҳақида Муҳаммад Ҳалибий (ваф. 1813) “Нухбатул лаʻали” китобида, буни Жаброил фаришта Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васалламдан имон ҳақида сўраган вақтида айтган жавоблари ҳам тасдиқлайди. “...У яна: “Менга имондан хабар беринг!” – деди. Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам: “Аллоҳга, унинг фаришталарига, китобларига, пайғамбарларига, охират кунига имон келтиришинг ва тақдирнинг яхшилиги-ю ёмонлигига имон келтирмоғингдир”, дея жавоб бердилар...” *(Имом Бухорий ва Имом Муслим ривояти)*. Ҳадисда Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам фақатгина тасдиқлашнинг ўзи билан кифояландилар. Муқаллид юқоридагиларни тасдиқлайди.

– Муқаллид кимгадир эргашаётгани аниқ. Аммо у бутунлай илмсиз ҳолда унга эргашаётгани йўқ. Бу ҳақида Мулла Али Қорий “Шарҳи фиққи-л-акбар” китобида айтилишича: “Муқаллид маълум доирада илмга эга бўлади. Чунки муқаллид хабар етказувчининг ростгўй эканини билмаса, уни тасдиқламайди. Ислом шариатида бир кишининг хабари ёлғонни ҳам, ростни ҳам эҳтимол қилиши мумкин бўлса-да, хабарнинг рост эканлигини аниқ бўлиб, ёлғонни эҳтимол қилиш икони қолмаса, у тасдиқловчи бўлади. Бу илм ҳисобланади. Чунки муқаллид умумий маънода далил бўлиши мумкин бўлган нарса асосида эътиқод қилди”.

Кўриниб турибдики, муқаллиднинг имон келтириши мутлақо билимсиз ҳолда бўлмайди. Балки бироз бўлса-да, илмга эга бўлган ҳолда имон келтирган. Кимнидир ҳақ деб билгани учун унга эргашади. Демак, мана шу ишонч унинг учун далил сифатида эътироф этиладиган илм ҳисобланади. Масалан, у фаришталалар Аллоҳнинг бандаси эканига иймон келтиради. Аммо уларнинг яратилиши, сифатлари, асосий вазифалари ва улар ҳақда бошқа билимга эга бўлмаслиги мумкин.

– Абул Юср Паздавий “Усулу-д-дин” асарида, “Аҳли сунна вал жамоа”нинг кўпчилик олимлари омманинг имонини дуруст деб айтганлар. Шунингдек, саҳобалар ҳам шундай деганлар. Ким бунинг хилофини (аксини) гапирса, демак, у умматнинг барчасига хилоф (қарши) чиқиш билан баробардир. Умматга хилоф қилиш залолат ва бидъатдир. Чунки тақлид қилиб ҳидоят йўлида юриш, далил асосида ўша йўлда юрган инсон кабидир, деб таъкидлаганлар.

Демак, муқаллиднинг имони дуруст эмас дейиш, омма халқнинг имонини инкор қилишга олиб келиши мумкин. Бу ўта хатарли эътиқод бўлиши билан бирга Аҳли сунна вал жамоанинг аксар уламоларига қарши чиқиш билан баробардир.

Хулоса қилиб айтганда, мотуридия таълимотига кўра, муқаллиднинг имони эътиборга олинади. У мўмин ҳисобланади. Уни эътиборга олмаслик жамиятда инсонларнинг эътиқодий қарашларига путур етказади. Шунингдек, муқаллид эшитган ва кўрган нарсаларига қатъий ишонч ва чин эътиқод билан гапиради. Шу боис унинг имони эътиборга олиниши Аҳли сунна вал жамоанинг умумий эътиқодий қоидаларига зид келмайди.

Аммо муқаллид ўзганинг сўзини ҳеч қандай далил талаб қилмасдан қабул қилиб, унга қатъий жазм қилмаган бўлса, унинг имони эътиборга олинмайди. Чунки эътиқодий масалада озгина бўлса-да иккиланган, шубҳаланган кишининг имони имон ҳисобланмайди.

Фойдаланилган адабиётлар:

1. Абдулқодир Абдур Раҳим. Эътиқод дурдоналари. Масъул муҳаррир/ Жалолиддин Ҳамроқулов. – Т.: “Sharq”, 2016.
2. Абул Юср Муҳаммад Баздавий. Усулуд дин. – Қоҳира. “Мактабатул азҳарийя”. 2005.

3. Билқосим Ғолий. Абу Мансур Мотуридия ва ҳаятуҳу ва ароуҳул эътиқодияти. – Туркия. “Мактабатут туркий”. 1989.
4. Мулла Али Қорий. Зовʻул маъалий ъала манзумати бадʻил амалий. – Байрут: “Дорул байрутий”. 2006.
5. Мулла Али Қорий. Шарҳу фиқҳул акбар. – Байрут. “Дорул кутубул илмийя”. 1971.
6. Муҳаммад ибн Сулаймон Ҳалибий. Нухбатул лаʻалий ли шарҳи бадул амалий. – Истанбул. “Ҳақиқат”. 1996.
7. Шайх Муҳаммад Содиқ Муҳаммад Юсуф. Тафсири ҳилол. 6-жуз. – Т.: “Hilol-nashr”, 2013.

* * *

Толибжон Низом,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси таянч докторанти

МОТУРИДИЯ ТАЪЛИМОТИНИНГ ЖАМИЯТ МАЪНАВИЙ ТАРАҚҚИЁТИДАГИ ЎРНИ ВА АҲАМИЯТИ

Исломнинг кенг тарқалиши катта ҳудудларда илгаридан мавжуд ҳуқуқий меъёрларнинг исломлаштирилишини тақозо этган. Чунки исломнинг янги ҳудудларга ёйилиши билан у ёки бу тарзда янги диний эътиқодлар, янги маданиятлар, одатларга дуч келинган.

Ислом динининг ёйилиши унинг бошқа динлар билан рўпара бўлишига олиб келди. Бу ҳол, ўзи билан бирга янги масалалар, талабларни юзага чиқарди. Мусулмонлар янги сиёсий тизимга асосланган ўз ҳокимиятларини ёяр эканлар, турли одатлар ва анъаналарга эга халқлар билан мураккаб муносабатларга киришдилар. Улар қаршисида исломга янги халқларнинг кириши орқали юзага келган муаммолар кўндаланг бўла бошлади. Маданияти юксакроқ бўлган халқларнинг мантиқий саволларига қониқарли жавоб топиш, ўз динларининг бошқа динлардан афзаллигини кўрсатишда муқаддас китоблар билан кифояланибгина қолмай, шу билан бирга, мантиқий жиҳатдан исбот қилиш ҳаёт-мамот масаласига айланди. Бу, ўз навбатида, янги ғоя ва йўлларнинг пайдо бўлишига олиб келиши равшан эди.

Иккинчи томондан эса, мавжуд сиёсий тузум ичидаги беқарорликни бартараф этиш, мусулмонларнинг турли фирқаларга бўлиниб кетишига йўл қўймаслик зарурати уламоларни янги изланишларга мажбур қилди. Ушбу омиллар исломнинг фикрловчи доираларида калом баҳсларининг пайдо бўлишига замин тайёрлади. Баҳс юритишнинг ўзига хос тартиб-коидалари бўлган. Бундай “ҳужум-ҳимоя” кўринишидаги баҳс усули, яҳудийлар, насронийлар ва монийлар ўртасида қадимдан давом этиб келаётган мунозараларнинг энг оммавийси эди. Исломда “калом” йўналишига асос бўлган бундай баҳсларни олиб борувчиларга нисбатан “мутакаллимин”, яъни “сўзлашувчилар” атамаси қўлланила бошлади.

Калом, шу тариқа, ўз тараққиёти давомида шариат илмининг таркибий қисмига айланди. Шаръий асосдаги “калом” йўналиши тўлиғича Абу Мансур Мотуридийнинг таълимотидан бошланади.

Жаҳон илм-маърифатига буюк улуш қўшган Абу Мансур Мотуридийнинг ҳаёти Самарқандда ривожланган илоҳиёт илмининг иккинчи даврига тўғри келади. Имом Мотуридий ўз мактаб анъаналари ва илмий асарлари билан Мовароуннаҳр ислом илоҳиёти мактабининг ривожланишига катта ҳисса қўшади.

Абу Мансур Мотуридий Аҳли сунна ва жамоа эътиқодида шаклланган таълимотнинг асосчи, буюк калом имоми ва фиқҳ олими бўлиб, у дастлабки билимни Самарқанддаги “Иёдий” мадрасасида таълим олади. Мотуридий Абу Бакр Аҳмад Жузжоний, Абу Наср Аҳмад Иёдий, Имоми Аъзам мазҳабидаги буюк олим Наср ибн Яҳё Балхий, Муҳаммад ибн Фазл кабиларни ўзининг устози деб билади.

Абу Мансур Мотуридий умри давомида фақиҳлар, муҳаддислар билан мулоқотда бўлган ва мунозаралар олиб борган. У ислом динининг ҳанафий мазҳабини Мовароуннаҳрда тарқатиш ва ўзидан кейинги авлодларга қусурсиз етказиш ишида муносиб улиши бор. Жумладан, Мотуридий ҳанафийликнинг Мовароуннаҳр халқлари урф-одатларига таъсирини ўз қарашлари орқали кўрсатиб берди.

Имом Мотуридий ўз даврининг исломий илмлари соҳасида энг етук билим соҳиби ҳисобланиб, мусулмон дунёси олимлари томонидан тан олинган ва ҳозирда ҳам турли диний асарларда зўр эҳтиром билан тилга олинади. Жумладан, замондошлари Абу Мансур Мотуридийни улуғлаб “Имом ал-ҳуда” ва “Имом ал-мутакаллимин”, “Ҳидоят йўли имоми ва мутакаллимлар имоми” каби номлар билан ҳам атаганлар.

Мотуридий ўз таълимотини анъаналарини ва илмий асарлари биланМовароуннаҳр илоҳиёт мактаби ривожланишига катта улуш қўшди.Илоҳиёт илмлари тўла шаклланиб камол топишига хизмат қилди. Уларни қайта ишлаб чиқиб, маълум тизимга солишдек бир ишни амалга оширди ваҳанафий талимотини Ўрта Осиё халқларининг урф-одатлари биланбоғлиқлигини ўз қарашлари орқали кўрсатиб берди. Унинг таълимоти ислом динида икки буюк ақидавий йўналишдан бири сифатида танилади.

Илми каломда юксак мартабаларга кўтарилиб, ўз даврининг тенгсиз шайхи бўлиб танилган имом Мотирудийнинг шогирдларини халқ тилида “мотуридийлар” деб аташган. Шунингдек, Имом Мотуридий алоҳида бир мазҳаб тузган эмас. Балки, Имоми Аъзам Абу Ҳанифанинг ақоидга оид фатво ва талимотларини таълим берган, атрофга ёйган. Ҳатто у кишининг ўзи ҳам, фуруъотда ҳанафий мазҳабига тобе бўлганлар. Китобларда “Мотуридий мазҳаби” ёки “мотуридийлар” деган атамалар учраб турса-да, буни алоҳида бир мазҳаб деб тушуниш тўғри эмас. Балки, Абу Ҳанифанинг усули дин соҳасидаги таълимотини Имом Мотуридийдан ўрганган ва унга амал қилган ҳанафийлар, деб тушуниш керак.

Машҳур турк олими Тошкўпрозоданинг таъкидлашича: Аҳли-сунна вал жамода калом илми раислари икки киши бўлиб, улардан бири Ҳанафий иккинчиси Шофиъийдир. Ҳанафий Абу Мансур ал-Мотуридий, Шофиъий эса Абул Ҳасан Ашъарийдир”. Ҳар иккала имом бир-бирларини кўрмаган бўлсалар-да уларнинг мотуридия ва ашъария таълимотлари бир-бирига жуда ҳам яқин бўлган. Натижада ушбу ўзаро яқинлик, ораларидаги иттифоқ ва келишувни вужудга келтиради. Аммо Мотуридий Ашъарийдан фарқли ўлароқ, инсон ўз амалида эркинлигини қайта-қайта эътироф этади [1.16]. Бундан (эркинликдан А.Қ.) инсон кўнглига келган ишни қилиши керак, деган қараш келиб чиқмайди. Абу Мансур Матуридий ҳар бир инсоннинг тақдири Аллоҳ томондан белгилаб қўйилганлигига қарамай, у (инсон) ўз хатти-ҳаракатлари учун жавобгардир, деб билади [2.164].

Маълумки, мусулмон Шарқида барча етук алломалар фиқҳ, ҳадис, тафсир ва бошқа ислом илмларини ўша даврда ислом марказлари бўлган Боғдод, Дамашқ, Куфа каби йирик шаҳарларда ўрганишган. Шунингдек, илоҳиёт, яъни, ислом фалсафаси бўйича илм олиш Бухоро, Самарқанд ва Хоразм каби Ўрта Осиё шаҳарларида амалга оширилган. Шу сабабли ҳам бу ўлкада буюк тасаввуф алломалари етишиб чиққан.

Имом Мотуридий таълимоти мўътазилийлар каби фақат ақлга суяниш эмас, балки ақл билан нақлни қўшиб фойдаланишни зарур деб ўргатади. Ақида борасидаги унинг қўшган яна бир улкан ҳиссаси шуки ўша даврларда жуда кўплаб фирқалар эътиқод борасида ўз фикрлари билан мусулмон аҳлини турли йўлларга бошлаганлар. Имом Мотуридий шунга чек қўйишда ва бу ўлкада ягона ақида тизимини ўрнатишда улкан ҳисса қўшган. У барча ақида борасидаги баҳсли мавзуларни ҳар бир фирқага далиллар асосида исботлаб берди. Бунинг натижасида турли хилдаги майда оқимларнинг кўпайиб кетишининг олди олинди. Имом Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳ фиқҳда имом Абу Ҳанифа раҳматуллоҳи алайҳ мазҳабларида бўлганидек, ақидада ҳам у зотга эргашган.

Имом Мотуридий ўз даврининг исломий илмлари соҳасида энг етук билим соҳиби ҳисобланиб, мусулмон дунёси олимлари томонидан тан олинган ва ҳозирги кунда ҳам турли диний асарларда унинг номи зўр эҳтиром билан тилга олинади.

X асрнинг биринчи ярмида Ўрта Осиёда, жумладан юртимизда қарматийлар оқимининг таъсири кучайганини кўриш мумкин. Уларнинг асосий кучи деҳқонлар, ҳунармандлар, бадавийлардан ташкил топган бўлиб, ушбу фирқа тузоғига аста-секин шаҳарлик савдогарлар, амалдорлар, сарой аъёнлари илина бошлаб, уларнинг тарафдорларига айлана борганлар. Бу эса аббосийлар ҳукмронлиги остида яшаган халқлар араблар, форслар, турклар, яхудийлар, насоролардан ташкил топган хилма-хиллик ўша даврда бугунги кунда миллатчилик деб аталадиганга ўхшаш салбий ҳолатни юзага келтиради. Хусусан, араблар ўз ирқига, форслар ўз ирқига, туркий халқлар ўз ирқига мутаасиблик қилишга ўтдилар. Шайх Муҳаммад Содиқ Муҳаммад Юсуф ҳазратлари таъкидлашларича, Мотуридий яшаган даврда зиндиқлик (атеизм, динга ишонмаслик, худосизлик) пайдо бўлган [3.21] ва улар шу йўл билан мусулмонларга зиён етказмоқчи бўлишган. Шундай бўлса-да, аббосийлар зиндиқлик ҳаракатига қарши атрофлича кураш олиб боришган. Халифалар, олимларни зиндиқларни тарбиялаш мақсадида уларга қарши китоблар ёзишга, улар ўртасида тушунтиришлар ва мунозаралар олиб боришга, раддиялар беришга чақирганлар. Ана шундай мураккаб даврда Самарқандда Имом Мотуридий ва шогирди Имом Абул Қосим ал-Ҳаким ас-Самарқандийлар бошлиқ аҳли сунна уламоларининг илмий фаолияти ва жасоратлари туфайли қарматийларга қарши халқ норозилиги кўтарилади. Ўзларининг илму-маърифатлари, чуқур ва теран тафаккурлари билан жаҳолатни енгишга ҳаракат қиладилар. Шу тариқа, соф исломий ақидани сақлаб қолиш учун ўзларининг бор салоҳиятлари ва куч қувватларини аямадилар. Шуни алоҳида таъкидлаш жоизки, улар Қуръони карим ва Суннат таълимотлари асосида ҳамда Муҳаммад (с.а.в) саҳобалари услубида ақида масалаларини ёрита бошладилар. Улар фиқҳий мазҳабда аҳли сунна вал жамоа сифатида ислом олами тан олган ҳанафийлар, шофиъийлар, моликийлар ва ҳанбалийлар эътиқодий мазҳабда эса мотуридия ва ашъария калом мактабларига асос солдилар. Хусусан, мусулмонларни тарқоқликка олиб келувчи ақидавий оқимларга қарши шу муқаддас курашда Абу Мансур Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳи биринчилар сафида бўлдилар [4.22].

Хулоса қилиб айтиш мумкинки, бугунги кунда Имом Абу Мансур Мотуридийнинг таълимотини ўрганиш ёшларнинг ахлоқий ва маънавий тарбиясида ҳамда диний илмсизликнинг олдини олишда катта аҳамият касб этади. Бу хайрли иш туфайли буюк Имом Мотуридийнинг ислом, иймон, дин-диёнат, Ватан ва бутун инсоният олдидаги хизматларини тушуниб етамиз ва қадрлаймиз.

* * *

Достон Мустафоев,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси таянч докторанти

САЙЙИД ШАРИФ ЖУРЖОНИЙНИНГ “АТ-ТАЪРИФОТ” АСАРИДА ҚУРЪОН ИЛМЛАРИГА ОИД ИСТИЛОҲЛАР БАЁНИ

Манбаларда Саййид Шариф Журжонийнинг (740–816/1340–1416) калом, тафсир, ҳадис, фиқҳ, мантиқ, балоғат, сарф, наҳв, мерос, фалсафа, астрономия каби илмларда юзга яқин китоб битгани ҳақида маълумотлар мавжуд. Лекин олимни дунёга Журжоний қилиб танитган асарлари саноқли. Исломий илмларга оид истилоҳларга бағишланган “ат-Таърифот” (“Таърифлар”) номли асар олим илмий меросининг энг кўзга кўринган намуналаридан бири ҳисобланади.

Муаллифнинг сўзига кўра, исломий илмлар соҳасида ўз даврига қадар ёзилган бутун бошли асарлардан саралаб олинган ушбу қомус илм талабидаги кишиларга қулайлик туғдириш мақсадида тасниф этилган бўлиб, алифбо ҳарфлари тартибида тузилган [1:29].

Журжоний ўзининг бу китобида 2026 та истилоҳнинг таърифини келтирган бўлиб, улар асосан калом, фалсафа, мантиқ, наҳв, сарф, аруз, қофия, тафсир, ҳадис, фиқҳ, фароиз, усулул фиқҳ, ҳисоб, балоғат, тасаввуф, астрономия, тиббиёт каби илмларга хос истилоҳларни ўз ичига олган [2:68].

“Ат-Таърифот”да истилоҳларнинг луғавий маънолари баён қилингандан сўнг уларнинг бошқа илмлардаги таърифлари келтирилади. Баъзи истилоҳларнинг луғавий маънолари ёритилмасдан тўғридан тўғри таърифларга киришилган. Сўзларнинг дақиқ ва нозик жиҳатларигача баён этилган ушбу асарда баъзи тасаввуф ва фалсафа илмларига оид истилоҳларнинг таърифлари мубҳам бўлиб қолган.

Олим тилшуносликка оид таърифларни ёритишда машҳур наҳв олимлари Сибавайҳ, Али ибн Ҳамза Кисоий, Яҳё ибн Зиёд Фарро, фиқҳга оид сўзлар таърифларида Абу Ҳанифа, Абу Юсуф ва Имом Шофиъий, тасаввуфга оид сўзлар таърифида Муҳйиддин Арабий, Абу Толиб Маккий ва Абдулкарим Қушайрий каби олимларнинг асарларидан фойдаланган.

Журжонийдан олдин Абу Наср Фаробий “Эҳсоу-л-улум”, Ибн Сино “Ақсаму-л-улум”, Муҳаммад Хоразмий “Мафатиҳу-л-улум”, Фахриддин Розий “Ҳадаиқу-л-анвор”, Аҳмад Фарғоний “Латоифу-л-иълам” номли асарлар битган. Аммо бу каби асарлар айнан истилоҳлар таърифига бағишланган бўлмай, балки уларда турли илмларнинг таърифлари баён этилиши жараёнида қисман истилоҳларга ҳам жой ажратилган. “Ат-Таърифот” эса турли илм соҳаларига оид истилоҳларни алифбо тартибида жамлаган илк асар сифатида уларнинг барчасидан ажралиб туради [1:29].

Бугунги кунимизга қадар ўз аҳамиятини йўқотмай келаётган мазкур асар ўзидан кейинги даврда Таҳонавийнинг “Кашшоф истилоҳоти-л-фунун ва-л-улум”, Абул Бақонинг “ал-Куллиёт”, Ризо Тавфиқнинг “Муфассал қомусе фалсафа” каби асарлари ёзилиши учун манба вазифасини ўтаган.

Журжонийнинг “ат-Таърифот” асарида юқорида санаб ўтилган илмларга оид истилоҳлар билан бирга Қуръон илмларига тегишли истилоҳларнинг таърифлари ҳам келтирилган. Жумладан, олим асарда “Қуръон”, “муҳкам”, “муташобеҳ”, “мутлақ”, “муқайяд”, “насх”, “мужмал”, “муқтадо-н-нас”, “тафсир”, “таъвил”, “муаввал”, “лаҳн”, “мажоз”, “мутавотир”, “муфассар”, “баён ат-тафсир” каби йигирмага яқин истилоҳларнинг таърифларини келтирган.

Журжоний “Қуръон” сўзи таърифида бундай дейди: “У Пайғамбарга нозил этилган, саҳифаларга кўчирилган, пайғамбардан шубҳасиз ва мутавотир тарзда нақл қилинган

(Китоб)дир” [3:146]. Ушбу таърифдан сўнг Журжоний ўз услубига кўра, сўзнинг бошқалар наздидаги таърифини келтиради ва: «Қуръон аҳли ҳақ наздида: “Умумий ладуний илм ва барча ҳақиқатларнинг жамловчисидир”», дейди. Шунингдек, “тафсир” ва “таъвил” сўзлари таърифидан мазкур икки истилоҳ ўртасидаги фарқни осонгина англаш мумкин: “Тафсирнинг асл маъноси кашф этиш ва изҳор қилиш. Шариатда эса, оят маъноси, мақсади, унга оид қисса ва нозил бўлиш сабабини очиқ-ойдин далолат қилувчи лафз билан баён этишдир”. Таъвил сўзи таърифида: «Таъвил аслида қайтиш маъносини англатади. Шариатда эса, лафзни зоҳирий маънодан эҳтимолли маънога йўналтиришдир. Эҳтимолли маъно қуйидаги оят таъвилидаги каби Китоб ва суннатга мувофиқ бўлиши лозим:

يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ

“...тирикни ўликдан, ўликни тирикдан (ким чиқаради?)**”** *(Юнус сураси, 31-оят)*

Агар (муфассир) бу оятдан қушни тухумдан чиқариш (маъноси)ни назарда тутса, бу тафсир ҳисобланади. Агар кофирдан мўминни чиқариш, жоҳилдан олимни чиқариш назарда тутилса, бу таъвил ҳисобланади», дейди [3:46].

Маълумки, Қуръони каримда 77347 та сўз келган бўлиб, улардан 14721 сўз такрорланмаган. “ат-Таърифот” асарида Қуръон илмларига оид истилоҳлар қаторида Қуръони каримда зикр этилган 341 та сўзнинг таърифлари ҳам ёритиб ўтилган. Уларнинг орасида “ал-уфуқ ал-аъла”, “ал-уфуқ ал-мубийн”, “ал-китаб ал-мубийн”, “қоба қовсайни”, “мажмаъу-л-баҳройн”, “ал-Аъроф”, “аъйна-л-яқийн”, “табзийр” “улу-л-албаб”, “умму-л-китаб”, “явму-л-жамъ”, “ат-тавбату-н-насуҳ” каби сўзлар Қуръони каримда қандай шаклда келган бўлса, айнан шундай ифодаланган.

Журжоний “ат-тавбату-н-насуҳ” ибораси таърифида қуйидагиларни келтиради: «Қилган (гуноҳ)ининг ўхшашига қайтмасликка қатъий қарор қилиш. Ибн Аббос розияллоҳу анҳу: “Ат-тавбату-н-насуҳ қалб билан надомат қилиш, тил билан истиғфор айтиш, жисман (гуноҳни) тарк этиш, гуноҳга қайтмасликни қасд қилишдир”, деган. Айтилишича, тавба луғатда “гуноҳдан қайтишдир”. Шунингдек, бу маъно учун التـوب[ат-тавб] сўзи ҳам қўлланади. Аллоҳ таоло:

غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ

“У, гуноҳни мағфират қилгувчи, тавбани қабул этгувчи...” *(Ғофир сураси, 3-оят)***,** дейди. Айтилишича, التـوب[ат-тавб] التوبـة[ат-тавба] сўзининг кўплигидир. Тавба шариатда: “Ёмон феъллардан мақталган феълларга қайтишдир. Барча уламолар наздида (гуноҳга) тезда тавба қилиш вожибдир. Тавбанинг вожиблигига Аллоҳ таолонинг:

وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ

“Аллоҳга барчангиз тавба қилинг, эй мўминлар!” *(Нур сураси, 31-оят)* ояти ҳужжат бўлади.

Тезда тавба қилиш лозимлиги эса уни кечиктиришда тақиқланган ишда давом этиш эҳтимоли борлиги учундир. “Инобат” сўзи ҳам тавбага шаръий ва луғавий жиҳатдан яқиндир. Бир қарашга кўра, “ат-тавбату-н-насуҳ” хоҳ жаҳрий, хоҳ махфий бўлсин, қилган амалида гуноҳнинг асарини қолдирмаслик саналади. Бошқа бир қарашда, у соҳибини дунёю охиратда нажотга олиб боради, дейилади. Бир қавлда, тавба эътироф, надомат ва тарк этишдир, дейилади.

Тавба уч маънони англатади. Биринчиси, надомат, иккинчиси, Аллоҳ қайтарган ишга

қайтишни тарк этиш, учинчиси, қилган зулм ва ноҳақликларининг каффоратини адо этишга ҳаракат қилишдир» [3:63].

Шунингдек, асарда “ититоат”, “исроф”, “тафрит”, “тафаккур”, “таваккул”, “масҳ”, “нисён”, “таяммум” каби Қуръони каримда феъл тарзида зикр этилган сўзларнинг масдар шакллари келтирилган бўлиб, уларни ҳам Қуръони карим сўзларининг таърифи, деб баҳолаш мумкин. Шу билан бирга, асарда “масбуқ”, “мамдуд” каби асли Қуръони каримда зикр этилган сўзларнинг таърифлари келтирилган бўлса-да, сўзлар мазмуни оятда келган маънога далолат қилмаслиги сабабли уларни Қуръони каримда келган сўзларнинг таърифи сифатида баҳолаб бўлмайди. Масалан, Қуръонда المسبوق[ал-масбуқ] сўзи икки ўринда “ожиз” маъносида зикр этилган, “ат-Таърифот”да эса ушбу сўзнинг фиқҳий маъноси, яъни намозга кейин келиб қўшилган киши ҳақида сўз юритилади.

“Ат-Таърифот”да сўзларнинг маъноларини ёритишда Қуръон оятлари ва ҳадислардан изчил фойдаланилган бўлиб, умумий олтмиш тўққизта истилоҳ таърифида қирқ уч суранинг саксон беш ояти далил сифатида келтирилган. Шулардан саккиз оят такрор қўлланилган.

XV асрдан кунимизга қадар исломий илмларга оид истилоҳлар борасида эътироф ва эътиборда бўлган “ат-Таърифот” асарини Қуръон илмлари нуқтаи назаридан ёритиш Саййид Шариф Журжоний меросининг ўрта асрлар Қуръон илмлари ривожида тутган ўрнини кўрсатиб беради.

Фойдаланилган адабиётлар

1. Islam ansiklopedisi. – Истанбул, 2013. – Ж. 40.

2. Шайх Муҳаммад Содиқ Муҳаммад Юсуф. Самарқанднинг сара уламолари. – Тошкент: Hilol nashr, 2014.

3. Саййид Шариф Журжоний. Мўъжам ат-Таърифот. – Қоҳира: Дор ал-фазила, 2004.

* * *

Мухсин Мамадалиев,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси таянч докторанти

АБУ МАНСУР МОТУРИДИЙГА МАНСУБ БЎЛГАН ТАФСИР МАКТАБИНИНГ ЎЗИГА ХОС ХУСУСИЯТЛАРИ

Қуръони каримни тафсир қилишнинг бир қанча мактаблари шаклланган бўлиб, улар асосан икки илдизга бориб тақалади. Булар асар ёрдамида тафсир қилиш ҳамда раъй билан тафсир қилиш усуллари бўлиб, бу икки усулни нақлга таяниш ва ақлга таяниш деб ҳам аталади. Муфассирлар асосан шу икки усул билан тафсир қиладиган икки тоифага ажралса-да, улар орасида на у ва на бу томонга тўлиқ мансуб бўлмаган ҳолда нақл ва ақлдан бараварига тафсир учун йўл топган муфассирлар ҳам бор.

Нақлга таяниш бу Қуръонни Қуръон билан ё суннат билан ёки саҳоба ва тобеинлардан қолган асар билан тафсир қилиш деганидир. Ақлга таяниш эса муфассирнинг оятларни шарҳлашда кўпроқ нақлга зид бўлмаган ақлни ишга солишига айтилади. Ақлий тафсирнинг бир қанча шартлари бўлиб, уларни қисқа қилиб қуйидагича хулосалаш мумкин:

Муфассир лафзнинг ҳақиқий маъносини тарк этиб, мажозга йўйиши учун, албатта, ўша лафзнинг ҳақиқий мазмунини олишга тўсиқ бўладиган ва мажозни кўтара оладиган қатъий далиллар собит бўлиши керак.

Мана шу асосий қоидага амал қилинмаган ўринларда айрим муфассирлар томонидан баъзи оятлар тафсирида хатоларга йўл қўйилганига мисоллар кўп.

Абу Мансур Мотуридий тафсир илмида ҳам нақл, ҳам ақл мактабининг шартларини жамлаган. У ўз тафсирида ақлга таянганчалик асарга ҳам таянган ва бу ҳолат унинг барча асарларида кўзга ташланади. Имом Мотуридий фақат нақл чегарасида тўхташни ҳам, фақат ақлга шўнғишни ҳам, хато деб билади.

Имом Мотуридийнинг нақлий тафсирга муносабати

Қуръонни Қуръон билан тафсирлаш. Имом Мотуридий баъзи оятларни бошқа оятлар ёрдамида тафсир қилади. Масалан, "يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَ جَهْرَكُمْ" – **"У** (Аллоҳ) **сир тутгану ошкор қилган нарсаларингизни билур"** *(Анъом, 3)* оятининг тафсирида шундай дейди: *"Айтилганки, сирингизни – қалбларингизда яширганингизни ва ошкорангизни – гапирганингизни билади ҳамда касб қилган нарсаларингизни – аъзоларнинг феълларини билади. Аллоҳ бунинг ҳаммасини билишини хабар берди ва У зот буларнинг ҳаммасини ҳисоблашини одамлар билишларини ирода қилди.*

Имом Мотуридий ушбу оят тафсирини Бақара сурасининг 284-ояти орқали шарҳлаган:

وَإِن تُبْدُواْ مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللهُ

"Ичингиздаги нарсани ошкора қилсангиз ёки яширсангиз ҳам, Аллоҳ сизларни у билан ҳисоб-китоб қилур".

Қуръонни суннат билан тафсирлаш. Имом Мотуридий Қуръон тафсирида, албатта, суннатга таянишни ҳам асос қилади. У баъзи оятлар шарҳида мавзуга доир ҳадисларни мазмунан зикр қилади ва ровийлар билан ҳадислар матнига тўхталиб ўтирмайди. Масалан, Аъроф сураси 172-оят:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ

"Раббингиз Одам ўғилларининг беллари (пушти камари)**дан зурриётлари** (руҳлари) **ни олиб, уларни ўзларига гувоҳ қилиб туриб: "Мен Раббингиз эмасманми?"** (деди)**.**

Имом Мотуридий ушбу оят тафсирида далил сифатида "Ҳар бир чақалоқ фитратда туғилади..." ҳадисининг айнан шу бўлагини келтириб ўтган, холос.

Имом Мотуридий фақат қавлий суннатни далил қилиш билан чекланмасдан феълий суннатдан ҳам далил келтирган. Масалан, Аъроф сураси 204-оят:

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْءَانُ فَاسْتَمِعُواْ لَهُ وَأَنصِتُواْ

Қуръон ўқилганда уни тинглангиз ва сукут сақлангиз!

Ушбу оятнинг тафсирида қавлий суннатлардан далил келтириш билан бир қаторда феълий суннатдан ҳам мисол келтирган. Шунингдек, ҳар иккисини ифодаловчи ҳадисларни ҳам келтирган. Жумладан, шундай дейди: "*Бу оят намозда имомнинг қироатини тинглашга амр бўлиши жоиз. Баъзилар хутба ҳолатида тинглашга амр бўлган ҳам дейдилар. Аммо саҳихроғи, бу оят намоз ҳақида нозил бўлган. Чунки Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи ва саллам намозда қироат қилсалар, муқтадийлар ҳам қўшилиб қироат қилар эдилар. Сўнг қўшилиб қироат қилишдан қайтариш ва имомни тинглашга амр сифатида ушбу оят нозил бўлди.*

Абул Олиядан ривоят қилинади, Набий солллаллоҳу алайҳи васаллам намоз ўқисалар, орқаларидаги саҳобаларнинг ҳаммалари қўшилиб қироат қилар эдилар. Қачонки ушбу оят нозил бўлгач, улар сукут қиладиган бўлдилар.

Ибн Аҳмардан қилинган ривоятга кўра, Набий соллаллоҳу алайҳи васаллам бомдод намозида Воқеа сурасини ўқидилар. Ортларида яна бир киши шу сурани ўқиди. Пайғамбар алайҳис салом намоздан фориғ бўлгач: "Бу сурани ўқишда ким мен билан низо қиляпти?", дедилар, "Мен, эй Аллоҳнинг Расули" деди бир киши. Шунда Аллоҳ таоло "Қачонки Қуръон ўқилса, унга қулоқ тутинглар ва сукут сақланглар", оятини нозил қилди.

Баъзилар ичида ўқийдиган кишини сукут сақловчи деб атайдилар ва Абу Ҳурайра розияллоҳу анҳунинг ривоятини далил қиладиар: "Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам такбир айтсалар, такбир ва қироат ўртасида сукут қилардилар. Мен "Отам сизга фидо бўлсин, такбир ва қироат орасидаги сукутингизда нима дейишингизни менга айтинг", дедим. Шунда у зот: "Эй Аллоҳ, менинг ва хатоларимнинг орасини мағриб ва машриқ орасини узоқ қилганиндек узоқ қилгин, дейман", дедилар.

Кўриниб турибдики, Абу Мансур Мотуридий оятларни суннат билан далиллашда унинг барча – қавлий ва феълий турларидан кенг фойдаланади.

Қуръонни саҳоба ва тобеинлар сўзлари билан тафсирлаш. Мотуридий ўз тафсирида саҳоба ва тобеинларнинг сўзларидан ҳам кенг кўламда фойдаланган. Жумладан, Анфол сурсининг биринчи ояти ҳақида ҳар икки табақадаги муфассирларнинг сўзларини келтиради:

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنفَالِ قُلِ الْأَنفَالُ لِلَّهِ وَ الرَّسُولِ

Сиздан (эй Муҳаммад) **ўлжалар ҳақида сўрайдилар. Айтинг: "Ўлжалар Аллоҳ ва Пайғамбариникидир".**

"Абу Умома Боҳилий айтади: Убода ибн Сомитдан ўлжалар ҳақида сўрадим. У менга "Биз – Бадр аҳли жамоаси ҳақида нозил бўлган. Ўшанда ўзаро ихтилоф қилиб, хулқларимиз ёмонлашган эди. Шунда Аллоҳ уни қўлимиздан Ўз расулига олиб берди ва у зот баробар тақсим қилдилар".

Мужоҳид ва Икрима айтадилар: "Ўлжалар Аллоҳ ва расулиники эди, сўнг шу сурадаги бошқа оят (қирқ бир) билан бу ҳукм насх бўлди".

Бундан ташқари, Имом Мотуридий бошқа ривоятларни ҳам келтиради ва турли эҳтимолларни баҳс қилиб, тафсирдаги таъвилларда саҳоба ва тобеинларнинг сўзларига ҳам таянишни қабул қилади.

Имом Мотуридий ва ақлий тафсир

Мотуридий тафсирда ақлга кўп таянади. Бунинг сабаби унинг илми Абдуллоҳ ибн Масъуд розияллоҳу анҳу асос солган Ироқ мактабига бориб тақалиши, десак нотўғри бўлмайди. Ушбу мактабнинг давомчилари бўлмиш Абу Ҳанифа Нўъмон ибн Собит, Абу Юсуф ва Муҳаммад ибн Ҳасан Шайбонийлар ақлий илмий мезонни исломий тараққиётнинг асоси сифатида кўришган. Имом Мотуридий эса шу мактабнинг шогирди бўлсада, шунчаки тақлидчиси эмас, балки ўзига хос серқирра мужаддид ҳисобланади. Имом Мотуридий тафсирида ақлнинг иштирокини қуйидагича тақсимлаш мумкин:

– *оятлар таъвилида кўплаб эҳтимолларни келтириш;* Мотуридий оят тафсирида мумкин бўлган барча эҳтимолларни зикр қилади.

– *ақидавий масалаларга диққат қилиш;* Қай бир оят ақида масаласига тааллуқли бўлса, Мотуридий бу оятнинг тафсирида узоқ баҳс юритади.

– ақлни ишлатишга ундаган оятларга аҳамият бериш; Имом Мотуридий, айниқса, инсон ақлига мурожаат қилинган оятлар ҳақида чуқур мушоҳада қилади. Шу каби оятлар тафсирида мумкин бўлган барча эҳтимолий жиҳатларни санаб ўтади ва асослашга ҳаракат қилади.

Имом Мотуридийнинг юқорида саналган тафсир услублари ҳақидаги хулосаларни умумлаштирган ҳолда айтиш мумкинки, гарчи унинг ақидавий масалаларга оид оятларни шарҳлашда ақлга кўпроқ мойиллигини ҳис қилсак-да, аммо умумий суратда унинг нақл ва ақл ўртасида мезонни адолатли қўядиган муфассирлардан эканини эътироф этиш мумкин.

Фойдаланилган адабиётлар

1. Қуръони карим.
2. Абдулазиз Мансур . Қуръони карим маъноларининг таржима ва тафсири. – Тошкент: ТИУ, 2018. –618.
3. Шайх Муҳаммад Содиқ Муҳаммад Юсуф. “Қуръони карим маънолар таржимаси”. –Тошкент, “Ҳилол нашриёти”, 2019.
4. Мотуридий. Таъвилоти аҳли сунна. Маждий Босаллам таҳрири остида. – Байрут. Дорул кутубил илмийя, 1971.
5. Доктор Муҳаммад Иброҳим Шариф “Буҳус фи тафсирил Қуръанил карим”.

* * *

Равшан Бегалиев,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси таянч докторанти

АЛОУДДИН БУХОРИЙНИНГ “РИСОЛА ФИ АЛ-ИЪТИҚОД” АСАРИ ҲАҚИДИ

Буюк аждодимиз, ҳанафий мазҳабининг йирик олимларидан ҳамда Имом Мотуридийнинг давомчиларидан бири Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Муҳаммад Аъло Абу Абдуллоҳ Бухорий Ажамий Ҳанафийдир (779-841/1377-1438).

Манбаларда олимнинг оиласи ҳақида кўп маълумотлар учрамайди, лекин тарихчиларнинг келтиришича, Алоуддин Бухорий отаси ва амакиси Аъло Абдурроҳманлардан фиқҳ илмини ўрганган. Бундан билинадики, олимнинг оиласи дин илмларида мукаммал ва зиёли бўлган. Бундан бошқа олимнинг онаси, хотини ва зурриётлари ҳақида бирон-бир маълумотлар учрамади.

Алоуддин Бухорий ҳаётини ёшлик чоғидан бошлаб илм излаш билан турли хил ўлкаларга сафарлар қилиш билан ўтказди. Жумладан, олимнинг таржимаи ҳоли келтирилган китобларнинг барчасида унинг илм талабида қилган сафарлари бир қанча ўлкаларга бўлганлиги ҳақидаги маълумотлар ижмолий келтириб ўтилган. Уларнинг биронтасида сафари ҳақида ва тайин бир ўлкани айтиб ўтганлиги учрамайди. Китобларда келтирилган маълумотларда олимнинг Ажам ўлкаларида таълим олганлиги ва Бухорода фақиҳлик даражасига етганлиги айтиб ўтилган ва бу сафарларининг барчаси ёшлик чоғида бўлган.

Аллома илм талаби ва илм аҳлини яхши кўришда бошқалардан ажраб турган. Ибн Ҳажар бу борада шундай деб ёзади: “У олимлардан илм олишда жуда тиришқоқ эди”. Ундаги бу хислатлар ундаги илмга бўлган иштиёқини оширар эди. Унинг биринчи устозларидан бўлган отаси ва амакиси ўз асрининг етук олимларидан эди. “Натижада “Фиқҳ, усул, луғат, мантиқ, балоғат ва бошқа илмларда” пешво олимга айланди. Ҳатто олим “Адаб ва назм”

илмида ҳам кўзга кўринган инсон бўлиб улғайди” . Шу аср олимлари уни “ўз асри имоми”, “замонасининг илм борасида ягона” инсонлигини тан олишди.

Алоуддин Бухорийнинг илм тарқатиш йўлидаги сафари биринчи бўлиб Ҳиндистоннинг “Калбаржа” деган жойига бўлиб, олим у ерда бир муддат туриб дарс берди ва талабалар кўплаб манфаатлар олишди. Ундан таълим олганлар орасида шу ернинг подшоҳи ҳам бор эди. Олимнинг чуқур илмга эга эканлигини кўрганидан аҳоли ва подшоҳ уни қаттиқ ҳурмат қилар эди. Сўнгра Маккага сафар қилиб, Каъба яқинида жойлашди ва у ерда яшовчи аҳоли ҳам унинг илмидан истифода қилди. Олим сўнгра Мисрга сафар қилиб, Қоҳира шаҳрида қўним топди ва у ерда таълим бериш учун ўзига маскан қилди. Абу Маҳосин айтади: Кўпгина асримиз олимлари қайси мазҳабда бўлишмасин, унинг илмидан истифода қилишди.

831 йил Шомга сафар қилиб, Дамашқда истиқомат қилди. Олимнинг дарс халқасидан бир қанча олимлар етишиб чиқди. 837 йилда олим Дамашқдаги “Музза” ўлкасига кўчиб ўтди ва шу ерда умрининг охиригача яшаб қолди. Охирги бўлиб ундан таълим олган киши Имом Абу Фатҳ Миззий бўлди.

Алоуддин Бухорий ёшлигидан илм олишга киришиб, у дастлабки илмини отасидан ва тоғаси Аъло Абдурроҳман Ташлоқийдан олган, сўнг Адудуддин Ийжийнинг ҳам шогирди бўлган. Шунингдек, Алоуддин Бухорий Саъдуддин Тафтазонийдан илм ўрганган. Китобларда олимнинг отаси ҳақида маълумотлар учрамайди. Лекин тоғаси Аъло Бухорий ҳақида эса, Саховий қисқа ва лўнда маълумот бериб ўтган холос. Унда тоғасини: Абдурроҳман Ташлоқий ёки “Қишлоқий” деб таъриф бериб ўтган. Саъдуддин Тафтазоний эса, олимнинг энг катта устозларидан бўлиб, у ҳижрий саккизинчи асрнинг кўзга кўринган катта олимларидандир.

Алоуддин Бухорий турли хил ўлкаларга бориб, илм ўрганиши натижасида замонасининг етук олимларидан бири бўлиб танилди. У ислом илмлари соҳасида ўндан ортиқ асарлар ёзган. Жумладан, улардан қуйидагиларни алоҳида келтириш мумкин:

1. Ақидату Алоуддин Бухорий. Асар ақида илмига оид бўлиб, “Рисола фи ал-иътиқод” номи билан нашр қилинган.
2. “Нузҳатун назар фий ҳақиқати иншо ва хабар”. (Иншо ва хабар хақиқатини очишдаги дилхуш муҳокама).
3. “Фатво фий ҳукми ижтимаъий ижали ван нисаи лиз зикри”. (Эркаклар ва аёлларнинг зикр учун тўпланишлари ҳукми ҳақида фатво).
4. “Ҳошияту ала ҳошияти-т-Тафтазоний ала-л-Кашшоф”. Асарнинг қўлёзма нусҳаси Қоҳира шаҳридаги “Хидивия” кутубхонасида 167 рақами остида сақланади.
5. “Рисола фий мавзуъ”. (Мавзу ҳақида рисола). Мисрнинг Қоҳира шаҳридаги “Хидивия” кутубхонасида 168/1 рақами остида сақланади.
6. “Ал-мулжимату ли-л-мужассима”, (Мужассималарни жиловлаб қўювчи).
7. “Фодиҳату-л-мулҳидийн ва носиҳату-л-муваҳҳидийн”. (Бидъатчиларнинг кирдикорларини очиш ва тавҳид аҳлига насиҳат қилиш). Ушбу асарни Муҳаммад ибн Иброҳим Ивазий 1993 йилда магистрлик даражасини олиш учун Уммул Қуро университетида таҳқиқ этган.
8. “Рисола фир радди алал вужудия”. (Вужудийларга раддия ҳақидаги рисола).

Алоуддин Бухорийнинг “Рисола фи ал-иътиқод”, “Фодиҳа ал-мулҳидин ва носиҳа ал-муваҳҳидин” ва “Мулжима ал-мужассима” каби ақоид илмига оид асарлари мотуридия таълимоти бўйича муҳим манбалардан ҳисобланади.

“Рисола фи ал-иътиқод” номли асарида жами олтмиш учта ақидавий масалаларни ёритган. У масалалар “Мукаллаф бандага илк вожиб амал” билан бошланиб, рофизийларнинг ҳазрат

Али (розияллоҳу анҳу) ҳамда унинг авлодлари Ер юзига қайтиши ҳақидаги қарашига раддия билан якунланган.

Асарнинг бошида аҳли ҳақнинг нарсалар ҳақиқати собитлиги, оламлар Аллоҳ таоло мавжудлигига далолат қилиши, оламларнинг яратувчиси ягоналиги, У Зотнинг қадимлиги, хоҳлаган ишини бажарувчилиги, Аллоҳ таоло барча маълумотларни билиши, ҳар бир нарсага қодир экани, У эшитувчи, кўрувчи, ҳамиша барҳаёт, ҳар бир ишнинг тадбирини қилувчи Зот, У Зот жавҳар ҳам, жисм ҳам эмаслиги, араз ҳам эмаслиги каби масалалар баён қилинган.

Сўнг муаллиф Аллоҳ таолонинг бирор жиҳатда эмаслиги, ранг, таъм, ҳид, кайфият ва бошқалардан холи экани, бирор макон тутмагани, нурни яратгани, азалий сифатларга эга экани, калом, таквин сифатлари ва Аллоҳ таолони кўриш масаласини ёритган.

Ушбу масалалар аҳли сунна вал жамоа, хусусан, мотуридийлик эътиқодининг асосий масалалари бўлиши билан бир қаторда, мужассима, мушаббиҳа фирқалари, файласуфлар, даҳрийлар ва бошқаларга раддия ҳисобланади.

Алоуддин Бухорий Аллоҳ таолонинг сифатларини баён қилгандан сўнг ҳидоят ва залолат, таклиф, ҳаром нарсанинг ризқ экани, иймон, муқаллиднинг иймони, тақдир масаласи, гуноҳи кабираларнинг бандани иймондан чиқармаслиги, қабр азоби, тавба, пайғамбарлар юборилиши, пайғамбарлар исмати (бегуноҳлиги), имомат масаласи ҳамда рофизийларнинг баъзи қарашлари баёни билан асарни якунлаган.

Хулоса қилиб айтиш мумкинки, Алоуддин Бухорийнинг “Рисола фи ал-иътиқод” асарини учга бўлиш мумкин. Асар борлиқ, Аллоҳ таолонинг Зоти ва унга тегишли масалаларни қамраб олган. Сўнг Аллоҳ таолонинг сифатларига ўрин берилган. Асарнинг сўнгги қисмида бошқа ақидавий масалалар ёритилган.

Алоуддин Бухорий ҳар бир масала бошида унинг луғавий ва истилоҳий маъноларини, сўнг ҳанафийлар, яъни мотуридийларнинг ушбу масала ҳақидаги сўзларини, кейин адашган фирқаларнинг қарашлари, ихтилофларини келтириб, уларга раддиялар берган.

Далиллар келтиришда аввало Қуръони карим ва ҳадиси шарифларга таянган. Баъзан ҳадиснинг мавзуга тегишли бир қисмини келтириш билан кифояланган.

Баъзи ўринларда мавзу бошидаёқ адашган фирқаларга раддия берилганини кўриш мумкин.

Асарда раддия бериш услуби Имом Мотуридийнинг “Тавҳид”, “Таъвилот ал-Қуръон”, Имом Насафийнинг “Ақоид” асарларининг услуби билан деярли бир хил. Бу эса Алоуддин Бухорийнинг ўзидан олдинги уламолар изидан борганини билдиради.

Умуман олганда, Алоуддин Бухорийнинг “Рисола фи ал-иътиқод” асари ҳажман кичик бўлса-да, ҳозирги кунимиздаги соф эътиқодни асраш учун муҳим манба бўлиб хизмат қилади.

* * *

Мирзақул Норқобилов,
Навоий давлат педагогика институти мустақил тадқиқотчиси

САЪДУДДИН ТАФТАЗОНИЙ – МОТУРИДИЯ ТАЪЛИМОТИНИНГ БУЮК ТАРҒИБОТЧИСИ ВА НАЗАРИЁТЧИСИ СИФАТИДА

Кириш

Жаҳон илмий жамоатчилиги томонидан эътироф этилаётган маърифий воқеликлардан бири шуки, Марказий Осиёлик мутафаккирлар мотуридия таълимоти тараққиётига муносиб

ҳисса қўшган. Жамият тараққиёти ва фаровонлигига хизмат қилувчи конструктив ғояларни ўзида жамлаган мутафаккирлар илмий мероси башариятнинг ижтимоий қиёфасини шакллантиришда долзарб аҳамият касб этмоқда. Шу боис, мутафаккирлар маънавий меросидаги ислом маърифати билан замонавий билимларни уйғунлаштириш орқали ахлоқий камолотга эришиш йўлидаги саъй-ҳаракатлар бугунги кунда объектив зарурият сифатида эътироф этилади.

Дунё миқёсидаги ижтимоий-тарихий давр контекстида муайян шахслар томонидан яратилган ғоя ва қарашларни ўрганиш, уларнинг маърифий билимларини илмий-назарий тадқиқ қилиш, жамиятнинг, қолаверса, инсониятнинг маънавий тараққиётида муҳим роль ўнайди. Шу маънода, Марказий Осиё ислом дини тафаккури тарихида ўчмас из қолдирган Имом Абу Мансур Мотуридийнинг илмий меросидаги диний-ақидавий, маънавий-маърифий масалаларнинг инсон ҳаётидаги аҳамиятини ўрганиш ҳамда исломий билимлар билан бир қаторда рационал тафаккур мавзусига оид ғояларининг мазмун-моҳиятини бугунги кун нуқтаи назаридан таҳлил қилиш муҳим аҳамият касб этади.

Мамлакатимизда мустақиллик йилларида ислом динининг мазмун-моҳиятини тўғри талқин қилиш, қолаверса, унинг яратувчанлик ва илмий-маърифий салоҳияти воситасида маънавий ҳаётимизни юксак поғонага кўтаришда аждодларимизнинг бой илмий меросини тадқиқ этиш долзарб масалалардан бирига айланди. «Марказий Осиё Шарқ Уйғониш даврининг кўплаб ёрқин намоёндаларининг ислом ва жаҳон цивилизациясига қўшган бебаҳо ҳиссаси» замонавий шахс дунёқарашини шакллантиришда, ёш авлодни аждодлар меросига ҳурмат руҳида тарбиялашда, уларда масъулият туйғусини шакллантиришда яққол намоён бўлмоқда.

Асосий қисм

Мазкур мақолада, ўрта аср Шарқ заминида Мотуридия таълимотини минтақаларга тарқалишида тарғиботчи ва издошчи сифатида эътироф этилган буюк мутафаккир Саъдуддин Тафтазоний (1322–1392йй.)нинг илмий мероси ҳақида сўз боради.

Бугунги кунда мутафаккирнинг калом, ақоид, фиқҳ, фалсафа, мантиқ каби классик фанлар тараққиётига бағишланган илмий билимлари, хусусан, жамиятда фаровонлик, барқарорлик, ҳамкорлик ва ҳамжиҳатликка даъват этувчи маънавий қарашлари мавзусида бир қатор илмий тадқиқотлар олиб борилмоқда. Бу эса Саъдуддин Тафтазоний таълимотининг бугунги кундаги аҳамияти нечоғлик юқори эканлигидан далолат беради.

Аллома Абу Ҳафс Насафий маънавий меросидаги «Ислом таълимотига бағишланган «Ақоид» асари мамлакатимизнинг ислом цивилизацияси ривожидаги ўрнини қайта баҳолашга сабаб бўлмоқда». Саъдуддин Тафтазонийнинг «Шарҳ ал-ақоид ан-Насафий» асари Абу Ҳафс Насафийнинг «Ақоид» асарига нақлий ва ақлий далиллар асосида ёзилган шарҳ бўлиб, ушбу асар турли оқимлар тарихи, ислом илоҳиётшунослиги ва калом илми моҳиятини очиб беришда қимматли манбалардан бири сифатида эътироф этилади. «Шарҳ ал-ақоид ан-Насафий» асари ҳозирги кунда ҳам ўз аҳамиятини йўқотмаган ҳолда Қуръони карим, ҳадис ва бошқа мўътабар манбаларга асосланиб, қолаверса, алломанинг шахсий раъйи, фикри, яъни рационал тафаккуридан ҳам фойдаланилган ҳолда ижтимоий муҳитда содир бўлган ва бўлаётган муаммоларга ечим топишда назарий асос бўлиб хизмат қилиб келмоқда.

Мотуридия таълимотининг кейинги тараққиёти ва унинг бугунги кундаги аҳамияти борасида илмий изланишларни олиб борган аксарият тадқиқотчилар «Насафийнинг «Ақоид ан-Насафий» асари Тафтазонийнинг «Шарҳ ал-ақоид» китоби билан ислом оламида шуҳрат қозонган»лигини таъкидлайдилар. «Ақоид ан-Насафий» суннийлик эътиқодидаги аниқ, қисқа ва ихчам бўлиши билан бирга ўқувчи томонидан ёд олиниши қулай бўлган усулда

ёзилган эди. Яна бир насафлик мутафаккир Абул Муин Насафийнинг «Табсират ул-адилла» асари мазкур асар дунёга келишига асосий манба вазифасини бажарган. Шу жиҳатдан олганда, немис исломшунос тадқиқотчиси Ульрих Рудольф «Абу Ҳафс Насафийнинг «Ақоид ан-Насафий» асари мазмунан мотуридия таълимотига, шаклан эса, Абу Муин Насафийнинг «Табсират ул-адилла» асарига асосланган», – дея таъкидлаган. «Табсират ул-адилла» асари мотуридия таълимотидаги энг улуғ асарлардан биридир. Аксарият тадқиқотчилар Имом Абу Мансур Мотуридийнинг «Тавҳид» асарига ёзилган кенгайтирилган шарҳ,–дея баҳолаганлар.

Шуни алоҳида таъкидлаш лозимки, глобаллашув шароитида деструктив ғоялар таъсирида мураккаблашиб, асл мазмун-моҳиятини йўқотаётган иймон, тавҳид, фиқҳ, калом, каромат, ақида ва шу каби бир қатор мавзулардаги тушунчаларни ватандошимиз Абу Хафс Насафий (1069–1142йй.)нинг «Ақоид ан-Насафий» асари орқали ёритиб бериш ўзига хос аҳамиятга эга. Мусулмон оламида алоҳида аҳамиятга эга бўлган ханафий-мотурудийлик таълимотининг асосий манбаси ҳисобланган ушбу асар маърифий исломни тадқиқ қилишда ва суннийлик ақидасининг амаллари бўйича муҳим қўлланма бўлиб келмоқда.

Юқорида айтиб ўтилганидек, Абу Ҳафс Насафийнинг «Ақоид» асарига ёзилган шарҳлардан энг машҳури ва оммабопи Тафтазонийнинг «Шарҳ ал-ақоид» асаридир. Хожи Ҳалифанинг «Кашф аз-зуннун» асарида айтилишича, «Ақоид ан-Насафий» асарига Тафтазоний билан бир вақтда 50га яқин муаллиф томонидан шарҳлар битилган. Уларнинг орасида Саъдуддин Тафтазоний томонидан ёзилган «Шарҳ ал-ақоид» асари ҳар томонлама энг мукаммал шарҳ сифатида эътироф этилади. Қолаверса, «Тафтазоний бу асарида Имом Мотуридийнинг калом мактабига қўшган ҳиссасини ва таъсирини” батафсил таъкидлаб ўтади.

Тафтазоний ўз шарҳининг бошида мотурудий ақидавий таълимотидаги бошқа мутафаккирлар сингари маърифат ҳосил қилиш восита ва усулларини баён қилиш жараёнида ақлнинг тутган ўрни ва аҳамиятини тушунтиради. Асар давомида мутафаккир исломдан ажралиб чиққан мўътазилийлар, жабарийлар, қадарийлар ва карромийлар каби ботил фирқаларнинг фикрларидан иқтибос келтириб уларни қиёсий таҳлил қилади. Уларнинг нотўғри ғояларига нисбатан суннийлик (аҳли сунна ва вал жамоа) йўналиши юзасидан асосли раддиялар билдиради. Асоссиз манбаларга раддия бериш анъанаси Тафтазонийга Имом Мотуридийдан “илмий мерос” бўлиб қолган, яъни “Мотуридий ...мўътазилий, ...қаромита” ...каби адашган фирқаларнинг умумий қарашларидаги хатоларни баён қилувчи кўплаб асарлар ёзган”.

Саъдуддин Тафтазонийнинг инсон тақдиридаги яхшилик ёки ёмонликни танлаш ихтиёри ҳақидаги фикри буюк мутафаккир Имом Мотуридийнинг маърифий характердаги қарашларига айнан мос келади. «Абу Мансур Мотуридий исломдаги ирода эркинлигини шарҳлаб, инсонга берилган ақл-идрок унга ўз ҳатти-ҳаракатида яхшилик ва ёмонликни, ҳалол ва ҳаромни, савоб ва гуноҳни, тўғри ёки эгри йўлни танлаш эркинлигини берди, бизнинг келажагимиз шу йўллардан қай бирини танлай олишимизга боғлиқ, деб уқтирган». Ҳар иккала мутафаккирнинг прогрессив қарашларида доимий равишда жамият аъзолари ўртасида олижаноблик, одамийлик, ўзаро ҳурмат ва бирдамлик, барқарорликка олиб борувчи ҳамкорлик ришталарини шакллантириш ҳамда турлича кўринишдаги салбий иллатлардан сақланиш асносида жамиятда ижтимоий тотувлик ва уйғунликка чорловчи омиллар ётади.

Аллома Тафтазонийнинг ақл-идрок ва сезгилар орқали Яратувчи ҳамда яратилмишларни англаб етиш мавзуси долзарб масала сифатида эътироф этилади. Шу жиҳатдан калом илми категорияларини ханафий-мотуридий анъаналари асосида алоҳида таснифлаб чиқиб қуйидагича характерланади.

Жумладан, ақлнинг сабабияти борасида роли ҳақида Абу Ҳафс Насафий роҳимаҳуллоҳ айтадилар:

Ақл у илм ҳосил қилишга сабабдир.

Кейинги жумлаларда Насафийнинг юқорида қисқа сатрларда ифодалаган сўзларининг Тафтазоний томонидан келтирилган шарҳи бошланади.

«Худди бутун нарсани жузъидан катта эканлигини билиш каби, ундан (ақлдан) собит бўлган илм ўйланмасдан зарурдир (яъни, уни қабул қилиш зарурдир) ва далил келтириш билан собит бўлган илм, у касбийдир».

«Ақл маълумотларни ўрганадиган нафсдаги қувватдир, баъзи олимлар саломат ҳолатда зарурий нарсаларни билишлик лозим бўладиган ғариза (қувват)дир, деб таърифлаганлар. Яна у (ақл) ғойиб нарса-воситалар билан махсус нарса-воситалар (ҳиссиёт) орқали мушоҳада ва идрок қилинадиган ҳодисадир. У (ақл) илм ҳосил қилиш учун сабаб бўлади. Ақлни зикр қилинишининг сабаби, даҳрийлардан баъзи тоифалар фақатгина ҳис қилинадиган нарсаларгина бизга илм беради деб, ақлни инкор қилишган. Жавҳар – далилий ашёлар ва ғойиб нарсалар воситасида мушоҳада-идрок қилинадиган воқеликдир. Баъзи фаласафашунослар ақлни илоҳиёт илмларида қабул қилиб бўлмайди, деган фикрни айтишган. Бунга жавобан жумҳур уламолар ҳамма гап ақлни тўғри ишлата билмасликда, дея раддия беришган.

Мутафаккир Тафтазонийнинг калом илми назариясидаги ихтиёр эркинлиги ва ахлоқий танлов масаласидаги прогрессив қарашлари асарнинг ирода-ихтиёр эркинлиги ҳақидаги фасли қуйидаги жумлалар билан бошланади.

Имом Насафий роҳимаҳуллоҳ айтадилар:

Аллоҳ таоло бандаларининг ҳамма амалларини, жумладан, куфрни, иймонни, тоатни ва маъсиятни яратади.

У (банда амаллари)нинг ҳаммаси Аллоҳ таолонинг иродаси, хоҳиши, ҳукми, қазоси ва тақдири билан содир бўлади. Бандаларга ихтиёр берилган ва уларга биноан бажарган амалларига яраша яхшилик бўлса савоб, ёмонлик бўлса жазо билан мукофотланадилар. Яхши амаллар Аллоҳ таолонинг розилиги билан бўлади, аксинча, ёмон амалларга эса розилиги бўлмайди, лекин тақдири билан бирга пайдо бўлади.

Мутафаккир Тафтазоний айтади:

«Аҳли сунна вал жамоа эътиқодига кўра, ҳеч бир банда ўзининг амалларини ўзи ярата олмайди».

Юқорида таъкидланган жумлаларга ақлий далиллардан тартибли тарзда мисоллар келтиради:

Биринчидан, агар банда ўзини амалларини ўзи яратганида эди, барча тафсилотларигача олдиндан билишлиги керак бўларди. Бунга яна бир ёрқин мисол: бу кўзга кўринмайдиган тана аъзоларини ҳаракатланиши, юрак уриши, нафас олиши, қон айланиши. Мазкур ҳаракатлар ўзининг ихтиёри билан содир бўлмаганлиги учун ҳам бандanинг амаллари ҳам ўз кучи билан содир бўлаяпти, деб эътиқод қилинмайди, балки Аллоҳ таоло яратади.

Иккинчидан, нақлий далилларда айтилишича, бандanинг амалларини Аллоҳ таоло томонидан яратилишига далолат қиладиган ҳужжатлар бор:

«واللهُ خَلَقَكُم وَمَا تعْمَلُون» (سورة الصافات ٩٦)

«Ҳолбуки, сизни ҳам, қилган нарсаларингизни ҳам Аллоҳ яратганку?» *(Соффат сураси 96-оят).*

Ва яна нақлий далиллардан:

«الله خالق كل شيء» (الزمر ٦٢)

«Аллоҳ ҳар бир нарсани яратгувчисидир» *(Зумар сураси, 62-оят).*

Бу билан куфр амаллар ва гуноҳ ишлар ҳам Аллоҳ таолонинг тақдири билан бўларкан, демак гуноҳларни бажараверсам ҳам бўлавераркан ёки исломни қабул қилмаган киши ўзига-ўзи Аллоҳ таоло менга ҳоҳласа мусулмонликни ато этади, демак ҳалича ҳоҳламаяпти, деган хулосага келинмайди. Чунки бандага ихтиёр эркинлиги берилган.

Ўз ихтиёри билан қўлларини қимирлатаётган ва касаллиги туфайли қўллари қалтираётган инсонларни бир-биридан ажрата оламиз. Шундан хулоса қилиш мумкинки, инсон яхши амални бажарса савоб, ёмон амални бажарса жазоланади.

Саъдуддин Тафтазоний асарларининг маърифий таҳлили шуни кўрсатадики, ирода-ихтиёр эркинлиги ва ахлоқий танлов тўғрисидаги концептуал ғоя ҳамда қарашлар мутафаккир маънавий меросидаги энг долзарб мавзулардан бири сифатида эътироф этилади. Мавзуни тадқиқ қилиш давомида тадқиқотчида, аввало, Тафтазоний сиймосига мос ва хос маънавий-ахлоқий қиёфанинг шаклланиш жараёни кечади. Тадқиқотчининг рационал маҳорати натижасида эса, мазкур ижтимоий воқелик бутун жамият маънавий руҳиятига сингиб борувчи таъсирчан воситага айланади. Пировардида, жамиятда Тафтазоний маънавий меросидаги исломий илмлар билан бирга рационал тафаккурни ҳам тадқиқ қилиш зарурати шаклланади. Бу эса, ҳар қандай ҳаракатга нисбатан масъулият билан ёндашиш тушунчасини қарор топишида туртки бўлади.

Хулоса

Саъдуддин Тафтазонийнинг нафақат калом, мантиқ, фалсафа, ақоид, фиқҳ каби фанларга бағишланган исломий билимлари, балки, риторика, грамматика, морфология, геометрия каби дунёвий фанларни юксак такомил даражасига етказган буюк мутафаккир сифатида эътироф этиш ўринлидир. Тадқиқотда, мутафаккирнинг Марказий Осиё минтақасида ислом фалсафаси негизини ташкил этувчи ақоид ва калом таълимотини Мотуридия қарашлари асосида такомиллаштириш билан бирга, бу борада ўзига хос мактаб яратганлиги, минтақамизда иккинчи Ренессанс даври учун алоҳида аҳамиятли эканлиги далилланган. Тафтазоний маънавий меросидаги ғояларни ёритиш орқали мутафаккир ижтимоий-фалсафий қарашларининг асосий хусусиятлари аниқланди.

Мотуридий таълимотининг буюк тарғиботчиларидан бири – Саъдуддин Тафтазоний асарларини тадқиқ қилиш давомида шу жиҳат аҳамиятли бўлдики, ижтимоий қатлам вакилларида ислом феномени ибодатдан иборат догматик ҳодиса эмас, балки маънавият, маърифат, илм-фан, маданият, фалсафа, калом илми каби креатив ғояларни бирлаштирган бутун бир ижтимоий воқелик эканлиги маълум бўлди. Мазкур ижтимоий воқелик жамият тараққиёт йўлидаги ҳамкорлик масалаларини ўзида намоён этади.

Таклифлар

- Тафтазоний илмий меросининг ижтимоий зарурати, мутафаккир асарларида илгари сурилган ахлоқий-тарбиявий, маънавий-маърифий ва бошқа умуминсоний қадриятларни ханафий-мотуридий таълимоти нуқтаи назардан таҳлил қилиб, бугунги баркамол авлодни тарбиялашдаги прогрессив ғояларидан дарслик, ўқув адабиётлар, услубий қўлланмалар яратишда фойдаланиш;

- Тафтазоний асарларини ўзбек тилига таржима қилиш ва электрон каталогини яратиш орқали Тафтазонийнинг мотуридия таълимоти ривожига қўшган ҳиссаси ҳамда бой илмий меросидан кенг жамоатчиликни баҳраманд қилиш;

- Тафтазонийнинг мушоҳадаталаб масалаларга ечим топишда мотуридия ақидаси асосида раддия бериш усули билан бир қаторда рационал тафаккурдан фойдаланиш методикасини тизимли йўлга қўйиш ва дарсликларда ифодалаш;

- Саъддуддин Тафтазонийнинг 2022 йилда 700 йиллик юбилей тантаналарини Республика миқёсида ўтказилишини ҳамда жаҳон илмий жамоатчилиги, хусусан, ЮНЕСКО ташкилотида мазкур юбилей тантаналарини халқаро миқёсда нишонлаш орқали мутафаккир илмий меросига бағишланган "Саъддуддин Тафтазонийнинг Мотуридия таълимоти тараққиётига қўшган ҳиссаси" мавзусида халқаро конференция ўтказилиши бўйича мутасадди ташкилотларга таклифлар киритиш.

Фойдаланилган адабиётлар.

1. Мирзиёев Ш.М. Инсон манфаатлари ва ҳуқуқларини таъминлаш-демократик жамият асосидир// Халқимизнинг розилиги бизнинг фаолиятимизга берилган энг олий баҳодир. Т.:Ўзбекистон, 2018.–Б.253.
2. Alloqulov A.A. Abu Xafs Nasafiyning «Aqoid» asari va uning sharhlari tahlili. 24.00.01 – Islom tarixi va manbashunosligi. Tarix fanlari bo'yicha falsafa doktori (PhD) dissertatsiya avtoreferati.T.:2018.–b.6.
3. Предисловие к книге Тафтазани: Выпуск 2. Издание второе. Казань. 1897. –с.14.
4. Рудольф У. Ал-матруди. –с.250
5. Зиёдов Ш. Ал-Мотуридий ҳаёти ва мероси. Т. А.Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти. 2000. –Б.23
6. Абдулқодир Абдур Раҳим. Эътиқод дурдоналари. «Бадъул амолий» шарҳи. Қайта ишланган ва тўлдирилган иккинчи нашр. «Sharq» нашриёт-матбаа акциядорлик компанияси бош таҳририяти. Т.: 2016.–б.25
7. Тўраев Б.О. Онтология, гносеология, логика ва фан фалсафаси муаммолари. Танланган асарлар I жилд. Алишер Навоий номидаги Ўзбекистон Миллий кутубхонаси нашриёти, Тошкент – 2015 й. –б.370
8. Саъддуддин Тафтазоний. Шарҳ ал-ақоид ан-насафий. Карачи. Покистон. Мактабат ул-бушро. 2009 йил 1-нашр. –б.64, 66.
9. Саъддуддин Тафтазоний. Шарҳ ал-ақоид ан-насафий. Карачи. Покистон. Мактабат ул-бушро. 2009 йил 1-нашр. –б.64–72.
10. Саъддуддин Тафтазоний. «Шарҳ ал-ақоид». Британия Дюзбри нашриёти. 15.12.2010.88–93 бетлар.

* * *

Феруз Холмўминов,
Имом Мотуридий халқаро
илмий-тадқиқот маркази катта илмий ходими

ИНДОНЕЗИЯГА ИСЛОМ ДИНИ КИРИБ КЕЛИШИДА САМАРҚАНДЛИК ОЛИМЛАРНИНГ ЎРНИ

Жануби-Шарқий Осиёнинг энг кўп мусулмон аҳоли яшовчи мамлакатларидан бўлган Индонезия расман республика мақомидаги дунёвий давлат саналади. Мамлакат аҳолисининг 86.7% мусулмонлар (шундан 99% суннийлар 1% шиалар), 7.6% протестантлар, 3.12%

католиклар, 1.74% ҳиндуийлар, 0.77% буддавийлар, 0.03 фоизини конфуцийлик таълимотига амал қилувчилар ва қолган қисмини бошқа эътиқод вакиллари ташкил қилади.

Ҳукумат қонунчилигида барча дин вакилларининг эътиқод эркинлиги кафолатланиши айтилса-да мамлакатда асосан ислом дини ва бешта конфессия расман тан олинади: протестантлик, рим католик черкови, ҳиндуийлик, буддавийлик ва конфуцийлик.

Индонезияда мунтазам ўтказилувчи "Динлар ва тинчлик" конференцияси доирасида тўпланган маълумотларга кўра, мамлакатда 245 та атрофида норасмий диний конфессиялар фаолият юритади. Шу муносабат билан Индонезия конституцион судининг 2017 йилдаги қарорига кўра, ҳар бир фуқаронинг диний мансублиги унинг шахсини тасдиқловчи ҳужжатида акс этиши лозим. Қонунчиликка кўра фуқаро бу қисмни бўш қолдириши ҳам мумкин. Ҳукумат агностиклик ёки атеизимни тан олмайди, шунингдек, динларга қарши чиқиш ёки шаккоклик ноқонуний фаолият ҳисобланади.

Индонезия тарихи ва давлатчилиги шаклланишида ислом динининг беқиёс ўрни мавжуд. Исломнинг Индонезияга кириб келиши ва тарқалиши борасида олимлар турли қарашларни илгари суради. Баъзилар мамлакатга ислом тўғридан-тўғри Арабистондан IX асрда кириб келган деса бошқалар суфий савдогарлар ва даъватчилар томонидан XII–XIII асрларда Ҳиндистоннинг Гужорат ўлкасидан ёки бевосита Яқин Шарқдан кириб келган деган ғояни илгари сурадилар.

Ислом кириб келгунига қадар минтақа аҳолиси асосан буддавийлик ва ҳиндуийлик динларига эътиқод қилган. Дастлабки даврларда исломнинг ушбу минтақаларда тарқалиши жуда секин кечган, кўпчилик олимлар асосий ёйилиш даври сифатида XIV аср сўнгги XV аср ўрталаригача бўлган даврни келтиради. Кўпчилик олимларда бу ҳолат бўйича қандай қилиб бир неча аср давомида тарқалиши қийин кечган ислом дини 40 – 50 йиллик қисқа бир тарихий давр мобайнида бундай шиддат билан кенг ёйилди, деган ўринли савол пайдо бўлган. Бунга таъсир кўрсатган бирқанча омилларни келтириш мумкин. Хусусан, Малакаа Султонлиги ва малай яриморолидаги бошқа бугунги кундаги исломий ҳукуматларнинг кучайиши, шунингдек, савдо-сотиқнинг ривожланиши, денгизлар устидан ҳукумронлик учун олиб борилган шиддатли жанглар, хориждан келган даъватчиларнинг фаолияти ҳам жараёнга туртки берган . Мазкур жараёнлар қисқа вақт ичида минтақада ислом динининг кенг миқёсда тарқалишига сабаб бўлган.

Соҳа мутахассислари томонидан олиб борилган тадқиқотларга кўра, XIV-XV асрларда ислом динининг Индонезия ороллари да тезлик билан ёйилишида асли самарқандлик бўлган олимларнинг ҳам ҳиссаси катта бўлган. Жорж Коедаснинг ёзишича Индонезияда ислом дини кенг ёйилишига катта таъсир кўрсатган Самарқандлик олимлардан бири Мавлоно Малик Иброҳимдир ас-Самарқандийдир. Иброҳим Самарқандий асли самарқандлик бўлган, Индонезия халқи оорасида Шайх Жумадул Кубро ёки Жамолиддин Акбар ал-Ҳусайни номлари билан танилган Мавлоно Ҳусаин Жумадил Кубронинг ўғли эканлиги манбаларда келтирилади. Жумадил Кубронинг шажараси борасида уни Пайғамбар Муҳаммад алайҳиссаломнинг набираси бўлган Ҳусайн ибн Али (розияллоҳ анҳу)нинг ўнинчи авлоди бўлгани нисбаси берилади. Бу икки олим ҳам Жануби-Шарқий Осиё минтақаларида ислом дини кенг тарқилашига катта ҳисса қўшган "Вали санга" деб номланувчи тўққиз шайхдан иборат олимлар ҳалқасига киради. Маълумотларга кўра, Иброҳим Самарқандий биринчилардан бўлиб Индонезияда ислом дини таълимотларини ўргатувчи диний мадраса-мактаб ташкил қилгани тўғрисида манбаларда келтирилган. Бугунги кунда ҳам Индонезия Республикасида унинг номи билан аталувчи университет ва институтлар фаолият юритади.

Тадқиқотчилар асарларида айтилишича, дастлаб Ява оролига мавлоно Жумадил Кубро ўзининг икки ўғли Мавлоно Иброҳим Самарқандий ва Мавлоно Исҳоқлар билан келади. Сўнгра улар ажралиб турли томонларга тарқалиб кетадилар. Манбаларга кўра, Жумадил Кубро Ява оролида қолади, Иброҳим Самарқандий Чампага (Ҳозирги Вьетнам ҳудудлари), Мавлоно Исҳоқ эса Суматра оролининг шимолий ҳудуди бўлган Пасайга жўнаб кетади.

Уларнинг кейинги ҳаётлари тўғрисидаги маълумотлар турличадир. Баъзиларига кўра, Иброҳим Самарқандий табиблик билан шуғулланган, маҳаллий деҳқонларга деҳқончилик маданиятини ўргатган, маҳаллий ҳукумдорлардан бирининг қизи билан оила қуриб, ундан икки фарзанд кўриб, сўнгра ўз оиласини ташлаб, Ява оролига қайтгани тўғрисида маълумотлар учрайди. Уни кейинчалик Гресик деган жойда қўним топиб умрининг сўнгини шу жойда ўтказгани ва 1419 йилда вафот этгани айтилади. Ҳозирги кунда унинг мақбараси мавжуд бўлиб маҳаллий аҳоли учун муҳим зиёрат масканларидан бири саналади.

Иброҳим Самарқандий кўплаб маҳаллий аҳолининг ислом динини қабул қилишига сабабчи бўлгани манбаларда келтирилади. Бунинг асосий сабаби сифатида унинг савдогарлик фаолияти натижасида кўплаб зодагон кишилар билан танишгани улардан ислом динини ёйишда катта ёрдам олгани келтирилади.

Иброҳим Самарқандийнинг кўрсатган кароматлари бугунги кунгача оддий халқ орасида оғиздан-оғизга ўтиб юради. Унинг каромати зоҳир авлиё бўлганига кўпчилик ишонад. Унинг отаси ҳам халқ орасида эъзозли шахс бўлиб, унинг мақбараси аҳоли томонидан мунтазам ташриф буюриладиган зиёрат масканига айлантирилган.

Хулоса қилиб айтадиган бўлсак, Индонезия Республикасида ислом дини, нақшбандия ва кубравия каби тасаввуф тариқатлари тарқалишида XIV-XV асрларда самарқандлик олимларнинг ўрни беқиёс бўлган. Уларнинг номлари бугунги кунда ҳам улуғланади.

Фойдаланилган адабиётлар

1. Ann R. Kinney; Marijke J. Klokke; Lydia Kieven. Worshiping Siva and Buddha: The Temple Art of East Java. University of Hawaii Press. 2003. pp. 21–25.
2. Audrey Kahin. Historical Dictionary of Indonesia. Rowman & Littlefield Publishers. 2015. pp. 3–5.
3. George Coedes. The Indianized states of Southeast Asia. University of Hawaii Press. 1968. P. 424.
4. Jan Gonda. Handbook of Oriental Studies. Section 3 Southeast Asia, Religions. BRILL Academic. 1975.
5. Nina Nurmila. Jajat Burhanudin, Kees van Dijk (ed.). Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations. Amsterdam University Press. 2013 p. 109.
6. Ummu Akbar. The Interesting Stories of 9 Promoters of Islam in Indonesian. Bandung: Mizan. 2009.
7. Martin van Bruinessen. Traces of Kubrawiyyah influence in early Indonesian Islam. Bijdragen tot de Taal, Landen Volkenkunde. 1994. P.150.

* * *

Гуландом Умарова,
Имом Мотуридий халқаро
илмий-тадқиқот маркази иш юритувчиси

ИМОМ МОТУРИДИЙ ХАЛҚАРО ИЛМИЙ-ТАДҚИҚОТ МАРКАЗИ ТАДҚИҚОТЛАРИ

Юртимиз тарихи шавкатли номларга бой бўлиб, бу заминдан хоҳ дунёвий, хоҳ диний илмлар бўлсин бошқа ҳеч бир ҳудудда учрамайдиган даражада кўплаб алломалар етишиб чиққан. Мана шундай машҳур сиймолардан бири фиқҳ олими, калом илмининг мотуридийлик оқими асосчиларидан бири имом Абу Мансур Мотуридий ҳазратлари ҳисобланади.

Имом Абу Мансур Мотуридий 870 йил буюк ватандошимиз, ҳадис илмининг султони имом Бухорий ҳазратлари вафот этган йили азим Самарқанднинг Мотурид қишлоғида дунёга келган.

Имом Абу Мансур Мотуридийнинг Ислом оламида ва илм аҳли орасидаги мартабаси жуда юқори бўлган, Аҳли сунна ва жамоа ақидавий мазҳабининг икки имомидан бири эканини бутун Ислом уммати тан олган ва турли номлар билан улуғланган. Жумладан, аллома мусулмон оламида мусулмонларнинг ҳидоятда собитқадам бўлишлари, турли адашувлардан сақланишлари учун кўрсатган улкан хизматлари учун, «ҳидоят байроғи»ни баланд кўтариб, Ислом умматини тўғри йўлга бошлагани эвазига «Аъламулҳуда» – ҳидоят байроғи деган улуғ номга эга бўлган.

Мусулмонларнинг ҳидоят йўлини тутишларида пешво бўлгани, уларга йўлбошчилик қилгани учун «Имамулҳуда» – ҳидоят имоми унвонига сазовор бўлган.

Турли фирқа ва тоифалар ўзларининг бузғунчилик ҳаракатлари билан Аҳли сунна вал жамоа мазҳабига таҳдид солиб турган бир пайтда Аҳли сунна ҳимоясига бел боғлаб, ақида масалаларини тўғри баён қилиб бергани учун «Мусоҳҳиҳи ақоиди аҳлиссунна» – Аҳли сунна ақидаларини тўғриловчи унвонига муносиб кўрилган.

Ўз даврида «илми калом» номи билан танилаган ақоид илмида барча уламоларга пешво бўлгани учун «Имамул мутакаллимин» – Калом аҳли имоми ном билан аталган.

Имом Мотуридий илоҳиётчи олим сифатида муҳим ақидавий масалалар - жузъий ихтиёр, эътиқод, охират ҳаёти кабиларни қамраб олувчи рисолалар битган. У дин асосларини мантиқан тушунтирган, танлов ҳуқуқи ва ижтимоий ҳамжиҳатликни қарор топтириш ғояларини ривожлантирган.

Имом Мотуридий илгари сурган ғоялар бугунги кунда ҳам ғоятда долзарб бўлиб, нафақат илмий, балки катта амалий аҳамиятга ҳам эга ҳисобланади. Ҳозирги вақтда олимларимиз Имом Мотуридийнинг ўзига хос таълимотини ўрганиш учун кўпгина имкониятларга эга дейиш мумкин. Чунончи, маълумотларда келтирилишича алломанинг асосий асарининг қўлёзмалари ва уларга ёзилган баъзи шарҳлар нафақат Миср, Туркия, Ҳиндистон, Англия каби мамлакатларда, балки Республикамиздаги қўлёзмалар хазинасида ҳам сақланади.

Имом Мотуридийнинг бизгача етиб келган икки йирик асари “Китоб ат-Тавҳийд” ва “Таъвийлот аҳли ас-сунна” буюк аллома меросини ўрганишда алоҳида аҳамиятга эгадир. Мазкур асарларда ислом динининг фалсафасини ташкил этувчи калом илмининг турли масалалари тўғриси фикрлар илгари сурилган, ақидавий ҳақитатдан адашган фирқалар илмий нуқтаи назардан танқид қилинган.

Республикамизда Имом Мотуридий меросини ўрганишга фақат мустақилликдан кейингина киришилган десак янглишмаган бўламиз. ЎзР Вазирлар Маҳкамасининг қарорига

биноан 2000 йилда Имом Мотуридий таваллудининг 1130 йиллиги Ўзбекистонда кенг нишонланди. Ўзбекистоннинг биринчи Президент Ислом Каримов ташаббуси билан Самарқандда аллома хотирасига ёдгорлик мажмуи бунёд этилди. Тошкент ва Самарқандда Имом Мотуридий таълимоти ва унинг ислом оламида тутган мавқеига бағишланган халқаро илмий анжуманлар ўтказилди. Имом Мотуридий ҳаётининг турли қирраларини ёритувчи мақолалар, рисолалар ва тадқиқотлар чоп этилди. Имом Мотуридий меросини ўрганган хорижлик олимлар билан самарали ҳамкорлик алоқалари ўрнатилди.

Кейинги йилларда диний-маърифий соҳада олиб борилаётган ўзгаришлар ва ислоҳотларнинг самарадорлиги янада оширилиб, бу улуғ алломанинг ижодини ўрганишга аҳамият янада ортди. Буюк мутафаккир аждодимиз, мотуридийлик таълимоти асосчиси имом Абу Мансур Мотуридий ва унинг издошлари меросини чуқур ўрганиш, уларнинг ақида ва калом илми ривожига қўшган бебаҳо ҳиссасини тадқиқ этиш ва кенг тарғиб қилиш, миллий-диний қадриятларимизни асраб-авайлаш ва ривожлантириш, шу асосда ёш авлодни эзгу умуминсоний ғоялар руҳида тарбиялаш, уларда маънавий ва маърифий қарашларимизга ёт бўлган зарарли таъсирларга қарши мафкуравий иммунитетни кучайтириш мақсадида 2020 йил 11 августдаги Ўзбекистон Республикаси Президенти Ш. Мирзиёев ташаббуси билан ПҚ-4802-сон қарор асосида Ўзбекистон Республикаси халқаро ислом академияси ҳузурида Имом Мотуридий халқаро илмий-тадқиқот маркази ташкил этилди.

Айни пайтда марказ ўз олдига қатъий мақсад ва вазифалар белгилаб, узоқ келажакга мўлжалланган стратегик режа асосида фаолият олиб бормоқда.

Марказда бугунги кунда маҳаллий ва хориждан ташриф буюрган соҳа мутахассислари илмий фаолият олиб боради. Марказ ходимлари асосан ёшлардан ташкил топган бўлиб, уларни том маънода мотуридий издошлари дейиш мумкин. Марказ илм аҳли томонидан ҳозирги вақтда Имом Абу Мансур Мотуридий қаламига мансуб “Таъвилот ал-Қуръон” асарининг 29-жузи (590-бет), Мулла Али Қорийнинг “Шарҳ ал-Фиқҳ ал-акбар” (312-бет), Бурҳониддин Марғинонийнинг “Ҳидоя” (518-бет) асарлари ўзбек тилига таржима қилиниб, нашрга топширилди.“Таъвилот ал-Қуръон”нинг 28-жузи таржимаси якунланиб (400-бет), таҳрир ишлари олиб борилмоқда, 27-жузининг таржимаси якунланмоқда (113-бет). Имом Мотуридий илмий мероси тадқиқига бағишланган Аҳмад Даманҳурийнинг “Садд ас-суғур” асари ҳамда туркиялик адиб Мурсел Гундўғдунинг “Имом Мотуридий” романи, Саид Фуданинг “ан-Нақд ват-тақвим” номли китоби ўзбек тилига таржима қилинди.

Мисрлик олим Аҳмад Саъд Даманҳурий билан ҳамкорликда Имом Мотуридийнинг “Китоб-ут тавҳид” асарининг Кембриж университети кутубхонасида сақланаётган №3651 рақамли ягона қўлёзма нусхаси асосида замонавий нашри тайёрланмоқда (50-бет). Диний таълим муассасалари учун “Мотуридия таълимоти ва замонавий диний қарашлар” номли фан дастури ишлаб чиқилиб, 2020-2021 ўқув йилида жорий этиш режалаштирилган. “Абул Муин Насафийнинг “Ақоид” асарида дин ниқоби остидаги экстремистик оқимларга қарши раддиялар”, “Ҳадисларнинг диний ақидапарастликка қарши моҳияти”, “Ижтимоий-маънавий муҳит барқарорлигини таъминлаш асослари”, “Ёт ғояларга қарши иммунитетни мустаҳкамлаш асослари” номли ўқув қўлланмалар тайёрланиб, нашр этилди. “Диний ақидапарастлик, экстремизм ва терроризмга қарши курашнинг маънавий-маърифий асослари” номли ўқув қўлланма яратилди. “Буюк аждодларимиз” туркуми остида “Имом Мотуридий”, “Абу Ҳафс Насафий”, “Абул Баракот Насафий”, “Абул Муин Насафий”, “Алоуддин Усмандий”, “Сирожиддин Али ибн Усмон Ўший”, “Саъдуддин Тафтазоний”, “Алоуддин Самарқандий”, “Абу Лайс Самарқандий”, “Абу Али Зандавистий Бухорий”, “Абу Шукр Солимий”ларнинг

ҳаёти ва ижодига бағишланган ҳар бир ҳудудга мос тарзда 10 та оммабоп рисола ҳамда “Мовароуннаҳрлик 10 муфассир”, “Мовароуннаҳрлик 10 мутасаввиф”, “Мовароуннаҳрлик 10 мутакаллим”, “Мовароуннаҳрлик 10 фақиҳ” йўналишларда 4 та китоб нашрга тайёрланди. “Марказий Осиё, Россия ва Туркияда диний вазият”, “Ислом ниқобидаги мутаассиб гуруҳлар”, “Халқаро ислом ташкилотлари”, “Халқаро терроризм: фактлар ва тенденциялар – 2020”, “Мутаассиблашувнинг олдини олиш ва мутаассиб шахслар билан ишлаш бўйича услубий қўлланма” китоблари нашрга тайёрланди. Соҳа мутахассислари учун мўлжалланган 10 дан зиёд муҳим масалаларни қамраб олган “Долзарб раддиялар” китоби нашр этилди.

Марказ фаолиятига доир маҳаллий матбуотда 21 та, хориж матбуотида 25 та мақола, маҳаллий ва хорижий интернет сайтларида 23 та мақола эълон қилиниб, “Мотуридийлик” илмий-маърифий журналининг илк сони нашр этилди. Марказ кутубхонасига тадқиқотлар самарадорлигини ошириш мақсадида хорижий давлатлардан жумладан, Туркиядан мотуридийлик таълимоти бўйича яратилган 47 номдаги замонавий илмий асарлар олиб келинди.

Шунингдек, марказ қошида 23 нафар аъзодан иборат Халқаро илмий ҳайъат ташкил этилган. Хорижий илмий-тадқиқот марказлари билан 2 та Англашув меморандуми, 2 та Келишув шартномаси имзоланган, Туркия, Франция, Германия, Малайзия, Қозоғистон каби мамлакатларнинг етакчи илмий-тадқиқот муассасалари билан 6 та онлайн давра суҳбати, 15 та онлайн илмий семинар ташкил этилди.

“Экстремизм ва унинг салбий оқибатлари”, “Виждон эркинлигининг ҳуқуқий асослари”, “Миссионерликка қарши курашнинг ҳуқуқий асослари”, “Экстремизмга қарши курашнинг ҳуқуқий асослари”, “Давлат ва дин муносабатининг ҳуқуқий жиҳатлари”, “Мотуридия таълимоти” каби мавзуларда жами 50 дан ортиқ маънавий тарғибот тадбирлари амалга оширилди.

Марказ ўз расмий веб-сайтига эга бўлиб, ижтимоий тармоқлардаги саҳифаларига фаолиятига доир кундалик маълумотларни доимий тарзда жойлаб келмоқда. Бир сўз билан айтганда марказ жамоаси мотуридийлик таълимотининг туб мазмун-моҳиятини очиб бериш, Имом Мотуридий меросини ўрганиш ва унинг ислом цивилизацияси ривожига қўшган бебаҳо ҳиссасини халқаро миқёсда тарғиб этиш ва кенг оммога етказиш йўлида тинмай изланишлар олиб бормоқда.

Имом Мотуридий халқаро илмий-тадқиқот маркази фаолияти

Мақсади: Халқаро миқиёсда мўътадил ислом таълимотини тарғиб қилиш, фанатизм, экстремизмга қарши курашиш буюк мутафаккир аждодимиз, мотуридийлик таълимоти асосчиси имом Абу Мансур Мотуридий ва унинг издошлари меросини чуқур ўрганиш, уларнинг ақида ва калом илми ривожига қўшган бебаҳо ҳиссасини тадқиқ этиш ва кенг тарғиб қилиш, миллий-диний қадриятларимизни асраб-авайлаш ва ривожлантириш, шу асосда ёш авлодни эзгу умуминсоний ғоялар руҳида тарбиялаш, уларда маънавий ва маърифий қарашларимизга ёт бўлган зарарли таъсирларга қарши мафкуравий иммунитетни кучайтиришдан иборат.

Функцияси:

– ислом динининг моҳияти ва илмларини тарқатади, динлараро ва миллатлараро бағрикенглик, дўстлик, аҳиллик, ўзаро ҳурмат ва ҳамфикрлилик қадриятларини кенг оммага етказишга кўмаклашади;

– ислом дунёсининг буюк мутафаккири, калом илми пешвоси Имом Мотуридийнинг илмий-маънавий меросини, ижодий фаолияти ва шахсияти билан боғлиқ маънавий-маърифий меросини ёшлар орасида кенг тарғиб қилади;

– Ислом ҳамкорлик ташкилотига аъзо мамлакатлар олимлари илмий фаолиятини мувофиқлаштириш, давлат, нодавлат нотижорат ташкилотлар, хайрия ташкилотлари билан илмий-амалий алоқалар ўрнатади ва ривожлантиради;

– ўрта асрларда ўтган ислом уламолари ва мутафаккирларининг калом илми ва ислом тарихи йўналишлари бўйича диний-маънавий меросини янада чуқурроқ тадқиқ этишга оид лойиҳаларни амалга оширади;

– мотуридийлик таълимотига оид ақидавий манбаларнинг илмий-танқидий матнини тайёрлайди ҳамда уларнинг замонавий шарҳларини амалга оширади;

– ислом дунёсининг маънавий тарихи ва ислом манбаларини тасниф қилиш бўйича лойиҳаларни амалга оширади;

– Ислом ҳамкорлик ташкилотига аъзо мамлакатларда сақланаётган нодир ёдгорликларни оммалаштиришга бағишланган лойиҳаларни амалга оширади;

– жойларда ижтимоий-маънавий муҳитни янада соғломлаштириш, аҳоли, айниқса, ёшлар орасида ислом динининг бунёдкорлик, таълимотини тарғиб этишга қаратилган тадбирларда иштирок этади;

– бой маданий ва маънавий мерос, дунёвий ҳамда диний илмлар уйғун равишда тадқиқ этилишини ташкил қилиш орқали унинг натижаларини кенг жамоатчиликка етказишда ташкилий-амалий ёрдам кўрсатади.

Вазифаси:

– ақида ва калом илми ривожига беқиёс ҳисса қўшган Имом Мотуридий ва унинг издошлари бўлган алломаларнинг улкан илмий, диний-маънавий меросини чуқур ўрганиш, улар яратган асарларнинг илмий-изоҳли таржима ва қиёсий матнларини нашр этиш, халқ ва жаҳон жамоатчилиги ўртасида кенг тарғиб қилиш, ушбу мавзуларга доир илмий тадқиқотларни тизимли ташкил этиш;

– ислом динининг инсонпарварлик моҳияти, маърифий-маданий роли ва ривожланиш йўналишларини илмий асосда ўрганиш ва кенг афкор оммага, жумладан, халқаро жамоатчиликка етказиш;

– Имом Мотуридий, Абу Муин Насафий каби алломаларнинг калом илми ривожига қўшган ҳиссаси ва унинг тараққиётида тутган ўрнини чуқур тадқиқ этиш, ёш авлодни миллатлараро ва динлараро бағрикенглик, ўзаро ҳурмат, тинчлик-тотувлик каби ислом динининг асл қадриятлари руҳида тарбиялаш;

– мамлакатда ҳамда хорижий давлатларнинг кутубхоналари ва архив фондларида сақланаётган буюк алломаларнинг калом илмига оид мероси ҳамда ислом дунёси учун муҳим илмий аҳамиятга эга бўлган қўлёзма, тошбосма асарларнинг асл ҳамда электрон нусхаларини тўплаш ва келажак авлодга етказиш учун тизимли илмий тадқиқотларни ташкил этиш;

– исломий илмлар, хусусан, калом илми тарихи ва унинг бугунги кундаги аҳамиятини илмий тадқиқ этиш соҳасидаги халқаро ҳамкорликни кучайтириш анжуман, конференция, симпозиум, кўргазма, илмий маъруза, семинар-тренинг ва танловлар ташкил этиш;

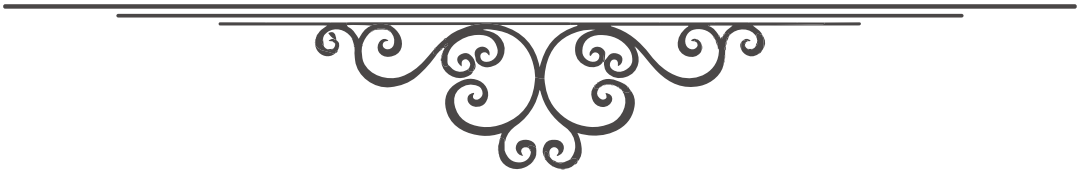
– тадқиқот натижалари юзасидан қомуслар, каталоглар, альбомлар, илмий-оммабоп ҳужжатли фильмлар, ахборот-ресурс базасини тайёрлаш ва оммавий ахборот воситалари, жаҳон ахборот тармоғида эълон қилишни ташкил қилиш;

– “жаҳолатга қарши маърифат” ғояси асосида ислом динининг илм-маърифат, маънавий поклик, тинчлик-осойишталик, тараққиёт ва бунёдкорликка чақирувчи ғояларини халқимиз, айниқса, ёшларга етказиш.



3-ШЎЪБА

ЗАМОНАВИЙ ИСЛОМШУНОСЛИК ТАДҚИҚОТЛАРИ ВА МОТУРИДИЙЛИКНИНГ ЎРГАНИЛИШИ



Давронбек Махсудов
Тарих фанлари доктори, доцент
Имом Мотуридий халқаро
илмий-тадқиқот маркази директори

“ТАЪВИЛОТ АЛ-ҚУРЪОН” АСАРИНИНГ ХУСУСИЯТЛАРИ ВА УНИНГ ЎЗБЕК ТИЛИГА ТАРЖИМАСИ

“Ҳидоят имоми”, “Аҳли сунна вал жамоа раиси”, “Мутакаллим олимлар пешвоси” каби шарафли номлар билан машҳур бўлган Абу Мансур Муҳаммад ибн Муҳаммад Мотуридий (870–944) тафсирга доир “Таъвилот ал-Қуръон” номли асар ёзган. Унда муаллиф Қуръони каримнинг 30 жузини батафсил шарҳлаган.

Имом Мотуридий “Таъвилот ал-Қуръон” орқали ўз давригача салафи солиҳлардан етиб келган мусаффо таълимотни кенг ёритиб берди. Олим ақлий ва нақлий далиллар келтириш билан мўътадил йўлни кўрсатиб берди ҳамда ўша пайтда мавжуд бўлган мўътазилий, жаҳмий, жабарий сингари турли оқимларнинг қарашларига илмий ва мантиқий раддиялар берди.

Аллома жуда кўп ўринларда ўша даврда ақлий масалаларда чуқур кетиб адашган мўътазилийларга раддиялар беради. Шу сабабли бўлса керакки, тафсир китобида ақлий мисоллар кўп учрайди. Аслида ҳам ақлий даллилар келтирган рақибга ақлий жавоб берилади, унга нақлий раддия бериш билан қаноатлантириб бўлмайди.

Мўътазилийларга қарши берилган раддиялар қаторида айрим мисолларни келтириш мумин. Жумладан, мўмин киши Аллоҳдан қўрқиш (хавф) ва умид қилиш (ражо) ўртасида бўлиши керак. Улардан ҳеч қайси бир томони устун бўлмаслиги зарур дейилади. Бироқ мўътазилий ва хорижийлар инсон гуноҳ қилиш билан дўзахийга айланади, унинг хавф ва ражо қилишига ҳожати қолмайди, дейдилар. Уларга раддия сифатида қуйидаги оят келтирилади: “**Улар фақат У** (Аллоҳ) **рози бўлган кишиларнигина шафоат қилурлар. Уларнинг ўзлари У зотнинг қўрқинчидан хавфсираган ҳолда турурлар**” *(Анбиё сураси, 28-оят)*.

Мўмин киши қилаётган солиҳ амали уни азобдан қутқаради ёки жазодан омонда сақлайди, деб ўйламайди. Агар шундай ўйласа, у амалида умид ва хавфга путур етказган бўлар эди. Лекин мўминнинг азобдан халос бўлиши Аллоҳнинг афв этиши билан бўлади. Мусулмон Аллоҳнинг карами ва саховати орқали Унинг раҳматидан умид қилади. Шунинг учун ҳам мусулмоннинг амалларда камчиликка йўл қўйиши хафв ва ражо (умид)ни йўққа чиқармайди. Мазкур ёндашув хорижий ёки мўътазилий тоифаларига алоқадор бўлмаган мўмин-мусулмонларга тегишлидир. Борди-ю, умид ва хавф қилувчи (қўрқувчи) банда ушбу тоифаларнинг бирига мансуб бўлса ва у амалида камчиликка йўл қўйса, унинг хафв ва ражосига путур етади. Чунки мазкур икки эътиқод вакили банданинг амали нажот ёки ҳалокат келтиради, деб эътиқод қилади. Демак, уларнинг эътиқодига кўра, бундай киши хавф қилувчи ҳисобланмайди.

Аслида, мўътазилийлар Аллоҳ таолодан қўрқмайдилар ва Унинг раҳматидан ҳам умидвор бўлмайдилар. Чунки улар: “Гуноҳи кабира қилган кишини Аллоҳ таоло азобламай қолмайди, мағфират қилмайди. Гуноҳи кабирадан сақланиб, сағира (кичик) гуноҳ қилган кишини Аллоҳ таоло мағфират қилиши ва азобламаслиги вожибдир”, деб эътиқод қиладилар.

Ушбу оқим вакиллари қарашларига кўра, азобга мубтало қилувчи фақат банданинг гуноҳ амалидир. У маъсият қилмаганда, азобга гирифтор бўлмай, нажот топар эди. Демак, банданинг умиди ва азобдан халос бўлиши Аллоҳнинг раҳмати ва фазлига эмас, ўзининг амалига боғлиқдир.

Уларга жавобан, Аллоҳ таоло эса, мўминларни Қуръони каримда бундай васф билан сифатламаган. Балки, У Зот рағбат, қўрқув, хафв ва умид ила дуо қилган мўминларни мадҳ этган.

Шунингдек гуноҳи кабира қилган инсон Аллоҳ таолодан мағфират сўраб дуо қилса, гўё у зулм сўраб дуо қилган бўлиб қолади. Демак, (Мўътазилийлик таълимотига кўра,) гуноҳи кабира қилган кишининг мағфират сўраб дуо қилиши: "Эй, Аллоҳим! Менга зулм қилгин", деган маънони англатади. Аллоҳ таолони золим сифатида васфлаш ўта хатарли маъсиятдир.

Асарнинг асосий хусусияти шундаки, аллома бир бир оят шарҳида айтилган деярли барча фикрларини бошқа оятлар билан исботлашга ҳаракат қилган. Масалан, Мурсалот сураси 41-ояти – "**Албатта, тақводорлар соялар ва булоқлардадир**"даги "тақво" сўзини шарҳлаб, тақводорни "Аллоҳнинг азобидан сақланган" киши дея изоҳлайди. Ушбу маънони исботлаш учун Оли Имрон сураси, 131-ояти – **"Кофирлар учун тайёрлаб қўйилган дўзахдан сақланингиз!**", Таҳрим сураси, 6-ояти – "**Эй имон келтирганлар! Ўзларингиз ва аҳлларингизни дўзахдан сақлангиз!**", Бақара сураси, 201-ояти – "**Раббимиз, бизга бу дунёда ҳам яхшиликни, охиратда ҳам яхшиликни бергин ва бизни дўзах азобидан сақлагин**", кабиларни далил келтириб, "тақво" дегани "азобдан сақланиш" эканини таъкидлайди.

Ёки 29 жузнинг ўзида бир неча ўнлаб ҳадисларни келтиради, Ибн Аббос, Ибн Масъуд, Абу Ҳанифа, Ҳасан Басрий каби саҳоба ва тобеинлар, мазҳаб асосчиларининг фикрларидан кўп ўринларда фойдаланади.

Жумладан, Мурсалот сурасининг 32-оятидаги жаҳаннамнинг қасрдек учқунлари миқдорини Ибн Аббоснинг "хурмо дарахтининг бўлаги" катталигида деган сўзлари билан изоҳлайди.

Ёки Тавба сураси, 124-ояти – **"Аммо имон келтирганларнинг имонларини бу** (сура) **зиёда қилур"** борасида Абу Ҳанифа раҳимаҳуллоҳнинг қарашларини баён этади. Унда жумладан шундай дейилади: "Имоннинг зиёда бўлиши зикр қилинган ўринларнинг барчасида бу зиёдаликнинг маъноси умумий тарзда қилган тасдиқлари янада зиёда бўлади". Демак, Имом Мотуридий имоннинг зиёда ёки ноқис бўлиши борасида Абу Ҳанифага тааллуқли бўлган имоннинг зиёда бўлмаслиги борасидаги фикрга суянган.

Таъвил китобининг яна бир жиҳати шундаки, унда араб тили қоида ва луғатлари асосида ҳам оятлар кенг шарҳланади. Жумладан, Мулк сураси 5-оятида: "**Ҳақиқатан, Биз дунё** (яқин) **осмонини чироқлар билан безадик**" дейилади. Аллома нима сабабдан дунё осмони дейилгани борасида фикр юритиб, тилшунослик масалаларига қуйидаги тарзда киришади: "Аллоҳ таоло оятда осмонни инсонларга яқин бўлгани учун "дунё осмони" деб атади. ("дунё" сўзи араб тилида "яқин" маъносини ҳам ифодалайди). Демак, бундан иккинчи осмон "охират осмони" экани тушунилмайди. Мазкур маънонинг тўғрилигига "охират" (الآخـرة) сўзининг муқобилида дунё эмас, балки "аввалги" (الأولى) сўзи бўлиши, "яқин" (الدنيا)нинг муқобилида эса, "узоқда" (القصـوى) сўзи экани ҳужжат бўлади". Бу билан у "дунё осмони"нинг мазмун-моҳияти инсониятга яқин бўлган осмон эканлиги тўғрисидаги хулосани беради.

Ёки ушбу суранинг 13-оятида: **"Сизлар сўзларингизни яширинглар ёки ошкора қилинглар, албатта, У диллардагини ҳам билувчидир"** дейилади. Аллома оятдаги қалб жойлашган жой араб тилида "садр" деб атайди. Унинг "садр" деб номланиши эса, унда фикрлар содир бўлиши эътиборидандир. Аллоҳ таоло инсонларнинг кўксидан чиқувчи ошкора фикрлар ва ундаги яширин сир-асрорларни ҳам билувчи Зотдир" деб изоҳни якунлайди.

Гоҳида мавжудотларнинг яратилиш хусусиятларига тўхталиб, улардан кўзланган мақсадларга урғу беради ва бу билан тафсирнинг моҳиятини кенгроқ очиб беришга ҳаракат

қилади. Жумладан, Мулк сураси 5-оятидаги дунё осмонидаги юлдузларнинг чироқлааргa ўхшатилишидаги ҳикматга киришиб шундай дейди: “Оятдаги “чироқлар” сўзида юлдузлар назарда тутилган. Аллоҳ таоло бандаларига юлдузлардаги неъматларини эслатмоқда. Аллоҳ юлдузларда уч турли неъматларни жойлаган.

Биринчиси, осмон учун зийнатлиги. Аллоҳ таоло бу ҳақда: “**Назар солувчилар учун уни зийнатлаб қўйдик**” *(Ҳижр сураси, 16-оят)* деган. Ушбу зийнат Ер юзини зулмат қоплаб, ундаги зеб-зийнатлар инсониятга кўринмай қолганида намоён бўлади. Аллоҳ таоло улар учун осмонда зийнатларни берди ва буни бошқа зийнатлардан устун қилиб қўйди. Чунки бошқа зийнатлар уларга яқин боргандагина маълум бўлади, лекин юлдузлар узоқдан ҳам кўзга ташланади. Демак, осмоннинг зийнати Ердагига нисбатан устун ва шарафли экани маълум бўлади.

Иккинчи неъмат Аллоҳ таолонинг қуйидаги оятида зикр қилинган:

“**У сизларга қуруқлик ва денгиз қоронғуликларида йўл топишингиз учун юлдузларни яратган зотдир**” *(Анъом сураси, 97-оят)*. Аллоҳ таоло юлдузларни зулматли ҳолатларда йўлбошчи қилди ва инсон булар сабабли ҳалокатга дучор бўлишдан қутулади.

Учинчи неъмат эса, “**Уларни шайтонларга отиладиган тошлар қилиб қўйдик**” оятида зикр қилинган. Аллоҳнинг юлдузларни шайтонларга отиладиган тош қилиб қўйишида бандалардан шубҳаларни кетказиш, уларни зулматдан нурга чиқариш маъноси бор. Чунки шайтонлар осмон аҳлининг Ердагиларга тааллуқли бўлган ўзаро гапларига қулоқ тутиш учун осмонга кўтариладилар ва улардан маълумот ўғирлайдилар. Эшитган сўзларига ўзлари томонидан ёлғон-яшиқ аралаштириб, уни Ердагиларга етказадилар. Натижада, улар инсоният онгига шубҳа солиб, Аллоҳ таолонинг йўлидан оздирадилар. Аллоҳ таоло шайтонларнинг яширинча қулоқ тутишининг олдини олиш учун осмонни қўриқчи ва учар юлдузлар билан тўлдирди”.

Демак, ушбу асар ўзида улкан илмий салоҳиятни жамлаган, Қуръон ва ҳадисларга асосланган, ақлий, мантиқий ва ҳаётий далилларга кенг таянган, инсонни фикрлашга чақирувчи оддий мушоҳадалар баён этилган, илмий мунозара ва баҳс услубидаги манба саналади.

Мазкур тафсирнинг Қуръони карим 30-жузи таржимаси Имом Бухорий халаро илмий-тадқиқот маркази илмий жамоатчилиги ҳаракати билан нашр этилган эди.

Навбатдаги 29-жуз тафсири таржимаси Имом Мотуридий халқаро илмий-тадқиқот маркази илмий ходимларининг бир неча ой мобайнида олиб борган таржималари натижасида нашрга тайёрланди.

Таъкидлаш керакки, таржима илмий-изоҳли саналади. Таржима имкон қадар ҳозирги ўзбек тилига яқин тарзда амалга оширилди, айрим тушунилиш осон бўлмаган ўринларга изоҳлар берилди. Ақдиавий ва фиқҳий ўринларда ўша масаланинг мазҳаблар ва оқимлар томонидан берилган талқинларига таянилди. Таржима қилиш асносида қўлёзма нусхаларига мурожаат қилинди.

Мазкур илмий-изоҳли таржима соҳа мутахассислари, мотуридийлик таълимотининг Қуръон асосидаги соф эътиқодий қарашларини ўрганмоқчи бўлганлар ва умуман кенг китобхонлар оммасига мўлжалланган.

Шундай экан, ўз даврининг етук олими, мўминларнинг ақидаларини хатарли қарашлардан тозалаб, ислом уммати учун улкан таълимотни қолдирган Имом Мотуридийнинг мазкур китоби таржимаси ўқувчиларимизда катта таассуротлар қолдиради.

* * *

Ph.D. Mustafa Cerić,
Grand Mufti of Bosnia (1993-2012)
President of the Bord of Trustees of the Center of Wasatiyyah
Bosnia-Herzegovina,

THE IMAM AL-MĀTURĪDĪ SCHOOL OF TAWḤĪD: ḤIKMAT AND AMĀNAT OF BOSNIA

روى مسلم في صحيحه (٢٨٣٩)، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ''سَيْحَانُ وَجَيْحَانُ، وَالْفُرَاتُ وَالنِّيلُ: كُلٌّ مِنْ أَنْهَارِ الْجَنَّةِ''

Muslim narrates in his "Ṣaḥīḥ" (2839) from Abu Hurayrah that the Messenger of Allah said: - *The rivers Amu Darya, Oxus, Euphrates and Nile are rivers of paradise.*

Water is the source of life. Indeed, everything came from water. Almighty God said: - *From water We have made everything living!* [*Wa jaʿalnā min al-mā'i kulla shay'in ḥayyan*[397])]; and the Prophet Muhammad, a.s., said: - *Everything was created from water*! [*Kullu shay'in khuliqa min mā'in*[398]]. Hence, water is proof that there is thirst, and thirst is proof that there is water to quench the thirst of the living body. Water in the form of rain falls from the sky to the ground. The earth absorbs water and returns it to the surface as water sources from which rivers are made, from which seas and oceans are formed. Water is the earth's blood, and rivers are the earth's vascular system. The seas and oceans are the earth's lungs.

However, thirst is not just physical. Thirst is also spiritual. Moreover, the thirst of the soul can be more intense than the thirst of the body. This is well known by a Sufi whose soul is thirsty, *al-ʿaṭšān*, for Truth (*al-ḥaqīqah*), just as the body is thirsty for water; this is known to a Sufi whose heart is thirsty for the love of the Beloved (*al-maḥbūb*), just as a man in the desert is thirsty for a drop of rain. Thus, Truth is proof that there is a thirst of soul, and the thirst of soul is proof that there is the Truth (*al-ḥaqīqah*), which quenches the thirst of soul. *Al-ḥaqīqah* descends from heaven in the form of God's word to man's heart. The heart of man receives the word of God and transforms it into his good deeds from which human culture and civilization arise, from which human success on earth entails and salvation in heaven remains. *Al-ḥaqīqah* is the core of the spirit in the soul of man, and the word of God is the path (*al-ṭarīqah*) to the well of *al-ḥaqīqah*, where the soul quenches its thirst. This well of *al-ḥaqīqah* is called *al-sharīʿah*, a word that is not mentioned in the Qur'an in this shape, but in the shape of *shirʿatan*[399]), which means: "A spring from which to drink water without a bucket with a rope" (*mawrid al-mā'i alladhī yustasqā minhu bilā rišāin*[400]).

Just as the water spring of Zamzam boiled from the earth in the Mecca desert from which Hajar quenched the physical thirst of her son Ismail, so the spiritual spring *al-sharīʿah* boiled from the *lawḥ-i maḥfūz* in the heaven and descended its clearest jet to the Mecca desert from which the last Allah's Messenger Muhammad, peace be upon him, quenched his and the spiritual thirst of mankind. Both springs, Zamzam for bodily and *al-sharīʿah* for spiritual thirst, boiled in the Mecca desert to distinguish it from all other springs on earth, as well as not to mix it with springs, which pollute man. Zamzam is an inexhaustible spring of water, which springs from the depths of the earth, which is inaccessible to neither the human eye nor the human hand, and is therefore pure and blessed; the *al-sharīʿah* is an eternally inexhaustible spiritual source, which springs from the *lawḥ-i maḥfūz*, the "Eternally Preserved Record of God's words," where everything is written from

[397] Qur'an, 21:30.
[398] This ḥadīth was narrated by Abu Huraira in response to his question to the Messenger of Allah to explain him the source of everything that exists. So, everything that exists was created from water, was the Prophet›s answer.
[399] Qur'an, 5:48.
[400] Al-Muʿjam al-wasīṭ, 1/479.

beginning to end, a source that can neither be obscured nor dried up and is therefore a salvation for the human soul whether or not man is aware of it or not aware of it.

If anything is to be crystal clear to everyone about Islamic culture and civilization in a geographical and historical sense, it should be clear that Islam was best domesticated where there were water springs like Zamzam, where gardens like in Paradise were flourishing, where beneath the gardens were flowing rivers… It was not only the Bedouin nostalgia for water and the green oasis in the desert, but it was also the need for body hygiene through which spiritual purity is attained that attracted Muslim attention. Ablution, *abdest*, washing the hands and other parts of the body, is an introduction to prayer, *namaz*, i.e. the *Miʿrāj*, spiritual ascension and purification of the believers. Carried by the idea that water is the source of life, as well as that places where rivers flow like Mesopotamia, which literally means "land between two rivers", a source for spiritual culture and world civilization like Babylon, the second Abbasid caliph Abū Jaʿfar Al-Manṣūr (714 - 775) had erected in 762 the city of Baghdad ("God's gift") "between two rivers," Mesopotamia, and thus marked the focal point of Islamic spiritual and intellectual culture and Islamic world civilization.

During the time of the fifth Abbasid caliph Hārūn al-Rashīd, Baghdad was given the name Madīnat al-Salām ("City of Peace"), where it experienced its greatest glory, mentioned in the story of the Thousand and One Nights, when Baghdad was one of the richest and largest cities in the world. Even Amr ibn al-ʿĀṣ (573-664) could not resist the magical Nile of Egypt, where he conquered Egypt on his own between 639-642 during the time of the second righteous caliph ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb (586-644) and thus confirming the accuracy of the *ḥadīth* that next to the Euphrates the Nile is a river of paradise. But the *ḥadīth* narration of the four rivers of paradise on earth for which the Muslim soul longed for physical and spiritual thirst was not fully told until Qutayba ibn Muslim (669 - 715/6) did cross the two rivers of Amu Dari and Oxus, i.e., until he reached the Transoxiana, (*Mā warā' al-nahr*), i.e., the area that is "behind the river." This effort of Qutayba ibn Muslim's crossing into the area of "behind the river" towards the middle and the Far East, had lasted between 710 and 712, from the conquest of Bukhara to its final conquest of Samarkand ("Stone City"), a city that, like Baghdad, became the center of Islamic spiritual and intellectual culture as well as Islamic world civilization even further and further east to India and China.

Like Baghdad between two rivers, the Euphrates and the Tigris, where Babylonian culture had been developed, and like Cairo on the Nile, where ancient Egyptian civilization had been sprang, Samarkand was/is also one of the oldest inhabited cities in Central Asia, where ancient cultures had been replacing each other, namely Persian and Greece, until Islamic culture and civilization took root, which, despite all the challenges, could not be eradicated even by the violent Mongol Genghis Khan (1162 -1227), who in 1220 destroyed Samarkand, as it was later in 1258 his grandson Hülegü Khan (1217 - 1265) who devastated Baghdad. But a strong thirst for clean water from the Euphrates, Nile and Oxus could not drive the Muslims away from Baghdad, Cairo and Samarkand. Despite all the temptations from the British colonization of Cairo through the Soviet ungodly de-Islamization of Samarkand to the recent American invasion of Baghdad, these three cities, which stretch along the banks of the four rivers of Paradise (Euphrates, Nile, Amu Darya and Oxus) have remained beacons of the original Islamic-Sunni thoughts and practices thanks to great Muslim minds such as Imam Abū al-Ḥasan Ismāʿīl al-Ashʿarī (874–936) in Baghdad, Imam Abū Ja'far al-Ṭaḥāwi (843-933) in Cairo and Imam Abū Manṣūr al-Māturīdi (853– 944) in Samarkand.

As can be seen these three founders of theological-Sunni thought in Islam lived in the same age but operated in different geographical contexts which had an impact on their spiritual condition and

intellectual orientation. In Baghdad, the capital of the caliph's political power, which was slowly disappearing in favor of the increasingly powerful peripheries of the Islamic empire, al-Ashʿarī had first to save his personal spiritual and moral integrity from controversial theological Muʿtazilī ideas, and then to liberate the entire Islamic thought from a theological anthropomorphism of literalists, who had gone too far in their defense against Muʿtazilī ultra-rationalism. At the heart of Baghdad's condensed competition of theological and philosophical ideas, it cannot be said that al-Ashʿarī was a winner during his lifetime. However, al-Ashʿarī certainly laid the foundations on which the great Imam al-Ghazālī (d.1111) had built a solid edifice of the Sunni-theological school, which is still valid today. That is why al-Ashʿarian theological Sunnism is vague and unconvincing without Imam al-Ghazālī, who through his *fiqh* (legal), *kalām* (theological), *falsafah* (philosophical) and *taṣawwuf* (mystical) thought definitely has set the postulates of the Islamic-Sunnite doctrine which has become generally recognized.

Al-Ṭaḥāwī in Cairo did not have al-Ashʿarian *temptations*. Thus, he was able peacefully to write a short collection ([401]) of Islamic doctrines (*ʿaqā'id*) in a simple and memorable way. Many commentaries have been written on this summary of Islamic doctrines by al-Ṭaḥāwi, of which the commentary (*al-ʿaqīdah al-ṭaḥāwiyya*) by Ibn Abī al-ʿIzza (1331 - 1390) is the most famous ([402]).

Our Imam Abū Manṣūra al-Māturīdī did not live in the center of the caliph's political power in Baghdad, nor in the center of controversial debates on the relationship between muʿtazilism and anti-muʿtazilsm, but the echo of events in Baghdad had sounded in the far east of the Islamic empire of Samarkand. In almost ten decades of his life in Samarkand, Imam al-Māturīdī remembered twelve Abbasid caliphs in Baghdad from al-Mutawakkil (847-861) to al-Muttaqī (940-944). But he was fortunate to live in the time of the peripheral dynasty of the Islamic empire of the Samanids ([403]), who ruled Khurasan and Transoxiana (819-1005) and who had great respect for learned people, among whom Imam al-Māturīdī enjoyed a special place. However, it was not only Samanid's inclination toward the *ʿulamā'* that determined the direction of Imam al-Māturīdī's theological thought, but probably much more, the geographical context of Samarkand, Bukhara and the entire Transoxiana region had been the factor which shaped his legal (*fiqh*) and theological (*kalām*) thought.

The geographical position of Samarkand was such that for a certain period it was one of the largest cities in Central Asia. Samarkand was right on the "Silk Road" between China and the Mediterranean, where world traders met, where cultures mingled, where ideas and experiences were exchanged, especially about medicine. We cannot but mention here one of the greatest medical minds Abū ʿAli al-Ḥusain ibn Sīna (980 –1037) from Bukhara, author of the "Code of Medicine" ("Al-Qānūn fī'l-ṭibb") or ("Canon medicinae")! May it be recalled here that it was he, Ibn Sīna, who invented the method of isolation from infectious diseases for forty days, which he called *Al-Arbeʿīniyyah*, (الأربعينية), [forty]. The knowledge of this was transferred to Venice and translated as "quarantena", which in Italian means "forty." Hence the word "quarantine" came from Ibn Sīna in the tenth to eleventh centuries in Bukhara who knew how to deal with today's virus called Corona.

[401] It is interesting to mention that Catholics also have a collection of doctrines, which they call "catechism," as a handbook for Catholic religious instruction. Imam al-Ṭaḥāwi can be said to be the original author of a short collection of Sunni-Islamic doctrines (ʿaqā›id), doctrines that are very concise and memorable not only for students but also for anyone who wants to learn the essential principles of the Islamic faith.

[402] This commentary (al-ʿaqīdah al-ṭaḥāwiyyah) by Ibn Abu-l-ʿIzza was published by El-Kalem Publishing House, Riyaset of the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina, Sarajevo, 2015, translated into Bosnian by Mustafa Prljača under the title: «Religious Teachings of Islam, Commentary on al-Ṭaḥāwī's Aqīdah».

[403] The founder of the Samanid dynasty was Sāmān-Khudā, of Persian descent, from Balkh. Having embraced Islam, Caliph al-Ma'mūn took his four sons to serve in Khurasan. As a token of gratitude for their good service Noah was appointed Governor of Samarkand, Ahmed Farghan, Yahya Shash and Ilyas Herat.

In addition to the need to debate with the Muʿtazilian rival Abū al-Qāsim al-Kaʿbī(404) of Balkh (d. 931), whom the Muʿtazilites respectfully proclaimed as the "Imam of human race" ("imām ahl al-ʾarḍ"), Imam al-Māturīdī did not engage too much within the Muslim controversial theological debate, but directed his rational argumentation toward theological and philosophical challenges outside the Islamic circle, particularly toward polytheism, agnosticism, dualism, and pantheism. The basis for his arguments in theology in such an environment, where each has its own religious and cultural tradition to which it refers, Imam al-Māturīdī invoked common sense, as a safe measure in thought and behavior, but also, he invoked the divine message, conveyed by the infallible messengers of God, as the basis for understanding the meaning of God, man and the world. Therefore, at the beginning of his magnum opus *Kitāb al-tawḥīd* ("The Book of Monotheism"), Imam al-Māturīdī sets the principle of common sense as the basic criterion for truth in faith, because faith is not valid if it cannot be explained and proved by reason regardless to the number of followers of a particular religion. Here is what Imam al-Māturīdī said:

We meet people of different manifestations in the faith, but they all agree on one thing, and that is that the manifestation of one is true, and that the manifestation of the other is a lie. Also, people agree that everyone has their ancestor, whom they unconditionally follow, so it is not disputed that people have opposing statements on the same issue, although the only proof of this is the number of followers. But the proof of the truth of the manifestation, which ends with one (and that is the messenger of God) is reason and apodictic proof, which satisfies the object's minds to admit that he has touched the truth. For he who has rational support in faith, i.e., a support which can be proved by reason, is right. Therefore, it is the obligation of all to know the truth, which he follows in faith with true evidence and correct testimony even if I was alone, because his evidence forces common sense to obey him in spite of their abundance. That is what I said, so let it be known that in faith it is not appropriate to think differently if it is different against rational evidence after it is proven that rational evidence has prevailed and the ambiguities and doubts of others have been defeated.

* * *

Dr. Mohd. Zaidi Bin Ismail (PhD)
Deputy Director-General
Institute of Islamic Understanding Malaysia (ikim)

REVITALIZING THE MĀTURĪDITE EPISTEMOLOGICAL FORMULATION TOWARDS EPISTEMIC SECURITY

Amidst the post-truth malady that is ravaging people's mind-set in our times and the subjectivism and relativism which it engenders, one grave consequence to be expected in our contemporary society is the erosion of confidence in true knowledge and, accordingly, depletion of trust in real authority. As such, there is an inherent urgency among present-day Muslims, particularly the genuinely learned among them, to guard such confidence and trust-in short, to guarantee epistemic security.[405] For, Islam is a religion founded on and guided by real knowledge, whose original source

[404] See: Racha El Umari, The Thoelogy of Abū al-Qāsim al-Kaʿbī (d.319/931), Brill2016.

[405] For an overview of different factors contributing to the malady, see the article by Elizabeth Seger, "The greatest security threat of the post-truth age," Wise Words, a BBC Future series (10 February 2021), available at https://www.bbc.com/future/article/20210209-the-greatest-security-threat-of-the-post-truth-age (last accessed 23 May 2021). Relevant also, in this respect, are the observations by Martin Gurri in his article, "The way out of Post-Truth: Surmounting five riddles of the information sphere," Discourse (26 May 2020), available at https://www.discoursemagazine.com/author/martin-gurri/ (last accessed 23 May 2021); as well as Naja Bentzen in the document titled "From post-truth to post-trust?," At a Glance (October 2018), downloadable from https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/ATAG/2018/628298/

is Revelation; hence, any mistrust toward such knowledge shall eventually affect Islam.[406]

It is thus important for us to recognize that, in the past, Abū al-Manṣūr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-Māturīdī al-Samarqandī (d. 333/944)—one of the greatest Sunnite Imam—as well as the Māturīdite school of theology had played a key role in formulating the Islamic Epistemology systematically as part of the significant attempt not only to philosophically refute subjectivism and relativism but also to curb them from becoming a pandemic. In fact, an important and lasting contribution of Imām al-Māturīdī has been in setting an established norm (*sunnah*) in any proper study of Islamic Theology, that is to say, placing epistemology as a necessary introduction to Islamic Theology. In this regard, Fathalla Kholeif has the following observation,

We find no theologian before al-Māturīdī who advances a theory of knowledge, whereas after him, we find hardly any theologian whose works lack an introduction on the theory of knowledge . . . as it became almost a tradition for later theologians to introduce their works by a discussion of knowledge and its values.[407]

It is therefore pertinent that this aspect of the Māturīdites' contribution be properly studied and re-enacted as part of the Muslims' endeavour to successfully navigate the 21st century and face its many epistemological challenges.

In this regard and if properly managed and developed, that the International Scientific-Research Center of Imam Maturidi at the International Islamic Academy of Uzbekistan be named after him is, in point of fact, a strategic civilizational positioning in our present time. Although the Muslims in the Malay Archipelago—Malaysia included—are largely known to be adherents of the Ashʿarite school in matters of Sunnite theology, the religiously learned among the Malays are no stranger to Imam Māturīdī and the Māturīdite school. In fact, thus far, as demonstrated by Syed Muhammad Naquib al-Attas,[408] the oldest extant Malay manuscript is one which belongs to the late 16th century C.E. and it is a Malay translation of the famous treatise on the Sunnite formulation of the Creed of Islam, the *ʿAqāʾid* composed by the Māturīdite theologian, Abū Ḥafṣ ʿUmar Najm al-Dīn al-Nasafī (d. 537/1142).

In order to revitalize the Māturīdite epistemological contributions as alluded to before, among the indispensable tasks to be performed is the re-introducing of important Māturīdite works to the citizens of our present world. It should be acknowledged that thus far a number of important theological works by leading Māturīdite theologians have been published in critical editions. To name a few of them: *Kitāb al-Tawḥīd*[409] as well as the voluminous *Taʾwīlāt Ahl al-Sunnah*[410] by al-Māturīdī himself; *Kitāb Uṣūl al-Dīn*,[411] by Abū al-Yusr Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm al-Bazdawī (d. 493/1099); *Tabṣirat al-Adillah fī Uṣūl al-Dīn ʿalā Ṭarīqat al-Imām Abī*

EPRS_ATA(2018)628298_EN.pdf (last accessed 23 May 2021).

[406] See the elaboration on this in Syed Muhammad Naquib al-Attas's The Prolegomena to the Metaphysics of Islām: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islām (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995), especially its Introduction and Chapters I to III.

[407] Imām Abū Manṣūr Muḥammad b. Muḥammad Al-Māturīdī, Kitāb al-Tawḥīd, edited with English and Arabic introductions by Fathalla Kholeif (Beirut: Dar el-Machreq, 1982), p. xx. Cf. the edition by Bekir Topaloğlu and Muhammed Aruçi (Beirut and Istanbul: Dār Ṣādir and Maktabat al-Irshād, circa 2001). See also a detailed explanation on this by Mustafa Cerić in his Roots of Synthetic Theology in Islām: A Study of the Theology of Abū Manṣūr al-Māturīdī (d. 333/944) (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995), 74ff..

[408] See Syed Muhammad Naquib al-Attas, The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the ʿAqāʾid of Al-Nasafī (Kuala Lumpur: The Department of Publications University of Malaya, 1988).

[409] See the aforementioned edition by F. Kholeif.

[410] Imām Abū Manṣūr Muḥammad b. Muḥammad Al-Māturīdī, Taʾwīlāt Ahl al-Sunnah, ed. Fāṭimah Yūsuf al-Khummī, 5 vols. (Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 2004).

[411] Abū al-Yusr Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm al-Bazdawī (d. 493/1099), Kitāb Uṣūl al-Dīn, ed. Hans Peter Linss (Cairo: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah, 1963).

Manṣūr al-Māturīdī,[412] *Kitāb al-Tamhīd li Qawāʿid al-Tawḥīd*,[413] and *Baḥr al-Kalām*,[414] all three by Abū al-Muʿīn Maymūn ibn Muḥammad al-Nasafī (d. 508/1114); and *Kitāb al-Tamhīd li Qawāʿid al-Tawḥīd*,[415] by Abū al-Thanāʾ Maḥmūd ibn Zayd al-Lāmishī (more or less a contemporary of Abū al-Muʿīn al-Nasafī). Works of the nature of commentaries and glosses on Māturīdite texts, even though by scholars more known as Ashʿarites, are also significant in this respect, works such as Saʿd al-Dīn Masʿūd ibn ʿUmar ibn ʿAbd Allāh al-Taftāzānī's (d. 791H) *Sharḥ* on the aforesaid Creed of ʿUmar al-Nasafī[416] and *Al-Sayf al-Mashhūr fī Sharḥ ʿAqīdat Abī Manṣūr* by Tāj al-Dīn Abū Naṣr al-Wahhāb ibn ʿAlī al-Subki (771/1370),[417] not to mention numerous other works elaborating on the differences between these two major Sunnite theological schools.[418]

To complement the aforesaid project, there should also be more good annotated translations, preferably presented or published in parallel to the critical editions of the original works or texts. In this regard, apart from the aforementioned work by Syed Muhammad Naquib al-Attas as well as an earlier English translation by Earl Edgar Elder of the above *Sharḥ* of al-Taftāzānī,[419] the recent extensive annotated translation by Faraz A. Khan of *Al-Bidāyah fī Uṣūl al-Dīn*—a work composed by Nūr al-Dīn al-Ṣābūnī, another leading Māturīdite scholar of the sixth-/twelfth-century from Bukhara in Central Asia—indeed marks a significant progress.[420]

Essential too are critical studies and comparative analyses on Māturīdite thoughts and contributions. In this regard, mention is to be made of a pioneering work by Mustafa Cerić's *Roots of Synthetic Theology in Islām: A Study of the Theology of Abū Manṣūr al-Māturīdī (d. 333/944)*,[421] originally his doctoral dissertation under the supervision of the late Fazlur Rahman at the University of Chicago, as well as Ulrich Rudolph's *Al-Maturidi und die sunnitische Theologie in Samarkand*.[422] Another requisite task is the rearticulation of seminal ideas and significant elements contained in the aforesaid works within a larger, yet more, fundamental framework—i.e., the Worldview of

[412] There are no less than three critical editions of this work by Abū al-Muʿīn al-Nasafī: the one edited with notes by Claude Salamé, 2 vols. (Damascus: Institut Français de Damas, 1990); a single-volume edition by Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanliği Yayınları, 1993); and the one edited by Muḥammad al-Anwar Ḥāmid ʿĪsā, 2 vols. (Cairo: Al-Maktabah al-Azhāriyyah li al-Turāth, 2011).

[413] Abū al-Muʿīn al-Nasafi, Kitāb al-Tamhīd li Qawāʿid al-Tawḥīd, ed. Jīb Allāh Ḥasan Aḥmad ([Cairo ?]: Dār al-Ṭibāʿah al-Muḥammadiyyah, 1986).

[414] Abū al-Muʿīn al-Nasafi, Baḥr al-Kalām, ed. Al-Sayyid Yūsuf Aḥmad (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2005).

[415] Abū al-Thanāʾ Maḥmūd ibn Zayd al-Lāmishī, Kitāb al-Tamhīd li Qawāʿid al-Tawḥīd, ed. ʿAbd al-Majīd Turkī (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1995).

[416] There are a number of published versions of this work by Saʿd al-Dīn Masʿūd ibn ʿUmar al-Taftāzānī, one of which is: Sharḥ al-ʿAqāʾid al-Nasafiyyah, in Majmūʿat al-Ḥawāshī al-Bahiyyah ʿalā Sharḥ al-ʿAqāʾid al-Nasafiyyah, 2 vols. (n.p. [Egypt]: Maṭbaʿat Kurdistān al-ʿIlmiyyah,1329H).

[417] Tāj al-Dīn Abū Naṣr al-Wahhāb ibn ʿAlī al-Subki, Al-Sayf al-Mashhūr fī Sharḥ ʿAqīdat Abī Manṣūr, ed. Muṣṭafā Ṣāʾim Yabram (Ankara: Shirkat Āydam, 2011).

[418] Such as Shams al-Dīn Aḥmad ibn Sulaymān (more known as ibn Kamāl Bāshā), Masāʾil al-Ikhtilāf bayn al-Ashāʿirah wa al-Māturīdiyyah, ed. Saʿīd ʿAbd al-Laṭīf Fūdah, with four other brief treatises (Amman: Dār al-Fatḥ, 2009); ʿAbd al-Ḥāfiẓ ibn ʿAlī al-Mālikī al-Ṣaʿīdī al-Azharī (d. 1303H), Al-Manhal al-Sayyāl al-Dāfiʿ li Mā Nashaa min Khilāf bayn al-Ashʿarī wa al-Māturīdiyyah min al-Ishkāl, ed. Sayyid Kisrawī Ḥasan (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2008); and Yahya Raad Haidar, "The Debates between Ashʿarism and Māturīdism in Ottoman Religious Scholarship: A Historical and Bibliographical Study" (PhD thesis, Australian National University, 2016).

[419] See Earl Edgar Elder, trans., A Commentary on the Creed of Islam: Saʿd al-Dīn al-Taftāzānī on the Creed of Najm al-Dīn al-Nasafī (New York: Columbia University Press, 1950). Two available English translations of this famous Creed are: Duncan Black Macdonald, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory (New York: Scribner, 1926), 308–315; and William Montgomery Watt, Islamic Creeds: A Selection (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994), 80–85.

[420] See Faraz A. Khan, trans., An Introduction to Islamic Theology: Imam Nūr al-Dīn al-Ṣābūnī's Al-Bidāyah fī uṣūl al-dīn, with foreword by Hamza Yusuf Hanson (Berkeley: Zaytuna College, 2020).

[421] See the aforementioned Cerić's Roots of Synthetic Theology in Islām. Similar works in Arabic are such as Bilqāsim al-Ghālī, Abū Manṣūr al-Māturīdī: Ḥayātuhu wa Ārāʾuhu al-ʿAqadiyyah (Tūnis: Dār al-Turkī li al-Nashr, 1989); and ʿAlī ʿAbd al-Fattāḥ al-Maghribī, Imām Ahl al-Sunnah wa al-Jamāʿah Abū Manṣūr al-Māturīdī wa Ārāʾuhu al-Kalāmiyyah, 2d. impression (Cairo: Maktabah Wahbah, 2009).

[422] (Leiden: Brill, 1997). English translation by Rodrigo Adem, Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand (Leiden and Boston: Brill, 2015). Other works in this category are like Angelika Brodersen, "New Light on the Emergence of Māturīdism: Abū Shakūr al-Sālimī (Fifth/Eleventh Century) and his Kitāb al-Tamhīd fī Bayān al-Tawḥīd," Journal of Islamic Studies 31, no. 3 (2020): 329–357 (doi: 10.1093/jis/etaa025);

Islam-vis-à-vis the contemporary context, problems and challenges, as exemplified by al-Attas's *The Prolegomena to the Metaphysics of Islām: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islām*.[423]

Nevertheless, if the latest handbook on Islamic Theology—the eight-hundred-something-page *The Oxford Handbook of Islamic Theology*[424]—is any indication, and particularly when compared with similar works by and on the Ashʿarites, certainly more needs to be done to position the Māturīdites properly in the entire spectrum and scheme of this field by scholars and researchers who are to be properly trained and educated in institutions such as the International Scientific-Research Center of Imam Maturidi. May all the above—by Allāh's leave and blessings—be realized in the near future!

* * *

Зоҳиджон Исломов,
Филология фанлари доктори, профессор
Ўзбекистон халқаро ислом академияси
Илмий ишлар ва инновациялар
бўйича проректори

ЯНГИ ЎЗБЕКИСТОНДАН ИСЛОМШУНОСЛИК:ЗАМОНАВИЙ ҲОЛАТ ВА ИСТИҚБОЛ

Янги Ўзбекистонда исломшунослик соҳасида ҳам залворли ислоҳотлар, тубдан янгиланишлар амалга оширилмоқда. Юртимизда "Миллий тикланишдан миллий юксалиш"га ўтиш жараёнида диний-маърифий соҳаларда амалга оширилаётган янгиланишлар, ўзгаришлар ўзининг аҳамияти билан ажралиб туради. Буни аждодларимизнинг бой миллий-маънавий меросини, хусусан, миллий қадриятларимиз даражасига кўтарилган қўлёзма меросимизни ўрганиш борасида яққол кўриш мумкин.

Дунё мамлакатлари Ўзбекистон ислом дини, таълимоти, санъати ва маданиятини дунёга ёйган қадимий юрт эканлигини одилона эътироф этмоқда. Юртимиздан жаҳон фани ва маданиятига ўзининг серқирра илмий мероси билан улкан ҳисса қўшган минглаб алломалар етишиб чиққан. Уларнинг нодир қўлёзма асарлари дунёнинг турли мамлакатлари фондларига тарқалган ва ҳозирда ўша фонд-ларнинг кўрки даражасидаги маънавий бойлигига айланган ҳамда бу халқаро ҳамжамият томонидан тўлиқ тан олинган.

Юртимизда Қуръони карим матнининг ўзбекча изоҳли таржималарининг яратилиши исломшунослик, хусусан, қуръоншунослик фанининг сезиларли ютуқларидан бўлди. Шайх Усмонхон Алимов, Шайх Абдулазиз Мансур, Шайх Муҳаммамад Содиқ Муҳаммад Юсуф, Шайх Аловуддин Мансур каби уламолар томонидан амалга оширилган тафсир ва таржималар аждодларимиз ҳамда ҳозирги кунда биз эътиқод қилиб келаётган ислом дини таълимоти асосларини тўлақонли англашга хизмат қилади. Бу йўналишдаги тадқиқотлар бугунги кунда жадал давом этмоқда. Жумладан, Шайх Абдулазиз Мансур томонидан амалга оширилаётган Қуръони каримнинг янги тўлдирилган изоҳли таржимаси якунланиб, 2018 йил ушбу изоҳли

[423] See the above-cited Prolegomena by al-Attas.

[424] Sabine Schmidtke, ed., The Oxford Handbook of Islamic Theology (Oxford: Oxford University Press, 2016). It is to be noted, rather regrettably, that no single chapter with a clear title has been dedicated therein to al-Māturīdī, Māturīdites, and their significant works, unlike the coverage given to their theological comrades, the Ashʿarites, as well as a number of other theological schools.

таржиманинг янги нашри амалга оширилди. Олим томонидан амалга оширилган Қуръони каримнинг рус тилидаги таржимаси ҳам илм аҳли ва китобхонларга тақдим этилди.

Ўзбекистон халқаро ислом академияси ҳам таълим, ҳам илмий даргоҳ сифатида исломшунослик соҳаси ривожида сезиларли ўрин эгаллаб келмоқда. Жумладан бу илмий даргоҳда олиб борилган илмий изланишларнинг каттагина қисмини ҳам Қуръони карим ва унинг тафсирларига бағишланган тадқиқотлар ташкил этади. Улар жумласига "Мовароуннаҳр ҳанафий мазҳаби тафсирларининг қиёсий таҳлили (XIII-XV асрлар)", "Абу Бакр Жассос "Аҳком ал-Қуръон" тафсирининг ҳанафий мазҳаби ривожидаги аҳамияти", "Абу-л-Баракот ан-Насафийнинг тафсир илмида тутган ўрни", "Абу-л-Лайс ас-Самарқандийнинг Мовароуннаҳр тафсиршунослигида тутган ўрни", "Абу Ҳафс Насафий "Тайсир фи-т-тафсир" асарининг манбашунослик тадқиқи" мавзуларидаги тадқиқотларни киритиш мумкин.

Ҳадис манбаларини илмий таҳлил қилиш ҳам исломшуносликнинг муҳим йўналишларидан бўлиб, соҳа бўйича чуқур илмий тадқиқотларни амалга ошириш имконияти мавжуд. Мана шу мақсадда Самарқандда ҳадис илмий мактабининг очилиши соҳа ривожига катта таъсир кўрсатади. Жумладан, ҳадисшунослик манбалари, ҳадис тўпламларидаги матнларни таҳлил қилиш, ҳадис маъноларини тўғри талқин қилиш ҳозирги кунда долзарблик касб этмоқда. Мазкур соҳада «Абдуллоҳ Субазмунийнинг «Кашфу-л-осор» асари ҳадис илмига оид манба», «Абу Ҳафс Насафийнинг «Китобу-л-қанд фи маърифат уламо Самарқанд» асари – Самарқандда ҳадис илми тарихи бўйича муҳим манба», «Ҳаким Термизийнинг «Наводиру-л-усул» асари ҳадис ва тасаввуф илмига оид муҳим манба», «Мовароуннаҳр ва Хуросон олимларининг ҳадис илми ривожида тутган ўрни (Бухорий, Муслим, Термизий)», «Имом Доримийнинг ҳадис илми ривожига қўшган ҳиссаси», "Абдулҳамид Кеший илмий меросининг VIII-IX асрлар Мовароуннаҳр ҳадис илми ривожидаги ўрни", "Имом Бухорийнинг "ат-Тарих ал-кабир" асари ҳадис илмига оид муҳим манба", "Ҳадисларнинг диний ақидапарастликка қарши моҳияти" мавзуларидаги илмий тадқиқотлар амалга оширилган. Шунингдек, Академияда амалга оширилаётган Имом Бухорий "Ал-Жомеъ ас-саҳиҳ" асаридаги ахлоқ-одобга бағишланган ҳадисларнинг талқинига бағишланган грант лойиҳаси ҳам бу борадаги муҳим илмий тадқиқотлардан саналади.

Ислом ҳуқуқшунослигига бағишланган тадқиқотлар ҳам каттагина ҳажмни ташкил этади. «Мовароуннаҳр фиқҳ илми ривожида Алоуддин Самарқандийнинг ўрни ва «Туҳфат ал-фуқаҳо» асарининг аҳамияти», «IX аср Мовароуннаҳр маданий ҳаётида Имом Бухорийнинг мавқеи ва унинг «Жомиу-с-саҳиҳ» асаридаги фиқҳий масалалар», «Маждуддин Уструшанийнинг Мовароуннаҳр фиқҳ илми тарихида тутган ўрни», «Абу Зайд Дабусий меросининг Мовароуннаҳрда фиқҳ илми ривожида тутган ўрни», «Бурҳонуддин Маҳмуд Бухорийнинг «Муҳит» асари ва унинг Мовароуннаҳр қозилигида тутган ўрни», «Ислом ҳуқуқшунослиги ва ҳанафий мазҳаби тараққиётида Ўрта Осиё фақиҳларининг ўрни», «Лутфуллоҳ Насафийнинг «Фиқҳи Кайдоний» асари ва унга ёзилган шарҳ ва ҳошиялар таҳлили», «Бурҳониддин Марғинонийнинг «Ҳидоя» асари – муҳим ҳуқуқий манба», «X–XIII асрлар Мовароуннаҳр ижтимоий муносабатларига оид процессуал ва нотариал ҳужжатлар», «Абу Ҳафс Кабир Бухорий ва ҳанафий фиқҳи». «Аловуддин Бухорий «Ҳайрату-л-фуқаҳо» асарининг ислом манбашунослигида тутган ўрни», "Мусулмон мамлакатларидаги фатво марказлари ва уларнинг ўзига хос хусусиятлари" мавзуларидаги диссертациялар ва улар асосида яратилган монографиялар соҳага оид муҳим тадқиқотлардан саналади.

Исломшуносликнинг муҳим соҳаларидан бўлган тасаввуф таълимотини тадқиқ этишга ҳам алоҳида эътибор берилмоқда. Жумладан, "Тасаввуф таълимотининг тарихий-

фалсафий моҳияти”, “Рушдий “Тазкиратул-авлиё” асари матнларининг шарқ агиографик манбаларини ўрганишдаги аҳамияти”, “Тасаввуф таълимотида валийлик тушунчасининг диний-фалсафий талқини (Алишер Навоийнинг «Насойим ул–муҳаббат» асари асосида)”, “Мавлоно Абдураҳмон Жомийнинг тасаввуфий-ирфоний қарашлари («Шарҳи рубоиёт» асари асосида)” мавзуларидаги тадқиқотлар соҳанинг ривожини ўрганишга бағишланган тадқиқотлардан саналади.

Ўзбекистон ислом дунёсида мўътадил ақидавий мактаб сифатида танилган ва эътироф этилган Абу Мансур Мотуридий асос солган мотуридийлик калом мактабининг ватани саналади. Мотуридийлик таълимотининг илмий-назарий асосларни ишлаб чиқишга хизмат қилган мутакаллим олимлар илмий меросини ўрганишга қаратилган муҳим ишлардан бири Имом Мотуридий халқаро илмий тадқиқот марказининг очилиши бўлди. Мазкур марказ Мотуридий ва мотуридийшунос олимлар илмий меросини ўрганиш, таржима ва тадқиқ этиш орқали турли ғаразли оқимлар иддаоларига илмий асосланган раддиялар бериш билан шуғулланади. Буюк мутафаккир, мотуридийлик таълимотининг асосчиси имом Абу Мансур Мотуридий ўзи яшаган даврдаёқ замондош олимлар томонидан эътироф этилган ва “Имому-л-мутакаллимин” – “Калом илми билимдонларининг пешқадами”, “Мусаҳҳиҳу ақоиди-л-муслимин” – “Мусулмонлар ақидасини тўғриловчи”, “Рофеъ аълому-ш-шариъа” – “Шариат байроқдори” каби шарафли номларга сазовор бўлган.

Дунёда пайдо бўлаётган ғоявий курашлар, дин ниқобидаги экстремистик ва террористик ҳаракатларнинг олдини олиш, уларга қарши курашиш жараёнида мўътадил ақидавий таълимот асосчиси Абу Мансур Мотуридий ва мотуридийшунос олимлар илмий меросини чуқур ўрганиш, уларнинг ақида ва калом илми ривожига қўшган ҳиссасини тадқиқ этиш ва кенг тарғиб қилиш, миллий-диний қадриятларимизни асраб-авайлаш ва ривожлантириш, шу асосда ёш авлодни эзгу умуминсоний ғоялар руҳида тарбиялаш, уларда маънавий ва маърифий қарашларимизга ёт бўлган зарарли таъсирларга қарши мафкуравий иммунитетни кучайтириш муҳим аҳамият касб этади. Сўнгги йилларда ақида илмига оид тадқиқотларнинг сони ва илмий савияси кўтарилди, манбавий асослари кучайди. Калом илми масалаларига бағишланган “Саъдуддин Тафтазонийнинг темурийлар даври Мотуридия таълимоти ривожига қўшган ҳиссаси”, “Абу-л-Муин Насафий илмий меросининг Моваройуннаҳр калом таълимоти ривожидаги аҳамияти”, Абу Ҳафс Умар Насафийнинг “Ақоид” асари ва унинг шарҳлари таҳлили”, “Абу-л-Муин ан-Насафий ва унинг мотуридийа таълимоти ривожига қўшган ҳиссаси («Табсирату-л-адилла» асари асосида)” каби тадқиқотлар илмий асосланганлиги билан ажралиб туради.

Дунё эътироф этган ислом цивилизацияси маркази мақомига эга юртимизнинг минглаб алломалари, улар яратган бой илмий маънавий мерос ҳақида маълумот бериш, уни дунёга танитиш юртимизнинг ислом цивилизацияси ривожидаги юксак ўрни ва аҳамиятини илмий асосда чуқур ўрганиш ҳамда халқимизга етказишда энциклопедияларнинг ўрни катта. Ушбу соҳа бўйича амалга ошириладиган ишлар «Ислом энциклопедияси»нинг яратилиши Ўзбекистон халқаро ислом академиясининг асосий вазифаларидан бири ҳисобланади. 2018-2028 йиллар мобайнида энциклопедиянинг 50 мингдан ортиқ мақола, безак материаллари, харита ва чизмалар киритилган 20 жилдлигини нашрга тайёрлаш ва чоп этиш режалаштирилган. “Ислом энциклопедияси” кенг қамровли илмий-академик нашр бўлиб, бундай лойиҳа мамлакатимиз тарихида илк маротаба амалга оширилмоқда. 2020 йили энциклопедиянинг биринчи жилди нашр этилди, ҳозирда унинг иккинчи жилди нашр

арафасида. Уни нашрга тайёрлаш жараёнига юртимизнинг кўзга кўринган олимлари, диний уламолари жалб этилган. «Ислом энциклопедияси» ўзининг мазмун-моҳияти, мундарижаси, хусусиятлари билан бошқа шу соҳадаги энциклопедиялардан тубдан фарқ қилади.

Ўзбекистонда исломшуносликнинг илмий, назарий асосларини мустаҳкамлаш бўйича амалга оширилган муҳим ишларнинг маълум қисми диссертациялар, монографиялар ва илмий мақолаларда ўз аксини топган. Жумладан, биринчи марта олий малакали илмий кадрлар рўйхатига янги «Исломшунослик» мутахассислиги киритилди. Ушбу мутахассислик таркибига «Ислом тарихи ва манбашунослиги», «Қуръоншунослик, ҳадисшунослик», «Фиқҳ, калом илми. Илоҳиёт», «Мумтоз шарқ адабиёти ва манбашунослиги» ихтисосликлари киритилган ва юқоридаги ихтисосликлар бўйича фан доктори илмий даражасини олиш бўйича диссертациялар ҳимоясига ихтисослашган Илмий кенгаш очилиб, ўз фаолиятини олиб бормоқда. Илмий кенгашда исломшуносликнинг долзарб муаммоларига бағишланган илмий тадқиқотлар натижасида шаклланган 100 га яқин диссертациялар ҳимоя қилинган.

Академияга халқаро мақом берилганлиги муносабати билан ўтган қисқа муддат ичида Мисрнинг Ал-Азҳар, Туркиянинг Ибн Халдун, Истанбул, Салжуқ, Кастамону, Индонезиянинг Жакарта Саҳид университетлари, шунингдек Буюк Британия, Қозоғистон давлатлари олий таълим муассасалари ва марказлари билан Англашув меморандуми имзоланган ва ҳозирда улар бўйича жадал иш олиб борилмоқда.

Академияга Европа, Африка, Америка, Австралия ва Осиё мамлакатларининг 20 дан ортиқ давлатларидан ташриф ва мурожаатлар амалга оширилганди. Айниқса, Миср Араб Республикаси Бош имоми, Ал-Азҳар мажмуаси раҳбари, исломшунос олим Аҳмад ат-Тойиб бошчилигидаги делегация, Ислом тараққиёт банки Президенти Бандар Ҳажжар бошчилигидаги делегациянинг ташрифлари халқаро алоқаларни ривожлантиришда муҳим ўрин тутади.

Ўзбекистонда дунёвий ва диний билимлар уйғунлигида мутахассис тайёрловчи олий таълим муассасаси Ўзбекистон халқаро ислом академияси да Қуръон илмлари, ҳадиси шариф, ислом ҳуқуқи, ақида, тасаввуф, ислом иқтисодиёти ва молияси, ислом тарихи, манбашунослиги ва фалсафаси каби диний таълим йўналишлари, диншунослик, халқаро муносабатлар, хорижий тиллар, зиёрат туризми ҳамда мумтоз шарқ адабиёти сингари дунёвий таълим йўналишлари ва мутахассисликлари бўйича бакалавр ва магистрлар, шунингдек, ушбу соҳада чуқур тадқиқотлар олиб борувчи илмий ва илмий-педагог кадрлар тайёрлаш устида ишламоқда. Республикадаги барча ислом таълим муассасалари фаолиятини ўқув-меъёрий ва ўқув-услубий жиҳатдан таъминлаш ҳамда мувофиқлаштириш, ислом динининг асл моҳиятини ва инсониятни эзгуликка элтувчи дин эканлигини илмий асосланган ҳолда теран ўрганиш ҳамда тарғиб этиш, илмий тадқиқотлар натижалари бўйича диний-маърифий, маънавий-ахлоқий йўналишлардаги илмий, илмий-оммабоп адабиётларни тайёрлаш ва нашр қилиш билан шуғулланмоқда. Шунингдек, Интернет жаҳон ахборот тармоғида таълим ресурсларини яратиш ва мунтазам янгилаб бориш, малакали хорижий мутахассисларни таълим жараёнига жалб қилиш, Академия мутахассисларини нуфузли хорижий олий диний таълим ва илмий муассасаларга малака ошириш ҳамда тажриба орттириш учун юбориш каби муҳим вазифаларни амалга оширишни назарда тутади.

* * *

Дамир Мухетдинов,
СПбГУ, Московский исламский институт, ДУМ РФ
профессор, канд. полит. наук, д-р теологии, директор
Центра исламских исследований СПбГУ,
первый заместитель председателя Духовного
управления мусульман Российской Федерации,
ректор Московского исламского института

О ВОЗМОЖНОСТЯХ СОВРЕМЕННОГО ИССЛЕДОВАНИЯ МАТУРИДИЗМА

Эпоним матуридитского калама, Абу Мансур ал-Матуриди, важен для нас сегодня не только потому, что он жил в Самарканде – одном из древнейших городов мира, который был (ни много ни мало) связующим звеном между Китаем и Европой, культурным центром и столицей империи Тамерлана и который и сегодня остается драгоценным камнем в сокровищнице всемирного культурного наследия, а Самарканд географически относится к тому, что условно именуют «постсоветским пространством». Дело отнюдь не в этом. Матуридизм и калам вообще для нас интересен в первую очередь в связи с вопросом о соотношении веры и разума, вопросом о свободе воли и в связи с возможностью помыслить Бога как таковой. В то же самое время именно матуридитский калам для нас особенно важен как «срединный» путь суннитской мысли, которая избегала и фатализма ашаритов и вольного умозрения мутазилитов, а также противостояла политическим теориям шиитов [1:3]. Следует также отметить, что теологическое учение Абу ал-Муина ан-Насафи, квинтэссенция мысли матуридизма, послужило ориентиром для дальнейших мутакаллимов классической и постклассической эпох, не утратив своей актуальности и для суннитских богословов сегодняшнего дня [2:1].

Наш доклад озаглавлен «О возможностях современного исследования матуридизма». Что же мы можем предложить сегодня? Произведем небольшой экскурс в начинания, которые служат реконструкции и развитию матуридизма. «Байт ал-хикма» («Дом мудрости») – это большой проект по переводу, комментированию, научному изданию и написанию работ в области исламской мысли. Предложенное нами название является аллюзией на реализованный в первой половине IX в. проект по интеграции античной философской и научной литературы, то есть основной массы существовавшего на тот момент научного знания, в исламскую интеллектуальную традицию. Несмотря на многолетние споры вокруг «ориентализма», сейчас можно констатировать, что востоковедение в целом и исламоведение в частности уже тесно переплетено с традиционным исламским знанием, а ведущими востоковедами нередко оказываются сами мусульмане. Это является залогом того, что именно научное востоковедение — как синтез науки и традиции — способно обеспечить нас максимально точным, компетентным и относительно нейтральным знанием об исламе. В рамках проекта будет опубликована книга Ф. О. Нофала «Матуридитский калам». Это одновременно и не лишенное новаторства исследование, и амбициозный педагогический труд. Матуридизм в нем рассматривается как путь умеренного рационализма. Утверждается, что матуридиты ставили человеческий разум куда ниже силы Творца. Человек, наделенный мнимой самостоятельности, зависит от Бога. Но с другой стороны матуридиты упрекали и ашаритский «теологический волюнтаризм», лишивший человека даже тени надежды на настоящую самостоятельность в мысли. Последователи ал-Матуриди были уверены, что и

человеку, и Богу доступно различение между добром и злом, а никак не кому-то одному из них. Другая важная мысль исследования подчеркивает особенность матуридизма как школы, развивавшейся вдали от политических дебатов и столкновений различных группировок. Матуридизм интересен именно как школа упорства мысли: проблема реальности каузальных связей, обсуждаемая объектно-ориентированными онтологами в связи с наследием ашаритской школы, вполне может быть преломлена через призму матуридитского учения о причинности [1:52]. Работа Нофала привлекает читателя тем же, чем и сам матуридитский калам верующего мусульманина – она и не отстраненный скептицизм ориенталистского изложения, и не истовый раж религиозной апологетики.

В рамках проекта также выйдут следующие работы: «*Ал-Фикх ал-акбар»*, «*Ал-Алим ва-л- мутааллим», «Рисала ила Усман ал-Батти», «Ал-Фикх ал-Абсат», «Ал-Васыйа» эпонима одного из суннитских мазхабов Абу Ханифы, «Акида ал-тахавийа» ат-Тахави, «Китаб ал-тавхид» ал-Матуриди (переиздание с научным комментарием), «Тилба ат-талаба» Наджм ад-дина ан-Насафи, «Ал-Бидайа фи усул ад-дин» ас-Сабуни, «Умда акида ахл ас-сунна ва-л-джамаа», «Ас-сахаиф ал-илахийа» (адаптированный перевод и комментарий), «Мулджима ал-муджассима» Ала ад-дина ал-Бухари, «Шарх ад-аллама ал-Хайалий ала ан-Нунийа» Хидр бека, «Ишарат ал-марам мин ибарат ал-имам Аби Ханифа ан-Нуман фи усул ад-дин» Камал ад-дина ал-Байады (в рамках серии публикаций трудов по исламскому вероучению XV–XVII вв.).*

Как мы знаем, ал-Матуриди не ограничивал себя повторением переданных учений в их традиционных формулировках. Он пытался доказать все, чему учил, и выводил новые тезисы из того, что утверждалось ранее. В его учении прослеживается ясно структурированная эпистемология [4: 314]. И сегодня мы должны развивать нашу веру и нашу ученость по этим же лекалам, но не точно так же. Мы должны подвергнуть наши воззрения рациональной инспекции. Ведь действительно, «всем людям, которым дарован разум, дан и таухид во всей его полноте» [3: 23.8–26.16; 43.10–15]

Использованная литература

1. Нофал Ф.О. Матуридитский калам: учебное пособие. М., 2020.
2. Нофал Ф.О. Философия ан-Насафи как квинтэссенция матуридитского вероучения
3. Ал-Матуриди А.М. Китаб ал-тавхид. Бейрут, 1970.
4. Rudolph U. Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarqand.

* * *

Dr. Mohd Farid Mohd Shahran,
Insitute Of Islamic Under Standing (Ikim). Kuala Lumpur, Malaysia

RATIONAL BASIS OF AL-MATURIDI'S THEOLOGY AND IT'S CONTEMPORARY RELEVANCE

Introduction

This paper briefly underlines the features of the rational basis of Abū Manṣūr al-Māturīdī's theology with special emphasis on their relevance to the contemporary Muslims intellectual problems. As a theological framework that was regarded for thousands of years as the reference

of Sunnite theology, al-Māturīdiyyah together with al-Ashāʿirah continue to play pertinent role in guiding the Muslims' understanding concerning their belief system (*ʿaqīdah*). Both represents the middle path of the Sunni theology which is instrumental particularly in providing solutions of contemporary challenges to the Muslims. One of the fundamental issues that continuously being debated in the history of Islamic thought is the issue of the relation between reason and revelation. This is the realm where al-Māturīdī's theology has a dominant contribution. As a matter of fact, compared to al-Ashʿarī, al-Māturīdī has contributed more in explaining the deeper understanding concerning the details of the reconciliation between reason and revelation which are reflected in his introduction of the theory of knowledge propounded in the preliminary chapters of his theological works. According to Mustafa Ceric, al-Māturīdī is the first known person who started the process of the Sunnite theological epistemology that eventually produced what Mustafa Ceric termed as "the Islamic Synthetic Theology" (Ceric,1995:82).

Rational Basis of Al-Maturidi's Theology

1. The Importance of Proof and Rejection of Imitation in Aqidah

In his theological writings, al-Māturīdī has strongly invalidated uncritical imitation (*taqlīd*) in *ʿaqīdah* and has placed intellectual proof (*istidlāl*) as a requirement of a true faith. In fact, al-Māturīdī is more emphatic in underlining the importance of this condition compared to al-Ashʿarī. Qāḍīʿ Abd al-Jabbār, the Muʿtazilite renown theologian was also reported to be influenced by him in this issue (Kholeif, 1982:xvii). This idea of rejection of *taqlīd* in al-Māturīdī's theology has later on influenced the theological discussion in Sunnite theology both in Ashʿarites and Māturīdites. In their theological works, it was affirmatively stated that one of the prerequisites of a true belief is to have valid proofs, either rational or textual. A person whose belief is not properly supported by a justified proof is regarded as disobedient Muslim and his faith is considered invalid. Other requirements of a valid faith are; that the belief must be in line with the reality (*muwāfaqah li al-ḥaqīqah*) and that the belief must be firm (*jāzim*). All these three conditions are very much indicative of the dominant role of reason in aqidah which requires consistency and clarity of mind in a belief system.

The strong rejection of *taqlīd* in matters of theology is also in line with the nature of theology in Islam which serves as the superstructure on which other matters in religion stand. This is the reason why theology is also called the Principles of the Religion (*Uṣūl al-Dīn*) which requires stronger basis of understanding compared to other aspects such as fiqh which is considered as the branches of religion (*furūʿ al-dīn*). It is therefore imperative that the knowledge of theology for the Muslims must be at the level of certainty (*yaqīn*) which is free from any form of doubt and conjecture.

2. The Ability of Reason to Comprehend Revelation through Reasoning

Being the fundamental faculty that defines human being, al-Māturīdī affirms that human reason has the ability to understand whatever being revealed by God in the Qur'an. As a clear book (*kitābun mubīn*, al-Ma'idah, 5:15) which is devoid of crookedness (*ghayr dhī ʿiwajin*, al-Zumar 39:28), every message of the Qur'an is arguably clear to human reason. Nevertheless, the understanding has to come through the process of reasoning (*naẓar*).

In this regard, al-Māturīdī alluded in his *Kitāb al-Tawḥīd*,

…there is nothing that God would command to man unless He caused his reason to understand it, and likewise, there is nothing that God would speak to man unless He also caused the way through which he can understand that." Therefore if man is short to understand of the bearing of the command, he is excused from it. However the principle ways to that (understanding) are

different; the kinds of these ways are known through speculative thinking (*naẓar*) and intellectual exercise (*fikr*) (Ceric,1995:70)

Therefore, reasoning (*naẓar*) is necessary for a Muslim in order for him to arrive at a proper faith. Al-Māturīdī further argues,

God has given man a sign by way of which he can know the command, and He has stirred his mind to thought and reminded him of the various kinds of consequences (of his action). So if he commits sins, that will be only because of his abandoning the pursuit of *naẓar* and that is his own act (*fiʿl*), i.e., fault. Therefore, he will be argued against on the Day of Judgment by the very thing, he could be excused from. This is a result of his own act, (fault). (Ceric,1995:70)

In line with this, al-Māturīdī is of the view that the ambiguous verses (*mutashābihāt*) need to be allegorically interpreted based on the clear verses (*muḥkamāt*) through the strength of human reason. As a revealed book, al-Quran is a reservoir of wisdom that continues to provide goodness to human beings. It is, therefore, necessary for human being to use their reason through *naẓar* and *fikr* to understand the revelation.

3. Reason as a Pertinent Channel of Knowledge in Knowing Theological Matters

In his epistemological elaboration, al-Māturīdī advanced three channels of knowledge (*asbāb al-ʿilm*); senses (*hawās*), reason (*ʿaql*) and true report or testimony (*khabar/shahādat al-ghayr*). All these three channels are important, since from each channel we acquire different kinds of knowledge that cannot be acquired by other means. (Kholeif,1982:xvii)

The third channel, which is reason, is an important channel of knowledge because we rely on it to judge sensory knowledge in matters which are too distant from the senses or too subtle. With respect to the testimony that comes to us, reason will help in deciding whether the report is a kind which might or might not be mistaken, and in distinguishing between the signs of the Prophets and the lies of the magicians and others. By reason also we know the divine wisdom in creation and the evidence therein of the existence of the creator. (Kholeif,1982:xx)

The introduction of this theory of knowledge by al-Māturīdī is very significant since no theologians before him has advance this kind of theory and almost all the Sunnite theologians after him had introduced similar theory of knowledge in the preliminaries of their theological works. The discussion of the theory of knowledge can be seen for example both in the theological works of later Ashʿarites and Māturīdites such as al-Baqillānī, al- Juwaynī, al-Ghazālī, al-Rāzī, al-Nasafī, al-Taftāzānī.

In theological matters al-Māturīdī views that some of the rulings that relate to legal accountability (*taklīf*) are known by intellect. It is because the intellect is a tool by which the goodness and evil of some things can be comprehended and by which the obligation of faith is comprehended (Kamal Pasha, 2018:16). In fact, it is also obligatory for man to arrive at the knowledge of God through reason even though there is no Prophet sent to them. Al-Māturīdī affirms, “Because of what one sees in the creation of the heavens and the earth, no one is excused by ignorance of his Creator,” and “Had Allah not sent a Messenger, it would have still be obligatory for creation to know Him through their intellects.” (Kamal Pasha, 2018:56)

The relevance of al-Māturīdī theological framework to the comtemporary solution

Al-Māturīdī’s framework in theology which emphasizes the dominant role of reason continues to leave significant impact on the present day’s understanding of *ʿaqīdah* among Muslims. Through the emphasis on the important preliminaries of knowledge and reason, al-Māturīdī’s theology has offered the following significance to the present Muslims’ challenges:

1. The importance of proper reasoning in the justification of matters pertaining to ʿaqīdah. Since *ʿaqīdah* is the framework and principle that guides the Muslims in their understanding of divine matters, it should not be conceived as something that is based on pure belief. It must be believed and understood through proper justification and proof (*istidlāl*). Reason, in this sense, should not be taken as contradictory and antagonistic to belief. This framework of thinking will lead to intellectual dynamism in the field of theology and will facilitate the process the mutual integration between reason and revelation as well as harmonization between *farḍ ʿayn* knowledge and *farḍ kifāyah*.

2. The rejection of uncritical imitation (taqlīd) in matters of ʿaqīdah. The current rapid growth of traditional studies through the emergence of the Islamic educational institutions such as Islamic college, madrasahs and traditional schools is a positive sign of the revival of religious sciences, there is nevertheless inclination among Muslims students who are involved in these learning processes to strongly cling to certain views without critically trying to analyze the views through systematic reasoning (*naẓar*) and thinking (*fikr*). Al-Māturīdī's emphasis on proof and the rejection of *taqlīd* can serve as a strong foundation towards a more balance and middle path Sunnite theology.

3. The rejection of extreme, literal understanding of revelation. With a more rational approach towards understanding the Divine Book offered by al-Māturīdī's theology, it will reduce and ultimately eliminate all forms of extremism that have re-emerged in the present globalized age. This is indicative of the importance of a more harmonious and balanced interpretation of the sources of religion in the education in presenting Islam as a universal message to humankind.

4. Re-establishment of balanced theological proofs against the liberal philosophical ideas that are influencing the Muslims. Just as how al-Māturīdī was facing in his time extreme philosophical and theological ideas coming from the philosophers and the Muʿtazilites and on the hand literal groups such as the extreme Hanābilah and Khawārij, Muslims today are also facing the extreme ideas coming from the liberal and secular philosophies as well as literal groups who advance the same epistemological challenges against the principles of Islam. Hence, they are in dire need of a more balanced way of employing both the textual and rational proof in presenting their theological position.

Bibliography

1. Ceric, Mustafa. *Roots of Synthetic Theology: A Study of the Theology of Abu Mansur al-Māturīdī*. Kuala Lumpur: ISTAC,1995.

2. Al-Māturīdī, Abū Manṣūr. *Kitāb al-Tawḥīd*. Translated and introduced by Fathallah Kholeif. Beyrut: Dar al-Mashriq, 1982.

3. Pasha, Shams al-Dīn Aḥmad bin Sulaymān Kamal. *The Differences Between the Ash'aris & Maturidis*. Commentary by Said Fudah and translated by Abdul Aziz Suraqah. Rotterdam: Sunni Publication, 2018.

4. Al-Shāfiʿī, Ḥassan Maḥmūd, *al-Madkhal ilā Dirāsat ʿIlm al-Kalām*. Al-Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1991.

* * *

Захидулла Мунавваров,
Доктор политических наук, профессор

ИСТОРИЯ ОДНОГО НАУЧНОГО ПРОЕКТА, ПОСВЯЩЕННОГО НАСЛЕДИЮ АБУ МАНСУРА МАТУРИДИ

В ноябре 1998 года в Узбекистане был создан Международный фонд Имама ал-Бухари. Его главной задачей было определено всемерное содействие изучению научного и духовного наследия великого ученого, создавшего одну из самых достоверных версий сборника хадисов Пророка Мухаммада (с.а.в.). Мне выпала честь стать первым руководителем данного уникального культурно-просветительского учреждения, которое с определенными трансформациями продолжает свою деятельность вот уже более двадцати лет. Он фактически сыграл роль матрицы, из которой вырос успешно функционирующий сегодня Международный научно-исследовательский центр Имама Бухари при Кабинете министров Республики Узбекистан.

Если мне не изменяет память, в декабре того же года я отправился в Анкару для участия на международной конференции, посвященной научно-духовному наследию Имама Бухари. Конференция была организована факультетом теологии Университета Анкары. Ее участники проявили большой интерес к мероприятиям по возрождению духовно-религиозного наследия в нашей стране. Несмотря на то, что мой доклад был посвящен деятельности, проводившейся в относительно недавно завоевавшем свою независимость Узбекистане, по возрождению научного наследия Имама Бухари, я был буквально засыпан вопросами о перспективных планах по возрождению духовно-религиозного наследия другого выдающегося исламского мыслителя Мавераннахра – самаркандского теолого Абу Мансура Матуриди. Признаюсь, что такой интерес коллег, особенно турецких, участвовавших на том важном научном мероприятии, произвел на меня сильное впечатление. Тем более, что созданное им учение в течение веков служит надежной основой понимания исламской веры народами огромной частью мусульманского мира, в том числе населяющих Центральную Азию.

Надо понимать, что в силу имевшей место в течение длительного периода времени политики атеизма и агрессивной борьбы против религии, познания народов Центральной Азии об учении матуридия были весьма ограниченными. Об этом ученом и его богатейшем научно-духовном наследии знали считанные люди, главным образом, из числа высокообразованных улемов и профессиональных востоковедов. Охватившие меня в Анкаре настрой и чувство неудовлетворенности тем, что уже было сделано в нашей стране для возвращения учения матуридия в жизнь, не давали мне покоя. Я загорелся идеей инициирования проекта цель которой была бы активизация общественного интереса к учению матуридия.

Поиски в данном направлении привели меня к ознакомлению с фундаментальным трудом немецкого востоковеда Ульриха Рудольфа, работавшего тогда, т.е. в конце 90-х годов XX века, в Университета Цюриха в Швейцарии. Его труд, названный «Ал-Матуриди и самаркандская суннитская теология», уже был переведен на русский язык и издан ограниченным тиражом в соседнем Казахстане. После соответствующих консультаций с представителями религиозных кругов, в т. ч. ныне покойным муфтием Узбекистана Абдурашидом Бахрамовым и глубокоуважаемым Шейхом Абдулазизом Мансуром, а также коллегами-востоковедами, в числе которых был профессор Аширбек Муминов, работающий сегодня под зонтиком организации ИРСИКА, было принято решение о переводе труда немецко-швейцарского ученого на узбекский язык. Наша решимость была поддержана

тогдашним руководителем Фонда Фридриха Эберта в Узбекистне господином Винфридом Шнайдер-Детерсом. Автор также дал свое согласие на перевод и выразил свою готовность к совместной работе по созданию версию своего труда на узбекском языке.

Усилиями творческой группы по созданию узбекской версии книги «Ал-Матуриди и самаркандская суннитская теология» и упорным трудом переводчиков Рано Кабуловой и Ганиджана Махмудова за относительно короткий срок был подготовлен узбекский текст книги. В сентябре 2001 года она была издана Международным фондом Имама ал-Бухари тиражом в одну тысячу экземпляров. Безусловно, это стало заметным событием в духовно-культурной жизни страны, но все же его резонанс ограничивался достаточно ограниченным кругом научной общественности. Широкая популяризация труда среди общественности Узбекистана была затруднена также исключительно высоким научным стилем, на котором был изложен богатейший материал о теологии эпохи Матуриди и формировании учения матуридия. Книга оказалась достаточно сложной даже для определенной части имамов, работающих в религиозных учреждениях, в т. ч. мечетях.

Изложенное стало причиной обращения к нам тогдашнего руководства Управления мусульман Узбекистана с просьбой создать в сотрудничестве с автором труда адаптированный для широкой публики сокращенный вариант книги. Были проведены соответствующие согласования с автором и работа по созданию новой версии книги закипела. Результатом многомесячного труда творческого коллектива, включавшего в себя ученых-востоковедов и известных узбекских теологов во главе с Шейхом Абдулазизом Мансуром, стала новая адаптированная для понимания широкой общественности версия книги. Таким образом, летом 2002 года, по истечении почти целого года после появления первого издания, родилась новая версия труда профессора Цюрихского университета Ульриха Рудольфа на узбекском языке. Примечательным было и то, что при поддержке нашего партнера немецкого Фонда Фридриха Эберта новая версия книги была издана тиражом в 10 тысяч (!) экземпляров, что для нашей страны было весьма внушительным показателем.

Сегодня, по истечении почти двадцати лет со времени того интереснейшего проекта, реализованного в сотрудничестве с немецкими и швейцарскими научными структурами, я с глубоким удовлетворением и гордостью вспоминаю, что весь тираж нового издания был бесплатно распределен среди публичных библиотек Узбекистана. Смею утверждать, что это издание сыграло свою роль в возрождении интереса широкой общественности к наследию Абу Мансура Матуриди в нашей стране.

* * *

Dr. Angelika Brodersen,
Research Associate at Ruhr-University Bochum/Germany

MĀTURĪDISM AND PHILOSOPHY: NŪR AL-DĪN AL-ṢĀBŪNĪ (D. 580/1184) AND THE ATTRIBUTE BAQĀ'

I. Nūr al-Dīn al-Ṣābūnī and Faḫr al-Dīn al-Rāzī

"While I was spending that night in this apartment with al-Nūr al-Ṣābūnī, he raised another question. It was the question of Endurance – is it an additional attribute to the essence of the Endurer? He maintained the opinion that it was an additional attribute to the essence of the Endurer.

I said, „Answer this argument which I have written in favour of those who deny endurance: it is that the subsistence of endurance in the substance in the second moment of its existence is conditioned by the occurrence of the substance in the second moment; and that which is conditioned is posterior in rank to the condition. The subsistence of endurance in the substance in the second moment is also posterior in rank to the occurrence of the substance in the second moment.

If you say that the occurrence of the substance in the second moment is caused by the subsistence of endurance in it, it is entailed that the occurrence of the substance in the second moment being posterior in rank so such endurance. Because the effect is posterior to the cause, and such view entails that everyone of them is posterior in rank to the other. And that is circular, false and impossible. Therefore, it is demonstrated that affirming endurance leads to such impossibility. So, it is false to hold such a view."[425]

I just quoted Fakhr al-Dīn al-Rāzī's third discussion with the prominent Ḥanafite-Māturīdite scholar, Nūr al-Dīn al-Ṣābūnī, in the translation by Fathallah Kholeif.

Al-Ṣābūnī's disputes with al-Rāzī are proven in the *Munāẓarāt fī bilād mā warā' al-nahr*. These discussions revolve around three topics: 1. Can human reason prove the possibility of the vision of God for believers in paradise? 2. Is "creation" *(takwīn)* an eternal divine attribute to be distinguished from the created object? 3. Does an attribute "endurance" *(baqā')* exist? According to al-Rāzī's account, all these disputes ended in the same way: al-Ṣābūnī had to see his incompetence, and latterly begged him to keep quiet about his deficiency.

Although al-Rāzī's presentations are highly polemical, we can read topics out of them that were of importance for the Sunnī theology towards the end of the 6th/12th century, and had been controversial between Ashʿarites and Māturīdites. These disputes reflect transformation processes within these Sunnī schools. For both al-Rāzī and al-Ṣābūnī, do not in any case represent the views of their authorities, as can also be found in the third discussion al-Rāzī renders, namely the question of whether there is an accident of "endurance" or "permanence" *(baqā')*.

The fact that in the 11th and 12th centuries changes in methods and contents of Islamic theology occurred is hardly controversial. There is also a broad consensus that we should attribute the turning point in this discipline to the dealing of Islamic theologians with the works of Avicenna (died 428/1037), so that, in principle, we are talking about the "Avicennian turn." In the words of Robert Wisnovsky: "Before Avicenna, *falsafa* (Arabic Aristotelian and Neoplatonic philosophy) and *kalām* (Islamic doctrinal theology) were distinct strands of thought, even though a good deal of cross-fertilization took place between them. After Avicenna, by contrast, the two strands fused together and post-Avicennian *kalām* emerged as a truly Islamic philosophy, a synthesis of Avicenna's metaphysics and Muslim doctrine."[426]

The extent to which Sunnī theology's development reflected this turn, however, is more or less in the dark. Noteworthy are the studies of Robert Wisnovsky, who not only refers to the Muʿtazilite and the Ashʿarite theological traditions, but also cites Māturīdites. Nevertheless, there are still gaps in the study of this *kalām* school. For example, there are developments within Māturīdite theology that are not yet analyzed. In my presentation, I would like - at least – to indicate in which direction such an analysis could go.

II. Is there an Attribute "baqā'?"

In classical *kalām,* this question is located within the context of the cosmological proofs of God. As Ayman Shihadeh formulates, "One of the key precepts of classical *kalām* is that an effect

[425] A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his Controversies in Transoxiana, Beirut: Dār al-Mashriq 1966, 45-46.

[426] Robert Wisnovsky: Avicenna and the Avicennian Tradition, in: The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 92-136; at 92.

depends on *(iḥtāja ilā)* its agent only for its coming-to-be *(ḥudūth)*, but not for its continued existence *(baqā')*."[427] In terms of theology, everyone agreed that God is permanent. Controversial was the question, does he last by an endurance that is an attribute of his essence and consists in his essence? Or does he endure by his essence? If most of the Ashʿarites supported the existence of the attribute – or accident - *"baqā',"* there were some exceptions later on, for example ar-Rāzī, as can be found in his dispute with al-Ṣābūnī I cited in the opening.

Of course, it is not possible to analyze the precise theological and philosophical implications that these arguments entail, during ten minutes. However, we can state that al-Ṣābūnī's interlocutor does not support al-Ashʿarī's view on this point. On the other hand, according to al-Rāzī's account, al-Ṣābūnī defends al-Ashʿarī's opinion. So now, let us look at whether there is a similar difference of opinion in Māturīdite theology; or whether there is a straight development.

To start with al-Māturīdī himself, he deals with duration only as an accident of the created world, proving its very existence as created in time. Moreover, the fact that an accident has no duration is one of the conditions in his doctrine of human agency.[428] For al-Māturīdī, like al-Ashʿarī, duration is important only as the created world's accident. He does not deal with persistence as an attribute of God. Through this accident, al-Māturīdī proves the world's very existence as created in time, demonstrating that something created can continue despite its temporal beginning. That an accident, in this case a person's ability to act, cannot last, is a prerequisite for his teaching on how human actions come about and are to be assessed. In this respect, al-Māturīdī's ontology appears as the basis for his theory of action; his understanding of persistence, however, does not involve his image of God in the narrower sense. Abū l-Yusr al-Bazdawī (died 493/1099) presents the same arguments, and he also deals with endurance in the context of his ontology.[429]

However, just a few years later, we discover an argumentative leap. In the works of Abū l-Muʿīn al-Nasafī (died 508/1114), we find a philosophical argument, namely the concept of the first moment of existence, and the events in the second moment of a thing's existence.[430] Al-Ṣābūnī founded his argumentation on these arguments.

III. Al-Ṣābūnī and the Attribute "baqāʾ"

"Endurance is a meaning in addition to the essence of the enduring. The proof: In the first moment of its existence, a substance is qualified with existence, but not with endurance. If, then, the substance's endurance were identical to its existence, then in the first moment [of its existence], its existence could not be separated from its endurance, and the substance would at that moment be described as enduring. This is supported by the fact that if duration were not of any importance in addition to the permanent, it would not be of any significance in it. The being would depend on its endurance. If that were so, the being could not be separated from the qualification with endurance. Nevertheless, in the first moment of its existence, it is not described in terms of endurance, although the cause, from which it would be to be described with duration, is present, namely - in their opinion - the essence. Further, if the substance exists, but passes away in the second moment of its existence, one could say: it has existed but does not last. But if endurance and existence were one, that would be synonymous terms. The statement: it did not exist and did not last, would mean that it existed and did not exist. But it is correct to say: it existed and did not last. This is not contradictory.

[427] Ayman Shihadeh: Doubts on Avicenna: A Study and Edition of Sharaf al-Din al-Masʿūdī›s Commentary on the Ishārāt, Leiden/Boston: Brill 2016, 86.

[428] Abū Manṣūr al-Māturīdī: Kitāb al-Tauḥīd. Edited by Bekir Topaloğlu and Muhammed Aruçi, Ankara 2003, 28-29, 30, 417.

[429] Abū l-Yusr Muḥammad al-Bazdawī: Uṣūl al-Dīn. Edited by Hans Peter Linss, Cairo 1383/1963, 25, 29-30.

[430] Abū l-Muʿīn al-Nasafī, Tabṣirat al-adilla. Edited by Claude Salamé, Damascus 1990-1993, 549-550. A first allusion to this argument in Abū Shakūr al-Sālimī: Kitāb al-Tamhīd fī bayān al-tauḥīd. Edited by Angelika Brodersen, Piscataway N.J. 2018, 275.

It becomes clear that endurance is an entity beyond existence. Furthermore, if duration were no meaning beyond the essence, the enduring being would be permanent in its essence. Its essence would be its duration's cause *(ʿilla)*. Then its nonexistence would be impossible if its essence exists, that requires its endurance. […] Therefore, our assertion is correct that endurance is a non-material entity *(maʿnā)* beyond the endurer."[431]

In general, the example of endurance reveals several interesting aspects. The theologians use different notions to define the term "endurance;" they treat the topic in different contexts; and they use different arguments. Al-Māturīdī speaks of *ʿaraḍ*, that is, the accident of created things, thus proving the creation of the world and his action theory. Al-Bazdawī speaks of *ṣifa*, which signifies both the accidents and the divine attributes. His focus is also on the creation of the world. Al-Nasafī now appears the first Māturīdite scholar to use a more philosophically motivated term, *maʿnā*. He refers to *baqāʾ* as a quality that is not identical with the essence, and as the first Māturīdite theologian he elaborates the argument from the first and the second moments of an essence's existence.

Finally, al-Ṣābūnī brings the same arguments forward. However, he also mentions the argument of cause *(ʿilla)* when he states that an essence cannot be its endurance's cause. In his argumentation, al-Ṣābūnī clearly precedes his predecessors by broadening the scope of philosophical argumentation. To sum up: While the Ashʿariyya held opposing positions about how the term *baqāʾ* is to be understood, regarding the Māturīdiyya, the exact opposite is the case: Within their argumentation, we cannot find any difference in doctrine. However, there has been a continuous development towards more and more philosophical arguments. Finally, al-Ṣābūnī's writing is clear evidence that the Avicennian turn has left its mark on Māturīdite theology, and is definitely worth a closer look.

* * *

Dato' Dr. Mohd Yusof Hj Othman,
Institute of Islam Hadhari, Universiti Kebangsaan Malaysia, Emeritus Prof. (PhD)

REVISITING TAUHIDIC SCIENCE

Introduction

After the death of Rasulullah (pbuh), Islam spread as far as the Mediterranean in the north, Central Asia and up to the Indus Valley in the east, and North African countries in the west. Apart from deepening the knowledge of Islam, Muslims also learn knowledge from the people in the countries who accept them well. These countries were once developed by the Greek and Byzantium Civilizations which were more advanced in science than the Muslims themselves. The same is true of the countries in the east that had already been developed by the Mesopotamian-Babylonian civilization; the country of Egypt developed by the Pharaoh's civilization along the Nile Valley; and then to the countries in the Indus Valley. All these countries had already developed their civilization before the advent of Islam. During the mediaeval golden era, Muslims had developed their civilization from the eighth century to the sixteenth century.

The fall of Islam in Andalusia and Cordoba, Spain on January 1, 1492 caused one after another Islamic state colonized. The invaders also conquered Egypt, Iraq, Jordan, Syria, India, Pakistan, Bangladesh up until Malay Archipelago in the east. Finally, the fall of the Ottoman caliphate in Turkey in 1924.

[431] Nūr al-Dīn Aḥmad b. Maḥmūd b. Abī Bakr al-Ṣābūnī: al-Kifāya fī l-Hidāya, edited by Muhammed Aruçi, Istanbul 1435/2014, 247-248.

During the golden age of Islam, Muslim scholars have explored various disciplines of knowledge such as science and technology, business and administration, economics and management, social, politics and leadership (Ibn Khaldun, 2006). In the field of science in particular, the names of Muslim scholars such as Jabir ibn Hayyan (721-813), Al-Khwarizmi (780-850), Ibn Sina (980-1037), Al-Biruni (973-1048), Ibn Haytham (965-1040), Ibn Rushd (1126-1198), Al-Jazari (1136-1206) and many more are the most popular names that are often mentioned as pioneers in their field of study. Many of them were polymath. Similarly, the terms algebra, chemistry, algorithms, sodium, camera, music, alembic apparatus, planetary names such as Mars, Jupiter, Saturn and various other terms were introduced by Muslim scholars.

Muslim scholars are also founders and pioneers in some aspects of science and technology. For example blood circulation in human body has already been described by Ibn an-Nafis (1213-1288) earlier than William Harvey (1578-1657); the concept of light moving in a straight line was already discovered by Ibn Haytham (965-1041) much earlier than Isaac Newton (1642-1727); Ibn Haytham also contradicted the opinion of previous scientists who said that the eyes emit light like a torchlight when looking at an object, instead of an object that reflects light to the eyes – this concept has been accepted until today; al-Biruni (973-1048) described the phenomenon of lunar and solar eclipses in astronomy much earlier than Galileo Galilei (1564-1642); even al-Biruni had managed to calculate the circumference of the earth much earlier and more accurately than scholars before Islamic civilization (al-Hassani, 2012). But Muslim scholars never contradicted their scientific study with the religious believe they embraced. In order to meet the needs of their religious duty, they developed science and technology. Science and technology only underwent a process of secularization in the period of Renaissance.

To ensure development based on Islamic principles, Muslim scholars and their leaders, together with the support of philanthropies, have taken the lead in developing the world's leading educational institutions. The mosque is not only a place of worship but it is also an institution that develops Islamic educational system in various disciplines. They also developed the world's first and foremost universities such as Ez-Zaitouna University in Tunis in 737 (the university was later closed in the sixteenth century due to war and reopened on April 24, 1956); Qarawiyyin University which was considered the first and oldest university in the world in 859 in Fez, Morocco; al-Azhar University in 972 in Cairo is considered as Sunni's most prestigious university for centuries; and Sunkore University in Mali in 989. In 786, the caliph Harun Ar-Rashid established the *Bait al-Hikmah* (House of Wisdom) to translate the great works of the past prominent scholars in Greek and Byzantine times to Arabic so that contemporary scholars could study, analysed, criticized and further develop their knowledge to develop Islamic civilization (al-Hassani, 2012).

Tauhidic Science

When Muslims achieves independence, they are given the opportunity and freedom once again to develop their own country. Surely they want to return to the way of life inspired by their religious teachings that do not separate religious from the knowledge that allows them to manage their life. For example, in the Qur'an there are many verses describing scientific phenomena that call for the study of science and technology. According to Abdussalam (1995) there are more than 750 scientific verses in the Qur'an describing science and technology.

In the early stages they sought to restore knowledge on the basis of Islam – which they called the process of Islamization of knowledge because in Islam seeking knowledge is an obligation on every Muslim. There is a story that says once Prof Muhammad Abduh from al-Azhar University visited Paris. After his return to Cairo once he mentioned *"When I went to Paris, I found Islam but without Muslims. When I returned to my country (Egypt) I found many Muslims but without*

Islam." In addition, the emergence of other Muslim scholars such as Muhammad Iqbal, Maulana Maududi, Hassan al-Banna, Ismail Faruqi, Taha Jabir al-Awani, Syed Muhammad Naquib al-Attas and others have led to the Islamic reform movement that contributed to the process of Islamization of knowledge.

The thing that caught their attention was the secular education system brought by the colonialists (Syed Muhammad Naquib al-Attas, 2020). To the secular scholars, religious knowledge is limited to the development of ritual practices, while Islam is a religion that covers the entire system of life (*nizam al-hayah*). The main issue they are trying to work on is how to have an education system that covers all aspects of life as a Muslim. In other words, how to develop an education system that can integrate the science of *'religion'* with the science of *'worldly'* matters in a comprehensive manner.

In the field of science, Islamic science education was introduced. The science (from a secular perspective) referred to here is the science that studies the nature by systematic, rational and objective observation based on scientific methods to accumulate trustworthy knowledge. But there are also those who view *'Islamic science'* which can be translated into Arabic as *'al-ulum al-islami'* which carries a different meaning, namely the science of Islam.

Thus, the term is further refined by introducing the term *'Tauhidic science'*, which means science based on the concept of *Tauhid* as taught by Islam. Keep in mind that in Islam, Muslim scholar never separated science and religion. Both are integratively needed which is understood in a broader context.

In Malaysia, some universities offer History and Philosophy of Science course which also discusses the history and philosophy of Islamic science; course on Ethics in Science and Technology activities, and my own university offers an Introduction to Tauhidic Science course. In secular science education the two main entities in the development of scientific knowledge are 'man' and 'nature'. Humans study the characteristics of nature systematically, rationally and objectively to increase their knowledge of this nature. His knowledge is constantly evolving. In the contemporary science, the entity of God is not incorporated in the subject.

In Tauhidic science, the entity of God is highly emphasized and incorpprated. Thus in Tauhidic science there are three basic entities which have to be considered; God, man and nature. The relationship between these three entities needs to be understood by Muslim scientists. God is the Supreme Creator who created everything. Man is the caliph of Allah who is given the trust and responsibility to manage and govern this universe (*alam*) in a limited way. While the nature has certain natures that can be learned by humans, and follow *sunnatullah* and follow the command of God.

Developing Tauhidic Science

The idea of Islamization of knowledge is not new. As stated above, once Muslim countries gained independence they sought to restore the glory of Islam to their respective countries in all aspects of their personal live and national interest. In 1976, *Rabitah al-alam al-Islami*, based in Mecca hosted the Islamic Festival and Conference in London. Many well-known Muslim figures attended the festival and conference.

Two aspects that were highly emphasized at that time were the integration of knowledge and the concept of Islamic epistemology that would be used in education system. Muslim scholars need to review the concepts and philosophies of knowledge and education that they understood before in the secular perspective. We need to return to the main purpose of science, which is to find the truth and be responsible to God Almighty. Philosophy (love of wisdom) needs to be returned to its original meaning. Wisdom is not just a rationalization process that only focuses on IQ (Intelligent Quotient). But more than that it needs to involve EQ (Emotional Quotient) and SQ (Spiritual

Quotient) integratively. In Islamic perspective, SQ is not only the intelligence of understanding the meaning of a scientific phenomenon, but must also involve the intelligence of *'aqeedah'*, the intelligence of *syariah* and the intelligence of *adab* and *akhlak* (ethics).

Conclusion

This paper does not intend to discuss in detail how to restore the greatness of knowledge in the golden era of Islamic civilization in the past. What needs to be emphasized is that in the past Islamic era, three main entities, God, man and nature were the main entities as the basis for the development of knowledge. Today western scholars succeed in developing civilization by disregarding the entity of God. As a result, there are paradox in our development; we develop our environment, but we 'kill' human beings; we talk about utopian community, but we neglect our souls and spiritual needs; we talk about information and communication technology, but we produce humans who are unable to communicate with their own parents properly; we want to progress but we destruct our environment; we successfully manage our world, but failed to manage to get to the Hereafter.

References

1. Abdus Salam, 1995. *Islam and Science: Concordance or Conflict*. https://www.alislam.org/library/articles/Islam-and-Science-Concordance-or-Conflict.pdf - Assess on 18 Dec 2018.

2. Ibn Khaldun, 2006. *Mukadimah*. Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka.

3. Salim T.S. al-Hassani, 2012. *1001 Inventions: The Enduring Legacy of Muslim Civilization*. (3rd Ed). London, National Geographic Society.

4. Shabeer Ahmad, 2008. *Development of Science & Technology in Islamic History*. Riyadh, Darussalam Publishers.

5. Syed Muhammad Naquib al-Attas, 2020. *Islam dan Sekularisme*. Kuala Lumpur RZS-CASIS & HAKIM.

* * *

Dr. Muhammad Ayman al-Akiti,
Institute of Islamic Understanding Malaysia

استفادة علماء العالم الملايوي من العقيدة الماتريدية

المقدمة

الحمد لله الذي عرفنا بتوحيده، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي وصف الفرقة الناجية بقوله: «ما أنا عليه وأصحابي»، وعلى آله الطاهرين وأصحابه المكرمين، أما بعد؛ فإن عقيدة أهل السنة والجماعة عقيدة السواد الأعظم للمسلمين عبر الزمان والمكان. وقد اتفق العلماء على أن أهل السنة والجماعة هم الأشاعرة والماتريدية، كما ذكره الإمام المرتضى الزبيدي (ت. ١٢٠٥هـ): «إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية» (الزبيدي، ١٨٩٣م، ج ٢ ص ٦). فالمقصود من الأشاعرة هم أتباع أبي الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ)، وأما الماتريدية فهم أتباع أبي منصور الماتريدي (ت. ٣٣٣هـ).

بالنسبة إلى المكان فكان أبو الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤هـ) إماما لأهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار، وأما أبو منصور الماتريدي (ت. ٣٣٠هـ) فهو إمام أهل السنة في ديار ما وراء النهر (Transxonia) (الخيالي، ٢٠٢١م، ص ٨١). بل يمكن أن نقول اليوم إن مذهب أهل السنة والجماعة منتشر في كل أقطار العالم حتى أوروبا وأمريكا. لاسيما أن الماتريدية نسبة عقدية لعلماء مذهب الأحناف في الفقه حيث قال البكي التونيسي (ت. ٩١٦هـ): «أهل النظر

العقلي والصناعة الفكرية، وهم الأشعرية والحنفية. وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعري. وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي» (البكي، ٢٠٠٨م، ص ٤٠-٤١). وعلى هذا الأساس، رأينا اليوم، أن الأحناف أغلبهم على المذهب الماتريدي عقيدةً، مثل ما في الهند ودمشق ومصر وتركيا وغيرها.

وأما «ملايو» (Melayu) فهم شعب كبير، يشكلون أغلبية كبرى من بين سكان جنوب شرقي آسيا قديما وحديثا. وأما الأجناس الأخرى فهي إما قليلة العدد، مثل الصينيين والهنود والتايلانديين وغير ذلك؛ وإما أنها ليست من القبائل الأصلية لجزر أو أرخبيل ملايو. فالملايويون موجودون بكثافة كبيرة في كل من دولة إندونسيا ودولة ماليزيا ودولة بروناي دار السلام وولايات جنوب تايلاند وجزر جنوب فيليبين، كما يشكلون أقليات في بعض الدول الباقية مثل دولة تايلاند وسنغافورا وفيتنام وكمبوديا. إذاً كلمة «العالم الملايوي» هي عبارة عن الولايات الإسلامية في جنوب شرقي آسيا، وهي ماليزيا وإندونسيا وجنوب تايلاند والمناطق المجاور لها (الباروحي، ٢٠٠٢م، ص ٦٣٧).

والمعروف عند الملايويين، أن أغلب عقيدتهم على منهج الأشاعرة كما هو مسطور في كثير من كتبهم الكلامية، وبالخصوص على منهج الإمام محمد بن يوسف السنوسي (ت. ٨٩٥هـ) المشهور بـ»المرحلة السنوسية» في تطور المذهب الأشعري (العكتي، ٢٠١٦م، ج ١ ص ٤٦). وعلى الرغم من ذلك، ينبغي أن نعرف أن المذهب الماتريدي له دور أو سهام في مجال انتشار المباحث العقدية في العالم الملايوي. فللحصول على هذه النتيجة، أود أن أكتب مقالتي المتواضعة هذه بالعنوان: «استفادة علماء العالم الملايوي من العقيدة الماتريدية» راجيا من الله التوفيق والسداد.

مؤلفات العقيدة الماتريدية في العالم الملايوي

مما ينبغي العلم به أن كتب العقيدة الماتريدية وصلت إلى العالم الملايوي في فترة مبكرة، حيث إن أحد أولياء التسعة – الذي بذل جهده في نشر الإسلام بجزيرة جاوى ألا وهو الشيخ إبراهيم بن أحمد رحمة الله المشهور بـ»سونان بوناغ» (Sunan Bonang) (٨٦٩-٩٣٢هـ/١٤٦٥-١٥٢٥م) – ألف رسالةً عقديةً باسم «Primbon Bonang». وهي تكتب باللغة الجاوية القديمة. وقد ورد في مقدمة الرسالة أنه راجع إلى كتابين أساسين لإعداد هذه الرسالة وهي كتاب إحياء علوم الدين لحجة الإسلام محمد الغزالي (ت. ٥٠٥هـ/١١١١م) والتمهيد. وفي هذا الصدد، ننقل لكم عبارته مترجما إلى اللغة العربية ما نصه (Schrieke، ١٩١٦م، ص ٩٢):

هذه هي قصة الشيخ الباري حينما أنصح أصحابه أجمعين فيما يتعلق بأصول السلوك آخذا من (كتاب) إحياء علوم الدين ومن (كتاب) التمهيد. والشيخ الباري يختار أن يذكر مسألة فعل الباطن للنبي والولي والمؤمنين أجمعين.

فعلق محقق هذه الرسالة: «Schrieke و Kraemer» أن المقصود بـ»التمهيد» هو كتاب للشيخ أبي الشكور السالمي (ت. بعد ٤٦٠هـ/١٠٦٨م) الذي يعد من أهم مراجع العقيدة الماتريدية في ذلك الحين. وأقر «GWJ Drewes» أن «التمهيد للسالمي» منتشر بالوسعة في إندونيسيا في تلك الفترة مع أنه فتح بابا في تشكيك نسبة الكتاب إلى «أبي الشكور السالمي» بسبب أنه لا علاقة بمبحث التصوف، بل يدعي أن التمهيد قد يكون نسبة إلى التمهيد الآخر، وعلى ظنه هو «تمهيد قواعد التصوف وأصوله» لأحمد زروق الفاسي (ت. ٨٩٩هـ) (Drewes، ١٩٦٩م، ص ١٤). ونبه الدكتور ألفيان إقبال زاهاسفان (باحث إندونيسي في علم الكلام) أن «التمهيد» هو للسالمي كما حققه المؤرخ الإندونيسي؛ أكوس سونيوتو في تحقيق هذا الكتاب (زاهاسفان، ٢٠١٩م، ص ٧٨-٨١).

وأنا أرى، أن كتاب «سونان يوناغ» لا يخلو من مباحث العقيدة؛ إذ في بعض الفقرات المهمة تذكر مسائل عقدية مثل وحدانيته تعالى وصفاته العظمى (Schrieke، ١٩١٦م، ص ٩٢). فقد ينقل من كتب علم الكلام مثل التمهيد للسالمي وكذلك إحياء علوم الدين للغزالي الذي يحتوي على المباحث العقدية في الكتاب الثاني منه. فكل من هذه الأمور مبني على الظن، وعلى أية حال، اتفق المتخصصون في هذا الباب أن «التمهيد للسالمي» منتشر بالوسعة في إندونيسيا كما سبق، وهذا دليل قوي في إثبات حضور تأليفات العقيدة الماتريدية في العالم الملايوي حينذاك.

علاوة على «التمهيد للسالمي»، وجدنا دليلا مهما آخر وهو كتاب «العقائد النسفية» لبرهان الدين النسفي (ت. ٦٨٧هـ/١٢٨٨م) – كما نسبها إليه جمع من المتكلمين اليوم منهم الدكتور خالد زهري والدكتور جبريل فؤاد حداد

(زهري، ٢٠١٥م، ص ٢٢٥؛ Haddad، ٢٠٢١م، ص ٧٩) أو لنجم الدين النسفي (ت. ٥٣٧هـ/١١٤٢م) – كما نسبها إليه سعد الدين التفتازاني (ت. ٧٩١هـ/١٣٨٩م) في شرحه عليها ومن تبعه مثل كثير من المترجمين (الزركلي، ٢٠٠٢م، ج ٥ ص ٦٠). يتبين هذا الادعاء من بحث الفيلسوف الماليزي الأستاذ الدكتور محمد نقيب العطاس في دراسته حول أول المخطوطات الموجودة في العالم الملايوي وهي ترجمة العقيدة النسفية التي يرجع تاريخها إلى القرن ١٠هـ/١٦م. قام الأستاذ العطاس بتحقيقه وذكر أنه قد تم نسخها في سنة ٩٩٨هـ/١٥٩٠م (al-Attas، ١٩٨٨م، ص ٩). ولا شك أن هذه العقيدة من أهم مراجع العقيدة الماتريدية بداية من القرن السادس الهجري كما هو معروف عند أهلها (Haddad، ٢٠٢١م، ص ٧٩).

ثم جاء بعدها الشيخ نور الدين بن علي الرينارى أو الرانيري (ت. ١٠٦٨هـ/١٦٥٨م) إلى «أَچِيه» (Aceh) شمال سومطرا (Sumatra) بإندونيسيا اليوم وأصله من الهند. وكان دخوله إلى «أجيه» سنة ١٥٧٧م. وألف شرحا للعقائد النسفية وسماها بـ»درر الفرائد في شرح العقائد» بلسان ملايو. قيل إنه ألفه سنة ١٠٤٥هـ/١٦٣٥م. بعد دراسته، يتبين أنه راجع شرحَ العقائد النسفية للإمام سعد الدين التفتازاني (ت. ٧٩٣هـ/١٣٩٠م) (al-Attas، ١٩٨٨م، ص ٨).

فإذاً، يمكن القول إن الشعب اللايويين مالوا إلى الماتريدية في زمان مبكّر، ثم انسجموا مع العقيدة الأشعرية بسبب حبهم فقه الشافعي والتصوف وبالخصوص تصوف الإمام الغزالي الذي جعلوه في موضع عال. فبعد وصول «المرحلة السنوسية» إلى العالم الملايوي، التفتوا إلى العقيدة الأشعرية لاسيما بعد وجود جهود علمائهم في خدمة العقائد السنوسية.

صفة الكلام لله تعالى

ما هو المعروف عند المتكلمين أن الأشاعرة والماتريدية يتفقون على أن للهِ تعالى صفةَ الكلام وهي صفة قديمة قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت منزهة عن السر والجهر والتقديم والتأخير والإعراب واللحن وسائر صفات كلام المخلوقات دالةٌ على جميع الأمور أي يتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات (المارغني، ٢٠١٢م، ص ٨٧؛ النسفي، ٢٠١٢م، ص ٢٩٤-٣٠٢). ولكن اختلفوا في الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى هل هو يُسْمَعُ أم لا؟ فذهب الأشعري إلى أنه يجوز أنْ يُسْمَعَ واعتقد الأشاعرة أن كلام الله الذي سَمِعَهُ نبيُّنا موسى عليه السلام في قوله تعالى: ««وَكَلَّمَ اللهُ موسَى تَكْلِيْمًا» [النساء: ١٦٤] هو كلام الله القديم مثل كلامه تعالى إلى أهل الجنة وكذلك إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في ليلة المعراج (الجاوي، ٢٠١٧م، ص ٣١). ومنعه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني (ت. ٤١٨هـ) وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي. قال الشيخ التفتازاني: «فمعنى قوله تعالى: «حَتَّى يَسْمَعَ كلامَ اللهِ» [التوبة: ٦]: يسمع ما يدل عليه، وهو كما يقال: «سمعت علم فلانٍ»؛ فموسى صلوات الله عليه وسلامه سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى، لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خُصَّ باسم الكليم» (التفتازاني، ٢٠١٢م، ص ٣١٦).

حينما تُعَلَّمُ صفة الكلام إلى الطلبة الملايويين فاستشكل بعض الطلبة كيف سَمِعَ نبيُّنا موسى عليه السلام كلامه تعالى النفسي القديم؟ لاسيما أنه واحد (غير متعدد) بلا صوت ولا حرف؟ ومذهب التسليم عند الأشاعرة صعبة للفهم عند بعض الملايويين – على الرغم من أنه المعتمد عند جمهور المتكلمين (الكلنتاني، د. س.، ص ٢١).

فاجتهد أحد كبار المتكلمين الملايويين الذي يُدَرِّسُ علم الكلام في المسجد الحرام في القرن الرابع عشر الهجري؛ وهو الشيخ إسماعيل بن عبد القادر الفطاني (ت. ١٩٦٥م)، واختارأن يقسم كلام الله إلى أربعة أقسام: ١) أن لله كلاما نفسيا (أو بلغتنا الملايوية: فكتا (Pekata)) وهو صفة واحدة قديمة قائمة بذاته، لا يتصف (أي الكلام النفسي) بتقديم ولا تأخير ولا بصوت ولا حرف ولا إعراب ولا بلحن ولا بلغة من اللغات؛ ٢) وله تعلق تنجيزي قديم وهو المعبر عنه بالكلام النفساني، ويعرف أيضا عند السادة الأشاعرة بتعلق الدلالة لصفة الكلام من أمر ونهي وخبر؛ ٣) وإذا خاطب الله عباده المصطفين خلق لهم كلاما مسموعا يدل على كلامه القديم. وهذا هو القسم الثالث من أقسام الكلام، وهو حادث، وقد عبر الشيخ عن هذا المعنى بالكلام المصدري أو بالتكليم. ولا شك أن الشيخ في درسه تابع لقول أبي إسحاق الإسفرايني والإمام أبي منصور الماتريدي في هذا الباب، وتبعه كثير من المتكلمين الفطانيين بعد ذلك؛ ٤) وبقي قسم أخير وهو الكلام

اللفظي وهو باللسان، فهو حادث متفق على حدوثه عند الأشاعرة والماتريدية (الفطاني، ١٣٨٢هـ، ص ١٨؛ الكلنتاني، د. س.، ص ٢١-٢٤).

كما ذكره تلميذه الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الكلنتاني (ت. ٢٠٠٨م) أن القول المعتمد الذي يسمعه موسى عليه السلام كلامه تعالى القديم وهو أيضا اختيار الإمام الغزالي رحمه الله تعالى، فالإشكال ما زال حاضرا حيث كلامه القديم واحد (لا يتعدد) وما يسمعه موسى عليه السلام كثيرة ومتعددة. وكذلك سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في ليلة المعراج حيث طلب التخفيف من الخمسين إلى الخمسة من ركعات الصلوات المفروضة (الكلنتاني، د. س.، ص ٢١). وهذه الأمور يستشكلها بعض الطلبة الملايويين، فالطريقة الوحيدة لحل هذه المشكلة أن يأخذ مذهب أبي منصور الماتريدي في هذا الباب القائل بأن موسى عليه السلام سمع كلامه الحادث من صوتٍ خَلَقَهُ اللهُ تعالى في كل جانب موسى عليه السلام (رمضان، ٢٠١٢م، ص ٣١٦).

وقد ذكر هذا الخلاف الشيخ مصلح الدين مصطفى بن محمد القسطلاني المشهوربكستلي (ت. ٩٠١هـ) ما نصه (كستلي، ٢٠١٢م، ص ٣١٦-٣١٧):

قوله: (فموسى صلوات الله عليه وسلامه) يريد لما كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل مناقد سمع ما يدل عليه فما معنى اختصاصِ موسى عليه السلام باسم التكليم؟ فأجاب بأنه سمع صوتا دالا على كلامه مخلوقا له من غير دخل كسبٍ لعبدٍ من عباده وإن كانَ من جهةٍ واحدةٍ، فقال رحمه الله: إلى هذا ذهب الشيخ أبو منصور والأستأذ أبو إسحاق، وقيل: سمعه بصوت من جميع الجهات، واختارَ الإمام الغزاليُّ أنه سمع كلامه الأزليَّ من غير صوتٍ ولا حرفٍ، كما يرى في الآخرة ذاتُه بلا كمٍّ ولا كيفٍ.

وهذا الاجتهاد مقبول لدى سادة أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية، لأنه قولٌ أو وجهٌ معتبرٌ عندهم، بل نعتبره من الخلاف المعتبر في فروع العقيدة أو علم الكلام. وبوسيلة هذا الاختيار تم حل المشكلات الواقعة بين الطلبة الملايويين في مستوى الفهم على سبيل الخصوص والتفهيم إلى العوام على سبيل العموم.

وبعد فترة الشيخ إسماعيل الفطاني لم تكن المشكلة طارئة حول هذا الاجتهاد إلا في سنة ٢٠١٤م حينما ألف الباحث نئ محمد نظيم الدين بن نئ إبراهيم الماليزي رسالة باسم «صفة كلام الله عند أهل السنة والجماعة والرد على قول الدواني وإسماعيل الفطاني وغيرهما» وادعى أنه تبنى مذهب حشوية الحنابلة الذين قالوا: إن كلام الله تعالى صوت وحرف ومع ذلك فهو قديم (نظيم الدين، ٢٠١٤م، ص ٣٤).

وهذه الدعوى ليست بصحيحة عندي، لأن سبب اختيار الشيخ إسماعيل قول أبي منصور الماتريدي لكي لا يدخل في وصف كلامه تعالى النفسي عَرَضِيًّا كما هو واقع عند حشوية الحنابلة، بل إنه صَرَّحَ بإثبات القسم الأول من أقسام صفة الكلام يعني بثبوت كلامه تعالى النفسي الذي هو قديم ليس بحرف ولا صوت ولا تقديم ولا تأخير وغير ذلك من تعريفه الماضي ذكره.

والباحث نئ محمد نظيم الدين أيضا ينقد تسمية الشيخ إسماعيل القسمَ الثانِيَ منها بالكلام النفساني مستدلا ببعض أقوال العلماء في ثبوت المعنى القائم بالنفس هو نفس الكلام النفساني (نظيم الدين، ٢٠١٤م، ص ١٦-١٨). وفي رأيي أن الشيخ إسماعيل حينما قسم صفة الكلام يريد أن يُفْهِمَ الملايويين أن لكلام الله تعالى معنًى أو دلالةً. وهو يعرف عند المتكلمين بتعلق الدلالة من أمر ونهي وخبر. فمسألة التسمية أمر اجتهادي، لا ينبغي الرد عليه، لاسيما أن المصطلحات الكلامية من المعاني والمعنوية والنفسية والسلبية برمتها اجتهاديةٌ، لم تكن معروفة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعهد الصحابة والسلف الصالح، فاختيار الشيخ إسماعيل مجرد اجتهاده الذي لا قدح فيه. المهم أن الكلام النفسي تَعَلُّقُ الدلالة عند المتكلمين كما هو معروف جميعا.

وأما رد الباحث نئ محمد نظيم الدين على التقسيم الثالث وهو الكلام المصدري فهو أيضا مما وقع الخلاف بين العلماء من أهل السنة والجماعة، كما ذكرته فيما سبق حول الكلام الذي سمعه نبينا موسى عليه السلام. بل تسميته بالكلام المصدري له وجه عند أهل السنة والجماعة كما بيّن الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني (ت. ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م) مفهوم

«الكلام المصدري» و»الحاصل بالمصدر» في كتابه «مناهل العرفان في علوم القرآن» (الزرقاني، ٢٠٠٤م، ص ١٥-١٦).

فرده على اجتهاد الشيخ إسماعيل الفطاني عبارة عن عدم الرضا بالخلاف المعتبر الواقع بين علماء أهل السنة والجماعة. وأما عدم سعة الصدر به فمن مآخذ طلاب العلم الشرعي، ويعد من التعصب والغلو الذي بلغ حد إخراج العلماء من دائرة أهل السنة والجماعة، ناسيا أن لحوم العلماء مسمومة، فالله الموفق وإليه ننيب.

الخلاصة

فبعد هذا التَّجْوَالِ القصيرِ ندرج أهَمَّ ما اشتملتْ عليه هذه الدراسة من أفكار في المحاور التالية:

١- أن الملايويين قديما وحديثا على مذهب الأشاعرة في العقيدة، والشافعي في الفقه والغزالي في التصوف، إلا أنهم لا يمنعون أنفسهم أن يستفيدوا من العقيدة الماتريدية بوسيلة المؤلفات والاختيار الكلامي.

٢- أما استفادتهم من مؤلفات العقيدة الماتريدية فمن ثلاثة كتب وهي كتاب «التمهيد لأبي شكور السالمي» وكتاب «العقيدة النسفية» وكتاب «درر الفرائد في شرح العقائد» للرينارى أو الرانيري الذي هو ترجمة «شرح العقيدة النسفية للتفتازاني».

٣- أما استفادتهم من الاختيار الكلامي فهو اختيار الشيخ إسماعيل الفطاني قول أبي منصور الماتريدي من أنه سمع كلام الله الحادث من صوتٍ خَلَقَهُ اللهُ تعالى في كل جانب موسى عليه السلام، وأدرجه تحت القسم الثالث من التقسيم الرباعي لصفة الكلام عند الشيخ إسماعيل الفطاني رحمه تعالى.

٤- فهذه الأمثلة من الاستفادة دليل على أن أهل السنة والجماعة يتسامحون في الأمور المختلف فيها ولو في مسألة العقيدة شريطة أن تكون خلافا لفظيا أو ليست من أصول العقيدة.

وأخيرا، فهذا ما تيسر لي أن أسجله من أفكار ونتائج في هذه الدراسة، من خلال هذا المسار والبحث القصير، وأرجو من الله التوفيق والسداد، و«ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير» [الممتحنة: ١١٠]. وأنا أستغفر الله من الزلل، ومما يخالف شيئا في العلم والعمل، اللهم انصرني وانصر المسلمين في كل مكان وحين بجاه نبيك المصطفى، والحمد لله وحده لا شريك له، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين.

المصادر والمراجع باللغة العربية

الباروحي، سليمان بن إبراهيم بن عمر. (٢٠٠٢م). الطرق الصوفية في ماليزيا وأثرها على الدعوة الإسلامية. سرمبان: دار الإفتاء بولاية نجري سمبيلن ماليزيا.

البكي، أبو عبد الله محمد بن قاسم الكومي التونسي. (٢٠٠٨م). تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب. تحقيق: نزار حمادي. بيروت: مؤسسة المعارف.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. (٢٠٢١م). شرح العقيدة النسفية. عني بها: مرعي حسن الرشيد. تركيا: دار نور الصباح.

زاهاسفان، ألفيان إقبال. (٢٠١٨-٢٠١٩م). المذهب الأشعري وتطوره في إندونيسيا. الرباط: جامعة القرويين، مؤسسة دار الحديث الحسنية، أطروحة الدكتوراه.

الزبيدي، مرتضى محمد بن محمد الحسيني. (١٨٩٣م). إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين. القاهرة: المطبعة الميمونية.

الزركلي، خير الدين. (٢٠٠٢م). الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. بيروت: دار العلم للملايين.

الزرقاني، محمد عبد العظيم. (٢٠٠٤م). مناهل العرفان في علوم القرآن. خرج آياته وأحاديثه ووضع حواشيه: أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية.

زهري، خالد. (٢٠١٥م). تحقيق كتب علم الكلام (الأخطاء وأصنافها) ضمن تحقيق المخطوطات الإسلامية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية. لندن: مؤسسة القرقان للتراث الإسلامي.

الجاوي، محمد نووي البنتني الشافعي. (٢٠١٧م). نور الظلام شرح عقيدة العوام. اعتنى به: قسم تحقيق ومراجعة بمكتبة الترمسي للتراث. جيفوك: مكتبة الترمسي للتراث.

الحنفي، رمضان بن محمد. (٢٠٢١م). شرح العقيدة النسفية. عني بها: مرعي حسن الرشيد. تركيا: دار نور الصباح.

الخيالي، شمس الدين أحمد بن موسى. (٢٠٢١م). شرح العقيدة النسفية. عني بها: مرعي حسن الرشيد. تركيا: دار نور الصباح.

العكتي، محمد أيمن. (٢٠١٥م). جهود علماء بلدان ملايو في خدمة العقائد السنوسية ضمن التراث الكلامي بالغرب الإسلامي الخصوصية والامتداد. إعداد وتنسيق: عبد القادر بطار. وجدة: مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة.

كستلي، مصلح الدين مصطفى بن محمد. (٢٠٢١م). شرح العقيدة النسفية. عني بها: مرعي حسن الرشيد. تركيا: دار نور الصباح.

المارغني، إبراهيم بن أحمد الزيتوني المالكي الأشعري. (٢٠١٢م). طالع البشرى على العقيدة الصغرى. اعتنى به: نزار حمادي. الكويت: دار الضياء.

النسفي، نجم الدين عمر بن محمد الحنفي. (٢٠٢١م). العقيدة النسفية. عني بها: مرعي حسن الرشيد. تركيا: دار نور الصباح.

بن نئ إبراهيم، نئ محمد نظيم الدين. (٢٠١٤م). صفة كلام الله مغيكوت أهل السنة والجماعة – ممبوغكار كسيلفن فهمن الدواني، فاء دا عيل مكة، نوء دير سكم، الشيخ عبد القادر المنديلي دان لائين٢. كلنتان: ABK BAKTI ENTERPRISE

الفطاني، إسماعيل بن عبد القادر. (١٣٨٢هـ). باكورة الأماني. فطاني: فطاني فريس.

الكلنتاني، عبد الله بن عبد الرحمن. (د. س.). رسالة فرسديأن باكي سكلين مكلف. كلنتن: د. ط..

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1988M). *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of The 'Aqā'id of al-Nasafī*. Kuala Lumpur: University of Malaya.

Drewes, Gerardus Willebrordus Joannes. (1969M). *The Admonitions of She Bari*. The Hague: Koninklijk Instituut Voor Taal.

Haddad, Gibril Fouad. (2021M). *The Maturidi School – From Abu Hanifa to al-Kawthari*. UK: Beacon Books and Media Ltd..

Schrieke, Bertram Johannes Otto. (1916M). *Het Boek Van Bonang*. PhD Thesis: University of Leiden.

* * *

Dr. Dossay Kenzhetay,
A.Yesevi Ün. Öğr. Üyesi Türkistan/Kazakistan, Prof.

MATURIDI ILKESI: AKIL VE NAKIL BIRLIĞI

İslam bilim tarihinde akıl ve nakli, yani, Allah, insan ve alemi bir bütün olarak tanımlayarak, açıklama getiren tevhit prensibini esas alan teoriler de Orta Asyalı bilim adamlarına aittir. Tevhit prensibi görüşü Maturidi'nin tevil teorisinden ortaya çıkmıştır. Çünki bu tutuma psikolojik, ontlojik, aksiyolojik ve ahlaki açıdan ilk önce Orta Asyalı alimlerin kendilerinin ihtiyaçları vardı. Sınırsızı sınırlandırarak, zamana ve mekana hapsederek hakikatı "durdurarak" tefsir yazan ve insanın

ta kendisinin zaman ve mekana ihtiyacı olduğunu anlamayan, yani, insanı ve kendisini unutan kelam okullarından bıkan halk, kendi evlatlarını İslam'ın bilim sahasını çıkarttılar. Günümüzdeki kullanılan dille ifade edersek, hakikatın epistemolojisi, gnoseolojisi ve ontolojisi hakkındaki rasyonel görüş metebi Maveraünnehir mektebinden başlamıştır. Doğal olarak bu sonuç ve meyvenin temeli de insanlık tarihinde Peygamberliğin getirdiği tecrübe ve hikmetten kaynaklanmaktadır. İşte bu, gerçek bilge kişilerin asırlar geçmesine rağmen bizi kendilerine hayran bırakarak ve büyük bir miras bırakarak bugünki ilmi meclise vesile olması buna bir delildir. Bugün Maturidi mirası kendi önemini arz etmektedir. Maturidi mirasına tüm dünya muhtaçtır.

Kazak Müslümanlığı için dini tanımın içeriği Maturidi akidesi sayesinde oluşmuştur. Dini tanım, kültürümüzün de merkezidir. Şimdi ise neoselefiliğin ideolojik akidesi ve baskısı Kazak Müslümanlığının kalbine saldırıda bulunmaktadır. İlk olarak ilahi teolojik tanımları, nakli esaslara dayalı insan aklını yok sayan görüşleri yoluyla dünyagörüşlerimizde oluşmuş ontolojik tanımlarımızı yok saymaktadırlar. İman ve amel katmanlarını otonom bir olgu olarak dini şuur ve tanımın bütünlüğünü esas alan höşgörüye dayana Kazak Müslümanlığı yerine dini fanatizm ve küfrün tohumunu yerleştirerek toplumu parçalamaya çalışmaktadırlar. İrade ve kader konuları da insanın iradesinden ayrı bir tanrısal determenizm açısından değerlendirilmektedir. Bu, insanın irade ve gücünü taklidi Müslümanlığa, şuursuzluğa sürükleyen asıl fikri faktördür.

Bugünki dini durumu düzeltmenin aracına dini tecrübemizdeki tanımın esasını oluşturan Maturidi mirasına tekrar sahip olunca kavuşuruz. Çünki, insan, toplum, kültür ve devletin bekası bu Maturidi mirasının sayesinde tarihi bağlantı yoluna girecektir. Din-devlet ilişkisinde çok dikkat edilmesi gereken nokta da, her fikrin, teori ve pratiğin arka planında değerler sistemi ile rasyonel gerçekliğin birikimi bulunduğu hususudur. Dolayısıyla devletimizin aksyolojik temellerinin de Maturidi mirasıyla yakından alakalıdır.

Maturidi mirasının en büyük önemli noktası da insan meselesidir. İnsanın insan olma özelliği, sorumluluk duygusu, iradesi, hürriyeti, manevi-ahlaki şahsiyet olmasından kaynaklandığını görmekteyiz. Bugün, toplumlardaki tüm meselelerin en büyüğü insanlık sorunudur. Örneğin, biz çoğu zaman örf-adetle ilgili konuları geçmişte gerçekleşen bir tecrübe, gerçekleşmesi imkansız bir hayal olarak ele alırız ve onunla bağlantımız kopmuştur veya onu unuttuk diyerek herşeyi geçmişe gömeriz. Kendini kendin tanı! İşte o zaman sendeki gelenek, örf-adet, milli şuur ve din varlığa dönüşecektir. Ancak o zaman sen Kazaksın! Senin örf-adetlerini senden başka kimse korumaz, senin değerlerine senden başka kimse sahip çıkmaz... Sen bunları kendin için koruman ve devam ettirmen gerekir... Eğer Kazak olarak yaşamak istersen bundan başka yol yoktur... İşte bunun gibi Maturidi mirası da Kazak kültürü ve devleti için araştırılması gereken meselelerin en başında yer alır. Çünki, dini tanım ve görüşlerin temelinde Maturidi akidesi yer almaktadır.

Tanımın yapısı girift ve çeşitlidir. Günümüzde pekçok gençler tanıma hiç önem vermezler. Burada Vehhabi din anlayışının tesiri çok büyüktür. Çünki tanım birçok ağır şartlardan oluşmaktadır. Bu şartların en başında kendi kendini tanımak gelir. Günümüzdeki toplumlarda ise insan, kendi kendini tanımada isteksizdir. Niye? Çünki kendisindeki aklı kullanmak için gerekli olan gayret ve güç yeterli değildir. Bu gayret ve gücü veren ortam da en başta gelen şartlardandır. Öyle bir ortamın günümüzde bulunmaması sosyal medyada olsun, toplum tabakalarında olsun aşırı nakılcı yönelimin tesirinden kaynaklamış olsa gerek.

İslam'da tanımın en efdalı mağrifatullahtır (Allah'ı tanımak). Hüdayı tanımaktır. Bunun hem yolu hem de şartı da çok zordur. Bizim Müslümanlık dini tecrübemizde Allah'ı tanımaya "ar ilmi"

denilir. Bununla ilgili olarak Yesevi, yetmiş makamdan oluşan ahlaki bir ölçü belirlemiştir. “Ar”lı olmak kolay bir iş değildir. Buna büyük bir kalp lazımdır.

Derin düşünceyle, akılla tanımak da kolay değildir. Bunun için teorik bilgi lazım. Ne? Niçin ve nasıl? Yani, konusuna, amaç ve metoduna sahip olmak gerekir. Amacın belirtilmesi için de geleneksel hakikatı esas alan tecrübi karşılaştırmaları gerçekleştirebilecek düşünme metodu lazımdır.

Bu platformlar bundan on bir asır önce Farabi atamızı çok rahatsız etmiştir. Nakl ve aklın (Allah ve insan), bilme ile anlamanın (kal ve hal) bütünlüğü tutumunu ileri sürmüştür. Sadece böyle bir insanın tanıma ulaşır. Fakat yine de faal aklın (Allah’ın kutu, hikmeti, hidayeti) yardımı şarttır demiştir.

Burada yine bir şart vardır. Maturidi düşünce sistemine göre, Allah’ın varlığı ve hakikatı ile ilgili şartlardan söz edemeyiz. İnsanla ilgili şart olmadan hiçbir şey anlatmamız imkansızdır. İlahi varlığın sırrına bakarsanız herhangi bir olgu veya varlık belli bir ölçüden oluşur. Ölçü de şarttır. Demek ki, varlığın kendisinde bir şart vardır. Allah sınırsızdır, insan sınırlıdır. Fakat insana Sınırsızdan verilen bir araç vardır. O da akıldır. Akıl, Allah karşısında sınırlıdır, insan katında da sınırsızdır. Bu tanıma ve bilme, yani, teorik varlığın epistemolojik açıdan bilinmesi imaknsızdr. Duyu ve tatmada akıl sınırsızdır, fakat, dille ve mantıkla o sınırsılığı açıklaması imkansızdır. Demek tanım şartlardan, şart da ölçüden, ölçü de epistemolojik ve psikolojik katlardan oluşuyormuş.

Yani, Maturidi akidesinin geçen yüzyıldaki temsilcisi Abay’ın “Akıl” ve “can” ben “kendim” bulmacası günümüzde de önem arz etmektedir. Şimdi “kendim” ne demektir? Ben ne demektir? Bunun anlamı bana niçin lazım? İşte bu sorular İmam Maturidi’nin Kitab-ı Tevhid adlı eserinde detaylı olarak ele alınmış meselerlerdir.

Abay’ın ağzından “benim Doğum Batı oldu” sözünü söyleten bir gerçek vardır. Bilme ve hissetme ilişkisi. Bu şu şekildedir: İslam’ın hakikatını Müslümanlar bilir. Batı ise hisseder. Burada söylemek istediğim şey de başka bir husustur: “Bilme ve hissteme”, “olmak ve görünmek”. Tüm mesele buradan kaynaklanmaktadır. Sadece Allah’ın hakikatını medeniyetine uyarlayan bir millet bugünki zaman ve çeşitli baskılardan güçlenerek sıyrılır. Bunlar hakikatı hem bilen hem de hissedenlerdir. Allah’ı sadece dini şablon içerisinde “dogma”ya dönüştürenler ise büyük baskılardan ölümcül darbelere maruz kalarak çıkarlar. Ancak, herşeyini kaybederek altınların sahibi olmasına rağmen köle olarak çıkarlar. Bunlar Allah’ın hakikatını bilen, fakat hissetmeyelerdir. Buna bugünki İslam dünyasının hali birer örnektir diye düşünüyorum.

Günümüzde İslamiyet’teki Lüteryanlar, yani, Vehhabiler Kazak toplumunun her sahasında kendi tesirlerini hissettirmektedir. Yani her alana “emretmektedirler”. Allah’ın hakikatını tanıma Allah’ı doğru bir şekilde Kur’an esaslarına göre tanımaktan başlar. Allah’ın sözğnğ Allah’la ölçmedikçe Allah’ın hakikatı nasıl hissedilir, nasıl tanılır? Vehhabiler Allah’ı insanlara yaklaştırmak yerine insanları Allah ile korkutarak, O‘nu gökteki “tahtına” oturtarak kendiler o “taht” için hareket etmektedirler. Din siyasallaşmıştır. Siyasallaşan din halkan hiçbir iyilik getirmez. Bizde ise Allah’ın hakikatını Allah ile tanıma tecrübesi vardır. İşte bu Maturidi ilminde bulunmaktadır.

Dini tanım, dini şuurun epistemolojik birikimidir. Dini şuur, kültürümüzün özü, köküdür. Kazak kültürünün özü olan dini şuur Maturidi ilmi vasıtasıyla oluşmuştur. Maturidi ve Farabi arasındaki zaman ve mekan açısından yakınlık kendi başına ayrı bir konudur. Burada iki düşünürün düşünce sistemindeki prensip ve fikri yakınlık hakkında bahsetmeden geçemeyiz. Farabi atamız şöyle der: “Gözün kendi fonksyonunu gerçekleştirmesi için” şart lazım. O koşul da ışıktır. Işık olmazsa göz görme yetisini gerçekleştiremez. Bunun gibi insan da Allah’ın hidayeti olmadan ne kadar çaba harcasa da Allah’ı tanıyamaz. Bu da Allah’ın istediği insana verdiği bir “hikmet”tir. “Faal akıl”,

yani dini terminoloji açısından bakıldığında Cebrail'in rolünü üstlenir. Bunun gibi İslam dini de kendisinin bir din olarak "görme" fonksyonunu gerçekleştirmesi de bu dine inananların cehdi ilim akıllarına bağlıdır. Vahi ve akıl ikiz olursa, bir bütün olursa işte o zaman İslam medeniyetinin ruhu uyanacaktır. Bugün Maturidi'nin temel görüşleri kendisinin yaşadığı dönemde Kitab-ı Tevhid'te verdiği cevaplar hem tutum, hem fikri, hem de metodolojik prensipleri sayesinde kendi önemini korumaktadır.

İmam Maturidi kendisinin yaşadığı dönemin evladıdır. Onun dini görüşleri o dönemdeki Kerramiler, Şiiler ve Mutezilelilerin tanım teorilerine verdiği cevaplardan oluşur. Bu demektir ki tüm İslam mezhepleri ile grupların merkezi Kuran ve Sünnet olmasına rağmen, o metni anlama, algılama, yorumlama ve tanıma metodolojiler farklıdır. Maturidi, Mutezileye karşı çıktı, çünki onlar Yunan felsefesinden alınan "İlk akıl, sonra nakıl, yani ilk varlık sonra da aklın geldiğini ileri sğren Demokrit'in metodunu benimsediler". Bu metoda göre temel görüşlerde insan materyalist tutuma yönelir. Bunu Maturidi iyi anladı. İslam dininin özü Tevhit'tedir, can ve bedenin, akıl ve naklin birliğindedir, insan ve Allah'ın bütünlüğündedir şeklindeki idesini ileri sürmüştür. Mutezile'nin akıl birincidir şeklindeki tutumlarına bir açıklama getirirsek, bu dünki pozitivistler ile humanistlerin Tanrının yok olduğunu iddia etmelerine getiren bir yoldur. Naklı ikinci dereceli olarak kabul etmeleri "vahi"nin derecesini aşağıya indirerek aklı mutlak hakikat derecesine ulaştıracaktı. Maturidi bu tutuma karşı çıkmıştır. Yine de İmam Maturidi, İslam esaslarını doğru anlamada akıl ile insanın düşünme kabiliyetine güvenmeyi ve ondan yardım almayı reddetmedi. Maturidi, dini metinleri (naklı) zahri anlamda kabul eden bazı harfiyecilerin metodlarına karşı çıktı. Onlar "insan aklı, düşünme kabiliyeti mutlak hakikat değildir. O da yanılır. Dolayısıyla Kur'an ayetleri ile hadisleri harfiyyen nasıl söylendiyse o şekilde anlamak gerekir" görüşünü ileri sürdüler. Burada Maturidi'nin tutumu şu şekildedir, kendisinin Tevhid kitabında bahsettiği gibi Allah ile insanın sohbetinde akıldan başka bir köprü yoktur. Böylece akıl yanılır, hata yapar diyerek aklın fonksyonundan vazgeçmek de İslam'ın ruhuna, Allah'ın seçimine aykırıdır. İnsan ancak naklı, kendisindeki aklın süzgecinden geçirdiği zaman ondan yararlanabilir ve faydası olur, hem insan hem de dünya değişir. Akıl olmadan düşüncesiz naklı dış görünümüyle ezberleyerek kullanması insanın iç dünyasının değişmesine imkan sağlamayabilir. Bu ise bugünki din psikolojisi açısından çok önemli bir tutum idi. İslam, insanın içtihad kabiliyetinin önemini, Allah'ın insanları düşünmeye davet etmesinin arka planındaki hakikatı gözler önüne sermektedir. İnsanın Allah ile alemle bağlantısının merkezi de akıldır. Ancak akıl mutlak hakikat değil, o Allah'ın insanlara verdiği bir araçtır. Aklı herkes istediği biçimde kullanır. Dolayısıyla Mutezile gibi Allah'ı nakıl olmadan sadece akıl aracılığıyla bulmak yanlıştır. Çünki bu şekilde ilahi birlik bozulur. Aklı yücelterek, naklı aşağıya çekerek hangisinin birinci olup olmadığı ile ilgili bir yarış başlardı. Bu durum Batı'daki felsefeciler arasında bugüne kadar devam eden bir husustur. Nakıldaki ayet ve hadisleri delil olarak kabul etmekten vazgeçerek, aklın gücü yetmediği ve tanıması zor olan hakikatleri aklın dar çerçevesine sığdırmaya zorlamak akla yapılan hiyanettir. Allah'ın hikmet ve sırlarını seyretmek için akıl kabiliyetlidir, ancak söz konusu tanıma olduğunda sınırlıdır. Dolayısıyla Maturidi sınırlı ile sınırsız, yani insan ile Allah'ı, akıl ve naklı biri olmadan diğeri olmayan bir bütük olarak anlamak gerektiğini şart olarak koymuştur. Orta yol ve denge şuurlu olması gerekir. Maturidi'nin yaşadığı dönemdeki bazı alimler akıl yanılabilir diyerek sadece hakılla sınırlı kalmışlardır. Hakikatı sadece nakıldan arayan kimse hiçbir zaman kendi kendini tanıyamaz. Kim kendini tanısa hakikatı da tanır.

Mutezile ile Maturidi'nin tanımı arasında akıl olgusu ile ilgili olarak metodolojik farklılıklar bulunmaktadır. Müteşabih ayetleri sözlük anlamda direk kabul etmek Allah'la ilgili Kur'an'daki tevhid açıklamaya ve tanıma ihanet olurdu. Bu tanıma karşı çıkan Mutezile alimleri itikatla

ilgili ayet ve hadisleri yanlış yorumlayarak Allah'ı insan suretinde tasvir edenlere, insan aklını yok sayanlara karşı çıktılar. Neticede kendileri naklı ikinci sıraya iterek aklı hakikatın mutlak ölçüsüne dönüştürdüler. Onlar Kerramiler ile Müsessimilere karşı zıt görüşte oldu. Ancak orta yolu bulamadılar. Orta yol, Maturidi akidesinde nakıl ve akıl, Allah ile insan ancak bir bütün kabul edildiğinde tevhid anlayışı yerleşeceğini ide olarak ileri sürmüştür. Aklın da naklın da kendilerine göre yeri vardır. Bu birinci şu da ikincidir şeklindeki derecelendirme ise Yunan felsefesinden gelen bir şablondur ve İslam'ın ruhuna yabancıdır. Kur'an'da "aklını kullanmayanlara, kendilerine değer vermeyenlere gökten pislik yağacağı" açık ve net belirtilmiştir. Fakat Maturidi aklına ne gelirse o şekilde yaşamayı değil, aklı Kur'an'la, hüccetle birlikte kullanmayı önerir. Aklın düşünmesi için de hüccet, tanım çerçevesi, İslam platformu lazım. Allah, aklı olmayan delilere hiçbir sorumluluk yüklememektedir. Aklını kullanmayanlara da "pisliğe" batarak perişan olacaklarını uyarır.

Abay'ın deyimine göre "iyi ile kötüyü ayırmadın, damağının bir kısmı yağ bir kısmı kan" olanı, yani iyi ile kötüyü aklıyla ayırd eder. Bunun için aklını kullanması lazım. Maturidi de aklı iyi ve kötüyü ayırarak, insanın Allah'ın karşısındaki sorumluluğunu hissettiren kuvvet olarak kabul eder. İnsan tevhidi aklıyla, düşünme ile öğrenir.

Günümüzde ise irade ve kader konuları dışarıdan gelen yabancı ideolojiler tarafından insanın iradesi dışında ilahi determinizme dayandıralarak anlatılmaktadır. Bu insanın iradesi ile seçimini taklidi Müslümanlığa, şuursuzluğa götüren en temel ideolojik faktördür.

Akide veya dini tanımın önemi çok büyüktür. Çünki dini tanım bizim milli ve medeni varlığımızın özüdür. Dini tanım insanın çevresindeki kültürel katmanların tüm değerlerinin fıtri, milli özellik, dünyagörüşü, örf-adet, hukuk, ahlak ve varlık açısından belirlenmesini ve açıklığa kavuşmasını "BEN" şeklinde oluşmasını sağlar. Bugünlerde ise bazı Kazaklar medyada "Ben" denilen varlığın özü olan Maturidi akidesi ile dini tecrübemizi kötüleyerek açık bir şekilde karşı çıktığı duruma geldik. Maturidi akidesi Ehli Sünnetten değildir, bidat ve şirki körükleyen tanım olduğuna dair fetva vermektedirler.

Dolayısıyla Maturidi'nin akidesinin ana başlıkları ile ilgili konulara kısaca değinmek istiyorum. Maturidi kelam açısından iman, amel ve büyük günahla ilgili olarak ne demiştir?

Büyük günahla ilgili olarak şunu söyleyebilir: Müslüman birisi yaptıüı büyük günahtan dolayı imandan çıkmaz, küfre de girmez. Burada Maturidi iman ve İslam konularını ayrı ayrı ele almaktadır. Mümin ile Müslüman arasında farklılık vardır. Dolayısıyla büyük günah işleyen insan bu fani dünyada gerçek mümindir. Ancak o insan yaptığı büyük günaha göre fasık, yani arsız, ahlaksız mümindir. Bu yaptığı amele göre cezasını da alacaktır. Böyle bir insanın ahiretteki hali Allah'ın isteğine bağlıdır. Allah isterse onu affeder, isterse cezalandıracaktır. Prensip budur. Dolayısıyla yanındaki kardeşine niye namaz kılmadın, oruç tutmadın vs. amellerine bakarak kafirsin demek büyük günahtır. Onun halini Allah'a bırakarak kendi haline bakmak ise en iyisidir. Sonra ben bu ameli doğru düzgün yaptım diye ümide kapılarak, sevapları hesaplamak da kibre götürür. Sonra şu ameli yanlış yaptım diye heyecana kapılarak korku içerisinde yaşamak da insandaki "ben"i yok eder. İslam'da iki uç (ifrat ve tefrit), bir orta vardır. Bu psikolojik zıtlıklar akıl ve naklı anlatmada diyalektiğe götürür. Dolayısıyla Müslümanın hali diyalektik değil bütünlüğe, yani sadece ümit veya korku değil, (Abay'ın deyimiyle akıl ve can, Ben kendim) ikisini bir bütün olarak, ümit ve korku arasında, hiçbir uçta kalmadan kendini kontrol etmeyi öğrenmesi gerekir. Çünki insanın içindeki sır, imandır. Onu Allah'tan başka kimse bilemez.

Dolayısıyla Maturidi amel ile iman arasında ayırım yaparak anlatmaktadır. Amel, imanın bölünmez bir parçası değildir. Amel, imanın dışındaki farzdır. Bizler, Maturidi tanımındaki

Müslümanlar elhamdulillah Müslümanız kelimesini tam ve hiç şüphelenmeden dile getiririz. İnşallah Müslümanın demek başka bir tutumdur. Bu nedenle imana şartsız, şüphesiz riyayet ederiz. Gerçek müminim diyerek şüphesiz söyleriz. Yani, kalbin ihtiyarını ve sağlamlığını dille tasdik ederiz. Maturidi tanımı bu nedenle müminin iman etmesini tevhid, teslim olmasını da İslamiyet çerçevesinde ele alır. Amel, imanın bölünmez bir parçası olmadığından amel etmeyle iman artmaz, ameli terk etmekle veya günah işlemekle iman azalmaz. Yani iman, insanın Allah'la olan bağlantısını belirler. Amel ise insanın isteği ve iradesine, seçimine bağlıdır. Teslimiyet, sorumluluk derecesine göre günahkar ise cezasını alır, sorumluluktan kaçarsa, günahlara gömülerek "tugyan psikolojisiyle" asilikle giderse, o zaman durum farklıdır, insan imanından ayrılır. Bunun dışında iman konusunda Maturidi'de tüm müslümanlar ve müminler eşittir, birinin imanı diğerinden fazladır şeklindeki karşılaştırma yoktur. İşin aslı niyettedir, yani ameldedir. Bundan dolayı bu iki özelliği iyi anlarsak tüm Müslümanlar mümin, tüm müminler de Müslüman oluyor. Maturidi tanımında Allah'la korkutmak yoktur, onda aşk, rahmet ve merhamet vardır. Örneğin Allah kendi ayetlerinde iyilik yapanları cennetiyle mükafatlandıracağına söz verirse, o mutlaka gerçekleşektir. Eğer kötülük ve küfre dalanları cehennemle azap vereceğine söz verdiyse, kendisinin rahmeti ve merhameti üzerine affetmesi pek mümkündür delinmektedir.

Maturidi'de amel ve iman ilişkisindeki en başlı ölçü ise ruhun hakikatına dayanmaktadır. Ruh Allah'tan gelen bir cevherdir. Amel iman değildir. Bu nedenle amel imanın özü değildir. Fakat amel imanın sonucu olmasına rağmen ikisi de birbirinden farklıdır. Dolayısıyla Maturidi amelleri farz olarak kabul etmeyi başka bir mesele, farz olduğunu bilmesine rağmen yapmamayı başka bir mesele olarak ele almaktadır. Örneğin farzlara inanmayanların kafir, farzlara inanarak, yani iman ederek ardından da yerine getirmeyenlerin de günahkar mümin olduğunu ileri sürmüştür. Bu meseleye Maturidi din ve şeriat arasındaki ölçüleri de katmaktadır. İkisi farklı tanım meselesidir. Örneğin namaz, oruç, zekat ve hac amelleri imanın değil İslam'ın prensipleridir. Bunu da Kur'an'daki "iman edenler ve salih amel edenler" şeklinde ikisini ayırarak gösteren ayetlerle temellendirir.

Aslında ameller de imanla bağlantılı olsaydı, peygamberler de dahil, vazifelerin tamamını yerine getiremediklerinden dolayı hiçkimsenin imanı kamil olmazdı. Bunun gibi bir günah işleyen kimsenin de imanı tam olmazdı. İman, vacip amelleri yerine getirmek, haramnan sakınmak olsaydı, o zaman hiçkimse gerçek mümin olduğunu dile getiremezdi. Dolayısıyla Maturidi'ye göre Müslüman olmanın şartı amel değil, Allah'ı tanımak, kabul etmek ve tasdik etmektir.

İnsanlar farzları terk etmekle mümin sıfatından ayrılmazlar. Ancak tasdik ve dille ikrar etmekten uzaklaşırsa imanından ayrılırlar. Burada Maturidi teori ve pratik ilişkisindeki düzeni merkeze almaktadır. Müminlerin iman sıfatı amelden önce olması gerektiğini açıklamaya çalışır. Yani, ilk önce mümin, Allah'ı tanıma, O'na inanma, kabul etme, sonra da Müslüman safhası gelir. Bu arada insanların farzları yerine getirmeleri iman etmelerinden kaynaklanır, imanları farz amelleri yerine getirmelerinden değildir. Bu şekilde Maturidi'nin insandaki akıl ve iradenin, irade ve niyetin, dünya ve ahiretin, sınav ve sorumluluğun sınırlarını belirlemeye çalıştığını görürüz. İnsan Allah'ı tasdik etmekte, imanda eşittir. Fakat amelde eşit değildir. İman, Allah katında insanın sorumluluğunu artıran kuvvettir. Dünki Sovyet döneminde ne kadar da sorumluluk olmasına rağmen, imkan verilmediğinden amellere yer verilmedi. Ancak Sovyet ideolojisi insanların imanlarına tesir edemedi. Bazı aksiyolojik (değer) saldırılarla sadece dini şuurda ufak tefek iz bıraktı. Bunun gibi amel ve iman ayırımı meselesinde Maturidi, fakir insanın zekat vermesi vacip değil, ama farz olduğununa iman getirmesinin şart olduğunu ileri sürer.

Kısaca bugün toplumda selefilik ideolojiyle zehirlenenler, Maturidi'nin amel ve imanı ayırarak göstermesini şirk ve bidat olarak değerlendiren, hatta ehl-i sünnet safından çıkartan neomüftüler de bulunmaktadır. Söylemek istediğim şey, Maturidi'nin ameli imandan ayrı göstermesi ameli terk etmek değildir. Bu insan şuuru ile ilahi sınav için, insan iradesi ile Allah'ın adil sıfat arasındaki ortak sohbeti göstermek için bir şart idi. Maturidi'nin buradaki amacı "Müslüman olamanın en sondaki şartının amel değil, iman olduğunu göstererek, büyük günah işleyenleri kafirlikle suçlamaya" karşı çıkmaktır diye düşünüyorum. Dolayısıyla biz akidemize göre, iman amelin sebebidir, tersine amel imanın değildir. Çünki, sonuç sebebin yerine geçemez.

* * *

Резеда Сафиуллина,
Российский исламский институт
Доцент кафедры исламской теологии

УЧЕНИЕ МАТУРИДИ В МЕДРЕСЕ ВОЛГО-УРАЛЬСКОГО РЕГИОНА

В докладе на примере текстов авторитетных авторов мусульманского мира и татарских авторов начала XX века излагается история преподаванием акыды в татарских медресе, изучаемые произведения, методика преподавания, круг рассматриваемых в них вопросов. Для овладения полным комплексом мусульманских знаний в татарских медресе шакирдам предстояло изучить от 26 до 137 книг [1]. Среди них основным предметом и учебной книгой была «`Акыда». Это хотя и малый по объему, но главный текст на все времена, перечисляющий то, что должен знать мусульманин, во что он должен верить и что должен постичь внутренне.

Одним из незаменимых учебников вероучения у татар считался текст сочинения «Акаид ан-Насафия» («Догматы») Наджмаддина ан-Насафи (ум. в 537/1142 г.). Именно этому небольшому труду ан-Насафи принадлежит решающая роль в распространении идей имама аль-Матуриди, в которой автор собрал воедино главные и основные положения суннитского вероучения с точки зрения ханафитов в достаточно сжатой форме, легкой для запоминания. На сочинение Насафи было множество комментариев. У татар был распространен вариант с комментарием Са`даддина Мас`уда б. `Умара Тафтазани (716/1316-791/1389), который был признан самым авторитетным, получил широкое распространение и издавался татарскими книгоиздателями около 15 раз [2]. Этот труд в свою очередь породил ряд супракомментариев и глосс [3] [4] [5], из которых среди татар-мусульман имели распространение примечания (хашийа) Ахмада б. `Умар ал-Джунди, а также Ахмада б. Муса ал-Хайали. В свою очередь на последнюю составил свои глоссы `Абдалхаким б. Шамсаддин Ас-Сийалкути (ум. в 1067/1656) под названием «Зубдат ал-афкяр» (Эссенция размышлений), так и называемая в обиходе «`Абд ал-Хаким» или на татарский манер «Габделхәким» [6]. Наряду с этим самыми популярными сочинениями в мусульманских медресе были также «`Акаид `Адди» с его так называемом в обиходе шархом муллы Джалала (Джалаладдина Дуани)» - по словам Дж. Валиди «самых выдающихся келямистов мусульманского суннизма» [7] .

Первым трудом по акыде, составленным местным автором после падения Казанского ханства, некоторые исследователи называют «`Акаиде Болгария» Ишнияза бине Ширнияз ал-Харазми (1725-1791) [7]. На сегодняшний день текст этого сочинения пока недоступен для исследователей.

В свое время Габденнаср ал-Курсави (1776-1812) составил комментарии к тексту Насафи («Шарх ал-`акаид ан-насафиййа» и «Шарх ал-`акаид ан-насафиййа ал-джадид»), которые вызвали горячие споры, так как Курсави изложил в них свои взгляды по ряду богословских проблем, связанных с божественной сущностью и атрибутами. Эту тему продолжил Ш. Марджани в своем комментарии к тексту Насафи с шархом Тафтазани «ал-Хикмат ал-балига ал-джаниййа фи шарх ал-`акаид ал-ханафиййа» («Книга о предельно зрелой мудрости по комментированию ханафитской доктрины воззрений»).

Также следует отметить сочинения Каюма Насыйри «Гакаид рисаләсе», изданный в 1867 году дважды, второй раз под названием «Гакаид исламия» [8] [9], но широкое распространение в татарских медресе оно не получило.

В учебных заведениях начала XX века мы видим, что акыда продолжает изучаться по традиционным классическим трудам средневековых авторов, и в большинстве учебных заведений список авторитетов остается неприкосновенным. Наряду с этим в начале XX века насчитывалось более двадцати учебных пособий по акыде, составленных татарскими авторами. Имена некоторых из них уже стали известны, некоторые даже были изданы в переложении на кириллицу, но большинство все еще остается недоступно для широкой публики и учащихся мусульманских религиозных учебных заведений.

Использованная литература

1. Коблов Я.Д. Конфессиональные школы казанских татар. – Казань, 1916. – С.42.

2. Исламское вероучение в учебных пособиях и трудах татарских авторов начала XX в. Хрестоматия / сост., введ. и примеч. Р.Р. Сафиуллиной-Аль Анси. – Казань: Казан. Ун-т, 2012. – 252 с.

3. Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur. Bd I.- Weimar-Berlin, 1898.- S. 427; Brockelmann C. Suppl. Bd I.- Leiden, 1937.- S. 758;

4. Ahlwardt W. Verzeichniss der arabischen Handschriften der kgl. Bibliothek zu Berlin. Bd. I.- Berlin: 1887.- S. 404-406;

5. Арабские рукописи Института Востоковедения. Краткий каталог / Под ред. А. Б. Халидова. Ч. 1.- М., 1986.- с 94.

6. Казань: Типо-лит. Имп.ун-та, изд. А.Х. Андижанского, 1911. – С.31.

7. Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 года). – М., 1923. – С.19.

8. Насыйри К. Гакаид рисаләсе. – Казан, 1867. – 24 б.;

9. Насыри К. Гакаид исламия. – Казан, 1867. – 23 б.

* * *

Maxmudxo‘ja Nuritdinov,
Doctor of Philosophy, Professor.
Senior researcher at the Institute of Oriental Studies of the Uzbek Academy of Sciences in Uzbekistan,

IMAM AL-MATURIDI IN FOREIGN PUBLICATIONS

Along with the main schools of Kalam, there is also the Moturidiyya school, which is known and popular throughout the Islamic world today. Its founder Abu Mansur al-Moturidi, was first known as a staunch follower of the ideas of the Abu Hanifa sect.

Al-Moturidi wrote more than a dozen works. Among them are “Kitabut-tawhid - كتاب التّوحيد“ and “Kitobu-tawiloti ahlis-sunna - كتـاب تأويـلات أهـل السّـنّة“. It is no secret that many modern researchers are making a worthy contribution to this research process. Today’s conference shows how much attention is paid to the religious and philosophical heritage in our country. At the same time, the immortal works of Moturidi, who is the pride of our philosophical heritage and whose name is not mentioned in the language of world researchers, added to the word Movarounnahr, are also reflected in the works of world scientists. Therefore, it is worth recalling the opinion of some of the most prominent researchers of our time. In the opinion of Çağlayan Harun, for example, Māturīdī, one of the prominent Kalām scholar, is mostly considered to have played a significant role in the construction of a sustainable religious approach today. This recognition originates from his joint reference to intellect and divine inspiration with regard to issues in Kalām in addition to his contributions to the Sunni way of thinking. His balanced use of the intellect and divine inspiration in his solutions for issues of Hidāyat increased his popularity. In the Muslim world, just as in any other community, perception of reality or guidance not as a process but as outright values of their community causes such problems as religious fanaticism and advocacy for sole truth. To solve such problems, a sound understanding of guidance in Muslim communities should be constructed in the light of scientific and social realities. In this respect, determining unique and comprehensive interpretations of Māturīdī of the issue will be of great help for establishing a peaceful religious understanding for the common future of humanity.

Another prominent researcher of al-Maturidi’s work, Chaker Aref, is sure that Abū Manṣūr al-Māturīdi is one of the most influential theologians in the Muslim World. He emerged in the tenth century in Central Asia and established his own theological school - alMāturīdiyyah; a school that played and continues to play a pivotal role in the formation of the Sunni synthetic theological movement in the Muslim world. A review of the studies undertaken concerning al-Māturīdi demonstrates the influence of the socio-political and theological context of Central Asia on al-Māturīdi has not been studied, examined or analysed. Therefore, much remains to be done in this direction.

If we take a closer look, the issue of studying Islamic theology was weak in Movaroannahr until al-Moturidi. The scholar raised the science of the Kalam to a high level with his royal works, and the research of our wise ancestor in the chapter of the Kalam became of great importance. Clearly, Moturidi was not engaged in a dry return of his own achievements. He taught to justify the issues he was studying. Where necessary, he brought up one idea after another. Another notable aspect of his work was his interest and aspiration for philosophical ideas. He was distinguished by his extensive use of philosophical terms in his works. Al-Moturidi does not address all issues. Among them, he gets only what he needs and those who have gone through the experience of the time. As a very careful scientist, he carefully studies the opinions of others and then expresses his attitude to them.

Al-Moturidi’s teaching, like that of the Mu’tazilites, is not only based on reason, but also considers it necessary to use narration in conjunction with reason. In those days, many sects would lead the Muslim people in different ways with their views on faith. Al-Moturidi made a great contribution to ending this and establishing a single creed system (Hanafi school) in the country. He proved to every sect on the basis of evidence the controversial issues concerning all beliefs. As a result, the proliferation of various small streams was prevented. As mentioned above, all this is reflected in the Book of Tawheed, which we call his masterpiece. Today we are somewhat behind the world in certain issues of Islamic studies, in particular, in the study of the scientific work of

al-Maturidi, and this must be admitted. We have a lot to do in which the world cannot compete with us. There are no miracles in science. There are no easy paths leading to the highest pedestal in one fell swoop. First we need to find our own, which is beyond the strength of others. For this, the research topics should not come down from the top, they should be determined by the specialists themselves and given the opportunity to freely, comprehensively thought out their own, original, unconventional choice, and this is not easy.

In order not to be unfounded, I want to draw attention to world experience and give an incomplete list of works published abroad over the past few years, devoted to the study of al-Maturidi's work:

1. Bruckmayr, Philipp. "Salafī Challenge and Māturīdī Response: Contemporary Disputes over the Legitimacy of Māturīdī Kalām."[432]

2. Gengil, Veysel. "Arguments of the Council (the Leaders of Mecca) and Answers of Māturīdī."[433]

3. Ibn Kamāl Bāshā. The Differences between the Ashʿaris and Maturidis.[434]

4. Bulğen, Mehmet. "Al-Māturīdī and Atomism."[435]

5. Spevack, Aaron. "The Qurʾan and God's Speech According to the Later Ashʿarī-Māturīdī Verifiers."[436]

6. Chaker, Aref. "The Life of Abū Manṣūr Al-Māturīdī and the Socio-Political and Theological Context of Central Asia in the Tenth Century."[437]

7. Akimkhanov, Askar Bolatbekovich, others. "Principles of Abu Mansur Al-Maturidi, Central Asian Islamic Theologian Preoccupied with the Question of the Relation between the Iman/Credo and the Action in Islam."[438]

8. Brodersen, Angelika. "Divine and Human Acts in Māturīdī Kalām."[439]

9. Griffith, Sidney H. "Al-Māturīdī on the Views of the Christians: Readings in the Kitāb at-Tawḥīd."[440]

10. Thomas, David. "Abū Manṣūr Al-Māturīdī on the Divinity of Jesus Christ."[441]

11. Götz, Manfred. "Māturīdī and His Kitāb Ta'wīlāt Al-Qur'ān."[442]

12. Pessagno, J. M. "Irāda, Ikhtiyār, Qudra, Kasb: The View of Abū Manṣūr Al-Māturīdī."[443]

13. Pessagno, J. Meric, and Abū Manṣūr al- Māturīdī. "Intellect and Religious Assent: The View of Abū Mansūr Al-Māturīdī."[444]

14. Dorroll, Phil. "The Universe in Flux: Reconsidering Abū Manṣūr Al-Māturīdī's Metaphysics and Epistemology / Philip Dorroll."[445]

15. Uluç, Tahir. "Abū Manṣūr Al-Māturīdī's Universalist Interpretation of Islam."[446]

16. Bruckmayr, Philipp. "Past and Present Aspects of Māturīdism in South and Southeast Asia."[447]

[432] Welt Des Islams 60 ii-iii (January 1, 2020): 293–324.
[433] Akademik Siyer Dergisi / Journal of Academic Sirah 2020 ii (January 1, 2020): 54–68.
[434] Rotterdam: Sunni Publications, 2018.
[435] ULUM: Journal of Religious Inquiries / Dini Tetkikler Dergisi 2 ii (January 1, 2019): 223–64.
[436] Journal of Islamic Philosophy 11 (January 1, 2019): 45–95.
[437] Australian Journal of Islamic Studies 1 i (January 1, 2016): 39–64.
[438] European Journal of Science and Theology 12 vi (January 1, 2016): 165–76.
[439] In Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı, 28-30 Nisan 2014, Eskişehir. Hazırlayan Ahmet Kartal, 357–66. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2014.
[440] In Bibel, Byzanz Und Christlicher Orient: Festschrift Für Stephen Gerö Zum 65. Geburtstag. Hrsg. von D. Bumazhnov ... [et Al.], 635–51. Leuven: Peeters, 2011
[441] In Islamic Philosophy and Theology: Critical Concepts in Islamic Thought. Vol. III: Aristotelianism and Neoplatonism. Ed. Ian Richard Netton, 68–90. London & New York: Routledge, 2007.
[442] In the Qur'an: Formative Interpretation. Ed. A.Rippin, 181–214. Aldershot: Ashgate, 1999.
[443] Journal of the American Oriental Society 104 (January 1, 1984): 177–91.
[444] Muslim World 69 (January 1, 1979): 18–27.
[445] Journal of Islamic Studies 27 ii (January 1, 2016): 119–35.
[446] Ilahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies 8 i (January 1, 2017): 29–64.
[447] In Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı, 28-30 Nisan 2014, Eskişehir. Hazırlayan Ahmet Kartal,

17. Rudolph, Ulrich. “Ḥanafī Theological Tradition and Māturīdism.”[448]

18. Isahak, Aldila. “Salient Features of Al-Māturīdī’s Theory of Knowledge.”[449]

We have now looked at a short list of research done in recent years. After them, dozens of new materials dedicated to Maturidi’s activities have appeared in the world to this day and continue to be published. The reader drew attention to the breadth of the problems, the level of training of researchers and much more. Of course, it’s very nice to know that we are surrounded by such a powerful army of scientists. The question arises, but we have similar opportunities: intellectual, basic capabilities, I mean primary sources, scientific heritage that has come down to us, etc. There is! Undoubtedly! Why, then, are there so few published fundamental works about Maturidi ?! It turns out that the matter is not only in our scientists, of whom we have a lot, but also in something else. I think, first of all, in the organization of the research process, in the availability of publishing opportunities, the availability of a fund for the development of science and not only. But let’s be optimists, since our researchers have not yet said their last word!

List of used literature:

1. Welt Des Islams 60 ii-iii (January 1, 2020): 293–324.

2. Akademik Siyer Dergisi / Journal of Academic Sirah 2020 ii (January 1, 2020): 54–68.

3. Rotterdam: Sunni Publications, 2018.

4.ULUM: Journal of Religious Inquiries/Dini Tetkikler Dergisi 2 ii (January 1, 2019): 223-64.

5. Journal of Islamic Philosophy 11 (January 1, 2019): 45–95.

6. Australian Journal of Islamic Studies 1 i (January 1, 2016): 39–64.

7. European Journal of Science and Theology 12 vi (January 1, 2016): 165–76.

8. In Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı, 28-30 Nisan 2014, Eskişehir. Hazırlayan Ahmet Kartal, 357–66. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2014.

9. In Bibel, Byzanz Und Christlicher Orient: Festschrift Für Stephen Gerö Zum 65. Geburtstag. Hrsg. von D. Bumazhnov ... [et Al.], 635–51. Leuven: Peeters, 2011

10. In Islamic Philosophy and Theology: Critical Concepts in Islamic Thought. Vol. III: Aristotelianism and Neoplatonism. Ed. Ian Richard Netton, 68–90. London & New York: Routledge, 2007.

11. In the Qur’an: Formative Interpretation. Ed. A.Rippin, 181–214. Aldershot: Ashgate, 1999.

12. Journal of the American Oriental Society 104 (January 1, 1984): 177–91.

13. Muslim World 69 (January 1, 1979): 18–27.

14. Journal of Islamic Studies 27 ii (January 1, 2016): 119–35.

15. Ilahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies 8 i (January 1, 2017): 29–64.

16. In Uluğ Bir Çınar İmâm Mâturîdî: Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı, 28-30 Nisan 2014, Eskişehir. Hazırlayan Ahmet Kartal, 123–31. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2014.

17. In the Oxford Handbook of Islamic Theology. Ed. Sabine Schmidtke, 280–96. Oxford: Oxford University Press, 2016.

18. Al-Shajarah 6 ii (January 1, 2001): 253–79.

* * *

123–31. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2014.

[448] In the Oxford Handbook of Islamic Theology. Ed. Sabine Schmidtke, 280–96. Oxford: Oxford University Press, 2016.

[449] Al-Shajarah 6 ii (January 1, 2001): 253–79.

Рашид Сибгатулин,
Казанский Исламский Университет
Старший преподаватель религиозных дисциплин,
доктор исламских наук

КОММЕНТАРИИ А. КУРСАВИ К АКАИД НАСАФИЙЙА И УЧЕНИЕ АБУ МАНСУРА АЛЬ-МАТУРИДИ.

Учение Абу Ханифы распространилось в Центральной Азии и превратило регион в один из центров мусульманской учености. Именно этот регион подарил миру многих известных богословов, которые внесли значительный вклад в развитие ханафитского богословия во всем исламском мире. Одним из таких богословов был имам Абу Мансур ал-Матуриди, чьё учение сыграло значительную роль не только в формировании многих поколений мусульман, но также способствовало очищению исламского мира от различных сектантских и зачастую радикальных идей. Учение Абу Мансура аль-Матуриди превратилось в традиционное вероучение более чем пятидесяти процентов суннитов, считающих себя последователями ханафитского мазхаба. Оно получило распространение на территории современного Ирака, суннитских района Ирана, Турции, центральноазиатских республик бывшего СССР, Афганистана, Пакистана, Индии, Боснии и Герцеговины, Албании, Кавказа, Урала, Сибири и Поволжья.

Одним из самых популярных сочинений, основанных на учении Абу Мансура аль-Матуриди в татарских медресе были «Акаид ан-насафиййа» с комментарием С. Тафтазани. Предки казанских татар до революции заучивали текст этого небольшого по объему трактата наизусть в медресе и изучали не только толкование С. Тафтазани к нему, но и глоссы на него, которые также издавались в Казани. Сообщается, что: «Шарх акаид ан-Насафи издавался татарами около 15 раз». На рубеже 18-19 веков татарский ученый Абу Наср аль-Курсави написал свой комментарий к «Символу веры» ан-Насафи. Однако, он не был издан, а рукописи этих трудов хранятся в библиотеке Сулеймания в Стамбуле и в академии наук в Уфе, а также в Санкт-Петербурге. По Милости Всевышнего нам посчастливилось исследовать и провести научную редакцию (тахкык) данных рукописей в качестве докторской диссертации на базе Болгарской Исламской Академии.

Комментарий Курсави «Шарх аль-акаид ан-насафиййа» к «Символу веры Насафи» подразумевает под собой некую альтернативу известному комментарию С. Тафтазани (умер 793 г.х.), который считался одним из важных трудов по догматике в учебных заведениях Бухары и Самарканда где обучался Курсави. Татарский богослов имел свое видение относительно комментария С. Тафтазани (умер 793 г.х.) к «Символу веры Насафи». Он посчитал, что в большинстве своем опирается на философские правила и страсти логики и что его автор фанатично привержен к мазхабу Абу аль-Хасана аль-Ашари (умер 324 г.х.). Это и побудило его написать свой комментарий к «Символу веры».

В предисловии комментария Курсави хочет обозначить себя в отношении каляма, собственно которого, и касается трактат Насафи.

Первым, кто занимался калямом и изложил основные принципы, опровергнув идеи нововведенцев, отклонившихся от прямого пути в конце первого столетия хиджры был великий имам Абу Ханифа и его сподвижники. Упомянул Абд аль-Кахир аль-Багдади, что первыми мутакаллимами этой уммы были Абу Ханифа и Шафии [4:24]. Матуриди во многом развил и дополнил выдвинутые Абу Ханифой принципы. Идеи Матуриди получили

дальнейшее распространение главным образом благодаря труду Насафи «Символ веры», который в сжатой форме передал основные положения труда своего предшественника еще одного богослова из Насафа Абу аль-Маина Маймуна ибн Мухаммада ан-Насафи – «Табсират аль-адилля фи усуль ад-дин».

Обращение к каляму Курсави было объективно обусловлено своим временем. Курсави излагает собственные взгляды в отношении каляма на двух страницах [3:2-3]. С одной стороны, он похвально отзывается о трактате Насафи. Он избрал его жанром своего комментария для изложения собственной позиции и тем самым причислил себя к числу мутакаллимов. С другой стороны, время от времени он критикует классика С.Тафтазани и находит его труд склонным к законам философии [3:2-3]: «Комментарий исследователя ат-Тафтазани, хотя и содержит объяснения и исследования и не нуждается в расследовании, но большинство из них построены на законах философии и произволе разума» [2:349]. Все это, потому что А. Курсави посчитал, что Тафтазани видит познание о сущности Бога и Его атрибутах только посредством разума и в значительной степени пренебрегает текстами Корана и сунны. Хотя утверждение, что Тафтазани ставит познание Бога и другие аспекты идеологии посредством разума на первое место, нежели Коран и сунну не имеет основы. Видимо труд средневекового классика был посвящен больше рациональным доводам с целью опровержения критиков Ислама посредством их же метода.

Отрицание спекуляции, при которой проявляются «страсти», и требование признать неоспоримое преимущество Священного Откровения перед рассудком образуют лейтмотив, пронизывающий весь комментарий Курсави. Он считает, что необходимо избегать любого отклонения от сунны в вопросах веры. Значит, Курсави, все-таки не находился по ту сторону фракции мутакаллимов, наоборот, упомянув в качестве образца для себя такого ученого, как Абу-Мансура ал-Матуриди, показывает, что он чувствовал себя близким к матуридитскому каляму [2: 345]. Как же иначе, ведь именно аль-Аш‘ари и аль-Матуриди имамы ахлю сунны упорядочили основы предшествующих имамов. «Аш‘ари основал свои труды на вопросах и суждениях Малика и Шафи‘и, укрепил их и упорядочил, а Матуриди в свою очередь взял из текстов имама Абу Ханифы» – писал хафиз Мухаммад Муртада аз-Забиди в комментариях к «Ихйа ‘улюм ад-дин» [1:13].

Среди одного из важных вопросов единобожия А. Курсави затрагивается тема о бесподобии Аллаха (танзих) и метод толкования иносказательных аятов (муташабихат). Подход матуридитских ученых говорит о неправомерности принятия таких аятов в буквальном значении и необходимости правильного их понимания, соответствующего ясным аятам (мухкамат).

Татарский богослов посвятил три страницы основополагающим правилам этого раздела. Общая основа в разделе «танзих» (отсутствие подобия Аллаху) у Курсави такова – любые свойства и качества, присущие созданным, не могут быть присущи Создателю. Богослов не дозволяет употреблять по отношению к Аллаху слова «джисм» (тело), «джавхар» (субстанция) даже в значении «сущий», так как это не передано в шариате, а также «мусаввар» (имеющий вид, образ), так как вид — это форма, включающая в себя лоб, рот, нос, глаза, руки и ноги. «Все это недопустимо по отношению к Создателю» - пишет Курсави [3:17].

Курсави затрагивает тему Сыфатов, которые не следует понимать прямолинейно, остерегаясь уподобления: «В отношении к переданному в шариате как аль-ваджх, аль-‘айн, аль-йад, ад-дахик, аль-курб, аль-маджи, ан-нузуль[450] и тому подобном, необходимо

[450] Буквальный смысл которых недопустим по отношению к Аллаху. Лицо, глаз, рука, смех, близость, приход, спускание – органы

уделить внимание семи правилам, основанным на единогласном утверждении (иджма‘) сподвижников, их последователей (таби‘ин), а также тех, кто пришел после из числа праведных предшественников (ас-саляф ас-салих)[451], да будет доволен ими Аллах:

1. Возвеличивание Аллаха (такдис), то есть буквальные смыслы этих терминов, как телесность и все что из этого вытекает[452], без сомнения абсурдны (мустахыль) по отношению к Богу. Если бы эти термины не были переданы в шариате, то было бы не дозволено употреблять их.
2. Подтверждение переданного (тасдик), то есть признание без сомнения, что эти термины несут в себе смыслы, достойные Величия Аллаха, и что Сыфаты, упомянутые Всевышним и Его Пророком - это истина в том значении, которое хотел Аллах и Его Пророк, даже если мы не можем постичь сути этих Сыфатов.
3. Признание своей неспособности (и‘тираф биль-‘аджз), то есть каждый, кто неспособен постичь сути смысла этих Сыфатов, должен признать свою несостоятельность. Признание этого Сыфата обязательно, но неспособность охватить умом есть действительность. Следовательно, заявляющий о том, что он познал их смысл - лжец. Сведущие же и укрепившиеся в знаниях из числа праведных, даже если и превысили предел простых людей в познании, то не постигнутое ими больше постигнутого.

4.Отказ от углубления в них (сукут ‘ан аль-хауд), то есть по отношению к простым людям, ведь не ученый своим вопросом подвергает себя тому, что не может осилить. А если будет спрошен несведущий, то своим ответом он еще больше введет в невежество. Если же будет спрошен знающий, то он не сможет донести смысла до невежды в силу слабости его понимания.

5.Воздержание от самостоятельного распоряжения/склонения (имсак ‘ан ат-тасарруф), то есть не разрешается заменять подобные слова и выражения, переданные в шариате, другими фразами на арабском языке, фарси или турецком» [3:17-19]. Тема перевода аятов муташабихат была актуальна для татарских богословов. Как мы видим, Курсави следует методу предшественников-саляф в вопросе толкования муташабихат и придерживается стороны, не склоняющейся к интерпретации переданных шариатом данных выражений даже на арабском языке. Этот метод именуется тафвид и относится к большинству саляф, которые видели более безопасный путь в том, чтобы не толковать иносказательные аяты, говоря, что Аллах знает об истинном значении. Однако, необходимо заметить, что встречаются среди них и те, кто интерпретировал подробно аяты муташабихат, например, Ибн ‘Аббас, его ученик Муджахид, имам Ахмад ибн Ханбаль, Суфьян ас-Саури, аль-Бухарий и другие.

Второй метод – это метод поздних богословов-халяф, которые дают подробное толкование используя смыслы, достойные Аллаха и подходящие с точки зрения языка. В зависимости от контекста «аль-йад» растолковано как милость или могущество, «аль-ваджх» - как направление на киблу или власть, «аль-‘айн» как сохранение, «истава» - властвовал.

Так же категорически недопустимо сравнивать, сопоставлять и делать выводы относительно сыфатов муташабихат, например, если передано в шариате слово اليد– «аль-

и качества созданных, от которых пречист Аллах. Поэтому использованные термины оставлены на арабском языке, дабы не ввести человека в заблуждение, дав им буквальный перевод и опустив остальные смыслы.

[451] Саляф или по-другому предшественники – ученые, жившие в первые три столетия после Посланника Аллаха, которые в вопросе толкования аятов муташабихат придерживались стороны общего толкования или тафвид, не конкретизируя слова омонимы каким-либо смыслом, а говорили мы верим в эти аяты и значение их то, которое хотел Аллах. В отличие от поздних ученых-халяфов, которые давали конкретное значение, достойное Величия Аллаха. Но и те, и другие отрицали любое подобие Всевышнему в этих аятах. Существующие же на сегодняшний день ваххабиты, называющие себя саляфитами, приписывающие Богу органы и тело, не достойны этого имени.

[452] Как болезнь, гибель, нужда и т.п.

йад», то не дозволено делать выводы, приписывая Всевышнему составные части и прочие органы, как العضد«аль-‘адуд» (плечо) и тому подобное. Другими словами, Курсави хочет обратить внимание на то, что запрещено переводить «аль-йад» как «рука», утверждая, что рука не подобная другим рукам, т.к. подобным переводом, человек подбирает одно из значений арабского «аль-йад», которое не достойно Величия Аллаха.

6.Воздержание от изысканий и измышлений над ними (кафф аль-батын ‘ан аль-бахс ват-тафаккур), то есть несведущие люди должны воздержать свои мысли от собственных раздумий над ними, так же как должны воздерживать свой язык от самостоятельного распоряжения.

7.Уступить (таслим) знающим людям (передать полномочия)», то есть не ученый человек должен понимать, что скрытое от него значение подобных слов и выражений известно Посланнику Аллаха и Абу-Бакру, а также великим сподвижникам, праведникам и укрепившимся в знаниях. При этом понимая, что сущности Аллаха никто не знает, кроме самого Аллаха, даже если познание ученых более обширно, чем у простых людей».

Использованная литература

1. Забиди М. Итхаф ас-садат аль-муттакын фи шарх ихйа улюм ад-дин 2 т. / М. Забиди. – Бейрут.
2. Кемпер М. Суфии и Ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / Пер. с немецкого. - Казань: Российский исламский университет, 2008.
3. Курсави А. Шарх аля аль-акаид ан-насафиййа аль-джадид / А. Курсави. – ОРРК НБ КФУ, №604А.
4. Харари А. Сарих аль-байан фи радд аля манн халяфа аль-Куран / А. Харари. – Бейрут, 2008.

* * *

Соатмурод Примов,
Тошкент ислом институти ўқитувчиси

АБУ ШАКУР СОЛИМИЙ КЕШИЙ – ИМОМ АБУ МАНСУР МОТУРИДИЙНИНГ БУЮК ДАВОМЧИСИ

Мотуридия таълимоти ривожига катта ҳисса қўшган уламолардан бири Абу Шакур Солимий Кешийдир. Алломанинг тўлиқ исми – Абу Шакур Муҳаммад ибн Абдуллоҳ ас-Саъид ибн Шуайб ал-Кеший ас-Солимий ал-Ҳанафий ал-Макшифийдир.

Алломанинг куняси Абу Шакур эканидан келиб чиқиб айтиш мумкинки, шарқона анъанага мувофиқ унинг “Шакур” исмли ўғли бўлган бўлгани эътиборидан мазкур куня билан аталган бўлиши мумкин ёки ҳанафий мазҳаби асосичиси Имоми Аъзам “Абу Ҳанифа (Тўғри миллат отаси)” деган маънодаги куня берилгани каби алломага ҳам “Абу Шакур (шукр қилувчиларнинг отаси)” маъносидаги куня билан аталган бўлиши ҳам эҳтимол қилинади.[453]

[453] Ömer Sadiker. Hanefî-Mâtürîdî gelenekte bid‘at mezhepler ve islâm dişi dinler: Ebû Şekûr Es-Sâlimî örneği. Turkish Studies - Social Sciences· January 2019. – S. 2435.

Алломага “Кеший” нисбаси туғилиб ўсган жойи қадимги Кеш шаҳрига нисбатан берилган, баъзи араб тилига оид манбаларда “Кашший” ёки “Кассий” нисбаси билан зикр қилинган. Алломанинг буюк мутакаллим олим бўлиб етишишига ўша давр илмий муҳити ҳам таъсир кўрсатган. Чунки Кеш тарихи Марказий Осиёнинг энг кўҳна шаҳарлари – Самарқанд, Бухоро, Хива тарихи сингари қадимийдир. Насаф ва Кеш шаҳарларидан илм-фан соҳасидаги салмоқли ишлари билан дунёга танилган олиму фузалолар етишиб чиққан. Манбаларда биргина Кеш вилоятида VII асрдан XII асргача 60 дан ортиқ муҳаддис, муфассир, фақиҳ ва тарихчи олимлар етишиб чиққани тилга олинади.

Абу Мансур Мотуридий “Имом ул-ҳудо (Тўғри йўл имоми)” деган буюк номга сазовор бўлгани каби Абу Шакур Солимий Кеший ҳам “ал-Муҳтадий (тўғри йўлда юрувчи)” номига сазовор бўлган.[454] Алломага мазкур “ал-Муҳтадий” номи ким томонидан берилгани ёки ўзига нисбатан ишлатилгани тўғрсида бирор маълумот учрамайди. Мазкур ном алломанинг калом илмида маълум бир мавқега эга бўлганини билиб олиш мумкин. Чунки фиқҳ фани билан машғул алломаларга “фақиҳ” ёки “мужтаҳид” ёки ҳадис фани билан шуғулланганларга “муҳиддис” ёки “ҳофиз” каби унвонлар билан қўлланган. Ўша даврда барча исломий илмлар чўққисига чиққан илмий муҳитдан хулоса қилиб айтиш мумкинки, бундай улуғ ном ҳар қандай олимга ҳам берилмаган. Одатда бундай улуғ ном ва унвон ўзининг илмий асарлари ёки тарбиялаб етиштирган шогирдлари билан илм-фан ривожига ҳисса қўшган алломаларга берилиши эътиборидан Абу Шакур Солимий Кешийга берилиши ҳар жиҳатдан ўринли бўлган. Масалан, Абу Шакур Солимий билан бир даврда яшаб ижод қилган Абул Муин Насафийга ҳам “ал-Фақиҳ ал-ҳанафий”, “Сайф ул-ҳақ (ҳанафий фақиҳ ва ҳақиқат қиличи), “Раису аҳли-с-сунна вал-жамоа (Аҳли сунна вал-жамоа раиси)” каби буюк номлар берилган.[455]

Алломага “Ҳанафий (ҳанафий мазҳабига мансуб киши)” нисбаси эса эътиқод ва амал қилган мазҳаби ҳанафий мазҳабига нисбатан берилган. Умумий маънода ҳанафий мазҳабига мансуб барча уламолар ҳанафий ҳисоблансада, лекин барчасига “Ҳанафий” нисбаси қўлланмаган. Кўпинча бирор мазҳаб ёки фирқага мансуб эканини билдириб турадиган, бундай нисбалар бошқа мазҳаб ва фирқаларга мансуб уламолардан ажралиб туриши учун берилган.

Аллома “Солимий” нисбаси билан машҳур бўлган. Турк тадқиқотчиси Умар Туркмен муаррих Самъонийнинг “ал-Ансоб” асарига суяниб, “Солимий” нисбаси илк ислом давридаги Мадинада яшовчи иккита араб қабилаларидан бири Хазраж қабиласининг таркибига кирадиган Солим ибн Авф ибн Амр ибн Авф ибн Хазражнинг авлодларига нисбатан қўлланганини келтириб, Абу Шакур Кешийнинг насл-насабини ҳам ушбу қабилага боғлайди.[456]

Аллома қадимий Кеш воҳасида V/XI асрнинг биринчи ярмида туғилган. Чунки алломанинг ўзи “Тамҳид” асарида ҳижрий 470/1077 йилларда Шайх ул-ислом Имом Зоҳид Абу Бакр Муҳаммад ибн Ҳамза ибн Муҳаммад Хатиб Самарқандийдан (ваф. 491/1098 й.) таълим олиб, унинг ҳузурида фақиҳлик даражасига етганини зикр қилган. Мазкур асарнинг бошқа жойида у 460 ҳ./1068 м. йилларда Самарқандда ушбу устози олдида “Китоб ас-Сариқа” (Ўғрилик қитоби) ва бошқа фиқҳий мавзуларда сабоқ олганини таъкидлаган.

Мазкур маълумотларга асосланиб, Абу Шакур Солимийнинг таваллуди 441/1060 йиллар атрофида бўлганини айтиш мумкин. Чунки классик исломий илмларни ўрганиш талаба

[454] Ömer Türkmen. Muhammed el-Kişşî’nin Kitâbü’t-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd Adlı Eserinin Tahkîk, Tahric ve Tahlili, Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002. – S. 4.

[455] Оқилов С. Абул-Муьин ан-Насафий илмий мероси ва мотуридийа таълимоти / Монография. – Тошкент: Фан, 2008 й. – Б. 44.

[456] Ömer Türkmen. Muhammed el-Kişşî’nin Kitâbü’t-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd Adlı Eserinin Tahkîk, Tahric ve Tahlili, Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002. – S. 4.

йиргирма ёшдан кейин ўрганади. Мазкур маълумотлар алломанинг таваллуди ҳижрий V асрнинг биринчи ярмида бўлган ва Самарқанд шаҳрида таълим олган, дейишга асос беради. Бундан ташқари, Самарқанд шаҳри ўша даврда қорахонийлар давлатининг пойтахти бўлган. Одатда кўплаб уламолар пойтахт шаҳарда таълим-тарбия ва ижод билан шуғулланишган. Шу эътибордан Абу Шакур Солимий ҳам Самарқанд шаҳрига келиб таълим олган ва бунга унинг қариндошлари мазкур шаҳарда яшагани ҳам сабаб бўлган бўлиши мумкин.

Ислом дини калом илмида мутакаллимларга қўйилган талаблардан келиб чиқиб айтиш мумкинки, у тафсир, ҳадис, калом, фиқҳ, усул ул-фиқҳ, балоғат, мантиқ ва бошқа исломий илмлардан етарли даражада хабардор бўлиб, маҳаллий урф-одатларни ҳам яхши билган. Бунга алломанинг “Тамҳид” асарини мутоала қилган киши яна бир марта амин бўлади.

Абу Шакур Кешийнинг илмий мероси, хусусан, унинг “Китоб ал-меърож” асари ҳақида энг биринчилардан бўлиб маълумот берган аллома Фазлуллоҳ Муҳаммад ибн Айюб Моживийдир (ваф. 666/1268 й.). У “ал-Фатово ас-суфия фи тариқ ал-баҳоия” номли асарида “Китоб ал-меърож”нинг таркибий тузилиши ва фасллари ҳақида маълумот берган. Мазкур аллома Абу Шакур Кешийдан тахминан бир аср кейин яшаб ижод қилган.[457]

Ҳожи Халифа “Кашф аз-зунун” асарида Абу Шакур Кеший ақоид илмига оид иккита – “ат-Тамҳид фи баён ат-тавҳид” ва “Китоб ал-меърож” асар ёзгаганини зикр қилган. Аммо Ҳожи Халифа “Китоб ал-меърож” асарининг ёзилиш тарихини қуйидагича зикр қилган: “(Машҳур тасаввуф намоянларидан Иброҳим ибн Адҳамга аббосий халифа Ҳорун ар-Рашид минг динор берганида, уни қабул қилмайди ва қўлини ўзининг гилами остига қиргизиб, бир ҳовуч жавҳарлар чиқаради”. Ҳожи Ҳалифанинг зикр қилишича, мана шу ривоят Абу Шакур Кешийнинг юқоридаги “Китоб ал-меърож” асарини ёзишга туртки бўлган.

Абу Шакур Солимий “Тамҳид” асари муқаддима ва турли эътиқодий мавзулар билан номланувчи ўн иккита бобдан иборат. Муаллиф ҳамду санодан кейин асарнинг ёзилиш сабабини қуйидагича баён қилган: “Мендан баъзи дўстларим ибораси билан тушунарли ёки ишораси билан идрок қилинадиган тарзда маърифат ва тавҳид асослари тўғрисида тамҳид (*қўлланма*) ёзиб беришимни сўрадилар. Мен бу борада уларнинг таклифига жавобан ушбу асарни ёздим ва уни “Ат-Тамҳид фи баён ат-тавҳид (Тавҳид баёни ҳақида қўлланма)” деб номладим”.[458]

Ҳақиқатда, Абу Шакур Солимийнинг ўзи айтганидек, мазкур асар енгил ва содда услубда ёзилган бўлиб, араб тилидан бошланғич маълумотга эга киши ҳам ундан бемалол фойдалана олади. Бу ўқувчиларга мотуридия таълимотини янада мукаммал ва чуқурроқ ўрганиш имкониятини беради.

“Тамҳид” асаридаги баён қилинган ўн иккита бобнинг ҳар бири мавзуси қанчалик кенг қамровли ёки мўжаз эканига қараб, учтадан йигирматагача фасллардан ташкил топган. Қолаверса, боб мавзулари орасида мантиқий кетма-кетлик ва боғлиқликка риоя қилинганини кузатиш мумкин.

Абу Шакур Солимий “Тамҳид” асарини ёзишда Қуръон оятлари, Пайғамбар (с.а.в.) ҳадислари, саҳоба, тобеин ва табаа тобеинлар сўзлари, Абу Ҳанифа, Абу Юсуф, Муҳаммад ибн Ҳасан, Молик ибн Анас, Муҳаммад ибн Идрис Шофеъий каби машҳур уламолардан эътиқодий мавзуларда нақл қилинган ривоятлар ҳамда бир қанча асарларга таянган ҳолда иш тутганини кўриш мумкин.

[457] Фазлуллоҳ Муҳаммад ибн Айюб Моживий. ал-Фатово ас-суфия фи тариқ ал-баҳоия. Истанбул муфтийлик кутубхонаси. – Қўлёзма Инв. №: 340. 297/511: – В. 11а; 20а.

[458] Абу Шакур Муҳаммад ибн Абдуссаид ибн Шуайб Солимий ал-Кеший ал-Макшифий. ат-Тамҳид фи байон ат-тавҳид. – Самарқанд: Демуруф, 1908. – Б. 6.

Муаллиф “Тамҳид” асарини ёзишда бевосита ўз устозларининг асарларидан, бошқа таниқли ҳанафий мазҳаб уламоларининг калом ва бошқа фанларга оид муҳим асарлардан фойдаланганини кўриш мумкин. Баъзи ўринларда муайян бир асардан иқтибос олганига очиқча ишора қилган бўлса-да, кўп ўринларда бу ҳолат кузатилмайди.

ЎзРФА Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқшунослик институти асосий фондида Абу Шакур Солимийнинг “Ат-Тамҳид фи баён ат-тавҳид” асарининг 2638, 8736, 4604, 8160 рақамлари остида сақланаётган тўртта қўлёзма нусхалари ва 11455, 6976, 15194, 18908, 14315 рақамлари остида сақланаётган тошбосма нусхалари ҳамда ЎзФАШИ Ҳамид Сулаймон фондида 2418-рақам остида битта қўлёзма нусхаси сақланаётгани аниқланди.

К. Броккельман берган маълумотга кўра, “Тамҳид” асарининг қўлёзма нусхалари Туркиянинг “Ашир” I. 524/V, 1222, “Селим Оға” 587, “Шеҳид” 1153 ва “Сулаймония” кутубхоналарида учта қўлёзма нусхалари 524, 525 ва 2167 рақамлар остида сақланмоқда.[459]

Кўплаб китобларга ёзилган шарҳлар муаллифи Нуриддин Мулла Али Қорий (ваф. 1014/1606 й.) “Шарҳ ал-фиқҳ ал-акбар” асарида Абу Шакур Кеший илмий меросини ўрганган ва ундан фойлаган. Мўмин киши катта гуноҳлар қилиш билан кофир бўлмаслик масаласини шарҳлашда Абу Шакур Кешийнинг “Тамҳид” асарида келтирган сўзлари билан қўллаб-қувватлайди. Бундан ташқари шуни таъкидлаб ўтиш керакки, Мулла Али Қорий Хуросоннинг Ҳирот шаҳрида туғилади ва Ҳирот шаҳри рофизийлар ҳукмронлигига ўтгандан сўнг Маккага кўчиб кетади. Бундан Абу Шакур Кешийнинг илмий мероси қўшни Хуросон ҳудудида ва Макка шаҳрида кенг тарқалган, деб айтиш мумкин бўлади.[460]

Баёзий Зода (ваф. 1687 й.) “ал-Усул ал-мунифату лил-имам Аби Ҳанифата (Имом Абу Ҳанифанинг эътиқодий қарашлари)” китобида Абу Ҳанифанинг эътиқодий қарашларини изоҳлашда Абу Шакур Кешийнинг “Тамҳид” асаридан унумли фойдаланган.[461] Бундан ташқари Баёзий Зода “Ишорату-л-маром (Хоҳиш-истак ишораси)” асарида Абу Шакур Кешийнинг мотуридия таълимоти уламоларининг бири сифатида зикр қилган.[462]

Усмонийлар давлатининг охирги даврида яшаб ижод қилган Аҳмад Рифат Афанди (ваф. 1293/1876 й.) тасаввуф ва тариқатлар тарихига оид “Миръату-л-мақосид фи дафъ ал-мафосид (Фасодларни даф қилишда мақсадлар кўзгуси)” китобида мўътабар манбалар қаторида Абу Шакур Кешийнинг “Тамҳид” асаридан фойдаланган. Муаллиф ушбу асарини усмонийлар ҳукмдори Султон Мурод V га (1840-1904) туҳфа қилган[463].

Европалик шарқшунослардан мотуридия таълимоти пайдо бўлиши ва шаклланиш тарихи борасида илмий изланишлар олиб борган тадқиқотчилар Абу Шакур Кешийнинг “Тамҳид” асарининг калом илми ривожида муҳим ўрин тутишида ижобий фикр билдиришган. Жумладан, Клауде Жиллот “Ўрта Осий илоҳиёти ва Хуросон муаллифи” номли калом илми тарихига бағишланган илмий тадқиқотида қуйидагиларни келтиради: “Юқорида кўриб ўтилганидек, Мовароуннаҳрда V/XI асрнинг иккинчи ярмига қадар калом илмига оид мукаммал асарлар мавжуд эмас эди. Айнан шу даврга келиб, Абу Шакур Солимий (ҳиж. V асрнинг 2-ярмида яшаган) ўзининг калом илмига бағишланган мукаммал асари “ат-Тамҳид фи баён ат-тавҳид”ни ёзди. Бу асар мотуридия таълимотини янада ривожлантиришга

[459] Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur: T. I-II. – Weimar-Berlin: 1898. – T. I. – S. 744.

[460] Нуриддин ибн Султон Муҳаммад Али Қорий. Шарҳ ал-фиқҳ ал-акбар. – Дамашқ: Дор ан-нафоис, 2009. – Б. 155.

[461] Ömer Türkmen. Muhammed el-Kişşî’nin Kitâbü’t-Temhîd fî beyânî’t-tevhîd Adlı Eserinin Tahkîk, Tahric ve Tahlili, Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002. – S. 124.

[462] Баёзий Зода Аҳмад. Ишорату-л-маром мин иборати-л-имом Аби Ҳанифата фи усул ад-дин. – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмия. 2007. – Б. 74.

[463] Salih Çift. Modern Anlamda İlk “Bektaşilik Kitabı” Olarak Mir’âtü’l-mekâsıd ve Kaynakları. // Uludağ üniversitesi Ilâhiyat fakültesi dergisi. Cilt: 15, Sayı: 1, 2006. – S. 187 – 212.

катта ҳисса бўлди”.[464] Бу ўринда Клауде Жиллотнинг таъбири билан айтганда, Кешийнинг “Тамҳид” асари мотуридия таълимотининг ривожида Мотуридийнинг “Китоб ат-тавҳид” асаридан кейин, иккинчи ўринда туради.

Мотуридия таълимоти тарихи ва ривожланиш босқичлари хусусида самарали илмий тадқиқот олиб борган германиялик шарқшунос олим Ульрих Рудольф “Ал-Мотуридий ва Самарқанд суннийлик илоҳияти” номли илмий тадқиқотида Абу Шакур Солимийнинг жавҳарлар (атомлар) ва аразлар (акциденциялар) ҳақидаги қарашларини қуйидагича юқори баҳолайди: “...Шундай қилиб, Абу Шакур Солимий шундай таърифни тақдим этадики, у Мотуридий антологиясига оид қайдларда етишмаётган аниқликни киритади. Аммо, шунга қарамай, унинг асари билан “Китоб ат-тавҳид” ўртасида ёндошлик очиқ-ойдин кўриниб туради. Унинг бу ўринда айтаётган гаплари Мотуридийнинг фикр юритиш йўналиши сифатида маълумдир”.[465] Германиялик тадқиқотчининг юқоридаги фикрларидан Абу Шакур Кеший “Тамҳид” асарида мотуридия таълимотида инсонда илм ҳосил қилувчи воситаларининг бири бўлган ақлнинг ҳақиқати ва таърифи ҳамда функциялари борасида бошқа мутакаллим олимлар тақдим қилмаган батафсил ва илмий маълумотларни келтиргани англаш мумкин.

Турк олимларидан Сўнмез Кутлу “Темур даври ва ундан кейинги асрларда калом илмига оид адабиётларнинг Туркистон диёридаги манбалари” номли мақоласида Абу Мансур Мотуридийдан бошлаб, Амир Темур давригача яшаб ижод қилган мутакаллимлар ва уларнинг калом илмига оид асарлари ҳамда мазкур китобларнинг баъзи бирлари бугунги кунда қайси тадқиқотчи олимлар томонидан қачон ва қайси нашриётларда нашр қилингани тўғрисида муҳим маълумотлар берилган.[466]

Турк тадқиқотчиларидан Жаъфар Қарадаш “Ислом тушунчасида охират ҳаёти” номли асарида охират ҳаётининг абадийлиги мавзуида ва бу борада турли фирқаларнинг қарашлари ҳақида баҳс юритишда бевосита Абу Шакур Кешийнинг “Тамҳид” асаридан унунмли фойдаланганини зикр қилган.[467] Мазкур турк тадқиқотчисининг калом илмига оид кўплаб манбалар бўлишига қарамасдан айнан “Тамҳид” асарига мурожаат этгани бугунги кунда ҳам унинг қанчалик аҳамиятга эга эканидан хабар беради.

Туркиядаги Шукурова университети тадқиқотчиси Ўмер Садикер “Ҳанафий-мотуридий анъанасида бидъат мазҳаблар ва исломдан ташқари динлар: Абу Шакур ас-Солимий мисолида” номли катта илмий мақоласида ислом динига мансуб турли адашган фирқа ва оқимлар ва уларнинг таснифи ҳақида муҳим маълумотлар бериб ўтилган. Ҳақиқатда мақола муаллифи таъкидлаганидек, ислом динига мансуб адашган фирқа ва оқимларнинг нотўғри эътиқодий қарашларини англашда ва уларга етарлича асосли илмий раддиялар беришда Абу Шакур Кешийнинг “Тамҳид” асарининг ўрни беқиёсдир. Бундан ташқари мазкур мақолада башарият динлари тарихи ва уларнинг эътиқодий қарашлари каби муҳим мавзулар ҳақида “Тамҳид” асаридан фойдаланган ҳолда баҳс юритилган[468].

Мармара университети доктори Меҳмет Умит “Абу Шакур Солимийнинг халифалик борасидаги қарашлари” номли илмий мақоласининг кириш қисмида алломанинг ҳаёти

[464] Claude Gilliot. La théologie musulmane en Asie centrale et au Khorasan Author. Reviewed work(s): Source: Arabica, T. 49, Fasc. 2 (Apr., 2002), pp. 160 – 161.

[465] Рудорльф Улрих. Ал-Мотуридий ва Самарқанд суннийлик илоҳияти. – Тошкент: Имом ал-Бухорий халқаро жамғармаси, 2001. – Б. 291.

[466] Sönmez Kutlu. Timur dönemi ve sonrasi kelamî edebiyatin Türkistan sahasi kaynaklari. // Ankara üniversitesi ilahiyat fakültesi. – S. 1 – 10.

[467] Cağfer Karadaş. Islam düşüncesinde ahiret hayati.// Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. – S. 31 – 34.

[468] Ömer Sadiker. Hanefî-mâtürîdî gelenekte bid‘at mezhepler ve islâm dişi dinler: Ebû Şekûr Es-Sâlimî örneği. Turkish Studies - Social Sciences · January 2019. – S. 2432 – 2448.

ва шахсияти бироз тўхталиб ўтгач, “Тамҳид” асарининг “Халифалик ва амирлик” деб номланувчи XI бобида келтирилган қарашлар борасида баҳс юритади. Мазкур мавзуда аҳли сунна вал жамоанинг қарашини Абу Шакур Кеший аниқ-равшан ва қисқа тарзда ифодалаб берганини эътироф этади.[469]

Мурат Килавуз “Янги бир нашр муносабати билан Абу Шакур ас-Солимийнинг ат-Тамҳидига оид мулоҳазалар” номли мақоласида Абу Шакур Кешийнинг Имом Абу Мансур Мотуридийнинг издоши ва давомчиси бўлгани таъкидлаш билан бирга муташобеҳ сифатлар борасида унинг қарашлари Мотуридий фикрларига тўлиқ мос келишини айтиб ўтган. Яъни Қуръон ва ҳадисларда келган муташобеҳ сифатлар борасида ҳанафий мазҳабида икки хил қараш мавжуд бўлсада, Абу Шакур Кеший Мотуридийнинг фикрларини қўллаб-қувватлагани ва ҳимоя қилганини зикр қилиб ўтган.[470]

* * *

Doniyor Muratov,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси
«Исломшунослик ва ислом сивилизациясини ўрганиш
ИСЕССО» кафедраси доценти (PhD)

ИМОМ МОТУРИДИЙНИНГ «ТАЪВИЛОТ АҲЛ АС-СУННА» АСАРИДА ЖОЙ НОМЛАРИ (МАККА ВА МАДИНАГА ОИД СЎЗЛАР ТАҲЛИЛИ)

Қуръони каримда 60 дан ортиқ ўринда жой номлари зикр қилиб ўтилган. Зикр қилинган жой номлари асосан ҳозирги Арабистон яриморoли, Миср ва Шом ўлкаларига тўғри келади. Бу эса ўша жойларда кўп пайғамбарлар ўтганини ва уларнинг фаолиятлари билан боғлиқ эканини кўрсатади. Шунингдек, Қуръонда келган жой номларининг баъзиларининг аниқ географик жойига ишора қилинмаган.

Қуръондаги жой номлари кўп ўринларда муайян пайғамбар билан боғлиқ бўлса-да, баъзи ўринларда пайғамбар бўлмаган ва қайси даврда яшаган экани маълум бўлмаган шахслар билан ҳам боғлиқ ҳолда зикр қилинган.

Шуни ҳам алоҳида таъкидлаб ўтиш лозимки, Қуръони каримда баъзи жойлар аниқ кўрсатилмаган бўлгани учун тафсирларда уларни турлича жойлар эканига ишора қилинган. Бу эса муфассирлар орасида баъзи ихтилофлар борлигини кўрсатади.

Мазкур мақолада асосан Макка ва Мадина билан боғлиқ жой номлари борасида имом Мотуридий ўз тафсири бўлмиш «Таъвилот аҳл ас-сунна» асарида қандай фикрлар бериб ўтганини ўрганишга бағишланган.

Макка (араб. مكـة) мусулмонларнинг муқаддас шаҳри ҳисобланиб, Арабистон яриморолининг Ҳижоз минтақасида, тоғлар орасида, ҳозирда Саудия Арабистонида жойлашган. Маккада Каъба ва Масжидул ҳаром жойлашган. Бу шаҳарда Муҳаммад (с.а.в.) туғилганлар. Бу шаҳар Иброҳим (а.с.) ўғилари Исмоил (а.с.) ва аёллари Ҳожарни қолдириб кетганларидан кейин, уларга Журҳум қабиласи келиб қўшилади ва у ерда одамлар яшай

[469] Ümit, Mehmet. “Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin Hilâfete İlişkin Görüşleri / Abū Shakūr al-Sālimī’s Views on Caliphate”. ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches 51 (Haziran / June 2019/1): – S. 328 – 352.

[470] Ulvi Murat Kılavuz. eni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî’nin et-Temhîd’ine Dair Notlar. İslâm Araştırmaları Dergisi, 38 (2017). – S. 245 – 255.

бошлайдилар. Ҳаж ва умра амаллари Макка ва унинг атрофидаги жойларда амалга оширилади. Қуръони каримнинг 86 сураси шу ерда нозил бўлган.

“Макка” сўзи Қуръони каримнинг Фатҳ сурасида зикр қилинган. Оятда **«У** (Аллоҳ) **Макканинг ичкарисида** (кечган жангда) **уларнинг** (Макка мушрикларининг) **устидан сизларни ғалаба қилдирганидан кейин уларнинг қўлларини сизлардан, сизларнинг қўлларингизни улардан тўсган** (жангни тўхтатган) **зотдир»** (Фатҳ, 24), дейилган. Бу оятдаги «Макка ичкариси» – Макка шаҳри ёки Ҳудайбия водийси эканида ихтилоф бор. Бу ердаги ғалаба ҳам Макка фатҳи ёки Ҳудайбия сулҳи бўлиши мумкин.[471] Имом Мотуридий ҳам «**Макканинг ичкарисида**» ибораси борасида аниқ фикр билдирмай, ўзидан олдин ўтган олимларнинг фикрларини бериш билан чекланган.

Қуръони каримда Макка *Бакка* (Оли Имрон, 96), *Уммул қуро* (Анъом, 92, Шўро, 7), ал-*Балад* (Иброҳим, 35, Балад, 1-2), *ал-Балад ал-амин* (Тин, 3), Ҳароман аминан (Қасас, 57), *Вадин* ғойри зи зарин (экин ўсмайдиган водий) (Иброҳим, 37), Маъод (қайтиш жойи) (Қасас, 85), *Қоря* (Муҳаммад, 13) номлар билан ҳам зикр қилинган. Шунингдек, манбаларда бошқа номлар ҳам зикр қилинган.

Макка номларидан бўлган “бакка**”** (араб. тақиллатиб ўрмоқ) (Оли Имрон, 96) сўзи ҳам Қуръони каримда тилга олинган бўлса-да, имом Мотуридий бу жой номини беришда ўзларидан олдинги олимларнинг «қийл», яъни гапларини келтириш билан чекланганлар.

Макканинг яна бир номи **«Уммул қуро»** (араб. шаҳарлар онаси, Макка) бўлиб, Қуръони каримнинг икки оятида ишлатилган: **«... Уммулқуро** (деб аталмиш Макка аҳли)**ни ...»** (Анъом, 92) ва **«**(Барча) **шаҳарлар онаси** (Макка аҳлини)**»** (Шўро, 7). Имом Мотуридий бу иборани шарҳида биринчи яратилган жой эканини ёки ҳаж қилинадиган ва барча шаҳарлардан ўша ерга қараб намоз ўқилишига ишора борлигини келтиради[472].

“Балад” (араб. шаҳар, давлат, юрт, ўлка, диёр) сўзи ҳам Қуръонда кўп ўринларда турли маъноларда зикр қилинган. Баъзан муайян жойни, баъзан умумий маънода келган. Шу билан бирга бу сўз Маккага ишора қилган ўринлар ҳам бор: **«...Бу шаҳарни (яъни, Маккани) тинч қилгин...»** (Иброҳим, 35), «**(Эй, Муҳаммад!) Мана шу шаҳар (Макка) билан қасамёд этурман...»** (Балад, 1-2), «**Мана шу тинч-осойишта шаҳар (Макка) биланки»** (Тин, 3), **«Эсланг, Иброҳим: «Эй, Раббим, буни (Маккани) тинчлик шаҳри қилгин»** (Бақара, 126), **«Мен мана шу шаҳарнинг (Макканинг) Парвардигоригагина ибодат қилишга буюрилгандирман»** (Намл, 91). Имом Мотуридий Макканинг ўрнини кўрсатиб, ҳатто мушриклар ҳам бу шаҳарни улуғлашлари ҳақидаги маълумотларни бериб ўтади[473].

*«*Вадин ғойри зи зарин» (экин ўсмайдиган водий)ни (Иброҳим, 37) ибодатдан машғул қиладиган нарса йўқ, чунки зироат ва ундан бошқа неъматлар инсонни Аллоҳга ибодат қилишдан тўсишини, айтади.[474]

Қасас сураси 85-оятидаги «маъод» (қайтиш жойи) сўзининг тафсирида ҳам имом Мотуридий ўзидан олдин ўтган олимларнинг сўзларини келтириб ўтади ҳамда ўзининг фикрини ҳам беради. Жумладан, «баъзилар (Маъодни) Макка дейдилар, чунки кишилар бу жойга қайта-қайта келишади... чунки Жаброил (а.с.) бу оятни Расулуллоҳнинг Маккага фотиҳ сифатида қайтишларига ишора қилганини...» ҳам айтиб, бу таъвил эканини келтиради.[475]

[471] Саъд ибн Абдуллоҳ. Муъжам ал-амкина ал-варид зикруҳа фи-л-Қуръани ал-карим. – ар-Риёз; 2003, – Б. 381.
[472] Мотуридий Абу Мансур. Таъвилот аҳл ас-сунна. – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмия, 2005. – Т. 4. – Б. 172.
[473] Мотуридий Абу Мансур. Таъвилот аҳл ас-сунна. – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмия, 2005. – Т. 6. – Б. 399.
[474] Мотуридий Абу Мансур. Таъвилот аҳл ас-сунна. – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмия, 2005. – Т. 6. – Б. 404.
[475] Мотуридий Абу Мансур. Таъвилот аҳл ас-сунна. – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмия, 2005. – Т. 8. – Б. 204-205.

Исломда иккинчи муқаддас шаҳар бу Мадина бўлиб, қадимда, яъни Расулуллоҳ (с.а.в.) боришларидан олдин Ясриб деб номланган. Қуръони каримнинг ўн тўрт ўрнида **“**Мадина**”** сўзи ишлатилган бўлса-да, тўрт ўриндагина Мадина шаҳри назарда тутилган.

Мадина мусулмонларнинг биринчи пойтахти. «Мадинатун Набий» ёки «Мадинатур Расулуллоҳ», яъни «Пайғамбар шаҳри», «Мадинаи мунаввара», «Дорул ҳижра», «Дорус сунна» каби ва бошқа номлари билан ҳам аталади. Манбаларда Мадинанинг 99 та номи бор экани айтилган.

«Теварагингиздаги аъробийлар ва Мадина аҳолиси ичида мунофиқлар бор. (Улар) нифоқда бардавомдирлар» (Тавба, 101). Бу оятда Мадина ва унинг атрофида мунофиқлар борлиги айтилмоқда. Мадина атрофи ҳам айтилган бўлиб Асад, Ғатафон, Жуҳайна, Аслам, Ашжаъ, Ғифор қабилалари жойлашган эди. «**Мадина аҳолиси ва уларнинг теварагидаги аъробийлар учун Аллоҳнинг Расулидан қолишлари ва ундан кечиб, ўзлари билан машғул бўлишлари жоиз эмас эди»** (Тавба, 120), «**Қасамки, агар мунофиқлар, дилларида бузуқлик бўлган кимсалар ва Мадинада миш-миш тарқатиб юрувчилар** (ўз қилмишларидан) **тийилмасалар, албатта, Биз Сизни уларга қарши қўзғатурмиз, сўнгра улар (Мадинада) озчиликдан бошқаси Сиз билан ёнма-ён тура олмай қолурлар»** (Аҳзоб, 60). Мадина шаҳри назарда тутилган оятларнинг барчаси мунофиқлар билан боғлиқ бўлиб, бу борада Расулуллоҳ (с.а.в.) огоҳлантирилганлар. Кейинги оятда мунофиқларнинг сўзлари келтирилган: «**Улар: «Қасамки, агар** (Бани Мусталиқ жангидан) **Мадинага қайтсак, албатта, кучлилар кучсизларни ундан** (ҳайдаб) **чиқарур», – дерлар»** (Мунофиқун, 8). Бу оят мадиналик мунофиқлар, жангдан қайтиб келаётган мусулмонлар орасидаги муҳожирларни шаҳарга киритмаслик ҳийласини ошкор қилган. Бу фитна ишларига Абдуллоҳ ибн Убай бошчилик қилган. Аммо иш мунофиқлар ўйлагандек бўлиб чиқмади. Аксинча, мунофиқларнинг зарарига ишлаган.

Исломдан олдин Мадина Ясриб деб аталган ва Қуръони каримнинг бир жойида тилга олинган: **«Ўшанда улардан бир тоифаси деди: «Эй, Ясриб** (Мадина) **аҳли! Сизлар учун** (бу қадар кўп сонли ёвга қарши) **туриш имкони йўқдир…»** (Аҳзоб, 13), дейилган. Имом Мотуридий бу ўринда “Ясриб” сўзини Расулуллоҳ (с.а.в.)нинг ишлатишни хуш кўмаганлари ва унинг ўрнига “Тоба” сўзи ишлатиш керак эканини айтганларини келтиради.[476]

Қуръони каримда Мадина ва Ясриб сўзлари учрагани ва бошқа ишора қилувчи сўз келмагани учун имом Мотуридий бу икки сўз борасида қўшимча фикр бермаган.

Хулоса қилиб айтганда, Имом Мотуридий кўп ўринларда ўзидан аввал ўтган олимларнинг фикрларини келтиради ва уларни «қийла» деб зикр қилади. Имом Мотуридий Қуръонда аниқ ҳолда зикр қилинган жой номларини ортиқча шарҳламайди ёки қисқа маълумот бериш билан чекланган. Аммо жой номлари аниқ айтилмаган бўлса ёки ишора қилинган бўлса, унинг аниқ жойини беришга ҳаракат қилган. Шу билан бирга, ўзи таъвил қилиб, айтган қарашларини келтирганини ўрганиш мумкин. Шу билан бирга, географик жой номлари ҳақида айтилган ҳадисларни ҳам келтириши диққатга сазовор.

* * *

[476] Мотуридий Абу Мансур. Таъвилот аҳл ас-сунна. – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмия, 2005. – Т. 8. – Б. 362.

Бобомурод Рустамов,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси тадқиқотчиси

ЎЗБЕКИСТОНДА ДИНИЙ-МАЪРИФИЙ СОҲАДА АМАЛГА ОШИРИЛАЁТГАН ИСЛОҲОТЛАР

Сўнгги 5 йил – 2016–2020 йилларни ўз ичига олган давр илмий ва эксперт доиралар томонидан Ўзбекистон тараққиётининг янги босқичи деб аталмоқда. Ушбу қисқа вақт ичида Ўзбекистонда турли соҳаларда амалга оширилган ислоҳотлар давлат ва жамиятнинг жадал ривожланишига эришиш, халқ фаровонлиги ва осойишталигини таъминлашга хизмат қилмоқда.

Бугун 34,5 миллионлик Ўзбекистон аҳолисини 130 дан ошиқ турли миллат, 16 та диний конфессия вакиллари ташкил қилади. Уларнинг миллий ўзлигини сақлаш ва ривожлантириш, эътиқод эркинлигини таъминлашга оид ҳуқуқлари Конституция ва қонунлар асосида қатъий кафолатланган.

Ўтган қисқа вақт давомида Ўзбекистон Республикаси Президенти Шавкат Мирзиёев томонидан диний-маърифий соҳа фаолиятини тубдан такомиллаштиришга қаратилган муҳим ташаббуслар илгари сурилди.

Мамлакатимизда ўнлаб мажмуалар, жумладан, Имом Бухорий, Имом Термизий, Баҳоуддин Нақшбанд, Абдулхолиқ Ғиждувоний, Имом Мотуридий, Хожа Аҳрор Валий, Аҳмад Фарғоний, Султон Увайс Қараний, Сузук ота, Жалолиддин Мангуберди ва яна бошқа кўплаб улуғ аждодларимизнинг мўътабар қадамжолари, зиёратгоҳлари обод қилингани, меросларини ўрганиш ва хотираларини абадийлаштириш каби хайрли ва савобли ишлар амалга оширилганини келтириш мумкин.

Ўзбекистондаги Ислом цивилизацияси маркази, Ўзбекистон халқаро ислом академияси, Ҳадис илми мактаби, Мир Араб олий мадрасаси, Имом Бухорий халқаро илмий-тадқиқот маркази, Имом Термизий халқаро илмий-тадқиқот маркази, Имом Мотуридий халқаро илмий-тадқиқот маркази, 5 та илмий мактаблар – Самарқандда – ҳадис ва калом илми, Фарғонада – ислом ҳуқуқи, Бухорода – тасаввуф, Қашқадарёда – ақида илми мактаблари фаолият бошлади.

Бундан ташқари, диний соҳа ходимлари малакасини доимий юксалтириш ҳамда уларга замонавий илмларни етказиш мақсадида Ўзбекистон халқаро ислом академияси ҳузурида Малака ошириш маркази ва унинг 4 та ҳудудий (Қорақалпоғистон Республикаси, Сурхондарё, Самарқанд ва Наманган вилояти) филиаллари ташкил этилди.

Ҳозирги кунда мазкур марказларда ҳар йили юзлаб имом-хатиблар бугунги воқелик талабларидан келиб чиқиб, билим ва кўникмаларини оширмоқдалар.

Ушбу масканлар халқимизга ислом динининг асл таълимотларини етказишга хизмат қилмоқда. Ёшларимизни ёт оқимлар таъсирига тушишининг олдини олиш, уларни илм-фанга рағбатлантириш, юксак ахлоқий қадриятлар асосида тарбиялашда “Жаҳолатга қарши маърифат” эзгу ғояси асосида фаолият юритувчи ушбу муассасалар ўта муҳим аҳамиятга эга.

Мамлакатимизда ислом таълими йўналишида 2017 йилга қадар 1 та олий, 9 та ўрта-махсус ислом билим юрти фаолият олиб борган. Сўнгги 5 йилда янги 1 та ўрта-махсус ва 2 та олий диний таълим муассасаси ташкил этилди. Натижада, олий ва ўрта-махсус диний ўқув юртларида таълим олиш учун ҳам барча шарт-шароитлар яратилди. Жумладан, Тошкент ислом институти, Мир Араб олий мадрасаси, Ҳадис мактаби, 10 та ўрта-махсус ислом билим юрти фаолият олиб бормоқда. Улар, асосан, диний ташкилотлар учун ходимлар (имом ва мударрис, отинойи ва мударриса) тайёрлашга мўлжалланган.

Шу билан бирга, аҳолининг диний эҳтиёжларини қондириш мақсадида 2018 йилдан диний таълим муассасалари ва илмий марказлар қошида (17 та) “Қуръони карим ва тажвид” пуллик ўқув курслари фаолияти йўлга қуйилди. Бугунги кунга қадар 17 000 дан ошиқ фуқароларимиз мазкур курсларни муваффақиятли тамомлади. Уларга белгиланган тартибдаги сертификатлар топширилди.

Таъкидлаш керакки, бугунги кунда Қуръони каримнинг 10 га яқин таржималари, саҳиҳ ҳадис тўрламлари, юзлаб номдаги диний-маърифий китоб ва адабиётлар, нашр этилди. Ўнлаб диний платформалар, расмий интернет сайтлари, ижтимоий тармоқлардаги каналлар фаолият олиб бормоқда. “Зиё” медиа маркази, “Ҳидоят сари” студияси мунтазам равишда телевидения ва радио орқали маърифий кўрсатув ва эшиттиришлар тақдим қилмоқда. “Ҳидоят”, “Ислом нури”, “Мўминалар” даврий нашрлари чоп қилинмоқда.

Турли ёт оқимлар таъсирига берилиб, қилган ишидан пушаймон бўлган 20 мингдан зиёд фуқаролар реабилитация қилинди, уларни ижтимоий қўллаб-қувватлаш, ҳаётда ўз ўрнини топишига ёрдам берилмоқда.

Ўзбекистон раҳбариятининг кечиримлилик ва юксак инсонпарварлик сиёсатининг амалдаги инъикосини Сурия, Ироқ ва Афғонистондан юртимизга қайтарилган фуқароларимиз мисолида ҳам кўриш мумкин. “Меҳр”, “Меҳр-2”, “Меҳр-3”, “Меҳр-4”, “Меҳр-5” операциялари натижасида 500 нафардан зиёд аёллар ҳамда болалар можароли ҳудудлардан тинч ва фаровон бўлган Ўзбекистонга қайтарилди.

Давлатимиз раҳбари Шавкат Мирзиёев БМТнинг катта минбаридан биринчилардан бўлиб Имом Бухорий номини тилга олди ва ислом динининг асл инсонпарварлик моҳиятини алоҳида таъкидлади. Ўзбекистон ташаббуси билан Бош Ассамблеяси ялпи мажлисида “Маърифат ва диний бағрикенглик тўғрисида”ги махсус резолюция қабул қилинди.

Диний-маърифий ташкилотлар ва диний соҳа ходимлари билан ишлаш йўналишида:

– 2016–2021 йилларда Президентимиз ташаббуслари билан барча қулайликларга эга Қорақалпоғистон Республикасида “Имом Эшон”, Тошкент шаҳридаги “Шайх Муҳаммад Содиқ Муҳаммад Юсуф”, “Сузук ота” масжидлари ҳамда Термиз шаҳрида “Имом Термизий”, Наманган вилоятида “Султон Увайс Қараний” ва Қашқадарё вилояти “Абу Муин Насафий” зиёратгоҳлари замонавий услубда барпо этилиб, фойдаланишга топширилди;

– 2016–2021 йиллар мобайнида жами 51 та масжид давлат рўйхатидан ўтказилди;

– 2016–2021 йилларда 250 та масжид қайта қурилди;

– 2016–2021 йилларда 606 та масжид қайта таъмирланди;

– 2018 йилда “Вақф” хайрия жамоат фонди ташкил этилди.

– Аҳолининг диний эҳтиёжини қондириш мақсадида Ўзбекистон мусулмонлари идораси томонидан диний саволларга телефон орқали жавоб бериш хизмати, яъни Колл-марказ фаолияти (телефон 78 150-33-44) йўлга қўйилди.

– 2020 йил давомида “Колл-марказ” орқали аҳоли томонидан келиб тушган 75 000 дан ортиқ, Fatvo.uz ва Muslim.uz сайтлари ҳамда SavollarMuslimUzBot телеграмм боти орқали йил давомида 95 895 дан ортиқ, жами 170 895 дан ортиқ саволларга жавоблар берилди.

2016 йилги даврга қадар:

– 1991–2015 йиллар мобайнида жами 387 та янги масжид давлат рўйхатидан ўтказилган эди.

Хулоса ўрнида айтиш мумкинки, сўнгги 5 йилда мамлакатимизда диний-маърифий йўналишда амалга оширилган ислоҳотлар кўлами ва аҳамияти жиҳатидан ғоят муҳим бўлиб, Ўзбекистоннинг мусулмон дунёсида ислом цивилизацияси маркази сифатида эътироф этилишига сабаб бўлмоқда.

Ихтиёр Абдураҳмонов,
Имом мотуридий халқаро
илмий-тадқиқот маркази етакчи илмий ходими

АЛОУДДИН САМАРҚАНДИЙ “ШАРҲ АТ-ТАЪВИЛОТ” АСАРИ МОТУРИДИЙЛИК ТАЪЛИМОТИНИ ЎРГАНИШДА МУҲИМ МАНБА

Ҳозирги даврда динни тўғри англашда, ислом динининг асл инсонпарварлик, бағрикенглик ғояларини очиб беришда, уларни халқимизга соф ҳолда етказишда алломаларимизнинг асарлари муҳим ўрин тутади. Мана шундай мўътабар манбалардан бири Алоуддин Самарқандий (ваф. 539/1144-45)нинг[477] “Шарҳ ат-Таъвилот ал-Қуръон”[478] асари бўлиб, албатта алломанинг асари Қуръони карим тафсири мотуридий таълимотини ўрганишда муҳим аҳамият касб этади.

Алломанинг ушбу шарҳни ёзишида Абул Муин Насафийнинг хизмати ниҳоятда катта бўлган. Чунки Алоуддин Самарқандийнинг ўзи Насафий билан Мотуридийнинг «Таъвилот» асарини бирга мутолаа қилганини ва Насафий жоиз, деб топган жойларга шарҳ ёзиб илова қилиб борганлиги ва кейинчалик ушбу шарҳларни алоҳида китоб ҳолига келтирганлигини таъкидлайди. У ўз асарида Мотуридийнинг сўзларини шарҳлаш бир қаторда ўз фикрларини ҳам баён этган. Олим ўз тафсирида Муҳаммад (с.а.в.) ҳадислари, саҳобий ва тобиийлар сўзларини жамлаш билан бир қаторда ақидавий ва фиқҳий масалаларни ечишда ҳанафийлик анъаналарига асосланган фикрларни ҳам келтиради.

“Шарҳ ат-Таъвилот” асарини ўқиган киши муаллифнинг калом илми бўйича ҳам юксак мақомга етганлигини билиши мумкин. Олим ақидавий масалалар бўйича қарашларида Имом ал-Мотуридий изидан борган. Шунингдек, у Қуръонни шарҳлаш услубида ҳам Имом ал-Мотуридийдан таъсирланган. Юқорида айтилганидек, Мотуридий Қуръонни шарҳлашда ўзига хос йўл яратиб, асосан, оятларни шарҳлашда таҳлилий фикр юритишга асосланади.

Алоуддин Самарқандий тафсирининг кириш қисмида Имом Мотуридийнинг асарини юқори баҳолаб, унинг баъзи тушунишга қийин бўлган жойларни енгиллаштиришни мақсад қилиб шарҳ ёзганини маълум қилган.

Шу билан бирга алломанинг асарида бошқа машҳур тафсир асарлардаги каби оятма-оят шарҳ берилганига кўра, уни фақат Мотуридий тафсирида тушуниши қийин бўлган жойларни шарҳлаш билан чегараланмай Қуръоннинг бошидан оятма-оят, ақидавий масалаларга келганда кенг шарҳлар берганини кўриш мумкин.

Шунингдек, у ҳадислар, ривоятларни чуқур билишига қарамай, шарҳлашда уларга кўп ҳолларда мурожаат қилмайди. Луғат олимлари сўзларини номларини зикр этмай келтиради. Қироат турларидан мисолларни деярли келтирмайди. Шунга кўра, у Имом Мотуридий каби Қуръон оятларини Қуръон, сунна, саҳобий ва тобиийлар сўзларидан фойдаланмайди. Бу ривоятлар Таъвилот ал-Қуръон зикр этилгани боис бўлса керак, уларни қайта зикр этмай, фақат алоҳида ҳолларда ҳадислардан саҳобий ва тобиийларни зикр этади.

У Қуръонни шарҳлашда аввал суранинг Маккада ёки Мадинада нозил бўлганини айтиши билан бир қаторда агар оятнинг баъзи қисми Маккада бошқаси Мадинада нозил бўлган бўлса ажратиб кўрсатиб ўтади. Масалан, Бақара сураси Мадинада нозил бўлган, фақат واتقوا يوما...

[477] Алоуддин Самарқандийнинг усулул фиқҳ ва фуруъул фиқҳ бўйича етук олим бўлиб, “Туҳфат ал-фуқаҳо”, “Мабсут”, “Зиёдот”, “Мизон ал-усул фи натоиж ал-уқул”, “ал-Лубоб фи усул ал-фиқҳ”, “Шарҳ ат-Таъвилот” асарларини яратган (М. Комилов. Моваро-уннаҳр илмининг ривожи ва фақиҳ Алоуддин ас-Самарқандий. – Т.: Истиқлол, 2006. – 207 б).

[478] Баъзи манбаларда “Шарҳ ат-Таъвилот” деб ҳам номланади.

281- ояти арафа куни Минода (Маккада) нозил бўлган[479]. Бундан кейин эса, оятларнинг сонини зикр этади: “Бақара сураси оятлари - 286 та”[480].

Шуни айтиш жоизки, Алоуддин Самарқандий Имом Мотуридийнинг тафсири матнини тўлиқ шарҳламаган, балки унинг тафсиридаги баъзи лозим топган жойларига изоҳ бериб ўтган.

Тафсирга диққат билан назар солинса, Алоуддин Самарқандий Имом Мотуридийнинг тафсирини шарҳлашда асосан, уч хил йўналишга асосланади:

Биринчиси, Мотуридийнинг фикрларини янада қувватлантиришга ҳаракат қилиши, бунда Алоуддин Самарқандий Имом Мотуридийнинг чуқур таҳлилларини янада изоҳлайди.

Иккинчиси, Имом Мотуридий тафсирида умумий маъно берилган ҳамда қисқача сўз юритиш билан чекланилган ўринларга аҳамият қаратиб, уларни ўз таҳлилий фикрлари билан бойитади.

Масалан:

فلا تجعلوا لله أندادا ...

“Аллоҳга бировни баробар, тенг қилманглар”[481] ояти шарҳида Мотуридий أنـدادا (бирлиги ند) сўзини шарҳлаб “яъни унга тенг қилиш, ибодатда шаклларни илоҳ қилиб олиш, буларнинг маъноси бир хилдир”[482], дейди.

Алоуддин Самарқандий бу маънони бергач, яна шундай шарҳ беради: “نـد [надд] сўзи баъзан, унга бирор шаклни баробар қилиш маъносида келса, баъзан, нарсанинг зидди маъносида ҳам келади.

Бу икки хил маънони ифодалаши мумкин: Аллоҳдан бошқани илоҳ, деб номламаслик ва шакл қилиб олмаслик ҳамда ибодат қилишда ҳақли деб, бошқа нарсани унинг шакли демаслик[483].

Учинчиси, баъзан оят шарҳи бўйича Алоуддин Самарқандий, Имом ал-Мотуридий фикрларини аниқлаштириши.

Масалан, у:

والذين يؤمنون بما أنزل إليك

“(Улар) **Сизга нозил қилинган нарсаларга имон келтирадилар”**[484] оятида Имом ал-Мотуридийнинг “(Нозил қилинган нарсалар) икки хил маънони бериши мумкин: биринчиси, Қуръондан нозил қилганлари, иккинчиси, Қуръон каримда келмаган шариат қоидалари ва ҳукмлар”[485] деб айтган шарҳини келтиради.

Сўнг, бу фикрларни яна ҳам аниқлаштириб, шундай дейди: “Оятнинг маъноси, Аллоҳнинг бу оятдаги муроди Қуръон ва ҳадисда нозил қилган барча ваҳийсидир, чунки буларнинг ҳаммаси Аллоҳ томонидан нозил қилинган ваҳийдир. Пайғамбар салаллоҳу алайҳи васалламга нозил қилинган ваҳий икки хил бўлган: биринчиси, тиловат қилинадиган, иккинчиси, тиловат қилинмайдиган (яъни тиловати бекор бўлиб, ҳукми қолган). Буларнинг ҳаммаси Жаброил алайҳиссалом, фаришталар олиб келган ёки қалбига илҳомлантирилган ваҳийлардир. Чунки,

[479] Шарҳ ат-Таъвилот (Қўлёзма). Шарқшунослик қўлёзмалари институти. № 3249. – В. 15а
[480] Шарҳ ат-Таъвилот (Қўлёзма). Шарқшунослик қўлёзмалари институти. № 3249. – В. 15а
[481] Бақара сураси, 22-оят.
[482] Ал-Мотуридий. Таъвилот аҳлис-сунна. /Маждий Бослум таҳқиқи. – Байрут, 2005. Ж. 1. Б. 401.
[483] Шарҳ ат-Таъвилот (Қўлёзма). Шарқшунослик қўлёзмалари институти. № 3249. – В. 40а
[484] Бақара сураси, 4-оят.
[485] Ал-Мотуридий. Таъвилот аҳлис-сунна. /Маждий Бослум таҳқиқи. – Байрут, 2005. Ж. 1. Б. 374.

Аллоҳ таоло Қуръон каримда “(Муҳаммад) ҳавойи нафсидан гапирмайди, у (айтаётган сўзлар) ваҳийдир”[486], деган[487].

Шундай қилиб, Алоуддин Самарқандий ўз давридаги Қуръон шарҳи ва калом илми бўйича вужудга келган муаммоларни Имом Мотуридий услуби асосида ҳал этишга ҳаракат қилиб, Мотуридийнинг тафсирини янги шарҳлар билан бойитган ва шу йўл билан ҳанафий мазҳабини ҳимоя этишга ҳаракат қилган.

Маълумки, Мотуридий ва унинг мактаби намояндалари ақидавий масалаларни ечишда ўз даврининг янгича услубини киритганлар ҳамда Мовароуннаҳрдаги калом илми ривожига муҳим ҳисса қўшганлар[488].

Имом Мотуридий ва Алоуддин Самарқандий тафсирларида ўз давридаги мавжуд оқимларга илмий раддиялар берилган, ақидавий масалаларга доир оятларга эса, суннийлик йўналишига мос тарзда ечимлар келтирилган. Шу жиҳатдан олиб қараганда ҳам, Абу Мансур Мотуридийнинг “Таъвилот аҳлис-сунна”асари ва Алоуддин Самарқандий асарлари тафсиршуносликнинг ҳанафийлик йўналиши бўйича нодир манбалардан ҳисобланади.

* * *

Азиз Тажиев,
Имом Мотуридий халқаро
илмий-тадқиқот маркази илмий котиби, (PhD)

СОХТА САЛАФИЙЛАРНИНГ ҲАДИСЛАРДАН ФОЙДАЛАНИШДАГИ УСЛУБ ВА ЁНДАШУВЛАРИ

Сохта салафийларнинг ҳадислардан фойдаланиш услубларида суннийлик йўналиши олимлари томонидан ўрнатилган қонун-қоидаларга зид бўлган бир қатор жиҳатлар мавжуд. Жумладан, бундай хусусиятлардан бирини уларнинг муташобиҳ ҳадисларга бўлган ёндашувида кузатиш мумкин. Шуни алоҳида таъкидлаб ўтиш лозимки, бу каби ёндашувлар нафақат бугунги кунда, балки ислом тарихида ҳам мужассима, мушаббиҳа каби адашган оқимларнинг вужудга келишига сабаб бўлган. Суннийлик йўналиши олимларининг муташобиҳ ҳадисларда келган Аллоҳ таолонинг сифатларига оид фикрларига тўхталадиган бўлсак, Абу Ҳанифанинг “ал-Фиқҳ ал-акбар” номли асаридан қуйидаги мулоҳазани келтириб ўтиш ўринли. Унга кўра, “Аллоҳнинг барча сифатлари махлуқларникига зиддир. У Зот бизнинг илмимизга ўхшамайдиган илм билан билади. У Зот бизнинг куч-қудратимизга ўхшамайдиган қудрат билан қодир бўлади. У Зот бизнинг кўришимизга ўхшамаган кўриш билан кўради. У Зот бизнинг эшитишимизга ўхшамайдиган эшитиш билан эшитади. У зот бизнинг гапиришимизга ўхшамайдиган гапириш билан гапиради” [489].

Сохта салафийлик ҳаракати намояндаларининг ҳадислардан фойдаланиш услубларида асосан матннинг экзотерик маъносини қабул қилиш ҳолатлари ҳам учрайди. Жумладан, улар Имом Бухорийнинг “ал-Жомиъ ас-саҳиҳ” асарида келтирилган:

[486] Нажм сураси, 3-оят.
[487] Шарҳ ат-Таъвилот (Қўлёзма). Шарқшунослик қўлёзмалари институти. № 3249. – В. 21 а
[488] Голдциер И. Лекции об исламе.–Лейпциг. 1912. – Б. 72-152. Рудольф У. Мотуридий ва Самарқанд суннийлик илоҳиёти. – Тошкент, 2001; Рудольф У. ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. – Алматы: 1999. Ҳуснидинов З. Ислом: йўналишлар, мазҳаблар, оқимлар. – Тошкент: Мовароуннаҳр, 2000.
[489] Имом Али Қори Ҳанафий. Шарҳ китоби-л-фиқҳи-л-акбар. – Байрут: Дору-л-кутуби-л-илмия, 2007. – Б.57–58.

كُنَّا مَعَ بُرَيْدَةَ فِي غَزْوَةٍ فِي يَوْمٍ ذِي غَيْمٍ فَقَال: بَكِّرُوا بِصَلَاةِ الْعَصْرِ فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ تَرَكَ صَلَاةَ الْعَصْرِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ[٤٩٠].

“Ҳаво булутли кунда бўлган бир ғазотда Бурайда билан бирга эдик. У мен (Абу Малиҳ) га: “Асрни эртароқ ўқинглар, чунки Набий (салоллоҳу алайҳи вассаллам): “Ким аср намозини қолдирса, унинг амали бекор бўлибди”, – деганлар”, – мазмундаги” ҳадисдан ҳукм чиқаришда хатога йўл қўйиб, аср намозини тарк этганлар диндан чиқишлари ҳақидаги хулосага келганлар. Бу эса уларнинг ҳадисларнинг зоҳирий маъносини олишларини, уларга кўр-кўрона амал қилишларини кўрсатади.

Ислом оламининг кўзга кўринган муҳаддис олимларидан бири Ибн Ҳажар Асқалоний келтиришича, гуноҳ қилган мусулмонларни куфрда айблайдиган хорижия каби тоифалар юқоридаги ҳадисни ўз ғояларига далил сифатида ишлатганлар ва унинг зоҳирий маъноси билан чекланиб, намозни тарк қилувчиларни кофирликда айблаганлар[491].

Шуни таъкидлаш жоизки, ҳаракат вакиллари, хусусан, Албоний ҳадисларни қабул қилишда уларнинг матнига эътибор қаратган ҳолда, уларда ўз таълимотларига зид мазмундаги ғоялар мавжуд бўладиган бўлса, ундай ривоятларни тўқима ҳадис деб даво қилади.

Сохта салафийлик ҳаракати ақидавий қарашларининг ўзига хос хусусиятларидан яна бири тавассул масаласида кузатилади. Аслида, тавассул (توسل) Аллоҳ таолонинг сифатлари, яхши амаллар, тирик ҳамда марҳум улуғ инсонларни восита қилган ҳолда Аллоҳдан бирор ҳожатни раво қилишини сўрашдир. Мусулмон олимлари барча даврларда инсон ўзи сўраган нарсасини берувчи ёлғиз Аллоҳ эканига эътиқод қилган ҳолда, тавассул қилиши жоиз эканини таъкидлаб ўтганлар. Бироқ бу масала борасидаги ихтилофни мусулмонлар орасига асосан сохта салафийлик тарафдорлари олиб кирган. Улар тавассулни ширк даражасига чиқариб, кўплаб саҳобийларнинг қабрлари ҳамда бошқа қадамжоларни вайрон қилиш ҳақида фатволар чиқарган. Ҳатто Пайғамбаримиз (салоллоҳу алайҳи вассаллам)нинг қабрларига тажовуз қилишни ҳам ўз олдиларига мақсад қилиб қўйган. Уларнинг бу борадаги қарашларини таҳлил қиладиган бўлсак, Пайғамбар (салоллоҳу алайҳи вассаллам) тириклигида у зот воситасида тавассул қилиш жоиз ҳисобланган бўлса, у зотнинг вафотларидан сўнг адашган тоифалар ушбу ишни қилишни ширк амаллар сирасига киритганини кўришимиз мумкин[492]. Шуни алоҳида таъкидлаш лозимки, бу масалада салафийлик ҳаракати етакчилари ўртасида ҳам ўзаро ихтилоф мавжуд.

Салафийлик оқими етакчилари тавассулнинг жоиз эмаслиги ҳақидаги қарашларига далил сифатида қуйидаги ҳадисни келтирадилар.

قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِم مَسَاجِدَ[٤٩٣].

“Аллоҳ ўзларининг пайғамбарларининг қабрларини масжид қилиб олган яҳудийларни қатл қилсин!”.

Салафийлик оқимининг ғоявий асосчиларидан бири Ибн Таймия Пайғамбар (салоллоҳу алайҳи вассаллам)дан қабрларни масжид қилиб олишдан қайтарилган кўплаб ҳадислар ривоят қилинганини таъкидлаб, бундай қилувчиларни лаънатлайди. Шунга биноан улар қабрларни зиёрат қилишни ҳаромга чиқариб, ушбу қарашларини асослашда мансух ҳадислардан ҳам

[490] Муҳаммад ибн Исмоил Бухорий. Саҳиҳу-л-Бухорий. – ар-Риёд: Мактаба дори-с-салом, 1997. – Ж.1. – Б.332.

[491] Аҳмад ибн Али ибн Ҳажар Асқалоний. Фатҳу-л-борий бишарҳи саҳиҳи-л-Бухорий. – ар-Риёд: Дор таййиба, 2005. – Ж.13. – Б.321-322.

[492] Ас-Салафия: ан-нашъа, ал-муртазакат, ал-ҳавия / Тадқиқотчилар гуруҳи. – Байрут: Маъҳаду-л-маъорифи-л-ҳикмия, 2004. – Б.31.

[493] Муҳаммад ибн Исмоил Бухорий. Саҳиҳу-л-Бухорий. – ар-Риёд: Мактаба дори-с-салом, 1997. – Ж.1. – Б.280.

фойдаланганлар. Бироқ Аҳлис-сунна вал-жамоа олимлари уларнинг тавассул борасидаги қарашларини инкор қилган ҳолда, Пайғамбар (солаллоҳу алайҳи вассаллам)га ҳаётлик даврида ҳам, вафотларидан кейин ҳам тавассул қилиш жоиз, деб хулоса қиладилар.

Аҳлис-сунна вал-жамоа олимлари тавассулнинг жоиз эканига оятлар ва ҳадислардан қатор далиллар келтирганлар. Жумладан, салафийларнинг бу хусусдаги ботил қарашларига раддия сифатида қуйидаги ҳадисдан фойдаланганлар.

أَنَّ رَجُلًا ضَرِيرَ الْبَصَرِ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: ادْعُ اللهَ أَنْ يُعَافِيَنِي قَالَ: إِنْ شِئْتَ دَعَوْتُ وَإِنْ شِئْتَ صَبَرْتَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ قَالَ: فَادْعُهْ قَالَ: فَأَمَرَهُ أَنْ يَتَوَضَّأَ فَيُحْسِنَ وُضُوءَهُ وَيَدْعُوَ بِهَذَا الدُّعَاءِ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ إِنِّي تَوَجَّهْتُ بِكَ إِلَى رَبِّي فِي حَاجَتِي هَذِهِ لِتُقْضَى لِيَ اللَّهُمَّ فَشَفِّعْهُ فِيَّ[494].

“Бир кўзи ожиз киши Пайғамбар (салоллоҳу алайҳи вассаллам)нинг олдиларига келиб: “Аллоҳга дуо қилинг, менга офият берсин!” деди. Пайғамбар (салоллоҳу алайҳи вассаллам): “Хоҳласанг, дуо қиламан. Хоҳласанг сабр қил, бу сен учун яхшироқдир”, дедилар. У киши: “Дуо қилинг”, деди. Пайғамбар (салоллоҳу алайҳи вассаллам) уни яхшилаб таҳорат қилиш ва ушбу дуони ўқишга буюрдилар: “Аллоҳим! Мен Пайғамбаринг Муҳаммад – раҳмат пайғамбари ила Сендан сўрайман ва Сенга юзланаман. Мен ушбу ҳожатим раво бўлиши учун сизни васила қилиб, Раббимга юзландим. Аллоҳим! Унинг менинг ҳақимда шафоатини қабул қил!”.

Ушбу ҳадис Пайғамбар (солаллоҳу алайҳи вассаллам)ни васила қилиш жоиз эканига яққол далил бўлади. Айнан ушбу ривоятда келтирилган васила услуби кейинчалик саҳобийлар томонидан аксар ҳолатларда қўлланилган. Бу эса салафийлик тарафдорларининг Пайғамбар (салоллоҳу алайҳи вассаллам) вафотидан сўнг бундай қилиш жоиз эмас деган қарашлари нотўғри эканини кўрсатади. Зеро, манбаларда Умар ибн Хаттоб каби улуғ саҳобийлар ҳам тавассул қилган ҳолда Аллоҳга дуо қилганликлари зикр этилган.

Юқорида берилган маълумотлар асосида шундай хулосага келиш мумкинки, сунний олимлар исломнинг дастлабки уч асрида яшаган шахслардан бошқаларга нисбатан “салаф” атамасини қўллаш мумкин эмаслигини таъкидлайдилар. Бугунги кунда ўзларини “салаф” деб атайдиган ҳаракат вакиллари аслида мутаассиблик ғояларга асосланган бўлиб, тор қарашлари билан ажралиб турадилар. Жумладан, улар ҳар қандай соҳадаги ижобий янгиликни ҳам бидъат деб ҳисоблайди.

Сохта салафийлар ҳам бошқа замондош мутаассиб оқимлар каби ҳадислар маъносини ўз мақсадларига тўғрилаган ҳолда талқин қиладилар. Айнан битта ҳадисни баъзан саҳиҳ, баъзан заиф деб эътироф этиш ҳолатлари ҳам учрайди. Бу эса уларнинг ҳадислардан фақат ўз мақсадларига мослаштириб талқин этишларини кўрсатади. Шунингдек, улар қабр зиёратини ҳаром эканлигига оид қарашларида мансух ҳадислардан фойдаланганлар. Ушбу оқим фаолияти таҳлил қилинганда, уларнинг мужассима ва мушаббиҳа каби айрим адашган тарихий оқимларнинг йўлини тутган ҳолда муташобиҳ ҳадисларга нотўғри таъвил берганликлари намоён бўлади. Умуман, сохта салафийликда ҳадислардан фойдаланишда уларнинг фақат зоҳирига, кўр-кўрона, ҳеч қандай таъвилсиз эргашиш ҳолатлари кўп учрайди.

* * *

[494] Абу Исо Муҳаммад ибн Исо Термизий. Жомиъу-т-Термизий. – ар-Риёд: Мактаба дори-с-салом, 2007. – Ж.6. – Б.283.

Насриддин Мирзаев,
ЎзХИА ҳузуридаги Малака ошириш маркази директори ўринбосари

АБУ ҲАФС УМАР НАСАФИЙНИНГ “АҚОИДИ НАСАФИЙ” АСАРИНИНГ ФОРСЧА НУСХАСИ “БАЁНИ ЭЪТИҚОДИ АҲЛИ СУННА ВА ЖАМОА” ХУСУСИДА

Сўнгги йилларда Имом Мотуридий ҳаёти ва мотуридия таълимотини ўрганиш соҳасида жадал ишлар олиб борилиб, чуқур тадқиқотлар амалга оширилмоқда. Жумладан, ҳар йили турк ва ўзбек исломшунос, манбашунос олимлари томонидан халқаро илмий анжуман ва семинарлар мунтазам ташкил этилаётган бўлса, бошқа тарафдан, Миср диёрида ҳам аҳли сунна ва жамоа олим ҳамда ёш тадқиқотчилари томонидан ушбу таълимот имомлари, улар ёзган манба ва асарларини чуқур таҳлил қилиб, қайта нашр қилиши ишлари тобора кенгаймоқда. Хусусан, Эронда ҳам аҳли сунна ва жамоа тарафдорларидан иборат олимлар ва тадқчиқотчилар бу йўналишда сермаҳсул ишлар эълон қилиб боришмоқда. Жорий 2021 йил март ойида “Маркази мажозии баййинот” нашриёти томонидан чоп этилган доктор Муҳаммад Умар Жўёнинг Абу Ҳафс Нажмиддин Умар Насафийга тегишли “Ақоиди Насафий” китобининг Эрон Миллий кутубхонасида сақлашган асл қўлёзма нусхаси юзасидан тадқиқоти бунга яққол мисол бўлади[495].

Шунингдек, А. Аллоқулов “Абу Ҳафс Насафийнинг “Ақоид” асари ва унинг шарҳлари таҳлили” деб номланган диссертация ишида: “Изланишлар шуни кўрсатадики, ҳақиқатда ЎзР ФАШИ асосий фондида “Ақоид”нинг 87 та қўлёзмаси мавжуд”[496], деб келтиради. Аммо тадқиқотчи томонидан Абу Ҳафс Насафийнинг “Ақоид” асарининг асл форсча нусхасининг борлиги ва у Бурҳониддин Марғилоний томонидан ривоят қилингани ҳақида муносабат билдирилмаган.

Муҳаммад Умар Жўёнинг таъкидлашича, бу форсча рисолани аниқлаб, биринчи марта нашрга тайёрлаган киши Муҳаммад Хонсорий бўлиб, бу ҳақда у 1917 йилда мақола чоп эттирган. Аммо мазкур мақолада муаллиф бу форсча нусха Бурҳониддин Марғилоний томонидан ривоят ва нақл қилингани ҳақида фикр билдирмаган ёки чуқур тадқиқ қилмаганини таъкидлайди[497]. Мазкур эронлик доктор Муҳаммад Умар Жўёнинг рисоласига таяниб, ушбу мақоламизни ўзбекзабон тадқиқотчилари эътиборига ҳавола қилишни лозим топдик.

Абу Ҳафс Нажмиддин Умар Насафий (ваф. 537/1143) аҳли сунна ва жамоа ҳамда мотуридия таълимоти йўналиши имомлари орасида пешқадам ақида имомларидан биридир. У ислом билимларидан фиқҳ, ақида, ҳадис, тафсир, калом, адабиёт ва тарихнависликда етук даражаларга эришган. Унинг дастлабки машҳур устозларидан усулул фиқҳ бобида пешво Фахрул ислом Абу Юср Паздавийдир. Мотуридия таълимотида Абу Мансур Мотуридийдан кейинги ўринда турвчи катта ақида имоми Абу Муин Насафий кабилардан дарс олган. Бу зот илм олган устозлари силсиласида Абу Ҳанифадан етиб келган шажараси ўн бешинчи ўринда туриши таъкидланади.

Абу Ҳафс Умар Насафий китоблари орасида ақида йўналишида – “Ақоиди Насафий” китоби бўлиб, машҳурлик ва мўътабарликда “Фиқҳи акбар” ва “Ақоиди Таҳовий” китоблари

[495] Баййинот нашриёт маркази ва унда нашр этилган тадқиқот ишлари билан таниши учун бу ҳаволага кириш мумкин: http://bayyinat.org/.

[496] Аллоқулов А. Абу Ҳафс Насафийнинг “Ақоид” асари ва унинг шарҳлари таҳлили. Тарих фанлари бўйича фалсафа доктори (PhD) диссертацияси автореферати. – Тошкент: ЎзХИА, 2018. – Б 16.

[497] Умар Жўё Муҳаммад. Нусхаи форсийи “Ақоиди Насафий” ё баёни эътиқоди аҳли суннат ва жамоат дар муқояса ва муқобала бо нусхаи арабийи “Ал-Ақоид ан-Насафий”. – Теҳрон: Баййинот, 2021. – Б. 7.

қаторида ва баробарида туради ҳамда бу ақида китобига шу кунга қадар юзга яқин шарҳ ва ҳошия ёзилган. Энг машҳур шарҳлардан Саъдуддин Тафтазонийнинг “Шарҳи Ақоиди Насафий” асаридир.

Тафсир илмида “Ат-Тайсир фи ат-тафсир” асарини араб тилида, Қуръони карим маъноларини форс тилига таржима қилиб, уни сажли насрда кўчирган. Ушбу таржимаси “Тафсири Насафий” номи остида бир неча маротаба чоп этилган.[498]

Фиқҳ бобида Имом Кархийнинг “ал-Усул” асарига “Шарҳи мадорил усул” деб номланган шарҳ ёзган. Шунингдек, шу кунларда 3 та асари қайта нашр қилиниб келинмоқда. Улардан биринчиси “Манзума фил хилофиёт” деб номланган. Бунда ҳанафий мазҳаби имоми Абу Ҳанифа, шогирдлари Абу Юсуф ва Имом Муҳаммад Шайбоний ҳамда Имом Шофиъий билан Имом Моликлар ўртасидаги турли масалалардаги ҳар хил қарашларини ўз ичига олган 2669 та байтдан иборат назм тузган. Бу манзумасига ўндан ортиқ шарҳлар ёзлган бўлиб, улар ичида энг машҳур шарҳ – Абул Баракот Ҳофизиддин Насафийнинг (ваф. 710/1311) “Ал-Мусаффо фи манзуматил хилофиёт” деган асаридир. Иккинчиси, “Ҳасрул масоил ва қасрул далоил” асари бўлиб, бу назмда ёзилган биринчи асарига муаллифнинг ўзи томонидан ёзган шарҳдир. Учинчи асари эса, “Тилбатут талаба фил истилоҳотил фиқҳия”дир. Муаллиф бунда ҳанафий фиқҳида учрайдиган фиқҳий истилоҳ, яъни атама ва махсус терминларга изоҳ ва шарҳлар битган тоинки ёш талабаларга қўлланма бўлсин учун. Ушбу асари асрлар давомида Мовароуннаҳр, Хуросон, Ироқ, Туркия, Шом ва Ҳинд диёридаги турли мадраса талабалари орасида қўлма-қўл бўлиб, дарслик сифатида ўқитилган.[499]

“Ақоиди Насафий” асарининг форсча нусхалари ҳақида. Имом Бурҳониддин Марғиноний нақл қилишича, Абу Ҳафс Насафий ушбу ақидага доир китобини Султон Санжар Салжуқий (ваф. 1157)нинг илтимосига жавобан ёзган. 1141 йил вафотидан икки йил олдин, умрининг охирида ушбу асарни ёзиб бўлганда, ўша даврдаги барча Самарқанд олимлари буни тасдиқлаб, ўз муҳрларини босиб беришган.[500]

“Ақоиди Насафий” асари аҳли сунна ва жамоа олимлари наздида жуда мўътабар ва ақида илмида таянч манбалар сирасига киради. Барча табақот, маноқиб ва тазкира йўналишидаги асарларда “Ақоиди Насафий” асарини Имом Абу Ҳафс Нажмиддин Умар Насафийга нисбат беришган. Аммо айрим тарихий манба ва автобигорафик асарларда Абу Муин Насафийга нисбат беришган. Зеро, бу кишининг “ат-Тамҳид ли-қавоид ат-тавҳид” асари борлиги баъзиларни чалғитган. Шунингдек, баъзилар Абул Фазл Муҳаммад Насафий (Бурҳониддин Насафий ваф. 687/1288)га нисбат беришган, чунки бу киши ҳам калом илмида аҳли сунна ва жамоага мансуб бўлиб, кўплаб илмий асарлар ёзган. Аммо у ашъарий йўналишига мансуб бўлган.

Саъдуддин Тафтазонийнинг ўз шарҳида очиқ ишора қилгани ва Котиб Чалабий ўзининг “Кашфуз зунун” асарида ақида илми йўналишида ижод қилган насафлик олимларни яхши фарқлагани ва ёзган асарларини ажрата олгани сабаб бошқа насафлик олимлар ичидан “Ақоиди Насафий”ни фақат Абу Ҳафс Насафийга нисбат берган.[501]

“Ақоиди Насафий”нинг “Баёни эътиқоди аҳли суннат ва жамоат” деб номланган бу форсча нусхасини ўз шогирди Имом Бурҳониддин Марғиноний томонидан нақл ва ривоят қилган. Ушбу асар муқаддимасида Бурҳониддин Марғиноний қуйидагиларни ёзади:

[498] Умар Жўё Муҳаммад. Нусхаи форсийи “Ақоиди Насафий” ё баёни эътиқоди аҳли суннат ва жамоат дар муқояса ва муқобала бо нусхаи арабийи “Ал-Ақоид ан-Насафий”. – Теҳрон: Баййинот, 2021. – Б. 2.; Шунингдек, ушбу форсча таржима ҳақида батафсил маълумотни бу ҳаволада кўриш мумкин: http://bayyinat.org/?page_id=860.

[499] Ўша жойда. Нусхаи форсийи “Ақоиди Насафий”. – Теҳрон: Баййинот, 2021. – Б. 2–3.

[500] Умар Жўё Муҳаммад. Нусхаи форсийи “Ақоиди Насафий” ё баёни эътиқоди аҳли суннат ва жамоат дар муқояса ва муқобала бо нусхаи арабийи “Ал-Ақоид ан-Насафий”. – Теҳрон: Баййинот, 2021. – Б. 4.

[501] Ўша жойда: Нусхаи форсийи “Ақоиди Насафий”. – Теҳрон: Баййинот, 2021. – Б. 5.

“1141 йилда Султон Санжар Салжуқий Самарқандга келди. Сейстон вилояти ҳокими Амир Абулфазл унга ҳамроҳ эди. Султон Санжар Самарқанднинг уламолари, қози ва шайхлари билан бўлган мажлисда ўтирганида Сейстон вилояти ҳокими Амир Абулфазл ўтирган катта имом, уламолардан аҳли сунна ва жамоа эътиқоди бўйича бир рисола ёзиб беришни илтимос қилди. Рисола ёзилганда барча Самарқанд уламолари ушбу рисолага розилигини билдириб, имзо қўйишларини ҳам хоҳлади. Сўнг Сейстон ҳокими Амир Абулфазл ушбу рисолани ўз юртига олиб боришини, кимки бу рисолада ёзилган эътиқодга зид гапирса жазога тортишини айтди. Ўтирган Самарқанднинг барча имом ва уламолари бунга розилик билдиришди ва ҳамма бир овоздан бу рисолани Имом Абу Ҳафс Насафий ёзишига ишора қилиб, тайёр бўлса тасдиқлаб имзо чекишларини таъкидлашди”.[502]

Ушбу муқаддимани келтираркан эронлик тадқиқотчи Муҳаммад Умар Жўё ўша даврдаги Султон Санжар ҳукмронлиги пайтида Эрон ҳудудларида ҳанбалийлар ва карромийларнинг таъсири ва тарафдорларининг кўпайгани, шу сабабдан ҳам Сийстон ҳокими айни шу илтимос билан Самарқанд вилоятидаги катта уламолардан эътиқодга доир ишончли бир манба ёзишларини хоҳлаган, деб изоҳ қолдирган.

Имом Бурҳониддин Марғиноний томонидан нақл ва ривоят қилинган Абу Ҳафс Насафийнинг ушбу “Баёни эътиқоди аҳли суннат ва жамоат” асарининг асл форсча қўлёзма нусхаси Теҳронда “Эрон ислом шўроси кенгаши кутубхонасида 11-13613 инвентар рақам остида сақланади.

Асл қўлёзмада Бурҳониддин Марғиноний рисола охирида имзо чеккан Самарқанд уламоларидан ўн бир нафарининг исм-шарифларини келтиради. Жумладан, шайхул ислом Жалолиддин Али бин Исмоил Сабжоний, қозикалон Имомиддин Али бин Абдулваҳҳоб, Деҳқони Имоми Зоҳид Шамсиддин Муҳаммад бин Наср бин Мансур Маданий, қозикалон Алоуддин Умар бин Усмон Ифринкадий, қози Садриддин Муҳаммад Навқадий, шайхул ислом Зайниддин бин Аҳмад бин ал-Фараж бин Абдулазиз бин Абул Ҳайсам Соғуржий ва шайхул ислом Алоуддин Муҳаммад бин Абдулҳамид Усмандий Самарқандийни ҳам зикр қилган.

Шунингдек, Имом Марғилоний айтадики, мен ушбу рисоланинг форсча нусхасини ғанимат билиб, мусаннифи Абу Ҳафс Насафийга кўрсатиб, ўқитдим ва баъзи жойларини тўғирлаб ҳам берди.[503]

Эронда сақланаётган ушбу нусха 795/1393 йилда бухоролик Хўжа Порсонинг ўз қўли билан кўчирилган нусха саналади. Бу нусха дафтарча шаклида бўлиб, ичида 4 та рисолани жамлаган. Шунинг иккинчи тартибда бошланадиган рисоласи айни шу “Ақоиди Насафий” рисоласидир. Дафтардаги тўртинчи рисола Имом Абу Мансур Мотуридийнинг шогирди Ҳаким Абулқосим Исҳоқ Самарқандий Ҳанафийга тегишли рисоладир.[504]

Хулоса қилиб айтганда, Абу Ҳафс Нажмиддин Насафийнинг “Ақоиди Насафий” асарининг асл форсча бўлган ушбу қўлёзмасидан бир нусхасини Ўзбекистонга олиб келиш, уни ўзбек тилига тўлиқ таржима қилиш, шу кунгача арабча нусхадан таржима қилинган турли матнлар билан солиштириш зарурдир.

* * *

[502] Умар Жўё Муҳаммад. Нусхаи форсийи “Ақоиди Насафий” ё баёни эътиқоди аҳли суннат ва жамоат дар муқояса ва муқобала бо нусхаи арабийи “Ал-Ақоид ан-Насафий”. – Теҳрон: Баййинот, 2021. – Б. 6.

[503] Умар Жўё Муҳаммад. Нусхаи форсийи “Ақоиди Насафий” ё баёни эътиқоди аҳли суннат ва жамоат дар муқояса ва муқобала бо нусхаи арабийи “Ал-Ақоид ан-Насафий”. – Теҳрон: Баййинот, 2021. – Б. 6.

[504] Ушбу дафтардаги рисолалар айнан Хўжа Порсо томонидан кўчирилганининг ишораси дафтар охирида тўртинчи рисола тугашида қайд қилинган.

Абдулҳоди Ҳайдаров,
ЎзХИА ҳузуридаги Малака ошириш маркази
Наманган минтақавий филиал ходими

“ДОР АЛ-ИЁДИЯ” МАКТАБИНИНГ ПАЙДО БЎЛИШИ

Тарихдан маълумки, Мовароуннаҳрда ислом динининг қарор топиши ва ривожланишида, айниқса, унинг дастлаб кириб келиш даврида маҳаллий аҳоли билан амалдорлар ўртасида вужудга келган турли тушунмовчиликларнинг барҳам топишида Абу Ҳанифа Нўъмон ибн Собитнинг таълимоти катта аҳамият касб этган. Шу нуқтаи назардан, ҳанафия таълимотининг ўлкада пайдо бўлиш тарихи, бу ерда фаолият олиб борган ҳанафий қозиларнинг илмий мероси ва Мовароуннаҳрда ҳанафия ақидавий таълимотининг шаклланиш тарихи бўйича юртимизда кўплаб илмий ишлар қилинмоқда.

Абу Ҳанифа умри давомида тўрт мингга яқин устоздан таълим олиб, ўзи ҳам кўплаб шогирдлар етиштирган. Унинг шогирдлари орасида қирқ нафари мужтаҳид даражасига етган. Жумладан, Абу Юсуф Яъқуб, Муҳаммад ибн Ҳасан аш-Шайбоний, Зуфар ибн Ҳузайл, Ҳасан ибн Зиёд ал-Луълуий, ўғли Ҳаммод ибн Нўъмон, набираси Исмоил ибн Ҳаммод, Абдуллоҳ ибн Муборак, Ҳафс ибн Муборак, Асад ибн Умар Бажлий, Довуд Тоий каби фақиҳ уламолар Абу Ҳанифанинг таълими ва илмий меросидан баҳраманд бўлганлар.

Абу Ҳанифанинг ўзи қозилик мансабини рад этганига қарамай, унинг кўплаб издошлари қози, муфтий, мударрис каби лавозимларга розилик билдирганлар. Ҳанафия уламоларидан йигирма саккиз кишининг қози, олти кишининг муфтий ва икки нафарининг мударрис лавозимида фаолият олиб боргани бунга мисол бўлади[505].

Албатта, Мовароуннаҳрда ҳанафия таълимотининг кенг тарқалишига ўша даврдаги айрим сиёсий вазиятлар ҳам ўзининг таъсирини ўтказган.

Самарқанд 94/712 йилларда Қутайба ибн Муслим томонидан фатҳ этилгандан[506] кейин маҳаллий аҳоли катта миқдорда хирож ва бож тўлашга мажбур эди. Аммо бу хабар Халифа Умар ибн Абдулазизга етиб боргач, у исломга янги кирган самарқандликлардан ноҳақ олинган жизя ва хирож солиғини бекор қилиб, ўзларига қайтаришга амр берган. Аммо шундан кейин ҳам солиқлар ундириш давом этиб, маҳаллий аҳоли ҳукмдорлар томонидан хўрлана бошлайди[507]. Бу ноҳақликларга Абу Ҳанифа ва унинг тарафдорлари қарши чиқадилар. Натижада Ҳорис ибн Сурайж қўзғолони кўтарилади[508]. Шу тариқа Абу Ҳанифа ва шогирдларининг халқ томонида туриши минтақада унинг таълимоти кенг ёйилишига сабаб бўлади. Самарқанд шаҳридан Абу Ҳанифанинг бир қанча шогирдлари етишиб чиқади. Уларнинг бир қисми Самарқандда қози лавозимида фаолият олиб борди. Мансаб ишларидан бўш қол-ганларида илмий фаолият билан шуғулланишади. Баъзи шогирдлари эса, умуман мансаблардан йироқ бўлиб, асосан илмий фаолиятга киришиб кетадилар.

Иёдия мактаби (“Дор ал-иёдия”) нинг қандай ташкил этилгани ҳақида манбаларда маълумотлар учрамайди. Лекин аксарият тадқи-қотчилар бу мактаб IV/X асрда ташкил топган, деган тахминга келганлар[509]. “Дор ал-иёдия” Абу Аҳмад ал-Иёдий томонидан Самарқандда

[505] Кардарий, Ҳафизиддин Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Шиҳоб ал-Хоразмий ал-Баззозий. Маноқиб Абу Ҳанифа. – Байрут: 1981. – Б. 396 (Бундан кейин: Кардарий. Маноқиб).

[506] Насафий, Абу Ҳафс Умар ибн Му ҳаммад. Ал-Қанд фи зикри уламои Самарқанд / Юсуф ал-Ҳодий нашрга тайёрлаган. - Теҳрон: “Ойинаи мерос”, 1999. – Б. 532 (Бундан кейин: Насафий, Қанд).

[507] Aydinli Osman. Fethinden Samanilerin Yikilişina Kadar Semerkant Tarihi, MÜSBE, İstanbul, 2001 (Doktora tezi). – Б. 244 – 245 (Бундан кейин: Aydinli. Semerkant Tarihi).

[508] Aydinli. Semerkant Tarihi. – Б. 221.

[509] Ahmet Ak. Mâturîdî ve Mâturîdîlik. – Б. 108.

ташкил этилгани маълумдир. Абу Мансур ал-Мотуридий яшаган даврда ҳанафийлар орасида пайдо бўлган иёдия тарафдорлари муташобиҳ оятларни таъвил қилишга ҳамда ақлни асосий ҳужжат қилиб олинишига кескин қарши чиққанлар[510].

Шу орқали улар Абу Ҳанифадан бошлаб сақланиб келаётган "Аҳли раъй"дан ажралиб чиқадилар ва "аҳли ҳадис"ни қўллаб-қувватлайдилар[511]. "Аҳли ҳадис" ғояларини маъқуллаганлар иёдия тарафдорлари бўлиб, уларнинг энг машҳур вакили Абу Аҳмад ал-Иёдий бўлган[512]. У эса Абу Мансур ал-Мотуридийнинг юқорида зикр этиб ўтилган устози Абу Наср ал-Иёдийнинг ўғли эди. "Дор ал-жузжония" мактабида таълим олиб, етишиб чиққан олимдир. Сўнг Имом Мотуридийдан таҳсил олган ва машҳур фақиҳ даражасига кўтарилган. Абул Муин ан-Насафий "Табсират ал-адилла" асарида Имом Мотуридийнинг шогирди Абу Аҳмадни катта мақтовлар билан тилга олади. Имом Насафий таъкидлашича, Мовароуннаҳр ва Хуросонда "Садр ал-фуқаҳо" унвонига эга бўлган олим Абу Ҳафс ал-Ажалий ал-Бухорий бундай деган: "Абу Ҳанифанинг мазҳаби тўғри йўл эканлигига яна бир исбот шуки, ушбу мазҳабга Абу Аҳмад ал-Иёдий эътиқод қилган. Чунки Абу Аҳмад ал-Иёдий ботил мазҳабга эътиқод қилиши мумкин эмас эди" [513].

Лекин баъзи олимлар Абу Аҳмад ҳақида бироз салбий фикрларни ҳам билдирганлар. Муҳаммад ибн Иброҳим ал-Ҳосирий (ваф. 500/1107 й.) "Ал-Ҳавий фил фатаво" номли асарида Абу Аҳмад ҳақида қуйидаги ривоятни келтиради: "Ўша даврдаги Самарқанд қозиси ал-Ҳаким ас-Самарқандий бир куни Абу Аҳмадни ўз уйига зиёфатга чақиради. Абу Аҳмад таклифни қабул қилиб, унинг уйига меҳмонга боради.

Меҳмондорчилик олдидан мезбон унга қуйидаги фиқҳий савол билан мурожаат қилади: "Бир сув билан икки марта таҳорат олиш жоизми ёки жоиз эмасми?" Абу Аҳмад: "Жоиз эмас", деб жавоб беради.

Шунда ал-Ҳаким ас-Самарқандий унга қаттиқ танбеҳ бериб айтади: "Илм ҳам шундайдир. Ундан дунё учун фойдаланилса, охиратда фойдадан бебаҳра қолинади. Сен эса, илмдан бойлик ва риёкорлик учун фойдаландинг, охиратдаги ажрдан бенасиб қолдинг".

Абу Аҳмад ал-Иёдий бундай сўзни ал-Ҳаким ас-Самарқандийдан кутмаган эди. Бу қадар қаттиқ танбеҳни эшитгач, у дастурхонга ҳам ўтирмай, ал-Ҳаким ас-Самарқандий хонадонидан чиқиб кетади[514].

Лекин ал-Ҳаким ас-Самарқандий Абу Аҳмад ал-Иёдийнинг отаси Абу Наср ал-Иёдийни қаттиқ ҳурмат қилган ва уни кўкка кўтариб мақтаган. Бунга мисол тариқасида Абул Муин ан-Насафийнинг "Табсират ал-адилла" асарида ал-Ҳаким ас-Самарқандий Абу Наср ал-Иёдийни қуйидагича мақтов билан тилга олганини мисол келтириш мумкин: Шайх Абул Қосим ал-Ҳаким ас-Самарқандийнинг ривоят қилишича, Абу Наср ал-Иёдийнинг олдига турли адашган фирқаларнинг вакиллари ўзларининг нотўғри ақидаларини исботлаш учун келганларида, албатта улар Иёдийнинг кучли далил ва исботларидан мағлуб бўлиб қайтар эдилар[515].

---

[510] Ahmet Ak. Ўша манба. – Б. 108.

[511] Маълумки, ашъария таълимоти "аҳли ҳадис" деб эътироф этилган. Бу ерда, иёдия тарафдорлари ашъарияга ўтиб кетганми, деган савол пайдо бўлиши мумкин. Лекин бу ҳолда жузжония билан иёдия ўртасида ички ғоявий ихтилофлар мавжуд бўлган, холос.

[512] Ahmet Ak. Mâturîdî ve Mâturîdîlik. – Б. 109.

[513] Насафий. Табсира. I/357.

[514] Ҳосирий Абу Аҳмад ҳақида яна бир ривоят келтирган: "Абу Аҳмад зиёфатда бўлса, аввал таом унга, кейин бошқаларга тарқатилган. Чунки Абу Аҳмад намозни жуда тез ва енгил ўқир эди. Бир куни намоз вақти киргач, у таомдан туриб, дарҳол намозини ўқиб олади. Ёнидагилар ундан, нима учун намозингизни тез ва енгил ўқидингиз, деб сўраганларида, у: "Намозни бундай ўқиш ҳукман жоиздир", деб жавоб беради. Қаранг: Ҳосирий Муҳаммад ибн Иброҳим. Ал-Ҳавий фил фатаво. Туркия. Сулаймония кутубхонаси. Ҳаким ўғли Али Поша бўлими. Инв. 402. – В. 277б (Бундан кейин: Ҳосирий. Ҳавий).

[515] Насафий. Табсира. I/356.

Ал-Ҳаким ас-Самарқандийнинг ривояти саҳиҳ бўлса, Абу Аҳмад дастлаб уламолар орасида мақталиб келинган ва кейинроқ танқидга учраган бўлиши мумкин. Чунки у ўз отаси каби жуда ёшлигиданоқ илмда машҳур бўлиб кетган. Шунинг учун ҳам шуҳрат ва мансабга ружу қўйган бўлиши мумкин. Чунки Абу Аҳмаднинг отаси Абу Насрни мақтаб тилга олган ал-Ҳаким ас-Самарқандий Абу Аҳмадни асоссиз танқид қилиши, мантиқдан йироқдир.

Шундай қилиб, “Дор ал-жузжония”да танқидга учраган Абу Аҳмад ушбу мактабга рақобатчи равишда “Дор ал-иёдия” номли мактаб ташкил этади.

Фойдаланилган адабиётлар

1. Абул Муин ан-Насафий. Табсират ал-адилла. ЎзР ФА ШИ. Қўлёзма. Инв. №3268.
2. Мўминов А. Мовароуннаҳр уламолари: Ҳанафийлар // Шарқшунослик. – 1999. № 3. – Б 41 – 43
3. Жузжоний А. Ислом ҳуқуқшунослиги. Ҳанафий мазҳаби ва Ўрта Осиё фақихлари. – Тошкент: 2002. – 255-б.
4. Насафий, Абу Ҳафс Умар ибн Муҳаммад. Ал-Қанд фи зикри уламои Самарқанд / Юсуф ал-Ҳодий нашрга тайёрлаган. - Теҳрон: “Ойинаи мерос”, 1999. – Б. 532
5. Кардарий, Ҳафизиддин Муҳаммад ибн Муҳаммад иб Шиҳоб ал-Хоразмий ал-Баззозий. Манақиб Абу Ҳанифа. – Байрут: 1981. – Б. 396
6. Aydinli Osman. Fethinden Samanilerin Yikilişina Kadar Semerkant Tarihi, MÜSBE, İstanbul, 2001 (Doktora tezi). – Б. 244 – 245.
7. Ahmet Ak. Buyuk Turk Alimi Maturidi va Maturidiylik – Istanbul: Inonu Univeristeti Ilahiyat Fakultesi, 2008. – 216-б.

* * *

Ўктам Палванов,
Имом Мотуридий халқаро илмий-тадқиқоат маркази бош илмий ходими, (PhD)

САЪДУДДИН ТАФТАЗОНИЙ НАЗДИДА “ИМОН” МАВЗУСИ

Аннотация

Ўрта аср иккинчи Шарқ Ренессансининг ёрқин намоёндаларидан бири аллома Саъдуддин Тафтазоний (722–792/1322–1390) ҳисобланади. Олимнинг тўлиқ исми Масъуд ибн ал-Қози Фахруддин Умар ибн ал-Мавло ал-Азим Бурҳонуддин Абдуллоҳ ибн ал-Имом ар-Раббоний Шамс ал-Ҳаққ, ад-Дин ал-Қорий ас-Самарқандий ал-Ҳаравий ат-Тафтазоний ал-Хуросоний ал-Ҳанафий бўлиб, у наҳв, сарф, балоғат, усул ал-фиқҳ ҳамда фуруъ ал-фиқҳ (ҳанафий, шофиий ва моликий), мантиқ, ақида, ҳадис, тафсир, геометрия, астрономия ва бошқа шу каби илм соҳалари бўйича етук алллома бўлган. Жумладан, ҳозирда олимнинг турли фанларга оид элликдан ортиқ асарлари аниқланган.

Мотуридия таълимоти ривожида Саъдуддин Тафтазоний катта мавқега эгадир. Олимнинг бу борадаги хизматини – алоҳида асарлар битиш, муайян ақидавий масала ҳақидаги олдин ўтган олимларнинг турли фикрларини таҳлилий хулосалаш ва масалаларни илмий асосда қўшимча тарзда далиллаш каби учта туркумга ажратиш мумкин. Хусусан, мазкур учта ҳолат олимнинг “имон” мавзусидаги қарашларида ҳам намоён бўлади. Ушбу мавзу эътиқоднинг асос-

мағзи бўлгани туфайли ҳам, аллома уни батафсил ёритган. Зеро, Саъдуддин Тафтазонийнинг каломга оид асарлари ва Имом Абу Мансур Мотуридий (243–332/857–944)нинг “Китоб ат-Тавҳид”нинг қиёсий таҳлили орқали алломанинг “имон” мавзуси доирасида мотуридия таълимоти ривожига қўшган ҳиссаси салмоғини аниқлаштириш мақсадга мувофиқ. Ушбу мақолада эса, мазкур мавзу ҳақида сўз юритилади.

Калит сўзлар: ҳанафийлик, мотуридийлик, ашъарийлик, фиқҳ, имон, калом, ақида, мантиқ, далил, ижмолий ва тафсилий имон, тақлид ва таҳқиқ имон.

Резюме

Одним из ярких представителей Второго Восточного Ренессанса средневековья является ученый Са`дуддин Тафтазани (722–792/1322–1390). Полное имя ученого – Мас`уд ибн аль-Кази Фахруддин Умар ибн аль-Маула аль-`Азим Бурхануддин Абдуллах ибн аль-Имам ар-Раббани Шамс аль-Хакк, ад-Дин аль-Кари ас-Самарканди аль-Харави аль-Тафтазани аль-Харасани аль-Ханафи. Он был ученым в таких науках как: грамматика (нахв), морфология (сарф), красноречие (балагат) усул аль-фикх и фуру аль-фикх (ханафитский, шафи`итский и маликитский), логика, акида, хадис, тафсир, геометрия, астрономия и т.п. В частности, известны более пятидесяти работ ученого по различным предметам.

Са`дуддин Тафтазани занимает большое место в развитии учения матуридизма. Работу ученого в этой области можно разделить на три категории: завершенные отдельные работы, аналитические изложения взглядов предыдущих ученых на конкретные доктринальные вопросы и дополнительные обоснования вопросов на научной основе. В частности, эти три подхода отражены во взглядах ученого на тему “Иман” (Веры). Из-за того, что вопрос «иман»а (веры) является краеугольным, ученый подробно остановился на нем. Вклад Са`дуддина Тафтазани на развитие матуридитской школы можно определить посредством его произведений по науке калам и сравнительного анализа к книге Абу Мансура Матуриди (243–332/857–944), где раскрывается тема «иман»а (веры). Данная статья освещает вышеназванную тему.

Ключевые слова: ханафизм, матуридизм, аш`аризм, фикх, иман, калам, акида, логика, доказательство, общий (иждмали) и детальный (тафсили) иман, иман подражателя (таклиди) и исследованный (тахкики).

Summary

One of the brightest representatives of the Second Eastern Renaissance of the Middle Ages is Allāma Sa‘d al-Dīn Taftāzānī (722–792/1322–1390). The full name of the scholar is Mas‘ūd ibn Qāḍī Fakhr al-Dīn ‘Umar ibn Mawlā ‘Aẓīm Burhān al-Dīn ‘Abd Allāh ibn Imām Rabbānī Shams al-Ḥaqq Shams al-Dīn Qārī al-Samarqandī al-Harawī al-Taftāzānī al-Khurāsānī al-Ḥanafī. As a Hanafi, he was a scholar in the fields of grammar (nahv), morphology (sarf), eloquence (balagat) usul al-fiqh and furu al-fiqh (ḥanafī, shāfiʿī and mālikī), logic, akidah, hadith, tafsir, geometry, astronomy and other similar sciences. In particular, more than fifty works of the allāma on various subjects have been identified.

Sa‘d al-Dīn Taftāzānī occupies an important place in the development of the teachings of māturīdī. The work of the scholar in this area can be divided into three categories: writing of books, an analytical summary of the various views of previous scholars on a specific creedal issue and additional substantiation of the issues on a scientific basis. In particular, these three cases are reflected in the views of the scholar on the topic “Iman” (Faith). Even because this topic is the basis of creed, the scholar dwelled on it in detail. Indeed, through a comparative analysis of the theological works of Sa‘d al-Dīn Taftāzānī and “Kitāb al-Tawḥīd” of Abū Manṣūr al-Māturīdī

(243–332/857–944), it is advisable to determine the scholar's contribution to the development of the teachings of māturīdī on the topic "Iman". This article focuses on this topic.

Keywords: ḥanafī, māturīdī, ash'arī, fiqh, iman, kalam, aqeedah, logic, evidence, ijmali (total) and tafsili (detailed) iman, taqlidi (imitative) and tahqiqi (investigative) iman.

Кириш

Ўрта аср иккинчи Шарқ Ренессансининг таниқли мутафаккирлардан бири Саъдуддин Тафтазоний ҳисобланади. Унинг тўлиқ исми Масъуд ибн Қози Фахруддин Умар ибн Мавло Азим Бурҳонуддин Абдуллоҳ ибн Имом Раббоний Шамсулҳаққ Шамсуддин Қорий Самарқандий Ҳаравий Тафтазоний Хуросоний Ҳанафий (722–792/1322–1390) бўлиб[4:190, 2:241, 1:734, 17:471], у Хуросоннинг Насо (ҳозирги Туркманистон, Ашхабод) шаҳридаги Тафтазон қишлоғида туғилган.

Саъдуддин Тафтазоний наҳв, сарф, балоғат, усул ал-фиқҳ ҳамда фуруъ ал-фиқҳ (ҳанафий, шофиий ва моликий), мантиқ, ақида, ҳадис, тафсир ва бошқа илм соҳалари бўйича йирик олим бўлган[4:190]. Алломанинг куняси "Абу Саъид" бўлиб[8:304], у нафақат ислом оламида "аш-Шайх Саъдуддин"[18:389-390], "ал-Устаз"(устоз)[7:223], "ал-Имом ал-Кабир"(катта имом), "Устаз ал-Уламо ал-мутааххирин ва саййид ал-фузало ал-мутақаддимин, мавлоно саъд ал-милла ва ад-дин, муъдил мизон ал-маъқул ва ал-манқул, муфтиҳ ағсон ал-фуруъ ва ал-усул"(кейинги олимлар устози ва кейинги фозил олимлар саййиди, миллат ва дин бахтлиси, нақл ва ақл мезонининг тўғирловчиси, усул ва фуруъ шохлари очувчиси)[8:303–304], "ал-Имом ал-Аллома"(алломаи имом)[2: 241], "Саъд ал-милла ва ад-дин" (миллат ва диннинг бахтлиси), "Саъд ал-имом ал-аллома ал-фақиҳ ал-адиб ал-ҳанафий" (ҳанафий фақиҳ адиб олимлари имомининг бахтлиси) ва "Олим ал-машриқ" (Шарқнинг олими), "Ҳабр ал-умма, шамс ал-аимма"(Уммат олими, имомлар қуёши)[9:446], "ал-аллома ас-саний" (иккинчи аллома), "ал-Муҳаққиқ ас-сомадоний"[6:49] каби номлар билан машҳур, балки ўзининг геометрия, математика, фалсафа, мантиқ, адабиёт каби аниқ ва гуманитар фанларга оид кўплаб қомусий асарлари билан жаҳон илм-фанига катта ҳисса қўшган олим сифатида эътироф этилади.

Ақоид илмидаги барча масалалар бевосита "имон" мавзуси билан боғлиқ бўлиб, у эътиқоднинг асос-мағзи саналади ва шу туфайли ушбу тушунча бирламчи ҳисобланади. Масаланинг моҳияти шундаки, мавзу борасидаги Аҳли сунна билан мозийда ўтган хавориж, мўътазила, муржиа, жаҳмия ҳамда бугунги кунда фаолият юритаётган ҳизб ат-таҳрир, ваҳҳобий каби тоифаларнинг қарашларини танқидий ўрганиш бўлса, иккинчи томондан, Аҳли суннадаги мотуридия, ашъария таълимотларининг муштарак ҳамда фарқли жиҳатларини илмий асосда таҳлил қилишдир. Жумладан, хавориж, мўътазила, муржиа, жаҳмия, ҳизб ат-таҳрир ва ваҳҳобий каби тоифаларнинг қарашлари очиқ-ойдин ботиллиги масаласидир. Аммо, мотуридия ва ашъария таълимотлари аслида умумий муштарак фикрий ва манбавий асосга қурилган бўлса-да, зоҳиран қараганда, уларда ўзаро фарқ мавжуд. Шу туфайли, бугунги кунда баъзи тор доира вакиллари томонидан ашъария таълимотига нисбатан "мутаассиб" сифатида қараш ҳолатлари кузатилади. Зотан, масаланинг бу жиҳатига илмий таҳлил билангина аниқлик киритиш мумкин.

Мавзу нафақат тарихда, балки бугунги глобаллашув шароитида бутун мусулмон олами ва Ўзбекистонда ҳам долзарб саналади. Чунончи, бу ҳолатни аллома яшаган асрда халқлар ва ҳудудларнинг ўзаро интеграциялашуви содир бўлган жараёнда ҳам кузатиш мумкин. Яъни, Амир Темур томонидан мамлакатга бирлаштирилган, асосан ашъария таълимотида бўлган Хуросон каби ўлкалар аҳолиси билан мотуридия таълимотидаги Мовароуннаҳр

аҳолиси ўртасида ўзаро алоқалар кучайган. Бу эса, жамият аъзоларининг ўзаро жипслигини таъминлашда икки таълимот тарафдорлари ўртасини илмий жиҳатдан мувофиқлигини кўрсатиб беришни тақозо этган. Шунга кўра, Саъдуддин Тафтазоний асарларида мазкур мавзу қай даражада ёритилганини тадқиқ этиш мақсадга мувофиқ. Шунинг баробарида, уни мотуридия таълимоти асосчиси Имом Абу Мансур Муҳаммад Мотуридийнинг "Китоб ат-Тавҳид" асарига бирламчи манба сифатида қиёслаб ўрганиш алломанинг ушбу таълимот ривожига қўшган ҳиссасини илмий жиҳатдан очиб беришда муҳим аҳамият касб этиши шубҳасиздир. Саъдуддин Тафтазоний ёзма меросини ўрганиш жараёнида мазкур мавзуга бевосита боғлиқ тўққизта масалага алоҳида тўхталиб, ёритилгани аниқланди. Булар:

1. Имоннинг таърифи. Саъдуддин Тафтазоний ушбу мавзуга тўхталар экан, дастлаб, "имон" сўзининг луғавий ва шаръий маъноларини батафсил изоҳлаган. Жумладан, у "Имон" сўзининг луғавий маъноси "тасдиқлаш"дир. Яъни, мухбир (хабар берувчи) нинг ҳукмига бўйсуниб, уни қабул қилиш ва мухбирни тўғри сўз деб билишдир", – деб алоҳида кўрсатган. Шундан кейин, у ушбу атаманинг грамматик жиҳатини оят ва ҳадислардан далил келтириб, батафсил ёритган[14:288, 11:95, 16:175, 12:113]. У ўзидан олдин яшаган Аҳли сунна олимлари "тасдиқлаш" ўрнига "маърифат" ва "илм" сўзларини қўллагани ҳақида ҳам тўхталиб, ушбу иборалардан мурод "тасдиқий илм", дея таъкидлаган [12:113].

Саъдуддин Тафтазоний "имон" сўзининг шаръий маъносини "Набий (соллаллоҳу алайҳи васаллам) нинг Аллоҳ таоло ҳузуридан олиб келган нарсасини зарурий билиш жиҳатидан қалб билан буткул "тасдиқлаш" [12:113], деб таъкидлаган.

Аммо, Имом Абу Мансур Муҳаммад Мотуридий "Китоб ат-Тавҳид" асарида имоннинг луғавий маъносини келтирган бўлса-да, уни грамматик жиҳатдан шарҳламаган [3:475].

2. Ижмолий ва тафсилий имон. Бу масалада киши барча шаръий ҳукмларга уларнинг номларини билмасдан, умумий тарзда имон келтирадими ёки шаръий ҳукмларнинг номларини бирма-бир келтириб, имон келтирадими, деган масаладир. Унинг моҳияти шундаки, мазкур ҳолатларда ҳар икки томоннинг ҳам имони дурустлиги ёки фақат "тафсилий имон"нинг мақбуллигидир. Бу ҳақида Саъдуддин Тафтазоний "умумий тасдиқлашнинг ўзи имон мажбуриятининг адосига кифоя ҳисобланади. У эса, "ижмолий имон" бўлиб, унинг даражаси имоннинг асл моҳияти жиҳатидан "тафсилий имон" мақомидан паст эмас. Аммо "ижмолий имон"га нисбатан "тафсилий имон" тасдиқлашнинг кўплиги жиҳатидан нафақат зиёдароқ, балки мукаммалроқдир" [14:290, 299], деб таъкидлаган. Шунингдек, алломанинг бу гапи "Шарҳ ал-Ақоид"нинг шарҳловчилари томонидан ҳам қўллаб-қувватланган. Зеро, воқеликда имон мавзусини батафсил биладиганлардан кўра билмайдиганлар кўпчиликни ташкил қилиши инобатга олинса, ушбу фикрнинг аҳамияти аён бўлади. Билакс, аксар инсонлардан мўминлик сифатини олиб ташлашга тўғри келар эди.

"Китоб ат-Тавҳид"да "ижмолий имон" ва "тафсилий имон" масалалари баён этилмаган [3:538].

3. Тақлидий ва таҳқиқий имон. Саъдуддин Тафтазоний "Рисола ал-ҳудуд" асарида "тақлидий" сўзига "бирор гапни ҳужжатсиз қабул қилиш", деб таъриф берган [13:10]. Бундан эса, шаръий масалаларнинг ҳукмларини далилларсиз эътироф этиш "тақлидий имон" ва уларни далиллари билан билиш "таҳқиқий имон" эканлиги маълум бўлади. Чунончи, Саъдуддин Тафтазоний масалани батафсил ёритиб, таҳлили муқаддимасида "тақлидий имон"ни Шайх Абулҳасан Ашъарий, мўътазила тоифаси ва кўпчилик мутакаллимлар инкор этганликларини ҳам алоҳида таъкидлаб ўтган. Уларнинг жоиз санамаганлигининг далилларини ҳам келтириб, уларга бирма-бир жавоб берган. Зеро, аллома уларда ҳеч қандай асосли нақлий далил

йўқлигини айтиб, шунга кўра, уларнинг қарашлари нотўғрилигини алоҳида таъкидлаган [12:119-120]. Чунончи, бу борада ҳам алломага икки вазифани: биринчидан, айни масала доирасида ашъария таълимотини Аҳл ас-суннадан эканлигини, иккинчидан, мўътазила тоифасининг қарашлари ботиллигини асослаш лозим бўлган. Аллома уларнинг иддаоларига "дарҳақиқат, тасдиқ бу – илмсиз ва маърифатсиз ёки аксинча бўлиши мумкин. Хусусан, биз қиёматнинг барча жараёнларига уларнинг ҳолатлари ва васфларини билмаган ҳолда имон келтирамиз", дея воқелик нуқтаи назардан жавоб берган. Шунингдек, у ўтган саҳобалар, улардан кейинги имомлар, уламолар ва халифалар тақлидий имон соҳибига мусулмон ҳукмларини жорий қилиб келганлигини баён қилиб, бу борада Нисо сурасининг 94-оятидаги: "Сизга салом йўллаган кимсага "Сен мўмин эмассан!", деб айтманглар!", деган калималарни ҳамда Пайғамбар (соллаллоҳу алайҳи васаллам) нинг: "Кимки бизнинг намозларимизни ўқиса, қибламизга юзланса, сўйган жонликларимизни еса, демак, бу мусулмондир. Унинг учун Аллоҳ ва расулининг зиммаси бор. Бас, Аллоҳнинг зиммаси борасида унинг ваъдасига хилоф иш қилманглар", деган ҳадисларини далил сифатида зикр қилиб ўтади [16:218-224].

"Китоб ат-Тавҳид"да "тақлидий имон" ва "таҳқиқий имон" масаласи ҳақида эса, тўхтаб ўтилмаган[3:538]. ?

4. Имоннинг рукнлари. Кейинги масала имоннинг рукнлари бўлиб, бу мавзунинг асосий ва муҳим жиҳати ҳисобланади. Саъдуддин Тафтазоний мазкур мавзу доирасида нисбатан кўп маълумотни айни шу масалага жамлаб, унинг барча амалий ва эҳтимолий ҳолатларини келтириб, савол-жавоб тарзида хулоса берган. Шу каби жиҳатлар билан алломанинг мотуридия таълимоти ривожига қўшган ҳиссаси салмоқли бўлганини кўриш мумкин. У ўзи яшаган давргача имоннинг рукнлари борасида билдирилган фикрларни тўртта категорияга ажратган ва улардан ҳар бирининг тарафдорлари далилларини таҳлил қилиб, батафсил ёритган. Жумладан, улар қуйидагича:

1- Кўпчиликнинг наздида, имон бу – "тасдиқлаш" учун ном бўлиб, Набий (соллаллоҳу алайҳи васаллам**)** нинг Аллоҳ таоло ҳузуридан олиб келган нарсасини зарурий билиш жиҳатидан қалб билан буткул тасдиқлаш. Шиа оқими, Жаҳм ибн Сафвон Самарқандий ва Абулҳусайн Солиҳий наздида эса, имон бу – "маърифат" учун ном. Имом Ашъарий ҳам шунга мойил бўлган.

2- Ар-Риқоший наздида имон бу – "иқрор" бўлиб, у маърифатни шарт қилган. Қаттон наздида эса, маърифат шарт қилинган ва карромийларда ҳеч қандай шартсиз иқрорнинг ўзи, холос.

3- Кўпчилик муҳаққиқлар наздида, имон бу – тасдиқ ва иқрордир. Лекин улар "тасдиқ" ибораси ўрнига "маърифат", "илм" ва "эътиқод" сўзларини қўллаганлар. Абу Ҳанифадан бу ҳақида ривоят ҳам қилинган.

4- Имон бу – тасдиқлаш, иқрор ва амалдан иборат. Хавориж наздида, амални тарк этган киши имондан чиқиб, куфрга киради. Мўътазилийлар наздида эса, амални тарк этган киши имондан чиқса-да, куфрга кирмасдан икки манзил ўртасида қолади. Кўпчилик салаф олимлар, барча аҳли ҳадис, аксар мутакаллимлар наздида амални тарк этган киши жаннатга тўғридан-тўғри киришдан тўсилади ва дўзахда абадий қолмайди. Жумладан, Имом Молик, Имом Шофиъий, Имом Авзоийдан бу ҳақида ривоят қилинган.

Шу ўринда Саъдуддин Тафтазоний тўртинчи категория борасида очиқ-ойдин мушкуллик борлигини айтган. Дарҳақиқат, бу фикрда асос бор. Чунки, биринчидан, мотуридия таълимоти тарафдорлари учинчи тоифага мансуб, иккинчидан, тўртинчи категориядаги Аҳл "ас-сунна таркибидаги ашъария таълимоти билан хавориж, мўътазила каби тоифаларнинг мавзу

доирасидаги қарашлари зоҳиран бир хил ҳисобланади. Шунга кўра, ашъария таълимоти билан бошқа адашган тоифаларнинг қарашлари ўртасидаги фарқни илмий жиҳатдан ажратиб беришни тақозо қилади.

Аллома ушбу муаммо ечимини дастлаб мантиқ услубига кўра, савол-жавоб тарзда таҳлил қилиб, хулоса қилган. У "қандай қилиб имонга унинг рукни – амалнинг йўқолиши билан путур етмайди", "қандай қилиб имоннинг номи бўлиб сифатланган нарсасиз жаннатга кириш мумкин" [16:177], "қандай қилиб бутунга қисмининг йўқолиши билан путур етмайди" [12:113], дея учта саволни ўртага ташлаган. Сўнг, ушбу саволларга "албатта, имон жаннатга киришнинг моҳияти, негизи бўлган фақат тасдиқнинг ўзи ёки у ҳамда иқрор билан боғланади" [16:180], "амалнинг имон рукнига киритилишидан мақсад бу – нажот ва комиллик бўлиб, у шу асосга боғланади", "амалнинг имон шартига киритилишидан мақсад бу – комил имондир" ва "иқрор имон шартига киритилса-да, иқрор қўшимча рукнлиги туфайли унинг йўқолиши билан имоннинг аслига путур етмайди" [12:113, 116], деб жавоб берган.

Аллома "ат-Талвиҳ" асарида муаммога усул ал-фиқҳ жиҳатидан ёндашган. Жумладан, у "рукн бу – муайян нарса таркибига кирадиган нарсадир", – деб, уни "аслий" ва "зоида" каби икки турга ажратган ва зоидани "зоида рукн бу – шундай қисмки, унинг йўқолиши билан Шориъ эътибори жиҳатидан бутунликнинг ҳукми сақланиб қолади", – дея таърифлаган. Айни шу қоидага кўра, Имом Шофиъийнинг амални имоннинг рукнига киритиши бу – зоида жиҳатидан эканлигини таъкидлаган. Демак, шу асос билан ашъария таълимоти бошқа ботил қарашлардан ажратилган.

Тафтазоний хавориж, мўътазила каби адашган тоифалар амални имоннинг аслий рукни сифатида қарашларини келтириб ўтган [10:273-274]. У амаллар имоннинг аслий рукни эмаслигини исботлаш учун "Бурҳон ат-тамонеъ" услубидан фойдаланган. Яъни, у мўмин кишининг гуноҳкор бўлиши мумкинлиги ҳақида Қуръон ва ҳадислардан далиллар келтирган. Чунончи, хавориж, мўътазила каби адашган тоифалар қарашига кўра, амал имоннинг аслий рукни ҳисобланиб, уни тарк этган мусулмон киши диндан чиқади. Бундан аён бўладики, аллома масала доирасидаги фикрларни таҳлил қилиб, дастлаб усул қоидаси ва кейин нақлий далил билан хулоса қилган. Жумладан, аслида дейди, аллома, имон бу – қалбнинг иши эканлигини ва фақат у билан тўғри бўлишини айтиб, унга қуйидаги оят ва ҳадисларни нақлий далил сифатида келтирган:

أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ

Маъно таржимаси. **"Айнан ўшаларнинг дилларига** (Аллоҳ) **имонни битиб қўйган"** *(Мужодала сураси, 22-оят).*

وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ

Маъно таржимаси. **"Лекин кимнинг қалби имон билан хотиржам ҳолда..."** *(Наҳл сураси, 106-оят).*

وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ

Маъно таржимаси. **"...** (лекин) **диллари имон келтирмаганлар"** *(Моида сураси, 41-оят).*

وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ

Маъно таржимаси. **"**(Чунки, ҳануз) **дилларингизга имон кирган эмасдир"** *(Ҳужурот сураси, 14-оят).*

Набий (соллаллоҳу алайҳи васаллам) дедилар: *"Аллоҳим қалбимни динингга собит қилгин".*

Набий (соллаллоҳу алайҳи васаллам) дедилар: *“Кимнинг қалбида хантал уруғи миқдорича имон бор бўлса...”.*

Усома (розияллоҳу анҳу) “Ла илаҳа илла Аллоҳ”, деган бир кишини ўлдириб қўйганида, унга қарата Набий (соллаллоҳу алайҳи васаллам): “*Ўша кишининг қалбини ёриб кўрдингми?!”,* – деганлар.

Бундан кейин аллома бу борада ақлий далил келтириб, кимдир имонни тили билан иқрор қилиб, дили билан тасдиқламаса, ўша киши мунофиқ каби бўлади ва гарчи инсонлар кўз ўнгида мўмин ҳисобланса-да, Аллоҳ таоло ҳузурида мўмин эмас, деб хулоса берган. Зеро, у бу фикр Абу Мансур Мотуридийники эканлигини ва Қуръон ҳамда ҳадислар уни қўллаб-қувватлашини таъкидлайди [3:471]. Шу жиҳатдан, икки томоннинг ҳам фикри муштарак.

Аммо кейин у Имом Шамсулаимма Сарахсий (ваф. 490/1097), Фахрулислом Паздавий (400-482/1010-1090), Имом Абу Ҳафс Насафий каби кейинги давр олимлари эса, имон бу – тасдиқ ва иқрордан иборат деганларини ҳам келтирган. Бунга жавоб тарзида эса, имон бу – қалб билан тасдиқлаш бўлиб, тил билан иқрор бўлиш бу дунёда шаръий ҳукмларни ижро этиш шартидир. Чунки, қалб билан тасдиқлаш ботиний (кўз билан кўриб бўлмас) иш бўлгани туфайли, уни билиш учун қандайдир аломат зарурдир. Имонни қалби билан тасдиқлаб, тили билан иқрор бўлмаган киши инсонлар кўз ўнгида гарчи бу дунё ҳукмларида мўмин ҳисобланмаса-да, Аллоҳ таоло ҳузурида мўминдир [14:294], дея хулоса берган. Бунга далил сифатида кўплаб оят, ҳадислар ва ақлий фикрларни келтирган. Хусусан, у Қуръондан Раъд сурасининг 29-ояти ҳамда Ҳужурот сурасининг 9 – 10-оятларини келтириб шарҳлаган. Аллома имон ибодатнинг шарти эканига, агар бир кимса тасдиқ ва иқрор қилиб, ҳали амалларни адо қилишга ургурмасдан олдин вафот қилиб кетса, ўша шахснинг мўмин ҳолда вафот қилишига ижмои уммат қарор қилганини зикр этилган [16:177].

Амаллар имоннинг шарти дейилишини Саъдуддин Тафтазоний мўътазилийлар қараши сифатида келтириб, уларнинг бу борадаги саккизта фикрига қарши кучли далилларни тақдим қилган. Бу далиллар билан у мотуридия таълимотини ҳимоя қилган [16:177]. Тафтазоний: “Бизнинг фикримизча, гуноҳи кабира қилган мўминдир”, дея мўътазилий ва хаворижнинг бу борадаги эътиқодий қарашларига раддиялар берган. Аллома бу хилдаги далил ва раддияларида машҳур ҳанафий-мотуридий олими АбулМуин Маймун ибн Муҳаммад Насафийнинг “Табсирот ал-адилла” асаридан ҳам фойдаланган. Бу борадаги хулоса шуки, амаллар имоннинг шарти эмас.

“Китоб ат-Тавҳид”да имоннинг рукнлари борасида асосий урғу қалб билан тасдиқлаш эканлигига берилиб, шунинг учун ҳам, уни нақлий ва ақлий далиллар билан асослашга эътибор қаратилган. Шунингдек, бу ўринда мўътазила, хавориж каби тоифаларга нисбатан карромия тоифасига раддиялар кўпроқ берилган [3:418, 471 – 479]. Дарҳақиқат, алломанинг ушбу масалани ёритиши “Китоб ат-Тавҳид”га қараганда бу борадаги қарашларнинг муайян гуруҳларга ажратилгани, ҳар тоифанинг фикрлари ва далиллари бирма-бир алоҳида келтирилиб, уларга раддиялар берилгани ва мотуридия таълимотининг машҳур олимлари билдирган фикрларни ҳам таҳлил қилгани билан ажралиб туради.

5. Имоннинг кўпайиб-камайиши ёки кўпаймай-камаймаслиги. Мазкур масалада, Саъдуддин Тафтазоний ашъарийлар, Имом Шофиъий ва мўътазила тоифаси “имон кўпайиб-камаяди”, деб ҳисоблашларини таъкидлаб, баҳснинг сабаби имоннинг таърифи ва оддий инсонлар имони билан пайғамбарлар имонининг қатъиян тенг эмаслиги тўғрисидаги фикрга боғлиқлигини айтиб ўтган. Чунончи, алломага айни масала доирасида Имом Шофиъий ва ашъария таълимотини Аҳли суннадан эканлигини ва мўътазила тоифасининг қарашлари

ботиллигини асослаш лозим бўлган. Шу мақсадда, уларнинг қарашлари ва далилларини бирма-бир келтириб, уларга нақлий, ақлий ва тарихий воқелик жиҳатидан жавоблар берган. Жумладан, у "Мақосид ал-калом" матнида қуйидагиларни ёзиб қолдирган: "Китоб ва суннатнинг зоҳирига қараганда, имон зиёда ва кам бўлади. Бироқ жумҳур (кўпчилик) уламолар ундай бўмайди, деб ҳисоблаганлар. Чунки имон жуда аниқлик чегарасига етиб қолган тасдиқдир, у эса тафовутланмайди. Тафовут эса, тоатларга хос бўлади. Демак, бу масаладаги ихтилоф имоннинг таърифига кўра юз берган. Лекин амални тарк қилиш оқибатида имондан чиқиб кетмаслик дуруст бўлгани билан бу ерда имоннинг комил бўлиши борасида тафовутланиш мумкин, имоннинг аслида тафовут бўлмайди" [16:206-210].

Унинг "Шарҳ ал-Ақоид" асарида Абу Ҳанифанинг Китоб (Қуръон) ва Суннат (ҳадис) даги имоннинг зиёда бўлиши борасидаги ҳадисларга берган жавоби келтирилади. Унга кўра, Пайғамбар (соллаллоҳу алайҳи васаллам) даврларида имон шартлари ва фарзлари босқичма-босқич, бирин-кетин таклиф қилинган, шу туфайли ўша даврлардаги одамлар имон шартлари ва фарзларини кетма-кет қабул қилиб олганлар. Шунинг учун уларнинг имонлари вақт ўтиши билан зиёдалашиб борган. Китоб (Қуръон) ва Суннат (ҳадис)да ана шу ҳолат борасида хабар берилган. Бу ҳолатни эса, Пайғамбар (соллаллоҳу алайҳи васаллам) даврларидан кейин тасаввур қилиб бўлмайди, Чунки, имон шартларининг фарз қилиниши батамом тугаган. Эндиги одамлар уларнинг ҳаммасига бирданига имон келтирадилар [14:304]. Хулоса шуки, имоннинг асли кўпаймайди ҳам, камаймайди ҳам.

"Китоб ат-Тавҳид"да ушбу масала баён қилинмаган [3].

6. Имон ва ислом тушунчалари. Имон ва ислом бир тушунчами ёки ҳар хилми деган масала борасида ҳам Аҳли сунна билан адашган оқимлар ўртасида тарихда анча баҳс бўлиб ўтган. Гарчи, имон билан ислом сўзлари бир хил маънони англатишига аниқ, тўғри ечим мавжуд бўлса-да, бу ҳақидаги мунозарани бугунги кунда ҳам адашган фирқалар ўртасида кузатиш мумкин. Жумладан, Саъдуддин Тафтазоний ақоидга оид барча китобларида бу ҳақида алоҳида тўхталиб, имон ва ислом маънодош тушунчалар эканлигига ижмо қилинганини ва Оли Имрон сураси 85-оят каби нақлий далиллар мавжудлигини зикр қилган. Дастлаб, олим "шариатда бир киши мўмин-у мусулмон эмас, ёки мусулмон-у, мўмин эмас, деб ҳукм қилинмайди", дея мантиқий далил келтирган. Ушбу фикрдан эса, ҳар бир мўмин бу – мусулмон ва ҳар бир мусулмон бу – мўмин эканлиги маълум бўлади. Зотан, у ўз фикрини қўллаб-қувватлаш учун энг машҳур ҳанафий-мотуридий олимлардан Абумуин Маймун ибн Муҳаммад Насафийнинг "Табсирот ал-адилла" ва Нуруддин Аҳмад ибн Маҳмуд Собуний (ваф. 580/1184) нинг "ал-Кифоя" китобларидан иқтибослар ҳам келтирган. Шунингдек, аллома Набий (соллаллоҳу алайҳи васаллам) замонида инсонларга нисбатан "мўмин", "кофир" ва "мунофиқ" каби атамалардан ташқари, тўртинчиси (яъни, мусулмон) қўлланилмаганлигини айтиб, тарихий далил келтирган. У мазкур тушунчалар маънодошлигини таъкидлайдиганларнинг фикрини икки қисмга таснифлаган ва улар доирасида Оли Имрон сураси 84-85-102-оят, Ҳадид сураси 7-оят, Ҳужурот сураси 14, 17-оят, Рум сураси 53-оят ва Аҳзоб сураси 22-35-оятларни нақлий далил сифатида келтириб, булардан бошқада шу каби оятлар кўплигини айтган ва уларни тафсир қилган. Қолаверса, у имон ва исломни алоҳида-алоҳида тушунчага ҳашавия ва баъзи мўътазилийлар ажратганликларини айтиб, улар бу борадаги ўз қарашларига Қуръондан Ҳужурот сураси 14-оятини мисол келтирганларини таъкидлаган:

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا

Маънолар таржимаси. **“Аъробийлар: “Имон келтирдик”, – дедилар.** (Эй Муҳаммад! Уларга) **айтинг: “Сизлар имон келтирганингиз йўқ, лекин сизлар “Исломга кирдик”, денг!**

Аллома ушбу оятни: “шариатда эътибор қилинган ислом имонсиз бўлмайди. Ушбу оятдаги исломдан мурод бу – имон борасида тасдиқлашсиз “шаҳодат калимаси”ни талаффуз қилиш билан ботинан бўйсунишлик эмас, балки зоҳирий бўйсунишлик”, деб тафсир қилган. Шунингдек, мазкур тоифалар қуйидаги ҳадисни ўз қарашларига далил сифатида келтирган:

Набий (соллаллоҳу алайҳи васаллам) дедилар: *“Ислом бу – Аллоҳдан ўзга илоҳ йўқлигига ва Муҳаммад* (соллаллоҳу алайҳи васаллам) *Аллоҳнинг элчиси эканлиги гувоҳлик беришинг ҳамда намоз ўқишинг, закот беришинг, Рамазон рўзасини тутишинг ва имкониятинг бўлганида ҳаж қилишингдир” (Имом Муслим ривояти).*

Аллома ушбу далилни: “Ушбу ҳадисдаги исломдан мурод бу – исломнинг самаралари ва аломатлари мана шу бешта нарсадир”, деб, қуйидаги ҳадисни ҳужжат сифатида келтирган: “Набий (соллаллоҳу алайҳи васаллам) ҳузурига бир қавмдан элчилар келганида, улардан *“Ягона Аллоҳга имон келтириш нималигини биласизларми?”*, деб сўраганлар. Улар *“Аллоҳ ва Унинг Расули энг яхши билгувчидир”*, дедилар. Набий (соллаллоҳу алайҳи васаллам) *“Аллоҳдан Ўзга илоҳ йўқлигига ва Муҳаммад* (соллаллоҳу алайҳи васаллам) *Аллоҳнинг элчиси эканлигига гувоҳлик бериш ҳамда намоз ўқиш, закот бериш, Рамазон рўзасини тутиш ва қўлга киритилган ўлжанинг бешдан бирини беришларингдир”*, дедилар” *(Имом Бухорий ривояти).* Шунинг баробарида, аллома “ким имон ва исломнинг фарқли эканлигини исботласа, ўша кишига бундай савол берилади: “Имон келтириб, таслим бўлмаган ёки таслим бўлиб, имон келтирмаган кишининг ҳукми нима?”, деган мантиқий фикрни келтирган. Ушбу фикр хулосасида эса, агарда ўша киши бу ҳолатда улардан бирини бошқасисиз, ҳукман исботласа, унинг фикри ёлғонлиги ошкор бўлишини таъкидлаган [14:306, 16:206-210, 12:117-118].

Имом Абу Мансур Мотуридий “Китоб ат-Тавҳид” асарида имон ва ислом тушунчалари борасидаги фикрларни гуруҳларга таснифламаган. Шунингдек, унда раддиялар муайян адашган тоифа номига нисбатан эмас, балки, умумий тарзда баён этилган. Зеро, масала нисбатан Қуръон оятларидан кўпроқ истифода қилинган ҳолда ёритилган. Лекин унда Саъдуддин Тафтазоний томонидан келтирилган – “Набий (соллаллоҳу алайҳи васаллам) ҳузурига бир қавмдан элчилар келганида улардан *“Ягона Аллоҳга имон келтириш нималигини биласизларми”*, деб сўраганлиги ҳақидаги ҳадис кўрсатилмаган. Ваҳоланки, ушбу ҳадис мазкур икки тушунчанинг маънодошлигига очиқ-ойдин далолат қилувчи муҳим ҳужжатлардан ҳисобланади [3:491-499].

7. Имонда истисно. Имонда истисно бор ёки йўқлиги масаласи бу – кишининг “Мен ҳақиқатан ҳам мўминман” (أنا مؤمن حقاً) ёки “Мен Аллоҳ хоҳласа, мўминман” (أنا مؤمن إن شاء الله) – дейишидир. Зеро, Саъдуддин Тафтазоний бу борада мотуридия таълимоти мавқеидан туриб, бир жиҳатдан, ашъария таълимоти тарафдорлари, иккинчи томондан, адашган оқимлар билан ҳам баҳс ва мунозаралар қилган. Масалага оид барча қарашларни тўртта умумий категория бўйича жамлаш мумкин [5:350[6]]. Аллома эса, имонда истисно жоиз, дейдиганларнинг қарашларини учта категорияга ажратиб, уларни нақлий далилсиз, мантиққа асосан таҳлил қилган [16:214-217]. Аллома масала бўйича хулоса ўрнида қуйидагича фикрни илгари сурган: “Қачонки, бандада тасдиқ билан иқрор топилса, ўша кишининг имони рўёбга чиқиши учун у “Мен ҳақиқатан мўминман” – дейиши дуруст бўлади. Айни шу ҳолатида ўша кишининг “Мен, иншоаллоҳ, мўминман” – дейиши лойиқ эмас. Чунки “иншоаллоҳ”

сўзидан шак-шубҳа назарда тутилса, очиқ-ойдин у куфрдир. Ҳатто “иншоаллоҳ” сўзидан Аллоҳ таолога одоб сақлаб ва ишларни Аллоҳ таолонинг хоҳишига ҳавола қилиш, айни пайт ва ҳолатда эмас, оқибат ва келажакда шак-шубҳа қилиш, Аллоҳ таолонинг зикрини табаррук қилиш ёки ўша киши ўзининг нафсини пок эмаслиги ва ўзининг ҳолидан ажабланиши кабилар назарда тутилган тақдирда ҳам, “Мен, иншоаллоҳ, мўминман” – деб айтмаган афзалдир. Чунки у ўз-ўзидан шак-шубҳага олиб келади” [14:308-311]. Охирги бу фикр билан аллома ашъария таълимоти тарафдорларини ҳам Аҳл ас-суннадан эканлигига далолат қилган.

Имом Абу Мансур Мотуридий “Китоб ат-Тавҳид” асарида имонда истисно масаласи борасидаги фикрларни гуруҳларга бўлиб таснифламасдан, уларни умумий тарзда баён этган. Шунингдек, унда фақат муътазилия, хавориж ва ҳашавия каби тоифалар номлари келтирилиб, уларга раддиялар берилган. Берилган раддияларда мантиқ қоиадаларидан кўра, Қуръон оятларидан кўпроқ истифода қилинган. Умумий хулоса эса, имонда истиснонинг жоиз эмаслиги ҳисобланади [3:486 – 491].

8. Имоннинг яратилган ёки яратилмаганлиги. Бу масаланинг юзага келиш тарихи II/VIII асрга бориб тақалади. Хусусан, у Қуръоннинг яратилган ёки яратилмаганлиги воқеасига бевосита боғлиқ саналса-да, моҳиятан банданинг феъли мавзусига оид бўлиб, шу эҳтимол билан ҳам, уни Саъдуддин Тафтазоний айни ўша бобда келтирган ва уни ёритишда банданинг феъли жиҳатидан ёндашган ва имон мавзусида унга алоҳида тўхталмаган. Шуни таъкидлаш керакки, олим масала ҳақида фақат “Шарҳ ал-Мақосид” китобида баён қилган. Бу эса, ушбу масала долзаблиги бошқа мавзуга оид масалалардан кўра камроқлигига далолат қилади. Акс ҳолда, у соҳага оид барча китобларида уни келтирган бўларди. Жумладан, аллома бу борада “Сизлар (яъни, ҳанафий-мотуридий) нинг наздингизда имон бу – Аллоҳ таолонинг яратгани ва улар (яъни, мўътазилийлар) нинг қарашидан эса, банданинг яратгани. Баъзи фатво китобларида, ким имонни махлуқ деса, кофир бўлиши қайд этилган. Буни қандай тушиниш керак?”, деган саволни келтириб, унга жавоб сифатида Абумуин Маймун ибн Муҳаммад Насафийнинг фикрини баён этиб, бу билан уни қўллаб-қувватлаган[15:236 – 237].

Имом Абу Мансур Мотуридий “Китоб ат-Тавҳид” асарида “имон бу – ўз эгасига яхши, хайр, тўғри йўл ва зийнат бўлиб, имонни тавсиф қиладиган барча сифатлар махлуқдир”, деб унга далил сифатида Ҳужурот сураси 7–14-оятлари ва Моида сураси 41-оятини келтирган. Хулоса ўрнида эса, у имоннинг жойи қалб ва у қалбнинг иши эканлигини ҳамда яратилмаган нарсанинг яратилган қалбда бўлиши эҳтимолдан йироқлигини келтириш билан чекланган [3:486]. Бу эса, имомнинг масалага имоннинг сифати жиҳатидан ёндашганини билдиради.

9. Оддий инсонлар имони билан пайғамбарларнинг имони тенгми ёки йўқ? Ушбу масала борасида ҳам мотуридия таълимоти билан ашъария таълимоти тарафдорлари ўртасида баҳс бўлиб ўтган. Саъдуддин Тафтазоний “Шарҳ ал-Ақоид” асарида “баъзи муҳаққиқ олимлар айтганки, биз “тасдиқлашнинг ҳақиқати кўпайишлик ва камайишликни қабул қилмайди”, деган фикрга асло қўшила олмаймиз. Балки, тасдиқлашнинг ҳақиқати қувват ва заифлик жиҳатидан фарқланади. Қатъийки, ислом умматидан баъзи бир кишиларнинг тасдиқлаши Набий (соллаллоҳу алайҳи васаллам) нинг тасдиқлаши билан баробар эмас”, деган жумлани келтирган[14:300]. Бу масаланинг жавобини аллома “Шарҳ ал-Мақосид” китобида “албатта, тасдиқ бу – аниқлик бўлиб, у бутун ҳақида мўътабардир. Зарурий ва назарий аниқликдаги каби тасдиқнинг тафовутни қабул қилиши мумкин бўлмайди”, дея келтирган [16:211]. “Китоб ат-Тавҳид”да ушбу масала баён қилинмаган [3:538].

Хулоса

Хулоса ўрнида шуни айтиш керакки, Саъдуддин Тафтазоний асарларида имон мавзусига тааллуқли тўққизта масалани жамлаган бўлиб, улардан ижмолий имон ва тафсилий имон, тақлидий имон ва таҳқиқий имон, имоннинг кўпайиб-камайиши ёки кўпаймай-камаймаслиги, оддий инсонлар имони билан пайғамбарларнинг имони тенглиги ёки баробар эмаслиги каби тўрт масала Имом Абу Мансур Мотуридийнинг "Китоб ат-Тавҳид" китобида келтирилмагани аниқланди. Аллома мавзуни ёритишда тоифаларнинг бу борадаги қарашларини муайян мантиқий туркумларга таснифлаб, уларнинг далиларига вазият тақозасига кўра, нақлий ва ақлий далиллар билан раддиялар берган. Бу жараёнда, у ашъария таълимотини ҳам Аҳл ас-суннадан эканлигига алоҳида урғу берган. Шу жиҳатлари билан ҳам, унинг асарлари "Китоб ат-Тавҳид" китобидан ажралиб туради. Хуллас, Саъдуддин Тафтазоний мотуридия таълимоти ривожига бир жиҳатдан, ўзининг "Шарҳ ал-Ақоид", "Мақосид ат-толибин", "Шарҳ ал-Мақосид" ва "Ғояту таҳзиб ал-калом" каби асарлари билан ўзининг салмоқли ҳиссасини қўшган бўлса, иккинчи томондан, ўзининг ақидавий мавзуларни баён қилиш ва далиллаш услуби билан бойитган.

Фойдаланилган адабиётлар

1. Жамолуддин Абулмаҳосин Юсуф ибн Туғро Барда. Ад-Далил аш-шофий ала Ал-Манҳал ас-софий. – Қоҳира: Мактабат ал-Хонижи, 1955. – Ж. II. – 584 б.
2. Жамолуддин Абулмаҳосин Юсуф ибн Туғро Барда. Ал-Манҳал ас-софий ва-л-муставфий баъда ал-вофий. – Қоҳира: Дор ал-кутуб ал-васоиқ ал-қоамия, 2005. – Ж. XI. – 356 б.
3. Имом Абу Мансур Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Маҳмуд Мотуридий Самарқандий. Китоб ат-Тавҳид / Таҳрир ва таълиқлар муаллифи: Доктор Бекир Топалўғлу. – Байрут: Дор Содир, 2001. – 538 б.
4. Абулхайр Исомуддин Аҳмад ибн Мустофа ибн Жалил Тошкўпризода. Мифтоҳ ас-саода ва мисбоҳ ас-сияда фи мавдуъаот ал-улум. – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмия, 1975. – Ж. I. – 405 б.
5. Малик Аҳмад ибн Малик Пир Муҳаммад Форуқий. Ҳошия ала Шарҳ ал-Илаҳиёт ва ас-Самъиёт ли Ал-Мақосид. Хоутон кутубхонаси фонди. – Қўлёзма. – № 4156. – 452 в.
6. Мулла Нуруддин Абулҳасан Али ибн Султон Муҳаммад Қорий Ҳаравий Маккий. Мирқот ал-мафотиҳ. – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмия, 2001. – Ж. III. – 574 б.
7. Абулҳасанот Муҳаммад Абдулҳай Ҳиндий Лакнавий. Ал-Фавоид ал-баҳия фи тарожим ал-ҳанафия. – Байрут: Дор ал-Арқам ибн Аби ал-Арқам, 1998. – 632 б.
8. Муҳаммад ибн Али Шавконий. Ал-Бадр ат-толий. – Қоҳира: Дор ал-китаб ал-исломий, 1997. – Ж. II. – 652 б.
9. Саъдуддин Тафтазоний. Ал-Мутаввал. – Бҳупал: ал-Матбаа аш-Шоҳжоҳоний, 1311. – 448 б.
10. Саъдуддин Тафтазоний. Ат-Талвиҳ ала ат-Тавзиҳ ли матн ат-Танқиҳ фи усул ал-фиқҳ. – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмия, 1996. – Ж. II. – 432 б.
11. Саъдуддин Тафтазоний. Мақосид ат-толибин фи усул ад-дин. – Нью Жерси: Принстон университети кутубхонаси фонди. – Қўлёзма. – № 867Y. – 108 в.
12. Саъдуддин Тафтазоний. Матн Таҳзиб ал-мантиқ ва-л-калом / Таълиқлар муаллифи: Шайх Абдулқодир ибн Муҳаммад Саъид Курдий. – Қоҳира: Матбаа ас-саъода, 1330/1912. – 128 б.
13. Саъдуддин Тафтазоний. Рисола ал-ҳудуд / Таҳқиқ муаллифи: Шариф Абулаъло Адавий. – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмия, 2003. – 184 б.

14. Саъдуддин Тафтазоний. Шарҳ ал-Ақоид ан-насафия. – Карачи: Мактаба ал-бушро, 2009. – 415 б.
15. Саъдуддин Тафтазоний. Шарҳ ал-мақосид / Таҳрир ва таълиқлар муаллифи: Доктор Абдураҳмон Умайра. – Байрут: Олам ал-кутуб, 1998. – Ж. IV. – 355 б.
16. Саъдуддин Тафтазоний. Шарҳ ал-мақосид / Таҳрир ва таълиқлар муаллифи: Доктор Абдураҳмон Умайра. – Байрут: Олам ал-кутуб, 1998. – Ж. V. – 323 б.
17. Тақиййуддин Аҳмад ибн Али Макризий. Дурар ал-Уқуд ал-фарида. – Байрут: Дор ал-Ғарб ал-исломий, 2002. – Ж. III. – 586 б.
18. Шиҳобуддин Аҳмад ибн Али ибн Муҳаммад Асқалоний. Ибна ал-ғумр би абна ал-умр. – Қоҳира: Дор ат-Таовун, 1969. – Ж. I. – 585 б.

* * *

Илҳом Бердияров,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси
эркин изланувчиси

ИСЛОМ ФИҚҲИДАГИ МОЛИЯВИЙ МАСАЛАЛАРНИНГ БУГУНГИ КУНДАГИ АҲАМИЯТИ

Молия сўзи араб тилидаги “ал-маал” – “المال” сўзидан олинган. Ўзбек тилининг изоҳли луғатида “мол” сўзининг маъноси “бойлик, мулк, пул жамғармаси, бисотидаги буюм, сотиладиган нарса, товар” эканлиги қайд этилган.

Бу сўзнинг маъноси ҳақида Ибн Манзурнинг “Лисонул араб” луғатида қуйидагича маълумот берилган: “мол” аслида олтин ва кумушдан иборат мулкдир, кейинчалик бирор кишига тегишли бўлган ёки эгалик қиладиган нарсаларни мол деб аталган. Арабларда кўпинча туяни мол деб аташган, чунки уларнинг аксарият бойлиги туялардан иборат бўлган”. [516]

Иордания Халқаро ислом илмлари университетининг Ҳанафий фиқҳи факультети декани, доктор Салоҳ Муҳаммад Абул Ҳож “мол” атамасининг луғавий маъноси ҳақида: “Мол – эгалик қилинадиган нарса бўлиб, аслида олтин ва кумушдан иборат мулк бўлган, кейинчалик дирҳам, динор, бўғдой, арпа, нон, ҳайвон, кийим, қурол ва бошқа нарсаларга нисбатан ҳам қўлланилган”, деган. Истилоҳий маъноси ҳақида эса “шаръий жиҳатдан фойда келтирадиган ҳир бир нарса молдир”, деб таъриф берган. [517]

Ҳанафий олимларга кўра, мол – бу фойда келтирадиган ва кейинчалик фойдаланиш учун сақлаб қўйиш мумкин бўлган нарсадир.[518]

Юқорида келтирилган изоҳ ва тушунчаларга асосланиб “мол” сўзини эгалик қилинадиган, жамғариладиган, фойда келтирадиган нарсалар-мол-мулк деб таърифлаш мумкин.

Муайян жамият аъзолари бўлган жисмоний ёки юридик шахслар ўртасида мол билан боғлиқ ўзаро муносабатларда молиявий фаолият юзага келади. Молия инсонларнинг мол-мулкка эга бўлиши, тасарруф этиши билан амалга ошадиган жараён ҳисобланади.

“Молия” тушунчасининг маъноси ҳақида бир қанча таърифлар келтирилган. Ўзбек тилининг изоҳли луғатида “молия” сўзи “мақсадли пул” фондларини ҳосил қилиш, жамлаш,

[516] http://arabiclexicon.hawramani.com/%d9%85%d9%88%d9%84/?book=3
[517] Салоҳ Муҳаммамад Абул Ҳож. Ал-Мабади вал усус фи ал-муъамалат ал-малийя ал-фиққийя. Марказ анварул улама лид диросат. Умон, 2020. –Б.17.
[518] Dr. Wahbah Al-Zuhayli. Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh. Part: Financial Transactions in Islamic Jurisprudence. Volume 1. Chapter 1. P.6. 2001. Dar Al-Fikr, Damascus.

тақсимлаш ва ишлатиш юзасидан пайдо бўладиган иқтисодий муносабатлар мажмуи, шунингдек, пул маблағларини шакллантириш, тақсимлаш, уларни сарф қилиш, ишлатиш тизими" деб изоҳланган. Шунингдек, бирор шахс, оила, жамоа, муассаса, ташкилот ёки давлат тасарруфидаги пул маблағлари маъносида қўлланилиши қайд этилган.

А. Ваҳобов, Т. Маликовнинг "Молия" дарслигида молияга таъриф берилиб, уни "...пул маблағлари фондларини шакллантириш, тақсимлаш ва фойдаланиш билан боғлиқ бўлган иқтисодий (молиявий) муносабатлар"[519], эканлиги келтирилган.

Инвестопедия онлайн луғатида молияга пулни яратиш, бошқариш ва инвестиция қилиш билан боғлиқ тушунча, деб таъриф берилган.[520]

"Ислом молия тизими: асослари ва амалиёти" номли китобида "Молия бу – мол-мулк билан боғлиқ бўлган барча жараёнлар" ва "молия-пул тушуми, уни яратиш, бошқариш ва инвестиция қилиш билан боғлиқ жараёнлар" деб таъриф берилган. [521]

Ҳозирги кунда молиявий фаолиятнинг асосий қисми йирик молия муассасалари ва ихтисослашган ташкилотлар томонидан амалга оширилади. Шунингдек, жисмоний ва юридик шахслар ҳам ўзаро молиявий муносабатларга киришади.

Ислом молияси тушунчасининг мазмун моҳияти ҳақида ҳам бир қанча фикрлар билдирилган. Ислом молиясининг мазмун-моҳиятида жамиятда ишлаб чиқариш ёки хизматлар кўрсатиш асосида келадиган фойда ва зарарни адолатли тақсимлаш ғояси ётади.

Молиявий муносабатларнинг асосида савдо-сотиқ ва тижорат билан боғлиқ муомалалар ётади. Шунинг учун қуйида молиявий муносабатлар атамаси савдо ва тижорат сўзлари орқали ифода этилади.

Молиявий муомалаларнинг ислом фиққи нуқтаи назаридан рухсат этилган фаолият эканлигига Қуръони карим, ҳадиси шарифлар ва ижмода далиллар мавжуд.

Қуръони каримдаги **"Аллоҳ савдони ҳалол қилди"** *(Бақара сураси, 275-оят)*, **"Олди-сотди қилганингизда гувоҳ келтиринг"** *(Бақара сураси, 282-оят)*, **"Магар ўзаро розилик ила тижорат бўлса майли"** *(Нисо сураси, 29-оят)*, **"Сизга ўз Роббингиздан фазл** (ризқ-бойлик) **исташингизда гуноҳ йўқдир"** *(Бақара сураси, 198-оят)* каби оятларида савдо-сотиқ, тижорат, молиявий фаолиятлар билан шуғулланишга рухсат этилганлиги қайд этилган.[522]

Ҳадиси шарифда келтирилишича, Пайғамбаримиз(с.а.в)дан "Пул топишнинг энг яхши шакли қайси?", деб сўралганда, *"Кишининг ўз меҳнати ва ҳар бир рухсат этилган савдо"*, деб жавоб берган эканлар. Шунингдек, Байҳақий ва ибн Можа ривоят қилган ҳадисда: *"Савдо ўзаро келишув асосида бўлиши керак"* дейилган. Бошқа бир ҳадисда Пайғамбаримиз (солаллоҳу алайҳи васаллам) *"Ростгўй, омонатдор тижоратчи набийлар, сиддиқлар ва шаҳидлар билан бирга"* деганлар.[523]

Барча мусулмонлар савдо-сотиқ ва молиявий муомалаларнинг рухсат этилганлигига ижмо қилган. Бунда инсонлар ўзларига керакли нарсаларни ўзаро ҳамкорлик ва келишув асосида сотиб олиши, эҳтиёжларининг қондирилиши амалга ошади.

"Ислом молияси" атамасининг маъносини яхшироқ тушуниш учун унинг таркибидаги иккита сўзнинг маъноларини алоҳида ҳолда кўриб чиқиш керак бўлади. "Молия" сўзи, юқорида қайд этилганидек, пулни яратиш, бошқариш ва инвестиция қилиш билан боғлиқ ишларни амалга оширадиган молиявий бозорлар ва муассасалар фаолиятини билдиради. Бу

[519] Ваҳобов А.В., Маликов Т.С. Молия. Дарслик / Тошкент молия институти. –Тошкент: "Ношир", 2012. –Б.7.
[520] https://www.investopedia.com/terms/f/finance.asp
[521] Ислом молия тизими: асослари ва амалиёти. Ислом молияси халқаро шариат тадқиқот академияси (ISRA). Малайзия. 2011. –Б.48
[522] Қуръони карим маъноларининг таржима ва тафсири муаллифи шайх Абдулазиз Мансур.
[523] Сунани Термизий, Байъ китоби, 1209-ҳадис.

иборадаги “ислом” сўзи фиқҳда белгилаб берилган молиявий соҳадаги муайян қоидаларни билдиради. Бу қоидаларнинг асосийлари сифатида рибонинг[524] ҳаром қилинганлиги, ғарарнинг[525] ман этилганлиги, қимор (майсир)нинг ҳаром қилинганлиги, ахлоқ ва ижтимоий жиҳатдан мақбул бўлмаган иқтисодий ва инвестицион фаолиятларнинг ман этилганлиги, эҳтикор (монополия)нинг таъқиқланганлиги, закотнинг фарзлиги, тижорат ва инвестиция фаолиятида фиқҳ қоидаларига амал қилган ҳолда жамият манфаатлари учун ҳамкорлик қилиш кабилар қайд этилади.

Ислом фиқҳидаги молиявий масалалар бугунги кунда олимлар, тадқиқотчилар ва амалиётчи мутахассислар орасида ислом молияси (Islamic Finance-التمويل الإسلامي) номи билан кенг тарқалмоқда. Бу молиявий тизимнинг асослари буюк аждодларимиз илмий меросида жамиятдаги молиявий масалаларга оид тушунчалар ва иқтисодий-молиявий муносабатлар шаклида кенг ёритилган. Хусусан, Бурҳониддин Марғинонийнинг “ал-Ҳидоя” асари, Алоуддин Абу Бакр ибн Масъуд ибн Аҳмад Косонийнинг “Бадоиъус саноиъ фи тартибиш шароиъ” асари ҳамда Абу Бакр Муҳаммад ибн Аҳмад Сарахсийнинг “ал-Мабсут” асарларида молиявий масалалар ўз даврига мос услубда баён этилган. Юқорида санаб ўтилган манбаларда қайд этилган молиявий масалалар қаторига байъ, кафола, ҳавола, вакола, ширка (мушорака), музораба, муробаҳа, музораъа, ҳиба, орият, вадиъа, ижара, раҳн (гаров) кабилар киритилган. Мазкур манбаларда музораба ҳақида қуйидагича маълумотлар келтирилган. Хусусан, ал-Ҳидоя китобида музорабага “Икки тарафдан бири мол-мулк билан, иккинчиси иш-меҳнат билан шерикчилик қилиш ҳақидаги келишувдир”, деб таъриф берилган.[526] Музорабага киришувчи тарафлар: биринчиси – маблағ ёки мол-мулк билан иштирок этувчи–раббул мол, деб аталади, иккинчиси – иш, меҳнат, тадбиркорлик қобилияти билан иштирок этувчи – музориб, деб аталади. раббул мол ва музорибнинг фойдадаги улушлари ва уни тақсимлаш тартиби олдиндан келишиб олинади. Музорибга боғлиқ бўлмаган ҳолда, яъни форс-мажор ҳолатларида зарар юзага келса, харажатлар раббул молнинг зиммасига тушади. Музориб эса қилган меҳнати ва сарфлаган вақтини йўқотган бўлади. Лекин музорибнинг ишга совуққонлиги, ишни тўғри ташкил эта олмаслиги каби музорибга боғлиқ сабаблар туфайли зарар кўрилса, уни қоплаш музориб зиммасига юклатилади.

Ушбу каби масалалар олимлар, мутахассислар томонидан кенг миқёсда ўрганилиши, инсонлар ҳаётида ва молиявий муассасалалар ўз фаолиятида қўллаши натижасида тараққий этиб бормоқда. Жумладан, ислом банклари музорабадан асосан икки хил шаклда фойдаланади. Биринчиси, банк роббул-мол, яъни сармоядор сифатида маблағни муайян бизнес лойиҳани амалга ошириш учун музориб-тадбиркорга тақдим этади, олинган фойда икки томон ўртасида шартномада келишилган нисбатда тақсимланади. Иккинчиси, мижоз роббул-мол, яъни сармоядор сифатида ўз жамғармасини ислом банкига музораба шартномаси асосида тақдим этади. Бунда мижоз инвестиция ҳисоб рақамига депозит маблағини жойлаштиради, банк бу маблағни музориб сифатида муайян бизнес лойиҳани амалга ошириш учун ишлатади, олинган фойда томонлар ўртасида тақсимланади.

Ислом банклари амалиётида бу шаклдаги лойиҳалар одатда фойда билан якунланган ва фойда миқдори анъанавий банклар томонидан депозитларга ваъда қилинадиган миқдордан сезиларли даражада юқори ҳисобланади.

[524] “Рибо” сўзи ўзбек тилида “судхўрлик” атамаси билан ифодаланади.

[525] “Ғарар” сўзи ўзбек тилида “ноаниқлик”, “мавҳумлик” атамалари билан ифодаланади

[526] Имом Али бин Аби Бакр ал Марғиноний. Ал-Ҳидоя шарҳу бидоятул мубтади. Мадинаи Мунаввара, Дорус Сирож, 2019 й. 5-жилд, –Б. 419.

Ҳозирги кунга келиб дунё бўйича ислом молия муассасаларининг активлари ҳажми 2,5 триллион доллардан ошди. Ислом молияси ривожланиш ҳисоботига кўра ушбу кўрсаткич 2024 йилда 3,4 триллион долларга етиши кўзда тутилган. Молиявий активларнинг 70 фоизи ислом банки соҳасига, 19 фоизи суқуқ[527] соҳасига, 4 фоизи фондларга, 2 фоизи такофул[528] соҳасига, 5 фоизи бошқа молия муссасаларига тегишли. 2018 йил ҳолатига ислом молия соҳаси таркибига 1447 та молия муассасалари киритилган, ислом молияси бўйича мутахассис бўлган 1166 нафар шариат олимлари, ислом молияси бўйича 968 та таълим муассасалари фаолият олиб борган, 2550 та тадқиқот ишлари амалга оширилган ва 439 та тадбирлар ташкил этилган.

Юқорида баён этилганлардан келиб чиқиб хулоса қилиш мумкинки, буюк алломаларимизнинг илмий меросидан жой олган ислом фиқҳидаги молиявий масалаларни чуқур ўрганиш, уларнинг мазмун моҳиятини ва аҳамиятини тарғиб қилиш халқимиз маънавий юксалишига муҳим ҳисса қўшади. Шунингдек, мазкур масалалардан бугунги кунда жамият аъзолари орасида мавжуд иқтисодий-молиявий муомалаларни янада такомиллаштиришда оқилона фойдаланиш мақсадга мувофиқ ҳисобланади.

* * *

Нилуфар Туйчиева,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси
мустақил тадқиқотчиси

ҚАЛАНДАРИЙЛИК ТАРИҚАТИ ТАРИХИНИ ЁРИТУВЧИ САЁҲАТНОМАЛАР

Таянч сўзлар: *қаландар, пир, тасаввуф, қаландархона, ҳанафийлик, чор дарб, суфий, тариқат.*

Марказий Осиёда фаолият олиб борган яссавия, кубравия, нақшбандия ва қаландарий тариқатлари ўлкада суннийлик мазҳабига амал қилиб келингани боис, узоқ йиллар яшаб қолишга муваффақ бўлган.

Марказий Осиёда ҳукмрон мазҳаб мақомини эгаллаган суннийлик-ҳанафийлик ўлкада суфиёна қарашлар ва турмуш тарзининг шаклланишида муҳим омиллардан бири бўлган. Бу борада ўзбек исломшунос олими И. Усмонов Мовароуннаҳр тасаввуфининг ҳанафий мазҳаби таъсирида бўлганини алоҳида таъкидлайди. [529]

Қаландарийлар ҳам ҳанафийлик таълимоти тарқалган ҳудудларда эркин фаолият олиб борган. Бундан кўринадики, мўътадиллик ва халқчиллик бу тариқат вакиллари учун бирламчи асос вазифасини ўтаган. Вашингтон университети профессори, диншунос Аҳмет Карамустафонинг фикрига кўра, қаландарийлик тариқати ҳанафийлик тарқалган ҳудудларда анча эркин фаолият олиб борган. Бу мазҳаб қаландарийларнинг эркин ва ноанъанавий хатти-ҳаракатлари кенгроқ тарқалишига нисбатан бағрикенгликни таъминлаган. [530]

Бугунги кунгача қаландарийлик тариқатининг илдизлари ва унга хос жиҳатлар тўлиқ ўрганилган эмас. Унинг турли даврларда ҳар хил йўсинда ҳаракат қилгани, турфа номлар билан аталгани ва ҳатто тарафдорларининг қолипга тушмас қиёфага эга бўлгани тарихий

[527] “Суқуқ” сўзи ислом молиясидаги облигацияларни билдиради
[528] “Такофул” сўзи ислом молиясидаги суғуртани билдиради
[529] Усманов И. Мовароуннаҳр тариқатларида ақидавий қарашлар // Илмий таҳлилий ахборот: Ўзбекистон Республикаси Вазирлар Маҳкамасиҳузуридаги Тошкент ислом университети илмий-таҳлилий ахбороти. – Т. ТИУ, 2017. №3. – Б.4.
[530] Kara Mustafa. God›s Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Middle Period 1200-1550 Paperback – June 1, 2006.

жиҳатдан ноаниқликларни келтириб чиқаради. Шунингдек, қаландарийлик тариқатини фақатгина тарихий ёки тасаввуфга оид манбалар орқали ўрганиш кифоя қилмайди. Унинг моҳиятини англашда этнографик, фольклор ва бадиий адабиётга мурожаат қилиш муҳимдир.

Қаландарийлик тариқати тарихини ёритишда саёҳатномалар ҳам бу борада муҳим ўрин тутади. Айниқса, Марказий Осиё қаландарларининг фаолияти ва жамиятда тутган ўрнини очиб беришда мазкур манбалар муҳим саналади.

Саёҳатномалар қаландарийлик тариқати тарихини ёритишда тарихийлик ва объективликка қаратилгани билан эътиборни жалб қилади. Марказий Осиёга турли даврларда сайёҳ олимлар ташриф буюриб, кишилар эътиборини ўзига тортувчи қаландарийлик тариқати ҳақида қизиққанлар. Араб сайёҳи Ибн Баттута (1304–1377), венгриялик сайёҳ Армени Вамбери (1832–1913), рус рассом ва сайёҳи Василий Верешагин (1842–1904) шулар жумласидандир.

Машҳур араб сайёҳи Ибн Баттута "Саёҳатнома"[531] китобида Мисрнинг Димёт шаҳрида қаландарийлик тариқати асосчиси Жамолиддин Савий ўз шогирдлари билан яшаган хонақоҳни кўрганини ва уларга хос "чор зарб" усули халқ орасида ҳанузгача тилга олиниши ҳақида ҳикоя қилган. Ибн Баттута Жамолиддин Савийни пок ва ибодатгўй қаландар сифатида ҳурмат билан тилга олади.

Ибн Баттута қаландарийликнинг ҳайдария йўналиши асосчиси Қутбиддин Ҳайдар Алавий билан Ҳиндистоннинг Уч шаҳрида Саййид Жалол Бухорийнинг мақбараси яқинидаги жалолийлар манзилгоҳида кўришганини ёзиб, ҳайдария вакилларининг жаҳонгашталик, аёллардан сақланиш каби хусусиятларини эътироф этган. Ибн Батутта уларни суфий аҳлидан деб ёзади ва ўта тақводор кишилар эканини ҳатто, аёллар билан муносабатга киришмасликларини тилга олган. Аёллардан ва ҳаёт лазззатларидан сақланиш учун тана аъзоларига оғир темир ҳалқаларни илиб юрганларини[532] қайд этган.

Ибн Баттута умуман олганда, қаландарийларни ҳам, уларнинг бир йўналиши бўлмиш ҳайдарийларни ҳам эътиборли кишилар сифатида эътироф этган. Уларни сирли кишилар қаторида баҳолаб халқ орасида ҳурмат билан тилга олинишига эътиборни қаратган.

Венгриялик сайёҳ Марказий Осиёга қилган сафари чоғида Хивадан икки мил узоқликда жойлашган қаландархонада тунаб қолганини ҳикоя қилган. Қаландархона атрофида тут ва тераклар экилган бўлиб, бу ер соя ва салқин жойлар экани тасвирланган. Мазкур жойда иккита дарвешни учратгани, уларнинг сирли ҳаракатларига гувоҳ бўлганини ёзган. Дарвешлар сармаст ҳолда ухлаб қолганларини ҳикоя қилган. Кейин сайёҳнинг карвони келиб қолиб, у дарвешларни тарк этганини ҳикоя қилган. [533]

Вамберининг мазкур китобида қаландархонадаги дарвешларнинг кўпи йигирмадан ошган йигитлар экани ва қўлига икки йилдан буён пул ушламаган бир дарвеш билан бўлган суҳбати келтирилади. Вамбери қаландарларни меҳмондўст ва сахий эканликларини таъкидлайди. Уларнинг масканида беминнат истиқомат қилган вақтида улар томонидан кўп эҳтиром кўрганини қайд этган. Аммо сайёҳ томонидан уларнинг касб қилмаслиги ва бангилиги танқид қилинган.

Яқин ўтмишда яшаган рус рассоми В. Верешагин ўзининг "Из Оренбурга до Ташкента"[534] рисоласида нафақат қаландархоналар балки, қаландар ва уларнинг ташқи қиёфалари ҳам

[531] Ибн Баттута. Саёҳатнома. "Туҳфат ан-нуззор фи ғароиб ал-амсор ва ажойиб ал-асфор" / Баттута ибн: масъул муҳаррир ва муқаддима муаллифи Н.Иброҳимов. –Т.: "Шарқ", 2012– Б. 44.

[532] Ибн Баттута. Саёҳатнома. "Туҳфат ан-нуззор фи ғароиб ал-амсор ва ажойиб ал-асфор" / Баттута ибн: масъул муҳаррир ва муқаддима муаллифи Н.Иброҳимов. –Т.: "Шарқ", 2012.– Б. 92.

[533] Армини Вамбери. Путешествие по Средней Азии. – Москва: Восточная литература, 2003. – С.30.

[534] Верещаген В. Из Оренбурга до Ташкента. Москва:1867– 1868. – С. Верещагин В.В. Из Оренбурга до Ташкента. – М.: 1867– 68. – С. 47– -48.

тасвирланган. У қаландархонада маълум муддат истиқомат қилиб, уларнинг бангиликка ружу қўйгани, дунё ва ундаги воқеалар билан мутлақо ишлари йўқлигини ҳикоя қилган. Аммо Верешагин қаландарларни тасвирлашда муболағага берилгани намоён бўлади. Буни Совет даври ва унинг динга, тасаввуф аҳлига бўлган салбий муносабати билан боғлаш ўринлидир.

Қаландарийлик тариқати ҳақида маълумот берувчи ва тарихий аҳамиятга эга саёҳатномалардан олинган маълумотлардан хулоса сифатида айтиш мумкинки, Марказий Осиё қаландарлари илк ўрта асрларда эътиборли бир тоифа бўлган. Аммо Чор мустамлакаси даврида уларнинг фаолияти қаттиқ танқидга учрагани маълум бўлади. Бунга қаландарийлик тарафдорларининг асл ғояларидан узоқлашгани ва атеистларнинг динга қарши кураши сабаб бўлган.

* * *

Жўрабек Содиқов,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси таянч докторанти

“ТАЪВИЛОТ АҲЛИ-С-СУННА”НИНГ ИЛМИЙ-ТАҲРИРИЙ НАШРЛАРИ

Имом Мотуридийнинг “Таъвилот аҳли-с-сунна” асари бугунги кунгача тўлиқ ҳолда етиб келган бўлиб, ушбу тафсир мотуридия таълимоти асосларидан биридир. Турли манбаларда маълумотлар ўзаро қиёсланса, ҳозирги даврда асарнинг 38 та қўлёзма нусхаси мавжудлигини кўриш мумкин.

Асарни тадқиқ этиш ўтган асрнинг 70-йилларидан бошланган. Дастлаб, мисрлик икки олим: Иброҳим Авзин ва Саййид Авзин томонидан Фотиҳа ҳамда Бақара сурасининг 142-оятигача таҳқиқ этилган. Ушбу таҳқиқ 1971 йилда Миср пойтахти Қоҳирада Исломий ишлар бўйича Олий Кенгаш томонидан нашр қилинган. Кейинги таҳқиқ 1983 йил Ироқда, Доктор Муҳаммад Мустафиз Раҳмоннинг тадқиқоти асосида нашр қилинган бўлиб, унда Фотиҳа ва Бақара сураси тўлиғича таҳқиқ этилган[535].

Асарни тўлиқ қамраган таҳқиқий ишлар 2000 йилдан кейин амалга оширилган. Дастлаб, Фотима Юсуф Хаймийнинг таҳқиқи 2004 йилда Ливан пойтахти Байрутдаги “Рисола” нашриётида 5 жилдда чоп этилган. Тадқиқотчи бу ишида Сурия пойтахти Дамашқнинг “Ал-Асад” халқ кутубхонасидаги №495 рақам остида сақланаётган 1229 ҳижрий (1814 милодий) йилда кўчирилган “Зоҳирийя” нусхасига ҳамда Миср пойтахти Қоҳирадаги “Дор ал-кутуб ал-мисрия”да №6 рақам остида сақланаётган уч жилдли ва тахминан 1165 ҳижрий (1752 милодий) йилда кўчириб тугалланган Миср нусхасига таянган. Ушбу икки нусха ҳам тўлиқ етиб келган бўлиб, фақат иккинчи нусханинг биринчи жилдидаги биринчи варақ йўқолган[536].

Ушбу тадқиқот иши кўп машаққатлар эвазига амалга оширилган бўлса-да, олимлар томонидан танқид қилиб келинади. Негаки, 40 га яқин қўлёзмалар бўлатуриб, атига иккита нусхадан фойдаланиш, табиийки, илмий мезон талабларига жавоб бермайди. Шунингдек, нашр муқаддимасида олима Абу Мансур Мотуридий ҳаёти ва фаолияти ҳақидаги маълумотларга камроқ тўхталади. Шунингдек, таҳрирда асосан фойдаланилган иккита нусханинг қиёсий тадқиқига эътибор қаратади. Нашрда тафсир қилинаётган оятлар рақами ўқувчига қулай шаклда ва ажралиб турадиган тарзда келтирилган. Олима Имом Мотуридийнинг ўз услубига

[535] Мотуридий. Таъвилот аҳли-с-сунна. Бакр Тўпал ўғли ва олимлар жамоаси таҳрири остида. – Истанбул: Дар ал-мийзон, 2005. Нашр муқаддимаси. – Ж. 1. – Б. 14.

[536] Мотуридий. Таъвилот аҳли-с-сунна. Фотима Юсуф Хаймий таҳрири остида. Нашр муқаддимаси. – Байрут: Муассасат ар-Рисала ан-Наширун, 2004. – Ж. 1. – Б. 17.

кўра қисман келтирган оят ва ҳадисларини шарҳ сифатида тўлиқ келтиришга ҳамда ўқувчига тушунарсиз бўлган ўринларни изоҳлашга интилмаган. Шу сабаб ушбу таҳририй нашр нисбатан ихчам, яъни беш жилдли кўринишда чоп этилган.

Навбатдаги тўлиқ таҳқиқ Доктор Маждий Басаллумга тегишлидир. Унинг меҳнати маҳсули 2005 йилда 10 жилдли шаклда Байрутдаги "Дор ал-кутуб ал-илмия" нашриётида чоп этилган. Олим бу таҳрирда асосан Миср пойтахти Қоҳирадаги "Дор ал-кутуб ал-мисрия" фондидаги №6 рақам остида сақланаётган нусхага, яъни Фотима Юсуф Хаймий фойдаланган қўлёзмага таянган. Шунингдек, Туркиядаги Кўпрули кутубхонасининг Фозил Аҳмад Пошо бўлимида сақланаётган №48 рақамли қўлёзма факсимилеси ва ушбу факсимиленинг охирига қўшиб муқоваланган яна бир қўлёзмадан ҳам фойдаланган[537].

Юқоридаги №48 рақамли Кўпрули нусхаси ҳижрий 818 (милодий 1415) йилда Аҳмад ибн Муҳаммад Юсуф Холидий томонидан кўчирилган бўлиб, Исро сурасигача бўлган қисми етиб келган. Ушбу нусханинг орқасига қўшиб муқоваланган нусха эса Мунофиқун сурасидан бошлаб Қуръони каримнинг охиргича бўлган тафсирни ўз ичига олган. Афтидан уни аввалига ушбу нусханинг давоми деб ўйлашган. Шундай бўлган тақдирда ҳам Исродан Мунофиқунгача бўлган 46 та суранинг тафсири йўқолган бўларди. Лекин Маждий Басаллум ушбу учинчи нусханинг бошқа қўлёзмага тегишли эканлигини илмий асосда исботлаб берган.

Ушбу таҳқиқ борасида ҳам бир қатор эътирозлар мавжуд. Чунки олим битта тўлиқ ва иккита тўлиқ бўлмаган нусхаларни таққослаган. Қолаверса, юқорида айтиб ўтилганидек, ҳатто иккинчи ва учинчи нусхаларни қўшганда битта бутун нусха ҳам чиқмайди. Тадқиқотчи камчиликларни қандай тўлдиргани борасида ҳали ҳам очиқ қолаётган саволлар тадқиқот ишини мукаммал дейишга тўсқинлик қилади.

Шунга қарамай, ушбу нашр муқаддимасида Маждий Басаллум Имом Мотуридий ҳаёти ва фаолиятига, аллома яшаган давр ҳамда тафсир илмига оид масалаларга муфассал тўхталади. Маълумки, Имом Мотуридий Қуръонни Қуръон билан тафсир қилган ўринларда оятларни қисман келтирган ва қайси сурадан эканлигини ҳам айтиб ўтмаган. Тадқиқотчи шундай ўринларда тафсир сифатида келтирган оятларни қайси сурадан олинганини ва оят рақамларини ҳам бевосита оятдан кейин қавс ичида келтириб ўтган. Бу эса ушбу нашрдан фойдаланувчиларга катта қулайлик туғдиради. Яна, шунингдек, Имом Мотуридий қисман келтирган ҳадисларни тўлиқ ўқиш мумкин бўлган манбаларни, саҳоба ёки тобеинларнинг номини айтмасдан ёки мажҳул нисбатда келтирган ривоятлар эгаларининг исмлари ва манбаларини ҳам тадқиқотчи тўлиқ келтириб ўтган.

Тафсирнинг баъзи изоҳталаб ўринларига эса, бошқа тафсирлар ёки манбалар асосида муфассал шарҳлар берган. Баъзи ўринларда бу шарҳ ва изоҳлар зарурият чегарасидан ошиб, тафсирнинг ўзидан ҳам бир неча баробар катта бўлиб кетган. Шу боис ушбу нашр 10 жилдли кўринишга келган.

Кейинги таҳқиқ туркиялик олим Бакр Тўпал ўғли раҳбарлигида бир гуруҳ олимлар томонидан амалга оширилган. 2005 – 2007 йилларда Истанбулда "Мийзон" нашриётида чоп этилган бу таҳқиқ 18 жилддан иборат. Тадқиқотчилар ушбу изланишларида бошқа маслакдошларига нисбатан анча кенг имкониятларга эга бўлганлар. Чунки уларнинг ихтиёрида Туркияда сақланаётган 32 та қўлёзма мавжуд бўлган.

Ушбу таҳлилий нашрга асосан бешта манба: асарнинг тўртта қўлёзма нусхаси ва битта шарҳи асос сифатида олинган. Улар қуйидагилар:

[537] Мотуридий. Таъвилот аҳли-с-сунна. Маждий Басаллум таҳрири остида. – Байрут: Дар ал-кутуб ал-илмия, 2005. Нашр муқаддимаси. – Ж. 1. – Б. 342.

1. Сулаймония кутубхонасида №8 рақам остида сақланаётган Меҳршоҳ нусхаси. Бу нусха тўлиқ етиб келган ва Шайхулислом Асъад Афанди талабига кўра 1168 ҳ./1755 м. йилда Мустафо ибн Муҳаммад ибн Аҳмад томонидан кўчирилган. Айнан шу қўлёзма таҳқиқ жараёнида энг асосий таянч нусха бўлиб хизмат қилган.

2. Отиф Афанди фондидаги №76 ва №77 рақамлар остидаги Отиф Афанди нусхаси. У икки жилддан иборат ва тўлиқ етиб келган. Хаттот Аҳмад Ҳусомиддин Роқий томонидан кўчирилган ва 1158 ҳ./1745 м. йилда тугалланган.

3. Нури Усмония кутубхонасидаги №124 рақамли Нури Усмония нусхаси. Ушбу нусхада Анъом, Иншироҳ, Тин, Қалам ва Қадр сурасидаги баъзи оятларнинг таъвиллари тушиб қолган. Лекин бу миқдор асарга нисбатан олганда, катта камчилик ҳисобланмайди. У 1114 ҳ./1702 м. санада Сулаймон ибн Абдуллоҳ Мулло Риндий томонидан Истанбулда кўчирилган.

4. Кўпрули кутубхонасининг Фозил Аҳмад Пошо бўлимида сақланаётган №47 рақамли қўлёзма. Ушбу икки жилддан иборат нусха тўлиқ эмас ва Исро сурасининг охиригача бўлган тафсирни ўз ичига олади. Биринчи жилди Абдулқодир Абдурроҳман Данушрий томонидан Истанбулда 998 ҳ./1590 м. йилда кўчирилган. Иккинчи жилди эса, Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Юсуф Холидий Ҳанафий (ваф. 1034 ҳ./1625 м.) томонидан кўчирилган, лекин кўчирилиш санаси қайд этилмаган. Шунга қарамай, ёзувлардаги ўхшашлик ва носихнинг вафоти санасидан у ҳам биринчи мужалладга яқин даврда кўчирилганини тушуниш мумкин.

5. Шунингдек, Сулаймония кутубхонасидаги №176 рақамли Ҳамийдия шарҳи. Ушбу шарҳ муаллифи Алоуддин Самарқандий (ваф. 1144 ҳ./539 м.) га тегишли бўлиб, уни устози Абул Муин Насафий (ваф. 1115 м./508 ҳ.) дан олган. Таҳририй матнда ушбу шарҳнинг 1180 ҳ./1766 м. йилда хаттот Ҳожи Аҳмад кўчирилган нусхасидан фойдаланилган[538].

Ушбу нашрнинг олдинги нашрларга нисбатан устунлиги, илмийлиги ва қулайлиги яна қуйидаги жиҳатларда кўринади:

– тафсир давомида қисман келтирилган ҳадис ва оятлар изоҳлар қаторида тўлиқ келтирилади. Оятларнинг сура ва рақамлари, ҳадисларнинг манбалари ҳам муфассал келтирилади.

– Фойдаланилган қўлёзма нусхалар ўртасидаги фарқли ўринлар батафсил келтирилади ва улар ичидан энг мақбули танлаб олинади.

– Шарҳга зарурат туғилган ўринларда, аввало, Имом Мотуридийнинг кўзга кўринган издошларидан бўлмиш Алоуддин Самарқандийнинг “Таъвилот аҳли-с-сунна”га ёзган шарҳи қўлёзмасига мурожаат қилинган. Бу эса, шубҳасиз, оят тафсиридан кўзланган асл мақсадни аниқлаштиришда катта аҳамият касб этган.

– Ушбу таҳририй нашрнинг энг эътиборли ва муҳим жиҳатларидан бири унинг охирги, 18-жилди тўлиқ мундарижа ва кўрсаткичларга бағишланганлигидир. Жумладан фиҳристда: далил сифатида келтирилган оятларга; қироат турларига; тафсирда келган ҳадис ва ривоятларга; таниқли шахсларга; асарда номлари келган халқлар, қабилалар ва жойларга; динлар, фирқалар, мазҳаблар ва эътиқодий жамоаларга; шеърларга; тафсирда муаллиф бевосита фойдаланган китобларга; турли истилоҳлар ҳамда эътиборга молик фикр ва қарашларга алоҳида-алоҳида бўлимлар ажратган[539]. Улар орқали исталган фойдаланувчи

[538] Қаранг: Мотуридий. Таъвилот аҳли-с-сунна. Бакр Тўпал ўғли ва олимлар жамоаси таҳрири остида. – Истанбул: Дар ал-мийзон, 2005. Нашр муқаддимаси. – Ж. 1. – Б. 7; 45 – 53.

[539] Мотуридий. Таъвилот аҳли-с-сунна. Бакр Тўпал ўғли ва олимлар жамоаси таҳрири остида. – Истанбул: Дар ал-мийзон, 2005. – Ж. 18. – Б. 5.

тафсирдаги ўзига керакли маълумотларни ҳеч бир қийинчиликсиз топа олади. Бунга нашрнинг катталиги ҳеч ҳам тўсиқ бўлмайди.

Лекин турк олимларининг бу тадқиқоти борасида ҳам баъзи танқидий фикрларни келтириш мумкин. Жумладан, нашр муқаддимасида тадқиқот ишидан кўзланган асосий мақсад "Таъвилот аҳли-с-сунна"нинг имкон қадар асл матнини шакллантириш эканлиги айтилган. Аммо таҳрир ишларида тўлиқ етиб келган нусхаларга катта эътибор қаратилса-да, нима сабабдандир Туркиянинг ўзида сақланаётган асарнинг қадимий қўлёзмалари эътиборсиз қолдирилган. Масалан: ҳижрий 651 (милодий 1253) йилда кўчирилган Туркиядаги Сулаймония кутубхонасида №47 рақам остида сақланаётган Жоруллоҳ нусхаси, ушбу кутубхонада №36 рақам остида сақланадиган ҳижрий 737 (милодий 1337) йилда кўчирилган Роғиб Пошо нусхаси, Истанбулдаги Тўпқопи саройи кутубхонасида №28/1 ва №28/2 рақамлар остида сақланаётган ҳижрий 818 (милодий 1415) йилда кўчирилган Аҳмад III нусхалари шулар жумласидандир. Булардан ташқари, фойдаланилган қўлёзмаларга нисбатан қадимийроқ яна бир қанча нусхалар мавжуд. Тўғри, уларнинг аксари тўлиқ эмас, лекин уларнинг етиб келган қисмларидан имкон қадар фойдаланилса, мақсадга мувофиқ бўлар эди.

Юқоридаги омилларни инобатга олган ҳолда асарнинг қўлёзма нусхаларидан қадимийларини тўлиқ қамраб олган ва имкон қадар кўпроқ нусхалар ўзаро қиёсланган таҳририй нашрни шакллантириш бугунги кун мотуридийшунослари олдида турган улкан вазифалардан бири деб айтиш мумкин. Бундай кенг кўламли ва машаққатли ишда эса, шубҳасиз, салоҳиятли олим ва тадқиқотчилардан иборат каттагина гуруҳнинг бир неча йиллик ҳамкорлиги талаб этилади.

Фойдаланилган адабиётлар

1. Мотуридий. Таъвилот аҳли-с-сунна. Бакр Тўпал ўғли таҳрири остида. –Истанбул: Дор ал-мийзон, 2005–2007. – 18 жилдли.

2. Мотуридий. Таъвилот аҳли-с-сунна. Фотима Юсуф Хаймий таҳрири остида. – Байрут: Муассасат ар-Рисала ан-Наширун, 2004. – 5 жилдли.

3. Мотуридий. Таъвилот аҳли-с-сунна. Маждий Басаллум таҳрири остида. – Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмия, 2005. – 10 жилдли.

4. Мотуридий. Китоб ат-тавҳид. Бакр Тўпал ўғли ва Муҳаммад Аручи таҳрири остида. – Байрут: Дар ас-садр, – Истанбул: Иршод, 2011. – 538 б.

5. Рудольф У. Ал-Мотуридий ва Самарқанд суннийлик илоҳиёти. – Тошкент: Имом ал-Бухорий халқаро жамғармаси, 2001. – 203 б.

6. Зиёдов Ш. Абу Мансур ал-Мотуридий ёзма мероси ва унинг "Китоб ат-Таъвилот" асари. Тарих фанлари номзоди илмий даражасини олиш учун тайёрланган номзодлик диссертация иши. – Тошкент: Ўз.Р. ФАШИ, 2003. – 154 б.

* * *

Жонибек Жумаев,
Имом Бухорий халқаро илмий-тадқиқот маркази илмий ходими

ЖАДИД МУТАФАККИРИ САИДАҲМАД СИДДИҚИЙ-АЖЗИЙ ФАОЛИЯТИНИ ЁРИТУВЧИ МАНБАЛАР

Аннотация

Туркистондаги жадидчилик ҳаракатининг ривожланишида бошқа жадид мутаффаккирлари қатори, Саидаҳмад Сиддиқий-Ажзийнинг ҳам хизматлари катта бўлди. Мустақиллик йилларида эса унинг фаолиятини ўрганиш ишлари олиб борилди. Бунда Саидаҳмад Сиддиқий-Ажзий фаолиятини ёритувчи манбаларнинг аҳамияти катта бўлди. Мазкур мақола жадид мутаффакири Саидаҳмад Сиддиқий-Ажзий фаолиятини ёритувчи манбалар ва уларнинг таҳлилига бағишланган.

Таянч сўзлар: Туркистон жадидлари, Ҳолвойи қишлоғи, табиий фанлар, Сиддиқий-Ажзийнинг кўп қиррали фаолияти, Ватан, илм-маърифатга бағишланган мақолалар, Мулла Мушфиқий.

Annotation

Saidahmad Siddiqi Ajzi, along with other Jadid thinkers, played an important role in the development of the Jadid movement in Turkestan. During the years of independence, the works of study of his activities was carried out. Sources covering the activities of Saidahmad Siddiqi-Ajzi played an important role in this. This article is devoted to the sources covering the activities of the Jadid thinker Saidahmad Siddiqi-Ajzi and their analysis.

Keywords: Jadids of Turkestan, Holvoi village, natural sciences, the multifaceted activities of Siddiqi Ajzi, articles on Motherland and science, Mulla Mushfiqi.

Туркистонда жадидчилик ҳаракатининг йирик вакилларидан бири Саидаҳмад Ҳасанхўжа ўғли Сиддиқий-Ажзий 1864 йилда Самарқанд вилоятининг Жомбой тумани Ҳолвойи қишлоғида ҳунарманд оиласида таваллуд топди. Унинг аждодлари асли туркистонлик хўжалардан бўлиб, XV асрнинг ўрталарида ҳукмронлик қилган Абу Саид Мирзо даврида Самарқандга кўчиб келган эди. Бўлажак мутафаккирнинг ёшлигида отаси Ҳасанхўжанинг вафотидан сўнг онаси уни соатсоз устага шогирдликка беради. Уста табиатан анча хасис одам бўлгани сабабли Саидаҳмад ниҳоятдақийналган, турмушнинг оғир дамларини ўз бошидан кечирди. У бу ҳақда ўз таржимаи ҳолида батафсил баён қилган эди[540]. Турмуш машаққатларига қарамасдан, ўзининг тиришқоқлиги туфайли Саидаҳмад соатсозлик ҳунарини пухта ўрганиб олган, шунингдек, тўқувчилик, заргарлик билан ҳам шуғулланган эди. Шу билан бирга, мазкур йиллар давомида у Самарқанд мадрасаларидан бирида ўқишни ҳам давом эттирди. Аммо, тирикчилик шароитининг оғир бўлганлиги туфайли ўқишни ташлаган ва ота касби бўлган тўқимачилик билан шуғулланган эди[541].

Бу даврда Саидаҳмад ўзининг туғма қобилияти туфайли мустақил билим олишга киришди. Жумладан, шарқ классик адабиёти, араб, форс, озарбайжон ва кейинчалик рус тилини ўзлаштирди. 1880 йиллардан эътиборан ўзи ҳам анъанавий усулдаги шеърлар машқ қила бошлади. Унинг маърифатчилик фаолияти ва ижоди ўз даврининг буюк кишиларидан бири сифатида эътироф этилишига олиб келди.

Сиддиқий-Ажзий 1901 йилда ҳаж сафарига отланади. Мазкур саёҳат давомида бир қатор Шарқ мамлакатларида бўлиб, ислом дунёсидаги янгиликлар билан танишди. Бир неча муддат

[540] Arslonov R. “Siddiqiy dunyoqarashi”, falsafa fanlari nomzodi ilmiy darajasini olish uchun yazilgan dissertatsiya. 1962-yil, 62-bet.
[541] Р. Ҳошим. Сиддиқий тўғрисида мулоҳазалар. «Маориф ва ўқитувчи», 1928-йил, 3-сон

Жиддада Русия элчихонасида таржимонлик қилади. Сўнг Москва, Петербург шаҳарларини айланиб, Тифлисга ўтади. Ниҳоят, Самарқандга қайтиб, 1903 йил Ҳалвойи қишлоғида янги мактаб очади[542]. Шоир кейинги бутун ҳаётини ана шу муқаддас ишга сарф этди. Ўзи очган мактабда табиий фанлар, араб ҳамда рус тилларидан сабоқ берди, дарсликлар тузди. У миллий уйғониш даврининг барча шоирлари сингари кенг оммани маърифатга бошлаш, ўз ҳақ-ҳуқуқларини англашга ўргатишни адабиётнинг бош мавзуи деб билди унга ўз ҳаётини бағишлади. Шу билан бир вақтда, Сиддиқий-Ажзий вақтли матбуот нашрларида ҳам фаол иштирок этди. Жумладан, Ватан, илм-маърифатга бағишланган мақолалари билан Қозон, Оренбург ва Кавказдаги нашрларда қатнашди.

Сиддиқий-Ажзий 1917 йил февраль инқилобидан кейинги ижтимоий ҳаракатларда ҳам бевосита иштирок этди. Жумладан, 1918–21 йилларда вилоят Адлия комиссари лавозимида фаолият кўрсатди. 1922 йилдан яна ўқитувчиликка қайтди. Самарқандда ўзбек ва тожик тилларидаги «Машраб», «Мулла Мушфиқий» каби ҳажвий журналларни, «Зарафшон» газетасини чиқаришда фаол иштирок этди. «Майна», «Гинагина», «Шашпар», «Тир», «Гумном», «Олмос» имзолари билан ҳажвий асарлар ёзди. Сиддиқий 1926 йили қаттиқ касалланиб, 1927 йилнинг июл ойида Самарқандда вафот этди.

XX аср бошларида етук шоир, таржимон ва моҳир педагог, усули жадид мактабларининг ташкилотчиларидан бири сифатида фаолият кўрсатган маърифатпарвар Сиддиқий-Ажзийнинг кўп қиррали фаолияти ўтган асрнинг 20-йиллардаёқ тадқиқотчилар эътиборини тортди. Жумладан, Сиддиқий-Ажзий ҳақидаги дастлабки мақола Вадуд Маҳмуд (1897–1976) томонидан «Инқилоб» журналининг 1924 йил 11–12-сонларида эълон қилинди. Унинг мазкур мақоласида олим ҳақида кўплаб маълумотлар эълон қилиниб, қуйидагича фикр билдирилди; «Бошлаб Сиддиқий яхши техникдур: соат ва турли мошиналарни тузатмоқ ишига моҳирдур... Мусиқа билан ҳам анча шуғулланғандур. Ўз тилидан бошқа араб, форс, рус тилларини билур... Самарқанд жадидларининг бошида Беҳбудий, Сиддиқий ва жадид мактабининг муаллимларидан Шакурий ўлароқ расман такфир этишларига сабаб бўлғондур»[543].

Сиддиқий-Ажзий фаолияти ҳақида қимматли маълумот берувчи иккинчи муҳим манба Турсунқул (Раҳим Ҳошим)нинг «Маориф ва ўқутғучи» журналининг 1928 йил 3-сонида босилган «Сиддиқий тўғрисида мулоҳазалар» мақоласи бўлди. Мақола муаллифи Ажзийнинг шоирлик салоҳияти билан бир қаторда, мазкур даврда фаолият юритган жадидларнинг мактаб ва маориф соҳасидаги фикрларига ҳам эътиборни қаратади[544]. Шу билан бирга, у олим ҳақида фикр юрита туриб унга қуйидагича таъриф беради: «Сиддиқий мафкура ва ўйлашда ўз чоғдош (муосир) ва маслакдошларидан юқори туради. Унинг хаёли кенг, дунёни кўриши атрофли, кўзининг уфқи вусъатлидур»[545].

Юқорида номлари келтирилган мақолалар билан бирга, бирмунча муддат ўтгач, бу борада илмий тадқиқот ишлари ҳам олиб борилди. Жумладан, 1962 йилда Р. Арслоновнинг фалсафа фанлари номзоди илмий даражасини олиш учун ёзилган «Сиддиқий дунёқараши» диссертацияси, 1965 йилда педагог-олим М. Фаттаевнинг Сиддиқий-Ажзий фаолияти ҳақида ҳам сўз юритилган «Атоқли педагогларимиз» рисоласи яратилди. 1967 йилда профессор Б. Қосимовнинг «Сиддиқий-Ажзий»[546] номли анчагина кўламли мақоласи эълон қилинди. Шунингдек, Бухоролик тазкиранавис Неъматулло Муҳтарам томонидан яратилган

[542] 1903 йилда Ҳалвойи қишлоғида шоирнинг ўзи қурдирган мактаб ҳозир ҳам мавжуд бўлиб, мактабга унинг номи берилган.
[543] Saidahmad Siddiqiy-Ajziy (1864–1927), «Соғлом авлод учун» журнали, 2005 йил, август, 8(112)-сон, Б.31
[544] Saidahmad Siddiqiy-Ajziy (1864–1927), «Соғлом авлод учун» журнали, 2005 йил, август, 8(112)-сон, Б.31
[545] Маориф ва ўқитувчи» журнали, 1928-йил, 3-сон
[546] «Sharq yulduzl". 1967-yil, 11-son, 224–237-betlar.

«Тазкиратуш-шуаро» асарида эса олимнинг талабалик вақтларида шеъриятга муҳаббат қўйганлиги тўғрисидаги маълумотлар берилди. Мазкур манбалар ва тадқиқотлар кейинги ишлар учун муайян йўналишларни тақдим этди.

Бундан ташқари, тожикистонлик академиклар З. Ражабов ва А. Баҳоуддиновлар томонидан Сиддиқий-Ажзийнинг ижодкор-маърифатпарвар сифатида шаклланишида Аҳмад Дониш ва унинг «Наводирул-вақоe» («Нодир воқеалар») асари муҳим аҳамиятга эга бўлганлиги тўғрисидаги маълумотлар келтирилди. Шунингдек, у Аҳмад Дониш фаолиятининг изчил давомчиси сифатида эътироф этилди.

Хулоса сифатида шуни айтиш мумкинки, XX аср бошларида Туркистонда фаолият юритган, жадидчилик ҳаракатининг йирик намоёндаларидан бири Саидаҳмад Сиддиқий-Ажзий фаолияти ўлкада маориф тараққиёти, янги усул мактабларининг вужудга келиши ва ривожланишида муҳим аҳамиятга эга бўлди. Унинг саъй-ҳаракатлари натижасида Самарқанд вилоятининг Жомбой туманидаги Ҳолвойи қишлоғида янги усул мактабига асос солинди. Мазкур даргоҳ нафақат ўз қишлоғи ва вилоятда, балки бутун Туркистонда машҳур бўлди. Кейинчалик олимнинг серқирра фаолияти ҳақида юқорида номлари келтирилган турли асарлар яратилди. Мазкур асарлар нафақат олимнинг таржимаи ҳоли ва фаолиятини ўрганишда, балки Туркистон жадидлари фаолияти тарихини ўрганишда ҳам муҳим аҳамиятга эга бўлди.

* * *

Шукрулло Жўраев,
Имом Мотуридий халқаро илмий-тадқиқот маркази етакчи илмий ходими

ИСЛОМДА УРУШ ВА ТИНЧЛИК МАСАЛАЛАРИ

Бугунги кунда турли оқим вакиллари томонидан ислом динидаги турли тушунчалар ва ҳатто дин асослари ҳам бузиб талқин этилмоқда. Ана шундай масалалардан бири бу «жиҳод» тушунчаси билан боғлиқ. Бузғунчи кимсаларнинг талқинича, «жиҳод мусулмоннинг ғайридинларга қарши муқаддас урушидан бошқа нарса эмас ва у исломнинг олтинчи арконидир». Бундай талқин динимизнинг гўёки ёвузликка, жангу жадал, уруш, қон тўкиш, бошқа диндагиларга қарши кураш олиб боришга асосланган ҳақидаги қарашлар шаклланишига туртки бўлмоқда. Аслида эса, «жиҳод» Қуръонда «муқаддас уруш» деб аталмаган.

Ислом ўз моҳиятига кўра тинчлик динидир. У инсонларни тинчлик ва барқарорликни таъминлаш йўлида бор куч-ғайратини сафрлашга, турли фитна ва ўзаро адоватга барҳам беришга чақиради. Зеро, тинчликпарварлик ислом динининг асосини ташкил этади. Аммо бугунги кунда динни ниқоб қилиб, унинг номидан иш олиб боришга интилаётган экстремистик ва террорчи оқимларнинг чиркин фаолияти муқаддас ислом дини ва тинчликсевар мусулмонлар ҳақида нотўғри тасаввурларнинг шаклланишига сабаб бўлмоқда.

Хўш, бузғунчи оқимларнинг жиҳод борасидаги қарашлари қай даражада асосли, жиҳоднинг моҳияти нимада?

“Жиҳод” сўзи арабча «жаҳада» феълидан олингани, «ғайрат қилмоқ», «ҳаракат қилмоқ», «интилмоқ», «зўр бермоқ», «бор кучини сарфламоқ», «курашмоқ», «меҳнат қилмоқ» каби маъноларни англатиши бугунги кунда кўпчиликка маълум. Диний истилоҳга кўра, жиҳоднинг

нафс, шайтон ва ёв билан курашишдек турларининг мавжудлиги, уларнинг мазмун-моҳияти ҳақида мўътабар манбаларда етарлича тушунтиришлар берилган.

Дастлаб «жиҳод» мазмунида исломни ҳимоя қилиш ва ёйиш учун қилинган саъй-ҳаракат, ғайрат қилиш маъноси тушунилган. Шу боис Макка даврида Пайғамбар алайҳиссалом ва саҳобийлар Аллоҳ таолонинг: «(Эй Муҳаммад), **Раббингизнинг йўлига** (динига) **ҳикмат ва чиройли насиҳат билан даъват қилинг! Улар билан энг гўзал услубда мунозара қилинг!»** *(Наҳл, 125)* деган кўрсатмаси асосида фаолият олиб борганлар.

Кейинчалик, яъни Муҳаммад алайҳиссалом Маккадан Мадинага кўчиб ўтганларидан сўнг ислом дини ва мусулмонлар жамиятини ташқи душманлардан мудофаа қилиш мақсадидагина ҳарбий мазмундаги жиҳодга рухсат берилган. Жумладан, Ҳаж сурасининг 39-оятида: «(Мушриклар томонидан) **ҳужумга учраётган** (мусулмон)**ларга, мазлум бўлганлари сабабли** (жанг қилишга) **изн берилди. Албатта, Аллоҳ уларга ёрдам беришга қодирдир»**, дейилади. Бундан кўринадики, жангу жадал маъносидаги жиҳодга мудофаа, муқаррар душман ҳамласини даф этиш мақсадида рухсат берилмоқда.

Таассуфки, ҳозирда жиҳод дейилганда унинг уруш маъносидан бошқаларини инкор этиш, боз устига террорчилик билан боғлиқ жиноятларни ҳам Аллоҳ йўлидаги жиҳод, деб эълон қилиш ҳолатлари қулай бормоқда. Айниқса, экстремистик ва террорчи оқимларнинг мутаассиблик билан йўғирилган ғаразли мақсадлари йўлидаги босқинчилик урушини жиҳод деб эълон қилиши ва бу йўлда ўзини портлатган ва бошқа бегуноҳ инсонларнинг ўлимига сабабчи бўлган кимсаларни «шаҳид» деб атаётганлари динимиз таълимотларига мутлақо зиддир. Ваҳоланки, ислом динида жон неъматига Аллоҳнинг энг буюк ва қадрли неъматларидан бири, деб қаралади. Бу неъматнинг қадрига етмаганларга улкан азоблар борлиги ҳақида Қуръони карим ва ҳадисларда кўплаб огоҳлантиришлар келган. Жумладан, *Имом Бухорийдан ривоят қилинган* **ҳадиси қудсийда** *бундай дейилади*: **Аллоҳ таоло марҳамат қилурки: «Бандам ўзини-ўзи ўлдириб, Менинг унга берган умримга шукр қилмай, шошилди. Шунинг учун унга жаннатни абадий ҳаром қилдим»**[547].

Шунингдек, Имом Бухорий ва Имом Муслимдан ривоят қилинган яна бир ҳадисда ҳам шунга оид масала баён этилган. Унда айтилишича, **«Кимки ўзини тоғ тепасидан ташлаб ўлдирса, ўлгандан кейин ҳам жаҳаннамда шу хил азобга гирифтор бўлади. Ўзини сувга ташлаб ёки осиб ёки куйдириб ўлдирган кишиларнинг ҳукми ҳам унинг ҳукми билан баробардир»**[548].

Юқоридаги ҳадислар фақат ўзини ўлдирган кимса ҳақида бўлса, ўзи билан бирга бегуноҳ инсонлар ўлимига сабаб бўлаётган шахсларнинг гуноҳи унданда оғирроқ бўлишини тасаввур қилиш қийин эмас. Бу ҳақда Қуръони каримда айтилади: «Кимда-ким қасддан бир мўминни ўлдирса, унинг жазоси жаҳаннамда абадий қолишдир. Яна унга Аллоҳ ғазаб қилгай, лаънатлагай ва унга улкан азобни тайёрлаб қўйгай» *(Нисо, 93).*

Жиҳод ҳаракатини террор йўли орқали амалга ошираётган кимсалар ўз қилмишларини муқаддас ислом учун кураш, мусулмонларни бирлаштириш ёки ислом халифалигини қуришга қаратилган амаллар, дея гўё ўзларини оқламоқчи бўладилар. Агар жиҳод, улар айтганидек, ислом давлатини қуриш учун ёки инсонларни динга киришга мажбурлаш учун жорий этилганида эди, Пайғамбар алайҳиссаломнинг ўзлари бу борада намуна кўрсатган бўлар эдилар. Бироқ Пайғамбар алайҳиссалом бундай йўл тутмадилар. Аксинча, янги пайдо

[547] Саҳиҳи Бухорий, 3304-ҳадис.
[548] Саҳиҳи Муслим, 187-ҳадис.

бўлган мусулмон жамиятини ҳимоя қилиш учун ҳамда юртга бостириб кириши муқаррар бўлган душмангагина уруш эълон қилганлар.

Шу билан бирга Муҳаммад алайҳиссалом Маккадан Мадинага келганларидан сўнг қилган дастлабки ишларидан бири мусулмонлар жамоаси ва ҳудуддаги турли дин вакиллари ўртасида ўзаро тинч-тотув яшашни таъминлашга қаратилган шартнома тузиш бўлган. 622 йилда тузилган бу шартнома «Мадина саҳифаси» номи билан машҳур бўлиб, унда яҳудийлар, насронийлар ва мусулмонлар ўзаро ҳурмат асосида яшаш, уларнинг ўз диний эътиқоди ва ибодатларини амалга оширишларига тўсқинлик қилмаслик каби муҳим масалалар ўрин олган эди. Ислом дини ҳамма давр ва ҳар қандай вазиятда тинч-тотувликнинг барқарор бўлишидан манфаатдор бўлганини унинг тарихи ҳам намоён этади.

Исломнинг муқаддас манбаларида жиҳоднинг улуғ амал эканига далолат қилувчи ва унга тарғиб этувчи кўплаб кўрсатмалар келган. Жумладан, Тавба сурасининг 111-оятида марҳамат қилинади: «Албатта, Аллоҳ мўминларнинг жонларини ва молларини улардан жаннат баробарига сотиб олди — улар Аллоҳ йўлида жанг қилишиб (кофирларни) ўлдирадилар ва (ўзлари ҳам Аллоҳ учун шаҳид бўлиб) ўлдириладилар, (Бундай мўминларга жаннат берилишига) Аллоҳ Таврот, Инжил ва Қуръонда Ўзининг ҳақ ваъдасини бергандир. Аллоҳдан ҳам аҳдига вафодорроқ ким бор? Бас, (эй мўминлар), қилган бу савдоларингиздан шод бўлингиз. Мана шу ҳақикий буюк бахтдир», дейилади.

Жиҳод бузғунчи тоифлар айтаётганидек, босқинчилик уруши эмас, унинг моҳияти ўзгача. Пайғамбар алайҳиссалом ҳадисларида жиҳоднинг моҳиятини ёритиб берувчи кўрсатмалар мавжуд. Бу ҳадисларнинг мазмун-моҳиятини англаб етмасдан, жиҳодни ўзича талқин этиш қайтарилган амаллардандир.

Маълумки, ислом дини сулҳпарвар дин. Пайғамбар алайҳиссалом ўз саҳобийларига ғаним билан жанг қилаётганида душман сулҳ сўраса, албатта, бунга эътибор қаратиш лозим экани ҳақида айтиб ўтганлар.

Шунинг учун саҳобийлар ҳеч қачон Муҳаммад алайҳиссалом кўрсатмалари бўлмасдан, ташқи душманга қарши уруш мазмунидаги жиҳодга чиқмаганлар. Бу ҳолатдан жиҳод эълон қилиш ваколати давлат раҳбарининг мутлақ ҳуқуқи экани келиб чиқади. Дин уламолари бир ҳолатдагина давлат раҳбарининг топшириғисиз, жиҳод қилиш мумкин, деб айтганлар, яъни ташқи душман ватанга бостириб кирганида, ғанимга қарши жанг қилиш учун раҳбарнинг топшириғи кутилмайди.

Шу билан бирга ислом динида душман билан жанг қилишнинг ҳам ўзига хос қоидалари баён этилган. Бу ҳақида Бақара сурасининг 190-оятида: «Сизларга қарши жанг қилувчилар билан Аллоҳ йўлида жанг қилингиз, (лекин жанг асносида ҳам) ҳаддан ошмангиз! Зеро, Аллоҳ ҳаддан ошувчиларни ёқтирмагай», *дейилади.*

Шайх Абдулазиз Мансур ушбу оятни қуйидагича тафсир қиладилар: «Ислом динида инсоф, адолат ва инсонпарварлик қоидаларига ҳатто ёв билан жанг қилиш асносида ҳам риоя қилинади. Аллоҳ таоло ҳар қандай вазиятда ҳам ҳаддан ошмаслик ва тажовузкорликка ўтмасликни буюради. Бу ҳамма учун жуда ибратли танбеҳдир[549]. «Жиҳод» сўзи ҳамма вақт ҳам жанг ва уруш мазмунида эмас, балки жидду жаҳд, саъй-ҳаракат, ижтиҳод маъноларида ҳам келади». Бу фикрнинг исботини Имом Бухорий ривоят қилган ҳадисдан ҳам кўриш мумкин: «Мусулмонларнинг афзали, қўлидан ва тилидан мусулмонларга озор етмайдиганидир. Мўминларнинг афзали эса, хушхулқроғидир. Муҳожирларнинг афзали Аллоҳ қайтарган нарсалардан ўзини йироқ тутувчидир. Жиҳоднинг афзали эса, Аллоҳ йўлида ўз нафси ва хоҳишига қарши қилинадиган жангдир».

[549] Қаранг: Қуръони карим маъноларининг таржима ва тафсири. Тарж. ва изоҳлар муаллифи А.Мансур. – Тошкент: 2009. 29-бет.

Бундан ташқари, сохта салафийларнинг жиҳодни исломнинг олтинчи аркони, деб аташлари диндаги бузғунчиликдир. Энг аввало, адашган оқимлар назарда тутгандек, жиҳод исломнинг олтинчи аркони бўлганида эди, ўн тўрт аср илгари Пайғамбар Муҳаммад алайҳиссалом мусулмонларни беш рукнга эмас, балки олти рукнга амал қилишга буюрган бўлардилар. Расулуллоҳ алайҳиссалом эса: ***«Ислом беш нарса устида бино қилинган. Аллоҳдан ўзга илоҳ йўқлигига ва Муҳаммад Унинг пайғамбари эканига гувоҳлик бериш, намоз ўқиш, закот бериш, рамазон рўзасини тутиш ва*** (имкони бўлса) ***ҳаж қилиш»,*** деб ислом асослари нимадан иборат эканини айтиб ўтганлар. Ислом уламолари, жумладан, юртимиздан етишиб чиққан буюк муҳаддис ва мутакаллимлар ҳам ушбу ҳадиси шарифда диннинг арконлари ва моҳияти тўлиқ ва қатъий баён этилганини таъкидлаганлар.

*Бундан ташқари Қуръони каримнинг: «Ана, энди б*угун, динингизни камолига етказдим, неъматимни тамомила бердим ва сизлар учун Исломнинг дин бўлишига рози бўлдим*» (Моида, 3),* ***деган*** *ояти нозил бўлган вақтда ислом дини беш аркондан иборатлиги ва бундан кейин улар ҳеч қачон ўзгармаслиги таъкидланган. Яна бир ҳадисда эса, Пайғамбар алайҳиссалом: «Сизлардан ким мендан кейин яшаса, яқинда кўп ихтилофларни кўради. Менинг суннатим ва мендан кейинги ҳидоят топган рошид халифалар суннати сизларга шарт бўлади. Уларни қаттиқ тутингиз ва озиқ тишлар билан тишлангиз. Шариатда янги пайдо қилинган нарсалардан сақланингиз. Зеро, (шариатда) ҳар бир янги пайдо қилинган нарса – бидъат ва ҳар бир бидъат залолатдир»*, деганлар. Сохта салафийлар *эса, исломнинг беш арконига қаноат қилмай, жиҳод борасида ғулувга кетиб, уни шариатнинг олтинчи аркони деб аташлари жуда таажжубланарлидир. Бу эса, мазкур ҳадисда таъкидланган диндаги бидъат бўлиб, у ўз эргашувчиларини албатта, залолат сари етаклайди. Ана шу ҳолатнинг ўзи инсонни сергакликка чорлаши, жиҳод масаласида ғулувга кетишдан сақланиши учун кифоя қилади. Зеро, жиҳод борасида ғулувга кетиш бошқа диндагиларга нисбатан босқинчилик бўлишидан ташқари, ислом аҳкомларига қарши чиқиш ва уларни оёқости қилиш билан баробардир.*

Шуни доимо ёдда тутиш керакки, ислом жангу жадал дини эмас, балки тинчлик динидир. Исломда амалга ошириладиган ҳар қандай жиҳод – яъни саъй-ҳаракат фақатгина тинч-тотув яшаш, тинчликни таъминлашга қаратилган бўлиши керак.

* * *

Маҳфузахон Жалолдинова,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси таянч докторанти

БАҚАРА СУРАСИДАГИ ИЖТИМОИЙ ҲИМОЯ МАВЗУСИГА ДОИР ОЯТЛАР ТАҲЛИЛИ

Ижтимоий ҳимоя мавзуси ҳар бир жамиятнинг долзарб масалаларидан бири ҳисобланади. Ислом таълимотида бу мавзуга оид ҳукмлар ва муаммоларга ечимларни кўрсатиб берган. Ислом ҳуқуқининг бош манбаси ҳисобланган Қуръон каримда бу бўйича кўп кўрсатмалар бор. Хусусан, Қуръоннинг энг катта сураси ҳисобланган Бақара сурасида ижтимоий ҳимояга оид масалалар кенг баён этилган.

Ислом қонунларининг асосий манбалари Қуръон ва суннатдир. Ушбу асосий манбаларда инсонни бахтга олиб келадиган ва жамият тинчлик ва хавфсизликка эришадиган асосий тамойилларни, тушунтиришларни ва йўналишларни топиш мумкин. Ушбу асосий

манбалар баъзи бир хусусиятларга эга. Бу фазилатлардан бири уларнинг тафсилотларга берилмаслигидир, иккинчиси эса, уларнинг ўзига хос фазилатларини ҳисобга олмаган ҳолда, умумий қоидаларни ўз ичига олади. Шу нуқтаи назардан айтиш мумкинки, Қуръон ҳақиқатан ҳам ҳақиқий билимларни умумжаҳон константалари билан умумий меъёрлар сифатида ўргатишни ўз ичига олади, суннат одатда махсус меъёр бўлган индивидуал ва ижтимоий амалиётларни ташкил этади[550].

Бақара сураси Қуръони каримда келган энг катта сурадир. Унда 286 оят бўлиб, Мадинада нозил бўлган. Ушбу оятларда асосан фиққий масалалар баён этилган. Шунингдек, ижтимоий ҳимоя масалаларига оид кўплаб оятлар ҳам ўрин олган.

Тадқиқот натижаларига кўра, Бақара сурасида ижтимоий ҳимояга оид 25 та оят келган. Улар закот, садақа, назр, хайр-эҳсон, нафақа каби инсонларнинг ижтимоий ҳаётини яхшилашга ва барқарорлаштиришга омил бўлувчи мавзуларни ўз ичига олади. Ушбу омиллардан ҳисобланган закот, садақа, эҳсон, нафақа, чиройли қарз (Аллоҳ йўлида ўз бойликларидан сарфлаш) ҳақида суранинг 3, 43, 83,177, 195, 215, 219, 233, 240-241, 245, 254, 261-262, 264-265, 267, 270-274, 276-277 оятларида зикр этилади. Инсонлар ўртасидаги ижтимоий алоқаларни айниқса, оилавий муносабатларни тартибга солувчи ва янада мустаҳкамловчи ота-она ҳамда қариндошларга яхшилик қилиш ҳақида ушбу суранинг 27, 83, 215, 233 оятларида таъкидланади. Шунингдек, жамиятда инсонларни ўзаро қўллаб-қувватлашга чақирувчи омиллар ҳисобланган етимларга, мусофирларга, мискинларга, тиланчиларга яхшилик қилиш ва ўз молидан холис эҳсон қилиш ҳақида буюрилган оятлар ҳам бор. Қуйидаги келтирилган жадвалда уларни оят рақамлар бўйича келиш ўрни акс этган:

1	Закот	43, 83, 177, 277
2	садақа	3, 263-264, 270-273, 276
3	эҳсон	3, 215, 254, 261, 267, 270, 272-274
4	нафақа	233, 241, 270
5	назир	270
6	чиройли қарз	245
7	холис бойликлардан сарфлаш	195, 262, 265
8	ота-онага яхшилик қилиш	83, 215
9	қариндошларга яхшилик қилиш	83, 177, 215
10	етимларга яхшилик қилиш	83, 177, 215
11	мискинларга яхшилик қилиш	83, 177, 215
12	мусофирларга яхшилик қилиш	177
13	тиланчиларга яхшилик қилиш	177

Ушбу оятларда инсонларни ўзаро ижтимоий муносабатларини яхшилашга ва барқарорлаштиришга хизмат қилувчи қуйидаги жиҳатлар зикр этилган:

- Ота-она, қариндошлар, етимлар, мискинларга, мусофирларга яхшилик қилиш;
- Ўзи яхши кўрган молидан бериш;
- Холис ниятда бойликларини сарфлаш;
- Чиройли қарз (Аллоҳ йўлида ўз бойликларидан сарфлаш).

Бақара сураси 3 оят: **“Улар** (Муҳаммад с.а.в. келтирган хабарларга) **ғойибона имон келтирадиган, намозни баркамол ўқийдиган ва Биз ризқ қилиб берган нарсалардан** (садақа) **эҳсон қиладиганлардир”**[551]. Ушбу оятда инсонларни инфоқ қилувчиларнинг тоифалари алоҳида таъкидланмоқда.

[550] http://www.e-akademi.org/makaleler/hsaglam-2.htm. Dr. Erzincan Üniversitesi İlahiyat Meslek Yüksekokulu Öğretim Elemanı

[551] А.Мансур. Қуръони карим маъноларининг таржимаси. – Т: Тошкент ислом университети, 2009. –Б (Бундан кейин Қуръони карим маъноларининг таржимаси).

Ислом таълимотида фарз амаллардан ҳисобланган ва ижтимоий ҳимоянинг асосий омили бўлган закот Бақара сурасида ҳам зикр этилган. Унда инсонларга закот бериш амр қилинган. Жумладан, Бақара сураси 43-оят: “Намозни баркамол ўқингиз, закотни берингиз!”[552] Яна бу 83-, 177- оятларда ҳам такрорланган.

Бақара сурасини 195-оятида: **“Аллоҳ йўлида** (бойликларингиздан) **сарфлангиз ва ўз қўлларингиз** (бахиллигингиз) **билан ўзларингизни ҳалокатга ташламанг!** (Барча ишларни) **чиройли қилингиз. Албатта, Аллоҳ чиройли (иш) қилувчиларни яхши кўради”**[553]. Ушбу оятда инсонларни ўз боликларини чиройли ҳолатда сарфлаш ва айниқса Аллоҳ йўлида сарфлаш алоҳида таъкидланмоқда.

Шу ўринда шуни айтиш лозимки, бойликларни Аллоҳ йўлида сарфлаш Қуръонда ўзига хос ном билан “чиройли қарз” дея аталмоқда. Бу суранинг 245-оятида акс этган:

“Аллоҳга “чиройли қарз” берадиган (Унинг йўлида ўз бойлигидан сарфлайдиган) **киши бормики, унга бир неча баробар кўп қилиб қайтарса? Ҳолбуки, Аллоҳ** (ризқни) танг ҳам, кенг ҳам қилур ва (сизлар) **Унинг ҳузурига қайтарилажаксиз”**[554].

Жамиятда ижтимоий ҳимояни таъминлашга хизмат қилувчи яна бир омил эҳсон қилишга тарғиб қилувчи оятлар ҳам келтирилган бўлиб, уларга бериладиган савоб миқдори ўзига хос ташбеҳ билан ифодаланган. Хусусан, 261-оятда бундай дейилади:

“Аллоҳ йўлида молларини эҳсон қилувчилар (савобнинг) **мисоли гўё бир донга ўхшайдики, у ҳар бир бошоғида юстадан дони бўлган еттита бошоқни ундириб чиқаради. Аллоҳ хоҳлаган кишиларга** (савобини) янада **кўпайтириб беради. Аллоҳ** (карами) **кенг ва билимдон зотдир”**[555].

Шунингдек, инсонларни жамиятнинг муҳтож қатламига қилинадиган барча моддий-маънавий яхшиликларни қилишни йўл-йўриқлари келтирилганда, бу борадаги энг нозик жиҳатларга ҳам алоҳида эътибор берилган. Ушбу амалларни бажаришда инсонлар кўрсин учун ёки кейин миннат қилишдан қайтарувчи буйруқлар берилган ва бу инсонларни тушуниши учун ўзига хос ташбеҳлар билан ҳам ифодаланган. Бу 264-оятида қуйидагича келади:

“Эй имон келтирганлар! Молини одамлар кўрсин деб берадиган, Аллоҳга ва охират кунига ишонмайдиган кимсага ўхшаб,(берган) **садақаларингизни миннат ва озор билан йўққа чиқарманг! У** (риёкор) **устини тупроқ қоплаган силлиқ қояга ўхшайди; устига жала ёққанда,** (тупроқ ювилиб)**, сип-силлиқ тошнинг ўзини қолдиради. Улар топган** (ва сарфлаган) **бойликларидан ҳеч нарсага эга бўла олмайдилар”**[556].

Юқорида келтирилган оятдаги ўхшатишга яна ушбу қилинажак эҳсонларни гўзал ҳолатда қилишлик ҳам ўзига хос тарзда ифодаланган. Бу ташбеҳ инсонларни мана шу ҳолатда амалларини бажариш учун янада рағбатларини зиёда қилади. Бақара 265-оятида шундай келтирилади:

“Молларини Аллоҳ ризолигини истаб, самимий дилларидан чиқариб сарф қиладиган кишилар адирдаги боққа ўхшар: унга жала қуйгач, ҳосилини икки баробар етиштирар. Агар унга жала ёғмаган бўлса, томчилаб ёққан ёмғир ҳам (ўзига яраша ундирар). **Аллоҳ қилаётган амалларингизни кўриб турувчидир”**[557].

[552] Қуръони карим маъноларининг таржимаси. –Б 7.
[553] Қуръони карим маъноларининг таржимаси. –Б 30.
[554] Қуръони карим маъноларининг таржимаси. –Б 39.
[555] Қуръони карим маъноларининг таржимаси. –Б 44.
[556] Қуръони карим маъноларининг таржимаси. –Б 44.
[557] Қуръони карим маъноларининг таржимаси. –Б 45.

Оятларда барча молиявий кўмакларни инсон ўз меҳнати маҳсулидан ва энг яхшиларидан қилишига лозимлиги айтилади. Бу эса нақадар муҳим амал эканлигини ва масъулиятли иш эканлигини билдиради. Бу ҳақида Бақара сураси 267-оятда бундай дейилади:

“Эй иймон келтирганлар! Ўз қўл меҳнатингиз ва Биз сизлар учун ердан чиқарган нарсаларнинг яхшиларидан эҳсон қилингиз! Ўзингиз фақат кўзингизни чирт юмибгина оладиган даражадаги ёмон нарсаларни (эҳсон қилишга) **танламангиз. Шунингдек, билингизки, албатта, Аллоҳ ғаний ва мақтовга лойиқ зотдир”**[558].

Инсонларни қиладиган бу хайрли ишларни қилиш билан бойликлари камайиб қолмай, аксинча, янада зиёда бўлиши ва бу учун мукофотлар борлиги қуйидаги оятларда алоҳида таъкидланган. Бақара сураси 276–277-оятда шундай дейилади:

“Аллоҳ садақа (берувчиларга бойлик)**ларни зиёда этади. Албатта, имон келтирган, яхши ишларни қилган, намозни баркамол ўқиб, закотни берганлар учун Парвардгорларининг ҳузурида** (махсус) **мукофотлари бордир. Уларга хавф ҳам бўлмас ва улар ташвиш ҳам чекмаслар”**[559].

Хулоса қилиб айтганда, Ислом ҳуқуқининг бош манбаси ҳисобланган Қуръонда ижтимоий ҳимоя мавзусида кўплаб оятлар нозил бўлган. Айниқса, энг узун сура бўлган Бақара сурасида бу мавзуда энг кўп миқдорда оятлар ўрин олган. Ушбу оятларда ижтимоий ҳимояга оид барча масалалар: закот, нафақа, эҳсон, садақа, яқинларига яхшилик қилиш кабилар тартиби ва ҳукмлари баён этилган.

* * *

Zarifjon Arslonov,
Imom Moturidiy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazi ilmiy xodimi,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi tadqiqotchisi

ALIXONTO‘RA SOG‘UNIY ASARLARINING QISQACHA TALQINI

O‘zbekiston mustaqillikka erishgach, tarixshunoslik fanida, umuman olganda, barcha sohalarda yangi sahifa ochildi. Tadqiqotchilar tomonidan ko‘plab asarlar topib o‘rganildi va tadqiq qilindi. Shu qatori, Alixonto‘ra Sog‘uniyning ilmiy-adabiy me’rosiga nazar solish boshlandi. Bu xayrli ishlar asosida hazratning ko‘plab asarlari nashr yuzini ko‘rdi va xalqmizga taqdim qilindi. Alixonto‘ra Sog‘uniyning ilmiy me’rosiga nazar tashlagan har bir inson uning naqadar keng va boy ekanligini anglab yetadi.

Alixonto‘ra Sog‘uniy komil inson bo‘lib, zamonasining ko‘plab ilmlarini mukammal egallagan buyuk allomalaridan edi. Birinchi navbatda u kishi diniy ilm, teologiya sohasida katta bilimga ega bo‘lganligi va mashhurligi hozirgi kunda ko‘pchilikka ma’lumdir. Birgina misol, “Tarixi Muhammadiy” asari nashrdan chiqqanidan so‘ng u kishi nafaqat yurtimizda, balki butun islom olamida mashhur bo‘lib ketdi.

Mustahkam iymon-e’tiqod, haqqoniy maslak egasi bo‘lgan, Vatanim Turkistonim deb qayg‘urib yig‘lagan, uning ozodligi, istiqboli uchun umr bo‘yi kurashgan, davr tuzumining siyosiy, iqtisodiy tazyiqlariga bardosh bergan insonlarni millatning vijdoni deb bilishadi. Shu nuqtayi nazardan

[558] Қуръони карим маъноларининг таржимаси. –Б 45.
[559] Қуръони карим маъноларининг таржимаси. –Б 47.

qaraganda, Alixonto‘ra Sog‘uniy 1960 – 1980-yillarda ana shunday insonlardan bo‘lgan edi desak, mubolag‘a qilmagan bo‘lamiz. U kishining ta’limoti zamonamiz yoshlarini yuksak ma’naviyat, go‘zal axloq, Vatanga muhabbat ruhida tarbiyalashda yordam beradi.

Sog‘uniy hazratlari o‘tgan asrning 60-yillarida o‘zining “Ong o‘stirish to‘garagi” deb nom olgan norasmiy to‘garak tashkil qilgan. Unda yoshlar har haftada ikki marta yig‘ilishgan. Unda asosan arab tili va islom dini asoslaridan saboq berilgan. Milliy tariximizdan, axloq-odob, inson haq-huquqlari to‘g‘risida dastlabki tushuncha va ma’lumotlar berib borilgan.[560]

Alixonto‘ra Sog‘uniy serqirra ijodkor edi. U nafaqat nasriy asarlar yozish bilan mashg‘ul bo‘lgan, balki ijodida she’riy asarlari ham uchraydi. Bundan tashqari, Sog‘uniy hazratlari tarjimonliklari bilan ham mashhurdir. O‘sha davrda juda muhim bo‘lgan bir nechta asarlarni tarjima qilgan. Natijada, mahalliy aholi o‘zi uchun notanish bo‘lgan asarlardan bahramand bo‘lgan. Xususan, Herman Vamberining “Buxoro va Movarounnahr tarixi” asarini o‘zbek tiliga tarjima qilib, qo‘lyozma nusxasini tayyorlagan. Mazkur asar orqali o‘sha davr yoshlari Vatanimiz tarixi naqadar uzoq o‘tmishga borib taqalishi, bizning shonli tariximiz bor ekanligini anglaganlar. Yoshlarni milliy ongini o‘stirish yo‘lida tarix faning o‘rni va ahamiyati haqida so‘z yuritar ekan, Sog‘uniy hazratlari shunday deydi:

“Insonlar o‘z hayotlarini ongli ravishda tushunib turishlari uchun dunyo ilmlari ichida boshqalardan ko‘ra tarix ilmiga hojatlari ayniqsa ko‘pdir. Shuning uchun har davrning dono olimlari tarafidan bu to‘g‘rida bek (ko‘p) kitoblar yozilmish ekandur. Tarix demak, o‘quvchilarning ko‘z oldilariga qo‘yilgan bir ko‘zgu kabi bo‘lib, unga qaragan kishilar esa yuz-ko‘zlariga yuqqan yomon narsalarni ko‘rar ekanlar, albatta, undan o‘zlarini tozalaydilar. Shunga o‘xshash, o‘tmishdagi ota-bobolarning oynaklarini keyingi bolalari qo‘llariga olib qarasalar, o‘zlarining kim ekanliklarini, endi kim bo‘lg‘onliklarini shu ko‘zguda ochiq ko‘radilar. Mehribon ona Vatanlari bosqinchi oyoqlar ostida depsalib, ingrab yotqonlig‘ini ko‘rgach, uning sabablarini tekshirishga kirishadilar. Ongsizlik o‘lim uyqusida yotgan bir millatni uyg‘otish uchun o‘tmishdagi ota-bobolarining shonlik tarixini bilishdan ortiq narsa yo‘qdir. Bu ilmdan kutilgan asosiy maqsadlar bir davlat qurilgandan so‘ngra, u qaysi ishlar bilan taraqqiy topib rivojlanmishdur, yoki inqirozga uchrab zavol topishi nima sababdan bo‘lishidur. Chunki dunyoda o‘tgan, yo o‘tmoqda bo‘lgan yaxshi-yomon ishlar paydo bo‘lishining, albatta, sabablari bordur. Hayot olamida hech narsa sababsiz yuzaga chiqishi mumkin emasdur. Masalan, ilgari butun dunyoga nomi chiqqan, tillarda doston shu O‘zbekiston bizning suyukli ona Vatanimiz nega qo‘limizdan chiqdi? Biz Turkiston xalqi o‘z davlatimizdan nega ajradik? Mana bularning sabablarini ko‘rsatish tarix ilmining asosiy vazifasidur.”[561]

Tarix ilmining bugungi kun yoshlari uchun nechog‘li zarur ekanligini anglagan holda Alixonto‘ra Sog‘uniy mustamlakachilik davridayoq Amir Temurning “Temur tuzuklari” asarini tarjima qilgan. Bilamizki, Amir Temur Chor Rossiyasi mustamlakachilik davrida yovuz, qonxo‘r, bosqinchi mo‘g‘ul sifatida tasvirlangan va o‘sha davr maktab o‘quvchilariga shu tartibda o‘rgatilgan. Sog‘uniy hazratlari esa shunday qaltis davrda Amir Temur siymosiga hurmat bajo keltirib, aslida Amir Temur kim bo‘lganligini erkin gapira olgan:

“Har bir davlat arbobi siyosatda bilimdonlik, sezgirlik, izchillik va jasorat kabi fazilatlarni o‘zida mujassamlashtirmog‘i kerak. Bu toifadagi hukmdorlar o‘zlari kuchli bo‘lganligi uchun atrofiga mard va ochiqcha so‘zlasha oladigan kishilarni to‘plab ish yuritadi. Ulug‘ bobomiz sohibqiron Amir Temur shunday zotlardan edi .

Biz ko‘rgan arabcha, forscha, turkcha kitoblarda Temur ustida har turli so‘zni yozadilar. Ularning qaysi birlari uni boshiga ko‘tarib maqtasalar, ba’zilari uni yerga uradilar. Yigirma yetti poytaxtli

[560] Алихонтўра Соғуний. Туркистон қайғуси. Тошкент. Шарқ. 2003. 1-китоб 8-б.
[561] Алихонтўра Соғуний. Туркистон қайғуси. Тошкент. Шарқ. 2003. 1-китоб 8-б.

yerni o‘ziga bo‘ysundirgan lashkarboshi mazkur kitobda o‘zining butun qilgan ishlarini qisqacha aytib o‘tganidan so‘ngra o‘z saltanatini saqlash uchun bolalariga qo‘llanma bo‘lg‘udek harbiy siyosiy yosollarini qurib ko‘rsatib, uni Temur tuzuklari deb atamishdir. Aslida esa bu kitob Temurning o‘z qalami bilan o‘zbekcha yozilgan bo‘lsa ham, bunga uning merosxo‘rlari ega bo‘la olmaganlar. Eshitishimizcha, bu kitobning asl nusxasi London kutubxonasida saqlanarmish. Toshkent Diniy nazorati kitobxonasida bundan bir nusxa borligini anglab, uni ko‘rishga qattiq qiziqdim. Qarasam, u oltin kitob o‘z asli o‘zbek tilidan forschaga ko‘chirilgach, o‘z ma’nosini yo‘qotmagan bo‘lsa ham, o‘zbeklik haybatidan ajramish edi. Buni o‘qigach, Navoiyning Muhokamatul lug‘atayn kitobida aytgan so‘zini eskarib, unga rahmatlar o‘qidim. Navoiy bu kitobida o‘zbek olimlari o‘z tillarini qoldirib, forsi adabiyotlariga berilganliklari uchun qattiq norozilik bildiradi. O‘zbek tilining har to‘g‘rida forsi tilidan ortiqligini ko‘rsatib, o‘zbekchadan bir yuz Oriz so‘z keltiradi. Bularga forsi shoirlari o‘z tillarida tarjima topolmaydilar, deydi. Men bu so‘zning to‘g‘riligini ilgaridan bilgan bo‘lsam ham, ayniqsa bu kitobni tarjima qilib chiqqanimdan so‘ngra ko‘nglimda hech gumonim qolmadi. Chunki, bu kitobning asl nusxasidagi bir necha og‘iz o‘zbekcha so‘zlarga uning forsida tarjimasi topilmagach, u so‘zlarni tarjimon shul bo‘yicha qoldirishga majbur bo‘lmishdir.

O‘quvchilarga anglatish uchun bulardan ba’zilarini bu o‘rinda ko‘rsatib o‘tamiz.

1. Chori bulchor-urushga to‘plash;
2. Sovariy-hadya;
3. Suyurg‘ol-maosh, yer-mulk;
4. Qobu-payt;
5. Joldu-in’om;
6. Chopul-hujum;
7. Chopqulash-qilichbozlik…”[562]

Alixonto‘ra Sog‘uniy 1962-yildayoq ulug‘ sohibqiron Amir Temurning “Temur tuzuklari” kitobini eski forsiydan o‘zbek tiliga tarjima qiladi. Dastlab 1967-yili “Guliston” jurnali sahifalarida bu kitobning ko‘p qismi u kishining jur’atli kirish so‘zi bilan bosilib chiqadi. O‘sha davrda Amir Temurni oqlab yozish katta jasoratni talab qilar edi. Vaholanki, Sog‘uniy sohibqiron Amir Temurni o‘zbek xalqi xotirasida, go‘yo tiriltirib berib ketgan edilar. Shundan bir yil keyin, ya’ni 1968-yili O‘zbekiston Fanlar akademiyasining prezidenti I. M. Mo‘minov ko‘pchilik tarixchi olimlar muhokamasidan o‘tkazgan holda Amir Temurning O‘rta Osiyo tarixida tutgan o‘rni va roli risolasida ehtiyotlik bilan u kishiga ijobiy baho berishga harakat qiladi. Shundan keyin O‘zbekiston matbuotida deyarli 25 yil davomida bu mavzuda ma’lumot berilmaydi. Mustabid tuzumning yemirilgan davrida ham tarixchi olimlarimiz Alixonto‘raning birinchi bo‘lib ulug‘ bobomiz sohibqiron Amir Temurni va uning shon-shuhratini himoya qilib ko‘rsatgan bu jasorati to‘g‘risida ochiq gapirishdan, tarixiy haqiqatni tiklashdan biroz hayiqdilar.

Alixonto‘ra Sog‘uniyning naqshbandiya ta’limotiga e’tiqod qo‘yganlari ham ma’lumdir. Hazrat Bahouddin Naqshband tariqatlari Qur’oni karim va Hadisi sharifga asoslanadi. U zotning “Dil ba yoru dast ba kor!”, ya’ni ko‘ngil Alloh yodi bilan, qo‘l esa ish bilan band bo‘lsin, degan shiorlari butun musulmon olamiga mashhurdir. Sohibqiron Amir Temur ham bu tariqatga amal qilgan. Raiyat ravnaqini ko‘zlab, “kam yenglar – ocharchilik ko‘rmasdan boy-badavlat yashaysizlar, kam uxlanglar – mukammallikka erishasizlar, kam gapiringlar – dono bo‘lasizlar!” deb u zotning nasihatlarini ta’kidlaganlar.

“Allohni sevish, uning visoliga yetish uchun og‘ir, mashaqqatli poklanish yo‘lini bosib o‘tish lozimdir. Har bir kishi o‘z vaqtini sarhisob qilib turishi, chunki vaqt boyliqdur, bir kasbni egallashi,

[562] Хўжамбердиев Ё. Соғуний – Т:. “Шарқ” 2018. 376-б

o‘z qo‘l kuchi bilan halol luqma topmoqligi bu ta’limot asoslaridandir”, deydi Sog‘uniy hazratlari. O‘z hayotlari davomida shunga amal qilib dorishunoslik, tibbiyot ilmlarini mukammal egallaganlar va hojatbaror shifokorligi tufayli ko‘pchilik o‘rtasida katta obro‘-e’tiborga ega edilar.

Alixonto‘ra keng bilimlar egasi, chinakamiga qomusiy olim edi. Yuqorida tilga olingan asarlaridan, tarjima qilgan kitoblaridan tashqari u kishining qalamiga mansub “Shifo ul-ilal”, ya’ni “Illatlar shifosi” asari ham mavjud. Alixonto‘ra Sog‘uniy mazkur risolasini 1937-yil iyun oylarida Sharqiy Turkiston‌ning G‘ulja shahrida, zolimlardan qochib yurgan paytlarida, Kunas tog‘larida Toyoshuz, Qo‘yoshuv degan yerlarda qirg‘iz birodarlari orasida yozganlar.[563] Unda ikki yuzdan ko‘p kasalliklar bayoni, tashxisi va davolash usullari berilgan. Ko‘p tillarni chuqur bilganligi bois shu tillarda she’rlar ham yozganlar. “Devoni Sog‘uniy” nomli devon sohibi hamdir. Shu davr ichida bobomiz tomonidan yana Ahmad Donishning “Navodir ul-vaqoye” asari, Darvesh Ali Changiyning “Musiqa risolasi” asari o‘zbek tiliga tarjima qilingan.

Foydalanilgan adabiyotlar

1. Хўжамбердиев Ё. Соғуний – Т:. “Шарқ” 2018. 376-б.
2. Sharqshunoslik To‘plam – 1999.107-bet.
3. O‘zbekiston milliy ensiklopediyasi. –T.: Davlat ilmiy nashriyoti, 2004. 313 b
4. Islom ensiklopediyasi. A-H. –T.: O‘zbekiston milliy ensklopediyasi, Davlat ilmiy nashriyoti, 2004.
5. Долимов У. «Маърифат дарғалари». Т., “Маънавият”, 1990.
6. Зақий Аҳмад. Туркистон масаласи. Берлин, 1924; Рус мустамлақа сиёсатининг моҳияти ва мақсади. Вена, 1929. Бугунги турқ эли ва Туркистон Янги тарихи. Истанбул, 1981, 2-нашр, профессор Б. Қосимов таржима қилган.
7. Solihov M.B. O‘zbek adabiyotida millatchilik ko‘rinishlari. T., 1932, 140 bet.
8. Алихонтўра Соғуний. Туркистон қайғуси. Тошкент. Шарқ. 2003. 1-китоб, 8-б.

* * *

Шахзода Рашидова,
базовый докторант МИАУз

ОСОБЕННОСТИ ВОПРОСА ВОСПИТАНИЯ ДЕТЕЙ НА ОСНОВЕ ИСЛАМСКИХ ЦЕННОСТЕЙ И ТРАДИЦИЙ

Аннотация. Социальные изменения в современном обществе, связанные с ломкой традиционной системы половой стратификации, приводят к изменению гендерных ролей, в том числе и родительских. Проблемы семьи, вопросы семейного воспитания, влияния семьи на развитие личности ребенка становятся все более актуальными. В настоящее время существует большое количество исследований о роли матери, влияния материнства на развитие личности ребенка. Проблема роли отца в развитии ребенка, его воспитании мало изучена, хотя этот вопрос актуален и является таким же важным в формировании полноценной личности, как и роль матери.

Annotatsiya. Zamonaviy jamiyatdagi ijtimoiy o‘zgarish an’anaviy jinsiy tabaqalash tizimini buzish bilan bog‘liq bo‘lib, gender rollari, jumladan, ota-onalarning o‘rinlarni o‘zgarishiga olib

[563] Алихонтўра Соғуний. Шифо ул-илал. Тошкент. Шарқ юлдузи, 1996 йил 6-сони, 3-б.

keladi. Oila muammolari, oilaviy ta'lim masalalari, oilaning bolaning shaxsiyatini rivojlantirishga ta'siri tobora o'zgarmoqda. Hozirgi kunda bola shaxsiyatini rivojlanishidaonaning ta'siri haqida ko'plab tadqiqotlar mavjud. Bolaning rivojlanishida otaning roli, uning tarbiyasi juda kam o'rganilgan, ammo bu savol muhim va amaliy ahamiyatga ega.

Annotation. Social changes in modern society associated with the breaking of the traditional system of sexual stratification, lead to a change in gender roles, including parental ones. The problems of the family, issues of family education, the influence of the family on the development of the child's personality are becoming increasingly relevant. Currently, there are a large number of studies on the role of mother, the influence of motherhood on the development of the personality of a woman and child. The role of the father in the development of the child, his upbringing is little studied, although this question is relevant and practically significant.

Ключевые слова: воспитание, семья, отец, ребенок, общество, образование, ислам, традиции, ценности, родители, нравственность.

Kalitso'zlar: *oila, ota, bola, jamiyat, ta'lim, islom, qadriyatlar, ota-onalar, axloq*.

Keywords: *education, family, father, child, society, nurture, Islam, values, parents, morality***.**

Роль семьи и членов семьи в воспитании и формировании подрастающего поколения издревле привлекали внимание ученых. Из древних, в частности древнекитайских, египетских, индийских, греческих и других источников дошли до нашего времени не только семейные ценности, но и отношение к роли отцовства в древних культурах.

В древнеиндийских письменных источниках, как эпос «Махабхатара» и «Рамаяна», в «Ведах» указывается воспитательная роль семьи, в частности роль матери и отца в воспитании ребенка, перечисляются нравственные ценности, которые должны быть переданы подрастающему поколению через отца, как честность, правдивость, благородство, выдержка, ответственность и др[1].

В древнекитайской философии (5-6 век до н.э.) также указываются качества «благородного мужчины», прежде всего воина, главы семейства, обладателя немалой дюжины человеколюбивых качеств, как отвага, защита рода и родины, благородство, держать слово, быть милостивым, но и храбрым, внутренняя выдержка[2].

Древнегреческие и римские ученые, как Сократ (э.о. 470-399 й.), Платон (э.о. 427-347 й.), Демокрит (э.о. 460-370 й.), Аристотель (э.о. 384-322 й.) [3], Пифагор (э.о. 540-500 й.), Гиппократ (э.о. 460-377 й.), Клавдий Гален (129-201 й.), Марк Тулий Цицерон (э.о. 103-43 й.) в своих трудах, высказывали свои взгляды, касательно воспитания, и воспитания мужчин, перечисляли нравственные ценности и физические требования к настоящему мужчине. Они говорили о том, что нужно уметь, чтобы стать доблестным воином и мужчиной.

В "Авесте", священной книге зароастрийцев, также указываются требования к тому, как нужно воспитывать мужчин и какие требования представляет их жизнь, чтобы они смогли достойно представить себя в обществе[4].

Известно, что в древних Среднеазиатских низменностях как Бухарская, Самаркандская, Кашкадарья, Зарафшанский оазисы, Пянжекенте (XII-XI века до нашей эры) существовала древнетюркская цивилизация, названная страной Согдов[5]. Они имели свои письменные памятники, одним из которых является "Согдские письменные памятники" и "Пямятники, сохранившиеся от древних людей". В ней указываются, что вредит мужчине по жизни, каким он должен быть в быту, на войне, от чего он должен остерегаться.

Далее в Средние века, целая плеяда поэтов, мыслителей, ученых энциклопедистов, правоведов, в своих произведениях и в устном народном творчестве народов Востока,

в частности в произведениях “Калила ва Димна”, “Синдбаднамэ”, “Тысяча и одна ночь”, “Кабуснамэ”, “Гулистан” ва “Бустан”, “Бахаристан”, “Шахнамэ”, “Данишнамэ”, “Саадатнамэ”, “Сиёсатнамэ”, “Рушнамэ”, “Кутадгу билиг”, “Дивану лугатит турк”, “Хибат ул хакойик”, “Ахлоки Джамали”, “Хамса” оставили свои размышления о роли семьи и семейных отношениях, о семейных ценностях.

Следовательно, семейные отношения, роль матерей и отцов в воспитании подрастающего поколения, как нужно воспитывать мужчин, чтобы они приносили пользу для общества и семьи были издевле изучены и представляли большой интерес для цивилизационного развития стран и народов.

Западная цивилизация имеет свою оценку и свой взгляд на рассматриваемую проблему. Причем, оценка роли отца разнится как во мнениях ученых, так и по эпохе высказывания. Если суммировать высказывания ученых, то получается следующая картина:

1. Воспитательная деятельность по своему содержанию представляет собой совокупность методов и способов, формирующих, развивающих и усовершенствующих личность ребенка, но основе принятых на тот момент общественных требований и религиозно-правовых и гуманитарных ценностей. К примеру, обучение и прививание необходимых правил поведения либо практическим путем – таков подход Платона, либо на основе определенных принципов – таково видение Аристотеля и Росса[6].

2. Важна конечная цель воспитания, а не сам процесс воспитательной деятельности, как совокупности методов и средств воспитания[7]. Именно поэтому, такие мыслители, как Дюркгейм делают различие между целью воспитания и ребенком, которого воспитывают. А другие, наоборот, концентрируют свое внимание на ребенке, как на объекте воспитания. В свете такого видения и вытекает определение воспитания, к примеру, Герберта: «Воспитание – это формирование личности с целью развить именно ее, пробудить в ней ее же склонности и желания». Дюркгейм же, сторонник первого подхода, определяет воспитание как: «общественное формирование личности ребенка[8]».

Предмет, цель и процесс воспитания на основе исламских ценностей и традиций кардинально отличается от западного видения, хотя в конечной цели есть определения, объединяющие два взгляда.

Арабское слово «ат-тарбия» означает – рост, развитие, выкармливание, забота и опека. К примеру, говорят так: раба аш-шай’а рабуан уа риба’ан, то есть выросло и развилось. В словаре сказано так: «Воспитать значит – вырастить, выкормить, поднять наноги, вывести в люди. Воспитатель – это тот, кто пытается исправить, направить, удержать и заботиться. О том, кто пытается улучшить кого-либо и усовершенствовать, говорят так: Он воспитывает его, он – его воспитатель»[9]. Глагол «рабба[10]» и однокоренное слово раббани употреблены в следующих коранических аятах в обобщенном смысле: «Преклоняй пред ними крыло смирения по милосердию своему и говори: «Господи! Помилуй их, ведь они растили меня ребенком[11]». «…будьте духовными наставниками, поскольку вы обучаете писанию и изучаете его[12]».

Приведем еще одно определение: «Исламское воспитание – это идеологическая концепция, в основе которой лежат исламские принципы и ценности, обязывающие к определенным действиям и поступкам, выполнение которых формирует поведение, соответствующее вероучениям Ислама». Распространено также и такое определение: «Исламское воспитание – это слова и действия человека, основанные на коранических текстах, сунне Пророка (с.а.в.)

или же на рассуждениях, вытекающих из этих двух источников. То есть преднамеренное воздействие одного человека на другого с целью помочь ему всесторонне развиваться, приобретать новые навыки, правильно использовать свою силу, способности и возможности, чтобы выполнить и достичь того, чего требует Ислам[13]».

В семьях, где почитаются исламские традиции, главой семьи является отец, так как именно мужчина несет ответственность перед Всевышним за всех членов своей семьи. Посланник (с.а.в) сказал: «Каждый из вас ответственен за свое управление: имам управляет теми, кто за ним, и будет спрошен о них; муж — глава семьи, и [он] ответственен за нее; жена ответственна за домашний очаг, за что и будет спрошена… Каждый из вас — управляющий, и будет спрошен за управляемое им» [14].

Учитывая, что мужчина будет спрошен за свою семью, в вопросе воспитания, именно он признан главным ответственным лицом за порядок внутри семьи, и в плане вопросов воспитания. Он выступает как главный арбитр данного процесса, делая нужные акценты в обучающей и воспитательной деятельности всех членов семью, поощряя мир, согласие, благонравие, любовь. Он руководит воспитательной деятельностью матерей, финансово, материально и морально выступая попечителем и защитником.

Ответственность за нравственный облик детей лежит на отцах. «Для отца воспитание ребенка более значимо и ценно, чем ежедневная выплата весомой милостыни[15]» [16]. Из данного хадиса мы видим, насколько важен для отца процесс воспитания ребенка. Так как сердце ребенка при рождении лишено каких-либо отпечатков, сознание его свободно от правил и убеждений, он чист от предубеждений и помыслов. Ребенок восприимчив ко всему и впитывает все, что вокруг него. Если его приучат к благому, хорошему и воспитают в этом ключе, то он будет счастлив и в мирском и в вечном мирах. Его родителям и всем, кто принимал участие в его образовании и воспитании, воздастся благом за все его праведные дела и поступки. Если же он привыкнет к злу или будет оставлен без внимания, подобно животному, то станет несчастен, погибнет и ляжет грузом на плечи тех, кто обязан был воспитать его[17]».

Самым лучшим примером отношения к детям был Пророк Мухаммад (с.а.в.). Он любил детей, любил проводить время, играя с ними. Его это качество показывает нам важность игр с нашими детьми. Пророк Мухаммад (с.а.в.) восполнял право детей на любовь и никогда не лишал их своего милосердия. В хадисе Абу Хурайры сказано: «Посланник Аллаха (с.а.в.) пришел к дому своей дочери Фатимы и возле дома произнес своим звучным голосом «Есть ли здесь дети?». Услышав голос деда, его внук Хасан выбежал из дома, с радостным криком бросился к деду и крепко обнял его, обхватив за шею, и Посланник Аллаха расцеловал внука[18]». Людям, которые не понимали такой любви пророка к детям, было интересно, почему пророк играет и проводит время с детьми. Со слов Абу Хурайры: «Посланник Аллаха (с.а.в.) поцеловал аль-Хасана ибн Али в то время, как аль-Акра ибн Хабисат-Тамими сидел рядом с ним. Аль-Акра сказал: «У меня 10 детей и я никогда не целовал ни одного из них». Пророк взглянул на него и сказал: «Тот, кто не милосерден с другими, не сможет рассчитывать на милость по отношению к себе[19]». Посланник Аллаха (с.а.в.) относился к особым трепетом к чувствам любого человека. И следующий хадис, переданный Анас ибн Маликом, явное тому доказательство: «Поистине, становясь на молитву, я хочу проводить её долго, но когда слышу плач ребёнка, то сокращаю её, не желая доставлять затруднения его матери[20]».

Одной из главных задач исламского воспитания является привитие ребенку хороших нравственных качеств, таких как уважение к старшим и снисходительность к младшим, терпение и выдержка, правдивость и справедливость. Родитель-мусульманин учит ребенка различать добро и зло, испытывать радость от совершения добрых поступков и раскаиваться в проступках, поддерживать тесные связи с родственниками и устанавливать добрые отношения с соседями.

Следуя наставлениям Пророка Мухаммада (с.а.в.), мусульмане с ранних лет окружают детей любовью и сердечным отношением, вниманием и нежностью, добротой в обращении и простотой в общении. В отношениях с детьми они избегают крайностей, не допуская ни излишней мягкости, приводящей к потаканию каждому желанию ребёнка, ни чрезмерной строгости, вызывающей у детей недоверие к собственному опыту и ущемляющей чувство собственного достоинства. В семьях, где придерживаются исламских традиций, поощряют детей за проявление личной инициативы, воспитывают в них самостоятельность и чувство ответственности, развивают в них природные наклонности и способности. Благодаря этому ребёнок учится правильно воспринимать авторитет старших, видит в них заботливых и любящих наставников, которые не подавляют его свободу, а делятся с ним личным опытом и воспитывают в нём внутреннюю свободу.

Исламское воспитание детей в первую очередь основывается на отцовском воспитании. Мужчина, как глава семьи, стремясь дать достойное воспитание своим детям и всецело неся ответственность перед Создателем, является гарантом крепкой духовной связи между отцом и ребенком. Именно это может послужить основой жизненного благополучия, как для отца, так и для детей. И то общество где, отец имеет достаточно навыков и знаний в области воспитания детей и уделяет этому должное внимание, имеет все шансы на процветания. В таком обществе минимизируются детская преступность, социальное сиротство, наркомания и другие негативные факторы.

Библиография

1. История всемирной литературы. Том первый. –М.: Наука. 1983. –С.204-252
2. Энциклопедия. Всемирная история. Первобытный мир. Древний Восток и античность.- М.:Аванта. 2003. – С. 91-95;
3. Арасту. Ахлоқи кабир. // Мулоқот. 1998, 4-сон, -С. 45.
4. Қаюмов А., Исҳоқов М., Отахўжаев А., Содиқов Қ. Қадимги ёзма ёдгорликлар. –Т.: Ёзувчи, 2000. –Б. 10
5. Қаюмов А., Исҳоқов М., Отахўжаев А., Содиқов Қ. Қадимги ёзма ёдгорликлар. –Т.: Ёзувчи, 2000. -Б. 75-80
6. Микдад Яльджин. Ахдафат-тарбия аль-ислямия уа гаятиха. – Т. 2, С. 12
7. Микдад Яльджин. Ахдафат-тарбия аль-ислямия уа гаятиха. – Т. 2, С. 12
8. Умар Мухаммад. Аш-Шибани. – С. 290
9. Специально приводится употребление глагола с целью лучше разъяснить значение однокоренного слова «ат-тарбия». В буквальном переводе это выражение означает: выросло что-либо ростом. – Прим. перев.
10. Лисан аль-‘араб. Корень «р-б-уа».
11. Священный Коран сура 17, аят 24.
12. Священный Коран сура 3, аят 79.

13. Мухибб ад-дин Абу Салих, МикдадЯльджин, Хасан Ибрахим ‘Абд аль- ‘Аль и ‘Абд ар-Рахман Нахляуи. – Учебное пособие для всех факультетов третьего курса в исламском университете имени Мухаммада ибн Са‘уда (1403-1404 год от хиджры). – С. 7
14. Хадис от Ибн ‘Умара; св. х. Ахмада, аль-Бухари, Муслима, и др. См., например: Ас-Суюты. Дж. Аль-джами‘ ас-сагыр. С. 396, хадис № 6370, «сахих».
15. У человека не спросят в Судный День о дополнительной милостыне-садаке, давать которую лишь желательно. Но о должном воспитании сына или дочери у отца спросят в День Суда по всей строгости.
16. Хадис от Джабира ибн Самура; св. х. Ахмада и ат-Тирмизи. См.: аль-Бенна А. (известный как ас-Са‘ати). Аль-фатх ар-раббани ли тартибмуснад аль-имам ахмад ибн ханбальаш-шайбани. Т. 10. Ч. 19. С. 45 (см. также пояснение к этому хадису); аль-Бага М. Мухтасарсунанат-тирмизи. С. 268, хадис № 1952; аль-Кари ‘А. (умер в 1014 г. по хиджре). Миркат аль-мафатихшархмишкят аль-масабих. В 10 т. Т. 8. С. 3117, хадис № 4976; аль-Мунзири З. Ат-таргыбваат-тархиб мин аль-хадис аш-шариф. Т. 3. С. 72.
17. аль-Газали М. (450–505 гг. по хиджре). Ихья ‘улюм ад-дин [Воскрешение наук о вере]. В 6 т. С. 69.
18. «Сахих» имама Муслима бин аль-Хаджжаджа аль-Кушайри.
19. «Аль-джами ас-сахих» имама аль-Бухари.
20. «Аль-джами ас-сахих» имама аль-Бухари.

* * *

A. Jamilova,
“Jo‘ybori Kalon” ayol-qizlar o‘rta maxsus ta’lim muassasasi mudarrisasi

IMOM MOTURIDIYNING HAYOT YO‘LLARI

Imom Moturidiy (Abu Mansur al-Imom Moturidiy; Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud al-Hanafiy al-Imom Moturidiy as-Samarqandiy) (870-yil; Samarqand – 944-yil; Samarqand) – imom, fiqh olimi, kalom ilmining Imom Moturidiy lik ta’limoti asoschisi. “Imom al-hudo”, “Imom al-mutakallimin” (“Hidoyat yo‘li imomi”, “Mutakallimlar imomi”) nomlari bilan ulug‘langan. Moturid qishlog‘ida (hozirgi Jomboy tumanida) tavallud topib, to umrining oxirigacha shu yerda yashagan, bu yerda katta bog‘ ham barpo etgan.

Imom Moturidiy Samarqanddagi al-Ayoziy madrasasida o‘qidi, mahalliy hanafiy faqihlardan ta’lim oldi, Abu Bakr Ahmad al-Juzjoniy, Abu Nasr Ahmad ibn al-Husayn al-Iyodiy, Nusayr ibn Yahyo al-Balxiy, Muhammad ibn Muqotil ar-Roziy unga ustozlik qilishdi. Keyin o‘zi fiqh va kalom ilmlaridan dars berdi. Abu Ahmad al-Iyodiy, Abul Hasan Ali ibn Sayyid ar-Rustug‘faniy, Abu Bakr as-Samarqandiy, Makhul an-Nasafiy, Abul Mu’in an-Nasafiy, Abulyusr al-Pazdaviy kabi shogirdlar yetishtirdi. Vasiyatiga ko‘ra, Samarqanddagi Chokardiza qabristoniga dafn etildi.

Imom Moturidiy ning asosiy asarlari “Kitob at-tavhid” (“Yakka xudolik haqidagi kitob”), “Ta’vilat ahl as-sunna”dir (“Sunniylik an’analari sharhi”). “Kitob at-Tavhid” bilish nazariyasi bayon qilingan musulmon ilohiyotshunosligining birinchi asari hisoblanadi. Kitobning kalom ilmi ta’rifi berilgan muqaddimasida bilimning 3 manbai: hissiy (sezgi) a’zolari vositasida, naql – rivoyatlar vositasida va aql-idrok vositasida axborotlar olish mumkinligi haqida gapiriladi. Imom Moturidiy sof din doirasidan chiqmagan holda aql-idrokni ulug‘laydi va mantiqan asoslangan bilimning

ahamiyatini ta’kidlaydi. Kitobda o‘sha davrdagi adashgan firqalar qarashlarining haqiqatdan yiroq ekanligi tahlil etilgan. Imom Moturidiy “Din yo‘lidagi barcha adashuvlarning sababi – riyokor kimsalarga ko‘r-ko‘rona ergashishdadir”, deb ta’kidlagan edi.

Imom Imom Moturidiy ilohiyotchi olim sifatida muhim aqidaviy masalalar – juz’iy ixtiyor, e’tiqod, oxirat hayoti kabilarni qamrab oluvchi risolalar bitdi. „Ma’xaz ash Shari’a“ (“Shariat asoslari sarasi”), “Kitob al-usul” (“Diniy ta’limot asoslari kitobi”), “Kitob al-jadal” (“Dialektika haqidagi kitob”) kabi asarlari shular jumlasidandir. Imom Imom Moturidiy Imomu A’zam abu Hanifa qarashlarini tushuntirib berib, uni rivojlantirdi. Abul Hasan al-Ash’ariy (873–935) ishlab chiqqan Islom aqidasi asoslarini takomillashtirib, uni sunniylik e’tiqodiga kirib qolgan noto‘g‘ri, g‘ayri sahih aqidalardan tozaladi. Imom Moturidiy qarashlari o‘z davrida mintaqaning madaniy va ilmiy ravnaqiga sabab bo‘lgan. Chunki Imom Moturidiy din asoslarini mantiqan tushuntirgan, tanlov huquqi va ijtimoiy hamjihatlikni qaror topdirish g‘oyalarini rivojlantirgan. Imom Moturidiy jami 15 ga yaqin asar ta’lif etgan. Uning kalomga oid 7 ta va fiqhga oid 2 ta asari bo‘lib, ular saqlanib qolmagan. Abu Mansur Moturidiyning bizgacha yetib kelgan asarlari qisman tadqiq qilingan. Uning Qur’on tafsiriga bag‘ishlangan “Ta’vilot al-Qur’on” asari va uning uzviy davomi hisoblanmish “Irshad al-mubtadiyin fiy tajvidi Kalami Robbil a’lamin” (“Qur’on o‘qishga kirishganlar uchun qo‘llanma”) kitobi O‘zbekiston FA Sharqshunoslik institutida saqlanadi.

O‘zbekistonda Imom Moturidiy merosini o‘rganishga faqat mustaqillikdan keyingina kirishildi. O‘zR Vazirlar Mahkamasining qaroriga binoan 2000-yilda Imom Moturidiy tavalludining 1130 yilligi O‘zbekistonda keng nishonlandi. O‘zbekiston prezident Islom Karimov tashabbusi bilan Samarqandda alloma xotirasiga yodgorlik majmui bunyod etildi. Toshkent va Samarqandda Imom Moturidiy ta’limoti va uning islom olamida tutgan mavqeiga bag‘ishlangan xalqaro ilmiy anjumanlar o‘tkazildi. Imom Moturidiy hayotining turli qirralarini yorituvchi maqolalar, risolalar va tadqiqotlar chop etildi. Imom Moturidiy merosini o‘rgangan xorijlik olimlar bilan samarali hamkorlik aloqalari o‘rnatildi. 2001-yilda Göttingen (Germaniya) universitetining professori Rudolf Ulrix qalamiga mansub «Al-Imom Moturidiy va Samarqand sunniylik ilohiyoti» kitobi o‘zbek tilida nashr etildi.

Imom Moturidiy qarashlari o‘z davrida mintaqaning madaniy va ilmiy ravnaqiga sabab bo‘lgan. Chunki Imom Moturidiy din asoslarini mantiqan tushuntirgan, tanlov huquqi va ijtimoiy hamjihatlikni qaror topdirish g‘oyalarini rivojlantirgan. Imom Moturidiy uning kalomga oid 7 ta va fiqhga oid 2 ta asari bo‘lib, ular saqlanib qolmagan. Imom Moturidiy ning bizgacha yetib kelgan asarlari qisman tadqiq qilingan. Uning Qur’on tafsiriga bag‘ishlangan «Ta’vilot al-Qur’on» asari va uning uzviy davomi hisoblanmish «Irshad al-mubtadiyin fiy tajvidi Kalami Robbil ‘alamin» («Qur’on o‘qishga kirishganlar uchun qo‘llanma») kitobi O‘zbekiston FA Sharqshunoslik institutida saqlanadi. Mazkur kitobning o‘quvchilariga mo‘ljallangan nashri amalga oshirildi. Endilikda xalqimiz Imom Moturidiy merosi bilan o‘z ona tilida tanishish imkoniga ega bo‘ldi.

O‘zbekistondagi Imom Imom Moturidiy ilmiy-tadqiqot markazi islom dinining insonparvarlik mohiyatini, ma’rifiy jihatlarini ilmiy asosda o‘rganadigan va tadqiqotlar olib boradigan, tadqiqot natijalarini xalqaro jamoatchilikka yetkazadigan nufuzli xalqaro markazlardan biri bo‘lishiga ishonaman. Shuningdek, hozirgi vaqtda islom olami Imom Moturidiyning ilmiy merosi, Imom Moturidiy lik ta’limoti va ushbu ta’limotning ezgu g‘oyalarini targ‘ib qiladigan ana shunday ilmiy Markazga katta ehtiyoj sezmoqda. O‘zbekiston bu sohada katta tajribaga ega. Chunki O‘zbekiston qadimdan ilm-ma’rifat markazi bo‘lgan, ishonchim komilki, bundan keyin ham ana shu yuksak maqomni saqlab qoladi.

Biz Imom Imom Moturidiy ta’limotini keyingi avlodlarga sof holda yetkazishimiz zarur. Imom Moturidiy lik maktabi aqida va kalom ilmi borasida dunyodagi eng kuchli maktablardan

biri bo‘lgan. Bu maktabning tarixi uzoq o‘tmishga borib taqaladi. Xususan, Imom Moturidiy lik ta’limoti islom tarixidagi zabardast olim Abu Hanifadan o‘tib kelayotgan ulkan meros hisoblanadi. Hozirda Imom Moturidiy lik maktabi ilmiy merosini tiklash vaqti keldi. Chunki Imom Moturidiy lik maktabi ta’limotlaridan uzoqlashish natijasida turli g‘arazli kuchlar va ekstremistik oqimlar faoliyati kuchaya boshladi. Ta’kidlash joizki, hozirda dunyo miqyosida diniy ixtiloflar murakkablashib, mutaassib oqimlarning faoliyati tobora kuchayib bormoqda. Ana shunday mafkuraviy kurash jarayonida yoshlarni islomning an’anaviy ta’limotiga zid bo‘lgan yot g‘oyalardan himoya qilish, xususan, aqida masalalarida ilgari surilayotgan noto‘g‘ri aqida va tushunchalarni Imom Moturidiy lik ta’limoti asosida tuzatish dolzarb ahamiyatga ega. Bu borada Imom Imom Moturidiy ning “Kitab at-tavhid”, “Ta’vilot ahl as-sunna” asarlarini tarjima qilish, o‘rganish va yoshlarga yetkazish orqali ularni turli g‘arazli kuchlarning yot g‘oyalari xurujidan saqlab qolish mumkin.

Hozirgi vaqtda dunyo musulmonlarining taxminan 40 foizi ushbu ta’limot izdoshlari sanaladi. Imom Imom Moturidiy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazi Imom Moturidiyning ilmiy merosini chuqur o‘rganishga va keng miqyosda targ‘ib qilishda nihoyatda katta imkoniyat ega. Qolaversa, mamlakatimiz mazkur xalqaro Markaz faoliyati uchun barcha imkoniyatlarni yaratib bergan. Mening istagim dunyodagi barcha musulmon ummati fiqh, aqida va tasavvuf ilmlarini O‘zbekistondagi Imom Imom Moturidiy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazi faoliyati orqali o‘rganishlari kerak. Bu mening orzuyimdir.

Bu markaz nafaqat O‘zbekistonda, balki, butun islom olamida ulkan ilmiy taraqqiyot poydevori bo‘lib xizmat qiladigan markaz bo‘lib qolishiga tilakdoshman.

* * *

Абдумалик Эгамов,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси таянч докторанти

ТАФСИР ВА ТАЪВИЛ ТАРИХИ

“Тафсир” сўзининг луғавий маъноси «изоҳ», «шарҳ»дир. Арабларда илмий, фалсафий асарларга ёзилган шарҳлар ҳам тафсир деб аталган. Лекин истилоҳда тафсир Қуръондан кўзланган мақсадни инсон ўз ақли даражасида тушуниб, бошқаларга ҳам тушунтириб бериш, деб таърифланган [6]. Қуръонда ҳам «тафсир» - «шарҳ» мазмунида келган. Бу оятда **«Улар сизга бирон мисол келтирсалар албатта, Биз сизга ҳақ ва энг гўзал шарҳни келтириб қўйдик»** *(Фурқон, 33 оят)* [3]. Шунингдек тафсир сўзи билан боғлиқ яна бир ибора «таъвил» сўзи мавжуд бўлиб, у ҳам тафсир қилиш, шарҳлаш маъноларини билдиради.

Тафсир ва таъвил ҳақида Имом Мотурудий шундай деган: «Тафсир бу сўзнинг маъноси қатъий мана шу дейиш ва Аллоҳ ўша сўздан мана шуни назарда тутган деб, гувоҳлик беришдир. Агар бунга далил бўлса, у ҳолда сўзи тўғри, акс ҳолда, у фақат ўзининг раъйи билан тафсир қилган бўлади. Бу ман этилган. Таъвил эса, бирор сўзнинг тахминий маъносини келтириб, уни қатъий деб айтмай ва Аллоҳни назарда тутгани мана шу, деб гувоҳлик бермаган ҳолда, ўша маънони бошқа маънолардан устун қилишдир.» [2].

Аълоуддин Бағдодий тафсир ва таъвилга шундай таъриф беради,

Тафсир санади саҳиҳ нақлларга таянади.

Таъвил саҳиҳ фахмга таянади. (Аллоҳ билгувчи) [4]

Тафсир Пайғамбаримиз (соллаллоҳу алайҳи васаллам), саҳобийлар, тобеинлар ва табаа -

тобеинлар томонидан Қуръони карим оятлари маъноларига берилган шарҳдур. Таъвил эса юқорида зикр қилинганлардан кейинги даврда яшаган муффассирлар томонидан Қуръони каримга ёзилган тавсирларга таянган ҳолда қилинган тавсирдир.

Тафсир икки хил бўлиб, «Зоҳирий» ва «Ботиний» тафсирларга ажралади. «Зоҳирий» тафсирда оятларнинг луғавий маъносига эътибор берилса, «Ботиний» тафсирда оят калималарининг зоҳирий маъносидан ташқари ботиний маънолари ҳам борлигига эътибор қаратилади.

Доктор Даманҳури "Ботиний тафсир" шартлари деб қуйидагиларни келтиради:

1. Араб тили қоидаларига тўғри келишлиги.
2. Шариат қоидаларига хилоф келмаслиги.
3. Зоҳирий тафсирларга мувофиқлиги.

Илгари ҳадислар таркибида бир боб сифатида зикр этиб борилган Қуръонга шарҳлар замон талабларига тўлиқ жавоб бермай қўйди. Муфассирларнинг тафсир асарларининг кириш қисмида араб тилини билмаган, оятнинг нозил бўлиш сабаблари, ҳадисларни билмаган кишиларнинг Қуръон ояти ҳақида фақат ўз фикрларидан келиб чиқиб шарҳлашлари мумкин эмаслиги кўп зикр қилинган. Бу борада Пайғамбаримизнинг (с.а.в.) Ибн Аббосдан ривоят қилинган (32, 33) қуйидаги ҳадиси шарифлари мавжуд: **«Ким Қуръонда илмсиз бир гапни айтган бўлса, дўзахдаги ўрнидан жой олаверсин»**[3]. Абу Лайс Самарқандийнинг «Ҳеч ким араб тилини, оятни нозил бўлиш сабабларини билмай туриб ўз-ўзича тафсир қилиши мумкин эмас», деган сўзлари юқоридаги ҳадисга мувофиқ бўлади [1].

Тафсир илмисиз Қуръони каримни англаш, тушуниш, тафаккур қилиш мумкин эмасдир. Қуръони каримнинг бир неча жойида ҳам оятларни тафаккур қилиш, улар ҳақида мулоҳаза қилиш, маъноларини билишга тарғиб қилинади. Жумладан, «Нисо» сурасининг 82-оятида шундай дейилади: **«Қуръонни тадаббур - тафаккур қилмайдиларми? Агар у Аллоҳдан бошқасининг ҳузуридан бўлганида унда кўплаб ихтилофларни топар эдилар»** [3].

XI–XII асрларда Қуръонни шарҳлашда раъй ижтиҳодни ишлатиш кенг тус ола бошлади. Бунга мисол қилиб Нажмддин Розий (1177–1256 йй.), Абу Муҳаммад Рўзбаҳон (1128–1209 йй. Эрон), Саййид ибн Аъробий (1165–1240 йй. Дамашқ), Нажмиддин Кубро (1145–1221 йй. Хива)ларни келтириш мумкин. Илгариги даврдан фарқли равишда оятларни шарҳлашда олимлар қатор ривоятларни келтирмай, балки айрим ҳоллардагина уларни келтира бошладилар. Бундан, албатта, Қуръонни шарҳлашда бутунлай ривоятлардан истефода этилмай қолди, деган фикр келиб чиқмайди. Олимлар илгари зикр этилган ривоятларни қайтармай, оят шарҳини ривоятлар мазмунига зид бўлмаган, балки мувофиқ келадиган тарзда ўз сўзлари билан шарҳлашга ўтдилар. Шайх Муҳаммад Заҳабий «Ат-Тафсир вал муфассирун» асарида шундай дейди: «Ишъорий тафсир - Қуръонни пайғамбаримизга нозил бўлиши билан боғлиқдир». бунга мисол қилиб қуйидаги оятни келтирадилар: **«Анави қавмларга нима бўлдики, гапни тушунай демайдилар?!»** *(Нисо 78)* [1].

Тафсир мусулмонларнинг илоҳий китобини шарҳлагани боис Қуръоннинг маъно-мазмунини тушуниш ва ўрганишда унга доимо зарурат туғилади. Шу сабаб, тафсир илми диний илмлар ичида мўътабар саналиб келинган, ҳамда муфассир, мутакаллим, фақиҳ, муҳаддис каби кўплаб олимлар томонидан пухта ўрганилган. Ҳозирги замон исломшуносли ҳам уни асосий тадқиқот объекти қаторига киритганлар. Шу жумладан бизнинг диёримизда ҳам тафсир илмини ўрганишликка давлатимиз тарафидан кенг имкониятлар яратилган.

Қуръонни тадаббур қилиш яъни уни чуқурроқ англашга интилиш жуда зарур ишдир. Исломни билмоқчи билан одам, ҳақиқатни англамоқчи бўлган шахс бевосита Қуръони

каримга мурожаат қилмоғи керак. Қуръонга мурожаат этиб, уни тадаббур қилиб кўрган одам ҳақиқатнт англаб етади. У илоҳий китобдир, уни илоҳийлигини тадаббур қилган одам буни дарҳол англайди. Чунки Қуръонни жиддий ўрганишга кирган одам унда ҳеч қандай зиддият йўқлиини англайди[7]. Тафсир илмини пухта ўрганиб, бугунги кунда Қуръон оятларини ўзларини нотўғри қарашлари билан талқин қилаётганларга раддия беришда тафсир илмини билишлик жуда муҳим саналади. Бунда тафсир илмига оид асарларни илмий таҳлил қилиш ва улардаги муҳим масалаларни ёритиб бериш ҳамда уни омма муомаласига киритиш тадқиқотчиларнинг олдида турган муҳим вазифадир. Бу билан Қуръони карим маъноларини асл ҳолда тушунишлик, динимизни софлигини сақлашлик ва инсонларнинг ислом динини асл моҳиятини тўғри англашликда муҳим омил бўлади.

Фойдаланилган адабиётлар

1. Таъвилоти Нажмийя» Ливан «Дорул кутуб ал-илмийя» 2009й. 19 б.
2. Абдуллаев А.Г. Абу-л-Лайс ас-Самарқандийнинг Мовараууннаҳр тафсиршунослигида тутган ўрни. Тарих фанлари номзоди илмий даражасини олиш учун ёзиилган диссертация. Тошкент-2007. 24-38 бетлар.
3. Шайх Муҳаммад Содиқ Муҳаммад Юсуф Ҳадис ва ҳаёт, 28-жуз. Тошкент, 2016 й. 10-бет
4. Аъловуддин Бағдодий “Боб ат – таъвил фи маъони ат- танзил” 1 жуз Миср. 10 бет.
5. Абдулазиз Мансур «Қуръони Карим маъноларининг таржимаси ва тафсири», Тошкент 2009 й.
6. Махсудов Д.Р. Мовараууннаҳр Ҳанафий мазҳаби тафсирлари (XIII-XV асрлар) Тошкент-2019 й. 23-
7. Шайх Муҳаммад Содиқ Муҳаммад Юсуф Тафсири ҳилол 1-жуз. Тошкент 2017й. 562 б.

* * *

Элёр Алимкулов,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси
таянч докторанти

РАМЗЛАРНИ ТАДҚИҚ ЭТИШ МЕТОДОЛОГИЯСИ

Диний рамзлар бўйича тадқиқот олиб борган Ибн Ҳадй Зайнулобидин “рамз” сўзининг этимологик жиҳатига алоҳида эътибор қаратиб, араб тили, адабиёти ва луғати нуқтаи назаридан рамзларга таъриф беришга ҳаракат қилган. Унинг ёзишича, рамз ва белгилар адабиётда муҳим аҳамият касб этади. Тадқиқотчи ўз мақсадини яширин тарзда баён қилишда рамзлардан ҳам фойдаланади. Рамзлар – ижодкорликнинг бир кўриниши. Сардор Арслон бу ҳақида қуйидагиларни ёзган: “Хаёл рамзий суратларни ижод қилишда илк қурол саналади. Уни тўғри қўллай билиш ҳақиқатни муҳокамасиз баён қилиш демакдир. Рамз фақат белги ва ишораларга далолат қилмайди. Балки рамзларда ижодкорлик яширинган бўлиб, асл инсоний қадрият ва шиорларни ўзида мужассам қилади” [564].

Дарҳақиқат, рамзлар нафақат шакл-шамойили билан, балки мазмун-моҳияти ва ишора қилаётган маънолари билан ҳам аҳамиятлидир. Тарихий, диний ва афсонавий рамзлар

[564] Сардор Арслон. // Ар-рамз ва ал-устура ва ас-сура ар-рамзия фи Диван Илия Абу Мозий // Мажалла ал-жамъия ал-илмия ал-ирония. – Теҳрон: 21-сон. – Б. 2.

муҳим ҳодисалар ва маълум маъноларга боғлиқ бўлгани учун катта аҳамиятга эга. Сўз билан ифодалаш қийин бўлган маъноларни тингловчига етказишда рамзларнинг аҳамияти катта[565].

“Рамз” сўзи араб тилида “лаблар, кўзлар, қошлар, қўл, оғиз ёки тил билан ишора қилиш” маъносини англатади[566].

Айрим луғатшунос олимлар ушбу оят **“...**(Аллоҳ) **айтди: “Сенга белги шуки, уч кун имо-ишорадан ташқари одамларга гапира олмайсан...”** *(Оли Имрон сураси, 41-оят)* ни далил қилиб: “рамз” сўзи махфий овозни англатишини таъкидлаганлар. Жумладан, Ибн Манзур “рамз” сўзига шундай таъриф беради: “Рамз тил билан шивирлашга ўхшаш махфий овоз чиқаришдир. Бу лабларни қимирлатиб, тушунарсиз ва овоз чиқармасдан сўзларни талаффуз қилиш билан бўлади. Рамз лаблар билан ишора қилишдир”[567].

Имом Замахшарий “рамз” сўзини лаблар ва қошлар билан ишора қилиш деган маънони қўллаб-қувватлаган ва бу борада қуйидаги жумлани далил қилган:[568]

دخلت عليهم فتغامزوا وترامزا

Имом Замахшарий мазкур жумлада лаблар ва қошлар билан ишора қилиш “рамз” деб аталиши, кўз билан ишора қилиш эса, “ғамз” деб номланишига ишора қилган[569].

Шунингдек, Ибн Ҳадй Арасту, Гёте (Geothe) ва бошқа шу каби ғарб олимларининг “рамз” сўзига берган теърифларини ҳам баён қилган. Жумладан, Арастунинг бу борадаги фикрларини шундай нақл қилади: “Нутқ қилинадиган сўзлар нафс ҳолатининг рамзларидир. Ёзиладиган сўзлар эса, ёзилган сўзларнинг рамзи ҳисобланади” [570].

Тадқиқотчи Ибн Ҳадй рамзларнинг манбаларига алоҳида эътибор қаратиб, уларни етти турга бўлиб, ҳар бирини алоҳида тадқиқ этади. Тадқиқотчининг фикрига кўра, рамзларнинг манбалари қуйидагилардан иборат:

1. *Тарихий манбалар.* Тарихий шахслар ва ҳодисалардан адабиётда рамз сифатида фойдаланиш кенг тус олган бўлиб, Салоҳиддин Айюбий каби таниқли шахслар маълум бир ғояни баён қилишда рамз вазифасини ўтайди.

2. *Диний манбалар.* Диний рамзларнинг манбаси илоҳий китоблар ва ривоятларга бориб тақалади. Жумладан, яҳудийларнинг айрим рамзлари Эски Аҳдга, мусулмонларнинг рамзлари эса Қуръон ва ҳадисларга таянади.

3. *Халқ меросига оид манбалар.* Халқ миллий қўшиқлари, халқ оғзаки ижодлари, халқ достон ва эртаклари ҳамда халқ мақоллари бу борада муҳим аҳамият касб этади.

4. *Адабий меросга оид манбалар.* Адабиётшунос олимлар ўтмишдаги тарихий шахслар ва ҳодисаларнинг образларидан фойдаланиб, ҳозирги даврдаги муаммоларни ёритишга ҳаракат қиладилар. Бу эса бир қатор рамзларнинг юзага келишига сабаб бўлади. “Минг бир кеча” эртагидаги Шаҳризода ёки Ҳотам той каби тарихий образлардан ҳозир ҳам маълум бир ахлоқий мезонларни ифодалашда рамз сифатида фойдаланилади.

5. *Табитага оид манбалар.* Адиблар гоҳида табиатдаги ҳайвон ва ўсмликлардан ҳам рамз сифатида фойдаланадилар. Жумладан, дарахтлар мустаҳкамлик ва саботлик, сув ҳаёт манбаи каби рамз ва маъноларни ифодалайди.

[565] Ибн Ҳадй Зайнулобидин. Таржима ар-румуз ад-диния. // Магистрлик диссертацияси. – Жазоир: Аҳмад ибн Булла университети, 2016. – Б. 8 – 9.

[566] Ферузободий. Ал-қомус ал-муҳит. Ж.1. – Қоҳира: (нашриёти кўрсатилмаган), 1952. – Б. 117.

[567] Ибн Манзур. Лисан ал-араб. – Байрут: Дар содир, 1965. – Б. 119.

[568] Қаранг: . Абул Қосим Жоруллоҳ Замахшарий. Асос ал-балоға. Ж.3. – Байрут: Дар содир, 1965. – Б. 251.

[569] Қаранг: Ибн Ҳадй Зайнулобидин. Таржима ар-румуз ад-диния. // Магистрлик диссертацияси. – Жазоир: Аҳмад ибн Булла университети, 2016. – Б. 14.

[570] Қаранг: Ибн Ҳадй Зайнулобидин. Таржима ар-румуз ад-диния. // Магистрлик диссертацияси. – Жазоир: Аҳмад ибн Булла университети, 2016. – Б. 15 – 16.

6. *Воқеликдаги манбалар.* Воқеликдаги ҳодисалар адибнинг ижодига ҳам таъсир қилади. Адиб ўзи яшаб турган муҳит таъсирида шу миҳитга мос рамзлардан фойдаланиши мумкин.

7. *Афсонавий манбалар.* Афсоналар жаҳон адабиётининг ажралмас қисми ҳисобланади. Аҳмад Камол Закий таъкидлашича, афсонанинг ўзи рамз бўлиб, унда маълум маъно ва ғоялар яширинган бўлади[571].

Шунингдек, Ибн Ҳадй рамзларни асосан тўрт турга ажратиб ўрганади:

1. Тарихий рамзлар;
2. Афсонавий рамзлар;
3. Диний рамзлар;
4. Халқ ижодига оид рамзлар[572].

Тадқиқотчилар орасида диний рамзларнинг ўзаро боғлиқлигига эътибор қаратганлари ҳам бор. Жумладан, Рашод Абдуллоҳ Шомий яҳудийлик ва насронийлик динларидаги айрим рамзларнинг мажусийлик эътиқоди таъсирида шаклланганига алоҳида эътибор қаратган. Унинг фикрича, мажусийлар фойдаланган айрим рамзлар кейинчалик насронийлар томонидан қўлланила бошлаган. Марҳумни хоч билан ёки насронийлик динига оид бирор рамз билан бирга дафн қилиш шулар жумласидан. Катта эҳтимол билан яҳудийлар ҳам дафн маросимларини ташкил қилишда насронийлардан ажралиб туриш мақсадида ўзларига хос одатларни амалга татбиқ қилганлар. “Шамдон”, яъни абадийлик рамзи бўлган “Узум еяётган қуш” ҳам шулар жумласидан.

Яҳудийлик динидаги рамзлар воқеликда яҳудийларнинг ақидасига зиддек кўринади. Чунки яҳудийлик ақидасига кўра, илоҳнинг табиий сурати йўқ, шунингдек, бут-санамларга ибодат қилиш ҳамда ибодатхоналарда ҳайкал ва суратларнинг ишлатиши тақиқланади. Аммо воқеликда бунинг аксини кузатиш мумкин. Жумладан, Бани Исроил ва пайғамабарларнинг тарихига ишора қилувчи айрим рамзлар мавжуд. Яҳудий роҳиблари бу ҳолатни қуйидаги сўзлар билан изоҳашга ҳаракат қиладилар: “Яҳудийлик ақидаси илоҳнинг сурати йўқ, балки У зот ва сифатлардан пок бўлган Соф Руҳ эканини қатъий таъкидласа-да, рамз ва шиорлардан фойдаланилади. Чунки рамзлар ва шиорлар ҳаётдан баҳра олишга ҳамда инсоний алоқалар ва кечинмаларни англашга ёрдам беради. Айниқса, диний мазмундаги рамзларнинг бу борадаги аҳамияти катта”.

Демак, яҳудийлик динидаги рамзлар мазкур диннинг моҳиятини идрок қилишга ёрдамлашади. Бу каби рамзларни яҳудийларнинг тўй, дафн ва бошқа шу каби турли диний маросимларида ҳам кузатиш мумкин. “Шамдон” (менора) яъни абадийлик рамзи бўлган “Узум еяётган қуш” ҳам шулар жумласидан[573].

Тадқиқотчи Рашод Шомий, асосан, яҳудийлик динига оид рамзларни тадқиқ қилган бўлиб, Менора, Довуд юлдузи, Толит, Сисит, Мазуза, Шуфар, Тафлин, хатна маросими ва Тобут (Аҳд сандиғи) каби машҳур рамзларни атрофлича ўрганган[574].

Ғарблик олимлар антропология фани асосида рамзларни тадқиқ қилишга ҳаракат қилганлар. Француз шоири Шарл Бодлер оламга таъриф берар экан: “Дунё – рамзлар ўрмони”, дейди. Умуман олганда, антрополог олимлар ўтган асрда рамз ва белгилар борасида катта тадқиқотларни амалга оширганини кўриш мумкин. Рамзларни тадқиқ этиш методикаси,

[571] Қаранг: Аҳмад Камол Закий. // Ат-тафсир алустурий ли аш-шиър ал-ҳадис. // Фусул журнали. 4-сон, 1981. – Б. 92.
[572] Қаранг: Ибн Ҳадй Зайнулобидин. Таржима ар-румуз ад-диния. // Магистрлик диссертацияси. – Жазоир: Аҳмад ибн Булла университети, 2016. – Б. 29-37.
[573] Рашод Абдуллоҳ Шомий. Ар-румуз ад-диния фи ал-яҳудийя. – Қоҳира: Марказ ад-дирасат аш-шарқия, 2000. – Б. 6.
[574] Қаранг: Ўша манба.

услубини ишлаб чиққанлар. Дюркгеймнинг Австралиядаги тотем рамз ва белгилар борасида олиб борган тадқиқотлари бу борадаги илк ишлардан саналади. Дюркгейм рамзлар, диний туйғулар ва жамият ўртасидаги алоқани ўрганишга алоҳида урғу беради ва: "Муқаддас нарсалар орасидаги алоқа рамзий алоқа бўлиб, табиий ёки фитрий алоқа ҳисобланмайди. Диний туйғулар рамзларсиз заифлашиб, йўқликка юз тутади. Ижтимоий ҳаётнинг ҳар бир кўриниши ва тарихнинг ҳар бир лаҳзаси рамзларга муҳтождир. Улар рамзлар сабабли мавжудликда бардавом бўлади", деган хулосага келади[575].

Француз олими Филип Серанг учта табиат унсурига таянган ҳолда диний рамзларни таснифлаган:

1. *Катта тош.* Хомашё, ишлов берилган, ердан ўсиб чиққан, геологик қидирув асносида ер остидан топилган ёки одамлар томонидан кесиб олинган тошлар назарда тутилади. Одамлар тошдан қабр сифатида ёки бут-санам сифатида ҳам фойдаланишган.

2. *Булоқ.* Ер сатҳидан ёки тошлар орасидан чиқадиган булоқлар ёки одамлар томонидан қазиб чиқарилган ва дарё ёки ҳовуз ҳолатига келтирилган сувлар ҳам назарда тутилади.

3. *Дарахт.* Мажусийликдаги, яҳудийлик ва насронийлик динларидаги Ҳаёт дарахт.

Филип Серанг мазкур уч унсурни батафсил шарҳлаб, ҳар бирига турли динлардан мисоллар келтириб ўтган[576]. Шунингдек, тадқиқотчи рамзларни қуйидаги турларга ҳам ажратган:

1. *Ҳаёвонот оламига мансуб рамзлар.* Бунда даслтаб ерда яшайдиган ҳайвонлар, сўнг қанотли қушлар, сўнг сув ҳайвонлари акс этган рамзлар шарҳланган.

2. Инсониятга оид рамзлар;

3. Ўсимликлар ва маъданларга оид рамзлар;

4. Геометрия фанига оид рамзлар.

Филип Серанг мазкур тасниф асосида юзлаб рамзларни изоҳлашга ҳаракат қилган[577].

Хулоса ўрнида шуни айтиш жоизки, Ғарб олимлари рамзларни таснифлашда турлича йўл ва услублардан фойдаланганлар. Бу ўринда бир соҳага тегишли рамзларнинг калассификацияси ҳақида сўз бормоқда. Олимлар рамзларни таснифлаш орқали уларнинг мазмун-моҳияти ва вазифаларини тушунтиришга ҳаракат қилганлар. Рамзларни таснифлаш усулларининг турлича тус олиши олимларнинг эгаллаб турган соҳаси ва ихтисосликларининг ҳар хиллиги билан боғлиқ. Жумладан, бу олимлар орасида Карл Густав Юнг ва Башлар каби файласуфлар, Иляд сингари дин тарихи мутахассислари, Дюран каби антрополог олимлар, Фарвид каби психологлар ҳамда Бордиё сингари социология соҳаси вакиллари бор[578]. Албатта, мазкур тадқиқотчилар рамзлар ҳақида фикр билдирар эканлар, ўз соҳалари ва ихтисосликлари нуқтаи назаридан ёндашганларини кўриш мумкин. Бу эса рамзларни таснифлаш услубларининг турлича кўриниш олишини таъминлаган.

* * *

[575] Қаранг: Филип Серанг. / Таржима: Абдулҳодий Аббос. / Ар-румуз фи ал-анн, ал-адян, ал-ҳаят. – Дамашқ: Дар Димашқ, 1992. – Б. 6-7.

[576] Қаранг: Ўша асар. – Б. 11 – 35.

[577] Қаранг: Ўша асар – Б. 44 – 502.

[578] Қаранг: Бассам Жамал. Мин ар-рамз ила ар-рамз ад-диний. – Сфакс: Матбаъа ат-тафсир ал-фанний, 2007. – Б. 29.

Сайқал Аҳмедов,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси таянч докторанти

АЛЛОМА АБУ БАРАКОТ НАСАФИЙНИНГ СИЙРАТИ

“ал-Вофий” Китобнинг номи ва мусаннифга тегишлилиги.

Китобнинг номи “ал-Вофий” бўлиб, ушбу китобнинг аввалида: мен “ал-Вофий” деб, айтиб ўтган. Насафийнинг ҳаётини, таржимаи ҳолини ўрганган инсонларнинг барчаси ушбу китоб унга тегишли эканлигини айтиб ўтган. Митишғон университетидаги қўлёзма нусхаси бошқаларига қараганда “мим” ҳарфи билан: Имом Насафий “ал-Вофий” асарини ҳижрий 682 йил, ражаб ойининг ўнинчи куни якшанба куни ёзиб тугутганлигига ишора қилиб ўтганлиги билан ажраб туради.

Аллома Кафавий “ал-Канз” асарини Насафий ҳижрий 684 йилда ёзиб тугатган, уни “ал-Кофий” дан олдинроқ ёзганлигига ишора қилиб ўтади .

Имом Насафийнинг “ал-Вофий” китобини ёзишдаги услуби, йўналиши.

Олим “ал-Вофий” китобинининг муқаддимасида ушбу китобни ёзишликга туртки бўлган сабабни айтиб ўтиб, китобнинг ўзига хос хусусиятини қуйидагича келтириб ўтади: “Вақтим бўлиши билан Имом Муҳаммад ибн Хасан Шайбонийнинг “Икки жомиъ китоби”, “аз-Зиёдат”, “ал-Мухтасар”да келган маълумот “Назму ал-Хилафият” ва шу билан бирга фатово ва ал-фоқиъат нинг баъзи масъалаларини жамлаган ҳолда бир китоб ёзишни олдимга мақсад қилган эдим.”

Имом Насафий “ал-Вофий” асарийни Қудурий номи билан машҳур бўлган Муҳаммад ибн Аҳмадибн Жаъфар Хамадоннинг “ал-Мухтасар ал-Қудурий” ва Имом Абу Хафс Умар ибн Насафий ҳанафийнинг “Манзуматул-хилофиёт” китобларидан ташқари ҳанафий мазҳаби зоҳирурривоя уч асос “ал-Жамиус-соғир”, “ал-Жамиул-кабир”ва “ас-Зиёдат” китобидан йиғган. Ундан ташқари китобга фатово ва воқиёт масалаларини ҳам киритиб ўтган. Шунга кўра ушбу асар ҳанафий фиқҳи китобларини ўзида қабраган ва масъала ва масол борасида асос бўлиб хизмат қилган. Алломанинг ўзи “ал-Вофий” китобига мукаммал шарҳ ёзган ва уни “ал-Кофий” деб атаган. “ал-Вофий” китобининг муқаддимасида шу сўзларни келтиради: Менга бу китобга шарҳ ёзиш насиб қилса, уни “ал-Кофий” деб атайман. Аллоҳ таоло олимнинг дуоларини ижобат қилди ва унга икки мужалладда шарҳ ёзиб уни “ал-Кофий” деб номлади. Шу билан “ал-Вофий” ва “ал-Кофий” асарлари олимдан кийинги даврда келган барча илм толиби учун асосий манбага айланди ва олимлар тарафидан эътирофига сазовор бўлди. Ҳатто катта олимлар бирон-бир масалани саҳиҳини носаҳиҳидан ва таржиҳ ўринларида “Канзу ад-дақоиқ” асаридан ташқари ушбу икки китобга мурожаат қилишадиган бўлди. Насафийнинг “ал-Вофий” асари мазҳабдаги энг эътиборга молик китоблардан бўлиб, унинг яна бир ўзига хос хусусияти шундаки, олимнинг ўзи ушбу китобни талабаларга осон бўлиш учун ихчам матн ҳолатига келтириб “ал-Канз” ва “ал-Вофий”га шарҳ ҳам ёзиб “ал-Кофий” деб номлади. Яна шуни алоҳида айтиб ўтиш жоизки, агар “ал-Вофий” бўлмаганида “ал-Канз” бўлмас эди. Абу Барокот Насафий роҳимаҳуллоҳ “ал-Вофий” асарининг муқаддимасида китобнинг яна бир ўзига хос хусусиятини келтириб ўтади: китобда Имом Абу Ҳанифа ва шогирдлари, Имом Молик ва Шофеий ўрталаридаги ихтилофлар борасида гапириб, “Мен бу китобда фиқҳий масалаларнинг ечимига тўхталиб, ихтилофли ўринларидан кўз юмдим ва уларнинг исми ўрнига ҳарф аломатларини келтириш билан кифояландим”. Насафий яна шундай дейди: “Фиқҳ бобларидаги иттифоқли ўринларнигина қайд этиш билан бирга Абу

Ҳанифа роҳимаҳуллоҳнинг исмини тўлиқ келтириш билан кифояландим. Шогирдлари, Имом Молик ва Шофеийларга белгилар билан ишора қилдим. Бу китобни ўқишда осон ва қулай бўлиб, хотирани жамлашга ёрдам беради". Бу эса этиборли, ақлли талабалар учун ушбу масалада Имом ва шогирдлари ёки мазҳаблар ўртасида хилоф борлигига эътиборини тортади . Фиқҳдаги қарашларнинг турли хиллиги бу гоҳ Имом ва шогирдари, Имом Молик ёки Шофеий билан ўрталаридаги турлий хил қарашлар умматга ва масала сўровчиларга енгиллик бўлсин учунлиги сабаблидир. Олим китобнинг жуда кенгайиб кетишдан ва мухтасар бўлиб қолишидан эҳтиёт бўлгани ҳақида ҳам айтиб ўтади. Шунга кўра "ал-Вофий" асарига "Канз ал-дақоиқ" номли шарҳ ёзди. Насафий "Канз" китобининг муқаддимасида шундай айтиб ўтади: "Китоб ўқувчиларида мухтасар китобларга иштиёқни, катта ҳажмли китобларига қизиқишлари, истаклари йўқлигини кўрганимда, бир нечта азиз инсонларнинг талабига кўра ва янада фойдаси кўпроқ бўлиши учун "ал-Вофий" асарини қисқартиришни олдимга мақсад қилдим ва уни амалга оширдим. Аллома Насафий "ал-Вофий" асарига "ал-Кофий" шарҳ ёзиш давомида асарда келган фиқҳий масалаларга батафсилрқ тўхташни, баъзи масалаларга қайтадан эътибор қаратиб уларда учрайдиган баъзи ғомуз жойларига шарҳ бериб китобни янада мукаммал шаклга келтиришни ўз олдига мақсад қилди .

"Ал-Вофий" асарининг ханафий фиқҳ китоблари орасидаги тутган ўрни.

Абу Барокот Насафий "Саҳибу ал-Канз" номи билан машҳур бўлган. Шунга кўра олимнинг тарихи билан танишмоқчи бўлганда асосан "ал-Канз" китоби соҳиби деб мурожаат қилинган.

Ҳанафий фиқҳида ҳукмгаларга амал қилиш шунга тўхталди: Албатта, муфтий фатво бермоқчи бўлса, аввал фиқҳ матнларига, сўнгра унинг шарҳи, сўнг фатвога мурожаат қилади. Агар матнлар билан шарҳлар ва фатволар ўртасида қарама-қаршилик бўлса, матндагиси эътиборга олинади, сўнгра эътироф қилинган шарҳлар ва фатволарга. Агар шарҳ ва фатво саҳиҳ деб топилган бўлса, бу ҳолда шарҳ ва фатволар муқаддам қўйилади. Шунга кўра, матнлар бошқасидан муқаддам қўйилади. Чунки матн соҳиблари ҳар доим саҳиҳ маълумотни маҳкам тутишган, бошқалари эса саҳиҳнинг муқобили ҳисобланади. Лекин шарҳлар ва фатволардаги ҳукм саҳиҳ деб топилган бўлса у ҳолда булар матндан муқаддам бўлади. Чунки саҳиҳлиги очиқ бўлгани саҳиҳни лозим тутишдан муқаддам қўйилади. Ибн Обидин раҳимаҳуллоҳ айтади: "Бу ердаги матнлардан мақсад "ал-Бидая", "Мухтасар ал-Қудурий", "ал-Мухтор", "ан-Ниқоя", "ал-Виқоя", "ал-Канз" ва "ал-Мултақо" каби эътироф қилинган матнлардир". Чунки бу китоблар Имом Муҳаммад раҳимаҳуллоҳнинг "Зоҳир ар-ривоя" китобига асосланиб ёзилган. Лакнавий айтади: Мен шуни биламанки, албатта мутааххирлар учта матнга таянишган. Улар: "ал-Бидая", "Мухтасар ал-Қудурий" ва "ал-Канз". Мутааххирлардан баъзилари тўртта матнга таянишган: "ал-Виқоя", "ал-Канз", "ал-Мухтор" ва "Мажмаъ ал-баҳрайн". Улар ушбу матнлардаги масалалар бошқа матндагилари билан зид келиб колса, ушбу матнлар муқаддам қўйилади, дер эдилар. Матн соҳибларининг улуғ мақом соҳибликлари, "Зоҳир ар-ривоя" китобини ўзларига асос қилиб олганликлари ва шайхлар "катта устоз", эътибор қаратиб, унга таянган масаалалар келтирилганлиги сабабли . Ибн Обидин айтиб ўтилган машҳур матнлар соҳиблари китобларида заиф ривоятлар ва мардуд сўзларни китобларида келтирмаганлар. Бу китоблардан "ал-Канз" соҳиби, "ал-мухтор" соҳиби, "ал-Виқоя" ва "ал-Мажмаъ" соҳиби. Аллома Зайлаъий ўзининг "ат-Табйин" китобининг муқаддимасида "ал-Канз" матнини шундай сифатлайди: "Назмининг кисқалиги, ҳажмининг гўзаллиги ва барча "Воқиъот"ларни ўз ичига қамраганлиги жиҳатидан фиқҳ

мухтасар китоблари орасидаги энг яхши мухтасардир . Ибн Нужайм айтади: Албатта, Имом Ҳофизиддин Насафийнинг “Канз ад-дақоиқ” китоби ҳанафий имомлари фиқҳ борасида ёзган китобларининг энг яхшисидир. “Ал-Канз” китоби мана шундай мақомда эканлигидан “ал-Вофий” қанчалик буюк китоб эканлигини тасаввур қилиш мумкин.

* * *

Фаррух Файзуллаев,
ЎзРФА Абу Райҳон Беруний номидаги
Шарқшунослик институти стажёр-тадқиқотчи

МУҲАММАД ШАРИФ БУХОРИЙ ҲАЁТИ ВА ИЖОДИ

Марказий Осиё ҳудудида ўз даврининг жуда кўп алломалари етишиб чиққан. Тарихчи олимларимиз томонидан қилинган тадқиқотларда уларнинг жуда кўпчилигининг ҳаёти ва ижоди ҳақида танишмиз. Бу алломалар асрлар мобайнида инсонларга ислом дини арконлари, шариат, тариқат масалаларидан сабоқ бериб келишган. XVII аср Бухорода аштархонийлар сулоласи ҳукмронлиги даврида ҳам ўзидан жуда катта илмий мерос қолдирган, кўзга кўринарли файласуфлар етишиб чиқди. Шулардан бири ўз даврининг улуғ фақиҳи, мутакаллими, тилшунос олими ва мутасаввиф шоири Муҳаммад Шариф Бухорийдир. Аллома ўзидан жуда катта илмий мерос қолдирган бўлиб, бу асарлар ўз даврида ҳукмдорларга, амалдорларга ва оммага шариат масалаларини бажаришда дастуриламал вазифасини ўтаган дейиш мумкин. Алломанинг кўплаб асарлари бизгача етиб келган. Лекин Муҳаммад Шариф Бухорийнинг ҳаёти ва ижоди ҳали-ҳануз ўрганилмаган. Биз ушбу кичик мақоламизда алломанинг ҳаёти ва унинг илмий меросини қисқача ёритишга ҳаракат қилдик.

Бухоролик фақиҳлар орасида XVII асрнинг энг кўзга кўринган намоояндаларидан бири Муҳаммад Шариф Бухорийдир. Унинг тўлиқ исми Мавлавий Муҳаммад Шариф ибн Муҳаммад Саъид ал-Ҳусайний ал-Алавий ал-Бухорий бўлиб 1617–1697-йилларда яшаб ўтган[579]. Баъзи манбаларда унинг 83 йил умр кўрганлиги қайд этилади[580]. Муҳаммад Шариф Бухорий Бухорода “Кўкалдош” мадрасасида бир муддат мударрислик қилгани учун “Мавлавий” унвони билан ҳам танилган. Муҳаммад Шариф Бухорийга атаб Неъматуллоҳ Муҳтарам “Туҳфаи шарифа” маснавийсини битган бўлиб, у арузнинг ҳазажи мусаддаси мақсур баҳрида ва “мафоилин-мафоилин-мафоил” вазнида ёзилган. Унда аллома ҳақидаги қимматли маълумотлар келтирилган.

Муҳаммад Шариф Бухорий ота тарафдан Ҳазрати Алининг ўғли Муҳаммад Ҳанафияга бориб тақалади. Она томондан Амир Маййид Оқил Кирмонийга тақалади. Унинг тариқатдаги устози Ҳазрати Азизон номи билан машҳур бўлган ҳазрат Олим Шайх ҳисобланган. Кейин ҳазрат Фатҳулла, Хожа Исмоил, Мавлоно Камолиддиндан таълим олган[581]. Муҳаммад Шариф Бухорийнинг зоҳирий илмдаги биринчи устози ҳазрат мавлоно Қосим, иккинчи устози Мавлоно Шариф Юсуф Қорабоғий ҳисобланган[582]. Муҳаммад Шариф Бухорий бир қанча

[579] Нуриддинов М. Муҳаммад Шариф Бухорий // Маънавият юлдузлари (Марказий осиёлик машҳур сиймолар, алломалар, адиблар). – Т.: А.Қодирий номидаги халқ мероси нашр., 2001. – Б. 294–296.
[580] Неъматуллоҳ Муҳтарам. Туҳфаи шарифа. Форс тилида. ЎзР ФА ШИ қўлёзмаси, инв. 2961.
[581] Мухаммад Насриддин Ал-Ханафи Ал-Хасани Ал-Бухари “Туҳфат аз-заирин” Перевод, предисловие, комментарие – Х. Тураев Кафедра истории Узбекистана Бухарский Государственный Университет Ташкент -2003 13 бет
[582] Неъматуллоҳ Муҳтарам. Туҳфаи шарифа. Форс тилида. ЎзР ФА ШИ қўлёзмаси, инв. 2961. 53 б варақ

маҳаллий уламоларнинг ҳамда Камолиддин Қора Камол ва Юсуф Қорабоғий (1563–1647) кабиларнинг шогирди ҳисобланади.

Мавлавий Шариф байти.

Эй бардеҳ ороми дилам боз огаҳ аз бетоқат

То чанд монанд жарас аз дил кашам фарёдро[583].

Эй кўнглимга ором бер, тоқатсизликдан яна кўнглим огоҳ,

Қачонгача қўнғироқ қўйишади, кўнглимдан чиқарайин фарёдни.

Аллома ўзи туғилиб ўсган Таштгарон гузарида уй ва хонақоҳ қурдирган[584]. Ўзи ҳам бир неча шогирдлар тарбиялаган. Аштархоний сулоласи ҳукмдорларидан Абдулазизхон (1645–1680) ва Субҳонқулихонлар (1680–1702) билан мулоқотда бўлган. Субҳонқулихон даврида эса, Бухоро аълами лавозимида ишлаган. Бемор бўлиб ётган пайтида Субҳонқулихон келиб зиёрат қилади ва алломага ўн мингтанга ҳадя этади[585]. 1109 йил сафар ойида вафот этган. Қабри Таштгаронда ўзлариниг хонақоҳларида жойлашган[586].

Муҳаммад Шариф Бухорий йигирмадан ортиқ асарлар ёзган бўлиб, шулардан баъзилари ўзидан олдин яшаб ўтган алломаларнинг асарларига ҳошиялар ҳисобланади. Ушбу асарларнинг аксарияти ЎзР ФА Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқшунослик институти қўлёзмалар фондида сақланади. Қуйида уларнинг номини келтириб ўтамиз.

1. “Ақоиди Мулло Жалол” (ҳошия).
2. “Ат-Таҳзиб”, (ҳошия).
3. “Ат-Тавзиҳ”, (ҳошия).
4. “Татиммат ал-ҳавоший” (ҳошия).
5. “Рисолаи исботи вожиб”.
6. “Рисола ад-даврия”.
8. “Зубдат ул-афкор”.
10. “Ҳужжат аз-зокирин”.
11. “Бурҳон аз-зокирин”.
12. “Туҳфат ас-соликин”.
13. “Рисола дар баёни сулуки жаҳрия”.
14. “Рисола дар баёни сулуки хуфия-и нақшбандия”.
15. “Амал ал-йавм ва-л-лайла”.
16. “Фавоиди ҳоқония”.
17. “Девони Шариф”.
18. “Рисолаи асоси ақоид”.
19. “Рисола”.
20. “Рисолаи мусталаҳоти ҳадис”.
21. “Ғазолиёти Шариф”.

22. Абдураҳмон Жомий (1414-1492) қаламига мансуб “Фавоиди зиёийя” номли, халқ орасида “Шарҳ Мулло” номи билан шуҳрат қозонган, араб тилшунослигига оид асарга ёзилган шарҳ.

Муҳаммад Шариф Бухорийнинг юқорида келтирилган асарларидан фақат биргина “Фавоиди зиойия” асари ўзбек тилига таржима қилинган. Алломанинг кўпгина асарларида

[583] Неъматуллоҳ Муҳтарам. Туҳфаи шарифа. Форс тилида. ЎзР ФА ШИ қўлёзмаси, инв. 2961. 61 б варақ
[584] Абдулмутталиб хўжа ал-Фаҳмий. Мажмуа. Форс тилида. ЎзР ФА ШИ қўлёзмаси, инв. № 2331. 37 б варақ
[585] Неъматуллоҳ Муҳтарам. Туҳфаи шарифа. Форс тилида. ЎзР ФА ШИ қўлёзмаси, инв. 2961. 100-101б варақ
[586] Абдулмутталиб хўжа ал-Фаҳмий. Мажмуа. Форс тилида. ЎзР ФА ШИ қўлёзмаси, инв. № 2331. 38б варақ

фалсафа етакчилик қилади. Жаҳрий зикрнинг махфий зикрдан афзаллигини ва унинг қонунийлигини исботлашга ҳаракат қилган.

Муҳаммад Шариф Бухорий вафот этишидан бир кун олдин шогирдларига насиҳат қилади. Руҳ, жисм, шунингдек, жон таслим қилиш ҳақида мавъиза қилади. Эртаси куни бомдоддан кейин қуйидаги байтларни ўқийди.

Ҳар сарви саҳи ки боғбон кишт,

Охир ҳама ҳезум асту ангиш[587].

Таржимаси.

Қайси сарвки, боғбон эккан бўлса,

Охири барчаси ўтину кўмирдир.

Шундан кейин шогирдлари (муридлари) таажубланиб, бир-бирига қуйидаги байтларни айтишади:

Ин чор боғи даҳр магар ин дарахти сабз,

Аз тундбоди ҳодиса барканда мешавад.

Таржимаси.

Бу дунёнинг кўпгина боғидан, фақатгина ушбу яшил дарахт,

Қаттиқ тўфон дастидан узилади.

Манбаларда келтирилишича, «Мавлавий эрталабдан кечгача ухлади ва шомга яқин туриб, атрофдагиларидан: "Менинг ибодатларимда нуқсон бормиди?" деб сўради. Шогирдлари: Йўқ асло, бўлиши мумкин эмас", дейишди. Шунда туриб, намоз ўқиди-да, дуо қилди (муножот). Дуо тугаганидан сўнг аҳволи ўзгариб ўнг ва чапга қараб, жон таслим этди".

Ба жойи фавти ин соҳиби таваққўҳ,

Навишта якҳазору яксаду нўҳ.

Таржима

Ушбу таважжуҳ эгасининг ўлими жойида

Бир мингу бир юзу тўқиз деб ёзилган[588].

XVII асрда хожагон-нақшбандия, яссавия тариқатлари кенг ёйилиб, тасаввуф таълимоти ҳукмдорлар руҳиятига ҳам кириб борган эди. Муҳаммад Шариф Бухорий ўзининг асарлари орқали ҳукмдорлар, йирик амалдорлар давлатда бошқарувида қандай йўл тутиши, шариат масалаларига амал қилинишини кўрсатиб берган шахсдир. Аллома қолдирган илмий мерос асрлар ўтса ҳам, ўз аҳамиятини сақлаб қолаверади.

Фойдаланган адабиётлар

1. Нуриддинов М. Муҳаммад Шариф Бухорий // Маънавият юлдузлари (Марказий осиёлик машҳур сиймолар, алломалар, адиблар). – Т.: А.Қодирий номидаги халқ мероси нашр., 2001. – Б. 294–296.

2. Ҳожи Исматуллоҳ Абдуллоҳ. Марказий Осиёда Ислом маданияти. – Т.: Шарқ, 2005. – Б. 146–147.

3. Садриддин Салим Бухорий. Икки юз етмиш етти пир. – Бухоро, 2006. – Б. 267–269.

4. Мухаммад Насриддин Ал-Ханафи Ал-Хасани Ал-Бухари "Туҳфат аз-заирин" Перевод, предисловие, комментарие – Х. Тураев Кафедра истории Узбекистана Бухарский Государственный Университет Ташкент -2003, 13-б.

[587] Неъматуллоҳ Муҳтарам. Туҳфаи шарифа. Форс тилида. ЎзР ФА ШИ қўлёзмаси, инв. 2961. 87-89 б варақ

[588] Неъматуллоҳ Муҳтарам. Туҳфаи шарифа. Форс тилида. ЎзР ФА ШИ қўлёзмаси, инв. 2961. 103б варақ

5. Муҳаммад Шариф ал-Бухорий. Фавойиди хоқонийя (Хоқонга аталган фойдалар) / Таржимонлар: М. Нуриддинов, М.Ҳасаний. Сўз боши муаллифи М.Нуриддинов. – Т.: Фан, 1995 . – 51-б.

6. Абдулмутталиб хўжа ал-Фаҳмий. Мажмуа. Форс тилида. ЎзР ФА ШИ қўлёзмаси, инв. № 2331.

7. Неъматуллоҳ Муҳтарам. Туҳфаи шарифа. Форс тилида. ЎзР ФА ШИ қўлёзмаси, инв. 2961.

8. Муҳаммад Шариф ал-Бухорий. Бурҳон аз-зокирин. Форс тилида. ЎзР ФА ШИ қўлёзмаси, инв. № 5481/4.

* * *



4-ШЎЪБА

ИМОМ МОТУРИДИЙ ЁШ ТАДҚИҚОТЧИЛАР НИГОҲИДА



Рафаэль Сагдатуллин
РИИ, Казань

РОЛЬ МАХХАЛИ В ФОРМИРОВАНИИ ИДЕНТИЧНОСТИ ТАТАР

Аннотация: *В данной статье рассматривается тема отношения маххали в жизнедеятельности татарского народа. Махалля – это важнейший институт в истории российских мусульман, во многом определявший реалии существования ислама в нашей стране.*

Ключевые слова: *ислам, махалля, татарская маххаля, мектебе, медресе, джадидизм, хатиб.*

Народы, исповедовавшие ислам и организовывавшие свою жизнь и повседневный быт на основе шариата, в городах и сельских населенных пунктах объединялись в локальные мусульманские общины – махалли. Это образование представляет довольно сложное явление и несет в себе как градообразующую составляющую, так и элементы конфессиональной и соседской общины. Именно мечеть становилась одним из главных объединяющих факторов для мусульман, отправлявших здесь обязательные молитвы. Именно эта организация, оформлявшая общинный уклад, способствовала учреждению особого квартального самоуправления, призванного обеспечивать стабильное течение жизни в квартале, его соответствие обычаям и шариату. Таким образом, махалля являлась своеобразной самоуправляющейся корпорацией, во многом определявшей жизнь всего мусульманского общества. Вместе с тем, самостоятельность ее в рамках мусульманского государства «как особой формы организации религиозной общины» была чисто условной. Отсутствовал у махалли и какой-либо особый правовой статус. Регулирующие функции оставались за административно государственным аппаратом, который определял всю политическую, духовную, экономическую жизнь, обеспечивал укрепление и жизнеспособность религии. В многоступенчатой иерархии могущественного сословия мусульманских священнослужителей приходские имамы реально имели право лишь на проповедь в обычные непраздничные дни недели и находились под фактическим контролем казиев, мухтасибов, а также хатибов соборных мечетей.

История формирования и развития собственно татарской махалли начинается с момента принятия булгарами ислама в качестве официальной религии. При этом в процессе становления она испытала на себе как ближневосточное, так и среднеазиатское воздействие. Известна, в частности, высокая роль строителей и мастеров мусульманского Востока при возведении исламской столицы Волжской Булгарии, которые не могли не принести с собой элементы привычной им городской культуры. Тоже самое можно сказать о булгар о татарских поселениях золотоордынского периода и Казанского ханства, являвшихся неотъемлемой и органичной частью мусульманской цивилизации. Можно предположить, что структурное деление жилого пространства татарских городов и селений было во многом идентичным ближневосточному: квартал – махалля – город в целом. После присоединения Казанского ханства к Русскому государству, вплоть до 18 в., образование локальных мусульманских общин у поволжских татар в общем оставалось традиционным – несколько родовых гнезд кучевой застройки татарского аула или городской слободы, по мере роста населения и увеличения площади, объединялись в своеобразный «квартал» с собственной мечетью и священнослужителями. Впрочем, отдельные махалли возникали по корпоративному и территориально-производственному принципам: заводские, базарные, военные. Таким

образом, в основе локализации татарских мусульманских общин в этот период, как и во всем исламском мире, лежали родовые и родственные связи, принадлежность к определенному сословию, профессиональная деятельность.

Ситуация вокруг махалли кардинально изменилась после потери татарами своей государственности. В новых условиях мусульманская община, по сути дела, оказалась единственным институтом, который не исчез и попытался адаптироваться к новым условиям. Это, вполне естественно, поскольку татары, для сохранения основ традиционного общества, пытались использовать те структуры, которые не поддавались сиюминутному разрушению и были прочно вплетены в духовную жизнь народа. Правда, мусульманская община претерпела кардинальные изменения. В условиях государственности она выступала гарантом сохранения исламских ценностей, являясь как бы определенным противовесом верховной власти, тяготеющим к светским принципам в управлении. Община в условиях мусульманской формы правления могла быть чисто духовно вероисповедной, а не политической ассоциацией. Она, безусловно, будучи связанной с политическими институтами, призвана была сохранить ислам как совокупность религиозной веры и системы поведенческих предписаний, напрямую не связывая его с институтами власти и политикой. В условиях отсутствия государственности и, тем более, в иноверческой среде, мусульманская община должна была выполнять и иные, не присущие ей функции. Правда, и со второй половины XVI – до конца XVIII вв. мусульманская община у татар пыталась выжить за счет создания закрытого общества, проповедующего ислам как мистическое знание, как исключительную и вселенскую религию, требующую полнейшего повиновения Богу. Но постепенно стало ясно, что татарское общество нуждалось в других социальных ориентирах. Мусульманская община больше приобретает черты социальной общности. Община, по словам Исмаила Гаспринского, «представляет собою миниатюрное государство с прочной связью частей с целым и имеет свои законы, обычаи, общественные порядки, учреждения и традиции, поддерживаемые в постоянной силе и свежести духом исламизма. Община эта имеет свои власти в лице старшин и всего прихода, не нуждающиеся в высшем признании, ибо авторитет этой власти – авторитет религиозно нравственный... Община эта имеет совершенно независимое духовенство, не нуждающееся ни в каких санкциях и посвящениях». Именно она, по словам И. Гаспринского, является крепкой, почти непреоборимой силой «сопротивления вся ким чуждым влияниям во вред национальной индивидуальности». Характеризуя мусульманскую общину у татар, известный миссионер М.А. Машанов писал, что «это замкнутая община, доступ в которую всякому постороннему, даже благодетельному, совершенно закрыт…В такой замкнутой среде, конечно, царит крепко дух религиозной общины, каждый член которой считает своей обязанностью блюсти интересы этой общины».

В условиях отсутствия иных аналогичных социальных структур, способных брать на себя функцию консолидации татарского общества, роль и значение духовенства в татарском обществе значительно возрастает. Татарской общиной, в своей основе сельской, кроме имама, практически руководить было больше некому. Тем более, сельский мулла идеально подходил для организации деятельности общины. Машанов утверждает, что «Будучи сам из народа, знакомый не только со всеми нуждами и интересами своих прихожан, но даже со всеми симпатиями и антипатиями своих прихожан, наклонностями и стремлениями, идеалами социальными и религиозными, мулла сам живет жизнью своих прихожан и принимает к сердцу все, что имеет интерес в глазах этих последних, – он как бы сливается со своею общиною, будучи за правителем ее духовных интересов; прихожане смотрят на него как на своего человека, только более развитого, более понимающего и в большинстве

случаев беспрекословно слушаются голоса своего духовного руководителя». Имам был знатоком религиозного закона и его толкователем населению, влиял на формирование общественного мнения махалли, осуждал или поддерживал действия того или иного члена общины с точки зрения шариата. Он был духовным руководителем прихожан: следил за их нравственностью, за соблюдением предписаний шариата, осуждал нарушителей. Кроме того, он являлся участником всех семейных событий в их жизни: заключал браки, читал молитвы над больными, присутствовал на свадьбах, поминках и т.д. Причем во всех этих событиях имам находился среди наиболее уважаемых людей махалли. Имам в большинстве случаев одновременно был и учителем местного мектебе или медресе и уже в силу этого оказывал опосредованное влияние на взрослых. Это, действительно, для сохранения единства общины и воспитания соответствующего идеологического климата было очень важно. Не случайно в татарском обществе школе уделялось огромное внимание, не только как учебному заведению, но как столь необходимому для общины идейному и интеллектуальному центру. Деятельность имама в деревне не ограничивалась только религиозными и обрядовыми рамками. Он участвовал непосредственно в управлении всеми делами сельской общины, имея особый голос при решении любых вопросов, вникал во все без исключения гражданские дела, участвовал в сборе налогов. Имам являлся советчиком односельчан во всех жизненных вопросах, был учителем детей, врачом. И по своему духовному облику имам мало чем отличается от прихожан. Известный миссионер Я. Коблов, который с большим пристрастием основательно изучал жизнь махалли, писал об имаме, что «его мысли и думы текут по тому же руслу, что и каждого из его прихожан, потому что мулла и его прихожане одинокого воспитания и образования». Общность интересов, убеждений и взглядов во многом сблизили имама с прихожанами и «он, ставши во главе их, в качестве вождя и руководителя, в большинстве случаев умело руководит ими в желательном для него направлении. Трудно обмануть муллу или скрыть что-либо от него. Для него понятны не только все действия, но и мысли прихожан, потому что он живет одной с ними жизнью, а потому всегда сумеет повлиять на них. С другой стороны, прихожане видят в мулле не постороннего для них человека, а человека их среды и беспрекословно подчиняются его авторитету» утверждает тот же Коблов.

Идеологическое единство всех членов общины во многом основывалось на единстве веры. Хозяйственные, торговые, семейные и другие отношения между членами общины строились на основе норм и предписаний ислама. Правила поведения, основанные на «достоверных книгах шариата» и обычном праве, охватывали, по существу, все без исключения стороны жизни человека.

Итак, повседневная жизнь человека определялась шариатом. Общественное мнение, контролируемое религиозной общиной, подвергало осуждению действия «непокорных», в отдельных случаях высказывалось за выселение таких людей. Люди боялись не только «кары небесной», но и общественного мнения. Этому способствовали условия существования общины. Каждая такая община махалля представляла собой небольшое государство в государстве, со своими законами, общественными порядками, а ее центром была мечеть. Мечети были в каждой деревне, а там, где они делились на кварталы, мечетей было несколько. На базарах были свои мечети. Там совершали дневные моления торговцы и ремесленники, лавки и мастерские которых находились рядом, а также все оказавшиеся на базаре к началу богослужения. Имелись также соборные мечети, где проводились пятничные и праздничные богослужения.

Община содержала ряд общественных зданий, которыми пользовались сообща, в частности, мечеть и помещение для омовений, несла расходы по их содержанию, ремонту. За счет общины содержался также обслуживающий персонал мечети – имам и муэдзин, призывающий верующих на молитву.

Мужчины, посещавшие одну мечеть, и члены их семей, поддерживали и за ее пределами тесные связи, совместно отмечая все события – свадьбы, праздники, похороны. В случае ссоры с другими семья ми, входящая в общину семья могла переселиться, но стать равноправным членом другой общины было очень трудно. Можно было, не переселяясь, посещать другую мечеть. Но новый член общины долгое время оставался чужаком.

Изменения, которые коснулись татарское общество в XIX – начале XX вв., безусловно, внесли определенные коррективы в функционирование мусульманской общины. Идейный плюрализм, проникновение новых веяний в общественно политическую жизнь махалли, создали определенное противостояние в общине, но мусульманская община, вплоть до конца 1920-х гг. продолжала выполнять свои основные функции.

В то же время социальные функции общины, существующей вне единого организма мусульманского государства, в иноверном и враждебном окружении, коренным образом изменились. Отсутствие четких гарантий сохранения религиозной самобытности, уничтожение административно управленческого аппарата, являвшегося гарантом укрепления ислама, привели к усилению конфессиональной составляющей в структуре махалли, упрочению авторитета и позиций приходского духовенства, развитию элементов самоуправления (попечительства, меджлис старейшин и уважаемых людей) и самофинансирования. Так локальная мусульманская община начала приобретать специфические российские черты. Огромную роль в формировании строгой и четкой функциональной направленности локальной общины сыграло и правовое регулирование основных сторон приходской жизни. Возникновение новой махалли и строительство мечети оговаривались рядом существенных моментов: наличием в общине не менее чем 200 наличных душ мужского пола, выполнением требований Строительного Устава, разрешавшего возводить мусульманские культовые здания на площадях или на расстоянии 20 саженей от жилых строений, а также обязательным учетом духовных интересов христиан и крещеных татар. Иными словами, если, по мнению церковного или губернского начальства, новая мечеть могла привести в смятение религиозные чувства, проживающих рядом православных, то ее строительство становилось невозможным.

Примечательно, что махалля обладала правом избрания духовенства, а также самостоятельно принимала решение об образовании новой общины и строительстве мечети. Здесь необходимо еще раз подчеркнуть то, что локальная мусульманская община как конфессиональное образование не совпадала с традиционным сельским обществом или городскими сословными корпорациями. Так, например, один татарский аул, один крестьянский «мир» мог подразделяться на несколько махаллей, а представители купеческого или мещанского городского общества часто являлись прихожанами разных мечетей.

На практике, при принятии решений, сход общины составлял приговор, который после рекомендаций Оренбургского магометанского духовного собрания утверждался губернским правлением. Выдача властями официального документа – указа на исполнение должности приходского священнослужителя, происходила при наличии у кандидата свидетельства Духовного собрания о соответствующей подготовке. Определяющее значение имела политическая благонадежность мусульманина, а после 1891 г. и обязательное знание им русского языка. Приходское мусульманское духовенство у татар состояло из хатибов, имамов

и муэдзинов. Первые из них являлись формальными главами махалли, предстояли в мечети на пятничных и праздничных молитвах, предваряя и завершая их проповедями и наставлениями. В то же время обязанности хатиба немногим отличались от деятельности имамов, которые также руководили коллективными молениями, следили за порядком и состоянием культовых зданий, обучали детей грамотности и основам Ислама. Муэдзины, извещавшие правоверных пением азана о начале намаза, были помощниками хатибов и имамов в мечети. Приходское духовенство не образовывало привилегированного сословия, однако, регулируя семей, но бытовые и наследственные отношения мусульман, оно имело огромное влияние не только в локальных общинах, но и во всех населенных пунктах с компактным проживанием татарского населения. Важнейшим институтом локальной мусульманской общины было приходское мектебе и медресе, которое не только занималось исламским просвещением и воспитанием, воспроизводством духовенства, но и привлекало в махаллю значительные материальные средства.

В конце XVIII в., в связи с законодательной регламентацией мусульманской жизни, постепенным стиранием сословных граней, европеизацией планировочной структуры населенных пунктов, достижение религиозно-охранительных целей стало основной качественной характеристикой общины, ее главной функциональной за дачей.

Обеспечивая строгое соблюдение, прихожанами требований шариата и организуя на его фундаменте весь общинный уклад жизни, махалля на своем уровне скопировала основные функции исламского государства, направленные в первую очередь на создание необходимых условий для исполнения правоверными обязательных религиозных установлений. Мулла общины помимо проповеднических исполнял и некоторые обязанности казия и мухтасиба и являлся ключевой фигурой прихода, его своеобразным духовным «администратором»; почти каждая общинная мечеть приобрела статус соборной с правом праздничных и пятничных богослужений.

Татарская махалля – это локализованная в силу исторических и историк градо-строительных факторов самоуправляющаяся мусульманская община, которая в условиях иноконфессионального государства, организует свою внутреннюю жизнь в соответствии с установками шариата и обеспечивает своим членам возможность свободного исполнения религиозно нравственного долга.

В период бурного развития буржуазных отношений и джадидских преобразований второй половины XIX в. – начала XX в. усилия татар мусульман, сконцентрировались не на поддержании патриархальных, родственных и клановых связей в махалле, а на налаживании стабильного финансового и материального обеспечения духовенства, мечети, конфессионального образования. Усиление позиций приходских имамов как подлинных лидеров общины, формирование системы коллективного самоуправления в ней, а значит и укрепление махалли в целом, приспособление ее к новым, подчас враждебным условиям капиталистической действительности, непосредственно связаны с реформой традиционной мусульманской благотворительности.

Таким образом, махалля – это важнейший институт в истории российских мусульман, во многом определявший реалии существования ислама в нашей стране. Сегодня мы наблюдаем и являемся участниками процесса возрождения ислама, который активно протекает весь постсоветский период. Однако необходимо признать, что в данном процессе основной акцент делается на просветительской работе и возрождении культовых и образовательных учреждений, что вполне объяснимо и отражает первоочередные потребности становления

духовной жизни российской уммы. На фоне этого выстраивание мусульманских социальных структур носит намного менее выраженный характер. Данное обстоятельство коснулось, и института махал ли, потенциал которого еще не в полной мере осознан и востребован современным мусульманским сообществом России. В некоторых татарских поселениях можно встретить организацию общин по подобию исторических махалля, однако подобные примеры не носят массовый характер.

Литература и источники:

1. Тагиров И.Р. Очерки истории Татарстана и татарского народа (XX век) / И.Р. Тагиров. – Казань: Татар. кн. изд-во, 1999. – 468 с.

2. Хабутдинов А.Ю. Формирование нации и основные направления развития татарского общества в конце XVIII – начале XX веков / А.Ю. Хабутдинов. – Казань: Идель-Пресс, 2001. – 384 с.

3. Ислам у татар Поволжья в начале XX века [Электронный ресурс]. URL: http://posredi.ru/islam-u-tatar-povolzhya-v-nachale-xx-veka.html (дата обращения: 21.01.2018).

* * *

Javlon Asqarov,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi magistranti

AFG‘ONISTONDA BARQARORLIKNI TA’MINLASHNING IJTIMOIY-MA’RIFIY JIHATLARI

Markaziy Osiyoda xavfsizlik va barqarorlik jarayonlari ko‘p jihatdan Afg‘onistondagi vaziyat bilan bog‘liqligi hech kimga sir emas. Aslida Afg‘onistonda terrorizm va ekstremizmning hozirgi ko‘rinishi sovet qo‘shinlari olib chiqib ketilishi natijasida yuzaga kelgan siyosiy-mafkuraviy, ijtimoiy-iqtisodiy, ma’naviy-ma’rifiy bo‘shliq va vayronagarchiliklar sharoitida “Tolibon” harakatining ta’sir doirasi kengayishi va uning siyosiy hokimiyat uchun kurashlarida namoyon bo‘ladi.

Zamonaviy afg‘on jamiyatida yetarli darajada o‘z xayrixohlariga va kuchli pozisiyaga ega bo‘lgan “Tolibon” guruhining harbiy faollashuvi, buzg‘unchilik harakatlari natijasida yuzaga kelgan murakkab harbiy-siyosiy vaziyat, birinchidan, mamlakat taraqqiyotini bir necha yillarga orqaga surayotgan bo‘lsa, ikkinchidan, turli terrorchilik guruhlarining Afg‘onistonda o‘rnashib olish imkoniyatining ortishiga xizmat qilmoqda.

Afg‘oniston aholisining aksariyati og‘ir ijtimoiy ahvolda qolayotgani, mamlakat iqtisodiy infratuzilmasini tiklash bo‘yicha xalqaro hamjamiyat sa’y-harakatlari yetarlicha samara bermagani mahalliy aholini narkotik moddalar yetishtirishga undamoqda. Bu esa o‘z navbatida, xalqaro terrorizmga moliyaviy dastak bo‘libgina qolmay, Afg‘onistonda vaziyatni izdan chiqaruvchi jiddiy omilga aylanmoqda. Bu esa Markaziy Osiyo mintaqasida barqarorlikka katta salbiy ta’sir ko‘rsatmoqda.

Shu nuqtai nazardan, Afg‘onistonda tinchlik va barqarorlikka erishish Markaziy Osiyo davlatlarida demokratik taraqqiyot xavfsizligi kafolatini ta’minlashning muhim sharti bo‘lib qolmoqda.

Afg‘onistonda xalqaro terrorizm va ekstremizmga qarshi kurashishning faqat harbiy yo‘li samara bermasligini tarixiy tajriba tasdiqlaydi. 2001–2014-yillarda ushbu mamlakat hududida AQSh boshchiligidagi xalqaro koalisiya kuchlari tomonidan faol aksilterror harbiy amaliyotlari

amalga oshirilganiga qaramay, hanuzgacha jafokash afg‘on zaminida tinchlik va barqarorlik qaror topmadi.

Tahlillar shuni ko‘rsatmoqdaki, Afg‘oniston xalqi, qaysi millat va elatga mansubligi, qadriyatlar tizimi va mafkurasidan qat’iy nazar, o‘zaro ichki murosaga kelishi jarayonini rag‘batlantirishning samarali usuli Birlashgan millatlar tashkiloti rahnamoligida turli darajadagi ijtimoiy-iqtisodiy ko‘mak berilishidir. Bunda afg‘on xalqining an’anaviy, madaniy va diniy qadriyatlariga hurmatda bo‘lish o‘ta muhim ahamiyatga egadir.

Ma’lumki, istiqlol yillarida O‘zbekiston ko‘plab nufuzli xalqaro tashkilotlar doirasida Afg‘onistonda tinchlik harbiy vositalar orqali o‘rnatilishi imkonsizligi haqidagi g‘oyani ilgari surib, urush va mojarolardan toliqqan mamlakatning izchil qayta tiklanishi tarafdori ekanligini amalda namoyon qilib kelmoqda.

“2017–2021 yillarda O‘zbekiston Respublikasini rivojlantirishning beshta ustuvor yo‘nalishi bo‘yicha Harakatlar strategiyasi”da qo‘shni mamlakatlar bilan o‘zaro manfaatli hamkorlik qilish, Markaziy Osiyo mintaqasini barqarorlik, izchil taraqqiyot va yaxshi qo‘shnichilik hududiga aylantirish kabi masalalar ustuvor yo‘nalishlar etib belgilandi. [1]

O‘zbekistonning tinchlikparvar xalqaro tashabbuslarida Afg‘onistonni barqarorlashtirish va tiklanishidan manfaatdor bo‘lgan barcha kuchlar harakatlarini BMT shafeligida muvofiqlashtirish, jahon hamjamiyati ko‘magida eng o‘tkir ijtimoiy-iqtisodiy muammolarning hal etish, keng miqyosli ijtimoiy loyihalarni amalga oshirish kabi masalalarga alohida e’tibor qaratilmoqda.

Prezidentimiz Sh.M.Mirziyoev BMT Bosh Assambleyasining 72-sessiyasidagi nutqida xalqaro terrorizm va ekstremizmning ildizini boshqa omillar bilan birga, jaholat va murosasizlik tashkil etishini qayd etdi. [2]

Darhaqiqat, hozirda terrorizm va ekstremizmning sotsial bazasini kam ta’minlangan, ijtimoiy adolatsizlikka uchragan, zamonaviy bilimlarga ega bo‘lmagan kishilar tashkil etmoqda. Afsuski, terrorizm va ekstremizm ta’siriga tushib qolayotganlarning aksariyati yoshlardir.

Zero, terrorizm va ekstremizmning oqibatlari bilan kurashishdan ko‘ra, uning oldini olish choralarini ko‘rish ko‘proq samara berishi tabiiydir. Bu esa ijtimoiy sohaga ustuvor darajada e’tibor qaratishni, yoshlar bilan ko‘proq ishlashni taqozo qiladi.

Aynan shu maqsadda O‘zbekiston tomonidan BMTning Yoshlar huquqlari to‘g‘risidagi xalqaro konvensiyasini ishlab chiqish hamda “Ma’rifat va diniy bag‘rikenglik” deb nomlangan maxsus rezolyusiyani qabul qilish tashabbusi ilgari surildi.

Ushbu tashabbuslarni amaliy ifodasi sifatida so‘nggi yillarda O‘zbekistonning Afg‘oniston bilan ko‘p qirrali ikki tomonlama munosabatlari yanada faollashmoqda. Respublikamiz qo‘shni mamlakatda iqtisodiy, transport va energetika infratuzilmasining tiklanishiga va, kasbiy ta’lim sohasi rivojlanishiga ko‘maklashib kelmoqda. Shuningdek, ijtimoiy va gummanitar sohadagi aloqalarda ham ijobiy o‘zgarishlar amalga oshirilmoqda. O‘zbekistonning Afg‘onistonga do‘stona munosabati, kelgusida ham afg‘on xalqiga ko‘maklashishga tayyor ekanligi ramzi sifatida Termiz shahrida 2018-yildan boshlab Afg‘oniston fuqarolari uchun maxsus ta’lim markazi faoliyati yo‘lga qo‘yildi. [3] Shu nuqtai nazardan Afg‘onistonda ta’limni qo‘llab-quvvatlash bo‘yicha maxsus xalqaro fond tashkil etish bo‘yicha O‘zbekiston tashabbusi dolzarb ahamiyatga egadir.

Xulosa o‘rnida, Afg‘onistonda tinchlik va barqarorlik o‘rnatishdan avvalo unga qo‘shni bo‘lgan davlatlar manfaatdordir. O‘zbekistonning insonparvarlik mohiyatiga ega siyosati, inshoolloh, Markaziy Osiyo mintaqasida o‘zaro hurmat, do‘stlik va yaqin qo‘shnichilik ruhidagi munosabatlariga mustahkam asos barpo etmadi, Afg‘onistonda barqarorlikni ta’minlashda muhim omil bo‘ladi.

Foydalanilgan adabiyotlar

1. O‘zbekiston Respublikasi Prezidentining “O‘zbekiston respublikasini yanada rivojlantirish bo‘yicha Harakatlar strategiyasi to‘g‘risida”gi Farmoni // “Xalq so‘zi” gazetasi, 2017-yil 8-fevral.

2.O‘zbekiston Respublikasi Prezidenti Shavkat Mirziyoevning Birlashgan Millatlar Tashkiloti Bosh Assambleyasining 72-sessiyasidagi nutqi. // “Xalq so‘zi” gazetasi, 2017-yil 20-sentabr. №189 (6883)

3.Xush kelibsiz, afg‘onistonlik do‘stlar! 21.01.2018. http://uza.uz/oz/society/khush-kelibsiz-af-onistonlik-d-stlar-21-01-2018

* * *

Nilufar Umarova (Obidjonova)
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi magistranti

HAFS DURIYNING IMOM ABU AMR BASRIYDAN QILGAN RIVOYATINING O‘ZIGA XOS JIHATLARI

Qiroat ilmida “yetti qiroat” degan tushuncha ma’lum va mashhurdir. Ushbu yetti qiroat imomlarining Qur’on o‘qishdagi uslublari bir-biridan farq qiladi. Bu farqlar kulliy (umumiy – usuliy qoidalar) va juz’iy (farsh) qoidalari doirasidadir. O‘sha yetti qiroat imomlari: Nofe’ Madaniy, Ibn Kasir Makkiy, Abu Amr Basriy, Ibn Omir Shomiy, Osim Kufiy, Hamza Kufiy va Kisoiylardir. Har bir qiroat imomining ikkitadan roviysi bo‘lib, roviylar o‘rtasida ham Qur’on qiroatining ba’zi o‘rinlarda turlilik kuzatiladi.

Hozirgi kunda islom olamida eng keng tarqalgan qiroat Hafsning imom Osimdan qilgan rivoyati bo‘lib, ikkinchi o‘rinda keng tarqalgan qiroat Varshning Nofe’dan qilgan rivoyatidir. Tarqalishi bo‘yicha uchinchi o‘rinda turuvchi qiroat bu – Hafs Duriyning Abu Amr Basriydan qilgan rivoyati asosidagi qiroatidir.

“Imom Abu Amr ibn Alo ibn Ammor ibn Uryon Mozaniy Basriy (68–154-h) yetti qiroat imomlari ichida eng ko‘p ustozi bor qori edi. Imom Abu Amr Basriy Qur’oni karimni va arab tilini eng yaxshi biladigan kishilardan edi. U kishining ikki roviysi – Duriy va Susiy”[589].

Imom Duriy – Hafs ibn Umar ibn Abdulaziz Suhban Duriy Bag‘dodiy bo‘lgan. Kunyasi Abu Amr bo‘lib, Dur degan joyga nisbat beriladi. U Bag‘doddagi bir shahar va Bag‘dod sharqidagi mahalla. Hijriy 150-yilda Dur degan joyda xalifa Mansur davrida tavallud topgan. Odamlardan ko‘plariga Qur’onni tilovat qilib bergan. Jumladan, Imom Nofe’ga, Ja’farga, Salim ibn Jammozga, Kisoiyga, Yahyo ibn Muborak Yazidiyga Abu Amr yo‘li bilan o‘qib bergan.

U nahvshunos, muqri (Qur’onni ta’lim beruvchi), ko‘zi ojiz bo‘lgan. Ikki qiroat imomi: Abu Amr va Kisoiydan boshqa-boshqa yo‘l bilan rivoyat qilgan. Bu kishi o‘zining asrida qorilarning imomi va insonlarning shayxi bo‘lgan. O‘z zamonida ahli Iroqning shayxi bo‘lgan. U kishi qiroatlarni jamlagan ilk kishilardandir. 7 qiroat bo‘yicha kitob yozgan kishilarning avvali edi. Demak, qiroatlarni birinchilardan bo‘lib jamlagan kishi Hafs ibn Umar ibn Abdulaziz Duriy bo‘lgan. Imom Ahvoziy aytadi: “U kishi qiroatni talab qilishda safar qildi va harflarning har xili bilan o‘qidi: mutavotiri, sahihi, shoz, ya’ni zaifi va munkarining barchasini o‘qib o‘rgandi. Duriyning sanadi oliy, ilmi balqib turgani uchun odamlar ufqlarning hamma tomonidan u kishini qasd qilib keldi.

[589] Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Qur’on ilmlari. – T.: Hilol-nashr, 2017. – B. 424-425.

Duriy Mutavakkilning xalifalik zamonida 246-yil shavvol oyida vafot etdi”.[590]

Hafs ibn Umar Duriyning qiroatdagi manhaj(usul)lari quyidagicha:

1-masala. Istioza va basmala. Istioza va basmala aytish uslubi Hafsning Osimdan qilgan rivoyati bilan bir xil.

2-masala. Ko‘plik “mim”i. Ko‘plik “mim”idan keyin sukun bo‘lsa, yoki “ha”dan avval sukunli “yo” yoki kasra kelsa, “mim” va “ha” harflari vaslda kasra qilib o‘qiladi. Vaqfda “ha” kasra, “mim” sukun qilinadi. عَلَيۡهِمِ ٱلۡقِتَالُ, عَلَيۡهِمِ ٱلذِّلَّـةُ kabi.

3-masala. Kichik idg‘om.

إِذْ so‘zidagi “ذ” harfi quyidagi 6 harfga yo‘liqqanda idg‘om qilinadi:

“ت” ga – إِذ تَّبَرَّأَ *(Baqara, 166)*; إِذ تَّقُولُ *(Baqara, 124)*.

“ز” ga – وَإِذ زَّاغَتِ *(Anfol, 48)*; وَإِذ زَّيَّنَ *(Ahzob, 10)*.

“ص” ga – إِذ صَّرَفۡنَآ *(Ahqof, 29)*.

“د” ga –إِذ دَّخَلُواْ *(Hijr, 52, Sod 22, Zoriyot, 25)*; إِذ دَّخَلۡتَ *(Kahf, 39)*.

“س” ga – إِذ سَّمِعۡتُمُوهُ *(Nur, 12, 16)*.

“ج” ga – إِذ جَّآءَنِي *(Furqon, 29)*; إِذ جَّعَلَ *(Moida, 20, Fath, 26)*.

قَدْ so‘zidagi “د” harfi quyidagi 8 harfga yo‘liqqanda idg‘om qilinadi:

“س” ga – قَد سَّمِعَ *(Oli Imron, 181, Mujodala 1);* فَقَد سَّرَقَ *(Yusuf, 77)*.

“ذ” ga – وَلَقَد ذَّرَأۡنَا *(A’rof, 179)*.

“ض” ga – وَلَقَد ضَّرَبۡنَا *(Rum, 58, Zumar, 27)*; قَد ضَّلَلۡتُ *(An’om, 56)*.

“ظ” ga – لَقَد ظَّلَمَكَ *(Sod, 24)*; فَقَد ظَّلَمَ *(Baqara, 231, Taloq 1)*.

“ز” ga – وَلَقَد زَّيَّنَّا *(Mulk, 5)*.

“ج” ga – قَد جَّمَعُواْ *(Oli Imron, 173)*; قَد جَّعَلَهَا *(Yusuf, 100)*.

“ص” ga – لَقَد صَّدَقَ *(Sabo, 20, Fath 27);* فَقَد صَّغَتۡ *(Tahrim, 4)*.

“ش” ga – قَد شَّغَفَهَا *(Yusuf, 30)*.

Sukunli muannaslik “ta”si quyidagi 6 harfga yo‘liqqanda idg‘om qilinadi:

“س” ga – أَنۢبَتَتۡ سَبۡعَ *(Baqara, 261);* فَكَانَتۡ سَرَابًا *(Naba’, 20)*.

“ث” ga – بَعِدَتۡ ثَمُودُ *(Hud, 95);* كَذَّبَتۡ ثَمُودُ *(Qamar, 23, al-Haqqo, 4, Shams, 11)*.

“ص” ga – حَصِرَتۡ صُدُورُهُمۡ *(Niso, 90);* لَّهُدِّمَتۡ صَوَامِعُ *(Haj, 40)*.

“ز” ga – خَبَتۡ زِدۡنَاهُمۡ *(Isro, 97)*.

“ظ” ga – حُرِّمَتۡ ظُهُورُهَا *(An’om 138, 146);* كَانَتۡ ظَالِمَةً *(Anbiyo, 11)*.

“ج” ga – نَضِجَتۡ جُلُودُهُمۡ *(Niso, 56);* وَجَبَتۡ جُنُوبُهَا *(Haj, 36)*.

“هَلۡ تَرَىٰ” idg‘om qilinadi (Mulk 3, Haqqo 8). “هَلۡ” va “بَلۡ” so‘zlari boshqa so‘zlarga yo‘liqqanda izhor qilinadi.

4-masala. Idg‘om kabir. U ikki harakatli harf bir-biriga yo‘liqqanda birinchi harfning ikkinchisi kabi tashdidli yagona harfga aylanib ketishidir. Duriy faqat bir o‘rinda “ت”ni “ط”ga idg‘om qiladi: بَيَّتَ طَّآئِفَةٌ*(Niso, 81).* Abu Amr Basriyning ikkinchi roviysi bo‘lmish Susiy qiroati katta idg‘omlarning juda ko‘p uchrashi bilan ajralib turadi.

5-masala. Kichik idg‘om mutajonisayn va mutaqoribayn. Jazm (sukunli) holatdagi “ب” harfi “ف” harfiga yo‘liqqanda idg‘om qilinadi. U 5 o‘rinda uchraydi:

يَغۡلِبۡ فَسَوۡفَ *(Niso, 74);*

Jazm holatdagi “ر” harfi “ل”ga idg‘om qilinadi: نَغۡفِرۡ لَكُمۡ *(Baqara, 58);*

“ذ” harfi “ت”ga idg‘om qilinadi: فَنَبَذۡتُهَا *(Toha, 96);*

“ث” harfi “ت”ga idg‘om qilinadi: أُورِثۡتُمُوهَا *(A’rof, 43, Zuxruf, 72);*

“د” harfi “ث”ga idg‘om qilinadi: وَمَنۡ يُرِدۡ ثَوَابَ *(Oli Imron, 145).*

[590] Shayx Muhyiddin Muhammad Mansurning qiroatlar borasidagi audio darslari.

“ب” harfi “م”ga idg‘om qilinadi: وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ *(Baqara, 284) (G‘unna bilan o‘qiladi).*

“د” harfi “ذ”ga idg‘om qilinadi: كهيعص (١) ذِكْرُ *(Kahf 1-2-oyatlar).*

6-masala. Sila bobi. Kinoya “ha”si Hafsniki bilan bir xil. Unga xilof qilmaydi.

7-masala. Mad va qasr bobi. Duriydan mad munfasilni qasr, muttalisni tavassut qilish rivoyat qilingan. (qolgan mad qismlari Hafsnikidan farq qilmaydi).

8-masala. Bir so‘z tarkibidagi ikki hamza. U bir so‘z tarkibida kelib, bir-biriga yopishib, ko‘rinib turgan ikki qat’iy hamzadir. Ulardan birinchi hamza fathali bo‘lishi lozim. Ikkinchi hamza esa “ءَأَنذَرْتَهُمْ” (Baqara 6) kabi fathali bo‘lishi ham, “أَءِلَٰهٌ” *(Naml, 60)* kabi kasrali bo‘lishi ham, “أَؤُنَبِّئُكُمْ” *(Oli Imron, 15)* kabi zammali bo‘lishi ham mumkin.

Bitta kalimada kelgan ikki hamzadan ikkinchisi tas’hil qilinadi. Masalan, “ءَأَنتُمْ”, “ءَإِنَّكَ”, “ءَأُنزِلَ” kabilarda ikki hamzaning o‘tasiga alif kirgizish bilan tas’hil qilinadi.

9-masala. Ikki so‘z tarkibidagi ikki hamza. Ikki so‘z tarkibida kelgan harakatlari bir xil bo‘lgan hamzaning avvalgisini tushurib, ikkinchi hamza o‘qiladi:

“شَآءَ أَنْشَرَهُ” so‘zi “شَآ أَنْشَرَهُ” tarzida o‘qiladi;

“هَٰٓؤُلَآءِ إِنْ كُنْتُمْ” so‘zi “هَؤُلَآ إِنْ كُنْتُمْ” tarzida o‘qiladi;

“أَوْلِيَاءُ أُولَئِكَ” so‘zi “أَوْلِيَا أُولَئِكَ” tarzida o‘qiladi.

b) Ikki so‘z tarkibida kelgan ikki xil harakatli hamzaning agar avvalgisi fathali, ikkinchisi kasrali bo‘lsa, ikkinchisi tas’hil qilinadi:

“وَجَآءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ” kalimasi “وَجَاءَ اخْوَةُ يُوسُفَ” tarzida o‘qiladi.

c) Yoki avvalgisi fathali, ikkinchisi zammali bo‘lsa ham ikkinchi hamza yengillatib o‘qiladi: “جَآءَ أُمَّةٌ” kalimasi “جَآءَ امَّةٌ” tarzida o‘qiladi.

d) Yoki avvalgisi zammali, ikkinchisi fathali bo‘lgan hamzaning ikkinchisi ochiq “vov” harfiga almashtiriladi: “السُّفَهَاءُ أَلَا” kalimasi “السُّفَهَاءُ وَلَا” tarzida o‘qiladi.

e) Yoki avvalgisi kasrali, ikkinchisi fathali bo‘lgan ikki hamzaning ikkinchisi ochiq “yo” tovushiga almashtiriladi: “مِنَ السَّمَاءِ آيَةً” kalimasi “مِنَ السَّمَاءِ يَايَةً” tarzida o‘qiladi.

f) Yoki avvalgisi zammali, ikkinchisi kasrali bo‘lgan ikki hamzaning ikkinchisi yengillatib o‘qiladi yoki “vov”ga amashtiriladi, ikkisi ham joiz:

“يَشَآءُ إِلَى” so‘zini “يَشَآءُ الَى” yoki “يَشَآءُ وِلَى” tarzida o‘qish joiz.

12-masala. Sakta bobi. Hafs sakta qilgan to‘rt o‘rinda sakta tark etiladi.

13-masala. Fath va imola bobi. Mus’hafda o‘zidan avval “ro” harfi kelgan barcha alif maqsuralar imola qilinadi: “النَّصَارَى” *(Baqara, 62);*

O‘zidan avval alif kelayotgan kasrali “ro” harfining ham barchasi imola qilinadi: “أَبْصَارِهِمْ” (Baqara 7);

Ikkinchisi majrur (qaratqich kelishigida) bo‘lgan ikki “ro” harfining o‘rtasida kelgan alif ham imola qilinadi: “الأبْرَارِ” *(Mutoffifin, 19)*;

14-masala. Taqlil bobi. (فعلى) (fa’la, fi’la, fu’la) vaznida kelgan muannaslik alif maqsurasining barchasi taqlil (kichik imola) qilinadi:

“مُوسَى”134 o‘rinda kelgan;

“الر” va “المر” da kelgan “ro”lar imola qilinadi;

“كهيعص” da kelgan “ha” imola qilinadi;

“حم”da kelgan “ha” imola qilinadi;

“النَّاس” va “لِلنَّس” so‘zlarida kelgan aliflar imola qilinadi (faqat jar holatidagilari);

15-masala. Xat rasmidagi vaqf bobi. Rasmda majrur holatdagi “ta” shaklida yozilgan muannaslik “ha”lari “ha” bilan vaqf qilinadi: “رَحْمَتَ” 7 o‘rinda uchraydi.

Xulosa qilib aytganda, Duriy rivoyatining o‘ziga xos jihatlaridan biri qiroatda idg‘omlarning, katta va kichik imolaning hamda tas’hil qoidasining ko‘p uchrashidir. Hafs ibn Umar Duriyning Abu Amr Basriydan qilgan rivoyati bugungi kunda Somali, Sudan, Chad, Nigeriya va Markaziy Afrikada eng keng tarqalgan rivoyatdir. Shuningdek, Duriy rivoyatidagi Mus’haflar Sudan va Madinai Munavvarada chop qilinadi[591].

* * *

Uktam Sattorov,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi magistranti

ISLOM SIVILIZATSIYASI – DINIY VA DUNYOVIY BILIMLARNI RIVOJLANTIRISH ASOSI SIFATIDA

“Sivilizatsiya” atamasiga olimlar tomonidan har xil ta`riflar berilgan. Bu ta`riflar orasidan eng keng qamrovlisi sifatida islomshunos olim Sh. Minovarov bildirgan quyidagi ta`rifni keltirish mumkin: “Sivilizatsiya, u shunday narsaki, rivojlanish hamda e`tiqodiy asoslar, kishining ilmiy idroki, ilm-fan, adabiyot, odob-axloq kabi bir-biridan farq qiluvchi sohalardagi faoliyati va ularning mahsuli o‘laroq yuzaga keladigan umr yo‘li, tafakkur mahsulidir”[592]. Shunga ko‘ra, sivilizatsiya atamasi zamonlar o‘tgani sari yangilanib, mukammallashib kelgan. Hozirgi kunda esa sivilizatsiyaga har tomonlama rivojlanish belgisi sifatida qaralmoqda. Bunga faylasuf J. Dyurant shunday ta`rif beradi. “Sivilizatsiya ijtimoiy tartib bo‘lib, kishiga taraqqiyot mahsullaridan kengroq foydalanishga yordam beradi. Sivilizatsiya tashkil topadigan unsur to‘rttadir: ijtimoiy unsurlar, siyosiy unsurlar, tabiiy an`analar, ilm-fan. Uning boshlanishi tushkunlik va hadik tugagan joydadir”[593]. Olim aytmoqchiki, sivilizatsiya tinchlik va taraqqiyotga yetarli imkoniyat yaratilgandagina tez suratda rivojlanadi.

Yana ba`zi olimlar, masalan A. Toyinbi: “Sivilizatsiya hamma narsani o‘z ichiga qamrab oladi, ammo uni biror so‘z to‘liq holatda qamrab ololmaydi”[594], deb sivilizatsiya keng va chuqur ma`noga ega ekanligini tushuntirishga harakat qiladi. Shunga ko‘ra aytish mumkinki, sivilizatsiya bir necha madaniyatlardan tashkil topgan bo‘lib, uning shakllanishida bir qancha millatlar ishtirok etgan bo‘ladi.

Islom sivilizatsiyasi haqida so‘z yuritiladigan bo‘lsa, u asosan musulmonlarga tegishli bo‘lgan hayot tarzi va madaniy jarayonlar ko‘rinishlariga nisbat beriladi.

Islom dini VII asrda Arabiston yarim orolida vujudga keldi va keyinchalik boshqa diyorlarga tez suratda yoyildi. Buning natijasida esa forsiy, turkiy kabi boshqa ko‘pgina madaniyatlaridan ozuqa oldi, ularga katta ta’sir o‘tkazdi va shu bilan birga o‘zi ham ulardan ta’sirlanishi natijasida musulmon xalqlarga taalluqli bo‘lgan o‘xshashi yo‘q madaniyatga aylandi.

Hozirgi davrda esa islom sivilizatsiyasiga turli soha vakillari tomonidan ko‘plab fikriy yondashuvlar natijasida kelib chiqqan, bir-biridan farq qiluvchi ta`riflar berilgan. Har soha vakili o‘z fikriy doirasi darajasida uni tushungan va shu asosda tushuntirishga uringan.

[591] Dr. Ahmad Xolid Shukriy. Muqaddimaat fi ilmil qiroat. – Ommon. Dorul Ammor, 2001. – 64-b.
[592] Minovarov SH. Abdullayev. R. Islom sivilizatsiyasi va uning xususiyatlari. Toshkent islom universiteti nashriyot matbaa birlashmasi. Toshkent 2018. – B. 8.
[593] Dyuront U. Sivilizatsiyalar tarixi. J. 1. – B. 3.
[594] Toyinbi A.J. Tarix darsidan muxtasar. – B. 455.

Tarix davomida islom sivilizatsiyasi boshqa sivilizatsiyalar bilan bir-biriga yaqin munosabatda bo‘lib kelgan. Bugungi kunda ham islom madaniyati dunyoga ma`naviy-ma`rifiy, axloqiy tomonlardan o‘zining katta ta`sirini saqlab qolmoqda. Ta`kidlash joizki, islom sivilizatsiyasi vujudga kelgandan beri har davrda ko‘pchilikda qiziqish uyg‘otib kelgan. Shuning uchun ham u haqidagi fikrlar ko‘p bo‘lib, bunday mulohazalar insoniyat istiqbolida ham davomli bo‘ladi. Ilm ahli bu sivilizatsiyani o‘z sohasi va salohiyatiga ko‘ra tadqiq qiladi, o‘rganadi va baholaydi.

O‘tgan asrda islom olimlari, turli mintaqalardagi arabshunoslar va sharqshunoslar tomonidan katta hajmdagi ilmiy adabiyotlar ommaga taqdim qilindi. Bu ilmiy izlanishlar va ular asosida bildirilgan xulosalarning ko‘pligi esa bu mavzuni keng va jiddiy ravishda o‘rganilishi, tadqiq qilinishi kerakligiga dalolat qiladi.

Masalan tarixdagi ilk ilmiy markaz Bag‘doddagi Bayt ul-hikmadir. Bu ilmiy maktab o‘z davrida tengsiz darajaga ega bo‘lgan. U nafaqat tarixdagi dastlabki ilmiy markaz bo‘lgan, balki o‘zining katta shuhrati bilan butun O‘rta asrlar tarixida shuhrat qozonishi bilan ham ajralib turgan.

Islom sivilizatsiyasi turli xil sivilizatsiyalardan ba`zi jihatlarni olganligi sababli, ko‘plab sohalarda boshqa sivilizatsiyalarga ham ta‘sir ko‘rsatib kelgan. Islom diniga e`tiqod qiluvchi xalqlar qadimdan madaniyatlarini islom qadriyatlari bilan birlashtirib, o‘ziga xos madaniyatga ega bo‘lganlar. Shunday qilib, ular umumiy madaniyatlar bilan birgalikda boy islom sivilizatsiyasini o‘rnatganlar. Osiyo, Afrika, Yevropaga islom dini kirib borgandan so‘ng, bu din mazkur diyorlar sivilizatsiyasining ham asosiy elementiga aylandi. Islom sivilizatsiyasining G‘arbga ta’siriga kelsak, u uyg‘onish davridan boshlangani namoyon bo‘ladi. Ya`ni bunda musulmonlar ilmiy va madaniy tendensiyalarini Yevropaga ko‘chirishlari muhim rol o‘ynagan.

G‘arb sivilizatsiyasini Sharqqa qiyoslanadigan bo‘lsa, boshqacha kechganiga guvoh bo‘linadi. Olimlar G‘arb sivilizatsiyasini guruhlarga bo‘lib tasniflaydilar.

Iloh tushunchasidagi tushunmovchiliklar. Masalan G‘arbdaYaratuvchini birligi borasiga yetarli tarzda yondashilmaydi. Ya’ni G‘arbda iloh tushunchasi mavhumdir.

Keyingisi materialistik tushunchaga aloqador qarash. Unga ko‘ra olam faqat moddiylikka asosan ifodalanadi. Bu esa g‘aybiyat mutlaq inkor qilinishiga olib keladi va ko‘plab g‘aybiy narsalarni anglashga moneliklar keltirib chiqaradi.

Yana G‘arbga xos sekulyaristik tushuncha yakka yaratuvchi tushunchasi masalasi ochiq qolishi va materialistik qarashga urg‘u berilishi sababidan yuzaga kelgan qarashdir. Bu qarashning negizini nafaqat davlat bilan dinni bir-biridan ajratish, balki jamiyatni ham dindan ajratish asosi bilan shakllangan.

Islom sivilizatsiyasini G‘arbga ta`siri borasida so‘z yuritilganida shuni aytish o‘rinliki, islomning Sitsiliya va Ispaniyada tarqalishi bilan ushbu transfer faoliyati yanada kengaygan. Turli tijorat va madaniy aloqalar, ayniqsa, tarjima faoliyati tufayli ular bir-birlarini yaqindan bilish imkoniyatiga ega bo‘lganlar. Darhaqiqat, o‘rta asrlarda tanazzulni boshdan kechirgan Yevropa, islom sivilizatsiyasining barcha sohalaridan bahramand bo‘lib, turli xil elementlarini o‘z mamlakatlariga o‘tkazishga harakat qilgan.

O‘rta Osiyoga ham islom sivilizatsiyasi ta`siri juda yuqori bo‘lgan. Islom olamining o‘rta asrlarda yashagan taniqli olimi Ibn Xaldun o‘zining “Muqaddima”[595] kitobida O‘rta Osiyo, xususan, Movarounnahr haqida so‘z yuritib, mazkur diyorning islom kirib kelgunigacha bo‘lgan davrini yuksak madaniyatga ega edi deb ta`riflagan. Islom kirib kelishi esa uni yanada taraqqiy ettirganini keltirib o‘tgan.

[595] Ibn Xaldun muqaddima.

Xorazimda ochilgan Ma`mun akademiyasi, o‘z davrida mintaqa ilmiy markazi sifatida poydevor bo‘lib xizmat qilgan. Bu ilmiy dargoh o‘zida Abu Nasr Mansur ibn Ali ibn Iroq Ja`diy, Abulxayr ibn Hammor, Abu Sahl Iso ibn Yah`yo Masihiy Jurjoniy, Abu Rayhon Muhammad ibn Ahmad Beruniy, Abu Ali Husayn ibn Abdulloh ibn Sino, Abu Ahmad ibn Muhammad ibn Ya`qub ibn Miskavayh, Abu Mansur Abdulmalik ibn Muhammad ibn Ismoil as Saolibiy Naysaburiy, Ahmad ibn Muhammad Sahriy, Abu Ali al Hasan ibn Horis Hububiy Xorazmiy, Abu Abdulloh Muhammad ibn Homid Xorazmiy[596] kabi ko‘plab qomusiy olimlarni jamlagan edi. Bu yerda e`tiborni tortadigan jihat esa Abu Sahl Iso ibn Yah`yo Masihiy Jurjoniyni xristian dinida bo‘lganidir. Ya`ni mazkur davrda bu din to‘g‘ri tushinilgan, ezgu ilm yo‘lida din, millat ajratilishi kabi johillikka yo‘l qo‘yilmagan. Jahon ilm-fani va madaniyati rivojiga ulkan hissa qo‘shgan Xorazm Ma`mun akademiyasining boy ilmiy merosini har tomonlama o‘rganish, yosh avlod qalbida milliy iftixor va mamlakatimizning tarixiy o‘tmishiga chuqur hurmat tuyg‘usini kamol toptirish, shuningdek, Xorazm Ma`mun akademiyasining 1000 yillik yubileyi yuksak tashkiliy darajada nishonlanishini ta`minlash maqsadida Vazirlar Mahkamasi qaror qilgan[597].

Fan, ta`lim, madaniyat masalalari bo‘yicha islom tashkiloti – ISESCO bosh direktori Abdulaziz Tuvayjiriy ham 2017 yilning avgustida O‘zbekistonga tashrifi chog‘ida bu diyorning islom sivilizatsiyasi taraqqiyotiga qo‘shgan hissasiga alohida to‘xtalib, islom dini Arab yarim orolida paydo bo‘lgan, lekin uning taraqqiy etishi boshqa o‘lkalarda, shuningdek, mana shu mintaqada kechganini ta’kidlab o‘tdi.

Bugungi kunda O‘zbekistonda ham islom dinini, uning asl mohiyatini o‘rganish, ulug‘ bobolardan qolgan nodir asarlarni tadqiq etish, diniy va dunyoviy bilimlarni uyg‘unlikda olib borish maqsadida Islom sivilizatsiyasi markazi barpo qilinmoqda. Davlat rahbarining tashabbusi bilan asos solingan ushbu muassasa o‘zbek xalqining boy o‘tmishini, ilm-ma`rifat rivojiga qo‘shgan katta hissasini namoyon etadigan yaxlit majmua bo‘ladi.

O‘zbekiston Respublikasi Prezidenti islom sivilizatsiyasi markazini shunday ta`riflagan: “Islom sivilizatsiyasi markazi asrlar davomida xalqimizga xizmat qiladi”. Hamma o‘z tarixini ulug‘laydi. Lekin bizning yurtimizdagidek boy o‘tmish, bobolarimizdek buyuk allomalar hech qayerda yo‘q. Bu merosni chuqur o‘rganishimiz, xalqimizga, dunyoga yetkaza bilishimiz kerak. Bu markazga kelgan odam ulkan merosimiz haqida to‘la tasavvurga ega bo‘lishi, katta ma`naviyat olib ketishi zarur.[598]

Xulosa qilib aytganda, islom sivilizatsiyasi uni keng ma`noda barpo qilish, vujudga keltirish, taraqqiy ettirish, olamga tarqatishda hissa qo‘shgan hamma musulmon millatlarning umumiy merosi hisoblanadi. Uni hech qachon birgina xalq yoki millatga nisbat berib bo‘lmaydi. Islom sivilizatsiyasi shu asosda o‘tmishdan bugunga qadar davrlar osha yaratildi, taraqqiy etdi va boshqa turli madaniyatlarga o‘z ta`sirini o‘tkazdi.

Islom sivilizatsiyasi doimiy yangilanib turuvchi xususiyatga ega ekanligini tarix davomida bir necha bor isbotlagan. Islom sivilizatsiyasini barpo qiluvchilari bo‘lgan musulmonlar insoniyat uchun taraqqiyotga yo‘l ochdilar va uning tamalini qo‘yib berdilar.

* * *

[596] O‘zbekiston milliy ensiklopediyasi Davlat ilmiy nashriyoti.
[597] Vazirlar Mahkamasining 2004-yil 9-noyabrdagi 532-son qarori. Manba Lex.uz
[598] www.president.uz

Жасурбек Абдуқодиров,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси магистранти

ЎЗБЕКИСТОНДА ЗИЁРАТ ТУРИЗМИНИ РИВОЖЛАНТИРИШДА ИМОМ МОТУРИДИЙ ЗИЁРАТГОҲ-МАҚБАРАСИНИНГ ЎРНИ

Мамлакатимизда ҳар қайси соҳа ва тармоқларнинг бугунги кун талабларига мос тарзда ўзгариши ҳамда жадаллик билан халқаро майдонларда ўз ўрнига эга бўлиб бориши янгиланаётган Ўзбекистон диёрининг ўз олдига қўйган асосий мақсадларидан ҳисобланади. Амалга оширилаётган ушбу ислоҳотлар мамлакат иқтисодиётини, аҳоли турмуш тарзини, шунингдек, Ўзбекистоннинг халқаро майдондаги обрўсини оширишга хизмат қилади. Ана шундай соҳалардан бири туризмнинг "зиёрат туризми" тармоғидир [1:31]. Жаҳоннинг кўплаб давлатларида оммалашиб бораётган зиёрат туризмини ривожлантириш борасида ҳам Ўзбекистонда давлат миқёсда кенг кўламли ишлар олиб борилмоқда.

Ўзбекистон Республика Президенти Ш.Мирзиёев таъкидлаганларидек: "*Ўзбекистон ҳам саёҳат, ҳам зиёрат учун қулай мамлакат. Чунки она заминимизда бутун дунёга маълум ва машҳур бўлган аждодларимиз мангу қўним топган. Улар қолдирган бой маънавий-маданий меросга халқаро майдонда қизиқиш жуда катта. Соҳани янада ривожлантириш учун, аввало, зарур инфратузилмани такомиллаштириш шарт*".

2021 йилда 1 млн. 700 минг хорижий сайёҳни қабул қилиш ва хизмат сифатини янада яхшилашни мақсад қилган Ўзбекистонда 7300 дан ортиқ маданий ёдгорликларнинг мавжудлиги ва уларнинг кўплари ЮНЕСКО томонидан эътироф этилиши ҳам мамлакатимизнинг ушбу соҳани ривожлантириш борасида етарлича салоҳиятга эга эканлигини кўрсатади [2:8]. Шуни алоҳида таъкидлаб ўтиш лозимки, зиёрат туризмини ривожлантиришдан кўзланган мақсадлардан бири, қадимдан Ўзбекистон диёрида яшаб ижод қилган ҳамда дунёга илм тарқатган уламолар ва мутафаккирларнинг илмий меросларини қайта тиклаш ва уларнинг қадамжо ва обидаларига ташриф буюрган зиёратчиларга батафсил ва кенг маълумотлар беришдан иборат.

Ислом оламида "Имом ал-ҳуда" (ҳидоятга бошловчи имом) номи билан машҳур, мотуридийлик таълимоти асосчиси, буюк илоҳиёт олими ва фақих Муҳаммад ибн Маҳмуд ал-Ханафий ал-Мотуридий сиймоси ҳамда Самарқанд вилояти, Чокардиза қабристонида унга атаб қад ростлаган зиёратгоҳнинг бугунги кундаги аҳамияти беқиёс ҳисобланади.

Абу Мансур Муҳаммад ал-Ҳанафий ал-Мотуридий Самарқанд яқинидаги Мотурид қишлоғида дунёга келди. Илк таълимни ҳам қишлоқ мактабидан олади. Ўзидан кўплаб шогирд ва издошларни етиштирган Мотуридийнинг "Китоб ат-Тавҳид" "Китоб ал-Мақолат", "Таъвилот аҳли сунна" ("Таъвилот ал-Қуръон") каби асарлари дунёга машҳурдир [1:58]. Буюк имом Самарқанднинг Чокардиза қабристонига дафн этилган бўлиб, ушбу қабристонда 3000 дан ортиқ уламолар дафн этилган ва XX асрнинг 30-йилларида бузиб ташланган.

Мустақиллигимизнинг дастлабки йилларидан бошлаб Имом Мотуридий қолдирган бой илмий меъросни қайта тиклаш ҳамда унинг қадамжосини барпо қилиш, номини абадий сақлаш каби ишлар жадаллик билан олиб борилди. Жумладан, мамлакатимизда 2000 йил Имом Мотуридийнинг 1130 йиллиги кенг нишонланиб, қуйидаги ишларни амалга оширилиши белгилаб олинди:

1. Самарқанд вилоятининг Регистонга туташ Чокардиза қабристонидаги Имом ал-Мотуридий қабрини таъмирлаш, замонавий меъморчилик анъаналари билан уйғунлашган мақбарасини қайтадан барпо этиш;

2. Мамлакат ҳудудидаги Имом ал-Мотуридий номи билан боғлиқ қадамжолар, обидалар рўйхатини аниқлаш ва уларни таъмирлаш;

3. Имом ал-Мотуридий таваллудининг 1130 йиллигига бағишланган почта маркаси, конвертлар, плакат ва альбомлар, эсдалик совғалари, тақвим ва бошқа маҳсулотлар ишлаб чиқариш ва бошқа йирик амалий ишлар шулар жумласидандир.

2020 йил 3–5 март кунлари Самарқанд шаҳрида Имом Мотуридий меросини янада чуқур ўрганиш, Ўзбекистоннинг Ислом цивилизацияси ривожига қўшган ҳиссасини кенг тарғиб қилиш мақсадида **“Имом Абу Мансур Мотуридий ва мотуридия таълимоти: ўтмиш ва бугун”** мавзусидаги халқаро конференция ўтказилди. Ушбу халқаро конференцияда иштирок этаётган иштирокчилар Имом Мотуридий мақбарасини ҳам зиёрат қилишди.

Шунингдек, 2020 йил август ойида Ўзбекистон Республикаси Президентининг **“Имом Мотуридий халқаро илмий тадқиқот марказини ташкил этиш чора тадбирлари тўғрисидаги”**ги қарори қабул қилинди. Ўзбекистон халқаро ислом академияси ҳузурида фаолият юритаётган ушбу илмий марказ ақида ва калом илми ривожига беқиёс ҳисса қўшган буюк ватандошимиз Имом Мотуридий ва мотуридий алломаларнинг улкан илмий, диний-маънавий меросини чуқур ўрганиш, улар яратган асарларнинг илмий-изоҳли таржима ва киёсий матнларини нашр этиш, халқимиз ва жаҳон жамоатчилиги ўртасида кенг тарғиб қилиш, ушбу мавзуларга доир илмий тадқиқотларни олиб бориш каби муҳим мавзуларда амалий ишлар олиб бормоқда.

Имом Мотуридий мақбарасини бунёд этишда миллий меъморчилик анъаналарининг илғор намуналари қўлланди. Меъморий мажмуа муҳандислар Р. Салоҳиддинов ва Э. Нуруллаевлар лойиҳаси асосида барпо қилинди. Мақбаранинг ғарбида Амир Темур томонидан Ҳирот ва Машғардан келтирилган саййидлар гумбазли даҳмаси жойлашган. Мақбаранинг шимолида IX–XVIII асрларга тегишли қабртошлар мавжуд. Мақбаранинг жанубий-ғарбий томонида, боғ ичида машҳур фиқҳшунос олим Бурҳониддин Марғинонийнинг қабри жойлашган.

Бугунги кунда Имом Мотуридий зиёратгоҳ мақбарасининг зиёрат туризмини ривожлантиришдаги ўрни аҳамиятлидир. Сабаби, дунёда жами 1.9 млрд мусулмон аҳоли истиқомат қилади ҳамда уларнинг тахминан 750 миллионини (40%) мотуридийлик таълимотига эътиқод қилувчи мусулмонлар ташкил этади. Бу эса Имом Мотуридий юрти бўлган Ўзбекистон учун хорижлик мусулмон сайёҳларнинг ушбу юртга ташрифини амалга оширишда етарлича салоҳияти борлигини кўрсатиб беради. Шунингдек, ушбу даргоҳга зиёратчилар ташрифини кенгайтириш мақсадида, бир қанча амалий ишларни амалга ошириш мумкин. Жумладан:

1. Мақбара атрофига ташриф буюрувчи мусулмон сайёҳлар учун ҳалол стандартларга асосида иш юритадиган хостел ва меҳмонҳоналарнинг бўлиши;

2. Имом Мотуридий ва мотуридийлик таълимоти ҳақида маълумот берувчи маҳаллий ва хориж тилларида чоп қилинган китоблар савдо масканини йўлга қўйиш;

3. Мовароуннаҳрда мотуридийлик таълимоти асосида ижод қилган олимлар ҳақидаги маълумотлар ва уларнинг зиёрат қилиш йўл харитасини ишлаб чиқиш ва бошқалар.

Шуни алоҳида таъкидлаш лозимки, бугунги кунда Ўзбекистонда зиёрат туризми жадаллик билан ривожланар экан, ҳозирги кунда Тошкент, Самарқанд, Бухоро, Термиз, Хива, Шаҳрисабз, Қўқон, Андижон каби йирик тарихий шаҳарларда жойлашган юртимиз уламоларининг зиёратгоҳ ва муқаддас қадамжоларини кенг жамоатчилик ва бутун жаҳонга танитиш, улар яратган маданий ва маънавий мерослар ва қимматбаҳо асарлар ҳақида маълумотларни етказиб бериш ва бу орқали ички туризмни ривожлантириш билан бир

қаторда, хориждан кўплаб сайёҳларни жалб қилиш имконияти ҳам пайдо бўлади ва бунга Ўзбекистоннинг салоҳияти етарличадир.

Фойдаланилган адабиётлар

1. С. Оқилов, Ж. Тоҳиров, Ў. Палванов. Мотуридия таълимоти тарихи.–Т. 2021.

2. К.Ҳашимов, Шеракҳон Жураҳанович (2020) “PILGRIMAGE TOURISM IN UZBEKISTAN: PROBLEMS AND SOLUTIONS,” /Electronic Research journal of Social Sciences and Humanities: V.2:B.2: Исс.1,П.8

3. Сурайё, Усманова (2019))“ZIYARAH TOURISM AS A NEW LINKAGE FOR TOURISM DEVELOPMENT IN UZBEKISTAN,”/New voices from Uzbekistan, P.31

4. www.maturidi.uz

5. www.religion.uz

6. www.uzbekembassy.in

* * *

Шокиржон Мадаминов,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси магистранти

ИМОМ ТЕРМИЗИЙ ВА УНИНГ ИЛМИЙ МЕРОСИ

У кишининг тўлиқ исмлари ва нисбатлари: Муҳаммад ибн Ийсо ибн Савра ибн Мусо ибн Заҳҳок Суламий Буғий Термизийдир. Имом Термизийнинг кунялари Абу Ийсо, исмлари Муҳаммад, оталарининг исмлари Ийсо, боболарининг исмлари Савра бўлган. У киши ҳозирги Термиз шаҳридан олти фарсах узоқликда жойлашган Буғ қишлоғида таваллуд топганлари боис нисбатлари Термизий ва Буғий дейилади.

Имом Термизийнинг “Суламий” нисбати ҳақида эса учта фикр айтилган:

Биринчи фикр: Бани Сулайм қабиласига мансуб бўлганлар шу нисбат билан танилишган. Абдулкарим Самъоний раҳматуллоҳи алайҳнинг “ал-Ансоб” асарида айтилишига қараганда, у арабларнинг қадимги қабилаларидан бирининг номи бўлган. Демак, Имом Термизий аждодларининг мазкур қабилага алоқадорлиги бўлиши мумкин. Чунки, айрим араб қабилалари Насаф (Қарши) яқинида истиқомат қилиб қолганлари тарихдан яхши маълум. Эҳтимол, Термиз яқинида ҳам Бани Сулайм қабиласига ўхшаган бир-икки қабила яшаб қолгандир. Чунки Имом Термизий раҳимаҳуллоҳ ва Имом Насоий раҳматуллоҳи алайҳнинг устозларидан бири, фақиҳ, ишончли муҳаддис Абу Исмоил Муҳаммад ибн Исмоил ибн Муҳаммад ибн Юсуф Суламий Термизий раҳматуллоҳи алайҳ ҳам шу ерлик уламолардан бўлган. У зот асосан Бағдодда яшаганлар, 280/893 йили рамазон ойида вафот қилганлар ва Аҳмад ибн Ҳанбал раҳматуллоҳи алайҳнинг мақбараси ёнига дафн қилинганлар. Лекин араб қабилалари Термиз яқинида эмас, балки Насаф (Қарши) яқинида кўпроқ истиқомат қилганлар.

Иккинчи фикр: (Шу тўғрироқ фикр) Имом Термизий раҳматуллоҳи алайҳнинг ота-боболари мазкур Бани Сулайм деган араб қабиласидагилар билан мавло, яъни дўст тутинишган. Ўрта асрларда бир қабила билан дўст тутинган одамни ҳам ўша қабилага нисбатлаш ҳолати мавжуд.

Учинчи фикр: Нарвон ва ҳар хил зиналар ясовчи усталарга ҳам “Суламий” ёки “Сулламий” нисбаси қўлланилган. Демак, Имом Термизий раҳимаҳуллоҳ бобомиз ва унинг ота-боболари

нарвон ясовчи дурадгор усталар бўлган, дейишимиз мумкин. Қадимда, барча олим ва таниқли шахсларнинг тирикчилик ўтказувчи ўзларининг касб-ҳунарлари борлиги барчага маълум.

Имом Термизий раҳимаҳуллоҳнинг ота-боболари ва ёшлик йиллари тўғрисида маълумотлар кам, фақат манбаларда ота-боболарини асли Марвдан бўлиб, Термизга кўчиб ўтишган, деб қайд қилинади. Имом Термизий раҳимаҳуллоҳнинг ўзи: "Менинг бобом марвлик бўлиб, кейин Термизга кўчиб ўтганлар", деган эканлар.

У зотнинг туғилган ва вафот этган йили: Имом Термизий раҳматуллоҳи алайҳ ҳижрий 209 йил, мелодий 824 йили санада таваллуд топганлар. Вафотлари эса 279 ҳижрий сана 13 ражабда бўлган. Бу милодий 892 йили 9 октябрга тўғри келади.

Имом Термизийнинг илмий сафарлари: Муҳаммад Термизий ёшлик чоғларидан Термиз, Самарқанд, Марв ҳамда Марказий Осиёнинг бошқа шаҳарларида яшаган машҳур аллома ва муҳаддисларнинг асарларини қунт билан ўргана бошладилар. Балх ва Ҳайратон илм аҳллари билан илмий муносабатларнинг ўрнатилишида ҳисса қўшдилар. Илму маърифатга, хусусан, ҳадис илмига бўлган иштиёқ ва муҳаббат у зотни узоқ хорижий мамлакатларга сафарга ундади. У зот фақат ҳадис илми билан кифояланиб қолмасдан, қироат, баён, фиқҳ, тарих ва бошқа илм-фан соҳаларидан ҳам сабоқ олиб, жаҳоннинг улуғ алломаси даражасига етдилар. Имом Термизий раҳматуллоҳи алайҳ 20 ёшга етганларида Хуросон шайхларидан Исҳоқ ибн Роҳавайҳ Марвазий ва бошқалардан илм ўрганган бўлсалар, 25–26 ёшларида Ироққа бориб, у ердаги алломалардан дарс олдилар. Ундан сўнг Ҳижозга кетиб, Маккаи мукаррама, Мадинаи мунавварада туриб, у жойларда кўплаб уламолар, муҳаддислар билан мулоқотда бўлдилар. Улардан таълим олдилар, қизғин илмий баҳс ва мунозарарларда иштирок этдилар.

Имом Термизий раҳимаҳуллоҳнинг ўз юртидан илм истаб сафарга чиққан вақтини ҳижрий 240 йил ва милодий 854 йилларда бўлгани қайд қилинган.

Хуросоннинг бир неча шаҳарлари, Кўфа, Бағдод, шунингдек, Ироқ, Ҳижоз ва бошқа ўлкаларга сафар қилганлар. Имом аз-Заҳабий раҳимаҳуллоҳ айтишига қараганда, Имом Термизий раҳимаҳуллоҳ Миср ва Шомга бормаганлар, у ерлик муҳаддислардан восита орқали ҳадис ривоят қилганлар.

Имом Термизий раҳматуллоҳи алайҳнинг асарлари: Имом Термизий раҳматуллоҳи алайҳ кўплаб китоблар ёзганлар. Улар қуйидагилардир:

"Ал-Жомеъ ас-сунан". Мазкур ҳадис тўпламлари Имом Термизий раҳматуллоҳи алайҳнинг шоҳ асари ҳисобланади.

"Аш-Шамоил ан-набавия". Бу китобда пайғамбаримиз алайҳиссаломнинг сифатлари баён қилинган.

"Китаб ал-илал". Ҳадис илми ва ровийлар тўғрисидаги мазкур китобнинг катта ва кичик кўринишлари бўлган. Улар "Китоб ал-илал ал-кабир", "Китоб ал-илал ас-сағир" деб аталган. Айрим тадқиқотчилар "Китоб ал-илал ал-кабир"ни мустақил асар десалар, "Китоб ал-илал ас-сағир"ни муаллифнинг "ал-Жомеъ"сининг иловаси – хотима қисми дейдилар. "Китоб ал-илал ал-кабир"га Ибн Ражаб Ҳанбалий раҳимаҳуллоҳ шарҳ битганлар. Тадқиқотчилар "Китоб ал-илал ал-кабир"нинг "ал-Муфрад" деган номи ҳам бўлганини қайд қиладилар. Яна илмий адабиётларда алломанинг "ал-Илал фи-л-ҳадис" номли асари бўлгани зикр қилинади. Бироқ, у мазкур "Китоб ал-илал ал-кабир" асарининг бошқача аталиши бўлса керак.

"Асмо ас-саҳоба" номли асарни Имом Термизий раҳимаҳуллоҳга нисбат қилинади. Уни Ибн Ҳажар Асқалоний раҳимаҳуллоҳ "Таҳзиб ат-таҳзиб"да эслаб ўтганлар.

Ибн Надим раҳимаҳуллоҳ "Феҳрист" асарларида Имом Термизий раҳимаҳуллоҳнинг "Тарих" номли асари бўлганлигини зикр қилганлар. Умуман, тадқиқотчилар "Китоб ат-

тафсир”, “Китоб аз-зуҳд”, “Китоб ал-асмо ва-л-куна”, “Рисола фи-л-хилоф ва-л-жадал”, “Китоб ал-Журҳ ва-т-таъдил” ва “ар-Рубоъийёт фи-л-ҳадис” номли асарларни ҳам Имом Термизий раҳимаҳуллоҳга нисбат қиладилар.

Имом Термизий раҳматуллоҳи алайҳнинг устозлари:

1. Муҳаммад ибн Исмоил Абу Абдуллоҳ Бухорий (ҳижрий 256 санада вафот этган).
2. Муслим ибн Ҳажжож (ҳижрий 261 санада вафот этган).
3. Абу Довуд Сулаймон ибн Ашъас Сижистоний (ҳижрий 275 санада вафот этган).
4. Абдуллоҳ ибн Муовия Жумаҳий (ҳижрий 243 санада вафот этган).
5. Али ибн Ҳожар Марвазий (ҳижрий 244 санада вафот этган).
6. Сувайд ибн Наср ибн Сувайд Марвазий (ҳижрий 240 санада вафот этган).
7. Қутайба ибн Саъийд ас-Сақофий Абу Ражо (ҳижрий 240 санада вафот этган).
8. Абу Мусъаб Аҳмад ибн Абу Бакр Зуҳрий Маданий (ҳижрий 242 санада вафот этган.
9. Муҳаммад ибн Абдулмалик Абу Шавориб (ҳижрий 244 санада вафот этган).
10. Иброҳим ибн Абдуллоҳ ибн Ҳотам Ҳаравий (ҳижрий 244 санада вафот этган.
11. Исмоил ибн Мусо Фазорий Саддий (ҳижрий 245 санада вафот этган).[599]

Имом Термизий ҳақида уламоларнинг фикрлари: Улуғ устоз Имом Бухорий ўз шогирди имом Термизийни алқаб, камтаринлик билан: “Сен мендан баҳраманд бўлганингдан ҳам кўра мен сендан кўпроқ баҳраманд бўлдим”, дейди. Бу Термизийга берилган катта баҳо эди. *(Ал-Мирқот, 1-жилд, 22-бет)*.

Ҳофиз Абул-Фазл Муҳаммад ибн Тоҳир Мақдисий, Ҳасан ибн Аҳмад Абу Муҳаммад Самарқандийдан, Абу Бишр Абдуллоҳ ибн Муҳаммад ибн Амрдан, Ҳофиз Абу Саъид Абдурроҳман ибн Муҳаммад Идрийсдан нақл этиб, бундай дейди: “Ҳофиз ва аъмо (кўзи ожиз) Муҳаммад Ийсо ибн Савра Термизий ҳадис илмида иқтидо этиладиган имомлардан биридир. “Ал-Жомеъ”, Ат-Таворих” ва “Ал-Ҳол” китобларини олим ва дироятли бир инсон сифатида қаламга олган. Ҳофизаси кучлилиги жиҳатдан ўрнак қилиб кўрсатилар эди”[600].

Абдулкарим Самъоний “Ал-Ансоб” китобида Имом Термизийни бундай тавсиф этади: “Муноқашасиз, у ўз асрининг имоми бўлиб, турли таснифлар соҳибидир”.

Ибн Ҳалликон ҳам у зотни: “Ҳадис илмида иқтидо этиладиган имомлардан биридир”, деб тавсифлайди. Аллома Тошкўпрулизода “Мифтаҳус саъода” китобида бундай деган: “Уламоларнинг ҳофиз ва аълamларидан бири эди. Фиқҳда қимматли асарлари бор. Ҳадисни имомлардан ташкил топган бир жамоадан эгаллади. Биринчи табақа шайхларини кўрмоққа муяссар бўлди” .

Шогирдларидан яна бирлари: «Имом Бухорий вафотларидан кейин Хуросонда Абу Исо Термизийдек илмда, зеҳнда, тақвода, зоҳидликда бирор киши топилмас эди», деб айтади.

Имом Термизийнинг “Ал-Жомеъ ас-сунан” китоби ҳақида уламоларнинг фикрлари:

Ҳофиз Абул Фазл Мақдисий айтади: “Ҳиротда имом Абу Исмоил Ансорийдан эшитдим. У ўз мажлисида Термизий ва унинг китоби борасида сўз кетганида бундай деди: “Менинг учун Термизийнинг китоби Имом Бухорий ва Имом Муслимнинг китобларидан кўра фойдалироқ. Чунки уларнинг китобларидан фақат теран илмли мутахассис олимларгина истифода этади. Термизийдан эса ҳар ким фойдаланиши мумкин. [601]

Абу Али Мансур ибн Абдуллоҳ Холидий Имом Термизийнинг «Жомеъ ас-сунан» китобларини сифатлаб: «Кимнинг уйида мана шу китоб бўлса, гўёки уйида Пайғамбаримиз гапираётгандек бўладилар», деб айтадилар.

---

[599] Жомеъ Ас-Сунан, (сайланма ҳадислар). Абу Исо Муҳаммад ибн Исо ат-Термизий; таржима ва изоҳлар муаллифлари: Ҳ. Аминов, М. Исмоилов, Б, Абдуллаев. Моваруннаҳр, 2018. Б.5-6

[600] Абу Ийсо Муҳаммад ат-Термизий. Сунани Термизий. Мирзо Кенжабек таржимаси.-Т: “SHARQ”, 2012. Б.6.

[601] Акрам Зиё ал-Умарий. “Турос ат-Термизий ал-илмий”.-Мадина: Мактаба ад-Дор, 1992.-Б. 271.

Хулоса қилиб айтадиган бўлсак, Имом Термизий роҳматуллоҳи алайҳ Аллоҳ таолонинг бизнинг юртимизга берган неъмати бўлган. Чунки бу каби уламолар доим ҳам чиқавермайди. Бу кишининг ақл заковати, қобилияти, илми борасида юқорида уламоларнинг фикрлари келтириб ўтилди. Шунингдек, бу кишининг шоҳ асари бўлмиш "Ал-Жомеъ ас-сунан" асари ислом оламида муҳим аҳамиятга эга бўлиб, у олти саҳиҳ китоблардан бири саналади. Шундай экан, Имом Термизий ва у каби уламоларнинг ҳаёти ва илмий фаолиятини чуқур ўрганиб, улардан илм ҳосил қилиб, қилган ишларидан ибрат олиб илм йўлида астойдил ҳаракат қилишимиз лозим.

* * *

Абдулбосит Мамадалиев,
Болгарская исламская академия,
магистрант 1 курса

АБУ МАНСУР МОТУРИДИ И ЕГО ДОГМАТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ

Как известно Мавераннахр является родиной многих выдающихся мыслителей. В особенности это относится к периоду IX–XII веков, когда сотни живших здесь учёных изумляли весь тогдашний мир своими открытиями и вкладом в научное знание. На наш взгляд не является случайностью то, что в год смерти в 870 году «Царя науки хадисов» Имама Бухари, в самаркандской махалле Мотурид появился на свет выдающийся мусульманский учёный-теолог Имам Абу Мансур Мотуриди.

Полное имя учёного Абу Мансур Мухаммад ибн Махмуд Абу Мансур Мотуриди Самарканди [Brockelmann C Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL). Band I-II. Weimar-Berlin, 1898-1902/ 195; Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – С. 161], из него следует что он родился в местечке Мотурид вблизи Самарканда. Сведений о дате его рождения весьма незначительно, в большинстве источников приводится дата 870 года (256 год по хиджре). Точно указано, что земной путь учёного прервался в 944 году (333 год по хиджре) и местом его захоронения явилось знаменитое самаркандское кладбище Чокардиза.

Учение "мотурудия" стало широко известным начиная с XI века, закономерно что с данного периода начался и интерес к личности Имама, после смерти которого сведения о нём стали отмечаться в биографической литературе.

Он получил первоначальное образование в медресе Аёзи в Самарканде у местных факихов ханафитского мазхаба. Большое влияние на него оказал его наставник Абу Наср Иёдий. Не ограничившись усвоением у него основных канонов ислама, он также научился и прочному усвоению новых знаний и их детальному анализу [Зиёдов Ш., Маҳмудов К. Самаркандские мыслители («Самаркандлик алломалар»). –Т.: Изд. дом имени Г.Гуляма, 2019. – С.43-44].

К учением и приверженцам Имама Мотуриди мы также можем отнести таких известных деятелей как Абу Исхок ибн Муҳаммад ибн Исмоил, Абул Хасан Али иби Саййид Рустагфани, Абу Мухаммад Абулкарим ибн Мусо Паздави, Абу Лайс Самарканди, Абул Хасан Паздави, Абул Юср Паздави, Абул Муин Насафи, Саффор Бухори, Нажмиддин Умар Насафи, Сабуний Бухори, Умар Ханафи и Алоуддина Усманди [Зиёдов Ш., Даминов И., Ибодуллаев Т., Муҳаммадиев О. – Самарканд. Международный научно-исследовательский Центр Имама Бухари, 2020. – С. 69-70].

Имам Мотуриди является автором целого ряда значимых для становления религии ислам сочинений. В сочинении “Таъвилот аҳлис сунна” (“Примечания к людям сунны”), Имам Мотуриди, основной круг трудов которого относится к науке калама, сделан расширенных комментарий аятов относящихся к «акыде» (догматам). Здесь автор подвергая глубокому анализу комментарии Корана, сделанные приверженцами распространённых тогда течений муътазилитов, джабритов, каррамиты, батыниты, а также взгляды астрологов, прорицателей и других делает основательные их опровержения. Мыслитель, опираясь на свои твёрдые убеждения, здоровое мировоззрение проводит борьбу с сектантством в исламе и тем самым вносит неоценимый вклад в сохранение чистых исламских догм.

Среди сочинений Имама особо место занимает труд “Китобут тавхид” (“Книга о единобожии”), где подробно содержатся его взгляды об исламских догмах, и за это данное сочинение высоко ценится его последователями. Жившие после Абу Мансур Мотруди такие известные учёные как Абулмуин Насафи [Абул Муин Маймун ибн Мухаммад Насафи. Табсирату-л-адилла фи усулид дин. Ж. 1. Каир. 1990.–С. 359] и Абулюсур Паздави [Абулюср Паздави. Усулуд дин. Каир. 1963.–С. 3] упоминают данное сочинение именно под вышеприведённым названием, а Хаджи Халифа цитирует его под названием “Китобут тавхид ва исботис сифат” [Хаджи Халифа. Кашфуз зунун. Ж. 2. – Бейрут. Дорул фикр. – С. 1406].

Большая роль принадлежит Имаму ал-Мотуриди, известного также под прозвищами “Имом ул-худа” (“Имам истинного пути”) и “Имом ул-мутакаллим” (“Имам мутакаллимов”, т.е. людей калама), и в становлении науки калама в Мавераунахре. Он являлся последователем имама Абу Ханифы (699-767) как в фикхе, так и в акыде. Поэтому ученые калама считают имама Матуриди ученым, который детально разобрал и систематизировал основные взгляды Абу Ханифы по каламу. В его время нередки были споры по различным религиозным догматам и символам веры, и только данные им основательные опровержения касательно неверного истолковывания религии послужили во благо развития просвещённого ислама.

Основанное им учение “мотуридия” сформировавшись вначале в Самарканде затем широко распространилось по всему мусульманскому миру и стало известно как одно из двух главных школ в суннизме (другое – ашъария) [Зиёдов Ш., Маҳмудов К. Самаркандские мыслители («Самаркандлик алломалар»). –Т.: Изд. дом имени Г.Гуляма, 2019. – С. 43].

Имам Мотуриди считал возможным интерпретацию аятов Корана доводами разума, но при этом он придавал большую роль разуму в вопросе понимания Божественного откровения, это к примеру наглядно видно в вопросе о бытии Божьем. Ашариты считали, что по поводу этого необходимо брать за основу только доводы Откровения, в то время как мотуридиты считали возможным и рациональный анализ. Мотуриди считал, что факт существования Аллаха можно постичь умом. Ведь и в Коране однозначно говорится об этом. Поэтому попытка разумного постижения бытия Бога, по Мотуриди, является выполнением требований Корана. Однако, в то же время, признавая возможность постижения его бытия на основании доводов разума, Мотуриди считал, что повелений Бога постигнуть разумом нельзя и их необходимо принимать на веру посредством Откровения. То есть, если разум говорит о том, что то или иное явление или деяние является хорошим либо плохим, то окончательный вердикт по этому поводу можно вынести только на основании положений Откровения. Ведь разум, в чистом виде, не может осмыслить сущность дозволенного и запретного, которое повелел Бог.

Здесь мы считаем уместным привести аргументацию великого учёного, где он создал целостную систему своей мировоззренческой установки касательно вопросов бытия.

Первый аргумент: в Коране Аллах известил нас о том, что он создатель всего. Это извещение было правдиво доведено до нас.

Второй аргумент: ни один человек до настоящего времени не утверждал, что он существовал с древности.

Третий аргумент: наше чувственное начало свидетельствует, что все физические субстанции по необходимости или нужде принадлежат другим объектам.

Четвертый аргумент: существование живой и неживой души взаимосвязано или невозможно представить одно без другого.

Пятый аргумент: чувственно познаваемое соединяет в себе разные и противоположные друг другу качества (свойства).

Шестой аргумент: мир состоит из частей *(«*ажзо» и «абъод»*)*. Из отдельных частей нам известно, что они появляются после первоначального исчезновения, что они растут и увеличиваются.

Седьмой аргумент: в мире рядом соседствуют добро и зло, мелкота и величие, красота и безобразие, свет и тьма.

Восьмой аргумент: разуму известно, что вещь может быть в состоянии покоя («сукун»), или движения.

Девятый аргумент: вместе с тем вещи не могут быть сами по себе в состоянии покоя или движения, на них оказывается воздействие извне.

Десятый аргумент: изменения наблюдаемые в материальных телах свидетельствуют о том, что они сами и их различные состояния появились во временном промежутке.

Одиннадцатый аргумент: будет принципиальной ошибкой, если нас обвинят в том, что мы допускаем существование физических субстанций в постоянное изменении (т.е. в движении или покое, совместно или раздельно и так далее).

Двенадцатый аргумент: затем, передвижение извещает нас о беспрерывности существования тел во времени. Но здесь мы должны спрашивать лишь самих себя, верим мы в передвижение или нет.

Тринадцатый аргумент: мы также знаем, что каждый ряд (к примеру, ряд цифр или причина-следствие) должен иметь своё начало, но не конец, так как в противном случае ничто не существовало бы.

Четырнадцатый аргумент: каждое движение свидетельствует о прерывании предыдущего, каждое отношение об окончание предшествовавшего.

Пятнадцатый аргумент: в теле, в котором заложена акциденция (“аъроз”) вечности (“бако”) и может существовать в вечности.

Шестнадцатый аргумент: нет ни одной надписи без автора, и нет ни одного разделённого без делителя.

Семнадцатый аргумент: каждая частица материального мира познаваемая чувственно свидетельствует о своём появлении не изначально, а во времени. Думать именно так не является неправильным. В противном случае мы не обладали бы тем качествами, которые имеем [Абу Мансур Мотуриди. Китобут тавхид. – Бейрут. Дор Садр; - Стамбул. Иршод – С. 42-76.].

Подытоживая необходимо отметить, что труды Имама Мотуриди имеют важное воспитательное и этическое значение. В них с одной стороны проповедуются необходимость справедливости, братства, честности, порядочности, взаимопонимания между людьми, а с другой стороны осуждаются черствость, нечестность, тирания и другие человеческие пороки.

В деятельности мыслителя важное место заняли правильная интерпретация религии ислам и борьба с разными сектами и ответвлениями, возникшими в его время. С этой точки зрения, идеи Имама Мотуриди не потеряли своей значимости и по сегодняшний день, являясь важным орудием в борьбе за правильный и миролюбивый ислам.

* * *

Omina Mukhiddinova
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi magistranti

INGLIZ TILIDAGI MOTURIDIYLIKKA OID TADQIQOTLAR

Annotatsiya: *Ushbu ilmiy maqolada Moturidiy ta’limotiga oid ingliz tilidagi dastlabki va so‘nggi yillardagi ilmiy tadqiqotlar haqida so‘z boradi. Bu jarayon o‘ziga yarasha uzoq tarixni qamrab olgan va bu sohada tadqiqotlarning bugungi globallashgan kunga kelib soni ortib bormoqda. Maqolada shuningdek, olimlarning o‘z asarlarida moturidiylikni qanday tahlil qilganliklari va ularning Moturidiy ta’limotiga bo‘lgan qarashlari yoritib berilgan.*

Kalit so‘zlar: *Moturidiy, Moturidiy ta’limoti, Moturidiy maktabi, izdoshlar, tadiqiqotlar, ingliz tili.*

Kirish

Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud Hanafiy Moturidiy Samarqandiy sunniy e’tiqodidagi ikki yirik ta’limotdan biri bo‘lmish moturidiya ta’limotining asoschisi hisoblanadi. Buyuk kalom imomi va fiqh olimi asli Samarqandning Moturid qishlog‘idan bo‘lib, uning taxallusi shu qishloqqa nisbatan olingandir. Abu Mansur Moturidiy dastlabki ta’limni shu qishloqda olib, keyinchalik Movarounnahrning o‘sha davrdagi diniy va ma’rifiy markazi bo‘lgan Samarqandda davom ettiradi.

Moturidiy yashagan davr somoniylar hukmronlik qilgan davrga to‘g‘ri keladi. Samarqand dastlab bu davlatning poytaxti bo‘lib, so‘ngra IX asrning oxiridan boshlab poytaxt Buxoroga ko‘chirildi. Biroq o‘sha vaqtda ham Samarqand Buxoro bilan bir qatorda Movarounnahrning iqtisodiy-madaniy markazi bo‘lib qolaverdi.

Abu Mansur Moturidiy 870-yilda tug‘ilgan, Samarqandda 945-yilda vafot etgan va shahar chekkasidagi Chokardiza qabristonga dafn etilgan.

Moturidiy fiqh va kalom masalalari bilan qiziqib, hanafiy mazhabi olimlaridan dars olib o‘z bilimini oshiradi. Shu vaqt davomida ko‘plab mashhur faqihlar va muhaddislar bilan muloqotda bo‘lgan va munozaralar qilgan. Quyidagi asarlari bizga ma’lum:

1. “Kitob at-Tavhid” (“Allohni yagona deb bilish haqidagi kitob”).
2. “Kitob al-Maqomat” (“Maqolot kitobi”).
3. “Kitob rad avomil lil adila lil Ka’biy” (“Ka’biy zalolatlarining boshlanishini rad qilishga bag‘ishlangan kitob”).
4. “Kitob bayon va hum ul-mu’tazila (“Mu’tazila g‘avg‘olari va undan qo‘rqmaslik haqidagi kitob bayoni”).
5. “Ta’vilot al-Qur’on” (“Qur’on ta’vili kitobi”).

Abu Mansur Moturidiyning “Shariat asoslari”, “Kitob al-jadal”, “Dialektika haqida kitob” kabi asarlari ham bo‘lgan. Bulardan tashqari, Moturidiyning islom huquqshunosligiga oid “Usul kitobi” asari ham ma’lum.

Moturidiyning yana bir asari “Ta’vilot ahli sunna” yoki boshqa bir nomi “Ta’vilot al-Qur’on” deb nomlanadi. Moturidiy bu asarda sunniy aqidaga (ta’vilda) zid qarashlarni rad qilishga harakat qiladi va Imom Abu Hanifaning qarashlariga suyangan holda ish ko‘radi. Bu asar O‘zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasining Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik instituti qo‘lyozmalar fondida saqlanadi. Moturidiyning mazkur asari tarix jarayonida ko‘p allomalar asarlariga asos solgan, ular ijodiga turtki bo‘lgan. Shulardan biri Alouddin Abu Bakr Muhammad ibn Ahmad Samarqandiyning sharhidir. U “Sharh–ta’vilot ahli as-sunna” deb nomlangan.

Shu bilan birga, Moturidiy nomi ostida yozilgan bir necha soxta asarlar ham ma’lumdir. Masalan: “Favoid” (qoidalar), boshqa nomi “Pandnoma”, “Kitob al-Usul”, “Sharh al-Fiqh al-Akbar” asarlari shular jumlasidandir. Bu Moturidiyning diniy ilmlar namoyandalari orasida qanchalik mashhur bo‘lganligidan dalolat beradi. Moturidiy ko‘p shogirdlar yetishtirdi, ular orasida islom olamiga mashhur allomalar Abul Hasan Rustug‘faniy, Is’hoq ibn Muhammad Samarqandiy va Abdul Karim Pazdaviy kabi olimlar bor edi. Shogirdlari o‘z ustozlarining ta’limotini davom ettirishgani natijasida moturidiya ta’limoti vujudga kelgan.

Abu Mansur Moturidiy umri davomida faqihlar, muhaddislar bilan muloqotda bo‘lgan va munozaralar olib borgan. U islom dinining hanafiy mazhabini Movarounnahrda tarqatish va o‘zidan keyingi avlodlarga qusursiz yetkazish ishiga muhim hissa qo‘shdi.

Moturidiy o‘z davrining islomiy ilmlari sohasida eng yetuk bilim sohibi hisoblanib, musulmon dunyosi olimlari tomonidan tan olingan va hozirda ham turli diniy asarlarda zo‘r ehtirom bilan tilga olinadi. Moturidiyni ulug‘lab “Imom al-huda” va “Imom al-mutakallimin”, “Hidoyat yo‘li imomi va mutakallimlar imomi” kabi nomlar bilan ham ataganlar.

Mamlakatimizda Moturidiy merosini o‘rganishga faqat mustaqillikdan keyingina kirishildi. O‘zbekiston Respublikasi Vazirlar Mahkamasining qaroriga binoan 2000 yilda Moturidiy tavalludining 1130 yilligi O‘zbekistonda keng nishonlandi. Prezident I. Karimov tashabbusi bilan Samarqandda alloma xotirasiga yodgorlik majmui bunyod etildi. Toshkent va Samarqandda Moturidiy ta’limoti va uning islom olamida tutgan mavqeiga bag‘ishlangan xalqaro ilmiy anjumanlar o‘tkazildi. Moturidiy hayotining turli qirralarini yorituvchi maqolalar, risolalar va tadqiqotlar chop etildi. Moturidiy merosini o‘rgangan xorijlik olimlar bilan samarali hamkorlik aloqalari o‘rnatildi. 2001-yilda Gyottin-gen (GFR) untining prof. Ulrix Rudolf qalamiga mansub “Al-Moturidiy va Samarqand sunniylik ilohiyoti” kitobi o‘zbek tilida nashr etildi.

2002 yilda mazkur kitobning keng ommaga, jumladan, oliy o‘quv yurtlarining talabalari va o‘rta maktablarning yuqori sinf o‘quvchilariga mo‘ljallangan nashri amalga oshirildi. Endilikda xalqimiz Moturidiy merosi bilan o‘z ona tilida tanishish imkoniga ega bo‘ldi.

Buyuk allomaning merosini va motrudiya ta’limotini xalqaro miqyosda o‘rganish XX asrning o‘rtalarida boshlandi. Bu davrda bir qator rivojlangan mamlakatlar olimlari tomonidan bu ta’limot o‘rgandilar va o‘z tadqiqotlarini amalga oshirdilar. Bu tadqiqotlar dunyoning turli tillarida turli davrlarda amalga oshirildi. Xalqaro miqyosda amalga oshirilan tadqiqotlarining katta qismi ingliz tilida. Bundan tashqari, bugungi kunda ham Moturidiy ta’limotiga oid tadqiqotlar ingliz tilida amalga oshirilmoqda. Bu butun dunyo xalqiga bu ta’limotni o‘rganish uchun qo‘shimcha imkoniyat yaratib beradi.

Asosiy qism

Moturidiy ta’limotni keng miqyosda ingliz tilidagi tadqiqotlar 1950 yillarda boshlangan. Dastlabki tadqiqotlar Joseph Schacht, A.S.Tritton, Wilferd Madelung, Mustafizur Rahman, G.Vajda, W. Watt va Meric Pessagno kabi olimlar nomi bilan bog‘liq.

Bu yo‘nalishdagi dastlabki tadqiqotlardan biri sifatida olim Joseph Schachtning 1953-yilda *“Studia Islamica”* jurnalida chop etilgan *“New Sources for the History of Muhammadan Theology”*[602] nomli maqolasi keltiriladi. Maqola to‘liq ingliz tilida nashr qilingan. Ushbu maqolada Islom dini va uning ta’limotlari haqida ma’lumot berilgan. Bundan tashqari maqolada Islom dini tarixi va uning kengayish jarayoni haqidagi yangi manbalar haqida fikrlar bilidirib o‘tilgan.

Olim A.S.Tritton Cambridge universitetining *“Journal of the Royal Asiatic Society”* nomli ilmiy jurnalida *“An Early Work from the School of al-Māturīdī”*[603] nomli maqola chop etgan. Bu maqolada olim ko‘proq Britaniya muzeyida saqlanayotgan Moturidiy tomonidan yozilgan qo‘lyozmani tahlil qilib o‘tadi. Bundan tashqari, olim Moturidiy ta’limoti va islom dunyosi, undagi insonlarning bir-biriga munosabatini tahlil qilgan.

Ushbu mavzuga aloqador dastlabki tadqiqotlardan yana biri olim J. Meric Pessagnoga tegishli bo‘lib, bu olim *“The Uses of Evil in Maturidian Thought”*[604] mavzusidagi maqolasini *“Studia Islamica”* jurnalida chop etgan. Maqola to‘liq ingliz tilida chop etilgan. Bu maqolada Moturidiy ta’limotida yomonlik qoralanishi, yaxshilik ulug‘lanishi keltirilgan. Bundan tashqari bu ta’limot bo‘yicha insonlar faqat baxtli hayot kechirishga intilishi, lekin hamma lazzatli narsalar ham halol bo‘lmasligi haqida fikr bildirib o‘tilgan. Shuningdek, bu ta’limot bo‘yicha inson o‘z nafsini tiyishi kerakligi uqtirilishi keltirilgan. Umuman olganda, maqola nomidan ham ma’lum-ki, bu asarda yovuzlikka nisbatan Moturidiy qarashlari keltirib o‘tilgan.

Yuqorida keltirilgan tadqiqotlar Moturidiy ta’limoti bo‘yicha ingliz tilida chop etilgan dastlabki tadqiqotlar hisoblanadi. Bu davrda yana bir qator olimlar tomonidan Moturidiy ta’limoti bo‘yicha ingliz va boshqa bir qancha tillarda tadqiqotlar olib borildi. Bu olimlar qatoriga quyidagilarni kiritish mumkin: W. Watt, İbrahim Lutpi, Josef Van Ess, Meric Pessagno, Alırnacl Mohıped Ahmad Galli, Mustafa Ceric, David Thomas.

Bu mavzuda so‘nggi yillarda ham bir qator ingliz tilida tadqiqotlar olib borilmoqda. Natijada Moturidiyning qarashlari va uning ta’limoti butun dunyoga tarqalishiga sabab bo‘lmoqda. Bu ta’limot bugungi kunda ham e’tibor markazida bo‘lib kelmoqda. 2021 yilning fevral oyida olim Jibril Fuad Haddod tomonidan *“The Maturidi School: From Abu Hanifa to Al-Kawthari”*[605] nomli kitobi chop etildi. Livanda tug‘ilgan islomshunos olim, hadisshunos, mumtoz islomiy matnlarning muallifi va tarjimoni Jibril Fuad Haddod eng nufuzli 500 musulmon qatoriga kiritilgan. U “G‘arbdagi an’anaviy islomning aniq namoyondalaridan biri” degan nom bilan ham e’tirof etilgan. An’anaviy islom huquq maktablarining himoyachisi sifatida u musulmon olami bo‘ylab 150 dan ziyod olimdan ijozalarni qo‘lga kiritgan. Muallif Bruney Dorussalom universitetida dastlab tashrif buyuruvchi tadqiqotchi sifatida (2013-2015), keyinchalik esa shu universitet huzuridagi Sulton Umar Ali Ayfuddin Islomshunoslik markazida dotsent sifatida (2015-2018) faoliyat yuritadi. Nashr etilgan kitobda moturidiylikning dolzarb mavzulari, jumladan, *imon, ilohiy iroda, rizo, ixtiyor, kasb* va boshqa masalalarga Moturidiy talimoti nuqtai nazaridan mulohazalar olib borilgan. Ushbu kitob moturidiylikning asosiy mavzularini tanishtiruvchi manba bo‘libgina qolmay, Moturidiy kalom maktabini o‘rganish va o‘rgatishda o‘quv qo‘llanma sifatida qo‘llanilishi ham mumkin.

---

[602] Tritton, A. (1966). An Early Work from the School of al-Māturīdī. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland, 98(2), 96–99.doi:10.1017/S0035869X00124864 https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-the-royal-asiatic-society/article/abs/an-early-work-from-the-school-of almaturidi/5DAE7534711877F19286A22723AC2833

[603] Pessagno, J. (1984). The Uses of Evil in Maturidian Thought. Studia Islamica, (60), 59-82. doi:10.2307/1595509 https://www.jstor.org/stable/1595509?seq=1

[604]https://www.academia.edu/45638979/Pages_from_THE_MATURIDI_SCHOOL_from_Abu_Hanifa_to_al_Kawthari

[605] Bruckmayr, Philipp. (2020). Salafī Challenge and Māturīdī Response: Contemporary Disputes over the Legitimacy of Māturīdī kalām. Die Welt des Islams. 60. 293–324. 10.1163/15700607-06023P06. https://www.researchgate.net/publication/342078383_Salafi_Challenge_and_Maturidi_Response_Contemporary_Disputes_over_the_Legitimacy_of_Maturidi_kalam

2020 yilda yana bir olim, ya'ni Philipp Bruckmayr *"Die Welt des Islams"* ilmiy jurnalida *"Salafī Challenge and Māturīdī Response: Contemporary Disputes over the Legitimacy of Māturīdī kalām"* mavzusida maqola e'lon qildi. Maqola to'liq ingliz tilida chop etilgan. Maqolada Moturidiy ta'limotiga e'tibor va uning izdoshlari ko'payganligi, Moturidiy maktabining namoyon bo'lishi kabi bir qator mavzular yoritib berilgan. Bundan tashqari maqolada zamonaviy Moturidiy ta'limoti va unga bo'lgan qarashlar, uning tarafdorlarining qaysi geografik hududlarda yashab kelayotganligi keltirib o'tilgan.

Yuqoridagilardan tashqari keyingi yillarda yana bir qator olimlar tomonidan Moturidiy ta'limoti bo'yicha ingliz tilida tadqiqotlar olib borilmoqda. Bu ishlar Ayedh Aldosari, Cunping Yun, Chaker, Aref Chaker, Jeffry R. H., Ahmad Choirul Rofiq, Kemal Pashazade va Sahilun Nasir kabi olimlar nomi bilan bog'liq.

Xulosa

Xulosa o'rnida aytish mumkinki, Moturidiy ta'limoti nafaqat mamlakatimiz olimlari tomonidan, balki butun dunyo olimlari tomonidan o'rganilib kelinmoqda. Mamlakatimizda bu jarayon mustaqillik yillarida boshlangan bo'lsa, dunyo mamlakatlarida Moturidiy ta'limoti va u yaratgan maktabni o'rganish boshlanishi XX asrning o'rtalariga borib taqaladi. Xorijiy mamlakatlarda amalga oshirilgan tadqiqotlarning katta qismi ingliz tilida amalga oshirilgan. Dunyoning katta-katta kutubxonalarida saqlab qolingan Moturidiy asarlarini tahlil qilish asosida ko'plab olimlar ilmiy ish olib borganlar. Xususan, Moturidiy ta'limoti va uning ijtimoiy hayotga bo'lgan qarashlari chuqur tahlil qilingan. Hozirgi kunda istalgan inson amalga oshirilgan ilmiy tadqiqotlar asosida chop etilgan ilmiy nashrlarni dunyoning barcha nuqtasidan turib o'rganishi mumkin. Hatto oxirgi yillarda Moturidiy yaratgan maktab haqida darsliklar yaratilib, mashhur universitetlarda alohida fan sifatida o'qitilib kelinmoqda. Bu jarayon to'xtab qolgani yo'q. Bu sohada tadqiqotlar ayniqsa keying o'n yillikda ko'paydi. Chunki bu davrda islom dining rivojlanishi natijasida bu ta'limotga qiziquvchilar soni ortidi. Bu esa ushbu sohadagi tadiqiqotlar soning ko'payishiga ijobiy ta'sir ko'rsatdi. Hozirgi kunda kelib esa, Moturidiy ta'limoti va u yaratgan maktab haqida yetarli darajada ko'p manbalar mavjud. Bu manbalarning katta qismi ingliz tilida. Bu esa ta'limotning yanada keng tarqalayotganidan va har qanday inson uchun undan foydalanish imkoniyati yaratilayotganidan dalolat beradi.

Foydalanilgan adabiyotlar

1. Al-Afghani Sh. S. (2007). The Maturidi Creed. Taif: Maktabah as-Siddiq.
2. Chaker, A. (2016). A critical appraisal of AL MATURIDI'S contributions to theological exegesis in his book TA'WILAT AHLU SUNNAH: A study of the verses related to some of the attributes of God. Charles Sturt University.
3. Chaker, A. (2016). The Life of Abu Mansur Al-Maturidi and the Socio-Political and Theological Context of Central Asia in the Tenth Century. Australian Journal of Islamic Studies, 1 (1), pp. 39–64.
4. Bruckmayr, P. (2009). The Spread and Persistence of Māturīdi Kalām and Underlying Dynamics. Iran And The Caucasus, 13(1), 59–92. doi: 10.1163/160984909x12476379007882
5. Bruckmayr, P. (2020). Salafī Challenge and Māturīdī Response: Contemporary Disputes over the Legitimacy of Māturīdī kalām. Die Welt Des Islams, 60(2-3), 293–324. doi: 10.1163/15700607–06023p06.
6. Haddad F. G. (2021). The Maturidi School: From Abu Hanifa to Al-Kawthari. Oldham: Beacon Books.

7. Halverson, J. (2010). Theology and Creed in Sunni Islam. The Muslim brotherhood, Ash'arism and Political Sunnism. New York: Palgrave Macmillan.

8. Ibn Kamal Pasha, Foudah, S., & Suraqah, A. (2018). The Differences Between The Ash'aris & Maturidis Sharh Risalat Al-Ikhtelaf Bayn Al-Asha'irah wal Maturidiyah. Sunni Publications.

9. Kemal P. (2009). "The Disagreements Between the Ash'aris and Maturidis," trans. by Marifah.net: 1.

10. Nasir, S. (2005). The Epistemology of Kalam of Abu Mansur al-Maturidi. Al-Jami'ah: Journal Of Islamic Studies, 43(2), 349. doi: 10.14421/ajis.2005.432.349–365.

11. Pessagno, J. (1984). The Uses of Evil in Maturidian Thought. Studia Islamica, (60), 59–82. doi:10.2307/1595509 https://www.jstor.org/stable/1595509?seq=1

12. Rofiq, A., 2009. The Methodology of al-Maturidi's Qur'anic Exegesis: Study of Ta'wilat Ahl al-Sunnah. Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies, 47(2), pp. 317–342.

13. Rudolph, U., & Adem, R. (2015). Al-Māturīdī and the development of Sunnī theology in Samarqand. Leiden: Brill.

14. Schacht, J. (1953). New Sources for the History of Muhammadan Theology. Studia Islamica, (1), 23–42. doi:10.2307/1595008 https://www.jstor.org/stable/1595008?seq=1

15. Tritton, A. (1966). An Early Work from the School of al-Māturīdī. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland, 98(2), 96–99.

* * *

Жобир Исматиллаев,
Алишер Навоий номидаги Тошкент давлат ўзбек тили ва адабиёти университети магистранти

ИМОМ АБУЛ МУИН НАСАФИЙ –АҚИДА ИЛМИ БИЛИМДОНИ

2020 йилнинг 11 август санасида Ўзбекистон Республикаси Президентининг "Имом Мотуридий халқаро илмий-тадқиқот марказини ташкил этиш чора-тадбирлари тўғрисида"ги ПҚ-4801 сонли қарори қабул қилинди. Ушбу қарорга мувофиқ Имом Мотирудий халқаро илмий-тадқиқоит маркази тузилди. Қарорда ақида ва калом илми ривожига беқиёс ҳисса қўшган Имом Мотуридий ва унинг издошлари бўлган алломаларнинг улкан илмий, диний-маънавий меросини чуқур ўрганиш, улар яратган асарларнинг илмий изоҳли таржима ва қиёсий матнларини нашр этиш, халқимиз ва жаҳон жамоатчилиги ўртасида кенг тарғиб қилиш, ушбу мавзуларга доир илмий тадқиқотларни тизимли ташкил қилиш; Имом Мотуридий, Абул Муин Насафий каби алломаларнинг калом илми ривожига қўшган ҳиссаси ва унинг тараққиётида тутган ўрнини чуқур тадқиқ этиш, ёш авлодни миллатлараро ва динлараро бағрикенглик, ўзаро ҳурмат, тинчлик-тотувлик каби ислом динининг асл қадриятлари руҳида тарбиялаш сингари масалалар марказнинг асосий вазифаси этиб белгиланди.

Қашқадарё заминида қадимдан икки йирик шаҳар шаклланган бўлиб, воҳанинг юқори қисмида Кеш (Шаҳрисабз), қуйи қисмида эса Насаф (Қарши) иқтисодий-сиёсий ҳамда маданий марказ саналган. Ушбу шаҳарлар ўзбек давлатчилик тарихи ва шаҳарсозлик маданиятида муҳим ўрин тутади. Маълумки, истиқлол йилларида ҳар иккала шаҳарнинг 2700 йиллик юбилейи ЮНЕСКО билан ҳамкорликда халқаро доирада нишонланди.

Илк уйғониш давридан бошлаб Насафдан муҳаддислар, калом илми билимдонлари, шоиру санъаткорлар етишиб чиққан. Тадқиқотчиларнинг хулосаларига кўра, IX–XII асрларда Ўрта Осиёда 3000 дан ортиқ муҳаддис олим фаолият кўрсатган бўлиб, уларнинг 1000 нафари Самарқандда, 600 нафари Бухорода, 400 нафари эса Насафда туғилиб камолга етган. X асрда Насаф шаҳрида дунё мусулмонларининг илмий мажлиси (конгресси) «Мажлиси тадрис» ўтказилгани ҳам бежиз эмас. Олим ва адиб Носир Муҳаммад ўзининг "Насаф ва Кеш алломалари" китобида қуйидагича ёзади: "X–XII асрларда Насаф мусулмон оламининг йирик шаҳарларидан бўлган. Ўша пайтда Мадина (йирик шаҳар) номи билан аталадиган 8 та шаҳар мавжуд эди. Булар – Мадинаи мунаввара, Бағдод, Исфаҳон, Нишопур, Марв, Бухоро, Самарқанд ва Насаф". Муаллиф сўзини давом эттириб, араб олими ва сайёҳи Абдулкарим Муҳаммад Самъоний (1113–1167) ўзининг «Китоб ал-ансаб» асарида Насаф шаҳри ва атрофидаги элликдан ортиқ аҳоли манзиллари ва улардан етишиб чиққан 180 га яқин алломаларнинг номларини зикр этганини қайд этади. Ушбу далиллар илк уйғониш даврида Насафнинг нечоғлик юқори нуфузга эга бўлганини намоён этади.

Қомусий олим Муҳаммад Самъоний асарида келтирилган Насаф қасабаларидан бири ҳозирги Қовчин қишлоғидир. У Қарши шаҳридан 20 км. ғарбда Қарши тумани ҳудудида жойлашган бўлиб, мамлакатимиздаги кўҳна маданият излари сақланиб қолган диққатга молик қишлоқлар сирасига киради. Бу ерда Имом Абул Муин Насафийнинг муборак номи билан боғлик зиёратгоҳ мажмуа, Шамсиддин Ҳалвоний мақбарси ва археологик ёдгорликлар асрлар қаъридан бўй бериб турибди.

Имом Абул Муин Насафий 1027 йили Насафда таваллуд топган. Унинг бобокалони Маҳкул ибн Фазл Насафий (930 йилда вафот этган) Имом Мотирудийнинг шогирди бўлиб, ўз даврининг етук олими саналган. Абул Муин Насафий дастлабки сабоғни отаси ва бобосидан олган. Сўнг Бухоро ва Самарқанд мадрасаларида таҳсил олган. Ёшликдан диний илмларни мукаммал эгаллаб, калом, ақида илмининг забардаст олими бўлиб етишган ва мотуридия таълимотининг ислом дунёсида кенг ёйилишида катта ҳисса қўшган. Ул зот Насафда 1114 йилда 87 ёшида боқий дунёга риҳлат этган.

Абул Муин Насафий каломнинг турли масалаларига доир ўнга яқин асар ёзган. "Баҳрул-калом" ("Калом денгизи"), "Ал-Умда фи усулил-фиқҳ" ("Фиқҳ усуллари таянчи"), "Табсирату-л-адилла фи илмил-калом" ("Калом илмидаги далиллар кўзгуси") "Ат-Тавҳид ли қавоидит-тавҳид фий илмил-калом" ("Калом илмидаги тавҳид қоидалар учун ягона китоб"), "Олим ва мутакаллим" ("Олим ва илм ўрганувчи"), "Изоҳ ва маҳажжа ли кавнил-ақл ҳужжатан" ("Ақл далиллигини изоҳ ва ҳужжатлар билан асослаш"), "Маноҳижул-аимма фил-фуруъ" ("Имомларнинг ҳуқуқшунослик бўйича тутган йўллари"), "Муътақидот" (Эътиқодлар) шулар жумласидандир.

Ҳақли бир савол туғилиши табиий, Имом Абул Муин Насафий илмий меросининг ўрни ва аҳамияти бугунги кунда қай даражада? Ислом динининг муқаддас китоби бўлган Қуръони карим оятларини нотўғри талқин этиш, халқларни хурофотга бошловчи турли фирқалар ўтмишда бўлган ва бугун ҳам мавжуд. Имом Абул Муин Насафий ўз асарларида дин йўлида, ақида масаласида адашган фирқаларга раддиялар берди. Алломанинг калом илми ривожи, ислом оламида Имом Мотуридий таълмотининг кенг ёйилишида хизматлари катта. Д.Иргашев томонидан нашрга тайёрланган "Жаҳолатга қарши маърифат билан курашган аллома" китобида таъкидланганидек: "Имом Абул Муин Насафий асарлари орқали асосан ўрта асрларда ёлғон, вайронкор қарашлари билан кенг ёйилган қадария, ҳорижия, жаҳмия, қирматия, шиа, мушаббиҳия, муътазилия ва карромия каби адашган оқимларга

қарши курашган. Шу орқали буюк аждодимиз бу тоифалардан таъсирланган, ғояларини ўзлаштирган ИШИД, соҳта салафийлик, ҳизб-т-таҳрир сингари деструктив тўдаларга ҳам қарши курашиш йўлларини кўрсатиб бергани аён бўлаётир. Зеро, бу оқимлар фаолияти янгилик бўлмасдан, аввалдан бўлгани, уларнинг нотўғри ақидаси турли замонларда ўзгача кўриниш касб этиб, бизгача етиб келгани илмий исботланган".

2017 йилнинг 24-25 февраль кунларида Юртбошимиз Шавкат Мирзиёев Қашқадарё вилоятига ташрифи чоғида, Насаф заминида кўплаб улуғ зотлар етишиб чиқганлигини ва улар ислом оламида юксак нуфузга эга экани хусусида сўзлаб, Қовчин қишлоғида мангу қўним топган калом илми олими Имом Муин Насафий қадамжосини обод масканга айлантириш, маҳаллий ва хорижий сайёҳлар учун етарли шароитлар яратиш, аллома илмий меросини ўрганиб, халқимиз, айниқса, ёшларимизга етказиш кераклигини таъкидладилар. Муҳтарам Президентимиз 2018 йилнинг 28 январь санасида Қашқадарё вилоятига амалга оширган ташрифлари чоғида Қовчин қишлоғига ташриф буюриб, Имом Муин Насафий зиёратгоҳида амалга оширилаётган қурилиш ва ободонлаштириш ишлари билан танишиб, ўзларининг таклиф ва тавсияларини бердилар.

Хулоса қилиб айтадиган бўлсак, ақоид илми илмлар ичида энг шарафлисидир. Фақат соф ва тўғри ақида инсоннинг дунё ва охиратда бахт ва нажотга эришишига асос бўлади. Пайғамбаримиз Муҳаммад соллаллоҳу алайҳи васаллам мусулмонларнинг эътиқоди софлигига йўлида хизмат қилган зотларни қуйидагича мадҳ қиладилар: "Ҳар бир замонларда адолатпеша инсонлар(мўътадиллик) ҳаддидан ошганларнинг нотўғри талқинини, лаёқатсиз кимсаларнинг асоссиз тасдиқлашини ҳамда нодон кимсаларнинг таъвилларини инкор этган ҳолларида бу илмни ҳимоя қиладилар"

Бобокалонимиз Абул Муин Насафий ҳам ақида масаласида адашган кимсаларни ҳидоятга бошлашда нафақат ўз замонасида пешқадам зотларидан бири эди, балки келгуси наслларни ҳам асарлари билан тўғри йўлга бошлаб келомоқда.

2017 йил 15 июнда Тошкент шаҳрида бўлиб ўтган «Ижтимоий барқарорликни таъминлаш, муқаддас динимизнинг софлигини асраш – давр талаби» мавзусидаги видеоселекторда Президентимиз "Қашқадарёда – Абу Муин Насафий марказида ақида илми мактабини ташкил этсак, ўйлайманки, бу жуда фойдали бўлади. Келгусида чуқур билимли имом-хатиблар, исломшунос мутахассислар, уламолар тайёрлашда, энг муҳими, фарзандларимизни буюк аждодларимизнинг бебаҳо мероси руҳида, соғлом эътиқод руҳида тарбиялашда бу мактаблар таянч бўлиб хизмат қилади", дея таъкидладилар.

Дарҳақиқат, Учинчи ренессанс пойдеворини қўяр эканмиз, бу улуғ мақсадга эришиш йўлида аввало буюк аждодларимиз меросини чуқур ўрганишимиз лозим бўлади.

* * *

Abdusalom Abduvahhobov,
O'zbekiston xalqaro islom akademiyasi magistranti

"O'ZBEK TILIDAGI HADISLAR" MOBIL ILOVASI TAHLILI

Dasturning maqsadi

Ushbu dastur yaratilishidan asl maqsad musulmon va musulmon bo'lmaganlarga Muhammad alayhisalom hadislari haqida ma'lumot berish va uni o'rgatish. Dastur Imom al-Buxoriyning "Al-jome' as-sahih" asarining materiallari asosida qurulgan. Bu kitob 7397 hadis va 4 jilddan iborat.

Dasturning yaratilishidan yana bir asosiy maqsad undagi ma’lumotlarni osonlikcha topish va bilimlarini yanada oshirishga xizmat qilish.

Mo‘ljallangan auditoriya

Bu yerda dastur kimlar uchun chiqarilgan degan savolga javob beramiz. Avvalo hadis Muhammad alayhilsalomning aytgan gaplari va bu zot islom dini payg‘ambari ekanini hisobga olsak, bu dasturning aksar foydalanuvchilari musulmonlardir. Qolaversa, kitobning tarjima jihatidan o‘zbek tilini biluvchi o‘quvchilarga mo‘ljallanganligini bilamiz. Shuningdek, asl kitobning o‘zini olib yurishda noqulaylikka duch kelgan foydalanuvchilar uchun ushbu dastur qulaylik tug‘diradi.

Platformalar va texnologiyalar

“Hadislar” dasturini hozirda faqat smartfonlarda ishlatish imkoni mavjud. Ular ishlovchi platformalar esa IOS va Android.

IOS

Bu dasturni qo‘llab-quvvatlash uchun qurilmangiz agar iOS operatsion sistemasida bo‘lsa, sistemaning versiyasi kamida iOS 12.1 yoki undan yuqori bo‘lishi kerak va iOS operatsion sistemali iPad hamda iPod touch larda ham dastur ishlay oladi.

Android

Android operatsionli qurilmalarda talab qilinadigan versiya 4.0.3 va undan yuqori. Dasturning hozirgi versiyasi 2.2.0.1 va uni 3 yoshdan yuqori foydalanuchilar foydalana oladi va ruxsat beriladi. Dastur barcha Android operatsion sistemali qurilmalarda ishlay oladi.

Xususiyatlari

Dasturning asosiy xususiyati bu axborotni matn ko‘rinishida berish. Qolaversa, kitobni alohida bo‘limlarga bo‘lingan holda va bo‘limlarning boblarini ham alohida topishingiz mumkin. Misol uchun: namozni qasr o‘qish, haj, nafl namoz va boshqalar. Dasturda yana uning tashqi interfeysini turli xil ranga almashtirishingiz mumkin va agar xohlasangiz istagan hadisning matnini do‘stlarga ulashish imkoni ham mavjud.

Dizayn

Bu yerda dasturning asosiy oynalar bo‘yicha, ya’ni kirishdan boshlab bob oynasigacha harakatlanishi ko‘rsatilgan.

Xususiyatlar orasidagi bog‘lanish“Shamoili

Muhammadiya kitobi” mobil ilovasi tahlili

Dasturning maqsadi

Ushbu dastur yaratilishidan asl maqsad Muhammad alayhisalomning shaklu-shamoyillari, siyratu sifatlari, insoniy fazilatlari, boshqa payg‘ambarlardan farq etadigan xususiyatlari va boshqa ko‘plab jihatlari haqida ma’lumot berish va uni o‘rgatish. Dastur Imom Termiziyning “Shamoili Muhammadiya” asarining materiallari asosida tuzilgan. Dasturning yaratilishidan yana bir asosiy maqsad undagi ma’lumotlarni osonlikcha topish va bilimlarini yanada oshirishga xizmat qilish.

Mo‘ljallangan auditoriya

Bu yerda dastur kimlar uchun chiqarilgan degan savolga javob beramiz. Avvalo aytish kerakki Muhammad alayhilsalomning shakli shamoili haqida bilish va o‘rganish har bir musulmonman degan kishiga farzdir.Shunday ekan bu kitob har bir musulmon ummati uchun mo‘ljanlangan ammo, kitobning tarjima jihatiga e’tibor besak kitob o‘zbek tilini biluvchi o‘quvchilarga mo‘ljallanganligini bilamiz. Shuningdek agar foydalanuvchiga asl kitobni o‘zini olib yurish noqulaylik tug‘dirsa ushbu dastur ayni shunday odamlar uchun.

Platformalar va Texnologiyalar

“Shamoli Muhammadiya kitobi” dasturni hozirda faqat smartfonlarda ishlatish imkoni mavjud. Ular ishlovchi platforma esa faqat Android.

Android

Android operatsionli qurilmalarda talab qilinadigan versiya 4.4 va undan yuqori. Dasturning hozirgi versiyasi 2.0 va uni 3 yoshdan yuqori foydalanuchilar foydalana oladi va ruxsat beriladi. Dastur barcha Android operatsion sistemali qurilmalarda ishlay oladi.

Xususiyatlari

Dasturning asosiy xususiyati bu axborotni matn ko‘rinishida berish. Qolaversa, kitobni alohida qismlarga bo‘lingan holda va qismlarning bo‘limlarini ham alohida topishingiz mumkin.

Misol uchun: 1-qism, 2-qism, muhri nabuvvat, sochlarini taraganlari, liboslari, uzuklari va uzuk taqishlari va boshqalar.

Dasturda yana uni tashqi interfeysini turli xil ranga almashtirish mumkin.

Dizayn

Bu rasm daturning asosiy oynalar bo‘yicha o‘tishini tasvirlab bermoqda.



Xulosa

IX–XII asrlar birinchi Sharq Renessansi davri sifatida tarix sahifalariga zarhal harflar bilan bitilishida buyuk ajdodlarimizning munosib hissasi bor. Ular qaysi yo‘nalishda bo‘lmasin, ilg‘or

sanalishgan. Hadis ilmida Imom Buxoriyning oldiga tushadigani bo‘lmagan. Fihqda Burhoniddin Marg‘inoniy, kalom ilmida Abu Mansur Moturidiy, tafsirda Imom Zamaxshariyga teng keladigan alloma topilmagan. Ro‘yxatni yana uzoq davom ettirish mumkin. Bizga ma’lumki bizning diyor buyuk alloamalar yashagan yurt hisoblanadi. Allomalarimiz merosini tadqiq va tatbiq qilish barchamizning sharafli burchimizdir.

* * *

Dildora Nasirova,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi magistranti

“MUQADDAMATU-L-ADAB” ASARI VA UNING O‘RGANILISHI

O‘rta Osiyoda muqaddas diyorimizdan yetishib chiqqan, jahon tanigan yetuk, qomusiy allomalarimizning yashab ijod etganlari hammamizga ma’lum. Ularning ilm yo‘lida olib borgan buyuk mehnatlari qadr-qimmati cheksizdir. Ular o‘zlari yaratgan asarlari orqali yurtimiz sharafini yuksak cho‘qqilarga ko‘tarib , vatanimizni ilm-ma’rifat, madaniyat markaziga aylantirishdi , hamda dunyo hamjamiyati yuksalishiga ulkan hissa qo‘shdilar va o‘zlarining buyuk asarlarini kelgusi avlodlarga meros qilib qoldirishdi. Mana shunday allomalardan biri O‘rta asrlarda musulmon sharqida “Jarulloh” (Ollohning qo‘shnisi), “Ustodul arab va ajam” (Arab va g‘ayri arablar ustozi), “Faxru Xvarazm” (Xorazm faxri) kabi ulug‘ nomlar ostida sharaf qozongan alloma Abul Qosim Mahmud ibn Umar az – Zamaxshariydir. U hijriy 467-yil (mil.1045-yil) Xorazmning katta qishloqlaridan biri Zamaxsharda tavallud topgan va shu bois “Zamaxshariy” taxallusini olgan. Alloma o‘rtahol oilada dunyoga kelganiga qaramay , uning ota-onasi o‘z davrining diyonatli, savodli, taqvodor kishilaridan edilar. Chunonchi, uning otasi g‘oyatda muruvvatli ,muloyim, shirin suxan , diyonatli kishi bo‘lib, aksar vaqtini Qur’oni Karim tilovati va toatu ibodatda o‘tkazgan, qishloqdagi masjidlarning birida imomlik ham qilgan. Bu fazilati bilan el orasida katta obru-e’tibor topgan. Uning onasi ham taqvodor va diyonatli ayollardan hisoblangan. Bunga qo‘shimcha nazmiy asarlaridan birida ota-onasiyu, oila a’zolaridan birortasi ham na sharobu, na boshqa ichimlikni mutlaqo iste’mol qilmaganini alohida ta’kidlashi ham bu fikrimizni yanada oydinlashtiradi. Zamaxshariy dastlabki bilimni ona yurti Zamaxsharda o‘z davrining ilmli kishilaridan sanalgan otasidan oldi. Bir oyog‘i cho‘loq bo‘lib qolgach, otasi og‘ir mehnatga yaramaydi, deb tikuvchilik hunarini egallasin, degan niyatda uni bir kiyim tikuvchi ustaga shogirdlikka bermoqchi bo‘ladi. Ammo yoshligidan ilmga kuchli havasmand Mahmud otasidan o‘zini madrasaga o‘qishga yuborishini iltimos qiladi. O‘g‘lidagi ilmga zo‘r ishtiyoq, havasni sezgan ota uning iltimosini bajo keltiradi. Ana shu paytdan boshlab yosh Zamaxshariy ilm-fanning turli sohalari bilan qiziqib, o‘z tengqurlari orasida zo‘r qobiliyati va kata iste’dodini namoyon qila boshlaydi. Madrasada o‘qiladigan ilmlarni, ayniqsa, arab tili va adabiyoti, diniy ilmlar majmuasini to‘liq egallaydi. Shu bilan bir qatorda o‘sha davrda ilm ahllari orasida muhim hisoblangan hattotlik san’ati siru asrorlarini ham mukammal o‘zlashtirib oladi. Mahmud Zamaxshariy bizga ulkan ilmiy meros qoldirgan. Hozirga qadar olim qalamiga mansub 66 ta asar borligi aniqlangan. Allomaning eng mashhur asarlari sifatida “Al-Kashshof”, “Al-Mufassal”, “Atvok o‘z-zaxab”, “Maqomot”, “Rabi’ ul-abror va nusus ul-axyor”, “Mukaddamat ul-adab”, “Al-Foik fi g‘arib il-hadis”, “Asos ul balog‘a” larni keltirish mumkin. Muqaddimat al-Adab lug‘ati ba’zi manbalarga ko‘ra Xorazmshoh Otsiz (1128–1156) tomonidan tuzilgan. Biroq, uning kirish qismida ushbu asarning Buxoro nusxalaridan biri qayd etilgan, az-Zamaxshariy Xorazmshoh Otsizdan kutubxonasi uchun avvalroq bitta nusxasini yozish taklifini

olgan. Buxorodagi Avitsenna kutubxonasi fondida ushbu asarning qo‘lda yozilgan ikki nusxasi mavjud. Birinchi nushani 705/1305-yillarda kotib Hamid Hofiz qayta yozgan edi.

Ma’lumki, az-Zamaxshariyning asari ismlar, fe’llar,bog‘lovchilar, ismlarning turlanishi va fe’llarning tuslanishiga bag‘ishlangan besh qismdan iborat.

Fors tilida versiyada atigi ikkita bo‘lim mavjud: ismlar va fe’llar. Ikkinchi qo‘lyozma kotib Darvish tomonidan tayyorlangan bo‘lib, ushbu qo‘lyozmada arabcha so‘zlar fors, turk va mo‘g‘ul tillarida berilgan .

Lug‘atning mo‘g‘ul tili haqida gapirilganda, shuni ta’kidlash kerak,
az-Zamaxshariyning o‘zi uning muallifi bo‘lishi mumkin emas edi, chunki u
mo‘g‘ullar G‘arbda paydo bo‘lishidan ancha oldin, 1143-yilda vafot etgan
edi. Shuning uchun biz lug‘atning mo‘g‘ulcha qismi keyinchalik yozilgan degan xulosaga kelishimiz mumkin. Mazkur lug‘at kitob o‘sha davrda arab tilining iste’molda bo‘lgan barcha so‘zlari iboralarini qamrab oladi. Bu so‘zlarning ma’nolari, etimologiyasi yetarli darajada keng sharhlangan. “Muqaddimat ul-adab” fors tilidan tashqari, chig‘atoy (o‘zbek), mo‘g‘ul, turk tillariga ham tarjima qilingan. Bu asarning bir necha qo‘lyozmalari O‘zbekiston Respublikasi Fanlar akademiyasi Sharqshunoslik institutida saqlanmoqda.

V.V. Bartoldning ko‘rsatishicha, Mahmud Zamaxshariy lug‘atining turkcha qismida XII–XIII asrlar O‘rta Osiyo turkiy adabiy tilining leksikasi aks etgan.Yo. Abdurasulov turkiy tillar qiyosiy-tarixiy grammatikasini o‘rganish masalasi bilan shug‘ullanar ekan, quyidagilarni qayd etadi: “Tilshunoslik sohasidagi Zamaxshariy ilmiy merosining ko‘pchiligi arab tili tahliliga bag‘ishlangan bo‘lsa ham, uning “Muqaddamat uladab” asari o‘sha davr turkiy qabila va elat tillari haqida ham ma’lum ma’lumotlarga boy asar bo‘lgan. Asarda arabcha so‘zlarning forscha, turkiy, mo‘g‘ulcha va hatto xorazm tili asosida ham izohlanishi o‘tmish turkiy tillar qiyosini o‘rganish uchun ham qimmatlidir”. Arab leksikografiyasi tarixini tadqiq etish borasida ilmiy izlanish olib borgan olim A.Ye. Bertels Mahmud Zamaxshariyning lug‘ati hamda nemis olimi F.Dornzayfning oradan 8 asr o‘tib tuzilgan ideografik lug‘atini qiyoslar ekan, ularda tushunchalarni mavzuiy guruhlarga ajratish uslublari o‘rtasidagi bir xilliklarni aniqlagan, ushbu ikki lug‘atni farqlovchi jihat sifatida “Muqaddamat uladab”ning ikki tilli ekanligini qayd etgan edi.

“Muqaddimat ul-adab” asarining bizgacha yetib kelishi tilshunoslikning katta baxti hisoblanadi. Chunki u o‘zbek tili tarixini o‘rganishda qimmatli va ishonchli manba bo‘lib xizmat qiladi. Shuning uchun ham bu haqida Sadriddin Ayniy: “Muqaddimat ul-adab” asari o‘zbek tili uchun butun dunyoning xazinasi bilan barobardir”, deb yozgan edi. Bu asar asrimizga kelib ko‘pchilik tilshunos olimlarning diqqatini tortdi. Ayniqsa, N. N Poppe va A. K. Borokovlar uning mo‘g‘ul va o‘zbek tiliga doir qismini tadqiq qilishda va butun asarning matnini nashr qilishda katta xizmat qildilar. Asarda ismlar tematik tamoyil asosida guruhlarga bo‘linadi: vaqt nomlari, osmon jismlari nomlari, tabiat hodisalari nomlari, metall va minerallar nomlari, aloqa yo‘llari nomlari, suv bilan bog‘liq nomlar, o‘simlik nomlari va boshqalar. Asarda fe’llar arab grammatikasi an’anasiga muvofiq o‘zak tarkibiga ko‘ra sinflarga ajratilgan. “Muqaddimat ul-adab” asarning chig‘atoy va mo‘g‘ul tillaridagi tajima matni 1938-yil N. N. Poppe tomonida alohida kitob holida nashr etilgani turkiyshunoslik va mo‘g‘ulshunoslikda katta voqea bo‘ldi.

Mahmud Zamaxshariyning tilshunoslik, lug‘atshunoslik, adabiyotshunoslikka oid ilmiy merosi 70 ga yaqin asarlardan iborat. Olim ilmiy merosida“Muqaddamat ul-adab” asarining alohida o‘rni bor. Dastlabki ko‘ptilli lug‘at sifatida e’tirof etilgan ushbu asarning arabcha-forscha-turkiy uch tilli, arabcha-forscha-turkiy-mo‘g‘ulcha to‘rt tilli qo‘lyozmalari mavjud. Asar besh qismdan iborat bo‘lib, uning birinchi ism so‘z turkumiga oid so‘zlar, ikkinchi qismiga fe’l va undan yasalgan so‘zlarga bag‘ishlangan. Uning uchinchi qismi yordamchi so‘zlarga, to‘rtinchi qismi ismlarning turlanishiga va beshinchi qismi fe’llarning tuslanishiga oid grammatik qoidalardan iborat. Dunyo

fondlarida asarning besh qismi jamlangan nusxalari, shuningdek grammatik qismlari alohida ko‘chirilgan qo‘lyozmalari mavjud. Asarning lug‘at qismlari hajman katta va muhim ilmiy ahamiyat kasb etadi. Ayniqsa, asarning turkiy so‘zlik kiritilgan qo‘lyozmalaridagi turkiy so‘zlik jahon tilshunosligida o‘rganilmagan va dolzarb mavzular sirasiga kiradi. “Muqaddamatu-l-adab” lug‘atining 10 ta nodir qo‘lyozmasi Toshkent fondlarida, hozircha aniqlangan 62 ta nusxasi dunyo mamlakatlari fondlarida saqlanmoqda. Ularning asosiy qismi XIII–XIV asrlarda ko‘chirilgan va mazkur davr turkiy til so‘zligining boyligi va ma’no xususiyatlarini tadqiq etishda muhim manba vazifasini o‘taydi. Asarning eng qadimiy qo‘lyozmasi 1257-yili Xorazmda ko‘chirilgan arabcha-forscha-turkiy so‘zlik kiritilgan va hozirda Turkiyaning Sulaymoniya fondida saqlanayotgan nusxa hisoblanadi. Asarning dunyodagi yagona arabcha-forscha-turkiy-mo‘g‘ulcha to‘rt tilli 1492-yili Buxoroda ko‘chirilgan qo‘lyozmasi Alisher Navoiy nomidagi O‘zbekiston Davlat adabiyot muzeyi fondida saqlanadi.

O‘zbekistonda Mahmud Zamaxshariy ijodining ilmiy tadqiq etilishida xususan, M.Yu. Hakimjonovning nomzodlik dissertasiyasida arab lekikografiyasida mavzu usulida tuzilgan lug‘atlar ichida «Muqaddamat uladab»ning tutgan o‘rnini aniqlash, lug‘atning leksikografik usullari hamda arabcha va turkiy so‘zliklarning grammatik va lekik xususiyatlari qiyosiy tadqiq qilingan[606].

O‘zbekistonda Zamaxshariyning tilga olingan asarini o‘rganishga bag‘ishlangan ishlar orasida Z. Islomovning ilmiy tadqiqotlari va maqolalari alohida o‘rin tutadi. Olimning nomzodlik va doktorlik dissertasiyalari «Muqaddamat uladab» tadqiqiga qaratilgan bo‘lib, bundan tashqari uning mazkur asar tadqiqiga oid 30ga yaqin maqolalari ham nashr etilgan. Olimning nomzodlik dissertasiyasida Mahmud Zamaxshariyning hayoti va ijodi, «Muqaddamat uladab» asarining tuzilishi, lug‘atning Toshkent va xorij nusxalari haqida ma’lumot beriladi. Lug‘atdagi turkiy fe’llarning morfologik tahlili va ma’no xususiyatlari tadqiq etilgan[607] .

Tilshunoslikda “Muqaddamat ul-adab” asari bo‘yicha qator ishlar amalga oshirilganiga qaramay, bu borada o‘z yechimini topmagan masalalar hali ko‘p. Jumladan, “Muqaddamatu-l-adab” asarida yer yuzi va osmon jismlariga tegishli arabiy-turkiy so‘zlarning leksik-semantik xususiyatlari maxsus tadqiq etilmagan.

Foydalanilgan adabiyotlar

1. Aliyev A, Sodiqov Q.. O‘zbek adabiy tili tarixidan. – T.: O‘zbekiston, 1994. – B. 29..

2. Islomov Z.M. “Muqaddamatu-l-adab” haqida//Sharq mash’ali. -1996.-№1-2.-B.9

3. Ibrohimov N. Ibn Battuta va uning O‘rta Osiyoga sayohati. T., 1993

4. Xayrullayev M.M. O‘rta Osiyoda IX-XII asrlarda madaniy taraqqiyot (Uyg‘onish davri madaniyati). T. “Fan”, 1994

5.Hasanov H. Sayyoh olimlar. T., «O‘zbekiston», 1981

6. Rustamov A. Mahmud Zamahshariy. T., «Fan», 1971Hakimjonov M.Yu. Mahmud Zamaxshariyning «Muqaddamatu-l-adab» asaridagi arabcha-turkiycha so‘zlikning leksiko-grafik tahlili («Ismlar»): Filol. fan. nom. ... dis. avtoref. – T., 1994. 4-b.

7. Ma’naviyat yulduzlari (Markaziy Osiyolik mashhur siymolar, allomalar va adiblar). T., «Xalq merosi», 1999

8. Поппе 1938 — Поппе Н.Н. Монгольский словарь Мукаддимат ал Адаб. Часть I–II. М.–Л.: изд-во АН СССР, 1938. Пюрбеев 1972 — Пюрбеев Г.Ц. Глагольная фразеология монгольских языков. М.: «Наука», 1972.

[606] Hakimjonov M.Yu. Mahmud Zamaxshariyning «Muqaddamatu-l-adab» asaridagi arabcha-turkiycha so‘zlikning leksiko-grafik tahlili («Ismlar»): Filol. fan. nom. ... dis. avtoref. – T., 1994. 4-b.

[607] Islomov Z. Mahmud Zamaxshariyning «Muqaddamatu-l-a-dab» asaridagi turkiy fe’llar tahlili Filol. fan. nom. ... dis. – T., 1993.

Sitora-Bonu Salimova,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi magistranti

O‘ZBEK TILIGA O‘ZLASHGAN ARABIY SO‘ZLAR VA ULARNING QO‘LLANILISHI

Ma’lumki, har qanday milliy tilning lug‘at tarkibi, uning janri, so‘z boyligi mazkur millatning butun tarixiy taraqqiyoti davomida shakllangan hodisadir. U doimo harakatda, o‘sishda bo‘ladi. Tilning lug‘at tarkibi boyib, rivojlanib borishda ikki asosiy manba muhim rol o‘ynaydi. Bular tilning o‘z ichki imkoniyatlari asosida yangi so‘zlar yasash hamda o‘zga tillardan so‘z o‘zlashtirishdir. Har bir tilning lug‘at tarkibida boshqa tillardan o‘zlashgan so‘zlar o‘ziga xos o‘rin egallaydi. Chunki har qanday jamiyat o‘z tarixiy taraqqiyoti davomida boshqa jamiyat bilan siyosiy-iqtisodiy va madaniy munosabatda bo‘ladi. Til xalq taraqqiyotining ajralmas hamrohidir. Tillarning o‘zaro munosabatda bo‘lishi tilning rivojlanish jarayonining asosiy xususiyatlaridan biridir. Tildagi muhim o‘zgarishlar “ichki” va “tashqi” ko‘rsatkichlarning hosilasidir.

Xalqlarning doimiy o‘zaro munosabatda bo‘lishi barcha tillarning o‘zaro aralashuvi sababidir. Til leksik qatlamining o‘zgarib borishida “ichki” va “tashqi” (ekstralingvistik) omillarning ta’siri sezilarlidir. Leksika tillarni bir-biridan farqlashdagi elementdir. Shu bilan birga harakatchan, tez qabul qilib olish xususiyatiga ega bo‘lgan til bo‘limidir. Barcha o‘zlashma so‘zlar odatda yangi predmet va yangi voqealarning ifodalanishidan kelib chiqadi. Masalan, o‘zbek tilining lug‘at tarkibida ham ko‘plab arabcha, forscha, ruscha, mo‘g‘ulcha va boshqa tillardan kirgan o‘zlashma so‘zlarni ko‘ramiz. O‘zbek tilidagi o‘zlashma so‘zlarni lingvistik nuqtai nazardan tadqiq qilish o‘zbek hamda chet el tilshunoslarining ko‘plab ilmiy izlanishlarida, asarlarida uchraydi.

O‘zlashma so‘zlarning fonetik-morfologik va sintaktik xususiyatlarini o‘rganishni bir qancha olimlar amalga oshirishgan. Turli guruhlarga mansub tillardagi o‘zlashma so‘zlarning u yoki bu xususiyatlarini ochib berishgan. Inson nutqining ijtimoiy xarakteri, jamiyat taraqqiyotini ko‘rsatuvchi faktlar bir til elementlarining boshqa til tomonidan o‘zlashtirilishi bir tilning boshqa tilga ta’sir etishini ko‘rsatadi. Bu jarayon tilning lug‘at tarkibida aniq ko‘zga tashlanib turadi.

Umuman olganda, har bir tilning leksikasi xalq bilan birgalikda doimiy rivojlana boradi va jamiyatda sodir bo`ladigan barcha o`zgarishlar uning qatlamlarida aks etmay qolmaydi.

O‘zbek adabiy tilining tarixiy taraqqiyot davrlariga nazar tashlansa, o‘zlashgan so‘z va shakllar turli davrlarda turlicha ijtimoiy sabablar bilan kirib kelganiga guvoh bo‘lamiz. O‘zbek tili lug‘at tarkibidagi o‘zlashma so‘zlar ikki omil bilan tilimizning lug‘at boyligidan mustahkam o‘rin egallagan: so‘zlashuv tili va kitobiy til orqali.

Adabiy tilimizga arabcha so‘zlar ko‘proq kitobiy til va fors-tojik tili orqali, shuningdek, og‘zaki nutq orqali kirib o‘zlashgan. O‘zlashma so‘zlar ko‘proq kitobiy adabiy tilga tegishli. Shu bilan birgalikda, og‘zaki (so‘zlashuv) nutqda ham ko‘plab arabiy so‘zlar uchraydiki, bularning o‘zlashish jarayoni kishilar o‘rtasidagi ijtimoiy-diniy munosabatlar va muloqotlarga borib taqaladi.

Arab tilining keng tarqalishi o‘zbekcha (turkiy) – arabcha, o‘zbekcha –tojikcha ikkitillik davriga to‘g‘ri keldi. Shu davrda turkiy tillarga ko‘pgina arabiy so‘zlar kirib keldi va o‘zlashtirildi.

Mustaqillik barcha sohalarda bo‘lgani kabi tilshunoslikda ham keng imkoniyatlarni ochib berdi. Jumladan, Markaziy Osiyoga islom dini bilan birgalikda kirib kelgan arabiy so‘zlarning o‘zbek tili lug‘atini boyitishdagi rolini o‘rganish uchun tadqiqotlar qilishga imkon berdi. Zero, arab tili fors-tojik, mo‘g‘ul tillari kabi o‘zbek tiliga katta ta’sir ko‘rsatgan. Shu bilan birga, o‘zbek tili lug‘at boyligining oshishiga hissa qo‘shgan omillardan sanaladi. O‘zbek tiliga arabiy so‘zlarning kirib kelishi, ularning o‘zlashtirilishi, qo‘llanishi, jamiyat taraqqiyoti bilan bog‘liq ravishda bu so‘zlarning ham o‘zgarib, rivojlanib borishi – bularning bari alohida ilmiy izlanishlarga mavzu bo‘la oladigan yirik va mustaqil yo‘nalishlardandir.

Arabiy so‘zlar o‘zbek tiliga milodiy VII–VIII asrlardan boshlab kirib keldi. Bu hol arablarning O‘rta Osiyoga kirib kelishi, o‘zlari fath etgan hududlarda Islom dini va madaniyatini, ilm-fan va islomiy odatlarni keng yoyishi bilan bog‘lanadi. “Madaniy jihatdan o‘zbek va tojik xalqining ota-bobolari o‘z adabiyot va madaniyatlarini arab tili formasida yaratdilar. Mashhur mahalliy olimlar o‘z asarlarini arab tilda yozdilar. Bu esa arab tilining imkoniyatini ancha yuqoriga ko‘tardi. Ikkinchi tomondan, arab tilining boyligi, ifodaliligi ilmiy terminlar yaratishda ancha qulay edi”[608]. O‘zbek tili lug‘at tarkibiga arabiy so‘zlar madrasa, din, ilmiy va badiiy kitoblar orqali kirib kelgan. Qolaversa, arabizmlarning tojikcha affiksal morfemalar bilan birikib yangicha ma’no kasb etishi (masalan, “darhaqiqat”, “darhol”, “baquvvat”, “g‘amxo‘r”, “mulkdor”, “nohaq” singari), turkiy tildagi ko‘makchi fe’llar bilan birikib, yangi so‘zlar (masalan, “zohir etmoq”, “va’da bermoq”, “qaror qilmoq”, “amal qilmoq”, “tahammul etmoq” kabi) paydo bo‘lishi ham arabizmlarning o‘zbek tili lug‘at tarkibidan mustahkam o‘rin olishini ta’minlagan.

Leksika til strukturasining boshqa sathlariga nisbatan anchayin harakatchan va o‘zgaruvchandir. Bu sath so‘z yasash, so‘zlarning yangi ma’nolar kasb etib rivojlanishidan tashqari, boshqa tillardan lug‘aviy birliklar o‘zlashtirish yo‘li bilan ham muntazam boyib boradi. Bu yo‘l orqali til tashqi omillar evaziga rivojlanadi.

O‘zbek tiliga arab tilidan o‘zlashgan leksik birliklarning semantik taraqqiyotiga nazar solsak, ularning qo‘llanishida va ma’no taraqqiyotida o‘ziga xos o‘zgarishlar ro‘y berganini kuzatish mumkin. Ba’zi so‘zlar o‘zgarishsiz arab tilidagi o‘z ma’nosini saqlagan holda qo‘llansa, ba’zilarining semantikasida ma’lum darajada o‘zgarish yuz bergan.

Tilimizda uchraydigan o‘zlashma so‘zlardagi fonetik moslashuvini millatparvar adibimiz Mahmudxo‘ja Behbudiyning “Padarkush yoxud o‘qimagan bolaning holi” dramasida uchraydigan arabcha o‘zlashma so‘zlar misolida ko‘rib chiqamiz. Mahmudxo‘ja Behbudiyning “Padarkush yoxud o‘qimagan bolaning holi” dramasida uchraydigan arabcha o‘zlashma so‘zlar miqdori 500 dan ortiq bo‘lib, ularning ba’zilari bir necha marotaba ishlatilgan. Shu bois ularni asarda ishlatilish nuqtai nazaridan uch guruhga ajratish mumkin:

I. Asarda ko‘plab uchraydigan arabiy so‘zlar. Ular o‘n martadan ortiq qo‘llangan. Masalan, “ilm”, “dunyo”, “shariat”, “ammo”, “lekin”, “maktab”, “dars”, “tarbiya”, “zamon”, “avval”, “ila”, “amr” kabi so‘zlar; “Ajoyib, sabab nedurki, o‘qutmaysiz? Vaholanki, o‘qumoq qarz va ilm sababi izzati dunyo va sharofati oxiratdur”. Ushbu jumlaga e’tibor qaratsak, ko‘rinadiki, 15 so‘zdan 11 tasi arabiy so‘zdir. Adibning so‘zlardan mohirlik bilan foydalanganligiga ham guvoh bo‘lishimiz mumkin. Ushbu o‘rinda qo‘llangan ilm so‘ziga e’tiborimizni qaratsak, o‘zbek tilining izohli lug‘atida quyidagi izohlar beriladi: ILM [a.— bilim; fan; nazariya)

1. O‘qish-o‘rganish va tadqiqot, tahlil etish bilan erishiladigan bilim; ko‘nikma, ma’lumot. Ilm darajasi. Ilm olish huquqi. Ilm dargohi. Shariat ilmi. I.

2. Ish-faoliyatning ilm bilan bog‘liq sohasi; tabiat va jamiyat haqidagi bilimlar tizimi; fan. Ilm va hunar. Ilm va ma’rifat. 3. Ish-faoliyatning ma’lum bir sohasiga oid bilim, ta’limot, malaka.[609]

II. O‘rtacha me’yorda ishlatiladigan arabiy so‘zlar. Bu so‘zlar 5 dan 10 martagacha ishlatiladi. Masalan, “salomat”, “tarbiya”, “jaholat”, “mehnat”, “fotiha”, “millat”, “davlat”, “xalq” kabi so‘zlar. “Boy afandi! Men sizga dedimki, millatga keraklik ilmlar to‘g‘risida so‘zlamoqchiman, ammo siz meni(ng) so‘zimni eshitmoqg‘a “xohlamayturg‘ong‘a o‘xshaysiz. Ikkinchi daf’a aytamanki, quloq bering va bu so‘zlar sizni(ng) va millatni(ng) naf’idur”. Bu o‘rinda qo‘llanilgan millat leksemasiga e’tiborimizni qarataylik. Hozirgi kunda ushbu so‘z tilimizga chuqur singib ketgan leksemalardan

[608] Usmonov S. O‘zbek tili lug‘at sostavida tojikcha-forscha va arabcha so‘zlar. – Navoiyga armug‘on (to‘plam). Toshkent: Fan, 1968. – 122-bet

[609] O`zbek tilining izohli lug`ati. Toshkent: “O`zbekiston milliy ensiklopediyasi”. Davlat ilmiy nashriyoti, 2006. 2-tom. 195-bet

bo‘lib, bir qarashda bu so‘z turkiy so‘zday tuyulishi ham mumkin. Bu so‘zga o‘zbek tilining izohli lug‘atida quyidagicha ta’rif beriladi: MILLAT [a.— xalq ; din , mazhab]

1. Kishilarning yagona tilda so‘zlashishi, yaxlit hududda istiqomat qilishi, mushtarak iqtisodiy hayot kechirishi, umumiy madaniyat va ruhiyatga ega bo‘lishi asosida tarixan tashkil topgan barqaror birligi. O‘zbek millati. Rus millati.

2. Davlat, mamlakat. Birlashgan Millatlar Tashkiloti.[610]

III. Kam ishlatiladigan arabiy so‘zlar. Bu so‘zlar 1 dan 5 martagacha ishlatiladi.

Masalan, “ulum”, “g‘alat”, “ajnabiy”, “jadida”, “hukm”, “haqqoniy”, “ruhoniy”, “falak”, “ishorat”, “sukut”, “ilalabad”, “hodisa” kabilar.

Ko‘rish mumkinki, Mahmudxo‘ja Behbudiy tilimizga o‘zlashgan arabcha leksemalardan, asarga yanada sermazmunlilik baxsh etish maqsadida arab tilidan o‘zlashgan va go‘yoki, turkiy leksemalarga aylanib ketgan so‘zlardan o‘z o‘rnida foydalanadi. Bu esa asarning keng tarqalishi uchun yetarlicha ta’sir ko‘rsatgan omillardan biridir desak, mubolag‘a bo‘lmaydi.

Yana shularni ta’kidlash lozimki, o‘zbek tiliga o‘zlashgan arabcha so‘zlar anchagina miqdorni tashkil etadi. Bu esa tilimiz va nutqimizning yanada serjilo bo‘lishi uchun xizmat qilmoqda. Ajdodlarimiz nutqida arabcha leksemalar keng qo‘llanilgan. Hozirgi kunda zamon shiddati tilda ham aks etib, turli tillardan so‘z olish barcha tillar uchun oddiy holga aylandi. Nutqimizda qo‘llanuvchi arabcha leksemalar esa biz uchun huddi ona tilimizdagi so‘zdek, nutqimizning bo‘linmas qismiga aylandi.

* * *

Sayidolim Rayimjonov,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi magistranti

MUSTAQILLIKDAN OLDIN MAHMUDXO‘JA BEHBUDIY HAYOTI VA IJODIY MEROSINI O‘RGANISHGA BO‘LGAN YONDASHUV

Biz XX asr boshlarida ijod qilgan ko‘plab ziyoli shaxslar tarjimayi holi bilan tanishganimizda “Jadidchilik bulog‘idan suv ichgan”, degan iboraga ko‘zimiz tushadi. Tabiiyki, sharaf sifatida nisbat berilayotgan bu jumla nimani anglatar ekan deb, o‘ylab qoladi o‘quvchi. Albatta, bu ibora ma’rifatparvar jadidchilarimiz harakatlari bilan tashkil etilgan yangi usul maktablarida tahsil olganini bildiradi. Mana shunday maktablar mevalari bo‘lmish G‘. G‘ulom va A. Cho‘lponlarni barchamiz yaxshi taniymiz. Endigi so‘zimiz asarlari o‘sha davrda xalqimiz dunyoqarashi o‘sishiga katta ta’sir ko‘rsatgan va hozirgacha insonlarga ma’naviy ozuqa bo‘lib kelayotgan, “Markaziy Osiyo ma’rifatparvarlari otasi”, mintaqamizda dramaturgiya va publitsistikaga asos solgan Mahmudxo‘ja Behbudiyning hayoti, adabiy va publitsistik merosini o‘rganilishi haqida bo‘ladi.

Behbudiy o‘z davridayoq barcha tomonidan e’tirof etilgan ma’rifatparvar, islohotlar boshida turgan jamoat arbobi bo‘lgan[611]. Shu jihatdan bo‘lsa kerak, uning hayoti va ijodi o‘sha davrdan o‘rganish va yaqindan bilgan kishilar tomonidan esdaliklar yozib qoldirish boshlandi. Quyidagi faktlar orqali adib publisistikasi va boshqa ijodi yaxshigini tadqiq etilganini ko‘rishimiz mumkin. M. Behbudiy hayoti va faoliyatiga dastlab e’tibor qaratgan shaxslardan biri G. Andreyev bo‘ldi. «Самаркандский журнал «Ойна» и его редактор-издатель Махмуд Ходжи Бегбуди» («Туркестанские ведомости». 1915 г. 17 сент.) maqolasida adibni butun Turkistonda taniqli

[610] O`zbek tilining izohli lug`ati. Toshkent: “O`zbekiston milliy ensiklopediyasi”. Davlat ilmiy nashriyoti, 2006. 2-tom. 593-bet

[611] “Zarafshonning Behbudiysi”: maqolalar/To‘plovchi va nashrga tayyorlovchi: Akrom Haydarov. – Toshkent: “Sahhaf” nashriyoti, 2020. –144 b.

shaxs bo‘lgani, mohir publitsistligi, birinchi drama “Padarkush”ni yozganligini rus millati vakili bo‘la turib, e’tirof etadi.

Shundan so‘ng A. Samoylovichning «Драматическая литература сартов» («Вестник Императорского общества востоковедов». Петроград,1917. №5) Siddiqiy-Ajziyning «Samarqandda musulmon komissari» («Hurriyat». 1917 y. №23) maqolalarini e’lon qildi[612]. Keyinchalik adib haqida Sadriddin Ayniy, Hoji Mo‘min ibn Shukrullo, Vasliy, Vadud Mahmud, Xoji Mulla Nodir, Fahriddin Rojiylar Samarqandda faoliyat yuritadigan “Mehnatkashlar tovushi” gazetasining 1920-yil 8-aprel №152[613] nashrida maqolalar va she’rlarini bosib chiqarishdi. S. Ayniy adibning tarjimayi holini batafsil keltirib, Behbudiy safarlari, oilasi, asarlari, maqolalari, chop etiladigan gazetalari va ijtimoiy-siyosiy faoliyati haqida yozadi. Hatto, Vasliy, Cho‘lpon, V. Mahmud, F. Rojiy, Mulla Nodir kabilar Behbudiy vafotidan so‘ng unga atab she’rlar bitishadi. Sayyid Ahmad Vasliy baytidan:

Mahmudxo‘ja Behbudiy bir qahramon edi,
Millat yo‘linda dohiyya oxir zamon edi.

Ushbu baytlarda millatparvar adib yaqinlari qalbidan chuqur o‘rin olganligini ko‘rsatadi.

Behbudiy vafoti munosabati bilan «Известия Турк ЦИК» (№70. 1922 г. 31.3) gazetasi, “M.F.” imzoli shaxs («Наука и просвещение».1922 г. №1) jadichilik otasi hayoti, ijodi va amalga oshirga ishlari to‘g‘risida qisqacha maqolalar chiqaradi. Ushbu maqolalarda ham umumiy mazmun bir-biridan ko‘p ham farq qilmagan holda Behbudiyni “birinchi o‘zbek dramaturgi, publitsisti”, deb tariflanadi.

Rus xitoyshunos olimi B. Pestovskiy («Inqilob». 1922), A. Azimiy, A. Azamat («Zarafshon». 1923), L. Azizzoda («Maorif va o‘qituvchi». 1927) maqolalari, Zaki Validiy To‘g‘onning «Bugungi turk eli, Turkiston va uning yaqin tarixi», “Воспоминание” (Anqara, 1981; Moskva, 1992 y.), A. A. Pyaskovskiy «Революция 1905–1907 годов в Туркестан» (Москва, 1958 г.), Fayzulla Xo‘jayev («Turkistonda jadidchilik tarixi». Toshkent, 1926) tomonidan Behbudiy hayoti va faoliyatiga oid e’tiborga molik ma’lumotlar berildi. Podsho Rossiyasi qulab, o‘rniga sovet tuzumi to‘liq o‘rnatilganidan so‘ng milliy ruhni so‘ndirish yanada kuchayib ketadi va xalqni milliy qahramonlari, olimlari va adiblaridan ayirish siyosati shiddat bilan amalga oshiriladi. Shu qatorda Behbudiy nomini yo‘qotishga kirishildi, uning hayoti va ijodini o‘rganish jinoyat sifatida qaraladigan bo‘ldi.

Oradan salkam ellik yil o‘tgach «O‘zbek sovet ensiklopediyasi» nashr etilishi munosabati bilan Behbudiy haqida maqola berish masalasi ko‘tarildi. Shu munosabat bilan O‘zbekiston Fanlar akademiyasida, xususan, Qomus tahririyatida Behbudiyning hayoti, faoliyati, ilmiy-adabiy merosini o‘rganish va tiklash masalalarida bahs-munozaralar bo‘lib o‘tdi. Ensiklopediya uchun S. Qosimov, H. Vohidov, A. Valiyev va boshqalar tomonidan maqolalar tayyorlandi. Lekin atoqli olim S. Qosimov tomonidan yozilgan ko‘lamdor «Mahmudxo‘ja Behbudiy» maqolasi, uning o‘z iborasi bilan aytganda, «Afandining qushiga aylantirilib», yulingan holda e’lon qilindi[614]. Lekin shunda ham buyuk ma’rifatparvar shaxsiyatiga yondashuv eski tarzda qoldi.

1989-yilga kelib, Behbudiy hayoti va ijodiga yangicha yondashuv yuzaga keladi. Va nihoyat, yurtimiz mustaqillikka erishgach ko‘plab millat fidoiylari kabi Mahmudxo‘ja Behbudiy hayoti va ijodini o‘rganish keng ko‘lamda yoyila boshlandi. Ayniqsa, 2020-yil adib tavalludini 145 yilligi munosabati bilan juda kata ishlar amalga oshirildi.

[612] Karimov N. Mahmudxo‘ja Behbudiy Tanlangan asarlar. J.I.. -T.: Akademnashr, 2021. 4 b.
[613] O‘sha manba.–218 b.
[614] Karimov N. Mahmudxo‘ja Behbudiy, Tanlangan asarlar. J.I.. –T.: Akademnashr, 2021.–B 5.

Foydalanilgan adabiyotlar

1.Karimov N. Mahmudxo‘ja Behbudiy Tanlangan asarlar. J.I.. –T.: Akademnashr, 2021. –512-b.

2. Karimov N. Behbudiyning so‘nggi safari // Jamiyat va boshqaruv. 1998. № 1. – 58 – 60 b.

3. “Zarafshonning Behbudiysi”: maqolalar/To‘plovchi va nashrga tayyorlovchi: Akrom Haydarov. – Toshkent: “Sahhaf” nashriyoti, 2020. –144-b.

* * *

Hurriyat Eshonqulova,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi magistranti

ABU MANSUR MOTURIDIY – HIDOYAT YO‘LI IMOMI

Tarixdan ma’lumki, Movarounnahr diyorida azaldan ko‘plab buyuk allomalar yetishib chiqqanlar. Ayniqsa, o‘rta asrlarda (IX–XII) o‘z kashfiyotlari va ta’limotlari bilan jumlai jahonni lol qoldirgan yuzlab ulug‘ allomalar faoliyat ko‘rsatganlar. Mana shunday mashhur siymolar silsilasida kalom ilmining asoschilaridan biri imom Abu Mansur Moturidiy hazratlari alohida o‘rin egallaydi.

Abu Mansur Moturidiy (Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud al-Hanafiy al-Moturidiy as-Samarqandiy) (870 – Samarqand – 944) – imom, fiqh olimi, kalom ilmining moturidiylik yo‘nalishi asoschisi. “Imom al-hudo”, “Imom al-mutakallimin” (“Hidoyat imomi”, “Mutakallimlar imomi”) nomlari bilan ulug‘langan. Moturid qishlog‘i (hozirgi Jomboy tumani)da tavallud topib, to umrining oxirigacha shu yerda yashagan, bu yerda katta bog‘ ham barpo etgan. [1]

Imom Moturidiyning eng taniqli shogirdlaridan biri Abu Muin an-Nasafiy bo‘lib, u o‘z asarlarida, xususan, “Tabsirat al-adilla” (“Dalillar tilga kirganda”) nomli tasnifida imom Moturidiy va uning ta’limoti haqida muhim ma’lumotlarni keltiradi. Imom Abu Mansur Moturidiy haqida yozgan tarixchilar uning tabarruk nomini xilma-xil yuksak va sharafli laqablar bilan bezab zikr qilganlar. Taniqli muarrix al-Kafaviy va boshqa qator mualliflarning yozishlaricha, imom al-Moturidiy o‘z zamonasidayoq “Qudvat ahl as-sunna val-ihtido” (“Sunnat va hidoyat ahliga ibrat zot”), “Rofi’ a’lom as-sunna val-jamoa” (“Ahli sunna val jamoaning bayrog‘ini baland ko‘taruvchisi”), “Qoli’ azoliyl al-fitna val-bid’at” (“Xurofot va bid’atga botgan uydirmalarni ildizi bilan qo‘poruvchisi”), “Imom al-mutakallimiyn” (“Barcha mutakallimlarning imomi”), “Musahhih aqoid al-muslimiyn” (“Barcha musulmonlar aqidalarining tuzatuvchisi”) kabi yuksak laqablarga sazovor bo‘lgan alloma sifatida tan olingan. [2]

Bu zotning benazir salohiyatini e’tirof etgan buyuk mutafakkir Alisher Navoiy hazratlari ham o‘zining “Nasoyim ul-muhabbat” nomli mashhur asarida: “Shayx Abu Mansur al-Moturidiy o‘z zamonining a’lam ulamosi ermish. Ul vaqt ulamosi alarni “Sulton al-muizzin” der ermishlar. Zohir va botin ulumlari bila orasta ermishlar”, deb lutf qilgan. Bu o‘rinda taniqli tarixchi at-Tamimiyning ul zoti sharif haqida yozganlariga ham e’tibor qiling: “Imom al-Moturidiy o‘z zamonasining eng buyuk allomalaridan biri sifatida tan olinib, barcha uning ilmi-yu ma’rifatiga iqtido qilib, uning ta’limoti ziyosini ko‘zlariga to‘tiyo sifatida surtganlar. Shu bois imom al-Moturidiy nafaqat unga xayrixoh kishilar, balki raqiblari nazdida ham “Imom ahl as-sunna val-jamoa”, “Imom al-huda” (“Rushdu hidoyatga boshlovchi imom”) degan eng oliy unvonga sazovor bo‘lib, kalom ilmida o‘ziga xos bir mo‘jiza sifatida dovrug‘i tillarda doston bo‘lgan. [2]

Moturidiy fiqh va kalom masalalariga qiziqib, hanafiy mazhabi olimlaridan dars olish davomida ko‘plab mashhur faqihlar va muhaddislar bilan muloqotda bo‘lganlar. Moturidiy Abu Bakr Ahmad

Juzjoniy, Abu Nasr Ahmad Iyoziy, Imom A'zam mazhabidagi buyuk olim Nasr ibn Yahyo Balxiy, Muhammad ibn Fazl kabi ulamolardan ilm olganlar va quyidagi asarlarni yozib qoldirganlar: "Kitob at-Tavhid", "Kitob al-Maqolat", "Ka'biy zalolatlarining boshlanishini rad qilishga bag'ishlangan kitob", "Mo'tazila g'avg'olari va undan qo'rqmaslik haqidagi kitob bayoni", "Ta'vilot al-Qur'on", "Shariat asoslari", "Kitob al-jadal". Bulardan tashqari Moturidiyning islom huquqshunosligiga oid "Usul kitobi" asari ham mavjud. [3]

Abu Mansur Moturidiyning kalom va fiqh ilmlari sohasidagi qarashlari uning ikki – "Kitob at-Tavhid" va "Kitob ta'vilot ahl as-sunna" nomli asarlarida bayon etilgan.

Imom Moturidiyning bizgacha yetib kelgan ushbu ikki yirik asari – "Kitob at-tavhid" va "Ta'vilot ahl as-sunna" buyuk alloma merosida alohida ahamiyatga egadir. Mazkur asarlarda islom dinining falsafasini tashkil etuvchi kalom ilmining turli masalalarida ibratli fikrlar ilgari surilgan, haqiqatdan adashgan firqalar ilmiy nuqtai nazardan tanqid qilingan. Imom al-Moturidiy fikricha, insonlarning yomon xulqli ishlari, gunohlari Alloh taoloning irodasi bilan (chunki Alloh shu ishlarni taqdir qilgan), lekin uning roziligisiz amalga oshiriladi. Alloh taolo insonlarga o'z erkini qo'liga bergan holda yaratgan, ya'ni uning harakatlari azaldan taqdir etib qo'yilgan bo'lsa-da, insonning ba'zi ishlarga sohib ixtiyorligini ham bergandir. Bu ishlarni Imom Moturidiy "af'oli ixtiyoriy, ya'ni insonda ixtiyor erkinligi mavjud" deb ataydi. Imom Moturidiy hazratlarining bundan o'n bir asr muqaddam aytgan bu ajoyib fikri bugungi kunda ham g'oyatda dolzarb bo'lib, inson aql-zakovati va tafakkurining imkoniyatlari cheksiz, uning o'z xatti-harakatlari uchun esa javobgar ekanligiga ishoratdir. [2]

Alloma faoliyatida, yuqorida aytilganidek, muborak islom dinimizning hayotbaxsh mazmun-mohiyatini ravshan talqin qilish, turli bid'at va xurofotlarga botgan guruh va toifalarga qarshi kurash alohida o'rin egallaydi. Shu nuqtai nazardan ham Imom Moturidiy ilgari surgan g'oyalar bugungi kunda ham g'oyatda dolzarb bo'lib, nafaqat ilmiy, balki katta amaliy ahamiyatga ham ega. Imom Moturidiyning o'ziga xos ta'limotini o'rganish uchun olimlarimiz oldida katta imkoniyatlar mavjud. Chunonchi, allomaning asosiy asarlari qo'lyozmalari va ularga yozilgan ba'zi sharhlar nafaqat Misr, Turkiya, Hindiston, Angliya kabi mamlakatlarda, balki respublikamizdagi qo'lyozmalar xazinasida ham saqlanadi. Mustaqillika erishganimizdan so'ng, ulug' allomlarimizning nomlari tiklandi. Xususan, Imom Moturidiyning hayoti va merosini ilmiy asosda har tomonlama chuqur o'rganib, keng xalq ommasiga yetkazishda O'zbekiston Respublikasi Vazirlar Mahkamasining "Imom Abu Mansur al-Moturidiy tavalludining 1130 yilligini nishonlash to'g'risida"gi qarori muhim ahamiyatga molik hujjat bo'ldi. 2000-yil noyabr oyida imom al-Moturidiy tavalludining 1130 yilligi keng miqyosda nishonlandi. Allomaning tug'ilgan yurtida Moturidiy maqbarasi ham qad ko'tardi. [4]

Xulosa sifatida aytish mumkinki, Imom Moturidiy islom olamimning ko'zga ko'ringan namoyandalaridan biri hisoblanadi. Olimning kalom va fiqh ilmining rivojlanishidagi roli beqiyos. Ulug' alloma islom dinidagi ikki yirik ta'limotlardan birining asoschilaridandir. Moturidiylik aqidasi hanafiy mazhabi asosida paydo bo'ldi. Shuningdek, Imom Moturidiyning yirik asari "Ta'vilot ahli as-sunna" yoki "Ta'vilot al-Qur'on" nafaqat mamlakatimiz, balki butun musulmon olamida beqiyos ahamiyat kasb etadi.

Mazkur asarning ilmiy va amaliy ahamiyati juda katta bo'lib, u ahli-sunna ulamolari tomonidan Qur'oni karimni sharhlash (ta'vil) bo'yicha qilingan dastlabki jiddiy urinish sifatida baholandi va naql nuqtai nazaridan amalga oshirilganligi bilan ajralib turadi. Boshqacha aytganda, Qur'oni karim imom al-Moturidiyning kalom ilmiga oid ta'limotlari nuqtai nazaridan tafsir qilingan.

Foydalanilgan adabiyotlar

1. https://iiau.uz
2. Jumayeva N.A. O‘rta Osiyo allomalarining ilmiy merosi. Qo‘llanma. – Buxoro.: “Durdona” nashriyoti, 2013.
3. https://www.mirarbmadrasa.uz
4. O‘zbekiston Respublikasi Vazirlar Mahkamasining 1999 yil 3 dekabrdagi “Imom Abu Mansur al-Moturidiy tavalludining 1130 yilligini nishonlash to‘g‘risida”gi 517-sonli qarori. Lex. Uz. https://www.lex.uz

* * *

Lazizbek Abdusalimov,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi magistranti

SHANXAY HAMKORLIK TASHKILOTINING MARKAZIY OSIYO XAVFSIZLIGINI TA`MINLASHDAGI SIYOSATI

Har bir davlat tashqi siyosiy faoliyatni amalga oshirish jarayonida o‘zining ustuvor yo‘nalishlarini belgilab oladi. O‘zbekistonning ijobiy imijini jahon miqyosida ilgari surish va mustahkamlashga oid kompleks va tizimli davlat siyosatini shakllantirish maqsadida davlatimiz tomonidan bir necha qonun, qaror, farmon va konsepsiya kabi me’yoriy huquqiy hujjatlar bazasi shakllantirildi.

Shanxay hamkorlik tashkiloti (SHHT) bugungi kunda o‘zining geografik qamrovi, salohiyatli a’zolariga ko‘ra xalqaro munosabatlar tizimida muhim o‘rin tutadi. Bu bevosita Markaziy Osiyo davlatlari iqtisodiy-ijtimoiy taraqqiyotida va xavfsizlik tizimida o‘ziga xos o‘ringa ega. Geosiyosiy jihatdan baholaganda, 2017 yilga kelib SHHTning hududi 34,3 mln. kv. km, Yevrosiyo mintaqasining 3/5 (60%) qismini tashkil etadi. Aholisi 3 milliard 40 milliondan ortiq. SHHT 2001-yil 15 iyunda tashkil topgan, xalqaro hukumatlararo tashkilot hisoblanadi. Hozirda tashkilotga sakkiz davlat a’zo bo‘lib, ulardan ikkitasi– Rossiya va Xitoy BMT Xavfsizlik Kengashining ikki doimiy a’zosidir. 2015-yil 10-iyulda Hindiston va Pokistonning SHHTga a’zo bo‘lish jarayoni boshlanganligi e’lon qilindi. 2017-yil 9 iyunda Hindiston va Pokiston tashkilotning to‘la huquqli a’zosiga aylandi. Shanhay hamkorlik tashkiloti (SHHT)ning asosiy maqsadlaridan biri xalqaro terrorizm va eksremizga qarshi kurash sanaladi[615].

Shu jihatdan Markaziy Osiyo davlatlari ham ikki asosiy xususiyatiga ko‘ra: xavfsizlik va iqtisodiy manfaatlar yuzasidan SHHTning taraqqiy etishini yoqlaydilar. Xavfsizlik nuqtai nazaridan SHHT terrorizm, ekstremizm va separatizmga qarshi faol kurash olib bormoqda. Shu bois O‘zbekiston ham tashkilot doirasida faol ishtirok etib kelmoqda va 2004-, 2010-, 2016-yillarda SHHT raisi sifatida tashkilot sammitiga mezbonlik qilgan. O‘zbekiston Prezidenti Sh.M.Mirziyoyev 2018-yil SHHTning Sindao sammitida ta’kidlaganidek, “Markaziy Osiyo barqarorligi va taraqqiyotini ta’minlash tashkilotimizning asosiy maqsadlariga erishish, uning oldida turgan vazifalarni hal etishda muhim omillardan biridir”. SHHT bu harbiy tashkilot hisoblanmaydi, biroq a’zo davlatlar xavfsizligiga tahdid soluvchi terrorizm, ekstremizm va separatizmga qarshi faol kurash olib bormoqda.

Mintaqaviy aksilterror tuzilmasining funksiyalari quyidagilardan iborat:

1. Terrorizm, separatizm va ekstremizmga qarshi kurash masalalari bilan shug‘ullanuvchi davlatlar va xalqaro tashkilotlar organlari o‘rtasidagi ishchi muloqotlarni qo‘llab-quvvatlash;

[615] V borbe s terrorizmom i ekstremizmom SHOS predlojeno sotrudnichat s ODKB // http: //tengrinews.kz/world_news/179300

2. A’zo davlatlarga aksilterror mashg‘ulotlarni tayyorlash va amalga oshirishga yordam berish, terrorizm, ekstremizm va separatizmga qarshi kurashda tezkor qidiruv va boshqa tadbirlarni tashkillashtirish va amalga oshirishda ko‘maklashish;

3. Terrorizm, ekstremizm va separatizmga qarshi kurash masalalariga oid xalqaro huquqiy hujjatlarni tayyorlashda ishtirok etish;

4. MATTga taqdim etilgan ma’lumotlarni yig‘ish va tahlil etish, tuzilmaning ma’lumotlar bazasini shakllantirish va to‘ldirib borish;

5. Global tahdid chaqiriqlarga qarshi tura oladigan samarali tizimni tashkil etishda ishtirok etish;

6. Terrorizm, ekstremizm va separatizmga qarshi kurash masalalari bo‘yicha ilmiy-amaliy konferensiyalar, seminarlar tashkil etish va o‘tkazish, tajriba almashishga ko‘maklashish;

SHHT hozirda xalqaro maydonda o‘z maqomini mustahkamlash, global tahdidlarga qarshi samarali kurashda bir qator xalqaro tashkilotlar bilan aloqalarni yo‘lga qo‘ymoqda va bu borada bir qator tadbirlarni amalga oshirmoqda. SHHT ayni vaqtda MDH va ASEAN tashkilotlari bilan o‘zaro bir-birini tushunish to‘g‘risida Memorandum imzolagan. 2009 yil 18 dekabrda BMT Assemblyasi 64-sessiyasida “BMT va Shanxay hamkorlik tashkiloti o‘rtasida hamkorlik to‘g‘risida”gi rezolyutsiya (Rezolyutsiya A/64/183) qabul qilindi. 2010-yil 5-aprelda O‘zbekistonning tashkilotga raisligi davrida BMT Bosh kotibi Pan Gi Munning mamlakatimizga tashrifi chog‘ida mazkur hamkorlik to‘g‘risidagi bitim imzolandi[616].

Shu bilan birga SHHTning xalqaro terrorizmga qarshi kurash va mintaqaviy xavfsizlikni ta’minlashdagi faoliyatiga salbiy ta’sir ko‘rsatuvchi omil sifatida quyidagilarni keltirish mumkin:

SHHT maqomi borasida a’zo yetakchi davlatlar o‘rtasida bir yoqlama yondashuvning mavjudligi. SHHTning o‘ziga xos jihatlaridan biri NATO singari harbiy blok hisoblanmaydi, shu bilan birga xavfsizlik masalalari bo‘yicha ASEAN Mintaqaviy Forumi singari doimiy ochiq tashkilotlar sirasiga ham kirmaydi. Bundan tashqari Xitoy SHHT davlatlarini bozor sifatida ko‘radi (masalan, “Bir makon – bir yo‘l” megaloyihasi), uning hisoblashicha, tashkilotning hamkorlik yo‘nalishlari aksilterror faoliyati va iqtisodiy hamkorlik o‘rtasida teng bo‘linishi kerak, istiqbolli iqtisodiy strategiyalar tashkilotning kelgusi faoliyatida yetakchi o‘rinni egallashi zarur. Rossiya, aksincha, SHHTning an’anaviy yo‘nalishdagi faoliyatini saqlab turish, “uch yovuz kuch”ga qarshi kurash yo‘nalishini saqlab qolish ahamiyatli deb hisoblaydi[617].

Bugungi kunda SHHTning terrorizmga qarshi kurashda salohiyatini yuksaltirish maqsadidi KXSHT bilan yaqindan aloqalarini amalga oshirish borasida qarashlar kuchayib bormoqda. Ammo tashkilotda nisbatan kichik ta’sirga ega a’zo davlatlar ushbu siyosatni geosiyosiy qaramlik shakli sifatida baholab, SHHTning harbiy blokka aylanishiga olib kelishi ehtimoli mavjudligi sababli bu harakatni qo‘llab-quvvatlashmayapti. Bundan tashqari Xitoy va Rossiyaning Markaziy Osiyo mintaqasiga o‘zga tashqi kuchlar ta’sirini cheklashda ham SHHTdan vosita sifatida foydalanishga intilishlarini kuzatish mumkin. 2005 yil 5 iyulda SHHTning Ostona sammitida AQSHning Markaziy Osiyodan o‘z bazalarini olib chiqish jarayonining aniq muddatini o‘rnatish to‘g‘risida Deklarasiyaning qabul qilinishi bunga misol bo‘la oladi. Shu sababli ayrim ekspertlar tomonidan SHHT AQSHga qarshi blok sifatida baholanib, tashkilotga nisbatan “Sharqiy NATO” nomi qo‘llanilgan[618].

[616] O‘zbekiston Respublikasining xalqaro maydondagi ijobiy imijini mustahkamlash Konsepsiyasi loyihasi. //https://regulation.gov.uz/uz/document/10375

[617] Luzyanin S.G. Pyatero protiv odnogo. Prioriteti Rossii i Kitaya v ramkax Shanxayskoy organizatsii sotrudnichestva ne sovpadayut. // Nezavisimaya gazeta, 28 sentabr, 2017.

[618] Shanhay hamkorlik tashkiloti Mintaqaviy aksilterror tuzilmasi Kengashining o‘ttiz ikkinchi majlisi to‘g‘risida axborot // http://uza.uz/oz/politics/shankhay-amkorlik-tashkiloti-minta-aviy-aksilterrortuzilmas-06-04-2018

SHHTning kengayish masalalari va bu boradagi mavjud muammolar hozirda tashkilotning xalqaro terrorizmga qarshi kurashdagi faoliyatiga salbiy ta’sir o‘tkazmoqda. SHHTning xalqaro terrorizmga qarshi kurashdagi bugungi kundagi faoliyatini tahlil qilgan holda quyidagicha xulosa qilish mumkin:

Birinchidan, dunyoning turli mintaqalarida xalqaro terrorchilik tashkilotlari harakati kuchayib borayotgan bir paytda SHHT makonida terrorizmga qarshi kurashish borasidagi sa’y-harakatlarni yanada kuchaytirayotganligini kuzatish mumkin.

Ikkinchidan, mintaqada tinchlikni mustahkamlash, terrorizm, separatizm, ekstremizm xavfining oldini olish, yoshlarning yot g‘oyalar ta’siriga tushishiga yo‘l qo‘ymaslik kabi maqsadlarga erishishda SHHTga a’zo davlatlarning Mintaqaviy aksilterror tuzilmasi doirasidagi faoliyati muhim ahamiyat kasb etmoqda.

* * *

شيخة عبد الله
ماجستير في الأكاديمية الإسلامية العالمية بأوزبكستان

التعريف بالمتنبي: الخصائص الجمالية في شعر المتنبي

هو أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكوفي الكندي، المولود في (٣٠٣ هـ٩١٥ –م) بمدينة الكوفة بالعراق، نشأ بالشام، مختلف في نسبه، عاش الفقر والحرمان في طفولته، كان دائم التنقل بين العراق والشام، حيث كانت الفتن تمور، عرف بادعائه النبوة التي كانت مجرد إشاعة، وضرب من الكذب، سجن نتيجة لذلك.

عاش المتنبي في حكم سيف الدولة الحمداني، كما أنه زامن حكم كارفور الإخشيدي، فكان في سن متقاربة مع الأول، فعرض عليه أن يمدحه بشعره، وكان له ذلك، ونال عديد الجوائز والمال نظير ذلك، فكان شديد القرب منه تجمعهما المودة والاحترام، لكنه سرعان ما تعكرت العلاقة بينهما، وظهر البغض والعداء لأسباب عديدة، مما أدى بشاعرنا إلى مغادرة بلاط سيف الدولة متجها إلى مصر.

أما في علاقته بكارفور الإخشيدي، فكانت المصلحة هي الهدف المنشود منها، حيث كان الإخشيدي قد وعد المتنبي أن يعطيه الولاية على إحدى ولاياته، ورغم ذلك فقد بقي المتنبي يحن إلى أيام سيف الدولة، لكن المتنبي لم يجد ضالته التي وجدها في حكم الحمداني، فكان منه أن غادر مصر ثانية بعد هجاءه للإخشيدي.

قتل المتنبي عام (٣٥٤هـ ٩٦٥ –م)، بعد قتال دار بين جماعة كان من أفرادها المتنبي، وجماعة أخرى حيث كان المتنبي عائد يريد الكوفة.

شعر المتنبي:

يعتبر المتنبي من أشهر شعراء المعاني، فقد وفق بين الشعر والحكمة أطلق الشعر من قيوده التي قيده بها من سبقوه، وخرج عن أساليبهم المخصوصة، كما يعد شعره صورة صادقة لعصره وحياته، من ثورات واضطرابات ومذاهب وآراء ونضج العلم والفلسفة وهي ما تميز به شعره عن غيره، من حيث التناسب والبناء، والموضوع في تعدده وهدفه، كما شغل جانب المعنى من فكر المتنبي الشعري، فعرف بقوته وجزالته غالبا، فغالبا ما تظهر الحكمة في شعره، حتى قيل عنه أنه أشعر المحدثين، فظل شعره مدرسة في كل عصر لكل شاعر وكاتب من عصرنا هذا.

الخصائص الفنية في شعر المتنبي

يحتوي كل نتاجٍ أدبيّ على خصائص فنيةٍ يمتاز بها، تتعلّق بالشكل والمضمون متمثلة باللغة والبلاغة، وقد امتاز شعر المتنبي بالعديد من الخصائص الفنية، المقسمة إلى خصائص لغوية وأخرى بلاغية، واخترت هنا من الخصائص اللغوية (التصغير)

أنموذجا لشعره، ثم تطرقت إلى الجوانب البلاغية الأخرى من المدح والهجاء والرثاء، والوصف، والحكمة وغيرها، كنماذج لبعض الخصائص الإبداعية في شعر المتنبي.

– التصغير:

يعد التصغير من الصيغ اللغوية في التعبير عند العرب وورد في كلامهم نظما ونثرا لأغراض شتى.

وقد عرف المتنبي بكثرة استعماله للتصغير في شعره، ولاحظ النقاد قديما وحديثا هذه الظاهرة لديه وحاولوا تفسيرها.

وقد درس هذه الظاهرة من المحدثين المرحوم عباس محمود العقاد، ففصل فيها القول والتحليل في كتابه مطالعات في الكتب والحياة تحت عنوان " ولع المتنبي بالتصغير" يرى العقاد أن المتنبي في داخل نفسه كان يشعر بالعظمة، ويرى أنه خلق للملك والقيادة، وأظهر مظاهر شعوره بالعظمة في سمات شعره المبالغة في التهويل والتضخيم من جهة، وهذا الولع بالتصغير من جهة أخرى. [مطالعات في الكتب والحياة للعقاد سنة ١٩٢٤ ص ١٢٤-١٣٠]

ويبين العقاد بواعث التصغير عند المتنبي فيقول: وأكثر ما يرى المتنبي مصغرا حين يهجو مغيظا محققا، أو يستخف متعالياً محتقرا، ومن أمثلة ذلك قوله في كافور:

أولى اللئام كُويفير بمعذرة في كلّ لؤمٍ وبعض العذر تفنيدُ

أو في احتقار قوم كبني كلاب أرادوا أن يسموا إلى مرتبة الملك:

أرادت كلاب أن تفوز بدولة لمن تركت رعي الشويهات والإبل

وهكذا يصبح التصغير عادة عند المتنبي في التعبير عن كل ما يستصغره، وهو إذا لم يصغّر المهجوّ باللفظ صغره بالمعنى.

فشعور المتنبي بالعظمة أدى به إلى احتقار الناس الآخرين، والتعبير عن ذلك كثيرا باستعمال التصغير، سواء أكان ذلك بلفظ التصغير، كقوله:

ودهر ناسه ناسٌ صغارٌ وإن كانت لهم جثثٌ ضخامُ

(شرح ديوان المتنبي ٤ /٧٠)

وتتضح دلالات الأرقام عن مدى وجود هذه الظاهرة في شعر المتنبي، حيث تشير النتائج إلى:

١. مرات التصغير:

استعمل المتنبي التصغير في شعره (٣٠) مره ، وقد ذكر (قبيل) ٣ مرات، و(هيل) مرتين،

٢. أغراض التصغير:

استعمل المتنبي التصغير لغرض التحقير (١٨) مرة، وللمحبة والاستصلاح (٣) مرات، ولتقريب الزمان (١) ، وتقيل الذات(٣) مرات، وللتعظيم (١) مرة واحدة.

ونلاحظ أن نسبة استعمال التصغير لغرض التحقير تبلغ نحو (٧٠)٪ ، وكأن التحقير هو الغرض الأساسي للتصغير.

نماذج التصغير في شعره:

أفي كل يوم تحت ضبني شويعر ضعيف يقاويني قصير يطاولُ

ويحقر أهل زمانه كقوله:

أذم إلى هذا الزمان أهيله فأعلمهم فدم وأحزمهم وغد

وكتحقيره لكافور بأوصافه كقوله:

ونام الخويدمُ عن ليلنا وقد نام قبل عمى لا كرى

أو بهدف اللطافة والتعظيم كقوله:

أُحادٌ أمْ سُداسٌ في أُحَادِ لُيَيْلَتُنَا المَنُوطَةُ بالتّنادِي

ومن أهمّ الخصائص البلاغية التي امتاز بها شعر المتنبي ما يلي:

أولاً: المدح

وقد سلك المتنبي هذا المسلك في مدحه، فجاء واضحا عَكَس شعوره الصادق، جزلَ المعاني نقي الألفاظ، كما أخذ المدح القسم الأكبر من شعره.

تختلف قصيدة المدح عند المتنبي من شخص إلى آخر، حيث يتنوع الممدوح، ومن الشخصيات التّي مدحها المتنبي: محّمد عبد الله العلوي، سيف الّدولة الحمداني، كافور الإخشيدي، بدر بن عّمار، أبو المنتصر شجاع بن محّمد ... فأحياناً يكون مدحه صادقا، وأحياناً يكون غير صادق، كما أن المتنبي لا ينسى الحديث عن نفسه، فيخصص دوماً جزءاً من القصيدة يتحّدث فيه عن شؤونه وحاله.

أول شخصّية مدحها المتنبي هي (محّمد بن عبد الله العلوي) في قصيدة « الّدموع تنجدني والظّلام ينجدها «، يقول:

أهلاً بدار سباكَ أغيدها أبعدُ ما بان عنك خُرَّدُها

ظلت بها تنطوي على كبدٍ. نضيجةٍ فوق خلْبِها يدها

(أبو البقاء العكبري، التبيان في شرح الّديوان، ١/ ٢٩٧ – ٢٩٩).

ثانيا: الفخر

فالمتنبي يعتمد في فخره على الاعتزاز بالّنفس، وذكر صفاته ومحاسنه حتّى يعظّم ذاته ويضعها في أعلى المراتب، تجاوزت أحيانًا المعقول، ولتوضيح الأمر سنقوم بتحليل نموذجين تبرز فيهما ذاتّية الشاعر وفخره بنفسه، بغرض التّذوق الجمالي، والفنّية العالية التّي نتجت من الفخر.

يتمثّل النموذج الأّول في مقطع قصيدة « عش عزيزاً أو مت وأنت كِريم « يقول:

لا بِقومِي شرفت بل شرفوا بـي. وبنفسِي فخرت لا بِجدودِي

(التبيان في شرح الّديوان، ١/ ٣٢٧).

يفخر المتنبي بنفسه فهذا البيت يشير إلى حسن الانتقال عنده من فكرة إلى اخرى تدوران ضمن دايرة الاعتزاز بالشّرف، فهّو هنا يقول أنّ قومه هم من شرفوا به وليس هو من شرف بهم، مستخدماً في هذا أداة النفي « لا «، إذ ينفي أخذ شرفه من أهله ويؤّكد كلامه ويقول أّنهم هم من شرفوا به، وفي كلامه هذا تماثل لفظي بين الفعل الماضي (شرفت) وبين جمع المذّكر السالم (شرفوا)، ساهم في تأكيد المعنى وأعطى بيته نوعًا من الحركة، ثّم ينفي في عجز البيت فخره بجدوده، ويقول أّنه يفخر بنفسه، فمن خلال هذا يتبّين أّن المتنبي شديد الاعتزاز بذاته ونفسه، وهذا جمال.

ثالثاً: الرثاء

جاء رثاء المتنبي صادق، وما يلاحظ في رثاءه أنّه لا يرثي إلاّ من أحب بصدق، ومن الشخصيات التي رثاها المتنبي، أخت سيف الدولة الحمداني، ويقال أنه كان يحبّها، ومحمد بن إسحاق التّنوخي، وجدّته الّتي رثاها في قصيدة تعتبر من أقوى قصائد الرّثاء عنده.ومن أمثلة الّرثاء عند المتنبي قصيدة رثى فيها »محمد بن إسحاق التنوخي «، وهي أول ما نظمه في الرثاء، يقول:

إني لأعلم والّلبيبُ خبيرُ أن الحياة وإن حرصتُ غرورُ

ورأيت كلاًّ ما يعلّلُ نفسه بتعـلّةٍ وإلى الفنـاء يصيرُ

(التبيان في شرح الّديوان، . ١٢٥ /٢)

رابعاً: الهجاء

من أقوى قصائد المتنبي في الهجاء، قصائده التي هجى فيها كافور الإخشيدي، بعد أن خذله ولم يف بوعده المتمثّل في جعله والياً على ولاية في مصر، ومعروف عن المتنبي أّنه قليل الهجاء إذ لم يهج إلاّ بعد خيبة أمل، ومن الشخصيات الّتي هجاها المتنبي أيضاً: (القاضي الذهبي، ضبة بني يزيد الضّبي).

وسنأخذ نموذج من هجاء المتنبي لكافور، ووقع الاختيار على هذه الأبيات، لأنها من أبرز قصائد الهجاء عنده.

أّول قصيدة، هجا فيها المتنبي كافور هي قصيدة بعنوان »أشخصاً لحت لي أم مخازياً ؟ »عندما أرى شقوق في رجليه،

يقول:

أريك الرّضى لو أخفتِ النفسُ خافياً وما أنا عن نفسي ولا عنك راضيا

(التبيان في شرح الّديوان، . ٣٠٠ /٤)

يعّبر المتنبي في مطلع قصيدته الهجاييّة، عن شعوره تجاه كافور الإخشيدي، وهو السخط والكراهية، فهو ليس راضٍ عن كافور، لأّنه قصّر في حقّه، ولا راضياً عن نفسه لأّنها قصيدته، واعتمد في هذا على أسلوب النفي، فاستخدم الأداة »ما« »حتّى ينفي رضاه عن نفسه ثّم الأداة »لا« »حتّى ينفي رضاه عن كافور، فتكرار النّفي أدّى إلى إثبات »عدم الرّضا ".

خامساً: العتاب والشكوى

ومن أشهر قصائد المتنبي في العتاب ميميته الرائعة، يعاتب من خلالها سيف الدّولة، لأّنه لم يكن عادلاً معه بسبب الخصام والنزاع بينهما، أصّر فيها المتنبي على العتاب، أقرب من أن يكون هجاءاً، ثم تدارك المتنبي الأمر من خلال تضمين قصيدته بعضاً من المدح وهذا، إن دلّ على شيء إّنما يدل على سياسة المتنبي وحنكته.

يقول طه حسين » :سلك طريق ابن الّرومي -يعني المتنبي- فألحّ في العتاب حتّى كاد يبلغ الهجاء، وأسرف في المدح ليصلح ما أفسد بالعتاب، فكان يجرح بيد ويأسر بأخرى .«

(طه حسين، مع المتنبي، ص . ٢٦٤)

فجاءت القصيدة محكمة البناء، غنيّة بالصور الفنّية وألوان البديع، وتعدّد الأساليب، كما أنّ المتنبي لم ينس الفخر بنفسه وشعره حتّى في عتابه، وسنبيّن هذا من خلال تحليل مقتطفات من القصيدة تحليلاً جمالياً.

يقول:

واحرّ قلبـاهُ ممن قلبهُ شبمُ ومن بجسمي وحالي عنده سقمُ

مالي أكتِّمُ حباً قد برى جسدي وتدعي حبّ سيفِ الدولةِ الأممُ

إن كان يجمعنا حبٌّ لغرتهِ فليت أنـا بقـدر الحب نقتسمُ

(التبيان في شرح الّديوان، ٣/ ٣٨٢ – ٣٨٤)

استهل الشاعر قصيدته بحرف نداء"وا" غرضه الندبه،أراد أن يظهر لسيف الدولة مدى حرقة قلبه وما أصاب جسمه وحاله من سقم بسبب الخصام والنزاع بينهما، ثم يوضح الشاعر في البيت الثّاني الفرق بين حّبه لسيف الّدولة وحّبه لحاشيته، فهو كان صادقاً، أّما الحاشّية فكانت تدّعي ذلك، وما يؤكد هذا المعنى هو الطباق بين (يكتم ويدّعي).

وفي البيت الثّالث يتمنى الشاعر اقتسام المنازل عند سيف الدولة بقدر ذلك الحب، حتّى يأخذ الصادق حقّه، والكاذب حقّه، مستعيناً بأداة التّمني »ليت«، غرضه منها العتاب.

سادساً:الاعتذار

ينبغي للشاعر أن لا يقول شيئاً يحتاج أن يعتذر منه، فإن اضطره المقدارإلى ذلك وأوقعه فيه القضاء فليذهب مذهباً لطيفاً، وليقصد مقصداً عجيباً، وليعرف كيف يأخذ بقلب المعتذر إليه، وكيف يمسح أعطافه، ويستجلب رضاه .«

(العمدة، ٢/ ١٩٥).

وهذا ما نجده عند المتنبي حين اعتذر من سيف الدولة جهراً، بعد العتاب الذي أوشك أن يكون هجاءاً، يقول المتنبي معتذراً:

ألا ما لسيف الدولة اليوم عـاتبا فداه الورى أمضى السيوف مضاربا

ومالي إذا ما اشتقت أبصرت دونه تنـائفَ لا أشتـاقها وسبـاسبا

وقد كان يدني مجلسي من سمائه أحـادث فيها بدرهـا والكواكبـا

(التبيان في شرح الّديوان، ١/ ٨٢ – ٨٣).

ثامناً: الوصف

الشعر، إلاّ أقلّه، راجع إلى باب الوصف، ولا سبيل إلى حصره واستقصاءه وهو مناسب للتّشبيه مشمل عليه، وليس به لأّنه كثيراً ما يأتي في إضعافه، والفرق بين الوصف والتّشبيه أنّ هذا إخبار عن حقيقة الشّيء، وأن ذلك مجاز وتمثيل ‘‘.
العمدة، (٢٩٤ /٢)

اختلف الوصف عند المتنبي، فكلّ شعره وصف، ففي المديح يصف الممدوح ومحاسنه وفي الغزل يصف المحب أو المحبوبة، وفي الفخر يصف نفسه ويتحّدث عن بطولاته، وفي الرثاء يصف محاسن الميت، وفي الهجاء يصف عيوب المهجو، فكلّ ما تناولناه سابقاً من أغراض متضمنا للوصف.

يقول » :أنيس مقدسي «في حديثه عن الوصف في شعر المتنبي» :إنّ المتنبي برغم بعض سقطاته شاعر عظيم، نعم إّنه لم ينصرف خاصة إلى الوصف، ولكن شعره عموماً وصف بليغ لعواطفه ولمناقب ممدوحيه وأحوالهم، وهو يمتاز بدقّة التعبير عن الحركات والنّزاعات ‘‘.

سنقوم بتحليل مقطع من قصيدة «تمنع من سهاد أو رقاد «وصف فيه المتنبي الحمى الّتي أصابته مجسّدا إّياها في صورة إمرأة، يقول:

وزائرتي كأن بها حيـاء فليس تزور إلا في الظلامِ

(التبيان في شرح الّديوان . ١٤٨ /٤)

يصف الشاعر زائرته التي تأتيه ليلاً وهي الحمى، كأّنها امرأة لها قلب وروح، مجسّداً المعنى بصورة استعارية جعل فيها الحمى زائرة، فشبه الحمّى بالمرأة بجامع الزيارة، ذكر المشبه (الحمّى) وحذف المشبّه به (المرأة) مع ترك لازمة من لوازمه وهي (زائرتي) ولما حذف المشّبه به سُمّيت الاستعارة مكنيّة، معتمدا في تصويره هذا على الخيال حيث صوّر الحمى وكأنّها كائن حي له جسد وروح، معتمداً في هذا على أسلوب من الأساليب الفنّية وهو التكرار، حيث كرر كلمة الزيارة ، مرة اسم فاعل (زائرتي)، ومرة فعل مضارع (تزور) الذي ساهم في إبراز المعنى وإبلاغه.

تاسعاً: الحكمة

الحكمة نتاج تجارب يمّر بها الإنسان، يقول (نور الدين السّد):

«الحكمة كما هو معروف هي تسجيل خلاصة لتجربة إنسانيّة عميقة ذات أبعاد ودلالات كبيرة في حياة الفرد والمجتمع.«
(نور الّدين السّد، الشعريّة العربيّة، ٢ /١١٦)

اشتهر المتنبي بالحكمة التي استقاها في الغالب من تجارب عاشها، كما استقى بعض حكمه من إطّلاعه الكثيف على الفلسفة فأصبحت حكمه أمثالاً يُحتذى بها، وفلسفة المتنبي من الحياة تظهر من خلال حكمه.

وقد ذكر الأستاذ «أحمد أمين »، في حديثه عن الحكمة عند المتنبي، «لو رجعنا إلى حكمه لوجدناها منطبقة تمام الانطباق على محيطه ونفسه وليس فيها أثر من تقليد ولا شية من تصنّع فهو ينظّم ما يحول في نفسه وما دلتّه عليه تجاربه ، لا ما نقل إليه من حكم غير إلاّ القليل النّادر ‘‘.

جاءت قصائد المتنبي ثرية بالحكم، سواء في المدح أو الرثاء، أو الهجاء، أو الفخر.

(أبو الطيب المتنبي، حياته وشعره، ص . ١٩)

سنعرض مجموعة من الحكم جاءت منبثّة في قصائده..

مقطع من قصيدة «عش عزيزاً أو مت وأنت كريم »، يقول:

عشْ عزيزاً أو مت وأنت كريمٌ بين طعن القنا وخفق البنودِ
فرؤوس الرماح أذهـبُ للغيْـ ـظِ أشفى لغلّ صدر الحقودِ

(التبيان في شرح الّديوان، ١/ ٣٢٦).

هذه حكمة من حكم المتنبي المشهورة استقاها من تجربة حقيقّية عاشها، فمن خلال معاناته وأحزانه في الحياة، توصّل إلى أن الإنسان عليه أن يعيش عزيزاً، ويموت على حالته ولا يرضى بالذل والهوان ولو استلزم الأمر يمت بين الحروب،

أشرف وأكرم له من العيش ذليلاً، فالمتنبي يعظ الناس بالتّرفع عن الذّل ويحث على العيش بعزة وكرامة.

كما وردت الحكمه أيضاً في قصيدة مدح فيها (أبا المنتصر شجاع الأزدي)، في غرض المدح يقول:

أبني أبينا نحن أهل منازلِ أبداً غرابُ البينِ فيها ينعقُ

نبكي على الدنيا وما من معشرٍ جمعتهم الدنيا فلم يتفرقوا

(التبيان في شرح الّديوان، ٣٤٠/. ٢)

تضمن كلام المتنبي أسلوب نداء، وقد يكون نداءه لإخوته، وقد يكون نداءه لجميع الناس، لأن الناس كلهم بنو آدم، وغرض المتنبي من هذا النداء هو شد انتباه المخاطبين موعّظاً إياهم بأن مصير كلّ إنسان هو الموت وأن الدنيا زائلة ولا بقاء فيها.

الخلاصة:

تميز شعر المتنبي بالتنوع البديع في الخصائص الجمالية الكثيرة، أوردنا بعضاً منها، فيما تمت دراسته، للاستدلال على ثراء شعر المتنبي، وقدرته البيانية في توضيف اللغة بحسب مراده من القصيدة.

إن الضجة التي أحدثها شعر المتنبي، وانصبت على إثرها الدراسات على المستوى العالمي ، لدليل على توفر القيم الجمالية فيه التي طغت على مختلف أغراضه الشعرية، وأيضا لتضمنها أبعاداً إنسانية عميقة تتناسب مع كل عصر.

هذه بعض الخصائص الجمالية في شعر المتنبي، متمنية التوفيق والسداد.

* * *

Fazliddin Tojiyev,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi magistranti

ABU RAYHON BERUNIYNING “QADIMGI XALQLARDAN QOLGAN YODGORLIKLAR” ASARIDA ISLOM SIVILIZATSIYASINING YORITILISHI

Bizga ma’lumki, Abu Rayhon Beruniy qomusiy olim hisoblanib, o‘z asarlarida ilmi-fanni islom dinining mohiyatini nazarda tutadigan ilmiy qarashlar bilan boyitgan. Shunday asarlaridan biri “Qadimgi xalqlardan qolgan yodgorliklar” asaridir. Asarda Beruniy Xorazmning turkiy aholisi foydalangan yillarning turkiy nomlarini beradi. Xuddi shu asarida u oy nomlarini turkchada keltiradi: ulug‘oy, kichikoy, birinchi oy, ikkinchi oy, uchinchi oy, to‘rtinchi oy, beshinchi oy, oltinchi oy, yetinchi oy, sakkizinchi oy, to‘qqizinchi oy, o‘ninchi oy. Unda olimning tabiiy fanlarning turli sohalariga, jumladan, astronomiya, matematika, fizika, xaritagrafiya va boshqa fanlarga oid kashfiyotlari oz ifodasini topgan. Asarda islom dinining muqaddas kitobi hisoblanmish Qur’oni karim suralari ma’nosini ifoda etuvchi nazariyalar ham talqin qilingan.

Bu nazariyalar quyidagilardan iborat:

«Yaxshilik hislatlari: taqvodorlik, to‘g‘rilik, o‘zini saqlash, dindorlik, odillik, insoniy kamtarlik, latofat, sobitqadamlik, ehtiyotkorlik, saxiylik, muloyimlik, siyosat va boshqarish ishlarida bilimdonlik, tadbirkorlik, to‘g‘ri taxmin qila bilish va bulardan boshqa aqlga sig‘maydigan, kishi bayon etib tugata olmaydigan (yaxshi) sifatlardan iboratdir»*(40-bet)*. «...Har bir ilm va san’atning borib taqaladigan boshlanish joyi bor. Shu boshlanish joyga yaqinlashgan sari, to o‘ziga borib yetguncha soddalashib boradi» *(63-bet)*. «...dushmanlar hamisha nasablarga ta’na qilishga, nomuslarni yerga urishga, turli uydirma gaplar tarqatishga urinadilar. Shuningdek, do‘stlar va xayrixohlik qiluvchilar yomonni yaxshi qilib ko‘rsatishga, halal yetadigan (yo‘lni) to‘sishga, go‘zallikni izhor etishga va yaxshiliklarga nisbatan berishga tirishadilar» *(74-bet)*. «... Shubhani

aniq, noma'lumni ma'lumga qo'shish biz yurgan yo'lga loyiq emas» *(103-bet).* «...jo'rttaga o'z so'zida turib olgan bilimsiz kishi bilan bahslashish na maqsad egasiga va na maqsadga biron foyda yetkazmaydi». *(103-bet)* «...Faxrlanish haqiqatda yaxshi xulqlar va oliy fe'llarda oldin ketish, ilmu hikmatni egallash va imkoniyat boricha (illatlardan) tozalanishdir. Kimda shunday (sifatlar) topilsa, hukm uning foydasiga va kimda bular yetishmasa, hukm uning zarariga bo'ladi» *(151-bet).* «(Odamlar) tuzilishlarining rang, surat, tabiat va axloqda turlicha bo'lishi faqatgina nasablarning turlichaligidan emas, balki tuproq, suv, havo va yerning (odam) yashaydigan joylarning turlichaligidan hamdir. Tillarning turlicha bo'lishiga sabab odamlarshshg guruhlarga ajralib ketishi, bir-biridan uzoq turishi, ularning har birida turli xohishlarini ifodalash uchun (zarur) bo'lgan so'zlarga ehtiyoj tug'ilishidir...» *(236-bet).* «Rumliklar geografiya va astronomiya ilmini durust o'rganib, mantiqiy dalillar bilan ish qilganlaridan, hiylalar ishlatuvchi kishilar so'zlariga istisno etishdan juda uzoqlashdilar» *(281-bet).* «Qiyos qilinuvchi narsa bilan qiyos uchun olinuvchi narsa orasini, isbotlanuvchi narsa bilan isbot orasini birlashtiruvchi bir sabab bo'lmasa, u dalil va misollar qabul etilmaydi» *(341-bet).* «Iskandar va uning vorislari rumliklar tomonidan (eronliklar) rag'bat qilgan barcha ilmiy kitoblari kuydirilib, hayot vositasi bo'lgan va faxr qilinadigan go'zal san'atlarini barbod etgan edi» *(447-bet).* «Va'dani ado etib... «Har kim o'z holiga yarasha ish qiladi» va «har kimning qiymati sevgan narsasi bilan bilinadi» deganlaridek... (bu kitobni) o'qigan o'quvchi (quyidagi kayfiyatdan) holi bo'lmaydi: yo u ma'lumotda menga tenglashadi, unda meni maqtab, bu kitobga qilgan mehnatim uchun mendan minnatdor bo'ladi, yoki martabada mendan ortiqlik qiladi, unda yanglishlarni isloh etib, yuz bergan toyilishlardan (meni) ma'zur tutadi. Uchinchi (holatdagi o'quvchiga) kelganda, u menga bo'ysunsa, istifoda etishga, agar da'vat qilsa, ojiz qolishga kifoya qilarli asar yaratdim» *(425-bet).*

"Qadimgi xalqlardan qolgan yodgorliklar" asari hozirgi ijtimoiy davr uchun ham dolzarbdir. O'quvchiga bilim berishda:

– o'quvchini zeriktirmaslik;
– bilim berishda bir xil narsani yoki bir xil fanni o'rgatavermaslik;
– uzviylik, izchillik;
– tahlil qilish va taqqoslash;
– ma`lumdan noma'lumga, yaqindan uzoqqa, soddadan qiyinga qarab borish;
– takrorlash;
– yangi mavzularni qiziqarli, asosan, ko'rgazmali bayon etishga e'tibor berish kerakligi ta'kidlanadi.

Xulosa qilib aytadigan bo'lsak, Abu Rayhon Beruniy ijodida insonni to'g'ri yo'lga boshlash, islom ta'limotiga amal qilish hamda ilm olishda inson motivatsiyasi haqida chuqur tahlil qilingan.

* * *

Muhammadamin Karimov,
O'zbekiston xalqaro islom akademiyasi talabasi

ABUL MUIN NASAFIYNING MOTURIDIYA TA'LIMOTIDAGI O'RNI

Abul Muin Nasafiy (418–508/1027–1115) Markaziy Osiyodagi Sunniylik yo'nalishi Moturidiya aqidaviy maktabining Imom Moturidiydan keyingi eng muhim ahamiyatga ega olimlaridan biri. Olimning to'liq ismi – Maymun ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Ma'bad ibn Makhul Abul Muiyn an-Nasafiy al-Hanafiy[619]. Abu Muin Nasafiy dastlabki ta'limni ona shahri Nasafda olib, so'ngra ilm-fanning yirik markazlaridan hisoblangan Samarqandga ko'chib o'tgan va siyosiy

[619] Abul Muin an-Nasafiy. At-Tamhid li-qavoid at-tavhid. – Qohira: al-Maktabat al-Azhariya li-t-turos, 2006. – B. 11.

vaziyatlar ta’siri ostida keyinchalik bir qancha muddat Buxoroda ham yashab ijod qilgan. Olimning Buxoroga kelishi bu shaharda moturidiya ta’limotining keng rivojlanishiga zamin yaratib bergan.

IX–X asrlarda islom keng tarqalgan Yaqin va O‘rta Sharq, Markaziy Osiyo o‘lkalarida islom ilohiyoti, falsafasi, kalom ilmi rivoj topdi. Bu sohalarga bag‘ishlangan qator asarlar va kalom masalasi bilan shug‘ullanuvchi yirik mutakallimlar vujudga keldi.

Kalom ilmining bir qancha maktablari bo‘lib, ulardan biri al-ash’ariya bo‘lsa, ikkinchisi al-moturidiya – eng keng tarqalganlari hisoblanadi. Al-ash’ariya maktabining asoschisi bag‘dodlik olim Abul-Hasan al-Ash’ariy (873–935), moturidiya maktabining asoschisi samarqandlik taniqli olim Abu Mansur Moturidiy (870–944) ta’limotidan saboq olgan Nasafiy asosan moturidiya maktabiga mansub G‘azzoliyning maslagiga amal qilgan olimlardan hisoblangan. O‘z navbatida al-Iyjiy (vaf. 1355-yil), Sa’duddin at-Taftazoniy (vafoti 1390-yil) va boshqa ko‘plab taniqli olimlar an-Nasafiy ta’limotiga tayangan holda faoliyat ko‘rsatib, kalom ilmida barakali ijod etib, yetuk olimlar darajasiga ko‘tarilganlar[620].

Manbalarda keltirilishicha, Nasafiy o‘n beshga yaqin asar yaratgan bo‘lib, ularning aksariyati kalom ilmining turli masalalariga bag‘ishlangan. Ular quyidagilardir: “Bahr al-kalom fi i’lm al-kalom” (“Kalom ilmida so‘zlar dengizi”), “Tabsirat al-adillati fi ilm al-kalom” (“Kalom ilmida dalillar keltirish”), “at-Tamhid li-qavoi’d at-tavhid fi i’lm al-kalom” (“Kalom ilmidagi dastlabki qoidalar”), “Mu’taqidot” (“Aqidalar” – Toshkentdagi Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik institutida Abul Muin Nasafiyning bu asaridan bir qo‘lyozma saqlanadi, inv. № 40008/2, Arab tilida yozilgan ushbu asar 52 varaqdan iborat).

Allomaning “Bahr al-kalom” asari alohida ahamiyatga egadir. Asarning oltinchi bobidagi fasl (bo‘lim) to‘rt banddan iborat bo‘lib, ulardan birinchisi “al-Imomat” (“Imomlik”) deb atalgan va shu bandda keltirilgan Payg‘ambar alayhissalomning ikki hadisi katta ilmiy ahamiyatga ega. Birinchisi, “Iqtadu billaziyna min ba’di Aba Bakr va Umar” (bu hadislarni Imom at-Termiziy, Imom Ibn Moja, Ahmad ibn Hanbal va boshqa bir qancha muhaddislar o‘z asarlarida rivoyat qilganlar). Ya’ni, “Mendan keyin Abu Bakr va Umarga iqtido qilinglar”, degan bo‘lishiga qaramay, xalifalik ustida ikki kun bahs bo‘lgan[621].

Ikkinchi hadisdagi “Mendan keyin xalifalik o‘ttiz yil, undan keyin amirlik, podshohlik va hokazolar bo‘ladi”, degan fikrlari naqadar to‘g‘riligini alohida qayd qilish zarur. Chindan ham bu muddat (ya’ni o‘ttiz yil) choryorlar paytida tugagan. Bu kitob kalom ilmi bo‘yicha moturidiya maktabining asosiy manbalaridan biri hisoblanadi. Chunonchi, bu asar shayx Abu Mansur al-Moturidiy asos solgan aqidaviy ta’limotning eng bosh manbalaridan sanaladi. Ayniqsa, islom dinida turli-tuman oqimlar va ta’limotlar yaratilayotgan hozirgi paytda bu asarning ilmiy-amaliy ahamiyati beqiyos darajada kattadir.

Abul Muin Nasafiy o‘z kitobini yaratishda asosiy manba sifatida Imom Abu Mansur Moturidiyning “at-Tavhid”, Imom Abul Hasan al-Ash’ariyning “al-Luma’”, “Maqolot al-islomiyyin”, Imom al-Haramayn, Imom Abu al-Maoliy Abdulmaliy al-Juvayniyning “al-Irshod” asarlaridan foydalangan.

“Bahr al-kalom” asari alloma ijodining gultoji hisoblanib, islom dini falsafasini tashkil qilgan kalom ilmi bo‘yicha eng qimmatli manbalardandir. Bu kitobning bir qancha qo‘lyozma va bosma nashrlarining mavjudligi ham uning muhim manbalardan ekanligidan dalolat beradi va uning qimmatli qo‘lyozma nusxalari Dubaydagi “Jum’a al-Mojid” nomli madaniyat va meros markazida, (1167 hijriy yilda ko‘chirilgan), Damashqdagi az-Zohiriya kutubxonasining qo‘lyozmalar bo‘limida, Bag‘doddagi “Maktabat al-Avqof”da, Qohiradagi mashhur “Dor ul-kutub”ning qo‘lyozmalar

[620] O‘rta asr Sharq allomalari ensiklopediyasi, Samarqand, Imom Buxoriy xalqaro markazi, 2016. – B.267.
[621] Soliyev K. Abu al-Muin an-Nasafiy – ilm dengizidir // ukkosha.shosh.uz.

bo‘limida saqlanadi. Ushbu qo‘lyozmaning 950 hijriy yilda oddiy xat bilan ko‘chirilgan nusxasi Iskandariyaning (Misr) “Maktabat al-baladiya al-omma” kutubxonasida ham bor. Asar muhim manba sifatida ikki marta nashr ham etilgan. Jumladan, 1886-yili Bag‘dodda, 1908-yili Qohirada chop etilgan. Lekin ushbu nashrlar tadqiqotsiz amalga oshirilgan bo‘lib, faqat asar matnidan iborat. “Bahr al-kalom”ga ayrim sharhlar ham bitilgan. Jumladan, Olim Badruddin Hasan ibn Abu Bakr Ahmad al-Maqdisi (Vaf. 1415-y.) asarga bag‘ishlagan sharhini “G‘oyat al-marom fi sharhi Bahr al-kalom” deb atagan. Bu sharhning bir qo‘lyozma nusxasi qohiradagi “Dor ul-kutub”da, boshqasi Misrdagi “al-Maktabat al-Hadya-vaya”da saqlanadi. Taniqli arab olimi Hoji Xalifa ham o‘zining mashhur “Kashf uz-zunun” asarida “Bahr al-kalom”ga yozilgan faqat shu sharh haqida zikr qilgan, xalos[622].

Yurtimiz mustaqillikka erishgandan so‘ng Abul Muin Nasafiy ilmiy merosini tadqiq qilish borasida ham samarali ishlar amalga oshirildi. Abul Muin Nasafiy asarlarining nodir qo‘lyozma nusxalari O‘zbekiston fondlarida saqlanayotgani aniqlandi va ilmiy muomalaga kiritildi.2005-yil Toshkent islom universitetida tadqiqotchi Saidmuxtor Oqilov tomonidan professor Ubaydulla Uvatov rahbarligida “Abu al-Mu’iyn an-Nasafiy va uning moturidiya ta’limoti rivojiga qo‘shgan hissasi(“Tabsiratu-l-adilla”asari asosida)” mavzusida nomzodlik dissertatsiyasi himoya qilindi.

Abu al-Muin an-Nasafiy ilmiy merosiga bag‘ishlangan bir qancha ilmiy maqolalar hamda risola va monagrafiyalar nashr etildi . Professor Ubaydulla Uvatovning “Abu al-Muin an-Nasafiy hayoti va ilmiy merosi” nomli risolasi hamda tarix fanlari nomzodi Saidmuxtor Oqilovning “Abul Muin Nasafiy ilmiy merosi va moturidiya ta’limoti” nomli monografiyalari e’lon qilindi[623].

Abul Muin Nasafiy uzoq umr ko‘rib, 87 yoshida vafot etgan. Uning qabri Qarshi shahri yaqinidagi Qovchin qishlog‘ida[624].

* * *

Шахноза Кушбаева,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси талабаси

УМАВИЙЛАР ХАЛИФАСИ УМАР ИБН АБДУЛАЗИЗНИНГ ҲАЁТИ ВА АМАЛГА ОШИРГАН МУҲИМ ИШЛАРИ

Қадимдан мамлакатимизда ислом дини ва тарихига бўлган қизиқиш ниҳоятда юқори. Президентимиз Шавкат Мирзиёев бошчилигида жамиятимизда тарих институти ҳамда ислом дини қадриятларига бўлган эътибор кундан кунга ошиб бормоқда. Аждодларимиз хотирасини эъзозлаш ва илм-маърифат таратиш мақсадида Имом Бухорий халқаро илмий-тадқиқот маркази, Имом Термизий халқаро илмий-тадқиқот маркази ҳамда Ўзбекистондаги ислом цивилизацияси маркази каби илм даргоҳларининг барпо этилиши гапимизнинг исботидир.

“Ҳамма ўз тарихини улуғлайди. Лекин бизнинг мамлакатимиздек бой тарих, боболаримиздек буюк алломалар ҳеч қаерда йўқ. Бу меросни чуқур ўрганишимиз, халқимизга, дунёга етказа олишимиз керак” – деди Президентимиз Шавкат Мирзиёев Ислом цивилизацияси марказининг қурилиш жараёнини кўздан кечирар экан.

Ислом тарихида ёрқин из қолдирган Умар ибн Абдулазиз амакиваччаси Сулаймон ибн Абдулмаликнинг тавсиясига биноан халифалик тахтига келди. Бу иш кутилмаганда бўлди. Умар ибн Абдулазиз халифа бўлишни орзу қилмас, бунга интилмас ҳам эди. Лекин у киши

[622] O‘rta asr Sharq allomalari ensiklopediyasi. – Samarqand: Imom Buxoriy xalqaro markazi, 2016. – B. 268.
[623] O‘rta asr Sharq allomalari ensiklopediyasi. – Samarqand: Imom Buxoriy xalqaro markazi, 2016. – B. 268-269.
[624] Uvatov U. Abul Muiyn an-Nasafiy hayoti va merosi. – Toshkent: Ma’naviyat, 2003. – B. 11.

халифа бўлгандан кейин ҳамма ишлар бошқа тарафга қараб кетди. У маишатни, роҳат-фароғатни батамом тарк қилди, обид ва зоҳид инсонга айланди. Ўзи учун, аҳли аёли учун ҳожатдан ортиқ мол-мулк сарфлашни бас қилди. Ўзи ва аҳли оиласи учун байтулмолдан бирор нарса олмайдиган бўлди. Умар ибн Абдулазиз аёли Фотима бинти Абдулмаликдаги мол-дунё, жавҳарларни ҳам хазинага қайтариб берди. Шунингдек, Бану Умайядан уларга берилган ерлар ва совғаларнинг ҳаммасини байтулмолга топширди [1:62].

Умар ибн Абдулазиз даврида жуда катта ислоҳотлар амалга оширилди: ерларни ислоҳ қилди, қудуқлар қазитди, масжидлар бино қилди, садақа ва закотдан тушган молларни ўз ҳақдорларига тарқатиб, камбағалликни бутунлай йўқотди. Ҳатто унинг даврида закот ва садақа оладиган одам топилмай қолди. Золим волийларнинг барчасини ишдан олди. Аҳли солиҳлиги, тақводорлиги учун бу халифа кўпчилик томонидан рошид халифалардан дея эътироф этилди.

Умар ибн Абдулазиз оз муддат халифалик қилган бўлса-да, жуда кўп ишларни амалга оширди. Хусусан, у киши ўзининг шахсий ва оилавий ҳаёти билан тилларда достон бўлди. Ўзи илмли одам бўлгани учун илмга ва илм аҳлига алоҳида аҳамият берди. Ҳижрий I асрнинг охирида халифалик қилган, кўпчилик томонидан «бешинчи рошид халифа» дея тан олинган Умар ибн Абдулазиз Ибн Шиҳоб Зуҳрий ва бошқа муҳаддислардан омма учун ҳадисларни жамлаб китоб ёзишни сўради. Ибн Шиҳоб Зуҳрий содда қилиб бир китоб таълиф қилди. Бошқалар ҳам унга эргашдилар. Расмий равишда ҳадис китоблар ёзиш шундан бошланди.

Умар ибн Абдулазизнинг ҳукмронлик даврида закот олишга ҳақли одам топилмай қолган. Бундай иқтисодий тўкинчилик инсоният тарихида мисли кўрилмаган ҳолатдир.

Умар ибн Абдулазизнинг даврида ислом аскарларига Қустантинияни қамал қилмасдан, у ердан орқага қайтиш буюрилди. Турк ва Рум юртларида қилинган фатҳ ишлари давом этди. Мусулмонлар Баронис тоғларини кесиб ўтиб, Сибтамания ва Буруфонис вилоятларига кириб бордилар. Тулуза шаҳрини қамал қилдилар. Лекин улар Францияда катта зафар қозонмадилар.

Умар ибн Абдулазизнинг даврида урушлар озайди. Исломга чақириш ишлари ҳикмат, гўзал насиҳат билан кенг равишда ривожланди. Жуда кўплаб одамлар исломга кирдилар [1:64].

Умар ибн Абдулазизнинг халифалик муддати оз бўлганлиги сабабли аҳамиятга сазовор ички ҳодисалар бўлмаган. Ҳаттоки хаворижлар ҳам ўзларининг қўзғолончилик фаолиятларини тўхтатишган. Улар Умар ибн Абдулазиз билан ҳамфикр бўлиб, кўпчилиги унга бўйсунган ҳам.

Умар ибн Абдулазиз ҳижрий 101 йил ражаб (милодий 720 йил, январь) ойида вафот этди. У кишининг 2 йилу 5 ойгина давом этган халифалиги Ислом дини ва мусулмонлар учун катта яхшиликларга сабаб бўлди.

Фойдаланилган адабиётлар

1. Шайх Муҳаммад Содиқ Муҳаммад Юсуф. Ислом тарихи, 2-жуз. – Т.: “Ҳилол-нашр”, 2017. – 544 bet

2. History of civilizations of Central Asia. Volume III.The crossroads A.D. 250 to 750. UNESCO publishing. – P 558.

3. G.R.Hawting. The First dynasty in Islam. The Umayyas Caliphate. AD 661-750. Second edition. This edition published in the Taylor & Francis e-Library, 2002. – P 174

* * *

Kamolabonu Xoshimova,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi talabasi

ASR MUJADDIDI – IMOM MOTURIDIY

Rasulullohning (s.a.v) ta’lim tizimlarida oyatlarni ta’lim berishda ham, ularni qabul qilib olishda ham hech qanday muammo bo‘lmagan. Rasulullоh (s.a.v) vahiyni qabul qilib olib, uni sahobalarga yetkazganlar. Agar ularda biror savol tug‘ilsa, Rasulullоh (s.a.v)ning bevosita o‘zlariga murojaat qilib, javobni o‘zlaridan olishgan. Ixtilofning yo‘qligiga sabablardan biri barcha arab millatiga mansub bo‘lgani holda Qur’on oyatlarining ham arab tilida nozil bo‘lganidir. Bizgacha yetib kelgan ilm o‘sha muammosiz ta’lim tizimidan yetib kelgan. Keyinchalik, Umar ibn Xattob xalifalik davrlarida o‘sha paytning ulkan imperiyalaridan hisoblangan Rim hamda Fors imperiyalari fath etiladi. U yerga borgan musulmonlar hali o‘z tushunchalaridan uzoqlashmagan dinga yangi kirgan musulmonlarga yo‘liqishadi. Rim imperiyasida yashab, yunon falsafasiga ko‘nikkan yangi musulmonlarning ta’lim tizimida muammolar paydo bo‘la boshladi. Ular arab ham emas, sahobalar saviyasidagi odamlar ham emas edilar. Ular barcha narsani o‘zlari o‘rgangan, o‘qigan usulda tushunishni xohlashardi. Ular hamma narsa haqida savol berishar edi. Masalan, “Qul huvallohu ahad” oyatiga kifoyalanmay, “Allohning yagonaligini bizga aqliy sur’atda tushuntirib bering” deyishar edi. Chunki ular savol beradigan saviyadagi odamlar edi. Darhaqiqat, ular aqlli odamlar bo‘lib, hamma narsani aql bilan topishga urinishar edi.

Vaqt o‘tib tobeinlar, tabaa tobeinlar davri boshlandi. Muammolar ham asta-sekin qo‘zg‘ala boshladi. Odamlar masjidlarga kelib, har xil savollar bera boshladilar. Istivoning ma’nosini, mutashobih oyatlarning ma’nosini bizga ayni aql ko‘taradigan qilib tushuntirib beringlar, deyishar edi.

Darhaqiqat, bu ilohiy kitob bo‘lganidan keyin har sohada o‘z mo‘jizakorligiga ega bo‘lishi va unda hech qanday chalkashlik bo‘lmasligi kerak edi. Buni ular haqli ravishda so‘rashgan edi.

Muammo Imom Abu Hanifalar davrida ko‘zga ko‘rinar darajada emas edi. Faqat ba’zi ilmiy davralardagina tug‘ilib turar edi.

Keyin ushbu islomiy falsafa tobeinlar davridan keyin katta kuchga aylanib, islom ideologiyasiga hujum qila boshladi. Dastlabki davrlarda savollar berilib, javoblarning ba’zisi qabul qilinib, ba’zisi qabul qilinmagan holatda bo‘lgan bo‘lsa, 3-asrning oxirlariga kelib, islomni g‘oyaviy ma’noda sindirish uchun yangi toifalar chiqdi. Misol tariqasida mo‘tazilalar, qadariylar, jabariylar deb nomlangan islom aqidasini boshqacha talqin qilib, insonlarni adashishiga, ixtiloflarning ko‘payishiga sabab bo‘lgan toifalarni keltirish mumkin.

Masalan, mo‘tazilalar, biz hamma narsani aqlimiz bilan topa olamiz, deyishdi.

Jabariylar esa bizga hech qanday aql ham kerakmas, bugungi til bilan aytganda, biz Allohning yerdagi robotlarimiz, deyishadi. Nima buyursa qilamiz, alal oqibat baribir jannatga kiramiz. Hammamiz nima gunoh qilsak ham, qanday jinoyat sodir etsak ham jannatga kiramiz. Nega deganda, Alloh rahmli, mehribon Zotdir. Ular ushbu aqidalarini ilgari surib, odamlarni sof aqidadan adashtirishdi.

Xavorijlar esa kichik narsa bilan bo‘lsa-da, odamlarni kufrda ayblaydilar. Masalan, ularning ayrimlari aksa ursangiz-u, Alhamdulillah deyishni unutsangiz, sen kofir bo‘lding deya da’vo qilishgacha borishadi.

Ahvol juda yomonlashib, botil ideologiyalar ko‘payib, islom ideologiyasiga aralashib ketdi. Ushbu paytda islom ummati yangi mujaddidga nihoyatda ehtiyojmand edi.

Abu Hanifadek zotlar o‘tib ketgan, tabaa tobeinlar ham qolmagan davr, musulmon aqidasini botil aqidalar har tomondan kovlay boshlagan bir paytda Alloh taolo Bag‘doddan Imom Ash’ariyni, Samarqand diyoridan esa Imom Moturidiyni chiqardi.

Imom Moturidiyning to‘liq ismlari Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud Moturidiy Ansoriy bo‘lib, u zot Samarqandda tug‘ilib, o‘sib, ijod qilib, shu yerning o‘zida hijriy 333-yili vafot qilganlar. U kishi hanafiy mazhabida bo‘lib, imom A’zamning ikki vosita ila shogirdi edi. Ya’ni u kishining ustozlari imom Muhammadning shogirdlari bo‘lgan.[625]

Ulardagi al-Ansoriy nisbati Rasulullоh (s.a.v) hijrat qilgan yurt, Madinadagi ansor sahobalarga ishora bo‘lib, nasablari ulardan biriga tutashadi.

Jumhur ulamolar ularni bir qancha nisbatlar bilan sharaflaganlar.

Masalan, “Imom al-huda” (To‘g‘ri yo‘l peshvosi);

“Musahhihi aqoidil muslimin” (Musulmonlarning aqidasini to‘g‘rilovchi);

“Rais ul-ahli sunna” (ahli sunna raisi);

“Imomi ahli sunnati val jamoa” (Ahli sunna val jamoaning imomi);

“Shayxi ahli sunnati val jamoa” (Ahli sunna val jamoaning shayxi);

“Shayx ul-islom” (Islom shayxi);

“A’lam al-huda” (Hidoyat bayrog‘i);

U zot juda ko‘p ahli ilmlardan dars olganlar:

Abu Bakr Ahmad ibn Is’hoq Juzjoniy;

Abu Nasr Ahmad ibn Iyodiy;

Nusayr ubn Yahyo;

Muhammad ibn Muqotil Roziy (Imom Abu Yusufning shogirdlari).

Ilm silsilalari ba’zi shayxlaridan ikki-uch vosita bilan, ba’zi shayxlaridan esa uch-to‘rt vosita bilan Abu Hanifaga tutashadilar.

U zotning izdoshlaridan esa Abu Qosim Is’hoq ibn Muhammad ibn Ismoil (Hakim as-Samarqandiy nomi bilan mashhur), Imom Abu Lays Buxoriy, Imom Abu Muhammad, Ibn Muso al-Bazdaviy.

Imom yashagan ushbu davr shunday davr ediki, bu paytda sahoba va tobeinlar o‘tib ketgan, arab tilini yaxshi bilib, oyatlarni taraddudsiz qabul qiladigan odamlar kamchilikni tashkil etar edi. Faqat mantiqni, falsafani o‘qigan Qur’ondan mantiq izlagan toifalar jonlangan edi. Imom Moturidiy ularga qarshi islomning sof asoslarini, ideologiyasini shunday qarshi qo‘ydilarki, natijada, “Ahli bid’atlarning aqidasini sindiruvchi” degan nomga sazovor bo‘ldilar. Ularga qarshi ilmiy asosdagi raddiyalarni berib, aql va naql orasidagi muvozanatni ko‘rsatib berdilar. Aqlning qaysi o‘rinda yetarli, qaysi o‘rinda noqis bo‘lishini ushbu ikki yangi mujaddid isbot qilishdi.

Imomning mo‘tazilalarga qarata aytgan fikrlaridan: “Allohning yagonaligini aql bilan topsa bo‘ladi, lekin sam’iyot xabarlarini faqatgina xabar orqali, vahiy orqaligina bilish mumkin. Ba’zi o‘rinlarda halol va haromni ajratishga aql ojizlik qiladi. Shuningdek, g‘ayb masalalari, qabr azobi, qiyomat holatlari, kelajakda bo‘ladigan voqealar oldida ham aql noqisdir”.

Aql orqali topsa bo‘ladigan narsalar ham bor, - deydi Imom mo‘taziliylarga qarata, - buni islom inkor qilmaydi.

Masalan, Allohning yagonaligini qanday qilib aql bilan topsa bo‘ladi, degan savolga Imom shunday javob beradi:

“Dunyoda barcha narsaning yaratuvchisi bor, lekin qidirib, izlab boraversangiz, dunyoning abadiylik maqomida emasligini bilasiz. Chunki atrofimizga nazar solsak, abadiy narsaning o‘zi yo‘q. Bu xuddi dunyoda abadiy dvigatel yo‘q bo‘lganiga o‘xshaydi. Doim bir energiya boshqa

[625] https://youtube.com/watch?v=w9pPdREylv0&feature=share

energiyaga aylanib turadi. Bu dunyoning boshi borligiga dalildir. Dunyoning boshi bor ekan, demak, uning yaratuvchisi bor. Uni kimdir yaratganligiga aql ishora qiladi".

Allohning bir ekanini ham aql bilan topish mumkinligi haqida Imom shunday dalilni keltiradi. Masalan, ikki parvardigor bor deb faraz qilsak, biri, albatta, boshqasining g'oyasiga qarshi bo'lib qoladi. Dunyoda zid bo'lgan narsalar bor va bu zid bo'lgan narsalar bir vaqtda jamlanmaydi. Masalan, bir insondan ham gapirishni, ham sukut saqlashni talab qilinsa, u buni eplay olmaydi. U odam yo jim turishi kerak, yo gapirishi kerak. Agar farazan ikki yaratuvchi bo'lsa, ular bir-biri bilan tortishib qoladi va butun borliq bir maromda tura olmaydi. Mana shu mantiqiy, aqliy faraz bilan Allohning yakkaligini isbotlasa bo'ladi, deydilar.

Masalaning nozik nuqtasi shundaki, bu dalil faqat mo'tazilalarga nisbatan aytilgan. Agar bizda oyat bor-ku, shuni o'zini keltirish kifoya edi, agar oyatning o'ziga suyansak, bunday mantiqqa kirishishimiz shartmas edi, deyuvchi toifalar chiqsa, ularga shunday javob qilinadi: "Faqat oyat bilan javob berilsa, islomning haqiqatini ular tushunadigan qilib ifodalab bo'lmaydi, chunki ular hamma narsani aql bilan o'lchab tushunadigan odamlardir".

Shu tarzda ushbu zabardast ikki imom islomning sof aqidasini saqlab qolish yo'lidagi samarali harakatlarni amalga oshirdilar, ular dahriytabiat insonlar ko'paygan va islomiy aqidalarni kemira boshlagan bir paytda Alloh taolo tomonidan ushbu maydonga yuborildilar. Ular islom ideologiyasini saqlab qoldilar. Ularning ishlarini ulardan so'ng izdoshlari sidqidildan davom ettirdilar. Va bu harakat bugungi tahlikali, islom aqidasiga har tomondan toshlar otilayotgan zamonda ham shiddat bilan davom ettirilmoqda.

Bu boradagi sa'y-harakatlarni yanada takomillashtirish maqsadida Prezidentimiz Shavkat Mirziyoyevning 2020-yil 11-avgustdagi "Imom Moturidiy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazini tashkil qilish chora-tadbirlari to'g'risida"gi Qarori asosida O'zbekiston xalqaro islom akademiyasi huzurida Imom Moturidiy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazi tashkil etildi. Markaz faoliyatini keng ommaga, xususan, xalqaro ilmiy jamoatchilikka yetkazish maqsadida O'zbekiston xalqaro islom akademiyasida "Imom Moturidiy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazi: istiqboldagi rejalar" mavzusida ZOOM platformasi orqali xalqaro onlayn matbuot anjumani bo'lib o'tdi.

Ushbu ilmiy markazning muhim vazifalaridan biri ham ilm va irfon, an'anamizdan olajak kuch va ilhom bilan islom olamining ichki muammolariga o'z manbalari asosida yechim topishdan iborat.[626]

Xulosa o'rnida aytish mumkinki, davlatimiz rahbari tashabbusi bilan tashkil etilgan yangi ilm muassasasi buyuk mutafakkir ajdodimiz, Moturidiylik ta'limoti asoschisi Imom Abu Mansur Moturidiy va uning izdoshlari merosini chuqur o'rganish, ularning aqida va kalom ilmi rivojiga qo'shgan bebaho hissasini keng targ'ib qilishida dunyodagi yetakchi ma'rifat maskanlaridan biri bo'lishiga hech shubha yo'q.

Foydalanilgan adabiyotlar

1. Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Sunniy aqiydalar—Toshkent: "Hilol-Nashr", 2018.- 544-b

2. http://www.maturidi.uz/en/yangiliklar/markaz-yangiliklari/imom-noturidiy - xalqaro - ilmiy - tadqiqot - markazi - yangi - o'zbekistonning-yangi-tashabbusi

3. https://youtube.com/watch?v=w9pPdREylv0&feature=share

4. https://youtube.com/watch?v=ccyjmJP9q6o&feature=share

* * *

626 http://www.maturidi.uz/en/yangiliklar/markaz-yangiliklari/imom-noturidiy-xalqaro-ilmiy-tadqiqot-markazi-yangi-o-zbekistonning-yangi-tashabbusi

Omina Abdullayeva,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi talabasi

ISLOMDA HUSNI XULQ FAZILATI

Odamning xulq-atvori, go‘zal muomalasi, halolligi hamda o‘zini toza, pokiza tutishi insoniyligidadir. Ma’lumki, hamma zamonlarda yaxshi xulqli, oliyjanob, shirin so‘z, go‘zal fazilatli insonlar jamiyatning ko‘rki, odamlarning a’losi bo‘lib kelgan. Mol-dunyolari, boyliklari ko‘pligi yoki nasablarining ulug‘ligi insonning darajasini belgilamaydi. Beodoblik barcha narsani–amalni ham, qalbni ham, tilni ham buzadi. Odobsiz odam biror narsaga erishishi, jamiyatda yaxshi o‘rin topishi mumkin emas. Shuning uchun mashoyixlarimiz: “Kim nimaga erishsa, faqat odob bilan erishadi. Kim nima bilan qulasa, faqat beodoblik bilan qulaydi”, deganlar. Inson uchun chiroyli odob, xulq va yaxshi tarbiya oltindan, har qancha boylikdan ham qadrli, ustun va afzaldir. Chunki boylik bilan ham topilmaydigan narsalar xushxulqlik, chiroyli muomala bilan topilishi mumkin. Boylik asosan insonning o‘ziga foyda bersa, chiroyli xulq bilan esa, inson barchaga manfaat yetkazadi. Boylik bilan berkitib bo‘lmaydigan ba’zi ayb-kamchiliklar chiroyli odob, xulq-atvor bilan yopilishi mumkin.

أَدَبُ الْمَرْءِ خَيْرٌ مِنْ ذَهَبِهِ

Kishi odobi – uning oltinidan yaxshiroqdir.

Arab tilidagi **“الأَخْلاَقُ” “axloqlar”** so‘zi ko‘plik shaklda bo‘lib uning birligi **“الخُلْقّ” “xulq-atvor”** dir. “Xulq” deb inson o‘zi shunday yaratilgan tug‘ma sifat va xarakterga aytiladi[627].

Axloq masalasi islomda o‘ta muhim o‘rin tutadi. Chunki Alloh taologa qurbat hosil qilishda odobning o‘rni juda muhim. Islomda odob-axloq masalasi ibodat darajasiga ko‘tarilgan.

Ato rahmatullohi alayh shunday deydilar: “Baland darajaga faqat go‘zal xulq bilan yetiladi. Hech bir kishi Payg‘ambarimiz Muhammad Mustafo sollallohu alayhi va sallamda bo‘lganidek go‘zal xulq kamoliga erishmagan. Solihlar go‘zal xulq bilan Alloh taologa yaqin bo‘lishgan”.

Payg‘ambar alayhissalom barchaga o‘rnak bo‘ladigan xulqga ega edilar. Bu haqida Qur’oni karimning Qalam surasi 6-oyatida Payg‘ambar alayhisalomni maqtab, u zotga bergan ulug‘ ne’matini shunday bayon qiladi:

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

«Albatta, Siz buyuk xulq uzradirsiz»[628]**.**

Oisha onamiz aytadilar: «(Payg‘ambar alayhissalomning) Xulqlari Qur’on edi»[629].

Payg‘ambar alayhissalom kelishlaridan ko‘zlangan asosiy maqsad ham aslida kamoli xulqni tiklash, u zot bu haqida shunday deganlar: “Men go‘zal xulqlarni kamoliga yetqazish uchun yuborildim”.

Albatta, Payg‘ambar alayhissalom umrlari davomida ularga yomonlik qilganlarga, dushmanlarga, mushriklarning yomonliklari va aziyatlariga yomonlik bilan javob qaytarmaganlar, aksincha, yaxshilik bilan javob qilar edilar, hech ham insonlarga ozor bermasdilar. Ularni tosh bo‘ron qilganlarga ham g‘azab qilmaganalar. Mana shularning barchasi ular go‘zal xulq egasi ekanliklarini ko‘rsatadi.

[627] Said Yusuf Muhammad. Mavsuatul axlaq islamiyya. Qohira. Darut tavfiqiyya. –Ж.3. –Б 56.
[628] Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Tafsiri Hilol. Hilol-nashr. – T.: 2013. –Ж.6. B-225.
[629] Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Hadis va hayot. Yaxshilik va axloq. Hilol-nashr. – T.: 2020. –Ж.3. B-270

Imom Buxoriy “Al-adab al-mufrad” (“Odoblar xazinasi”) kitoblarida xulq haqida bir qancha hadislar keltirganlar. Ba’zilarini biz ham keltirib o‘tamiz:

1. Abu Dardodan rivoyat qilinadi, Payg‘ambar alayhissalom:

“Tarozida husni xulqdan ko‘ra og‘irroq narsa yo‘qdir”, dedilar.

2. Abdulloh ibn Amrdan rivoyat qilinadi, Payg‘ambar alayhissalom:

“Ichingizda eng yaxshingiz xulqi yaxshilaringizdir”, dedilar.

3. Abu Sa’laba al-Xushaniydan rivoyat qilinadi, Payg‘ambar alayhi salom: “Sizlardan menga eng mahbubingiz va qiyomat kuni menga eng yaqiningiz husni xulqligingizdir. Sizlardan menga eng yoqmaydiganingiz va qiyomat kuni mendan eng uzog‘ingiz sergap, tili uzun va mutakabbiringiz va mahmadonangizdir”, dedilar.

4. Abu Zarrdan rivoyat qilinadi: Payg‘ambar alayhi salom “Qayerda bo‘lsang ham, Allohga taqvo qil. Yomonlikka yaxshilikni ergashtir. Bu uni o‘chiradi. Odamlarga husni xulq ila muomala qil”, dedilar.

5. Anasdan rivoyat qilinadi. Payg‘ambar alayhi salom: “Husni xulqni va uzoq vaqt sukutni lozim tutinglar. Jonim qo‘lida bo‘lgan Zotga qasamki, bashariyat ichida ushbu ikki xislatdan ko‘ra go‘zalrog‘i yo‘qdir”, dedilar[630].

“Husni xulq” borasida kelgan hadislar bundan ham ko‘proqdir.

Ushbu to‘rt narsasiz husni xulqni tasavvur qilish qiyindir. Ular: sabrli, iffatli, shijoat va adolatli bo‘lish.

Sabrli bo‘lish – har holatda bardoshli bo‘lishga, g‘azabi chiqqanda o‘zini tiya olish, insonlarga aziyat beradigan narsalardan chetlashish va xushmuomalali bo‘lishdir.

Iffatli bo‘lish – iffatli bo‘lish deb har bir ishning boshi bo‘lgan hayoga ham aytiladi. Hayo fahshdan, baxillikdan, yolg‘ondan, g‘iybat va chaqimchilikdan to‘sadigan go‘zal sifatdir.

Shijoat – nafsning ulug‘ligini, go‘zal xulqlarni va xarakterlarni namoyon qilish deb, tushuniladi. Shijoatni har qanday holatda chidamli bo‘lish va ko‘ngli yumshoq bo‘lish ma’nolariga ham ishlatsa bo‘ladi.

Adolatli bo‘lish – barcha xulq-atvorlarda mo‘tadil bo‘lishga va biror narsada chuqur ketib qolib, yoki aksincha undan uzoqlashib qolmaslikdir.

Barcha go‘zal axloqlar yuqoridagi to‘rt xislat orqali yuzaga keladi. Bularning ziddi ya’ni quyida keladigan illatlar go‘zal xulqning aksini keltirib chiqaradi. Ular: bilimsizlik, zulm o‘tkazish, har narsani xohlayverish va g‘azabdir.

Husni xulqli insonga ko‘ngli yumshoq, hushmuomalali, ochiq chehrali, kamtarin va shirin so‘zli odam, deya ta’rif beradilar.

Imom G‘azzoliy ulamolar husni xulqning alomatlarini quyidagilarda deb biladi “Hayoli va boshqalarga aziyat bermaydigan, diyonatli, to‘g‘ri so‘z, kamgap va yaxshi amallarni ko‘p qiladigan inson go‘zal xulqlidir. Bunday kishilar kam xato va kam gap bo‘ladi, insonlarga yaxshilik qilishni xush ko‘radigan, haybatli, sabrli, boshqalarga tashakkur aytuvchi, berganiga rozi bo‘ladigan, hikmat bilan ish olib boradigan, hamsuhbat, iffatli, rahm-shafqatli bo‘ladilar. Ulug‘lar xushmuomalali va sertabassum bo‘lib, Alloh uchun yaxshi ko‘radigan, Alloh uchun yomon ko‘radigan, Alloh uchun rozi bo‘ladigan va Alloh uchun g‘azab qiladigan inson husni xulqlidir”, deb sanab o‘tganlar. Ularda la’natlash, so‘kinish, chaqimchi bo‘lish, g‘iybat qilish, shoshma-shosharlik, baxillik, nafrat va hasad qilish sifatlari topilmaydi.

Yuqoridagi illatlar xulqning yomon bo‘lishiga ta’sir o‘tkazadi. Bulardan tashqari yana bir shunday jirkanch illat borki, hamma yomon xulqlarni o‘z ichiga olgan bo‘lib uning yomonligidan

[630] Web-sayt. https://islom.ziyouz.com/maqola/go-zal-xulq-fazilati-va-yomon-xulq-mazammati.

boshqalar aziyat chekadigan xulq bu - nafratlanishdir. Agar biror bir sabab tufayli yomon xulq yuzaga kelsa, inson obro‘siga zavol yetishi tayin.

Abdulla Avloniy go`zal xulqlar qatoriga: matonat, diyonat, islomiyat, nazokat, g‘ayrat, riyozat, qanoat, shijoat, ilm, sabr, hilm, intizom, vijdon, vatanni so‘ymak, haqqoniyat, nazari ibrat, iffat, idrok va zako, hifzi lison, iqtisod, viqor, itoat, xayrixohlik, munislik, sadoqat, muhabbat, avf kabilarni ham kiritgan.

Komil Xorazmiyning fikricha, ilm-hunar, ilm-ma’rifat, inson axloqiy kamoloti, ijtimoiy ma’naviy hayotning rivoji uchun xizmat qilishi kerak. Kamtarlik eskirmaydigan eng go‘zal insoniy fazilatdir. Bu fazilatga ega bo‘lganlar obro-e’tiborli, komil insonlardir[631].

Axloq qaysidir ma’noda insonning fe’l-atvorini aks ettiradi va uning ichki tabiatining tashqi qobig‘i bo‘lib xizmat qiladi. Har bir insonning xulqi uning boshqalarga bo‘lgan muomlasidan bilinadi, o‘zidan past tabaqadigilarga qanday munosabatda bo‘lishidan ham uning xulqini bilish mumkin. Axloq – dinimizda barcha komillikni o‘zida jamlovchi fazilatdir.

Yoshi ulug‘larga salom berish, tanigan-tanimagan insonlariga ochiq chehra bilan muomala qilish, yaxshilik qilish, yo‘l-transport vositalarida kattalarga joy berish, ko‘chalarda qabih so‘zlarni aytmaslik, yomonlik qilganlarga yaxshilik bilan javob qaytarish, silayi rahm qilish – mana shularning barchasi odamning go‘zal xulqqa ega insonligidan dalolatdir. Insonni go‘zal qilib ko‘rsatadigan uning chiroyi emas, balki chiroyli xulqidir.

Foydalangan adabiyotlar

1. Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Tafsiri Hilol. Hilol-nashr. – T.:, –J. 6. 2013. –B 225

2. Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Hadis va hayot. 3-juz. Yaxshilik va axloq. Hilol-nashr. – T.: 2020. B-270.

3. Said Yusuf Muhammad. Mavsuatul axlaq islamiyya. Qohira. “Darut tavfiqiyya. -J. 3. B-56

4. https://islom.ziyouz.com/maqola/go-zal-xulq-fazilati-va-yomon-xulq-mazammati.

5. http://ertaklar.uz/uz/sharq-mutafakkirlarining-farzand-tarbiyasi-haqidagi-fikrlari/.

* * *

Jahongir Qosimov,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi talabasi

AQOID ILMIDA ABU MANSUR AL-MOTURIDIYNING O‘RNI VA ROLI

Islom olamida kalom ilmiga bo‘lgan e’tibor va mazkur ilmning rivojlanish davri o‘ziga xos ahamiyatga ega. E’tiqodiy masalalarni o‘z ichiga olgan bu ilm asrlar osha olimlar tomonidan o‘rganib kelinmoqda. Aqoid ilmlari bilan shug‘ullanuvchi necha-necha olimlar ilmiy izlanishlari, shu xususda olib borgan tadqiqotlari, shu bilan birga, o‘zining nodir asarlari bilan mazkur sohaga salmoqli hissalarini qo‘shganlar. Aqida haqida so‘z borar ekan, uning lug‘aviy va istilohiy ma’nolariga ko‘z tashlash foydadan holi bo‘lmaydi, albatta.

“Aqida” so‘zi arabcha “aqoda” o‘zagidan olingan bo‘lib, bir narsani ikkinchisiga bog‘lamoq degan ma’noni anglatadi. Istilohiy ma’nosi esa, payg‘ambarimiz Muhammad sollallohu alayhi va sallam yetkazgan barcha ishlarning rostligini tasdiqlash, ko‘ngil bog‘lab ishonilishi lozim bo‘lgan narsalar “aqida” deyiladi.

[631] Sharq mutafakkirlarining fikrlari. http://ertaklar.uz/uz/sharq-mutafakkirlarining-farzand-tarbiyasi-haqidagi-fikrlari/.

“Mullo Ali Qori “Fiqhul akbar”ga qilgan sharhida “aqida” so‘ziga bunday ta’rif bergan: “Aqida shunday ilmki, unda e’tiqod qilish lozim narsalar haqida bahs yuritiladi”.

Aqida ilmining maqsadlari quyidagilar:

1. Dinga bo‘lgan ishonchni mustahkamlash;
2. Diniy aqidalarni qat’iy dalillar bilan isbotlash, ular haqidagi shubhalarni aritish;
3. To‘g‘ri yo‘lni izlovchilarga ochiq-oydin haqni bayon etish;
4. Din asoslarini botil ahlining shubhalaridan saqlash;

Aqida ilmining asosiy maqsadi – bandani ikki dunyo saodatiga erishtirish.

Eng to‘g‘ri aqida Payg‘ambarimiz sollallohu alayhi va sallam, u zotning sahobalaridan naql qilingan. Bu “Ahli sunna val jamoa” aqidasi deyiladi”.[632]

Ahli sunna val jamoa (sunnat va jamoa ahli) – sunnatga amal qiluvchi, ko‘pchilikdan tashkil topgan musulmonlar toifasi. Bu toifa avval boshdan mavjud bo‘lmay, Payg‘ambarimiz sollallohu alayhi va sallam vafotlaridan so‘ng yuzaga kelgan. Bu xususda batafsil to‘xtalib o‘tsak, islom dini rivojlanish davrida odamlar orasida turli aqidaviy ixtiloflar yuzaga kela boshlagan edi. Kalom ilmining eng nozik masalalari, Qur’oni karimning mutashobih oyatlarini qanday talqin qilish, qazo va qadar masalalari yotar edi. Bu davrda odamlarda qanday savollar paydo bo‘lsa, Payg‘ambarimiz Muhammad sollallohu alayhi va sallam huzurlariga borib, ulardan o‘z savollariga javob olar edilar. Payg‘ambarimiz Muhammad alayhissalom odamlar orasida bu kabi ixtilof va bahs-munozaralarga barham berdilar. Lekin Nabiy sollallohu alayhi va sallam vafotlaridan so‘ng aqidaviy ixtiloflar va tortishuvlar oqibatida qonli to‘qnashuvlar ham bo‘lib o‘tdi. Islom tarixiga abadiy muhrlanib qolgan Siffin jangi va Jamal voqealari ro‘y berdi. Bu voqealar ortidan Islom dinida ikki katta aqidaviy guruh, xorijiylar va shialar paydo bo‘ldi. Mazkur ikki guruhlarga kirmaganlar esa “Ahli sunna val Jamoa” edi. Bu nom islom olamida sunniylik yo‘nalishi deb ham e’tirof etiladi. Sunniylik yo‘nalishi to‘rtta fiqhiy mazhab: hanafiylik, hanbaliylik, molikiylik va shofeiylik va ikki aqidaviy yo‘nalish: moturidiylik va ash’ariylik yo‘nalishlaridan tashkil topgandir.

Ahli sunna val jamoa haqida payg‘ambarimiz Muhammad alayhissalom bunday deganlar.

“Mening ummatim yetmish uch firqaga bo‘linib ketadi. Ulardan bittasi najot topadi, qolgani esa halokatga uchraydi. Rasulullоh (s.a.v) dan so‘rashdi: “Najot topadiganlar kimlar?”. Javob berdilar: “Ahli sunna va-l jamoa”. Yana so‘rashdi: “Ahli sunna va-l jamoa kimlar?”. Rasulullоh (s.a.v) javob berdilar: “Mening va sahobalarimning yo‘llarini ushlaganlar” (Imom Abu Dovud, Imom Ibn Moja, Imom Ahmad rivoyati)”.[633]

Ahli sunna val jamoadagi yuqorida nomlari zikr qilingan ikki aqidaviy yo‘nalish, ya’ni moturidiylik va ash’ariylik ta’limotlari o‘zining faoliyati davomida aqidada adashgan, mo‘taziliya, mushabbiha, murjiya, jabariya, qadariya va karromiya kabi oqimlarga qarshi g‘oyaviy kurash olib bordilar. Musulmonlar orasidagi sof aqidani saqlab qolish uchun butun umrlarini fido qildilar. Ko‘plab qarshiliklarga qaramay, islomiy ilmlarning shohi bo‘lmish aqoid ilmi bilan mashg‘ul bo‘lgan, izlanishdan bir fursat ham ortga chekinmagan sunniylik yo‘nalishidagi aqidaviy maktablar asoschilari bu ezgu yo‘lda shahdam qadam tashlayverdilar. Mana shunday ulug‘ zotlardan biri bizning qutlug‘ Movarounnahr farzandi bo‘ldi.

Kalom ilmining moturidiylik yo‘nalishi asoschisi Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud al-Hanafiy al-Moturidiy as-Samarqandiydir. “Imom al-huda” (hidoyat imomi) va “imom al-mutakallimin” (mutakallimlar imomi) nomlari bilan mashhur bo‘lgan imom Moturidiy aqoid ilmiga tengsiz hissa qo‘shgan fiqhiy olim sifatida yuksak hurmat ila tilga olinadi. Ba’zi manbalarda ul zotning tug‘ilgan vaqtlari aniq emasligi haqida e’tirof etilgan bo‘lsa-da, boshqa manbalar, xususan,

[632] Qarang. https://muxlis.uz

[633] Kalom (Aqoid) T:. “Hilol nashr” nashriyoti, 2019. B–3

“Islom qomusi”da keltirilgan manbalarga ko‘ra milodiy 870 (hijriy 256) yilda, ulug‘ mutafakkir, “Hadis ilmida amir al-mo‘minin”, “Muhaddislar imomi: nomlari bilan ulug‘langan Imom al-Buxoriy vafot etgan yili Movarounnahrning eng go‘zal va ko‘hna shaharlaridan biri, azim Samarqandning Moturid qishlog‘ida dunyoga keldi. “Moturid – Samarqand yaqinidagi qishloqlardan birining nomi. U hozirda qisqargan shaklda Motrit deya ataladi. Aslida esa manbalarda aytilishicha, qishloqning nomi arabcha “ma turid?” so‘zidan olingan. Ma’nosi “Nima demoqchisan?”dir. Aytishlaricha, Shayx Abu Mansur kalom ilmiga ruju qo‘ygan paytlarida shogirdlari ko‘payib ketgan va ular o‘zaro bahs qilganlarida bir-birlariga arab tilida ko‘pincha “Ma turid?” deb murojaat qilganlar. Shu so‘z ko‘pchilik qulog‘iga tez-tez chalinavergach, Shayx shogirdlarini moturidiylar, qishloq nomini esa Moturid deb atay boshlaganlar”. [634]

Imom Moturidiy somoniylar hukmronligi davrida yashab, umrining oxirigacha ona shahri Samarqandda ilm-fan bilan mashg‘ul bo‘ldi. Ma’lumki, bu davrda Samarqand dastlab mamlakat poytaxti, IX asrning oxirida poytaxt Buxoroga ko‘chirilgandan so‘ng esa madaniy-ma’rifiy markaz sifatida shuhrat qozongan shaharlardan bo‘lgan. Buyuk fiqh olimi Moturidiy dastlabki ma’lumotlarni otasi Muhammad ibn Mahmuddan oladi, ta’limning keyingi bosqichini esa Kuttob deb ataluvchi maktab hajmida bilim beruvchi o‘quv maskanida davom ettiradi. Kuttobni tamomlagach, ba’zi manbalarda Samarqanddagi Raboti g‘oziyon masjidi qoshidagi madrasada tahsil olganligi qayd etilgan bo‘lsa, yana ba’zi manbalarda al-Iyoziy madrasasida ta’lim olgani haqida ma’lumotlar uchrab turadi. Alloma milodiy 944-yili vafot etdi va vasiyatiga ko‘ra Samarqanddagi Chokardiza qabristoniga dafn etiladi.

Hazrati Abu Mansur Moturidiyning islom olamida martabalari g‘oyat yuqori bo‘lgan. U zot musulmonlar jumhuri tomonidan “Alamul Huda” (Hidoyat bayrog‘i), “Imomul Huda” (Hidoyat imomi), “Musahhihi aqidati ahlis sunna” (Ahli sunna aqidasini to‘g‘rilovchi), “Imomul mutakallimin” (Mutakallimlar imomi) nomlari bilan ulug‘langan.

Abu Mansur Moturidiy fiqh va kalom masalalari bilan qiziqib, hanafiylik mazhabi olimlaridan dars olib, o‘z bilimlarini oshiradi. U zot o‘sha davrning mashhur olimlaridan bo‘lmish Abu Bakr Ahmad al-Juzjoniy, Abu Nasr Ahmad al-Iyodiy, Imomi A’zam mazhabidagi buyuk olim Nasr ibn Yaxyo al-Baxriy, Muhammad ibn al-Fazl kabilarni o‘z ustozlari deb bilgan. Ulardan olgan ilmlari asosida Imom al-Moturidiy aqida fanidagi sunniy-hanafiy yo‘nalishini davom ettirib, mashaqqatli izlanishlardan so‘ng o‘z aqidaviy maktabiga asos soladi. Imom ustoz-shogirdlik an’anasini ham davom ettirgan holda, shogirdlar yetishtira boshladi. Olgan bilimlarini o‘z shogirdlari bilan bo‘lishdi, ularga ham aqoid ilmini o‘rgatdi. Shogirdlari qatorida Abul Qosim Is’hoq ibn Muhammad ibn Ismoil ibn Ibrohim ibn Zayd al-Qoziy al-Hakim as-Samarqandiy, Abul Hasan Ali ibn Sayd ar-Rustug‘faniy as-Samarqandiy, Abu Muhammad Abdulkarim ibn Muso ibn Iso al-Pazdaviy, Abu Ahmad ibn Abu Nasr Ahmad ibn al-Abbos al-Iyodiy, Abu Abdurahmon ibn Abil-Lays al-Buxoriylar ham bor edi.

“Imom al-Moturidiy butun umrini turli xil aqidaviy oqimlarga, ayniqsa, xalifa Ma’mun davrida gullab yashnagan mo‘taziliylarning ahli sunna val jamoa aqidasiga zid bo‘lgan firqalariga qarshi g‘oyaviy kurashga sarfladi. Shuni ham qayd etish lozimki, Abu Mansur hazratlari yashagan davrda aqida ulamolari ikki asosiy manbaga suyanganlar. Birinchisi - oyat va hadislar hamda sahoba va tobeinlarning ijmo va ijtihodlari, ya’ni naqliy dalillar. Ikkinchisi - aqliy dalillar. Shayx Abu Mansur esa boshqalarga taqlid qilmasdan, naqliy dalillar bilan aqliy dalillarni uyg‘unlashtirib, undan so‘ng xulosa chiqarganlar.”[635]

Shayx Abu Mansur Moturidiyning islom ilmidagi o‘ziga xos o‘rni mana shu aqliy va naqliy dalillarning har ikkisidan o‘z vaqtida foydalana bilganligi, o‘rtahollikni ixtiyor qilganligi bo‘ldi.

[634] Qarang: https://kh-davron.uz

[635] Islom va aqidaparast oqimlar. T:. “Sharq” nashriyoti-matbaa Aksiyadorlik kompaniyasi bosh tahririyati, 2014.

Bu davrda ayrim islom ulamolari aqliy dalillarni inkor qilgan holatlar kuzatilgan edi. Ammo Imom Moturidiy bu qarashga qat'iyan qarshi bo'lgan holda, aql insonga Alloh taolo tomonidan berilgan ulug' ne'mat ekanligi, undan o'z o'rnida foydalanish insonning burchiligini ta'kidlaganlar. Albatta, naqliy dalillarni anglash uchun aqliy dalillarni puxta bilish talab etilishi isbotlandi. Ammo shu o'rinda Abu Mansur al-Moturidiy aqlning ham imkoniyati cheklanganligi, zarur o'rinlarda insoniy aql-tafakkur ma'lum haqiqatlarni idrok etishga qodir emasligini ham e'tirof etgan edi.

Imom Moturidiy iymon haqida ham o'z qarashlarini bayon qila turib, iymonning shartlarini quyidagicha ta'riflaydi: "Iqror bil lison vat tasdiq bil qalb bima joa bihi min indallohi Muhammadur rasulullohi sollallohu alayhi va sallam", ya'ni "Iymon – Muhammad sollallohu alayhi va sallam Allohning huzuridan keltirgan narsalarga til bilan iqror qilib, qalban ishonish, tasdiqlash"dan iborat.

Shayx Abu Mansur hazratlari o'z bilimlarini oshirish bilan bir qatorda aqoid, kalom ilmi, shuningdek, ba'zi aqidaviy masalalarda adashgan oqimlarga raddiyalar ham yozib qoldirdilar. U zotning ko'plab asarlari bizgacha yetib kelmagan. Hozirgi davrgacha saqlanib qolgan asarlari qatorida Moturidiyning islom olamida juda nodir hisoblangan asari "Kitob at-tavhid"dir. U 1970-yilda Fathulloh Xulif tomonidan nashr etilgan. Bu asar kalom ilmida qimmatbaho yodgorlik hisoblanib, moturidiylik aqidasiga oid barcha asarlarning eng birinchi va asosiy manbasi deya tan olingandir. Hozirgi kunda mazkur "Kitob at-tavhid" asari o'zbek tiliga tarjima qilinmoqda. Al-Moturidiyning yana bir mashhur asari "Ta'vilot ahl as-sunna" yoxud "Ta'vilot ul-Qur'an" deb ataladigan asari sakkiz mujalladan iborat bo'lib, u Qur'oni karimning tafsiri hisoblanadi. Asosan, islom aqidasiga nisbatan turli qarashlar bayon etilib, moturidiya aqidasi asosida ularga baho berilganligi va aql va naql nuqtai nazaridan amalga oshirilganligi bilan ajralib turadi. "Ta'vilot ul-Qur'an" asarining birinchi jildi Misrda nashr etilgan. Qolaversa, ba'zi manbalarda keltirilishicha, tafsirning to'liq nusxasi Liviyadagi Islomiy da'vat kulliyasi kutubxonasida bangladeshlik olim tomonidan chop etilganligi haqida ma'lumotlar bor. Hozirgi kunda qo'lyozma nusxalari Makka, Damashq, Hindiston, Turkiya va Toshkent kutubxonalarida ham saqlanmoqda. Toshkent nusxasi bundan qariyb 700 yil oldin ko'chirilgan. Tafsirga Alouddin Abu Bakr Muhammad ibn Ahmad Samarqandiy sharh yozgan. Mana shu ikki asar "Ta'vilot ahl as-sunna" va "Kitob at-tavhid" Moturidiyning shoh asarlari hisoblanadi. Har ikki asar ham islom dinida kalom ilmining turli masalalarida to'g'ri fikrlar ilgari surilgan, aqidaviy adashgan oqimlar ilmiy nuqtai nazardan tanqid qilingan.

Yuqoridagi ikki shoh asardan tashqari, Moturidiyning raddiya doirasida yozilgan asarlari ham mavjud. Bular:

1. Kitob ur-raddi ala al-Kalbiy al-Mo'taziliy;
2. Kitob ahvom ul-mo'tazila;
3. Kitob ur-raddi ala al-mo'tazila;
4. Kitob ur-raddi ala al-qaromit;
5. Kitob ur-raddi ala ar-rofiza;
6. Bayonu vahmil-mo'tazila.
7. Raddu avoidil-fussoq;

Shuningdek, aqoid ilmi bilimdoni Imom al-Moturidiyning "Risola fil-aqida" (1953-yili Anqarada chop etilgan), "Risola fil-imon", "al-Maqolot" kabi asarlari aqidaviy masalalarga va "Ma'xazush-shari'a", "Kitabul-jadal" asarlari islom huquqshunosligi, ya'ni fiqhga bag'ishlangan.

Imom Moturidiyning asarlarining soni manbalarda o'n beshtani tashkil etishi qayd etilgan. Ammo ulardan atigi uchtasigina saqlanib qolgan deya e'tirof etiladi.

Imom Moturidiyning merosiga nazar tashlar ekanmiz, olimning aql-zakovatiga qoyil qolmay ilojimiz yo‘q. Shayx Moturidiyning musulmon ummatiga qilgan cheksiz xizmati, tinimsiz mashaqqatlar, qiyinchiliklar evaziga bunyod bo‘ldi.

Alisher Navoiy “Nasoyim ul-muhabbat”: “Shayx Abu Mansur Moturidiy o‘z zamonining a’lam ulamosi ermish. Ul vaqt ulamosi alarni “Sultonul-muizzin” der ermishlar. Zohir va botin ulumlari bila oraста ermishlar”.

Imom Termiziy: “Imom Moturidiy o‘z zamonasining eng buyuk allomalaridan biri sifatida tan olinib, barcha uning ilmi va ma’rifatiga tahsin aytib, uning ta’limoti ziyosini ko‘zlariga to‘tiyo sifatida surtganlar. Shu bois Imom Moturidiy nafaqat unga xayrixoh kishilar, balki raqiblari nazdida ham “Imom ahl as-sunna val jamoa”, “Imom al-huda” degan eng oliy unvonga sazovor bo‘lib, kalom ilmida o‘ziga xos bir mo‘jiza sifatida dovrug‘i tillarda dosтon bo‘lgan”.

Abul Muin Nasafiy: “Moturidiy agar biror bir majlisda ishtirok etolmay qolsa, hatto uning usтozi Abu Nasr Iyodiy o‘z shogirdiga nisbatan cheksiz hurmat va muhabbatning izhori sifatida o‘sha majlisda biror so‘z ham aytmas ekan. Agar u Moturidiyni uzoqdan bo‘lsa-da, majlisga kelayotganini ko‘rib qolsa, taajjub bilan unga tikilib turar va “Robbing seni O‘zi xohlagan va ixtiyor qilgandek yaratgan”, - deb jilmayib qo‘yar edi”.

Imom Moturidiyning bu ezgu ishlari islom diniga e’tiqod qiluvchi jamiki insonlar uchun katta ahamiyat kasb etadi. Shayx hazratlarining meroslarini o‘rganish, ularni keng ommaga tatbiq qilish mustaqillikni qo‘lga kiritganimizdan keyingina sodir bo‘ldi. Birinchi prezidentimiz Islom Abdug‘aniyevich Karimov tashabbuslari bilan 2000-yil allomaning 1130 yilligi keng miqyosda nishonlandi. Samarqand shahrida Moturidiy xotirasiga yodgorlik majmui bunyod etildi. Toshkent va Samarqand shharlarida Moturidiy ta’limotiga bag‘ishlangan anjumanlar bo‘lib o‘tdi. 2001-yili Gyottingen universitetining professori Ulrix Rudolf tomonidan “Imom Moturidiy va Samarqand sunniylik mohiyati” kitobi chop etildi. 2020-yil 11-avgusтda esa O‘zbekisтon Respublikasi Prezidentining “Imom Moturidiy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazini tashkil etish chora-tadbirlari to‘g‘risida”gi PQ-4802 qarori qabul qilindi va shu qaror asosida Imom Moturidiy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazi tashkil etildi.

Xulosa o‘rnida shuni aytish kerakki, Moturidiy merosi musulmon ahliga e’tiqodiy masalarda to‘g‘ri yo‘l tutish uchun nazariy qo‘llanmadir. U zot aqidada adashgan turli oqimlar, ayniqsa, mo‘taziliylarning no‘to‘gri qarashlaridan bizni himoya qila oldi. To‘g‘ri hayot kechirishimiz, islom dini va kalom ilmining mohiyatini to‘g‘ri talqin qilishimiz uchun, e’tiqod pokligini saqlab qolishimiz uchun o‘z jonini xavfga qo‘yib bo‘lsa-da, butun umrini turli aqidaviy firqalarda adashgan oqimlarga qarshi ilmiy-g‘oyaviy tanqid bildirishga sarfladi. Bu esa islom jamiyatida g‘oyat ulkan ahamiyat kasb etadi. Shu sababdan allomaning hayoti, odob-axloqi, insoniyligi, ilmga chanqoqligi kabi ko‘plab hislatlarini, shuningdek, u zotga tegishli bo‘lgan nodir manbalarni chuqur o‘rganishga e’tibor va mas’uliyat bilan yondashish barchamiz uchun birdek ahamiyatlidir.

Foydalanilgan adabiyotlar

1. https://muxlis.uz
2. Kalom (Aqoid) T:. “Hilol nashr” nashriyoti, 2019. b-3
3. https://kh-davron.uz
4. Islom va aqidaparaст oqimlar. T:. “sharq” nashriyoti-matbaa Aksiyadorlik kompaniyasi bosh tahririyati, 2014.

* * *

Soliha Saidhanbaleva,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi talabasi

DUNYO MUSULMONLARI E’TIBORINI SAMARQANDGA QARATGAN OLIM

Kalit so‘zlar: *Kitob at-tavhid, Risolat at-tavhid, Kitob al-olim va muta’allim, Kitob radd avoil al-adilla li-l-Ka’biy, Dor al-Juzjoniy va Dor al-Iyodiya.*

“Moturidiya ta’limoti ilm egallash jarayonida bag‘rikenglik g‘oyasi asosida inson aql-zakovatining o‘rni va ahamiyatiga yuksak e’tibor qaratadi. Bu o‘z navbatida ushbu ta’limotning keng ommalashuvida muhim o‘rin tutgan. Bunday g‘oyalarga bugungi kunda ham insoniyat katta ehtiyoj sezmoqda”. Shavkat Mirziyoyev.[636]

Dunyo tamaddunining beshiklaridan biri bo‘lgan Samarqand o‘z bag‘rida yetuk mutafakkirlari yetishib chiqqan. Bular ichida Samarqandining Moturid qishlog‘ida tavallud topgan Abu Mansur Moturidiy ham kiradi. Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud al-Hanafiy al-Moturidiy as-Samarqandiy (257–333/870–945) rahmatullohi alayhi Samarqand yaqinidagi Moturid[637] qishlog’ida taxminan 257/870 yilda tavallud topganlar. Moturidiyning nomi Moturud Samarqand yaqinidagi “Moturid” qishlog‘iga nisbat berilgan. [638] Vafot yili esa barcha manbalarda bir xil ko’rsatiladi, ya’ni, alloma 333/945 yilda vafot etganlar. Abu Mansur al-Moturidiy rohimatulloh o’zlarining kalom maktabini Imomi A’zam Abu Hanifa rohi- matullohning kalom yo’nalishi asosida ishlab chiqqanlar hamda ahli sunnat va jamoat aqoidining asosiy ikki yo’nalishidan birining buyuk ustozi bo’lib qoldilar. Abu Mansur al-Moturidiy rahimahullohning ahli sunnat va jamoa aqoidiga sof islomiy aqidasi ilmi rivojiga qo’shgan hissasini e’tiborga olib, zamondoshlari va keyingi zamonlar ahli uni “Imom al-hudo” (Hidoyatga eltuvchi imom), “Qudvatu ahl as-sunna” (Ahli sunna peshvosi), “Musahhihu aqoyid al-muslimin” (Musulmonlar aqidasini isloh etuvchi), “Imom al-mutakallimin” (Kalom ilmi egalarining imomi), “Rabibu ahl as-sunna” (Ahli sunna va jamoat tarbiyasini olgan zot) kabi ilmiy unvonlar bilan ataganlar. Madina Islom Universiteti professori Doktor Muhammad Ayyub Ali Imom Moturidiy nasabi bo‘yicha quyidagi shunday fikr bergan: Al-Moturidiyga nisbatan “Al-Ansoriy” nisbasini qo‘shish asoslidir deb hisoblaydi. Chunki u bunga Moturidiyning “Kitob at-Tavhid” asarining bir qo‘lyozmasi xoshiyasida o‘qigan quyidagi jumlalarni dalil qiladi: “Imom Abu Mansur al-Moturidiy Abu Ayyub Xolid ibn Zayd ibn Qulayb al-Ansoriy avlodidandir. Rasulullo salollohu alayhi vasallam Madinaga borganalarida Abu Ayyub al-Ansoriy uyiga tushib, u yerda o‘n yetti oy yashaganlar”.[639] Demak samarqandlik mutafakkirimizning nasabi ulug‘ sahobiyga borar ekan. Ulug‘ nasab sohibi Imom Moturidiyning shajarasidagi bu holat kelajakda buyuk shaxs bo‘lishi uchun turtki bo‘lgan bo‘lsa ajab emas.

Abu Mansur Moturidiyning oilasi. Imom Moturidiyning oilasi haqidagi ma’lumotlarga qarar ekanmiz, ham o‘zlarining, ham otalarining ismi Mahmud ekani haqida ma’lumotlar uchraydi. Uning “Abu Mansur” deb atalishidan shu ismli o‘g‘li bo‘lishi mumkin degan tahminga borishimiz mumkin, lekin bironta manbaada uning o‘g‘li haqida ma’lumot yo‘q.[640] Turkiyalik mashhur olim Shukru O‘zenning ta’kidlashicha, “Moturidiyning o‘g‘il farzandi bo‘lganda albatta manbaalarda bu haqida ma’lumot berilgan bo‘lar edi”[641].

Abu Mansur Moturidiyning ustozlari va shogirdlari. Imom Moturidiy Samarqanddagi ilmiy muhitda voyaga yetgan va “Dor al-Juzjoniy” hamda “Dor al-Iyoziya” maktablarida faoliyat olib

[636] https://www.youtube.com/watch?v=SGOXpNNmJPk.
[637] Bu qishloq hozirgi kunda Samarqand shahrining hozirgi Dehbet ko‘chasiga boradigan katta yo‘lning nomi.
[638] Ibn al-Asir. Al-Lubob fi tahzib al-ansob. – Bayrut: iv jildlik. 1980. – B. 140
[639] Doktor Muhammad Ayyub Ali. Aqidat al-islom val Imom al-Moturidiy – Bangladesh “al-muassasa al-islomiya”.1984 – B. 262–263
[640] Sayyidmuxtor Oqilov. Moturidiya va Ash’ariya ta’limotlarini tarixi. Toshkent. 2015. – B. 10.
[641] Özen Şukrüç Ebu Mansur Maturıdiının Fıkıh Usulünü Yenıden Inşaşıö ISAMÖ. Istanbul, 2001. –B.36.

borganlar[642]. Abu Mansur Moturidiyning ustozlarining shajarasi turk tadqiqotchilari So‘nmas Kutlu va Ahmet Ak quyidagicha tuzganlar:[643] Imomi A’zam Abu Hanifa (vaf.150/767), Muhammad ash-Shayboniy (vaf.189/805y.) va Abu Yusuf (vaf.182/789), Abu Sulaymon Muso ibn Sulaymon al-Juzjoniy (vaf.200/816y.) va ularning shogirdlari Abu Nasr Ahmad Al-Iyoziy, Abu Bakr al-Juzjoniy va Nusayr ibn Yahyo al-Balxiy va ularning shogirdi Abu Mansur Moturidiy bo‘lgan. Abul Muin an-Nasafiyning ta’kidlashicha, Abu Mansur al-Moturidiy quyidagi beshta olim darslarida ishtirok etganlar.[644]

1. Muhammada ibn Muqotil ar-Roziy
2. Abu Nasr Ahmad ibn al-Abbos al-Iyoziy
3. Abu Bakr Ahmad ibn Is’hoq ibn Solih al-Juzjoniy.
4. Nusayr ibn Yahyo al-Balxiy.
5. Abu Bakr Muhammad ibn Ahmad ibn Rojo al-Juzjoniy

Bundan tashqari Imom Moturidiyning shogirdlari ham ko‘p bo‘lib, ulardan mashhurlari haqida Tsyurix universiteti professori U.Rudolf quyidagi ma’lumotlarni keltiradi. Imom Moturidiyning shogirdlaridan biri *Abu Ahmad Iyoziy*dir. U Moturidiyning ustozi Abu Nasrning katta o‘g‘li edi, va Moturidiy bilan bir maktabda ham o‘qigan.

Abu Ahmad Iyoziy mo‘taziliylar bilan bo‘lgan bahsda Imom Moturidiy asarlaridan foydlangani uchun ham Imom Moturidiyning shogirdi sifatida e’tirof etiladi. Moturidiyning yana bir shogirdi Abulhasan Rustug‘faniy Nasafiyning “Tabsira” asarida tez-tez tilga olinadi. Rustug‘faniy erkin va mutaqil fikrlab fiqhiy masalalarda ham o‘z yechimlarini bergan. Bundan tashqari, Rustg‘urfoniy Imom Moturidiy bilan mujtahidlarning xato qilmasligi haqida ham bahs yuritgan. Lekin ularning to‘xtamlari haqida xabar yetib kelmagan. Abu Mansur Moturidiyning yana bir shogirdi Abdulkarim Pazdaviydir. Pazdaviy Moturidiydan “Kitob al-olim va muta’allim” asarini qabul qilib, Nasafiyga yetkazib bergan shaxs sifartida zikr qilinadi. Lekin u yuqoridagi ikki shogird kabi fiqhda ham kalomda ham uncha shuhrat qozonmagan. Shunga qaramasdan, Pazdaviy mashhur moturidiyshunos Pazdaviylar sulolasi asoschisi ham hisoblanadi.[645]

Abu Mansur Moturidiy ilmiy merosi. Uning asarlarini shartli ravishda ikki qismga bo‘linadi: Yo‘qolgan va Saqlanib qolgan. Bizgacha yetib kelmagan ya’ni yo‘qolgan asarlariga quyidagilar kiradi: “Kitob radd avoil al-adilla li-l-Ka’biy”, Bu asar mutaziliylarning bosh asari bo‘lmish “Avoil al-adilla fi usul ad-din” bilan bahsga kirishgan.), “Kitob al-maqolat”, “Kitob al-jadal”.[646] Imom al-Moturidiy rahimahullohning o‘ndan ortiq asarlari sof islomiy ta’limotga da’vat qilganligi bilan juda ahamiyatlidir, hususan, ulardan ikkitasi muhim. Ulardan birinchisi Qur’on tafsiriga oid bo‘lib, “Ta’vilot al-Qur’on” deb ataladi. Yana u “Ta’vilotu ahli as-sunna” (“Sunnat ahlining izohlari”) nomi bilan 12 (o‘n ikki) jildlik qilib nashr qilingan. Uning ahli sunnat va jamoat aqoidining asosini tashkil qiluvchi asari “Kitob at-tavhid” (“Allohning yagonaligini isbotlash kitobi”) deb nomlangan. Mazkur

“Kitob at-tavhid” asari yirik xajmli, o‘zida Ahli sunnat va jamoa aqoidining murakkab masalalarini mufassal ravishda qamrab olgani bois, uni qisqartirilib, “Risolat at-Tavhid” (“Tavhid risolasi”) asari yaratilgan. Risolat at-Tavhid”da yirik hajmli “Kitob at-tavhid”dagi masalalar qisqa ravishda zikr etilgan. Natijada ushbu risola “Kitob at-tavhid”ning mundarijasi shaklini olgan. Risolaning arabcha matni va turkcha tarjimasi Istanbulda nashr qilingan. Mazkur asarda keltirilgan

[642] Sayyidmuxtor Oqilov. Movarounnahrda Moturidiya ta’limotining shakllanishi tarixi. Toshkent, 2002. – B. 72.
[643] Ahmet Ak. Maturidi ve maturidilik. – B. 42
[644] Abu Muin an-Nasafiy Tabsira adilla. Damashq, 1993. – B. 162.
[645] Ulrix Rudolf. Al-Moturidiy va Samarqand Sunniylik hayoti. Toshkent: 2002. – B 142-144
[646] Ulrix Rudolf. Al-Moturidiy va Samarqand Sunniylik hayoti. Toshkent: 2002. – B 142

masalalar ahli sunnat va jamoatning moturidiya yo'nalishini belgilab beradi. Mazkur risola bilan tanishishning o'zi, to'la bo'lmasa-da, "Kitob at-tavhid" mazmunidan xabardor bo'lishni ta'minlaydi. Ushbu sof islomiy aqidalar bilan tanishish bugungi kun uchun ham ahamiyatlidir.[647]

Moturidiylik ta'limotiga oid ilk asarlar: "Kitob as-savod al-a'zam", "Risol fil imon", "Al Masoil al-ashriya al-iyodiya", "Jam al usul ad-din", "Al-as'ila val ajviba", "Al-Favoid" va boshqalardir.[648] Biroq Samarqandda Abu Mansur Moturidiy vafotidan keyin moturidiya ta'limoti rivoji bir qadar to'xtab qolgan. xususan Asosan Nasafda tarqalgani va Qoroxoniylar davridan boshlab moturidiylik Abulyusr Pazdaviy tomonidan qayta tiklangani haqida ham ma'lumotlar mavjud[649]. Lekin bu qarashlar nisbiydir. Yuqorida pazdaviylar sulolasi asoschisi haqida so'z yuritgan edik va davrlar o'tib aynan shu sulola moturidiya ta'limotini Movarounnahrda keng yoyilishiga hissa qo'shdi

Abu Masnur Moturidiy dunyo nigohida. Hozirgi vaqtda dunyo musulmonlarining taxminan 40 foizi ushbu ta'limot vakillari sanaladi. Moturidiylik ta'limoti dunyoning ko'plab yirik ta'lim muassasalarida, xususan, al-Azhar universitetida ham o'qitiladi. Bugungi kunga qadar al-Azhar universitetida moturidiya ta'limoti bo'yicha 150 dan ziyod ilmiy ishlar chop etilgan bo'lib, ayni paytda olib borilayotgan ilmiy izlanishlar soni bundan bir necha borabar ko'pdir. Alohida qayd etish kerakki, Buyuk Britaniyaning nufuzli Oksford ta'lim muasasasida moturidiylik ta'limotini bugungi ahamiyati juda katta ekanligi alohida e'tirof etilgan.[650] 2020-yil 3–5-mart kunlari esa Samarqand shahridagi Forumlar saroyida "Imom Abu Mansur Moturidiy va moturidiya ta'limoti: o'tmish va bugun" mavzusida xalqaro konferensiya bo'lib o'tdi. Unda al-Azhar majmuasi rahbari Shayx Ahmad Tayyib boshchiligidagi delegatsiya, shuningdek, Bosniya va Gersegovina, Germaniya, Iordaniya, Indoneziya, Malayziya, Pokiston, Rossiya, Turkiya, Ukraina, Shveysariya, Qirg'iziston va Qozog'iston kabi mamlakatlardan 70 ga yaqin ulamolar, islomshunos olimlar, nufuzli ta'lim muassasalari va ilmiy-tadqiqot markazlari rahbarlari ishtirok etdi. Ahmad Tayyib mazkur anjumanda bemisl nutq so'zladi. "Bugun musulmonlar Moturidiya va ash'ariya ta'limotiga muhtojmi? To'g'ridan to'gri javob – Ha. …. Dunyo musulmonlarining qalbi Makkada, aqli Samarqandda". Bundan tahqari, mazkur konferensiyada Qozon islom universiteti arab tili kafedrasi mudiri Ramil Adigamov ham nutq soz'ladi: "20 yildan buyon aqida ta'limoti bilan shug'ullanaman. Abu Mansur Moturidiyning "Kitob at-tavhid" asarini rus tiliga tarjima qilib, bu ulug' zotning ilmiy qarashlari, merosi bilan yaqindan tanishganman. Shu bois hech ikkilanmay aytishim mumkinki, Abu Mansur Moturidiy va moturidiya ta'limotini o'rganishga bag'ishlangan bunday xalqaro konferensiyaning tashkil etilishi muqaddas islom dini sofligini ta'minlash, uni turli aqida va qarashlardan asrashda muhim ahamiyatga ega". Imom Moturidiy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazi haqida Al-Azhar universiteti direktori shunay deydi: "Biz Imom Moturidiy ta'limotini keyingi avlodlarga sof holda yetkazishimiz zarur. ...Bu markaz nafaqat O'zbekistonda, balki, butun islom olamida ulkan ilmiy taraqqiyot poydevori bo'lib xizmat qiladi".

Yangi O'zbekiston va Imom Moturidiy. O'zbekistonda ham bugun Imom Moturidiy merosi chuqur o'rganilmoqda. Prezidentimiz Sh. Mirziyoyev tashabbuslari bilan tashkil etilgan ilm-ma'rifat maskanlari misolida yaqqol ko'rishimiz mumkin. Ular qatoriga Imom Buxoriy va Imom Termiziy ilmiy-tadqiqot markazlari, O'zbekiston xalqaro islom akademiyasi va O'zbekistondagi islom sivilizatsiyasi markazlarini kiritishimiz mumkin. 2020-yil 11-avgust kuni O'zbekiston Respublikasi Prezidentining «Imom Moturidiy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazini tashkil etish chora-tadbirlari

[647] https://ahlisunna.uz/tavhid-risolasi/.
[648] Sayyidmuxtor Oqilov. Abu Mansur Moturidiy ilmiy merosi va Moturidiyla ta'limoti. Toshkent 2017. - B 44-47
[649] Ibrohim Usmonov. Movarounnahr tasavvufu va Moturidiylik. Toshkent 2017 – B 4.
[650] maturidi.uz/en/yangiliklar/markaz-yangiliklari/hidoyat-imomi-abu-mansur-moturidiy

to‘g‘risida»gi qarori qabul qilindi.[651] Qarorga ko‘ra, Imom Moturidiy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazi O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi huzurida tashkil etildi. Shuningdek, Imom Moturidiy nomidagi xalqaro stipendiya ta’sis etildi.

Imom Moturidiy Samarqand zaminidan butun musulmon dunyosiga kalom ilmi bo‘yicha taralgan nur manbaidir. Uning hayoti va faoliyatiga bag‘ishlangan manbaalar adadi ham ozmuncha emas. Biz esa mana shu asarlar bilan birgalikda Imom Moturidiy faoliyati bilan tanishishda davom etarkanmiz, Imom Moturidiy sharq va g‘arbda mutafakkir olim sifatida tan olinganining guvohi bo‘lamiz.

* * *

Munisxon Musayeva,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi talabasi

IMOMI A’ZAM VA AQIDA ILMI

Musulmonlar uchun Imomi A’zam nomi bilan mashhur bo‘lgan zot Abu Hanifa No‘mon ibn Sobit ibn Zuvto Kufa shahrida hijriy sakkizinchi sanada tavallud topdilar. Abu Hanifa rahmatullohi alayhning otalari Ali roziyallohu anhu bilan uchrashgan va o‘ziga hamda zurriyotiga baraka tilab, u kishining duolarini olgan edi. Imomi A’zam sahobalardan Anas ibn Molik roziyallohu anhuni ko‘rib, u zotdan “Talabi ilm har bir musulmonga farzdir” hadisini rivoyat qilganlar va Abdulloh ibn Abu Avfo, Vosila ibn Asqa’, Omir ibn Vosila roziyallohu anhum kabi sahobalar bilan ham uchrashganlar.

Imomi A’zam Abu Hanifa tahsili ilm bilan birgalikda ipak savdosi bilan ham shug‘ullanar edilar. Lekin ilm majlislaridan ko‘ra ko‘proq bozorda bo‘lardilar. Ibn Hajar Makkiy yozadi: “Abu Hanifa aytdi: “Bir kuni Sha’biyning oldilaridan o‘tdim. U zot o‘tirgan edilar. U zot meni o‘z yonlariga chaqirib, “Kimdan ta’lim olyapsan?” dedilar. Men: “Falonchidan ta’lim olyapman”, dedim. U zot: “Bozor haqida ta’lim olayotganingni emas, ulamolardan dars olishingni nazarda tutdim”, dedilar. Shunda men: “Men ulamolardan kam dars olaman”, dedim. U zot: “Unday qilma. Senga ilm olish va ulamolar bilan birga o‘tirish vojib. Chunki men senda sergaklik va xushyorlikni sezyapman”, dedilar. Sha’biyning so‘zlaridan qalbim ta’sirlanib, bozor ilmini olishni tark qildim va ilm olishga kirishdim. Natijada Alloh u zotning so‘zlari ila meni manfaatdor qildi”.

Dastlab u kishi aqoid ilmini o‘rgandilar. Yahyo ibn Shaybondan qilingan rivoyatda Abu Hanifa rahmatullohi alayh quyidagilarni aytganlar: “Men kalomda tortishish qobiliyati berilgan odam edim. Bir muddat unga aralashib yurdim, talashdim, tortishdim. Xusumat va mujodala sohiblarining ko‘plari Basrada edi. Bas, Basraga yigirma martadan ortiqroq bordim. Bir yil, undan ko‘p yoki ozroq turdim. Xavorijlarning Aboziya, Sufriya degan toifalari va boshqalar bilan nizolashdim. O‘sha paytda kalomni ilmlarning afzali deb bilar edim. Bu kalom dinning aslidir, der edim. Unda bir muddat umrim o‘tganidan keyin o‘zimni o‘zim tergadim. Tadabbur qildim...”

Imomi A’zam Abu Hanifa rahmatullohi alayh aytganlaridek, kalom ilmi dinning asli bo‘lib, kalom insonni islom bilan, eng avvalo Alloh taolo bilan bog‘laydi. Kalom insonning bajargan amallari: namoz, ro‘za, zakot, haj va shu kabi boshqa amallarning negizidir.

Ibn Nadimning “Al-Fehrist”ida aqidaga oid to‘rtta kitob Abu Hanifa rahmatullohi alayhga nisbat beriladi:

1. “Al-Fiqhul akbar”.
2. “Al-Olim val mutaallim”.

[651] https://lex.uz/docs/-4945427

3. “Risolatun ila Usmon ibn Muslim al-Buttiy”.

4. “Kitobur-raddi alal qadariya”.

Ushbu kitoblar ichida qadimdan ko‘pchilikning e’tiboriga sabab bo‘lib, bizgacha yetib kelgani “Al - Fiqhul akbar” asaridir. Bu kitob kichik risoladan iboratdir.

“Fiqhul akbar” aytiladiki: “Tavhidning asli va e’tiqod to‘g‘ri bo‘lishi uchun quyidagilarni aytmoq vojibdir: “Allohga, Uning farishtalariga, kitoblariga, rasullariga, o‘lgandan keyin qayta tirilishga, yahshi-yomon qadar Alloh taolodan ekaniga, hisobga, mezonga, jannat va do‘zah hammasi haqligiga iymon keltirdim”.

Demak, e’tiqodning asli bu Allohga, kitoblariga, rasullariga, o‘lgandan keyin qayta tirilushga, yahshi - yomon qadar Alloh taolodan ekaniga, hisobga, mezonga, jannat va do‘zahning haqligiga iymon keltirish ekan.

Alloh taolo: **“Eng go‘zal ismlar Allohnikidir. Bas, Unga ular ila duo qiling”,** degan *(A’rof surasi, 180-oyat)*.

Allohning barcha ismlari go‘zaldir. Mo‘min-musulmon banda Allohga duo qilganida, o‘sha go‘zal ismlar ila duo qilmog‘i lozim.

Alloh taolo yana: **“U Allohdir, Xoliqdir, Bori’dir, Musovvirdir. Eng go‘zal ismlar Unikidir. Osmonlaru yerdagi barcha narsalar Uni poklab yod etadilar. Va Uning O‘zi o‘ta izzatlidir, o‘ta hikmatlidir”,** degan. *(Hashr surasi, 24-oyat)*.

Ushbu oyatda Allohning bir necha go‘zal ismlari haqida so‘z boryapti. Xususan:

Xoliq - yaratuvchi; Bori’ - yo‘qdan bor qiluvchi; Musavvir - maxluqotlarning suratini shakllantiruvchi.

Allohning zotiy sifatlari: “hayot, qudrat, ilm, kalom, eshitish, ko‘rish va iroda”.

Hayot–bu sifat Alloh taoloning zotida azaldan qoim bir sifat bo‘lib, u boshqa sifatlarning sobit bo‘lishiga olib boradi. Agar hayot sifati sobit bo‘lmaganida, Alloh taoloning boshqa sifatlari ham sobit bo‘lmas edi. Alloh taoloning hayoti komildir. Undan komilrog‘i yo‘qdir. Unga yo‘qlik oriz bo‘lmas. Uning tugashi yoki foniy bo‘lishi haqida hukm qilib bo‘lmas. Hayot sifati ham Alloh taoloning boshqa sifatlariga o‘xshashdir. Uning haqiqatini bilib bo‘lmaydi. Biz uning kayfiyati haqida bahs yuritmay iymon keltiraveramiz.

Hayot sifatiga Qur’oni karimda bir necha dalil kelgan. Alloh taolo Toha surasida: **“Barcha yuzlar Hayyga, Qoyyumga bosh egmishlar. Batahqiq, zulm ko‘targan noumid bo‘lmish”,** degan *(111-oyat)*.

Alloh taolo Furqon surasida: **“Va barhayot, o‘lmaydigan Zotga tavakkul qil”,** degan *(58-oyat)*.

Alloh taolo Baqara surasida: **“U Hayy va Qayyumdir”,** degan.

Alloh taolo G‘ofir surasida: **“U zot tirikdir. Undan o‘zga iloh yo‘q. Bas, Unga dinni xolis qilgan holda duo qiling. Olamlarning Robbi - Allohga hamd bo‘lsin”,** degan (*65-oyat*).

- **Qudrat–**mazkur sifat Alloh taoloning zotida azaldan qoim bir sifatdir. Bundan Alloh taoloning biror narsaga qidrati yetganidan keyin qudratli bo‘lmagani, balki aslida bu sifat bilan sifatlangan Zot ekanligini unutmaslik kerak. Alloh taolo bu sifati ila mumkin narsalarni ijod qiladi, yo‘q qiladi yoki o‘zgartiradi.

Alloh taolo Fotir surasida: **“Na osmonlarda va na yerda biror narsa Allohni ojiz qoldira olmas. Albatta, U Zot o‘ta biluvchidir, o‘ta qodirdir”** (*44-oyat*).

“Va albatta, biz Allohni yer yuzida ojiz qoldira olmasligimizga va Undan qochib qutula olmasligimizga ishondik” (*Jin surasi, 12-oyat*).

“Albatta, Alloh har bir narsaga o‘ta qodirdir” (*Baqara surasi, 20 - oyat*).

“Alloh har bir narsaga qodir bo‘lgan Zotdir” (*Yosin surasi, 45-oyat*).

- **Ilm–**bu sifat Alloh taoloning zotida azaldan qoimbir sifat bo‘lib, narsalarni huddi voqelikdagi kabi yoki kelajakda qanday bo‘lishini kashf va ixota qilish u ila bog‘liqdir. Ushbu ilm sifatida bilish xususiyati bor, o‘zgartirish yoki ta’sir qilish xususiyati yo‘q.

Alloh taolo An’om surasida: **“G‘aybning kalitlari ham Uning huzurida bo‘lib, ularni Undan boshqa hech kim bilmas. U quruqligu dengizdagi narsalarni biladir. Birorta yaproq tushmsydiki, magar uni ham biladir. Yer zulmatlardagi don bo‘lsin, ho‘lu quruq bo‘lsin, albatta, ochiq-oydin kitobda bordir”,** degan (*59-oyat*).

- **Kalom -** bu sifat Alloh taoloning zotida azaldan qoim bir sifat bo‘lib, u bilan U Zot amr qiluvchi, nahiy qiluvchi va xabar beruvchidir. Uning vositasida O‘z rasullariga Qur’on, Tavrot va Injil kabi vahiylarining nazmi ta’birini qilgan.

Alloh taolo Niso surasida shunday degan: **“Va Alloh Muso ila o‘ziga xos gaplashdi”** (*164-oyat*).

Alloh taolo Tavba surasida: **“Agar mushriklardan birontasi sendan himoya so‘rasa, uni himoyangga ol, toki u Allohning kalomini eshitsin”,** degan (*6-oyat*).

- **Eshitish -** bu sifat Alloh taoloning zotida avvaldan qoim bir sifat bo‘lib, u bilan eshitiladigan narsalar kashf bo‘ladi. Ammo bu kashf bo‘lish biror asbob yoki a’zo bilan bo‘lmaydi. Chunki Alloh taolo o‘xshashi yo‘q Zotdir.
- **Ko‘rish -** bu sifat Alloh taoloning zotida azaldan qoim bir sifat bo‘lib, u bilan ko‘riladigan narsalar kashf bo‘ladi. Ammo bu kashf bo‘lish biror asbob yoki a’zo, ko‘z yoki qorachiq bilan bo‘lmaydi. Zero, Alloh taolo o‘xshashi yo‘q Zotdir.

Alloh taolo Shuuro surasida: **“U o‘ta eshituvchidir, ko‘rib turubchidir”,** degan (*11-oyat*).

Alloh taolo Toha surasida: **“Fir’avnga boringlar! Chunki u tug‘yonga ketdi. Bas, unga yumshoq so‘z aytinglar. Shoyad, eslasa yoki qo‘rqsa”. Ikkovlari: “Robbimiz, biz uning bizga yomonlik qilishidan yoki tug‘yon qilishidan qo‘rqamiz”, dedilar. U Zot dedi: “Qo‘rqmanglar! Albatta, Men sizlar bilanman, eshitaman va ko‘raman”,** degan (*43–46-oyatlar*).

- **Iroda -** bu sifat Alloh taoloning zotida azaldan qoim bir sifat bo‘lib, u bilan mumkin narsalarga joiz bo‘lgan barcha sifatlarni hosil qiladi.

“Iroda qilganini qiluvchidir” (*Buruj surasi, 16-oyat*).

Aqida ilmida Allohning zoti, ismi va sifatlari o‘rganiladi. Shuningdek unda kasb va istitoat masalalri tadqiq etiladi. Abu Hanifa asos slogan ta’limo Imom Moturidiy zamonasida usul va far’ jihadidan yangilangani uchun moturidiya ta’limoti deb ataldi. Bugungi kunda moturidiylik ta’limoti ahli sunna val jamoa ta’limoti sifatida butun ulamolar e’tirofiga sazovor bo‘lgan

* * *

Gulshona Axmadjonova,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi talabasi

HIDOYAT YO`LIGA BOSHLAGAN BUYUK IMOM

Annotatsiya: Islom tarixini o`rganish jarayonida ko`plab olimlar kalom ilmida faoliyat olib borib o`zlarining aqidaga oid asarlar yozganlarini ko`rish mumkin. Ularning barchalari Qur’on oyatlari va hadislar asosida hamda sahobalarning uslubi asosida aqida masalalarini bayon etib berganlar. Aqida borasida faoliyat olib borgan olimlarning orasida imom Abu Mansur Moturidiy

va imom Abul Hasan Ash'ariy alohida ajralib chiqqanlar. Bu olimlar Ahli sunna val jamoa aqidasi bo`yicha imom deb tan olindilar. Mazkur ikki olimning ta'limotlari islom olamida keng tarqaldi va asrlar davomida musulmonlarning sof e'tiqodda bardavom bo`lishiga, oyat va hadislarning ma'nolarini to`g`ri anglab, hayotga tatbiq etib kelishlariga, turli e'tiqodi noto`g`ri oqimlar ta'siriga tushib qolmasliklariga sababchi bo`ldi.

Tayanch iboralar: Islom ilohiyoti, uning asosiy aqidalari, Islom falsafasi, olam va odamning yaratilishi, inson hayotining mazmuni, ezgulik va yovuzlik kurashi to`g`risida, kalom ilmi, Imom Moturidiy ta'limoti, tasavvuf ta'limoti va tariqatlari, O`zbekiston allomalarining islom ta'limoti va dunyoviy fanlarni rivojlantirishdagi tarixiy xizmatlari.

Islom aqidasi musulmon insonni muayyan tushunchalar bilan mustahkam bog`lab turadigan e'tiqodlar yig`indisi. Ya'ni biror narsaga e'tiqod qilish uchun uni hech qanday shubha qoldirmaydigan darajada juda yaxshi bilishdir. Ma'lum bir fikr insonning fikriga aylanib, his-tuyg`ularini yo`llaydigan va harakatlarini boshqaradigan holga yetganda, aqidaga aylangan bo`ladi. Islom ta'limotiga ko`ra, insonning ikki dunyodagi saodati aynan aqidasiga bog`liq. Agar musulmonning aqidasi pok bo`lsa, yo`li to`g`ri bo`ladi, qilgan barcha amallari qabul bo`ladi va bandalik bilan sodir etgan ba'zi gunohlari afv etiladi. Biroq kishi aqidasi sof bo`lmasa, buzuq bo`lsa, yo`li noto`g`ri bo`ladi, qilgan amallari behuda ketadi.

Tarix bizga saboq beradi, to`g`ri yo`l ko`rsatadi. Buyuk ajdodlarimiz borligini qancha ko`p bilsak, boshimizni shuncha baland ko`taramiz, faxrlanamiz, g`ururlanamiz, ular xotirasi oldida mas'uliyatimiz ham oshadi. Yosh avlodni ajdodlar merosi bilan tanishtirish, kelajakda o`z vataniga munosib farzand bo`lishi, ajdodlarimiz bosib o`tgan yo`llarni yosh avlodga yetkazib berish maqsadida o`z tariximizni, ota-bobolarimiz kimligini bilishimiz ham qarz, ham farzligini anglaymiz. Uyg`onish davrida islom madaniyati o`zining yuksak taraqqiyotiga erishdi. Islom Arabistonda vujudga kelgan bo`lsa ham, islomiy ilm-fan Movarounnahrda ravnaq topdi. Bu diyor allomalari o`z durdona asarlari bilan o`rta asrlarda Qur'on tafsiri, hadis, arab filologiyasi, fiqh (islom huquqshunosligi), kalom (islom falsafasi) ilmlarining turli sohalari taraqqiyotida yangi davrni boshlab berdilar. Qur'onni tafsir qiluvchilarning aksariyati Imom Moturidiy, Imom Abu Lays Samarqandiy, Imom Zamaxshariy, Imom Nasafiy ushbu diyor vakillari edi. Bulardan boshqa olimlar, xususan, to‘rt fiqhiy mazhab: hanafiy, molikiy, shofeiy va hanbaliy mazhabi ulamolari ham bu borada qalam tebratib o`zlaridan muhim asarlar qoldirganlar. Ularning barchalari Qur'on oyatlari va hadislar asosida hamda sahobalarning uslubi asosida aqida masalalarini bayon etib berganlar. Aqida borasida faoliyat olib borgan olimlarning orasida imom Abu Mansur Moturidiy ajralib chiqqanlar. Bu olim Ahli sunna val jamoa aqidasi bo`yicha imom deb tan olindilar. Ahli sunna val jamoa to`rt fiqhiy mazhabdan biriga amal qilib kelayotgan bo`lsalar, aqidaviy masalada moturidiylik va ash'ariylik ta'limotlari asosida e'tiqod qiladilar.

Buyuk shaxslardan biri, aqidaviy masalalar bo`yicha o`z ta'limoti bilan barchaga hidoyat yo`lini ulashgan, moturidiylik aqidaviy maktabi asoschisi buyuk kalom imomi va faqih – "Imom al-Huda" va "Imom al-mutakallimin" kabi sharafli nomlarga sazovor bo`lgan mutafakkir olim Abu Mansur Moturidiydir (853–944). Abu Mansur Moturidiy Samarqandning Moturid qishlog`ida tug‘ilgan bo‘lib, taxallusi shu qishloqqa nisbatan olingan. To`liq ismlari Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud Hanafiy Moturidiy Samarqandiydir. Abu Mansur Moturidiy fiqh va kalom masalalari bilan qiziqib, zamonasining ko`zga ko`ringan hanafiy mazhabi olimlaridan dars olib o`z bilimini oshiradi. Abu Mansur Moturidiy Abu Bakr Ahmad Juzjoniy, Abu Nasr Ahmad

Iyodiy, Imomi A’zam mazhabidagi buyuk oilm Nasr ibn Yahyo Balxiy, Muhammad ibn Fazl kabi olimlarni o`zining ustozi deb bilgan.

“Moturidiy yashagan davr islom olamining oltin davri hisoblangan va u islom ilm sohasidagi g‘olibona muvaffaqiyatlari evaziga “Abu Mansur” martabasiga musharraf bo`ldilar. U zotning shuhrati “Abu Mansur” nomi bilan dunyoga yoyildi, azaliy ilm makoni bo`lgan Vatanimiz shuhratini ham olamga tanitdi. Abul Muin Nasafiy o`zining “Tabsirat al-adilla” asarida Imom Moturidiy vafot etganida uning shogirdlaridan Abul Qosim Hakim Samarqandiy uning qabr toshiga ushbu bitiklarni yozdirganligini aytadi: “Bu qabr nafaslari miqdoridagi ilmlarni o`zida jam etgan, bor kuchini u ilmlarni tarqatish va o`rgatish bilan tugatgan, bas, shuning uchun diniy asarlari maqtovga sazovor bo`lgan va o`z umridan serhosil mevalarni olishga erishgan zotning qabridir”.

Shu vaqt davomida ko`plab mashhur faqihlar va muhaddislar bilan muloqotda bo`lgan va munozaralar qilib, shu sohaga oid asarlar yozib qoldirgan. Imom Moturidiyning barcha asarlari sof islomiy ta’limotga da’vat qilganligi bilan juda ahamiyatlidir. Moturidiyning asosiy asarlari quyidagilar: «Kitabut tavhid» (“Tavhid kitobi”), «Kitabul maqolot», «Kitab rad avoilil adila lil Kaobiy», «Kitabul usul», «Ar-Rad ala usulil qaromita» va boshqalarni keltirish mumkin. Abu Mansur Moturidiyning ko`p asarlari bizgacha yetib kelmagan, yetib kelganlari ham asosan xorijiy mamlakatlar kutubxona va qo‘lyozma fondlarida saqlanadi. Buyuk allomaning yana “Maoxiz ash-shari’a” (Shariat asoslari sarasi), “Kitob al-jadal” (Dialektika haqida kitob), “Kitob al-usul” (Diniy ta’limot usuli kitobi), “Mu’tazilalarning gumonlari bayoni”, “Qarmatiylarga raddiya”, “Al-Kabiyning “Avvalgi dalillar” asariga raddiya”, ”Rofiziylarning ba’zisiga imomat masalasida raddiya”, “Beshta asos” asariga raddiya”, “Sha’riy yo`llarning manbasi”, “Aqidalar haqida kitob”, “Boshlovchilarga yo`llanma” kabi qimmatli asarlari mavjud.

Imom Moturidiy fiqh va kalom ilmiga oid jami 15 ga yaqin asar ta’lif etgan. Uning kalomga oid 7 ta va fiqhga oid 2 ta asari bo`lib, ular saqlanib qolmagan. Moturidiyning bizgacha yetib kelgan asarlari qisman tadqiq qilingan. Uning Qur’on tafsiriga bag`ishlangan “Ta’vilot al-Qur’on” asari va uning uzviy davomi hisoblanmish “Irshad al-mubtadiyin fiy tajvidi Kalami Robbil ‘alamin” (“Qur’on o`qishga kirishganlar uchun qo`llanma”) kitobi O`zbekiston FA Sharqshunoslik universititeti saqlanadi. Abu Mansur Moturidiy nafaqat fiqh, kalom ilmiga oid, balki boshqa fanlarga oid asarlar ham yozgan. O`zbekiston FA Sharqshunoslik universititeti fondida saqlanayotgan Moturidiyning ovchilikka oid asari bunga dalil bo`ladi. Bu asarning bir qo`lyozma nusxasi “Risola jonivor doriy” (Jonivorlarga oid risola) deb nomlangan bo`lib, unda ovchi qushlarni boqish haqida fikr yuritiladi. Bu asarda ovchi burgutlarning har xil zotlari, ularning tashqi ko`rinishlari, oziqlantirish, ovga yaroqliligi bilan bir qatorda ko`paytirish izlari va chatishtirish usullari kabi masalalar haqida gap boradi.

Abu Mansur Moturidiy sunniy e’tiqodidagi ikki yirik yo`nalishdan biri bo`lmish moturidiylik yo`nalishining asoschilaridan hisoblanadi. Moturidiylik aqidasi Qur’on, hadis va aql-idrok, mantiq va haqiqatga yaqin ekani bilan boshqa ta’limotlardan ajralib turadi. Bu ta’limot mo‘taziliylar kabi faqat aqlga suyanish emas, balki naqldan ham qo`shib foydalanishni zarur deb biladi. Aqida borasida qo`shgan yana bir hissasi shuki, o`sha davrlarda juda ko`plab firqalar e’tiqod borasida o`z fikrlari bilan musulmon ahlini turli yo`llarga boshlagan. Moturidiy shunga chek qo`yadi va bu o`lkada yagona aqida tizimini o`rnatadi. Mutakallim islom ilohiyotidagi qazo va qadar (ya’ni inson taqdiri) haqida ham mulohazalarini bayon etgan. Alloma insonga juz’iy ixtiyor berilganiga alohida e’tibor

qaratadi. U barcha aqidalar orasidagi bahsli mavzularni har bir firqaga dalillar asosida isbotlab beradi. Natijada turli xildagi mayda oqimlar ko`payishining oldi olinadi. Samarqandda Abu Mansur Moturidiy asos solgan kalom ta'limoti yillar o`tib butun islom olamiga tarqalib, sunniylikdagi ikki yirik maktabning biriga aylandi. Moturidiylik ta'limoti XI asrdan boshlab islom olamida shuhrat qozondi va shu davrdan allomaning shaxsiga qiziqish kuchaydi. Ushbu ta'limotning mazmun-mohiyatini, tarixini o`rganishdan avval Moturidiyning hayoti va jamiyatda tutgan mavqeini chuqur tadqiq qilish kerak.

Abul Hasan Asha'riy va Abu Mansur Moturidiy bir vaqtda yashagan bo`lsalar ham bir-birlari bilan uchrashmagan, shunday bo`lsa-da, ularning aqidaviy qarashlari deyarli bir xil. Ayrim juz'iy masalalarda lafziy ixtiloflar bo`lsa-da, ularning asl maqsadi bir hisoblanadi. Boshqacha aytganda ikki ta'limot orasidagi ba'zi ixtiloflar lafziy bo`lib, mohiyatan bir-birini qo`llab-quvvatlab keladi. Shu nuqtai nazardan olib qaraganda ular o`zaro bir-birini adashganlikda yoki bid'atchilikda ayblamaydi. Ular o`zaro bir-birlarini «ahli sunna val jamoa» deb e'tirof etadilar.

Imom Moturidiy ilohiyotchi olim sifatida muhim aqidaviy masalalar — juz'iy ixtiyor, e'tiqod, oxirat hayoti kabilarni qamrab oluvchi risolalar bitdi. Moturidiy Abu Hanifa qarashlarini tushuntirib berib, uni rivojlantirdi. Islom aqidasi asoslarini takomillashtirib, uni sunniylik e'tiqodiga kirib qolgan noto`g`ri, g`ayri sahih aqidalardan tozaladi. Moturidiy qarashlari o`z davrida mintaqaning madaniy va ilmiy ravnaqiga sabab bo`lgan. Chunki Moturidiy din asoslarini mantiqan tushuntirgan, tanlov huquqi va ijtimoiy hamjihatlikni qaror toptirish g`oyalarini rivojlantirgan.

Imom Moturidiylikning keng yoyilishiga uning mo`tadillik yo`lini tutganligi, aqidaviy masalalarda Qur'on, hadis va aqlu idrok, mantiq hamda haqiqatga eng yaqin turganligi sabab bo`ladi. Moturidiylik har bir insonning taqdiri Alloh tomonidan belgilab qo`yilganiga qaramay, u o`z xatti-harakatlari uchun javobgardir, – deb biladi. Moturidiylikka ko`ra, inson imtihonlar uchun yaratilgan. Shu bilan bir vaqtda unga ushbu sinovlardan muvaffaqiyatli o`tish va to`g`ri yo`lni topish uchun keng imkoniyatlar berib qo`yilgan. U o`z xatti-harakatlarida ixtiyorlidir. Moturidiylik ta'limoti rivojlanib, 13-asrdan keyin Movarounnahr hududidan chiqib, musulmon Sharqi mamlakatlariga yoyildi. Islom olamining aksariyat mintaqalari Suriya, Iroq, Turkiya, Pokiston, Hindiston, Shom va Afrikada bu ta'limot hozir ham o`rta va oliy diniy o`quv yurtlarida mustaqil fan sifatida o`qitib kelinadi.

Imom Moturidiy o`z ta'limoti va ilmiy asarlari bilan Movarounnahr ilohiyot maktabi rivojiga katta hissa qo`shdi. Shuningdek, hanafiya ta'limotining O`rta Osiyo xalqlari urf-odatlari bilan chambarchas bo`g`liq ekanini o`z qarashlari orqali ko`rsatib berdi.

So‘nggi yillarda Toshkent va Samarqandda moturidiylik ta'limoti va uning islom olamida tutgan mavqeiga bag`ishlangan xalqaro ilmiy anjumanlar o`tkazildi. Imom Moturidiy hayotining turli qirralarini yorituvchi maqolalar, risolalar va tadqiqotlar chop etildi. Alloma merosini o`rgangan xorijlik olimlar bilan samarali hamkorlik aloqalari o`rnatildi. Natijada xalqimiz Moturidiy merosi bilan o`z ona tilida tanishish imkoniga ega bo`ldi.

Xulosa o`rnida shuni aytish lozimki, moturidiya ta'limoti Sharq mamlakatlarida katta shuhrat topishiga sabab shuki, unda ilgari surilgan g`oyalar islom dinining mohiyatini to`g`rilik, ezgulik, insoniylik deb biladigan jamiki mo‘min-musulmonlarning qarashlari va intilishlari bilan hamohang edi. Uning din, ilm-fan va madaniyatga qo`shgan ulkan hissalari asrlar o`tsa-da, o`z qiymatini yo`qotmaydi, biz avlodlar xotirasida abadiy qoladi. Buyuk vatandoshimiz Abu Mansur Moturidiy ilmiy-diniy merosining xalqimiz ma'naviy-ruhiy hayotidagi o‘rni beqiyosdir.

Foydalanilgan adabiyotlar

1. Abdulaziz Mansur, Al-Moturidiy ta'limoti, T., 2003;
2. Al-Moturidiy ta'limoti va uning Sharq xalqlari madaniyatidagi o`rni Ma'ruzalar to`plami], T., 2000;
3. Kattayev K, Imom al-Moturidiy va Chokardiza, Samarqand, 2000;
4. Uvatov U., Imom al-Moturidiy va uning ta'limoti, T., 2000;
5. Ziyodov Sh., Al-Moturidiy hayoti va merosi, T., 2000.

* * *

Mohinabonu Berdaliyeva,
O'zbekiston xalqaro islom akademiyasi talabasi

ALLOMA TAFTAZONIY VA UNING "SHARH AL-MAQOSID" ASARI

Samarqandda salmoqli faoliyat yuritgan, juda muhim asarlar yaratgan alloma Taftazoniy asosiy faoliyatini Amir Temur saltanatida olib borgan. Sohibqiron homiyligida amalga oshirgan ilmiy izlanishlari va bir qancha asarlari e`tiborga molikdir.

Allomaning to`liq ismi Mas'ud ibn Umar ibn Abdulloh Sa'duddin Taftazoniy bo'lib, u 1322 yilda Xurosonning Taftazon qishlog'ida, ziyoli xonadonda tavallud topadi. Klassik manbalarda "Sa`d", "Allomayi soni", "Alloma" deya nomlanib, "Podishohi ulamo", "Husravi donishmand" deya murojaat qilinadi[652].

Oilasi haqida juda ko`p ma`lumotlar bo`lmasa-da «Sharhi Tasrifil Izzi» nomli asarida otasining unvoni haqida zikr etib o`tilgan [653]

U yoshligidan o'ta zehnli, aql-idrok sohibi, islomiy va dunyoviy ilmlarga tashnaligi bilan o'z tengqurlaridan ajralib turgan. Dastlabki bilimni Xurosonning yirik ilmiy markazlari Hirot, Sheroz, Balx, Saraxs kabi shaharlarida oladi. Keyinroq o'z davrining yirik olimlari, jumladan Azudiddin Iyjiy, Qutbiddin Muhammad Roziy, Nasimuddin Abu Abdulloh, Ziyouddin ibn Usmon Qazviniy, Ahmad ibn Abdulvahob Qo'siy kabilardan ta'lim olib, o'sha davrda keng tarqalgan kalom, mantiq, ilm al-usul, fiqh, astronomiya, matematika kabi ilmlar sohasida yetuk olim darajasiga erishadi. Manbalarda yozilishicha, Sa'duddin Taftazoniyning ilmiy-ijodiy faoliyati juda barvaqt – o'n besh-o'n olti yoshlaridan boshlangan.

Taftazoniy o'qituvchilari orasida bir qancha olimlar jumlasidan Qutbuddin Roziy va Ziyouddin Abdulloh Sa'dulloh Qazviniylarning ismlari ham tilga olingan.

Uning asarlari yozilgan sana va joy haqidagi yozuvlardan ma'lum bo'lishicha, Taftazoniy Xuroson, Movarounnahr va Xorazm mintaqalarida faoliyat olib borgan. Ular orasida Hirot, G`ijduvon, Xorazm, Saraxs va Samarqand bor. Sharhul Maqosid, Mahohid, al-Mutavval va al-Muxtasar kabi asarlari muqaddimasida u o'z vatanidan uzoqlashish, bir joydan ikkinchi joyga olib ketish, boshiga tushgan kulfat va ofatlarning kattaligidan shikoyat qiladi. U ba'zi asarlarida ta'kidlaganidek, mu'tazila mazhabi o'z kuchini saqlab qolgan Xorazm kabi mintaqalarda yashagan. Bu yerda Samarqandda motrudiylik va Xurosonda shialarning faol bo'lganini aytadi. Bundan tashqari, u hayotda turli mazhablarga duch kelgan. Ushbu holatlar o`z navbatida uning ilmiy faoliyatiga katta hissa qo`shgan.

[652] Mirhond V 567. Hondamir III 545
[653] https://islamansiklopedisi.org.tr

Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf rahimahullohning “Samarqandning sara ulamolari” asarida u zot haqida batafsil ma`lumotlar qayd etilgan bo`lib ilmiy faoliyyati ham yoritib berilgan.[654]

Allomaning meros bo`lib qolgan ba`zi asarlari:

1. “Tazhib al-mantiq al kalom”.
2. “Irshodul Hodiy”.
3. “Sharhi Talxiys”.
4. “Maqosidut tolibin fi ilmil kalom”.
5. “Sharhu aqoidin Nasafiy”[655].

Allomaning ijodida muhim o‘rin egallovchi kalom ilmiga bag‘ishlangan asosiy, yirik asari – «Sharh al-Maqosid» («Maqsadlar» asariga sharh) ham 1382-yilda Samarqandda yozib tugatiladi. Bu asar «Maqosid at-tolibin» («Tolibi ilmlarning maqsadlari») deb ham atalib, islom dinida g‘oyatda muhim bo‘lgan kalom ilmiga, boshqacha ibora bilan aytganda, aqidaviy masalalar sharhiga bag‘ishlangan. Ma’lumki, o‘rta asrlarda aqida masalalarini noto‘g‘ri, g‘arazli maqsadlarni ko‘zlab talqin qilish natijasida jamiyatni zalolatga boshlagan ko‘plab guruhlar paydo bo‘lgan. Shunday sharoitda qator olimlar islom dinining sofligi, uning asl manbalarini to‘g‘ri tushuntirib, talqin qilish orqali bu firqa va oqimlarga qarshi kurashganlar, jamiyatda nosog‘lom muhit, parokandalik va beqarorlik kelib chiqishining oldini olganlar. Taftazoniyning «Al-Maqosid» asari ham mana shu yo‘nalishda yozilgan qimmatli asarlardan hisoblanadi. Masalaning g‘oyatda muhim va dolzarbligidan kelib chiqib, muallifning o‘zi tomonidan ushbu asariga sharh ham yozilgan.

Besh jilddan iborat «Sharh al-Maqosid»ni chuqur tadqiq qilib, ushbu ilmiy nashrni Qohiradagi al-Azhar universiteti ulamolar kengashi va islomiy tadqiqotlar akademiyasining a’zosi doktor Abdurrahmon Umayra amalga oshirgan. Unga kirish so‘z esa fazilatli shayx Solih Mussa Sharaf tomonidan yozilgan. Tadqiqotchi ushbu xayrli va muhim ishni amalga oshirishda «Sharh al-Maqosid»ning turli mamlakatlarda saqlanadigan oltita qo‘lyozmasidan foydalangan.[656]

Alloma Sa’duddin Taftazoniy rahimahulloh o`zlarining ahli sunnat va jamoat aqidasini to`la yoritib bergan “Sharh al-Maqosid” nomli asarlarida ash`ariylik va moturidiylik haqida, shuningdek, “bid`at” tushunchasi to`g`risida bunday deb yozganlar:[657]

“Ahli sunnadan mashhuri Xuroson, Iroq, Shom va ko`pchilik diyorlarda ash`ariylar hisoblanadi. Ular Abulhasan Ali ibn Ismoil ibn Ishoq ibn Solim ibn Ismoil ibn Abdulloh ibn Bilol ibn Abu Burda ibn Abu Muso Ash`ariy raziyallohu anhuning aqidaviy mazhabidagilardir. Abu Muso Ash`ariy raziyallohu anhu Rasulullоh sollallohu alayhi va sallamning sahobalari bo`lganlar.

Abulhasan Ash`ariy ilk bor Abu Ali Juboiy (mutaziliy) ga qarshi chiqqan zotdirlar. Uning mazhabidan sunnatga qaytganlar. Ya`ni, Payg`ambar sollallohu alayhi va sallamning yo`llariga va jamoatga, ya`ni sahobalar yo`llariga qaytganlar.

Movarounnahr diyorida esa moturidiylar mavjud. Ular Abu Mansur Moturidiyning aqidaviy mazhabidagilardir. U zot Abu Nasr Ibodiyning shogirdi, u esa Abu Bakr Juzjoniyning shogirdi, u esa Abu Sulaymon Juzjoniyning shogirdi, u esa Muhammad ibn al-Hasan ash-Shayboniy rahimahullohning shogirdidirlar. Alloh barchalarini rahmat aylasin! Moturid Samarqanddagi qishloqning nomi.

Hozirda bu ikki toifa orasida ayrim usuliy masalalarda, jumladan, “takvin”, imondagi istisno, muqallidning imoni va boshqa masalalarda turlicha fikrlar mavjud. Biroq, ikki guruhning tadqiqotchi olimlari bir-birlarini bid`atga va zalolatga ketganlikda ayblamaydilar. Botil mutaassiblargina shu

[654] Toshkent: Hilol-nashr, 2014. – B. 11-50
[655] Aqida ilmi va unga bog`liq masalalar 95-96-betlar
[656] “Jahon adabiyoti” jurnali 2007-yil 10-son
[657] ahlisunna.uz

ishni qiladilar, xolos! Hatto bu botil mutaassiblar furu`dagi turli qarashlarda ham ularni bid`at va zalolatda ayblay boshlaganlar. Jumladan, (amaliy mazhablardagi tafovutlar) “bismilloh”ni qasddan tark qilib so`yilgan jonliqning halol bo`lishi, ikki yo`ldan boshqasidan najas chiqqanda tahoratning sinmasligi, valiysiz nikohning joizligi, iqtido qiluvchiga fotihasiz namozning joiz ekani kabi masalalar.

Botil mutaassiblar, aslida, dinda yangi paydo bo`lgan yomon bid`atlarni tanimaydilar. Bid`at degani sahoba va tobe`inlar davrida bo`lmagan hamda shar`iy dalili bo`lmagan narsadir. Johillar orasida sahobalar zamonida bo`lmagan har qanday ishni, garchi uning yomonligiga (aniq) dalil bo`lmasa ham yomon bid`atga chiqaradiganlar bor. Ular Payg`ambar alayhissalomning: “Ishlarning yangi paydo bo`lganlaridan saqlaning!”, degan gaplariga suyanganlar. Ular ushbu gapdan murod dinda umuman bo`lmagan narsa (voqe`likda ham bo`lmagan, dalilan ham, qiyosan ham, ishoratan ham hujjati yo`q narsa) ekanligini bilmaydilar.

Alloh bizni havoyi nafsga ergashishdan o`zi saqlasin, bizni Payg`ambar alayhissalom va u zotning sahobalarining hidoyat yo`llarida mustahkam aylasin!”.[658]

Besh jilddan iborat «Sharh al-Maqosid»ni chuqur tadqiq qilib, ushbu ilmiy nashrni Qohiradagi al-Azhar universiteti ulamolar kengashi va islomiy tadqiqotlar akademiyasining a’zosi doktor Abdurrahmon Umayra amalga oshirgan. Unga kirish so‘z esa fazilatli shayx Solih Mussa Sharaf tomonidan yozilgan. Tadqiqotchi ushbu xayrli va muhim ishni amalga oshirishda «Sharh al-Maqosid»ning turli mamlakatlarda saqlanadigan oltita qo‘lyozmasidan foydalangan.

Ushbu asarda Abuhasan Ash`ariy rahimahulloh asos slogan ash`ariylik ta`limoti va Abu Mansur Moturidiy rahimahullohning moturidiylik ta`limoti haqida fikrlar bayon etilgan. Bu ikki aqidaviy mazgabga qarata aytilgan salbiy fikrlarga raddiyalar berilgan va ularni qoralagan. Darhaqiqat ushbu ikki aqidaviy mzhab ahli sunna val jamoaning uzilmas bo‘lagi hisoblanadi .

Foydalanilgan adabiyotlar

1. Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. “Samarqandning sara ulamolari”
2. Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. “Aqida ilmi va unga bog`liq masalalar”
3. Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. “Sunniy aqidalar”
4. Sharh al-Maqosid. 5-jild. – Bayrut: Olam al-kutub
5. https://islamansiklopedisi.org.tr
6. https://uz.wikipedia.org/wiki/Taftazoniy
7. https://ahlisunna.uz/alloma-taftazoni

Kamolabonu Xoshimova,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi talabasi

ISLOM – TINCHLIK VA BAG‘RIKENGLIK DINI

Islom dinining tinchlik va osoyishtalikka e’tibori yuqori bo‘lishi bilan bir qatorda, bag‘rikenglik uning negizi hisoblanadi. “Bag‘rikengik” tushunchasi ilmiy faoliyat va ijtimoiy hayotning turli sohalari, jumladan, siyosat va siyosatshunoslik, sotsiologiya, falsafa, ilohiyot, ijtimoiy axloq, qiyosiy dinshunoslik kabi fanlar doirasida keng istifoda etiladi. “Tolerantlik” – lotincha “tolerare”, ya’ni “chidamoq”, “sabr qilmoq” ma’nosini anglatgan bu so‘z, o‘zgacha fikr yoki qarashga, o‘z shaxsiy tushunchalaridan qat’i nazar, imkon qadar bag‘rikenglik va chidam bilan sabr qilishni anglatadi. Xususan, ushbu tushuncha deyarli hamma tillarda bir xil yoki bir-birini to‘ldiruvchi

[658] Sharh al-Maqosid. 5-jild. – Bayrut: Olam al-kutub, 1998. – B. 231-232

ma’no kasb etib, “chidamlilik”, “bardoshlilik”, “toqatlilik”, “o‘zgacha qarashlar va harakatlarga hurmat bilan munosabatda bo‘lish”, “muruvvatlilik” , “keshirimlilik”, “mehribonlik”, “hamdardlik” kabi ma’nolarga ega.

Jahon dinlari ichida eng yoshi hisoblangan islom dini ham o‘zining ilk davridayoq bag‘rikenglik dini sifatida namoyon bo‘ldi. Ma’lumki, islom o‘zidan avvalgi dinlarni (yahudiylik, nasroniylik) e’tirof etibgina qolmasdan, ularning haq-huquqlarini qonun bilan mustahkamlab qo‘ygan. Shuningdek, ularning madaniyat va an’analariga ehtirom bilan qarashga hamda ular bilan adolatli munosabatda bo‘lishga buyurgan. Alloh taolo Qur’oni karimda bunday deydi: **“… biror qavm** (kishilari)**ni yoqtirmaslik sizlarni ularga nisbatan adolatsizlik qilishga undamasin!”** *(Moida,8).*

Qur’oni karim Rum surasi 22-oyatiga ko‘ra, odamlarning tili va rangidagi farqlar Xudoning mo‘jizalaridandir. Milliy va diniy rang-baranglik hamda e’tiqod erkinligini qaror toptirish masalalarida Qur’oni karim butunlay bag‘rikenglik ruhi bilan sug‘orilgan. Demak, dunyodagi turli-tumanlik Yaratganning irodasi va hikmatiga bog‘liq. Alloh dastlab odamzodni bir ummat qilib yaratgan edi. So‘ngra ularni turli qabila, xalq va dinlarga ajratdi. Bunday rang-baranglikdan maqsad – umumiy farovonlik yo‘lida insonlar bir-birlari bilan musobaqa qilmoqlari darkor. Boshqa jamoalar bilan hamjihatlikni chuqurlashtirish uchun musulmonlar ular bilan, ayniqsa, kitob ahli – yahudiylar va nasroniylar bilan muloqot qilmoqlari lozim. Qur’on bu dunyoni barcha xalq va din vakillari tinch-totuv yashaydigan zamin deb e’lon qildi[659].

Hujurot surasining 13-oyatida ham odamlarning turli xalqlar, qabilalar, madaniyatlar va sivilizatsiyalarga ega qilib yaratishning maqsadi sifatida ularning bir-biri bilan tanishishi iroda qilinadi. Bir-birini inkor qilish emas, birga yashash, kurashish emas, hamkorlik qilish, tabaqalanish emas birlashish ko‘zda tutiladi.

Aqil Yusuf Idan shuni ta’kidlaydi: “Boshqa dinlarni, ularning o‘ziga xos xususiyatlarini hurmat qilish masalalarida eslatib o‘tilgan Qur’on oyatlari 36-suradan o‘rin olgan yuzdan ortiq oyatlarni tashkil etadi.

Darhaqiqat, islom ilk davrlardanoq o‘zidan oldingi dinlarga hech qanday tazyiq o‘tkazmadi. Uning ta’limotiga binoan barcha payg‘ambarlar birodardirlar, risolatda ular o‘rtasida hech qanday afzallik yo‘q, e’tiqodga, dinga majburlash mumkin emas, samoviy dinlarning ibodatxonalari himoya va mudofaa qilinishi kerak, dinlardagi ixtiloflar qotillik va adovatlarga sabab bo‘lmasligi, yaxshilik, silayi rahmdan to‘smasligi lozim. Bu borada Qur’oni karimda bunday deyiladi: **“Din to‘g‘risida sizlar bilan urushmagan va sizlarni o‘z yurtingizdan** (haydab) **chiqarmagan kimsalarga nisbatan yaxshilik qilishingiz va ularga adolatli bo‘lishingizdan Alloh sizlarni qaytarmas. Albatta, Alloh adolatli kishilarni sevar”** *(Mumtahana, 8)*.

Qur’on eng yaxshi ilmiy va amaliy da’vat bilan diniy bag‘rikenglikka chaqiradi: **”Robbingning yo‘liga hikmat va yaxshi mav’iza ila da’vat qil. Va ular ila go‘zal uslubda mujodala et. Albatta, Robbing O‘z yo‘lidan adashganlarni o‘ta bilguvchi va hidoyat topguvchilarni ham o‘ta bilguvchidir”** *(Nahl, 125).*

Shuningdek, Alloh taolo boshqa oyatda shunday deydi: **“Ahli kitoblarning zulm qilganlaridan boshqalari bilan faqat yaxshi uslubda mujodala etinglar va ularga: “O‘zimizga nozil qilingan va sizga nozil qilingan narsaga iymon keltirdik, bizning ilohimiz va sizning ilohingiz birdir va biz Unga bo‘ysunguvchimiz”, denglar”** *(Ankabut, 46)*. Ushbu oyatda zulm qilmagan ahli kitoblar bilan yaxshi, go‘zal uslubda bahslashishga amr etilmoqda.

Islom insonlarni o‘zaro munosabatlarda kechirimli bo‘lishga, oson yo‘lni tutishga buyuradi: **“Kechirimli bo‘l, yaxshilikka buyur va johillardan yuz o‘gir”** *(A’rof, 199)*. Odamlarga nisbatan

[659] ESENSIA. Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin Vol 20, No. 1, April 2019 التسامع الديني في ضوء القرآن و السنة

o‘ta talabchan bo‘lma, qilgan xatolarini avf etuvchi, keng bag‘irli bo‘l deya uqtiradi.[660]

Yana bir oyatda Payg‘ambar (s.a.v)ning mo‘min-musulmonlarga muloyim bo‘lishlari o‘zlari uchun ham, ummatlari uchun ham Allohning rahmati ekanligi aytiladi: **“Allohning rahmati ila ularga muloyim bo‘lding. Agar qo‘pol, qalbi qattiq bo‘lganingda, atrofingdan tarqab ketar edilar. Bas, ularni avf et. Ularga istig‘for ayt…”** *(Oli imron, 159)*. Muloyim, shirinso‘z bo‘lish katta baxt hisoblanadi. Chunki odamlar bir og‘iz bo‘lsa ham shirin so‘zning gadosi. Kishi yaxshi so‘z eshitgan joyiga, muloyim muomala ko‘rgan shaxsiga mehr qo‘yadi. O‘sha yerda, o‘sha shaxs atrofida to‘planadi. Kengbag‘rlik, xushmuomalalik doim maqtalgan fazilat bo‘lib, insonlar, jamiyatlar orasini go‘zal isloh qilib, insonlarni birlashtiradi, tinch-totuv hayot kechirishga zamin yaratadi.[661]

Shuningdek, Qur’on mushriklarni haqoratlash, aqidalarini so‘kishdan qaytaradi. Turli din vakillarining diniy ramzlariga tajavuz qilishdan ogohlantiradi: **“Ularning Allohdan o‘zga ibodat qiladiganlarini so‘kmangiz. Bas, bilmasdan zulm ila Allohni so‘kib yurmasinlar…”** *(An’om 108)*.

Ularning butlarini so‘kishdan qaytarishning asosiy sababi oyatning o‘zida aytilyapti. Ya’ni, musulmon kishi mushrikning sanamini so‘ksa, bundan g‘azablangan mushrik ham javoban Allohni tahqirlashiga tushadi. Musulmon odam odobli bo‘lgani uchun ham bu ishni qilmasligi kerak.[662]

Ushbu oyatlarning barchasi Islom dini bag‘rikenglik va tinchlik uchun kelganligi va Muhammadiy da’vatning asosi majburlash va aqidaparastlikdan yiroqligiga guvohlik beradi.

Bu borada Payg‘ambar (s.a.v) islom ummatigagina emas, butun insoniyatga namuna bo‘ldilar. Madinaga hijrat qilganlarida davlat ishlaridagi birinchi amallari o‘sha yerlik yahudiylar bilan ularning aqidalarini hurmat qilishga asoslangan ahdnoma tuzish bo‘ldi. Payg‘ambar (s.a.v) ahli kitobdan bo‘lgan qo‘shnilari bilan yaxshi munosabatda bo‘lar, hadya berib, ulardan ham turli hadyalar qabul qilardilar. Madinaga Habashiston nasroniylarining vakillari kelganda ularni masjidga tushirib ziyofat berdilar va xizmatlarini qildilar. Hattoki, najron nasroniylariga masjidning bir tomonida ibodat qilishga ijozat berdilar.

Shu bilan birga, Imom Buxoriydan rivoyat qilingan quyidagi hadisda ham kishi qaysi din vakili bo‘lishidan qat’i nazar, uning inson sifatida qadrlanishi, unga hurmat ko‘rsatishga da’vat etilishiga ishorat bor: “Nabiy (s.a.v) oldidan bir janoza olib o‘tildi. Shunda u zot o‘rinlaridan turdilar. Odamlar: “Yo Rasulullоh, bu yahudiyning janozasi”, deyishdi. U kishi: “U inson emasmi?!” dedilar”. Islom dini hamisha inson qadr-qimmatiga katta e’tibor bergan va boshqa din vakillarining hayoti, sha’ni, or-nomusi hamda haq-huquqlarini yuksak qadrlagan.

Imom Ahmad ibn Hanbal rivoyat qilgan hadisda Muhammad (s.a.v) shunday deydilar: “Kimki ahli zimmaga biror zahmat yetkazsa, Qiyomat kuni Meni o‘zining dushmani sifatida ko‘radi”.[663]

Shuningdek, Muhammad (s.a.v) hadislarida: “Siz o‘zingiz yaxshi ko‘rgan (muhabbat qilgan) narsani birodaringizga ravo ko‘rmaguningizcha komil mo‘min bo‘la olmaysizlar”, deyiladi. Navaviy shu hadisni bunday sharhlagan: “Hadisda kelgan “muhabbat” so‘zidan murod insonlar o‘rtasidagi muhabbat emas, aksincha, birodariga yaxshilik va manfaatlarni tilashdir. Bu umum bashariyatga nisbatan, ya’ni u musulmonga ham, boshqa din vakiliga ham birday yaxshilikni istash lozim deganidir”.

[660] Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Tafsiri hilol. Toshkent: “Hilol-nashr” nashriyoti, 2008 -J-2. B–417
[661] Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Tafsiri hilol. Toshkent: “Hilol-nashr” nashriyoti, 2008 -J-1. B–417
[662] Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Tafsiri hilol. Toshkent: “Hilol-nashr” nashriyoti, 2008 -J-2. B–236
[663] Karimov.J “Jaholatga qarshi ma’rifat” Toshkent: “O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi nashriyot birlashmasi”2019. B–14.

Barcha ulug‘larimiz bu nabaviy sunnatga qat’iy amal qilganlar. Bir kuni hazrati Umar (r.a) tilanchilik qilib turgan ko‘zi ojiz bir qariyani ko‘rib, undan hol-ahvol so‘raganlar. Bilsalar, u qariya ahli kitoblardan ekan. Shunda hazrati Umar (r.a.) “Kim sizni bu ahvolga soldi?” deb so‘raganlar. Qariya: “Jizyalar va keksaligim” dedi. U kishi ahli kitob bo‘lgani uchun zimmiy bo‘lgan, jizyani to‘lab, musulmonlar orasida emin-erkin yashab yurgan, ammo qarigach, ko‘zi ko‘rmay qolib, qarovchisi bo‘lmagani uchun qiynalib qolgan, shuning uchun tilanchilik qilishga majbur bo‘lib qolgan ekan. Bu gapni eshitgan hazrati Umar (r.a.) qariyani yetaklab, uylariga olib ketganlar. Uylaridan ba’zi narsalarni olib chiqib berganlar, so‘ngra Baytulmoning xazinaboniga qarab, “Biz bu va bunga o‘xshaganlarga insof qilmabmiz. Yoshligida jizyasini olibmiz-u, keksayganda qarovsiz qoldiribmiz. Ularga u-bu narsa beringlar” dedilar, bu kabi odamlardan jizya olishni man qildilar.

Hazrati Payg‘ambar (s.a.v.) butun odamzotga yaxshi muomala qilishga buyurganlar, demak, dinimizning javhari, asl mohiyati inson zotini sevishdir. Har bir inson Allohning yo‘qdan bor qilgan, yaratgan bandasidir. Binobarin, insonning jismida, tabiatida hech qanday farq yo‘q, ammo gap uning sifatida. Gunohkor insonning biri kofir, biri munofiq, biri mushrik, biri fosiq, biri fojir, biri qotil, biri g‘iybatchi, biri yolg‘onchi, biri xaromxo‘rdir.

Dinimizda bag‘rikengikni shunday tushunish lozimki, unda inson tugul hayvonga ham ozor berish yo‘q, hayvon tugul nabototga ham besabab zazar yetkazish yo‘q.[664]

Umuman olganda, Qur’oni karimning ellikdan ortiq surasidagi yuzlab oyatlarda musulmonlar mo‘min-qobillik, tinchlikparvarlik va boshqa e’tiqod vakillariga nisbatan bag‘rikenglikka da’vat etilganlar. Demak, islom dini azaldan insoniyatga asl muruvvatni, hatto o‘zga din vakillariga ehtirom hamda bag‘rikenglik bilan munosabatda bo‘lishni o‘rgatib, ular bilan tinch-totuv yashashga, fitna va turli adovatlarga barham berishga chaqirgan.

Har bir inson, butun jamiyat o‘zaro munosabatlarni xalqlarning turli-tuman urf-odatlari, madaniyati va qadriyatlarini tan olgan holda bag‘rikenglik asosiga qurishi zarur. Zero, tinch-totuvlik, bag‘rikenglik taraqqiyot garovidir.

Foydalanilgan adabiyotlar

1. ESENSIA. Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin Vol 20, No. 1, April 2019
التسامع الديني في ضوء القرآن و السنة

2. Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Tafsiri hilol. Toshkent: “Hilol-nashr” nashriyoti, 2008 -J-2. B–417

3. Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Tafsiri hilol. Toshkent: “Hilol-nashr” nashriyoti, 2008 -J-1. B–417

4. Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Tafsiri hilol. Toshkent: “Hilol-nashr” nashriyoti, 2008 -J-2. B–236

5. Karimov.J “Jaholatga qarshi ma’rifat” Toshkent: “O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi nashriyot birlashmasi” 2019. B–14

6. https://shosh.uz/uz/islom-tinchlik-va-bag-rikenglik-dinidir/

* * *

[664] https://shosh.uz/uz/islom-tinchlik-va-bag-rikenglik-dinidir/

Omina Abdullayeva,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi talabasi

NAJMIDDIN ABU HAFS UMAR NASAFIY

O‘zbekistonda ta’lim sohasini isloh qilish, rivojlantirish, yuksak bilimli va intellektual rivojlangan avlodni tarbiyalash hozirgi kunning dolzarb vazifalaridan biridir. Yoshlarni ham diniy va dunyoviy jihatdan barkamol qilib voyaga yetkazish xalqimizning oliy maqsadlaridan hisoblanadi.

Mustaqillikka erishgach, davlatimiz tomonidan islom diniga, uning tarixi va ajdodlarimizdan qolgan meroslarni o‘rganishga katta e’tibor berilmoqda. Xususan, islom ilmlarining asoslaridan biri hisoblangan kalom ilmi borasida ko‘plab tadqiqotlar olib borilmoqda. Kalom ilmi deyilganda aqidaviy masalalar tushuniladi.

Ahli sunna val jamoa aqidaviy masalalarda ikki qismga bo‘linadi: Moturidiy va Asha’riyga. Hanafiy mazhabiga ko‘ra – bizning diyorimizda Motrudiy aqidasiga binoan hukm qilinadi.

O‘zbekistonda Moturidiy merosini o‘rganishga faqat mustaqillikdan keyingina kirishildi. O‘zR Vazirlar Mahkamasining qaroriga binoan 2000-yilda Moturidiy tavalludining 1130 yilligi O‘zbekistonda keng nishonlandi. Samarqandda alloma xotirasiga yodgorlik majmui bunyod etildi. Toshkent va Samarqandda Moturidiy ta’limoti va uning islom olamida tutgan mavqeiga bag‘ishlangan xalqaro ilmiy anjumanlar o‘tkazildi. Moturidiy hayotining turli qirralarini yorituvchi maqolalar, risolalar va tadqiqotlar chop etildi. Moturidiy merosini o‘rgangan xorijlik olimlar bilan samarali hamkorlik aloqalari o‘rnatildi. 2001-yilda Göttingen (Germaniya) universitetining professori Rudolf Ulrix qalamiga mansub “Al-Moturidiy va Samarqand sunniylik ilohiyoti” kitobi o‘zbek tilida nashr etildi[665].

2002-yilda mazkur kitobning keng ommaga, jumladan, oliy o‘quv yurtlarining talabalari va o‘rta maktablarning yuqori sinf o‘quvchilariga mo‘ljallangan nashri amalga oshirildi. Endilikda xalqimiz Moturidiy merosi bilan o‘z ona tilida tanishish imkoniga ega bo‘ldi.

Shu qatorida Movaronnahrda Motrudiy ta’limoti boyicha yetuk alloma, ulug‘ olim, hanafiy mazhabi faqihi, mufassir, muhaddis, muarrix, fozil, usul ilmi olimi, mutakallim, nahv (grammatika) ilmi olimi va ulkan hofiz, allomaning to‘liq ismi manbalarda Najmuddin Abu Hafs Umar ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Ismoil ibn Muhammad ibn Ali ibn Luqmon Nasafiy summa Samarqandiy Hofiz Faqih Zohid Hanafiyning kalom ilmiga qoshganliklari katta e’tiborga loyiqdir.

Asli nasaflik bo‘lib, umrining asosiy qismini Samarqandda o‘tkazgani uchun unga Nasafiy summa Samarqandiy (“nasaflik”, so‘ngra “samarqandlik”) nisbalari ishlatilgan.

Manbalarda Nasafiy ko‘proq “Najmuddin” (“dinning yulduzi”) laqabi, shuningdek, “Muftiy saqalayn” (“ins va jinlarning muftiysi”) kabi nomlar bilan sifatlangan bo‘lsa, “Matla’un-nujum” to‘plamida u shayxu-l-ajl, zohid, hajjoj, najmuddin, zaynu-l-aimma, jamolu-l-islom va-l-muslimiyn, shamsu-l-islom va-l-muslimiyn, muftiyu-s-saqalayn (ulug‘ shayx, zohid, ko‘p haj qiluvchi, din yulduzi, imomlar ziynati, islom va musulmonlar jamoli, islom va musulmonlar quyoshi, ins va jinlarning muftiysi) kabi unvonlar bilan ulug‘langan.

Ba’zan u Moturidiy nisbasi bilan zikr etiladi. Bu olimning Imom Moturidiy ta’limotini yuzaga olib chiqqan izdoshlari davrasida ta’lim olgani hamda kalom va fiqh asoslarini bayon qilishda ko‘p holatda Moturidiyning qarashlariga tayanganligini ko‘rsatadi. O‘rta asr islom manbalarida olimlar ismiga laqab va unvonlarni qo‘shib yozish an’anasi keng tarqalgan.

Abu Hafs Nasafiy 460/1068 yilda Nasaf shahrida tug‘ilgan bo‘lib, u boshlang‘ich bilimlar bilan bir qatorda kalom va fiqh ilmlarini otasi Muhammad ibn Ahmaddan o‘rganadi. Muhammad ibn

[665] https://uz.m.wikipedia.org/wiki/Moturidiy

Ahmad o‘z navbatida, nasaflik olim Abulabbos Mustag‘firiy Nasafiyning (vaf. 432/1041 y.) shogirdi bo‘lgan. Abu Hafs Nasafiy “Matla’u-n-nujum” (“Yulduzlar-ning ko‘rinishi”) to‘plamida otasidan rivoyat qilingan hadislarni keltiradi. Nasafiy Qur’on, hadis, aqida va fiqh kabi ilmlarni mukammal bilgan, she’riyat sohasida qalam tebratgan va tafsir, hadis, kalom, fiqh va she’riyatga doir ko‘plab asarlarni meros qoldirgandir. Movarounnahrdagi Samarqand, Buxoro, Nasaf kabi, shuningdek, Bag‘dod, Marv kabi ilm markazlarida ko‘plab olimlardan dars olgan va qator shogirdlarga dars bergan.

Nasafiy yoshlik davrini Nasafda o‘tkazgan, 30 yoshidan so‘ng Samarqandga borgan. Umrining asosiy, ilm-ijodga bag‘ishlagan qismini shu shaharda o‘tkazgan va o‘z tahsilini davom ettirgan. Shahardagi “Dor al-juzjoniya” nomli markaz uning yetuk olim bo‘lib yetishishida katta ahamiyat kasb etgan. Keyinchalik olim ushbu ilm markazida mudarrislik qilgan.

Nasafiy 1113-yili 45 yoshida Makkai Mukarramaga hajga yo‘l oladi. U o‘z safari davomida Bag‘dod shahrida bo‘lib, u yerdagi taniqli olimlar suhbatidan bahramand bo‘ladi. Bag‘doddagi Amir Xumor-tegin ibn Abdulloh madrasasida hadis ilmidan dars beradi. Hadis roviysi Abul Qosim ibn Bayondan hadislar yozib oladi. Abul Abbos Muhammad ibn Yunus Kudaymiy va Saraxsda Abul Fadl Muhammad ibn Ahmad Soig‘iy kabi ulamolardan hadislar eshitadi. Bag‘dodlik muhaddis olim Ibn Najjor Nasafiy jamlab ta’lif etgan “Tatvil al-asfor li-tahsil al-axbor” (“Xabarlar talabidagi uzoq safarlar”) nomli asaridan dars olib, uni o‘z shogirdlariga rivoyat qilgan. Mazkur asarda Nasafiy o‘zining barcha ustozlari haqida xabar bergan. Ammo olimning Bag‘dod, Makka va Madinaga qilgan safari uzoqqa cho‘zilmadi. U tez orada o‘z ona yurtiga qaytdi.

Olimning ijodi o‘z yurtiga bo‘lgan kuchli muhabbat, milliy qadriyatlarga chuqur hurmat, ilm ahliga mehr va samimiyat tuyg‘ulari bilan yo‘g‘rilgan. Allomaning „shoh asari“ — “Kitob al-qand fiy zikri ulamoi Samarqand” Movarounnahr o‘lkasidan yetishib chiqqan mingdan ziyod yurtdoshlarimizning hayoti va ilmiy faoliyati haqidagi qimmatli biografik ma’lumotlarni bergan.

Nasafiyning tug‘ilib ulg‘aygan ona yurti Nasaf o‘sha davrda Movarounnahrning yirik ilmiy markazlaridan biri bo‘lgan. Yirik muhaddis olim Imom Buxoriy o‘z ilmiy safarlaridan birida Nasafga tashrif buyurgan edi. Nasafiy ilk tahsilini shu shaharda olib, yoshligidan ilmga muhabbati, ustozlarga hurmati, namunali odobi bilan tanilgan. Nasafiy ilm olish niyatida boshqa yurtlarga borgan va ko‘plab ustozlardan ta’lim olgan.

Nasafiy yashagan davrda Movarounnahrda turli ilm sohalari rivojlangan edi. Xususan, olim o‘z umrning asosiy ijodiy qismini o‘tkazgan Samarqand shahrida muhaddislar uylari, mahallalar, guzarlar, masjid va madrasalar kabi hadis toliblari yig‘iladigan joylar hadis ilmi markazlari bo‘lgan. Shulardan biri “Dorul Juzjoniya” nomli ilm dargohi bo‘lib, u yerda XI–XII asrlarda muhaddislar qizg‘in faoliyat ko‘rsatganlar.

XI asrga kelib, Nasaf shahrida bir necha muhaddislar yashab, faoliyat yuritgan va u yerda o‘ziga xos hadis maktablari shakllanganligi ma’lum. Shu tufayli Abu Hafs Nasafiy hadisga oid dastlabki ilmlarni nasaflik muhaddislardan olgan. Uning hadis ilmi bo‘yicha ilk ustozi muhaddis Abulabbos Mustag‘firiyning nabirasi hofiz Abu Rajo Qutayba Usmoniy Nasafiydir (vaf. 473/1081 y.). Abu Rajo Nasafdagi “Bobu-l-maqsura” nomli joyda jome’ masjidida talabalarga hadis imlo qildirgan vaqtda, yosh Abu Hafs Nasafiy ham birinchi marotaba hadislarni xatga tushira boshlagan. Keyinchalik Nasafda muhaddis Abu Bakr Muhammad Baladiy Nasafiydan ham ko‘plab hadislar o‘rganganini o‘zining “Matla’u-n-nujum” (“Yulduzlarning ko‘rinishi”) to‘plamida eslatib o‘tadi.

Shuningdek, Abu Hafs Nasafiyning unga hadis rivoyat qilgan ko‘plab muhaddis va roviylari haqida maxsus “Ta’dodu-sh-shuyux Umar” (“Umarning mashoyixlari ro‘yxati”) nomli risolasi

mavjudligiga Hoji Xalifa (vaf. 1657 y.) ishora beradi. Afsuski, bu asar bizning davrimizgacha yetib kelmagan. Abu Hafs Nasafiyga hadislar rivoyat qilgan va ta'lim bergan ba'zi mahalliy shaxslar to'g'risidagi ma'lumotlar ayrim tadqiqotlardan o'rin olgan[666].

Abu Hafs Nasafiy o'z yurtida arab tili va adabiyoti bo'yicha (adab ilmi) ilmni shayx faqih adib Abulhasan Kasbaviy Nasafiydan (vaf. 485/1092-93 y.) o'rganadi va bu sohada sermahsul ijod etadi. Keyinchalik Abu Hafs Nasafiy o'z bilimlarini oshirish maqsadida Samarqandga keladi va u yerda Movarounnahr va Xurosonning turli shaharlaridan kelgan ko'plab olimlardan hadis, fiqh, kalom ilmlarini o'rganadi.

Abu Hafs Nasafiy 477/1085–492/1099 va 507/1113–508/1114 yillar Bag'dodda bo'lib, u yerda bir qancha bag'dodlik olimlardan, jumladan, Abulhasan Ali Bazzoz Bag'dodiy (1019–1099), Abulg'anoim Muhammad Bag'dodiy (vaf. 517/1123 y.), Hofiz Abulqosim Ismoil Ash'as (1062–1142) kabi muhaddislardan hadis ilmidan dars olgan va "Matla'u-n-nujum" ("Yulduzlarning ko'rinishi") to'plamida ulardan yuzga yaqin hadis rivoyat qilgan. U davrda Bag'dodda hanbaliy va shofi'iy mazhab olimlarining mavqei yetakchi bo'lgan. Bundan tashqari, ulardan rivoyat qilingan ko'plab hadislarning ishonarli ekanligi ahlu sunna val jamoa olimlari tomonidan e'tirof etilgan. Ma'lumki, hadis ahli ayrim hanafiylarni hadislar isnodini keltirishda kamchilikka yo'l qo'ygan, deb ayblashadi. Nasafiy ham ana shunday tanqiddan xoli bo'lmagan. Shuning uchun bo'lsa kerak, Nasafiy ishonchli (sahih) hadislarni to'plash maqsadida yuqoridagi Bag'dodlik va boshqa muhaddislardan o'rganishga harakat qiladi.

1142-yili Samarqandda vafot etadilar.

Allomaning tarjimai holi haqida unga zamondosh va undan keyin yashagan mualliflar tomonidan yozib qoldirilgan ma'lumotlar ko'plab manbalarda uchraydi. Nasafiyning hayoti haqida aniqroq ma'lumotlarni tarix olimlarining quyidagi kitoblarida keltirilgan[667]: "At-taxbir" (1/527), "Mu'jamu-l-adibbo" (16/70–71), "Al-ibar" (4/102), "As-siyar" (20/126–127), "Uyunu-t-tavorix" (12/375), "Mir'otu-l-jinon" (3/267), "Javohiru-l-muziyya" (1/394–395), "Lisonu-l-miyzon" (4/327), "Toju-t-tarojim" (43–45), Imom Suyutiyning "Tabaqotu-l-mufassiriyn" (27), Imom Dovudning "Tabaqotu-l-mufassiriyn" (2/5–7), "Miftahu-s-sao-da" (1/127–128), Tosh Kubri Zodaning "Al-favoidu-l-bahiyya (139), "Shazarotu-z-zahab" (4/115).

Nasafiy haqidagi ilk ma'lumotlar uning zamondoshi Abu Sa'id Abdulkarim Sam'oniyning "Al-ansob" asarida uchraydi. Unda muallif Nasafiyni bevosita ko'rgan yoki undan ta'lim olgan va rivoyat qilgan shaxslarni zikr qilib o'tadi[3]. Shuni ham aytib o'tish lozimki, Abu Sa'id Abdulkarim Sam'oniy mazkur asarini yozishda Abu Hafs Nasafiyning "Al-qand fi zikr ulamoi Samarqand" asaridan keng foydalangan va ayrim o'rinlarda undan iqtiboslar keltirgan. Shunday bo'lsada, negadir muallif ushbu asarida Abu Hafs Nasafiy haqida batafsil ma'lumot bermaydi. Tadqiqotchilarning fikricha, u Nasafiy haqida "Al-muntaxab min mu'jam shuyuxi-s-Sam'oniy"da birmuncha to'liq ma'lumot bergan, shu bois "Al-ansob"da qisqa to'xtalgan[668].

Xulosa qilib ayatadigan bo'lsak hozirgi kunda islom dinini niqob qilib aqidaviy masalaalrda ixtilof qilib notog'ri oqimlarga kirib ketyotganlaar ko'payib ketmoqda. Inson avvalam bor o'z e'tiqodini, tarixni yaxshi bilmog'i kerak.. O'zi yashab yurgan yurtidigi allomalar, ota – bobolarini hayotlari, ular tutgan yo'llarini o'rganib chiqmog'i lozimdir. Sof islomiy aqidasini bilmog'i kerak. Ijtimoiy tarmoqlarda insonning aqidasini e'tiqodiga putr yetkazuvchi turli ma'lumotlar bilan insonlar ongiga tahdid yetkazishmoqda. Bunday yot g'oyalardan saqlanish uchun e'tiqodini

[666] http://info.flagcounter.com/YrcR
[667] https://uz.m.wikipedia.org/wiki/Nasafiy_(tarixchi)
[668] http://info.flagcounter.com/YrcR

mustahkamlashi zarur. Bu uchun esa ilm olishi izlanishi kerak. Ana shundagina noto‘g‘ri oqimlardan o‘zini himoya qila oladi. Movarounnahrda yashagan olimlarning ko‘p qisimlari bir mazhabga ergashib uni yo‘lini tutganlar. Agar inson ilm o‘rgansa dunyoga keng qaraydigan bo‘ladi. Hozirgi keng imkoniyatlar bo‘lgan davrda har bir yoshlarni ilm olishga yo‘naltirish kerak, bu ilmlardan barcha birdek foydalanishlari manfaat olishlari lozim.

Foydalanilgan adabiyotlar

1. https://uz.m.wikipedia.org/wiki/Moturidiy
2. http://info.flagcounter.com/YrcR
3. https://uz.m.wikipedia.org/wiki/Nasafiy_(tarixchi)

* * *

Azamat Fayzullayev,
Toshkent davlat sharshunoslik universiteti talabasi

MOTURIDIY – KALOM ILMIGA ULKAN HISSA QO‘SHGAN MUTAFAKKIR

Annotatsiya: *Ushbu maqolada o‘rta asrlarda Movarounnahr hududida yashab ijod qilgan hamda kalom ilmiga katta hissa qo‘shgan muhaddis, fiqhshunos olim va mutafakkir Imom Abu Mansur al-Moturidiyning hayoti va ijodi yoritildi, alloma yaratgan asarlarga qisqacha izoh berildi, ushbu merosning hozirgi kunda o‘rganilishiga doir ma’lumotlar keltirib o‘tildi.*

Kalit so‘zlar: *Qur’oni karim, kalom ilmi, fiqh, naql, tafsir, sunniylik, hanafiylik, Abu Hanifa, Abul Hasan A’shariy, hadis.*

Imom Moturidiy (to‘liq ismi: Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud al-Hanafiy al-Moturidiy as-Samarqandiy — imom, fiqh olimi, kalom ilmining moturidiylik oqimi asoschisi. “Imom al-hudo”, “Imom al-mutakallimin” (“Hidoyat yo‘li imomi”, “Mutakallimlar imomi”) nomlari bilan ulug‘langan. Moturid qishlog‘ida (hozirgi Samarqand viloyati Jomboy tumanida) tavallud topib, to umrining oxirigacha shu yerda yashagan, bu yerda katta bog‘ ham barpo etgan.

Moturidiyning tug‘ilgan yili haqida bir necha bahsli fiklar mavjud. Moturidiyning yoshlikda Muhammad ibn Muqotil Roziyning talabasi bo‘lgani va ushbu olim 862-yilda vafot etgani hamda uning talabalaridan eng kichigi 10 yoshda bo‘lgani haqidagi ma’lumotlarga tayanilsa, Moturidiy 852-yilda tug‘ilgan bo‘ladi.[669] Ba’zi manbalarda Moturidiy 944-yilda 100 yoshida vafot etgani hamda uning tavallud yili 844-yil ekanligi ham keltirilgan. Turk olimi Ahmet Vehbi Ejer Moturidiyning 863-yilda tavallud topganini aytib o‘tgan. Allomaning “Ta’vilot ahl as-sunna” asarini tadqiq qilgan aka-uka Ibrohim va Sayyid Avazaynlarning fikrlariga ko‘ra, Moturidiy abbosiylar xalifasi Ja’far al-Mutavakkil hukmronligi davrida (847–861), ya’ni hijriy 232–247-yillar orasida tavallud topgan. O‘zbekistonda chop etilayotgan diniy va ilmiy adabiyotlarda allomaning tug‘ilgan yili Imom al-Buxoriy vafot etgan yil, ya’ni 870-yil deb belgilangan.

Imom Moturidiy Abbosiylar xalifaligi (750–1258) zaiflashgan va Movarounnahrda Somoniylar sulolasi (819–999) hukmronligi mustahkamlangan hamda ularga Xuroson va Eronga tazyiqi kuchaygan bir davrda yashagan. Somoniylar davlatida dastlab poytaxt Samarqand edi. IX asr oxirlarida poytaxt Buxoroga ko‘chirildi, lekin Samarqand ham Buxoro kabi muhim madaniy,

[669] Имам Матуриди — об имаме Матуриди на www.info-islam.ru.

savdo-sotiq va diniy markzaligicha qoldi. Manbalarda Imom Moturidiyning qanday ta'lim olganligi haqida yetarlicha ma'lumotlar berilmagan bo'lsa-da, uning Samarqanddagi al-Ayoziy madrasasida o'qigani, Abu Bakr Ahmad ibn Is'hoq ibn Solih al-Juzjoniy (hijriy III asr o'rtalari), Abu Nasr Ahmad ibn al-Abbos al-Iyodiy (hijriy IV asr boshlarida vafot etgan), Muhammad ibn Muqotil Roziy (862-yilda vafot etgan), Nusayr ibn Yahyo al-Balxiy (881-yilda vafot etgan), Abu Bakr Muhammad ibn Ahmad al-Juzjoniy kabi yetuk fiqh olimlari qo'lida tahsil olganligi ma'lum. Keyin o'zi ham iqh va kalom ilmlaridan dars bergan. Abu Ahmad Iyodiy, Abul Hasan Ali ibn Sayyid Rustug'faniy, Abu Bakr as-Samarqandiy, Makhul Nasafiy, Abul Muin Nasafiy, Abulyusr Pazdaviy kabi shogirdlarni yetishtirdi. Vasiyatiga ko'ra, Samarqanddagi Chokardiza qabristoniga dafn etildi.

Moturidiyning asosiy asarlari "Kitob at-Tavhid" („Yakkaxudolik haqidagi kitob"), "Ta'vilot ahl as-sunna" dir ("Sunniylik an'analari sharhi"). "Kitob at-Tavhid" bilish nazariyasi bayon qilingan musulmon ilohiyotshunosligining birinchi asari hisoblanadi. Kitobning kalom ilmi ta'rifi berilgan muqaddimasida bilimning 3 manbai: hissiy (sezgi) a'zolari vositasida, naql — rivoyatlar vositasida va aql-idrok vositasida axborotlar olish mumkinligi haqida gapiriladi. Imom Moturidiy sof din doirasidan chiqmagan holda aql-idrokni ulug'laydi va mantiqan asoslangan bilimning ahamiyatini ta'kidlaydi. Kitobda o'sha davrdagi adashgan firqalar qarashlarining haqiqatdan yiroq ekanligi tahlil etilgan. Imom Moturidiy "Din yo'lidagi barcha adashuvlarning sababi — riyokor kimsalarga ko'r-ko'rona ergashishdadir", deb ta'kidlagan edi.

Moturidiy ilohiyotchi olim sifatida muhim aqidaviy masalalar — juz'iy ixtiyor, e'tiqod, oxirat hayoti kabilarni qamrab oluvchi risolalar bitdi. "Ma'xaz ash Shari'a" ("Shariat asoslari sarasi"), "Kitob al-usul" ("Diniy ta'limot asoslari kitobi"), "Kitob al-jadal" ("Dialektika haqidagi kitob") kabi asarlari shular jumlasidandir. Moturidiy Abu Hanifa[670] qarashlarini tushuntirib berib, uni rivojlantirdi. Abul Hasan Ash'ariy (873—935)[671] ishlab chiqqan islom aqidasi asoslarini takomillashtirib, uni sunniylik e'tiqodiga kirib qolgan noto'g'ri, g'ayri sahih aqidalardan tozaladi. Moturidiy qarashlari o'z davrida mintaqaning madaniy va ilmiy taraqqiyotiga sabab bo'lgan. Chunki Moturidiy din asoslarini mantiqan tushuntirgan, tanlov huquqi va ijtimoiy hamjihatlikni qaror topdirish g'oyalarini ilgari surgan. Moturidiy jami 15 ga yaqin asar yaratgan. Uning kalomga oid 7 ta va fiqhga oid 2 ta asari bo'lib, ular saqlanib qolmagan. Moturidiyning bizgacha yetib kelgan asarlari qisman tadqiq qilingan. Uning Qur'on tafsiriga bag'ishlangan „Ta'vilot al-Qur'on" asari va uning uzviy davomi hisoblanmish "Irshod al-mubtadiyin fiy tajvidi Kalomi Robbil 'alamin" ("Qur'on o'qishga kirishganlar uchun qo'llanma") kitobi O'zbekiston Fanlar Akademiyasi Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik institutida saqlanadi.

O'zbekistonda Imom Moturidiy merosini o'rganishga faqat mustaqillikdan keyingina kirishildi. O'zbekiston Respublikasi Vazirlar Mahkamasining qaroriga binoan, 2000-yilda Moturidiy tavalludining 1130 yilligi O'zbekistonda keng nishonlandi. O'zbekiston Respublikasi Birinchi Prezidenti Islom Karimov tashabbusi bilan Samarqandda alloma xotirasiga yodgorlik majmui bunyod etildi. Toshkent va Samarqandda Moturidiy ta'limoti va uning islom olamida tutgan mavqeiga bag'ishlangan xalqaro ilmiy anjumanlar o'tkazildi. Moturidiy hayotining turli qirralarini yorituvchi maqolalar, risolalar va tadqiqotlar chop etildi. Moturidiy merosini o'rgangan xorijlik olimlar bilan samarali hamkorlik aloqalari o'rnatildi. 2001-yilda Gyotingen (Germaniya) universitetining professori Rudolf Ulrix qalamiga mansub "Al-Moturidiy va Samarqand sunniylik ilohiyoti" kitobi o'zbek tilida nashr etildi.

[670] Abu Hanifa Nu'mon ibn Sobit al-Kufiy (699, Kufa — 767, Bag'dod) — sunniy musulmonlar tomonidan hurmat bilan Imomi A'zam deb ataladigan hanafiylik mazhabi asoschisi. Ilohiyotchi, faqih, muhaddis. "Abu Hanifa" uning kunyasi, "Imomi A'zam" ("Ulug' imom") ulug'ligining e'tirofi o'laroq berilgan unvon.

[671] Ash'ariy Abul Hasan Ali ibn Ismoil (873, Basra — 935, Bag'dod) — diniy nazariyotchi, islom ilohiyoti — kalomning asoschilaridan biri. Mashhadda tahsil ko'rgan, muta'ziliylar nazariyotchilaridan biri sifatida tanilgan.

2002-yilda mazkur kitobning keng ommaga, jumladan, oliy o‘quv yurtlarining talabalari va o‘rta maktablarning yuqori sinf o‘quvchilariga mo‘ljallangan nashri amalga oshirildi. Endilikda xalqimiz Imom Moturidiy merosi bilan o‘z ona tilida tanishish imkoniga ega bo‘ldi.

Imom Moturidiy yaratgan fiqh ta’limoti o‘z davrida mavjud bo‘lgan turli soxta ta’limotlar va oqimlarga qarshi tura oladigan mukammal ilmga aylandi. Moturidiy yashagan davrdayoq bu aqida Movarounnahr va Balx hududlarida keng tarqalib ulgurgan edi. O‘z davrida mavjud bo‘lgan hamda islomni da’vo qilgan soxta oqimlar: muta’ziliylar va karromiylarga qarshi Moturidiy fiklari asosli manba bo‘la oldi. Bundan tashqari, musulmon bo‘lmaganlar ilohiyotshunosligidagi Xalkedon xristianligi, miafizitizm, manixeanizm, marksionizm va bardaisanizm kabi ta’limotlar ham Moturidiyning lotin tiliga tarjima qilingan asarlari va unda ilgari surilgan g‘oyalar tufayli isloh qilindi.[672] Bu fiqhiy aqidalar keyinchalik Usmoniylar imperiyasi (1299–1922) va Boburiylar saltanati (1526–1858) kabi yirik davlatlarning huquqshunosligida asosiy manba bo‘lib xizmat qildi.

Moturidiy yaratgan asarlar quyidagilar:

1. “Kitob at-Tavhid” (“Allohning birligi”);
2. “Ta’vilot ahl as-sunna” (“Sunniylik an’analari sharhi”);
3. “Kitob radd avoil al-adilla” (mu’taziliya[673] ta’limotiga raddiya berilgan asar);
4. “Radd al-tahdib fil jadal”(muta’ziliya ta’limotiga raddiya berilgan boshqa asar);
5. “Kitob bayon avhom al-mu’taziliya” (“Mu’taziliya ta’limoti xatolari bayoni”);
6. “Sharh al-fiqh al-akbar” (Abu Hanifaning “Al-fiqh al-akbar” asariga sharh);
7. “Ma’xaz ash-shari’a fil usul al-fiqh”;
8. “Al-jadal fil usul al-fiqh”;
9. “Radd al-usul al-xamsa” (muta’ziliyaning 5 asosini rad etadigan asar);
10. “Radd kitob ul-imama li bozir ravofiz” (Shialik ta’limotiga raddiya berilgan asar);
11. “Kitob al-malakot fil kalam” (Kalom ilmi haqida kitob);
12. “Al-radd ‘ala usul al-karramita” (Karromiylar[674] ta’limotini rad etuvchi asar);
13. “Radd vo‘id al-fussoq” (barcha gunohkorlar abadiy jahannam olovida qolishi haqidagi muta’ziliya ta’limotini rad etuvchi asar).

Imom Moturidiy merosini har tomonlama o‘rganish va uni targ‘ib etish maqsadida O‘zbekiston Respublikasi Prezidenti Shavkat Mirziyoyev tashabbusi bilan 2020-yil 3–5-mart kunlari Samarqand shahrida “2020-yilgi Xalqaro Moturidiy konferensiyasi” tashkil etildi.[675] Unda 20 dan ortiq mamlakatlardan kelgan olimlar, moturidiyshunos tadqiqotchilar va nufuzli islom oliygohlari rahbarlari ishtirok etdilar. Jumladan, Jazoir, Iordaniya, Indoneziya, Malayziya, Turkiya, Pokiston, Bosniya va Gersegovina, Qozog‘iston, Qirg‘iziston, Rossiya, Ukraina, Buyuk Britaniya, Shveytsariya, Germaniya kabi davlatlardan kelgan olimlar, davlat muftiylari, diniy ishlar qo‘mitalari raislari konferensiyada o‘zaro fikr almashdilar. Anjumanda O‘zbekiston musulmonlar idorasi raisi Usmonxon Alimov, Al-Azhar universiteti bosh imomi Ahmad Tayyib, Rossiya muftiysi Albir Krganov, Ukraina bosh muftiysi Ahmad Tamim, Anqara universiteti professori So‘nmez Kutlu,

[672] G. Vajda, Le témoignage d’al-Māturīdī sur la doctrine des Manichéens, des Daysanites et des Marcionites, in Arabica. [1966], 1–38, 113–28

[673] Muta’ziliylar (arab. — ajralib chiqqanlar, uzoqlashganlar) — islomdagi ilohiyot oqimlaridan biri. VIII asr o‘rtasida Arab xalifaligida vujudga kelgan. Asoschilari Vosil ibn Ato (699—748) va Amir ibn Ubayd (761-yilda vafot etgan). Ular o‘z guruhi bilan ustozlari Xasan al-Basriy (728-yilda vafot etgan) maktabidan ajralib chiqqan.

Muta’ziliylar Qur’onni diniy haqiqatning manbai deb e’tirof etadi, uni so‘zma-so‘z emas, majoziy talqin qiladilar, rivoyatlarga ko‘r-ko‘rona ishonishga qarshi chiqadilar. Muta’ziliylar qadariylarning inson iroda erkinligi haqidagi ta’limotini rivojlantirdilar va asosladilar. Ular IX asrda o‘zlarining aqidalar tizimini yaratdilar. Bungacha islomda davlat dini va barcha uchun majburiy deb e’tirof etilgan yagona aqidalar tizimi bo‘lmagan. Chunki, dastlabki ikki yuz yillik davomida islom turli fikr, maktab, mazhab, huquqiy firqalar yig‘indisidan iborat bo‘lgan.

[674] Karromiylar — ilohiyot oqimi. IX-XIII asrlarda Bag‘dod xalifaligining markaziy va sharqiy viloyatlarida tarqalgan. Asoschisi — Abu Abdulloh Muhammad ibn Karrom (806—869).

[675] “Xalqaro konferensiya yakunlandi: Imom Moturidiy ta’limoti bo‘yicha an’anaviy tanlov o‘tkazish taklif qilindi”. www.kun.uz.

Gamburg universiteti professori Hurayra Kam, Karachi dniy seminariyasi rahbari Muhammad Rafi' Usmoniy va boshqa nufuzli shaxslar ishtirok etdilar. Konferensiyada qatnashgan Ukraina bosh imom xatibi, muftiysi Ahmad Tamim konferensiyaning ahamiyati haqida to‘xtalib, quyidagilarni gapirdi:

"Mazkur konferensiyada qatnashish barcha musulmonlar qatori meni ham xursand qilmoqda. Aytish lozim, Imom Abu Mansur Moturidiyning islom dini ravnaqiga qo‘shgan hissasi beqiyosdir. U zot Samarqandning Moturid qishlog‘ida tug‘ilib o‘sgan, hadis va fiqh ilmining ravnaqiga ulkan hissa qo‘shgan. Imom Moturidiy nafaqat Markaziy Osiyoda, balki butun islom olamida o‘z munosib o‘rniga ega bo‘lgan diniy arboblardan hisoblanadi. Chunki, alloma yashagan davrda, islom dinida turli guruh va firqalar soni ko‘payib ketganligi sababli ko‘plab ixtiloflar kelib chiqqan. Ana shunday vaziyatda Imom Moturidiy islom dinning asl mohiyatini ochib berish, sof islomiy aqidani saqlab qolish borasida beqiyos ishlarni amalga oshirgan. Mazkur tadbir buyuk imomning ilmiy merosini o‘rganish va keng targ‘ib etishda muhim ahamiyat kasb etishiga ishonaman".[676]

Xulosa qilib aytganda, Abu Mansur Moturidiy umri davomida faqihlar, muhaddislar bilan muloqotda bo‘ldi va jamlagan bilimlari asosida kalom ilmiga doir muakmmal asarlar yaratdi. U islom dinining hanafiy mazhabini Movarounnahrda tarqatish va o‘zidan keyingi avlodlarga qusursiz yetkazish ishiga ulkan hissa qo‘shdi. Moturidiy o‘z davrining islomiy ilmlari sohasida eng yetuk bilim sohibi hisoblanib, musulmon dunyosi olimlari tomonidan tan olingan va hozirda ham turli diniy asarlarda zo‘r ehtirom bilan tilga olinadi.

Foydalanilgan adabiyotlar

1. Ибрагим Т. К. и Сагадеев А. В. ал-Матуриди // Ислам: энциклопедический словарь / Отв. ред. С. М. Прозоров. — М. : Наука, ГРВЛ, 1991. — С. 161.

2. Матуриди / Ибрагим Т. К. // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / пред. науч.-ред. совета В. С. Стёпин. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Мысль, 2010. — 2816 с.

3. Али-заде А. А. Абу Мансур аль-Матуриди // Исламский энциклопедический словарь. — М. : Ансар, 2007.

4. Nasir, Sahilun A. "The Epistemology of Kalam of Abu Mansur al-Maturidi." Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies 43.2 (2005): 349–365.

5. G. Vajda, Le témoignage d'al-Māturīdī sur la doctrine des Manichéens, des Daysanites et des Marcionites, in Arabica, xii [1966], 1–38, 113–28.

6. Имам Матуриди — об имаме Матуриди на www.info-islam.ru.

7. Xalqaro konferensiya yakunlandi: Imom Moturidiy ta'limoti bo‘yicha an'anaviy tanlov o‘tkazish taklif qilindi". www.kun.uz

8. "Samarqand yana bir xalqaro anjuman mezboni..." Turkish Radio and Television Corporation.

* * *

Muxtasar Karimova,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi talabasi

IMOM MUSLIM MEROSINI O‘RGANISHDA UBAYDULLA UVATOV HISSASI

Ubaydulla Uvatov – dunyo ilm tamadduniga katta hissa qo‘shgan mutafakkir olimlarimiz va buyuk ajdodlarimizning targ‘ibotchisi, taniqli olim, tarix fanlari doktori, professor, O‘zbekiston Respublikasida xizmat ko‘rsatgan yoshlar murabbiysidir. Yurtimizda islom madaniyatini yuksaltirish, buyuk allomalarimizning ilmiy merosini chuqur o‘rganish hamda ularni xalqaro

[676] "Samarqand yana bir xalqaro anjuman mezboni..." Turkish Radio and Television Corporation.

miqyosda keng targ‘ib qilish borasidagi ustozning mehnatlari, shuningdek, yosh avlodni milliy qadriyatlarimizni qadrlash, ona vatanga sadoqat va ajdodlar merosiga hurmat ruhida tarbiyalashdagi hissasi, shubhasiz ahamiyatga molikdir.

Buyuk olimlarning hayotini o‘rganar ekanmiz, ularni ustoz Ubaydulla Uvatov maqolalari, monografiyalarisiz o‘rganish mushkul. Ushbu maqolamda Ubaydulla Uvatovning muhaddis olim Muslim ibn Hajjoj merosini o‘rganishdagi hissasi haqida yozmoqchiman.

Olim “Muslim ibn Hajjoj” kitobida avvalo hadis tarixiga oid ma’lumotlar keltiradi. So‘ngra olimning hayoti, olim bo‘lishdagi bosgan izlari, hadis to‘plash ishtiyoqi va turli yurtlarda bo‘lib ilm o‘rganganligini yozadi. Kitobga ko‘ra, muhaddis olim Xurosonning turli shaharlarida bo‘lib, Qutayba ibn Sa’iyd, Yahya ibn Yahya Naysoburiy, Ishoq ibn Raxviya Bashar ibn Hakam kabilardan hadis ilmini o‘rganadi.

Muslim ibn Hajjojning surati haqida “qaddi qomati mukammal, soch va soqoli oq, sallasining uchi ikki kifti orasida osilib turar edi” degan ma’lumotni bersa, siyrati haqida uning obro‘-e’tiborli, muhtaram, haqiqatgo‘y, ilm ahlining eng buyuk peshvolaridan ekanligini yozadi. “Sahih Muslim”ga sharh yozgan mashhur olim Navaviy “Muslimdan keyin o‘tgan ulamodan birontasi ham uning darajasiga yetisha olmadilar, uning davrida yashagan zamondoshlaridan kamdan-kamlarigina unga barobar kelmasdan, faqat bir qadar yaqinlashishga muvaffaq bo‘lganlar”, deb ta’kidlagan. Uning xayrli ishlarini ko‘plab shogirdlari davom ettirganlar. Ulardan Muhammad ibn Muxallad, Imom at-Termiziy, Ahmad ibn Salma, Abu Amdu al-Mustalami, Muhammad Abdulrahob, al-Farra, Yahya ibn Said, Ibrohim ibn Muhammad ibn Sufyon, (u “Sahih Muslim”ning roviysi) Abu Avvana al-Isfarayniy va Makkiy ibn Abdon unga tayanib rivoyat qilganlar.

Imom Muslim muhaddislar sultoni bo‘lmish Imom al-Buxoriydan ham saboq olganligi haqida ham ma’lumotlar keltirilgan. Muslim ushbu buyuk ustoziga nisbatan katta hurmat-ehtirom ko‘rsatadi. Taniqli olim Ya’qub Hofiz shunday yozganlar: “Muslim ibn Hajjojning imom Buxoriy huzurida bamisoli o‘quvchi boladek odob saqlab o‘tirganini ko‘rganman”.

Shuningdek, Ubaydulla Uvatov ushbu kitobda Imom Muslimning asarlari haqida ham yozadi. Muhaddis olimning eng mashhur va payg‘ambarimiz Muhammad alayhissalomning hadislariga bag‘ishlangan eng muhim manbalardan biri bo‘lgan “Sahih” asari, uning yaratilishi, hadislar soni, boblari haqida bir qancha ma’lumotlarni keltirib o‘tadi. Muslim ibn Hajjoj sahih hadislarni aniqlab, o‘z asariga kiritganda avvalo uning naql qiluvchilarning ishonchli ekaniga, dalilning boshidan oxirigacha izchil ulanishi va xato-yu nuqsonlardan holi bo‘lishiga katta e’tibor bergan. O‘zi to‘plagan hadislarni muayyan tartib-qoidalaru shartlarga rioya qilgan holda tashkil etgan. Muallif muhaddis olimning hadis to‘plashdagi talabchanligi, isnodga ham, matnga ham alohida ahamiyat berganligining isboti o‘laroq boshqa olimlarning “Sahih” asari haqidagi fikrlarini keltiradi. Masalan, Navaviyning “Sharh Sahih Muslim” asarida yozgan fikrlarni bayon qiladi: “Alloh rahmat qilgur Imom Muslim o‘zining “Sahih” kitobida aniqlik (itqon), ehtiyotkorlik (ihtiyot), tadqiqot (tadqiyq) va tahqiqot (tahqiyq)ni muxtasar balog‘at va mukammal iyjoz ilmlari bilan qo‘shgan uslubda ijod qilgan. U bu asarida o‘zining g‘oyatda chuqur va keng qamrovli ilmini, fikr-mulohazasining o‘tkirligini va ulkan iqtidorini namoyon qilgan. Bu holatlar ba’zan isnodda, ba’zan matnda, ba’zan esa bu ikkalasida ham zohir bo‘ladi”.

Hadislardagi isnod va matn bir-birini to‘ldirib, uyg‘unlashgan bo‘lsagina to‘la-to‘kis, mukammal bo‘lishini ta’kidlaydi va hadis to‘plashdagi Imom Muslimning manhajlari haqida yozadi. “Sahihi Muslim”ga yozilgan sharhlar, shuningdek, asardan taxrij (qisman ko‘chirib) olinib, tasnif etilgan kitoblarni keltiradiki, Ubaydulla Uvatovning birgina olimni butun bir hayoti, asarlarini chuqur o‘rganib chiqqanligini bilib olamiz.

Kitobning “Sahih Muslim” asarining alohida xususiyatlari va ahamiyati» haqidagi qismda Abu Naysoburiyning “Osmonning ostida hadis ilmi bo‘yicha Muslim ibn Hajjojning kitobidan to‘g‘riroq kitob yo‘q”, degan fikri bayon qilinadi. Manbalarda keltirilishicha, ba’zilar Imom Muslim kitobiga shunchalik berilib, hukmati sehri domiga tushib mashrabona holga kelib qolganlar. Qayerga borsa ham undan bir qismini o‘zi bilan birga olib yurar ekan. Shundaylardan “Alloh sen bilan qanday muomala qildi? Yoki qanday najot topding?» – deb so‘ralganda, meni mana bu qutqazdi, deb qo‘lidagi kitobga ishora qilar ekan.

Muhaddis olimning «Sahih» asari shu kabi boshqa asarlardan alohida xususiyatlari bilan ajralib turadi. Muallif asarni ehtiyotkorlik, daqiyqlik bilan yozgani seziladi. Bu esa uning zo‘r iste’dodi, ilmi, fasohatini namoyon qiladi, desak mubolag‘a bo‘lmaydi. Asarni yozish olimdan kuchli ilmni, daqiyqlik bilan tadqiqot ishlarini olib borishni talab qilgan. Hadislarning ishonarli bo‘lishiga amin bo‘lishi va bu xususda hech qanday shubhaga o‘rin qilmasligini ta’minlashi zamirida juda qiyin mehnat, chuqur izlanishlar, sa’y-harakatlar yotadi. O‘ta zakiy va buyuk alloma haqida Ubaydulla Uvatov shunday ma’lumotlarni berar ekan, muhaddis olimning mukammal asar yaratganiga yana bir bor ishonch hosil qilamiz. «Sahih» asari bilan chuqur tanishib, asarda nafaqat hadis ilmiga, balki fiqh, arab tilining turli sohalari, roviylar, isnodlar haqida bilimga ham ega bo‘lishimiz mumkin.

Payg‘ambarimiz Muhammad alayhissalomning hadislarini to‘plash, ularning sahihlarini (to‘g‘rilarini, ishonchlilarini) ajratib, Qur’oni karim oyatlari bilan isbotlash borasida Movarounnahr va Xuroson olimlarining hissalari benihoyat katta bo‘lgan. Chunonchi, Movarounnahr farzandlari – oltita mashhur muhaddis yaratgan asarlar shular jumlasidandir. Imom Muslim esa ana shu olti mashhur muhaddislardan biri bo‘lib, uning samarali mehnati va ilmi haqida yuqorida tanishdik.

Umuman olganda, Ubaydulla Uvatov muhaddis olim Imom ibn Muslim haqidagi ushbu kitobni yozgan ekan, keyingi avlodning bu asarlarni o‘qib-o‘rganishi, shu asnoda bu ishlarni davom ettirishi, yetuk olim bo‘lishga harakat qilishlarini xohlaydi. Faqatgina bu asari emas, balki butun umri davomida yaratganlarini har birimiz o‘qishimiz, o‘rganishimiz joizdir. Chunki ularda buyuk ajdodlarimizning buyuk asarlari, buyuk ilm, buyuk ma’rifat bordir.

Foydalanilgan adabiyotlar

1. Ubaydulla Uvatov. “Muslim ibn al-Hajjoj”. Abdulla Qodiriy nomidagi xalq merosi nashriyoti. Toshkent. 1995

2. Ziyo.net internet sayti

3. Iiau.uz sayti

4. Ziyo.uz Yutube kanali

* * *

Muhammadsodiq Lapasov,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi talabasi

IMOM MOTURIDIY IZDOSHLARI

Bugungi dunyo ilmiy jamoatchiligi jahon ilm-fan va islom sivilizatsiyasi rivojiga o‘z hissasini qo‘shgan movarounnahrlik olimlarning ulkan xizmatlarini e’tirof etmoqda. Bu borada bag‘rikenglik tamoyillarini o‘zida aks ettirgan moturidiylik ta’limot asoschisi Abu Mansur Moturidiyning “Ta’vilotu ahli-s-sunna” , “Kitobu-t-tavhid” asarlari o‘ziga xos ahamiyat kasb etadi. Ma’lumki, kalom ilmida mutakallimlar mavqeini belgilashda ularning ijtimoiy-siyosiy masalalardagi qarashlari muhim o‘rin tutgan. Hakimlar davlat bilan hamkorlikni rad etmay, uning vakillari bilan birga

faoliyat ko‘rsatgan. Masalan, Abulqosim Hakim Samarqandiyning “Kitob as-savod al-a’zam” asari somoniylar taklifi asosida yozilgan va bu kitobdan o‘sha davrda Movarounnahrda asosiy qo‘llanma sifatida foydalanilgan. Moturidiy fiqh va kalom masalalari bilan qiziqib, hanafiy mazhabi olimlaridan dars olib o‘z bilimini oshiradi. Shu vaqt davomida ko‘plab mashhur faqihlar va muhaddislar bilan muloqotda bo‘lgan va munozaralar qilgan.

Kalom ilmi o‘rta asrlarda falsafiy-diniy fikrlar va dinning nazariy asoslarini o‘rganish, islom aqidalariga e’tiqod etish haqidagi bilimlarni ifodalagan. Biron-bir dinga mansub shaxs uchun majburiy hisoblangan, har qanday sharoitda muhokama qilmasdan e’tiqod qilinishi lozim bo‘lgan diniy talablar majmuiga nisbatan aqliy mulohaza yuritish jarayonida u maxsus bilimlar tizimi sifatida vujudga keldi. “Kalom” so‘zi keng ma’noda o‘rta asrlar musulmon adabiyotida diniy-falsafiy mavzulardan, jumladan, nasroniylik va yahudiylikda ham erkin fikr yuritishga nisbatan qo‘llangan, tor ma’noda esa aqidaparastlik, ya’ni dinda obro‘-e’tiborli hisoblangan shaxslar – payg‘ambar, sahobalarga taqlid yo‘li bilan emas, balki Qur’on va sunniy ta’limotni aql-idrokka mos talqin etish, tafakkurga suyanib ish yuritishga nisbatan ishlatilgan. Hadis ilmi payg‘ambarimiz tomonidan rivoyat qilingan gap va ishlarni, fiqh ilmi shariat qonunchiligini, kalom ilmi esa islom dinida e’tiqod qanday bo‘lishini o‘rgatadi.

Moturidiya aqidasi Qur’on, hadis va aql-idrok, mantiq va haqiqatga yaqin ekani bilan boshqa ta’limotlardan ajralib turadi. Abu Mansur Moturidiy o‘z ta’limoti bilan bog‘liq aksariyat fikrlarini “Kitob at-tavhid” asarida bayon etgan. Xususan, o‘zga toifadagi firqalarga qarshi shunday so‘zlarni aytadi: “Ular tafakkur va tadqiq bilan qarasalar edi, Alloh taolo ham bandalarini tafakkur va tadqiqot, ibrat va tajriba bilan ish qilishga buyurganini tushunar edilar, ibrat va tafakkur esa ilm manbalaridan biridir”.

Bu ta’limot mu’taziliylar kabi faqat aqlga suyanish emas, balki naqldan ham qo‘shib foydalanishni zarur deb biladi. Aqida borasida qo‘shgan yana bir hissasi shuki, o‘sha davrlarda juda ko‘plab firqalar e’tiqod borasida o‘z fikrlari bilan musulmon ahlini turli yo‘llarga boshlagan. Moturidiy shunga chek qo‘yadi va bu o‘lkada yagona aqida tizimini ya’ni hanafiya mazhab asosida o‘rnatadi. U barcha aqidalar orasidagi bahsli mavzularni har bir firqaga dalillar asosida isbotlab beradi. Natijada turli xildagi mayda oqimlar ko‘payishining oldi olinadi.

Abu Mansur Moturidiy umri davomida faqihlar, muhaddislar bilan muloqotda bo‘lgan va munozaralar olib borgan. U islom dinining hanafiy mazhabini Movarounnahrda tarqatish va o‘zidan keyingi avlodlarga qusursiz yetkazish ishiga muhim hissa qo‘shdi.

Buyuk mutafakkir bobomizning asarlarida ilgari surilgan dinlararo sabr-toqat, o’zaro hurmat va hamkorlik ruhidagi aloqalarni shakllantirish, mustahkamlash ob’ektiv zaruriyat deb baholandi. Bunday chuqur ilmiy va nazariy mulohazalarga asoslangan qoidalar va mezonlar ma’rifiy islomni tushunish va o‘rganishning muhim shartidir.

Dunyoda diniy-e’tiqodiy ixtiloflar murakkablashib, yakdil e’tiqod sifatida shakllangan ahli sunna val jamoa ta’limotiga yot mutaassib oqimlarning faoliyati kuchayib borgan. Bunday o‘ziga xos mafkuraviy kurash jarayonida sof aqida va kalom ilmlari xulosalariga tayanish hamda globallashuv sharoitida buzg‘unchi g‘oyalar ta’sirida murakkablashib, asl mazmun-mohiyatini yo‘qotayotgan tushunchalarini mutafakkir ilm sohiblari asarlari orqali yoritilib borilishi o‘ziga xos ahamiyatga ega. Hozirgi kunda musulmon olamida muhim o‘ringa ega moturidiylik ta’limotini chuqur tahliliy o‘rganish, ilmiy-ommabop risolalar nashr qilish, sohaga doir zamonaviy muammolarni qamrab olgan tadqiqotlarni yaratish, bugungi kunning birlamchi vazifalaridan biri hisoblanadi.

Bugun qadar ham ana shu ezgu ishlar davom etmoqda. Shu munosabat bilan yurtimizda “Imom Moturidiy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazi” tashkil etildi. Unda aqida va kalom ilmi rivojiga o‘zining

beqiyos hissa qo’shgan Imom Moturidiy va uning izdoshlari bo‘lgan allomalarning ulkan ilmiy, diniy-ma’naviy merosini chuqur o‘rganish va ular kelajak avlodga yetgazish borasida qizg‘in ishlar markaz tomonidan amalga oshirilmoqda. Jumladan, xalqimiz va jahon jamoatchiligi o‘rtasida keng targ‘ib qilish, islom dinining ilm-ma’rifiy va ma’naviy pok din ekanligini yanada targ‘ib qilgan holda taraqqiyot va bunyodkorlikka chaqiruvchi g‘oyalarini xalqimiz, ayniqsa, yoshlarga yetkazish asosiy o‘rin kasb etadi.

Abu Mansur Moturidiy yashagan davrda buzg‘unchi oqim va firqalar kabi o‘ndan ziyod oqimlar yoshlarga va diniy savodi yetarli bo‘lmagan kishilarga takfir, toqatsizlik, murosasizlik g‘oyalarini singdirib, jamiyatni yomon illatlar bilan buzishga sababchi bo‘layotgan edilar. Abu Mansur Moturidiy tomonidan takomillashtirilgan hanafiylik ta’limoti o‘zining ba‘grikengligi, yot g‘oyalarni xalq orasidan siqib chiqarishga zamin yaratib, moturidiylik ta’limoti sifatida olimlar e’tirofiga sazovar bo‘ldi.

Movarounnahrlik mutakallimlarning aqoid ilmiga oid asarlarini ilmiy asosda tahlil va tadqiq etish orqali jamoatchilikka sof islom ta’limotini ochib berish talab qilinmoqda. Bunda asosida yoshlarni buzg‘unchi g‘oyalar ta’siriga tushib qolishining oldini olish maqsadida moturidiylik ta’limotidagi asosiy matnlarni o‘zbek tiliga tarjima qilish, hamda ularning elektron dasturlarini yaratish muhim ahamiyat kasb etadi. Moturidiylik ta’limotiga oid aqidaviy matnlar, ularning sharhlari va zamonaviy tadqiqotlarni o‘z ichiga olgan elektron kutubxona yaratish destruktiv oqim g‘oyalariga qarshi raddiyalar berishda mafkuraviy qurol bo‘lib xizmat qiladi.

Abu Mansur Moturidiyning ko‘p asarlari bizgacha yetib kelmagan, yetib kelganlari ham xorijdagi kutubxona va qo‘lyozma fondlarida saqlanadi. Islom olamida mashhur bo‘lgan “Kitob ut-tavhid” asari 1970-yilda Fathulloh Xulayf tomonidan Bayrutda, keyinchalik esa Turkiyada bir necha bor nashr etiladi. So‘ngisi Bekir Tupal o‘g‘li va Muhammad Aruchi kabi olimlar tomonidan 2003-yil Anqarada chop etilgan.

Xulosa o‘rnida shuni aytish kerakki, ul zot asos solgan diniy ta’limot – moturidiya maktabi Sharq mamlakatlarida katta shuhrat topishiga sabab shuki, unda ilgari surilgan g‘oyalar islom dinining mohiyatini to‘g‘rilik, ezgulik, insoniylik deb biladigan jamiki mo‘min-musulmonlarning qarashlari va intilishlari bilan hamohang edi.

Foydalanilgan adabiyotlar

1. Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf “Sunniy aqidalar” – Toshkent. “Hilol – Nashr”. 2018.

2. Shayx Muhammadsodiq Muhammad Yusuf “Aqoid ilmi” – Toshkent. “Hilol-Nashr”.

3. Sh. Ziyodov – Al-Moturidiy hayoti va merosi. Toshkent – A. Qodiriy. 2000.

* * *

Anvar Mustafoyev,
International Islamic Academy Of Uzbekistan
Student of IIAU

CAUSES OF RADICALISM AND COUNTERACTION TO RADICALISM

Annotation: The main reasons for the spread of radicalism in the youth environment of modern society are revealed. Some aspects of countering the spread of radicalism are highlighted.

Keywords: youth, radicalism, radicalization, causes of radicalism, counteraction to radicalism.

The desire of man to know the Universe, society, himself, individual phenomena and processes in the surrounding world is inexhaustible and eternal. There is a huge amount of accumulated scientific information, a large number of branches of natural sciences and humanities, and the process of cognition continues. It is impossible to cover the entire volume of knowledge accumulated by mankind. But by mastering the basic principles, positions, concepts and facts of the corresponding science, a person enters its world, finds reference points for himself in it, and then uses what he has acquired in his practical life, in his own spiritual goals. searches.

One of the main problems of "Religious Studies" is religious radicalism. In principle, it has been present throughout history from the earliest times to the present. But not on such a scale and not in such a force as it is now. Terrorism and radicalism are just one of the global problems of the 21st century. If all people were more familiar with religion, there would be no extremists, no radicals. Knowledge not only about one's own denomination, but also about other faiths gives a person extra knowledge and removes the boundary between him and his surroundings.

Causes of radicalism

1. Ignorance of the Qur'an.
2. Ignorance of the Sunnah.
3. Ignorance of the purposes of Sharia.
4. Ignorance of the methods of deducing arguments and conclusions.
5. Ignorance of the statements and works of scientists.
6. Ignorance of the Arabic language and its features.
7. Ignorance of history.
8. Ignorance of reality.
9. Ignorance of people and the order of things.

Those who fall into excess in religion also have errors in methodology:

10. Attachment to literal meanings in understanding texts.
11. Lack of a universal approach.
12. Errors in interpretation.
13. Deducing the conclusion directly from
the text itself.
14. Infatuation with erroneous things.
15. The study of arguments is not in the aggregate.
16. Lack of sincerity.

Religious studies solves the problem of harmonizing humanitarian knowledge and the formation of personality. If theology and atheism, as two extremes in the study of religion, suffer from one-sidedness in assessing its content and essence, place and role in the life of humanity, thus creating disharmony in knowledge, then the neutrality and impartiality of religious studies contributes to the harmonization of this knowledge both within the subject and in the context of culture. Religious studies is not only a scientific knowledge, but also an academic discipline of humanitarian education, the main purpose of which is to give the amount and depth of knowledge about religion, in the form and volume that would allow the student to form an adequate image of religion and an objective attitude to it. The process of implementing this goal will help to solve a number of educational, spiritual, moral, legal and other tasks that are important for the formation of the worldview of young people, their civic position. An important task of religious studies is to actively influence the formation of spirituality and morality of young people.

The source of radicalism in society is also a very low level of political and legal culture, the lack of deeply rooted in the social consciousness and psychology of the traditions of civil life and democracy in the conditions of the rule of law. In their concepts, attitudes and programs, the radicals, as a rule, demonstrate a total denial of all the existing achievements of their predecessors, seek to solve all the accumulated social problems at once, advocate the complete destruction of the public building, forgetting that subsequent generations will have to live for a long time on its ruins and ashes. The set of the main program statements of the radicals is sinning with the same vices of subjectivism and strong-willed pushing of the natural-historical process of development, which they loudly incriminate to their historical and current political opponents. In conclusion, I would like to once again note the urgent need and timeliness of increasing attention to the lives of young people. It is in this breeding ground that various revolutionary tendencies with very pronounced radical and extremist manifestations tend to be born. Uzbek youth need a new state ideology, a program of strategic development of the country that meets the interests of the majority. It can become a kind of consolidating tool for young people. Every system of goals, norms, and values of social life formulated in terms of concepts is actually an ideological system. Without this ideological component, no value-oriented human activity is possible, which provides society with solidarity and harmony, a certain integrity, stability and stability.

References

1. Основы религиоведения. Учебник под ред. Яблокова И.Н.. – М.: 2007.
2. Основы религиоведения. Учебник Г.Тулеметова , Э.Ибрагимов. Т., 2015.
3. Методика преподавания религиоведения.

* * *

Omina Abdullayeva,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi talabasi

ILMNING FAZILATI

Ilm talab qilish har bir musulmonga farzi a’yndir. Janob Payg‘ambar Muhammad alayhissalom aytadilar: “Har bir musulmon va muslimaga ilm talab qilish farzdir”.[677] Ilmga targ‘ib qilingan hadisi shariflarda aytilishicha, ilmning har soniyasi ibodat, har soniyasi istig‘for bo‘lib, fazilati ulug‘ ne’matlar eshiklarini keng ochilishiga boisidir. Janobi Payg‘ambarga Alloh taolo nozil qilgan birinchi surasida, birinchi oyatida hattoki birinchi kalomida bizni o‘qishga, ilmga buyurdi. Ilmda shunday lazzat borki, u lazzatni topgan inson hayotini oxirigacha ilm olishda davom etadi.

Islom dinichalik ilmni ulug‘lagan din, tuzum yoki biror falsafa yo‘q. Qur’oni karimda ilm va ulamolar eng oliy maqomga qo‘yilgan :

يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۚ

“Alloh sizlardan iymon keltirganlarni va ilmga berilganlarning darajalarini ko‘tarur”.

Ilm majlisi - Jannat majlisidir. Avvalo ilm yo‘lini tutgan kimsa Allohning jannati sari yo‘lga otlangan sanalib, unga safari davomida farishtalar hamrohlik qiladilar.

Talabalarning ilm olishlari har narsadan ustun. Agar inson ilm talab qimasa uning insoniyligi yuzaga chiqmaydi. Ilm qalblarning hayoti va ko‘zlarimizning nuridir.

[677] Саъдуддин Тафтазоний. Шарҳ ал-ақоид ан-насафий. Карачи. Покистон. Мактабат ул-бушро. 2009 йил 1-нашр. –б.64, 66.

Ilm bu eng oliy mansabdir. Har qanday ilm sohibi izzat topmoqqa loyiqdir, har qancha faxrlanishga munosibdir.

Payg‘ambarimiz sollallohu alayhi vasallam ilm olish fazilatini shunday bayon qiladilar:

“Alloh taolo insonlarga bergan ilmini ulardan qaytarib olmaydi. Lekin ilm olimlarning ketishi bilan yo‘qoladi. Har bir olim qaytsa (vafot qilsa), u bilan birga undagi ilm ham ketadi. Hattoki diniy maqomlar nodon, johil rahbarlar qo‘lida qoladi. Ulardan fatvo so‘ralsa, johilona fatvo beradilar, o‘zlari ham adashadilar, boshqalarni ham adashtiradilar”.[678]

Ilm olimni har olamda hayot aylar,

Ilmsizlik bu olamda – yo‘q o‘lik aylar [679]

“Ilm olsang, lekin odob olmasang, ilming senga foyda bermapti” deyishadi buyuk mutafakkirlarimiz. Ilm va odob bir birlari bilan chambarchas bog‘liqdir. Ularni bir birisiz tasavvur qilib bo‘lmaydi. Haqiqiy ilmga ega bo‘lgan inson, go‘zal xulq sohibi bo‘ladi, go‘zal xulqga ega bo‘lgan inson esa katta boylik ilmga ega hisoblanadi.

Bir ulug‘ zotdan:

- Ilm afzalmi yoki odob?-deb so‘ralganda,

Ul zot:

- Odob afzal, deb javob berganlar.

Sahoba ibn Abbos ilm olish jarayonida qanday qiyinchilik ko‘rganlari va uning natijasida yuksak darajaga erishganlari haqida shunday deganlar:

“Ilm olishda qiynaldim, bir oz xorlandim, tilagim hosil bo‘lgach, aziz-u mukarram bo‘ldim”.

Go‘zal xulq bilan payvasta bo‘lgan ilm odamlarni baxtiyor qiladi, martabasini baland qiladi. Ilmdan maqsad ko‘rkam va ezgu ishlarni amalga oshirishdir.

Haqiqatdan ham, go‘zal xulq, odob har qanday olimu-hunar egasini benazr ziynatidir.

Agar inson ilm nuri bilan o‘z yo‘lini yoritmasa, zulmat va nodonlik ko‘chasida qoladi. Kishi qalbining nuri ilm va ma’rifat bilan baquvvat bo‘ladi. Insoniyatning qadri ilm bilan hosil bo‘ladi. Ilmdan hali hech kim zarar ko‘rgan emas. Ilmni egallab olish esa bir san’atdir.

Bundan yuz yil muqaddam Mahmudxo‘ja Behbudiy hazratlari: “Taraqqiy etgan millatlarni onalar o‘qitar ekan, biz avval onalarimizni o‘qitib, ularga tilni o‘rgatmog‘imiz kerak. Chunki bizning ilmsiz va tilsiz ekanligimiz ular tufaylidir”, deya bong urgan edi. Millatimizning yetuk namoyondalari hayotiga nazar solsak, ularni aynan onalari ilimli qilib tarbiyalaganlarini ko‘ramiz. Muqiymiy onasi Oisha bibidan, Munavvar qori onasi Xosiyatxon otindan, Fitrat onasi Hur bibidan tarbiya olishgan va ilk ilm sirlarini o‘rganishgan.

Darhaqiqat qizlar bo‘lg‘usi onadirlar. Shunday ekan, kelgusida ona bo‘ladigan, jamiyatga murabbiy bo‘ladigan qizlarning tarbiyalanishiga va ilm olishiga alohida e’tibor berishimiz zarur.[680] ’ ’ ’

Ilm olish butun umr davom etadigan sayohatdek gap. Sayohatingiz davomida sizni hursand qiladigan ba’zan xafa qiladigan ko‘pincha asabiylashtiradigan holatlarga duch kelasiz. Bu safarda yo‘qolib qolishingiz hech gap emas! Ammo ilmning afzalligi shularda ko‘rinadi-ki, u ko‘paygani sayin o‘zingiz va atrofingizdagi olamni yaxshiroq taniy boshlaysiz. Ilmning afzalligi sizni hech narsangiz qolmaganida ham tark etmasligi, ishlatilgani sayin ko‘payib borishi va albatta oldingizga qo‘ygan maqsadlaringizga ertaroq yetishishingizga ko‘maklashishidir.[681]

Ilm dengizida suzish osonmas, ilm sen bilan najot topmaydi, sen ilm bilan najot topasan. Fursat borida ilm o‘rgan, ilm kerak bo‘lganida esa fursat bo‘lmasligi mumkin!

[678] Саъдуддин Тафтазоний. Шарҳ ал-ақоид ан-насафий. Карачи. Покистон. Мактабат ул-бушро. 2009 йил 1-нашр. –б.64-72.
[679] Саъдуддин Тафтазоний. «Шарҳ ал-ақоид». Британия Дюзбри нашриёти. 15.12.2010.88-93 бетлар.
[680] Саъдуддин Тафтазоний. «Шарҳ ал-ақоид». Британия ДЮЗБРИ нашриёти. 15.12.2010. 88-93 бетлар.
[681] https://medium.com/sahar-maktabi-blogerlari/ilm-haqidagi-oylaganlarim-72e5edfb5927

Ilm martabasi martabalarning zo‘ridir, degan gap shubhasiz to‘g‘ri. Qaysi yerda ilmu ma’rifat kuchli bo‘lsa, o‘sha yer baxt maskani hisoblanadi. Qaysi yerda nodonlik mavjud bo‘lsa, u yer quruq yoki toshloq joy kabidir.

Talaba ilmga jiddiylik bilan yondashishi va ta’lim olish hamda riyozatga berilishi, unda bardavom bo‘lishi, himmat - g‘ayratlilik, chaqqon va harakatchan bo‘lishi kerak. Ana shundagina haqiqiy ilmga erisha oladi. Tolibi ilm tunni o‘qigan va bilganlarini takror bilan o‘tkazsa, tongla kunduzlari qalbi shodlikka to‘ladi.

Hamma ezguliklar bilim tufaylidir. Bilim tufayli go‘yo ko‘kka yo‘l topiladi. So‘z bo‘z yerga yashil ko‘kdan tushdi. So‘zi tufayli inson o‘zini ulug‘ qildi.[682]

Yusuf Xos Hojib

Arab hukmatlarida: “Yoshlikda o‘rganilgan ilm, go‘yo toshga o‘yilgan naqsh kabidir”, - deyilgan. Bundan bilinadiki yoshlik bir ulug‘ ne’mat va shu paytta olingan ilm hech ham o‘chmaydi.

Kitobsiz ilm amri maholdir. Ilm manbai va bulog‘i kitobdir. Kitobga ahamiyat berish, uni ozoda va ko‘rkam tutish, faxr bilan ko‘tarib yurish, pokiza va baland joylarga qo‘yish nafaqat uning xurmati, balki ilmni ulug‘lash hisoblanadi. Hech bir narsa kitobning o‘rnini bosa olmaydi. Shu sababli kitob o‘qishni hayotimiz bir parchasiga aylantirishimiz o‘zimizga foyda beradi. Bizning o‘lkada juda ko‘p olimu-ulamolar, har sohada yetuk insonlar yetishib chiqganlar. Ilmga bo‘lgan qiziqishlaridan turli xil o‘lkalarga safar qilganlar, ilm toplash uchun, mashaqqatli yo‘llarga ham e’tibor qilmaganlar. Ulardan bizgacha qanchadan qancha kitoblar yetib kelgan. Barcha fanlardagi ilmni hammasini bizga meros qilib qoldirib ketganlar. Bizning vazifamiz shu merosni o‘rganish, uni tadbiq qilish. Mana shunday insonlarning davomchilarimiz. Mana shunday buyuk ota-bobolarimizning avlodimiz.

Unutmaylik! Biz faqatgina ko‘p o‘qiydigan xalq emas, hatto ko‘p kitob yozgan xalqlardanmiz. Aslimizga qaytishimiz uchun ham ko‘proq o‘qishimiz kerak.

Xulosa o‘rnida shuni aytish mumkinki, ilm olishni aslo to‘xtatmaslik zarur. Zero, Payg‘ambar Muhammad sollallohu alayhi va sallam :“Beshikdan to qabrgacha ilm izlanglar!”deb, aytib ketganlar.

Osmon yerga uzilib tushsa ham, o‘z yo‘lingizda ilm olishdan aslo chalg‘imay davom eting. Sizni chalg‘itishlariga yo‘l qo‘ymang.Ayniqsa bugunning muammolari bilan!

Foydalangan adabiyorlar

1. Zokirjon Sharifov. “Ilm olish sirlari”.Toshkemt islom Universitet nashri. 2004-y.B-3.

2. Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Tafsiri Hilol. Hilol-nashr. – T.: 2013. –Ж.. B-.200

3 https://naqshband.uz/makolalar/ilm_olish_fazilati

4. Fotimaxon Sulaymon qori qizi. “Qizlar tarbiyasi”. “Sharq”nashriyoti aksiyadorlik kompaniyasi Bosh tahririyati.2021-y.B-3-5.

5 https://medium.com/sahar-maktabi-blogerlari/ilm-haqidagi-oylaganlarim-72e5edfb5927

6 https://kh-davron.uz/kutubxona/qoshimcha/rivoyatlar/ilm-haqida-hikmatlar.html

* * *

[682] https://kh-davron.uz/kutubxona/qoshimcha/rivoyatlar/ilm-haqida-hikmatlar.html

Gulshona Axmadjonova,
O`zbekiston xalqaro islom akademiyasi talabasi

ABU MANSUR AL-MOTURIDIY BUYUK KALOM IMOMI

Tarix bizga avvalo saboq beradi, to‘g‘ri yo‘l ko‘rsatadi, kuch-quvvat bag‘ishlaydi. Buyuk ajdodlarimiz borligini qancha ko‘p bilsak, boshimizni shuncha baland ko‘taramiz, faxrlanamiz, g‘ururlanamiz, ular xotirasi oldida mas’uliyatimiz ham oshadi. Yosh avlodni ajdodlar merosi bilan tanishtirish, kelajakda o‘z vataniga munosib farzand bo‘lishi, ajdodlarimiz bosib o‘tgan yo‘llarni yosh avlodga yetkazib berish maqsadida o‘z tariximizni, ota-bobolarimiz kimligini bilishimiz ham qarz, ham farzligini anglaymiz. Shunday buyuk shaxslardan biri - “Imom al-huda” (Hidoyat yo‘li imomi) va “Imom al-mutakallimin” (Mutakallimlar imomi) kabi sharafli nomlarga sazovor bo‘lgan mutafakkir olim Abu Mansur al-Moturidiydir. Abu Mansur al-Moturidiy Samarqandning Moturid qishlog‘ida 870 yilda tavallud topgan va 945-yili Samarqandda vafot etganlar. To‘liq ismlari Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud al-Hanafiy al-Moturidiy as-Samarqandiydir. Ba’zi manbalarda olimning Samarqanddagi al-Ayoziy madrasasida ta’lim olgani qayd etilgan. Abu Mansur al-Moturidiy Abu Bakr Ahmad al-Juzjoniy, Abu Nasr Ahmad al-Iyodiy, Imom A’zam mazhabidagi buyuk oilm Nasr ibn Yahyo al-Balxiy, Muhammad ibn al-Fadl kabi olimlarni o‘zining ustozi deb bilgan. Abu Mansur al-Moturidiy fiqh va kalom masalalari bilan qiziqib, Hanafiya mazhabi olimlaridan dars olib o‘z bilimini oshiradi. “Moturidiy yashagan davr Islom olamining “Oltin davr”i hisoblangan va u taqdir irodasiga muvofiq Islom ilmidagi buyuk kashfiyotlari va bu ilm sohasidagi g‘olibona ilmiy muvaffaqiyatlari evaziga “Abu Mansur” ya’ni “G‘olib ota” martabasiga musharraf bo‘ldilar. Ul zoti muborak “Abu Mansur” nomi bilan shuhrati dunyoga yoyildi, azaliy ilm makoni bo‘lgan Vatanimiz shuxratini ham olamga tanitdi. Abul Muin an-Nasafiy o‘zining “Tabsirat al-adilla” asarida Moturidiy vafot etganida uning shogirdlaridan Abul Qosim Xakim as-Samarqandiy uning qabr toshiga ushbu bitiklarni yozdirganligini aytadi: ”Bu qabr nafaslari miqdoridagi ilmlarni o‘zida jam etgan, bor kuchini u ilmlarni tarqatish va o‘rgatish bilan tugatgan, bas, shuning uchun diniy asarlari maqtovga sazovor bo‘lgan va o‘z umridan serhosil mevalarni olishga erishgan zotning qabridir”.

Abu Mansur al-Moturidiy sunniy e’tiqodidagi ikki yirik yo‘nalishdan biri bo‘lmish moturidiya yo‘nalishining asoschilaridan hisoblanadi. Imom Moturidiyning barcha asarlari sof islomiy ta’limotga da’vat qilganligi bilan juda ahamiyatlidir. Moturidiyning asosiy asarlari “Kitob at-tavhid” (“Yakkaxudolik haqidagi kitob”), “Ta’vilat ahl as-sunna” (“Sunniylik an’analari sharhi”) dir. “Tavilotu ahli as-sunna” (Sunnat ahlining izohlari) ushbu asar tavsir ilmiga bag‘ishlangani uchun “Ta’vilot al-Qur’on” deb ham ataladi. Sakkiz jilddan iborat bo‘lgan bu kitobida Abu Mansur al-Moturidiy islomiy aqidaga nisbatan turli qarashlarni bayon etib, ularga ahli sunna aqidasi asosida baho beradi va shu orqali Qur’oni Karimni tafsir qiladi. Bu asar hozirda O‘zbekiston Fanlar Akademiyasining Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik universiteti fondida saqlanadi. “Tavilot”ning birinchi jildi Qohirada 1971-yilda Ibrohim Avadayn va as-Said Avadayn tomonidan nashr etilgan.

“Kitob at-Tavhid” asari moturidiya kalom maktabi a’zolarining birlamchi manbalaridan bo‘lib kelgan va ahli sunna val jamoa e’tiqodini bayon etishda, o‘rganishda muhim ahamiyat kasb etadi. “Kitob at-Tavhid” bilish nazariyasi bayon qilingan musulmon ilohiyotshunosligining birinchi asari hisoblanadi. Kitobning kalom ilmi ta’rifi berilgan muqaddimasida bilimning 3 manbai: hissiy (sezgi) a’zolari vositasida, naql — rivoyatlar vositasida va aql-idrok vositasida axborotlar olish

mumkinligi haqida gapiriladi. Moturidiy sof din doirasidan chiqmagan holda aql-idrokni ulug‘laydi va mantiqan asoslangan bilimning ahamiyatini ta’kidlaydi. Kitobda o‘sha davrdagi adashgan firqalar qarashlarining haqiqatdan yiroq ekanligi taxlil etilgan. Moturidiy “Din yo‘lidagi barcha adashuvlarning sababi — riyokor kimsalarga ko‘r-ko‘rona ergashishdadir”, deb ta’kidlagan edi. Mazkur asar bizning davrimizga yetib kelgan va u 1970-yilda Fathulloh Xulif tomonidan Bayrutda nashr etilgan.

Moturidiy fiqh va kalom ilmiga oid jami 15 ga yaqin asar ta’lif etgan. Uning kalomga oid 7 ta va fiqhga oid 2 ta asari bo‘lib, ular saqlanib qolmagan. Moturidiyning bizgacha yetib kelgan asarlari qisman tadqiq qilingan. Uning Qur’on tafsiriga bag‘ishlangan “Ta’vilot al-Qur’on” asari va uning uzviy davomi hisoblanmish “Irshad al-mubtadiyin fiy tajvidi Kalami Robbil ‘alamin” (“Qur’on o‘qishga kirishganlar uchun qo‘llanma”) kitobi O‘zbekiston FA Sharqshunoslik universititeti saqlanadi. Abu Mansur al-Moturidiy nafaqat fiqh, kalom ilmiga oid, balki boshqa fanlarga oid asarlar ham yozgan deb aytish mumkin. O‘zbekiston FA Sharqshunoslik universititeti fondida saqlanayotgan al-Moturidiyning ovchilikka oid asari bunga dalil bo‘ladi. Bu asarning bir qo‘lyozma nusxasi “Risola jonivor doriy” (Jonivorlarga oid risola) deb nomlangan bo‘lib, unda ovchi qushlarni boqish haqida fikr yuritiladi. Bu asarda ovchi burgutlarning har xil zotlari, ularning tashqi ko‘rinishlari, oziqlantirish, ovga yaroqliligi bilan bir qatorda ko‘paytirish izlari va chatishtirish usullari kabi masalalar haqida gap boradi. Buyuk allomaning yana “Ma hazi ash-shari’a” (Shariat asoslari sarasi),”Kitob al-jadal”(Dialektika haqida kitob),“Kitob al-usul” (Diniy-ta’limot usuli kitobi), “Mo‘tazilalarning gumonlari bayoni”, “Qarmatiylarga raddiya”, “Al-Kabiyning “Avvalgi dalillar” asariga raddiya”, ”Rofiziylarning ba’zisiga imomat masalasida raddiya”, “Beshta asos” asariga raddiya”, “Sha’riy yo‘llarning manbasi”, “Eng katta fiqh”ga sharh”, “Aqidalar haqida kitob”, “Boshlovchilarga yo‘llanma” kabi qimmatli asarlari mavjud.

Mamlakatimizda Moturidiy merosini o‘rganishga faqat mustaqillikdan keyingina kirishildi. O‘zR Vazirlar Mahkamasining qaroriga binoan 2000-yilda Moturidiy tavalludining 1130 yilligi O‘zbekistonda keng nishonlandi. Samarqandda alloma xotirasiga yodgorlik majmui bunyod etildi. Toshkent va Samarqandda Moturidiy ta’limoti va uning islom olamida tutgan mavqeiga bag‘ishlangan xalqaro ilmiy anjumanlar o‘tkazildi. Moturidiy hayotining turli qirralarini yorituvchi maqolalar, risolalar va tadqiqotlar chop etildi. Moturidiy merosini o‘rgangan xorijlik olimlar bilan samarali hamkorlik aloqalari o‘rnatildi. 2001-yilda Gyottin-gen (GFR) untining prof. Ulrix Rudolf qalamiga mansub “Al-Moturidiy va Samarqand sunniylik ilohiyoti” kitobi o‘zbek tilida nashr etildi. 2002-yilda mazkur kitobning keng ommaga, jumladan, oliy o‘quv yurtlarining talabalari va o‘rta maktablarning yuqori sinf o‘quvchilariga mo‘ljallangan nashri amalga oshirildi. Endilikda xalqimiz Moturidiy merosi bilan o‘z ona tilida tanishish imkoniga ega bo‘ldi.

Moturidiy ilohiyotchi olim sifatida muhim aqidaviy masalalar — juz’iy ixtiyor, e’tiqod, oxirat hayoti kabilarni qamrab oluvchi risolalar bitdi. Moturidiy Abu Hanifa qarashlarini tushuntirib berib, uni rivojlantirdi. Abul Hasan Ash’ariy (873-935) ishlab chiqqan Islom aqidasi asoslarini takomillashtirib, uni sunniylik e’tiqodiga kirib qolgan noto‘g‘ri, g‘ayri sahih aqidalardan tozaladi. Moturidiy qarashlari o‘z davrida mintaqaning madaniy va ilmiy ravnaqiga sabab bo‘lgan. Chunki Moturidiy din asoslarini mantiqan tushuntirgan, tanlov huquqi va ijtimoiy hamjihatlikni qaror topdirish g‘oyalarini rivojlantirgan. Moturidiylikning keng yoyilishiga uning mo‘tadillik yo‘lini tutganligi, aqidaviy masalalarda Qur’on, hadis va aql-u idrok, mantiq hamda haqiqatga eng yaqin turganligi sabab bo‘yadi. Moturidiylik har bir insonning taqdiri Alloh tomonidan belgilab qo‘yilganiga qaramay, u o‘z xatti-harakatlari uchun javobgardir, - deb biladi. Moturidiylikka ko‘ra, inson imtihonlar uchun yaratilgan. Shu bilan bir vaqtda unga ushbu sinovlardan muvaffaqiyatli

o‘tish va to‘g‘ri yo‘lni topish uchun keng imkoniyatlar berib qo‘yilgan. U o‘z xatti-harakatlarida ixtiyorlidir. Moturidiylik ta’limoti rivojlanib, 13-asrdan keyin Movarounnahr hududidan chiqib, musulmon Sharqi mamlakatlariga yoyildi. Islom olamining aksariyat mintaqalarida Suriya, Iroq, Turkiya, Pokiston, Hindiston, Shom. Afrikada bu ta’limot hozir ham o‘rta va oliy diniy o‘quv yurtlarida mustaqil fan sifatida o‘qitib kelinadi.

Xulosa o‘rnida shuni aytishimiz mumkinki, Imom al-Moturidiy dunyo tan olgan alloma hisoblanadi. Yuqorida ulug` allomaning boy ijodiy merosidan ba’zilari to‘g‘risida qisman fikr yuritdik, xolos. Uning din, ilm-fan va madaniyatga qo‘shgan ulkan hissalari asrlar o‘tsada o‘z qiymatini yo‘qotmaydi, biz avlodlar xotirasida abadiy qoladi. Buyuk vatandoshimiz Abu Mansur al-Moturidiy ilmiy-diniy merosining xalqimiz ma’naviy-ruhiy hayotidagi o‘rni beqiyosdir.

Foydalanilgan adabiyotlar

1. O‘zME. Birinchi jild. Toshkent, 2000-yil

2. Karimov I. A., Vatan ravnaqi uchun har birimiz mas’ulmiz [Imom Moturidiy tavalludining 1130 yilligiga bag‘ishlangan tantanali marosimda so‘zlangan nutq], 9-j, T., 2001;

3. Al-Moturidiy ta’limoti va uning Sharq xalqlari madaniyatidagi o‘rni Ma’ruzalar to‘plami], T., 2000;

4. Uvatov U., Imom al-Moturidiy va uning ta’limoti, T., 2000;

5. Kattayev K, Imom al-Moturidiy va Chokardiza, Samarqand, 2000;

6. Abdulaziz Mansur, Al-Moturidiy ta’limoti, T., 2003;

7. Ziyodov Sh., Al-Moturidiy hayoti va merosi, T., 2000.

* * *

Ойбек Буранов

ИМОМ АБУ МАНСУР АЛ-МОТУРИДИЙНИНГ ИЗДОШЛАРИ

Абу Мансур Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Маҳмуд ал-Ҳанафий ал-Мотуридий ас-Самарқанда тугилиб таълим олиб,ижод қилиб, шу ернинг узида 333 ҳижрий санада вафот этган.

У киши ҳанафий мазҳабида бўлиб, имоми Аъзамнинг шогирдлари имом Мухаммад ибн Ҳасан раҳматилоҳи алайҳининг икки восита ила шогирдлари бўлган, яъни у кишининг устозлари имом Муҳаммаднинг шогирдлари бўлганлар.

Имом Абу Мансур ал-Мотурудий раҳматуллоҳи алайҳи Мовароуннаҳрда аҳли суннанинг шайхи бўлган. Бу ерда аҳли сунна ғолиб бўлгани учун у киши имом ал-Ашъарийга ўхшаб ҳар хил йўлларда ва турланишларда бўлмаган. Балки аввал бошидан мўътадил йўлдан бориш имконини топган. У киши кезикелганда халқга ва кези келганда ақлга суяниб иш кўрган.

Имом Абу Мансур ал-Мотурудий раҳматуллоҳи алайҳи фукаҳолар ва муҳаддислар даъват қилган нарсага чақирган. Имом Мотуридий ақоид илмининг ақли сунна вал жамоа мазҳабида машхур булган қуйидаги устозларидан илм ўрганган.

1. Абу Наср Иёзий. Дастлабки устозларидан ва у киши билан ҳамдарс бўлиб, иккиси биргаликда Абу Бакр Ахмад Жузжонийнинг ҳалқаларида дарс олган.

2. Абу Бакр Аҳмад Ибн Исҳоқ Ибн Солиҳ Жузжоний. У киши усул ва фуруъ илмларини ўзида жамлаган ва турли илмлардабаланд чуққиларни забт этган олим эди.

3. Мухаммад ибн Муқотил Розий. Райнинг қозиси бўлган.

4. Нусайр Ибн Яҳё. Этибор берадиган бўлсак, Имом Абу Мансур Мотурудий устозларининг устози орқали Абу Ҳанифанинг шогирдлари имом Абу Юсуф ва имом Муҳаммадга етиб борганлар.

У киши ўз замонасидаги мусулмонлар орасида пайдо бўлган нотугри тушунганларга ечим топди. Уша вақтдаги бузғунчи фукоҳолар ақлда бобида сочаётган захарларидан пайдо бўлган ақидавий дардларини даволашга ҳаракат қилди. Душманларининг кирдикорларини очиб бериб Ахли сунна ва жамоа мазхабининг ҳақиқатини очиқ-ойдин кўрсатиб берган бўлиб, Мавароуннаҳрда барча унга мурожат қилган. У кишидан фикҳ, усули фиқх ва бошқа диний илмлардан таълим олишган.

Имом Абу Мансур ал-Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳи усул бўйича “Китобул жадал”ни ва фиқҳда “Маъохизуш шарийъа” китобларини таълиф қилгандан кейин шухрати яна ҳам ошиб кетди. Шундан кейин илм калом шухрат қозониб, Хуросон ахлининг мазхаб сохибига айланди. Имом Абу Мансур ал-Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳининг ақидадаги мазҳаби Абулхасан ал-Ашъарийнинг мазҳабига тенг бўлди. Имом Абу Мансур ал-Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳи бир қанча китоблар ёзган: “Китобур радди ала ал-Кағбий ал” – мўътазий. “Китоб авҳамул Мўътазила”, “Китобур радди ала ал-Мўътазила”, “Китоб ар-радди ала каромита”, “Китобур радди ала-ар-Рофиза”, “Китобут Тавҳид” шу китобларга қўшимча қилиб ушбуларни ҳам мисол қиламиз: “Китобул жадал”, “Маъохизуш-шарийъа”, “Китобул мақолот”, “Таъвилот аҳли –сунна” Афсуслар бўлсинким, имом Абу мансур Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳининг китобларининг фақат 3 донасигина бизларга етиб келган.

Абу Мансур Мотуридий раҳматуллоҳи алайҳининг “Таъвилоту ахлис сунна”номли тафсифида муътазима, хаворит, рофиза, карромий, жаҳлий, мушаббиҳа, мунажжим, фолбин ва бошқаларинингфикирларини мухокама қилган ва ҳаммаларига раддия берган, У киши ахли сунна ва жамоанинг мазҳабини қўллаб қуватлаган.

Имом Абу Мансур ал-Мотурудий издошлари,

Имом Мотурўдийнинг шогирдлари.

1. Абул Қосим Исҳоқ ибн Мухаммад ибн Исмоил ал-Ҳаким Самаркандий (340 ҳ.-951 м.да вафод этган).

2. Имом Абул Ҳасан Али ибн Сайид Растоғ фаний.

3. Имом Абу Муҳаммад Абулкарим ибн Мусо Баздавий (390 ҳ.-999 м.да вафот этган)

4. Имом Абу Лайс Бухорий.

Кейинги асрларда эса.

1. Саъдудийн Тафтазоний.

2. Имом Таҳовий.

3. Имом Умар Насафий.

4. Фахрул ислом Баздавий.

5. Имом Ҳумом.

6. Абул Муин Насафий. Ва бошқалар ақаид илмининг Мотудия йўналишидаги кўзга кўринган уломаларидан бўлган.

Имом Мотурудийнинг аҳли илм ва ислом оламидаги мартабаси.

1. Аламул ҳуда – хидоят байроғи. Имом Абу Мансур Мотрудий раҳматулоҳи алайҳи мусулмонларнинг ҳидоятга собит қадам бўлишига хизмат қилиб бу борада ҳидоят байроғини баланд котарган.

2. Имомул Ҳуда – Ҳидоят имоми. Имом Мотрудий рахматуллаҳи алйҳа мусулмонларнинг ҳидоят йўлини тутишларида пешво бўлганлари учун ушбу унвон берилган.

3. “Мусаҳҳиҳи ақийдати аҳли сунна” – Аҳли сунна ақидасини тўғирлагувчи. Имом Мотурудий турли фирқа ва тоифалар ўзларининг бузғунчилик ҳаракатлари билан Аҳли сунна ва жамоа мазҳабига таҳдид солганда унинг ҳимоясида турганлари учун ушбу унвонга муносиб кўрганлар.

4. “Имомул Мутакаллимий” – мутакаллимларнинг имоми. Ўша пайтда илми калом номи билан танилган ақоид илмида барча уломаларга пешво бўлганлари учун мусулмонлар жумҳури ушбу ном билан атаган. Аҳли сунна ва жамоа мазҳабига икки киши Абу Мансур Мотрудий ва Абул Ҳасан ал-Ашарийдир.

Имом Мотуридийнинг издошларидан қуйидагиларни келтирамиз.

Имом Мотуридийнинг издошларидан Саъдўддийн Маъсуд ибн Умар Раҳматуллоҳи алайҳадир (722ҳ (1322м) – 792ҳ(1390м))

Ушбу олим “Тафтазоний” таҳаллуси билан машҳур бўлган улкан аллома наҳв, сарф, мантиқ, риторика, илми кавон, фиқҳ, тавсир ва бошқа илм сохалари бўйича замонасининг пешқадами эди. Юқорида қайд қилинган фан сохаларига таалуқли бўлган асарлари жамоатчилик томонидан кенг қабул қилинди.

Аллома Тафтазоний мусулмон уломолари орасида шу қадар кенг шухрат қозондики, унгача яшаб ўтган олимлар “Мутақаддимил”, ундан кейингилари эса “Мутааххирин” деб атала бошлади. Бу хол аллома Тафтазонийнинг мусулмон оламида тутган маъқеи нақадар юксак эканини тасдиқлайди.

Алломанинг асарлари:

1. “Таҳзиб ал-мантиқ вал калом”.
2. “Иршодул Ҳодий”
3. “Шарҳи Талхийс” бу икки китоб дир. Каттаси “Мутаввал”, кичиги “Мухтасар” китоби дир.
4. “Мақосидут – толибин фий илми калом”
5. “Шарҳу ақоидин – Насафий”.
6. “Убайдуллох ибн Маъсуд маҳбубий Бухорийнинг “Еанқийҳул усул китобига аллома Тафтазоний ушбу шарҳни ёзган. “Ат –талвиҳ фий кашфи ҳақоиқ ат – танқиҳ”
7. “Китоб ал-арбаъин”
8. Китобул фатово ал-ҳанафийя”.
9. “Шарҳул Ғаззий”
10. “Кашфул асрор ва уддатул аброр”. Китобларини ёзган.

Имом Мотуридийнинг яна бир издоши аллома Тафтазоний бизгача етиб келишида хисса қушган ва унинг китобларига шарх ёзган ватандошимиз “Шарху ақоидин – Насафий” китобининг муаллифи Нажмиддин Абу Ҳафс Самарқандий Насафий раҳматуллоҳи алайҳи (460ҳ(1068м) -537ҳ (1142м))

Нажмиддин Абу Ҳафс Насафий ўз замонасининг ва келажак даврларнинг хам улуғ фақихи, табиатшуноси, тилшуноси ва муаррихи эди. Бизнинг замонимизгача алломанинг “Манзират ан-Насафия фил Хулофият”, “Ақоиду Насафий”, “Ал-явоқит фил мавоқит”, “Зиллат ал-Қори” асарлари етиб келган. Абу Хафс Насафийнинг “Ақоиду Насафий” асари уломолар орасида катта шухрат қозонди. 768 йилда улуғ олим Тафтазоний “Ақоиду Насафий” асарига шарҳ битди. Бу шарҳ “Шархи ақоидин – Насафий” номи билан маълумдир. Аллома Тафтазоний раҳматуллоҳи алайҳи ўз шарҳининг бошида имом Мотуридий ақийдавий мазҳабидаги бошқа олимлар каби, маърифат ҳосил қилиш воситаларини баён қилиш жараёнида ақлнинг тутган ўрни ва аҳамиятини тушунтиради.

Ўзбекистон халқаро ислом академияси ҳузуридаги Имом Мотуридий халқаро илмий – тадқиқот маркази ҳозирги кунда ўз фаолиятини юритиб турибди.

Ислом дини ва унинг Набийини Аллоҳ таолонинг ўзи юборганини ва Қуръони каримни ўзи нозил қилганини ҳозирги замон илми тасдиқлаб келмоқда. Энг мухими, ҳозирги замон илми қанчалар урунса ҳам ислом ақидасига келган собит ҳақиқатларнинг бирортасини инкор қилиб,унинг ўрнига бошқасини тақдим қила олгани йўқ. Аксинча Қуръони кармнинг ҳадисларида келган ҳақиқатлар ҳозир айнан илм воситасида ўз тасдиғини топмоқда.

Foydalanilgan adabiyotlar

Манба: *Шайх Муҳаммад Юсуф Муҳаммад Содиқ хазрат (Аллоҳ раҳмат қилсин)нинг “Ақоид илми ва унга доир масалалар” ва “Сунний ақидалар” китобидан фойдаланилди.*

* * *

Муҳаммад Али Маҳкамов

БАРКАМОЛ СИФАТЛАР ЭГАСИ

Аллоҳнинг борлиги ва бирлигига иймон келтирган одам У Зотни яхши таниши ҳам керак. Ақоид илми тили билан айтганда, маърифат ҳосил қилиши лозим. Бу маърифат эса Аллоҳ таолонинг гўзал исмлари ва У Зотнинг сифатларини билиш билан ҳосил бўлади. Чунки, инсон Аллоҳ таолони ўзи билган ҳолда танишга уринса, Унга нолойиқ сифатлар ва нуқсонларни нисбат бериб қўйиши мумкин. Шу сабабли, Аллоҳ таолони таниш унинг Ўзи ва ўзининг Расули соллаллоҳу алайҳи васаллам баён қилганларидек бўлиши лозим. Шу сабабли, ақоид илми уламолари Аллоҳ таолонинг сифатларини чуқур ўрганганлар. Аслини олганда, бандалар Аллоҳ таоло зоти ва сифатларининг ҳақиқатини билиши мумкин эмас. Аллоҳ таолонинг ҳақиқатини фақтагина Аллоҳ таолонинг ўзи билади. Ақоид уламоларининг барчасининг – салафларни ҳам, халафларни ҳам бу изланишдан мақсадлари битта бўлган – Аллоҳ таолони нолойиқ сифатлардан поклаш бўлган. Аллоҳ таолонинг сифатлари борасида салаф уламоларининг тутган йўллари «Бор нарсани қандай келган бўлса, шундай қабул қилиш, бошқа нарса ҳақида ўйлаб ҳам ўтирмаслик» бўлган.

Бу борада имом Абу Ҳанифа роҳматуллоҳи алайҳи ўзларининг «Ал-Фиқҳул Акбар» номли китобларида қуйидагиларни айтадилар:

وَصِفَاتُهُ كُلُّهَا بِخِلاَفِ صِفَاتِ المَخْلُوقِينَ يَعْلَمُ لاَ كَعِلْمِنَا وَيَقْدِرُ لاَ كَقُدْرَتِنَا وَ يَرَى لاَ كَرُؤْيَتِنَا وَيَسْمَعُ لاَ كَسَمْعِنَا وَيَتَكَلَّمُ لاَ كَكَلاَمِنَا

(Аллоҳ таолонинг) Сифатларининг барчаси махлуқларнинг сифатлари хилофидадир. У билади, лекин бизнинг билишимиз каби эмас ва қодир бўлади, лекин бизнинг қодир бўлишимиз каби эмас ва кўради, лекин бизнинг кўришимиз каби эмас ва эшитади, лекин бизнинг эшитишимиз каби эмас ва гапиради, лекин бизнинг гапиришимиз каби эмас.

Бундан маълум бўладики, Аллоҳ таолонинг сифатлари борасида мутақоддим уламоларнинг йўллари сифатларини ўзи баён қилгандек билиш, унинг кайфиятини Аллоҳнинг Ўзига ҳавола қилиш ва бу ҳақда сўз очмаслик бўлган.

Бу масалада Имом Молик раҳимаҳуллоҳнинг тутган йўллари қандай бўлганини яққол кўрсатиб беради. Ривоятларда келишича, бир киши имом Молик роҳматуллоҳи алайҳнинг ҳузурларига кириб, истиво ҳақида сўраган.

Шунда имом Молик: «Истиво маълум, унинг қандайлиги номаълум. Унга иймон келтириш вожиб. Унинг ҳақида савол бериш бидъат», деганлар.

Бу борада халаф яъни кейинги уламоларнинг тутган йўллари эса таъвил қилиш бўлган. Таъвил дегани – оят ва ҳадисларда келган Аллоҳ таолонинг сифатларни Аллоҳга нуқсон нисбат бермаган ҳолда, Унинг бошқа баркамол сифатларига мос равишда тушуниаҳдир.

Мисол учун, Аллоҳ таолонинг Аршга истиво қилиши масаласида уларнинг тутган йўллари «Истиво – қувват ва султон ила эга бўлмоқдир», деган таъвил қилиш бўлган.

Бундан маълум бўладики, халафларни ҳам салафи солиҳларга ўхшаб Аллоҳ таолони турли нуқсонлардан поклаш бўлган. Уларнинг мақсадлари бир бўлган. Фақат мақсадга етишда ўз замон ва шариатларига мос йўл тутганлар.

Аллоҳ таолонинг сифатларини ўрганиш ва уни моҳиятини англаш аслида бандanинг ҳадди эмас. Лекин, сифатларни ўрганишдан асл мақсад Уни барча нуқсонлардан поклаш бўлган. Шу эътибордан уламолар Аллоҳ таолонинг сифатларини атрофлича ўрганиб чиққанлар ва улар йигирмата сифати борлигига иттифоқ қилганлар. Улар тўрт қисмга бўлинади:

1.Нафсий сифат.

Бунда фақат зотга далолат қилувчи, зиёда маънони билдирмайдиган собит сифат ирода қилинган.

Аллоҳ таолонинг нафсий сифати битта бўлиб «вужуд» сифатидан иборатдир.

2 .Салбий сифатлар.

Бунда Аллоҳ таолога нолойиқ бўлган сифатни йўқ қилишга далолат қиладиган сифатлар кўзда тутилган.

Салбий сифатлар бештадир;

А) Қадимийлик.

Б) Боқийлик.

В) Янги пайдо бўладиганларга мухолифлик.

Г) У зотнинг Ўз-ўзи ила қоим бўлиши.

Д) Ягоналик.

Ушбу сифатларнинг ҳар бири Аллоҳ таолога нолойиқ бўлган сифатларнинг манфий эканини ўз ичига олгандир. Шунинг учун ҳам улар салбий сифатлар деб аталган.

3.Маънолар сифатлари.

Бунда Аллоҳ субҳанаҳу ва таолонинг зотида қоим бўлган ва Унга муайян ҳукмни лозим қилган сифатлар кўзда тутилган. Мисол учун илм сифати у билан сифатланган шахснинг олим бўлишини тақозо қилади.

Маънолар сифатлари еттитадир;

А) Қудрат.

Б) Ирода.

В) Илм.

Г) Ҳаёт.

Д) Эшитиш.

Е) Кўриш.

Ё) Калом.

Аллоҳ таоло ушбу сифатларнинг маъноси ила сифатлангандир. У зот Қодир, Мурид – Ирода қилувчи, Олим, Тирик, Эшитувчи, Кўрувчи ва Гапирувчидир.

4.Маънавий сифатлар.

Бу тоифадаги сифатлар ўзидан олдинги, маънолар сифатларининг узвий натижасидан бошқа нарса эмас. Бошқача қилиб айтганда маънавий сифатлар маънолар сифатларининг собит бўлишидан келиб чиққан ҳукмлардир.

Маънавий сифатлар еттитадир:

А) У зоти таолонинг қодир бўлмоғи.

Б) У зоти таолонинг ирода қилувчи бўлмоғи.

В) У зоти таолонинг олим бўлмоғи.

Г) У зоти таолонинг ҳаёт (тирик) бўлмоғи.

Д) У зоти таолонинг эшитувчи бўлмоғи.

Е) У зоти таолонинг кўрувчи бўлмоғи.

Ё) У зоти таолонинг гапирувчи бўлмоғи.

Ушбу етти сифат ўзларидан олдинги етти сифатга боғлиқдир. Уларнинг маънавий сифатлар деб аталиши юқоридаги маънолар ила сифатланишнинг бўлаги эканидандир.

Ундан ташқари, Аллоҳ таолонинг сифатлари умумий жиҳатдан яна бошқа икки турга бўлинади. Булар:

1) Жалолий сифатлар.

2) Жамолий сифатлар.

Аллоҳ таолонинг жалолий сифати Унинг қаҳрига далолат қилувчи сифатлар, жамолий сифатлари деганда эса Унинг марҳамати ва мағфиратига далолат қилувчи сифатлар тушунилади.

Хулоса қилиб айтганда, Аллоҳ таолонинг комил сифатларини Аллоҳ таоло ўзи ва Расули баён қилгандек таниш бандани Аллоҳга бўлган маърифатини оширади. Бу эса қандай буюк зотга бандалик қилаётганини тушуниб етади ва қалбидагаи иймони мустаҳкамланиб боради.

Аллоҳ субҳанаҳу ва таоло барчамизга ўзини ҳақиқий танишликда таниш ва унга муносиб банда бўлишни насиб қилсин.

* * *

Abduvahob Tukhtanazarov,
Master of the 2nd stage of the International Islamic Academy of Uzbekistan

GERMAN APPROACH TO THE STUDY OF ISLAMIC STUDIES

Annotation

This article examines the history, activities, stages of development of Islamic studies centers in Germany and their specific aspects. It also reveals the educational system of higher education institutions in Germany, methods and approaches to teaching Islamic studies.

Keywords: Germany, Islamic Studies, August Müller, Philology, Oriental Studies, Der Islam, Münster / Osnabruk, Tübingen, Frankfurt / Giessen and Nuremberg, Erlangen, Bamberg, I. Goldtsier, E. Bikerman, Muslim, Religious Education

The history of the study of Islam and Islamic culture in Germany goes back a long way. In 1143, the first Latin translation of the Qur'an was prepared in Spain and first published in Basel, Switzerland. Its revised edition was made in Germany by Martin Luther in 1546 and has retained its importance in Europe for the next 400 years. The scientific study of Arabic in Germany began in the 16th century, when a number of manuscript sources came to the library in Heidelberg,

and Syrian Christians were working on these manuscripts. But at that time, the Netherlands was recognized as the true center of Islamic studies. His brilliant representatives are Jacob Golius (d. 1667) and Thomas Erpenius (d. 1624). It was they who translated Ibn Tufayl's Hayy ibn Yaqzan from Arabic into Latin. In the following periods, conflicting views on Islam and the Arabic language began to emerge in Germany. In particular, criticizing the Arabic language system, Ewald wrote Grammatica critica linguae arabicae (Critical Arabic Grammar).

Another work of this type was Caspari's world-famous Grammatica Arabica (Arabic Grammar, 1844-1848), which was later translated into English and French. However, in its first edition in August 1887, edited by August Müller, it was stated that the study of Arabic grammar should be based on the system of Arabic philologists. The commentaries of oriental scholars were not used in compiling an annotated dictionary of the languages of Arabic and other Muslim countries in texts published from the seventeenth century onwards, but one can see that the dictionaries did not translate these words or did not translate them appropriately.

In Germany, Islamic studies emerged as a separate discipline from Orientalism in the nineteenth century, and much research has been done in the field. But the research was largely based on philology and the study of the culture and history of the peoples of South Africa and Asia on the basis of texts. Until 1933, German scientists were supported by academic institutions and had the opportunity to conduct research. However, between 1933 and 1945, the freedom of scientists was restricted, and research in this area was suspended for some time. In the nineteenth century, a critical approach to the field of Islamic studies and similar works became widespread, and the reason for their emergence was the achievements in the field of Oriental studies, and especially the research in German Oriental Studies.

The development of oriental studies in Germany led to the revival of the methods and means of classical philology in the second half of the eighteenth century, which later served as a model for all areas of philology. The influence of classical philology on the Arabic language can be traced back to the second half of the 18th century, when high-ranking German Arabic scholars, including Michaelis (1717-1791) and Reyske (1716-1774), appeared on the world stage. Reyske had to go to the Netherlands to study Arabic texts. Because, unlike Germany at that time, many manuscript sources were brought to the Netherlands due to trade relations with the East. Among the Dutch orientalists are Schultens and Warner. During the 1960s and 1970s, there were further attempts to develop the field of Oriental Studies. A report by the German Society of Oriental Studies in 1972 gave a number of reasons to focus on the study of Islamic culture as a separate discipline and the development of language skills. It should also be noted that prior to 1990, approaches to the study of Islamic studies in West and East Germany were quite different. In West Germany, the Orientalist approach prevailed, while in East Germany, the study of modern and social problems under the influence of Marxist ideas was central. However, after the 1990s, when West German scientists took over the duties of East German researchers, these different approaches began to merge.

Almost no courses were organized in Western European universities for the critical study of Islamic history. However, the St. Joseph Catholic University in Beirut, opened in 1902, provided ample opportunities for this. Historical and historical-geographical courses were taught by the Catholic priest Heinrich Lammens. As a result, a number of studies have been published in which many sources have been analyzed analytically and often enriched with new ideas. The most notable of these were Etudes sur le regne du calife omaiyade Moawia ler (Studies on the Reign of the Umayyad Caliph Muawiya I, 1906) and Le Berceau del'Islam (Cradle of Islam, 1914). The latest edition of the book consists of a collection of lectures read after the university was transferred from

Beirut to Rome, the pope to the Bible Institute. It is clear from his introductory part that Lammens decided to completely reconsider the life of the Prophet Muhammad. Lammens's interests are entirely focused on the objective study of the conditions of Muslim cultural life, religious and material issues. As a result of reading the texts, he tries to express an objective opinion regardless of how he is evaluated in the Muslim world by state institutions and individuals. Nevertheless, as a representative of the Catholic Church, some inappropriate remarks made by the Prophet in honor of his relatives and companions are also endorsed by Lammens.

Beginning in 1907, special centers for the study of the Muslim world began to be established in Europe. The first such center was opened by Professor Becker in 1910 under the name Der Islam. The center, founded in the Netherlands in the twentieth century under the leadership of Professor Hawts, planned to create an "encyclopedia of Islam" in three different languages: German, French and English. Due to the outbreak of World War II, these projects were not completed. The planned encyclopedia was completed with only the letter "I". Due to insufficient development of the project, it may face some shortcomings. For example, many places are allocated to small towns in Algeria, and larger ones are not given enough information about Delhi, India. Despite its shortcomings, the encyclopedia is a valuable resource. Because it contains a lot of new information about the research and achievements in individual Muslim countries. For example, articles on the research of medieval Spain (Andalusia), the French in Algeria, and the British in Egypt are noteworthy. In conclusion, it should be noted that in these European countries, Islamic studies has not yet developed into a separate discipline. Opinions about this field of science are diverse and we can observe that the views of scientists are developing in a scattered manner.

There are now about 4 million Muslims living in Germany, the third highest number of believers in the Catholic and Protestant denominations of Christianity. The teaching of Islamic theology in German universities is part of modern integration policy. During the five-year course, the German Ministry of Research and Education has allocated € 20 million to centers of Islamic theology at four universities - the Universities of Münster / Osnabruk, Tübingen, Frankfurt / Giessen and Nuremberg, Erlangen. In general, today the center of research in the field of Islamic studies in Germany is occupied by the Islamic religion and culture. The study focuses on how religion and culture interact and how they differ in different societies. Islamic studies is a branch of science that studies not only people's religious beliefs and how they affect their lives, but also the history of Islam and Islamic culture, as well as the relationship between Islam and literature, philosophy, law, politics, art, and architecture. The study of the Islamic world is carried out through the sacred texts of Islam (the Qur'an and the traditions of the Prophet, i.e. hadith) and historical documents (legal documents, classical literature and history). Students can study Islamic studies as a primary science (Hauptstudium) or as a secondary science (Nebenstudium). Undergraduate and graduate courses together consist of eight or nine semesters. Special attention is paid to the languages of the Middle East in all departments of Islamic studies. Every student studying in this field is required to know Arabic, and in addition, knowledge of Persian, Turkish, or Urdu is often required. It is also more comprehensive than other disciplines, including the study of periods, regions of the Islamic world, literature, philosophy, law, history, and theology.

Today, 24 German universities offer courses in Islamic studies and Oriental languages, and 3,000 students are involved in these courses. Many of them focus on languages, history and culture of the Islamic world throughout the course. Due to the increase in the number of Muslim communities in Germany in recent years, the number of people studying in this field is also increasing. This figure also increases the interest of others in the study of Islamic teachings and Arab culture.

Islamic studies courses at universities are conducted under different names. Examples include (Orientalistik or Orientalisches Seminar), Eastern Seminar, Islamic Studies (Institut für Islamwissenshaft), Arabic Studies, Middle Eastern History and Culture. Surprisingly, these courses offer important cultural and divine knowledge in religious education in Schools, often organized within the Faculty of Arts, rather than at the Faculty of Theology. Religious education helps children learn about their religion and its teachings. Providing such education in a multi-ethnic society helps to prevent conflicts between nations and to explore similarities and differences between religions.

The Department of Islamic Studies (Lehrstuhl fur Islamwissenschaft) was established in 2009 at the University of Bamberg in Germany to conduct research, and this department is one of the nine departments of Oriental Studies at the University of Oriental Studies in Bamberg. The university offers an independent master's degree in Islamic studies. There are also areas of Islamic studies and the Middle East, organized in collaboration with other departments. Classes are conducted in small groups and in the form of live communication, and students are guaranteed a high quality education. Students can write abstracts and dissertations in bachelor's and master's degrees, if the methodological requirements are met. Although the classes are taught entirely in German, all of the working group speak English. Islamic studies is a branch of science that aims to study all aspects of Islam, Islamic culture, and Muslim society. In general, the scope of its study is not limited to a specific area. From a historical point of view, the direction focuses more on the study of the history of the Middle East and South Africa.

Views on Islam and its history vary among German orientalists. Among them is I. Goldtsier, who studied Islamic history and hadith studies. I. Goldtsier expresses the following thoughts and conclusions about Muhammad (pbuh) and the Islamic state he founded: it is a reworked form of the system of Persian states, and its divinity is assimilated from the Neoplatonists and Indians. However, in each of these areas, Islam has shown its ability to process and adapt its foreign aspects. " Friedrich Schleiermacher, according to I. Goldtsier, such receptivity was inherent in Islam from time immemorial, or, so to speak, destined. I. Goldtsier does not pay much attention to the pathological aspects in the study of early Islamic history, but assesses that the Prophet showed great will and devotion in his courageous struggle against the pagans of Mecca. I. Goldtsier cites individuals who lived in Arabia before Muhammad (saas) and claimed to be prophets, and writes that the claim of any of them had no historical significance.

In the European school of the early twentieth century, there was a critical view that "from a young age, Muhammad was an Arab leader who wanted to make a coup in the religious and political spheres and reach the pinnacle of popularity." This is based on the fact that the hometown of the Prophet I. Goldtsier (saas) was the center of Arab polytheism in Mecca, which showed his life experience with people and the moral and cultural level of Arab society at that time. He criticizes the Meccan nobility for their duty to preserve al-hajar al-aswad (black stone), saying that it was also important because it brought them material benefits.

But European Islamic scholars seem to have forgotten the property of the monasteries in Europe - the lands that occupied vast territories, entire towns and villages, and the monks who were at the head of these riches. You can find as many examples of this as you want from history. Another basic view is that the Prophet's call for "obedience and purity" came primarily from his eschatological ideas. As a result, the idea of polytheism and submission to one Creator, God, emerged. No living soul can bring "any benefit or harm" to him. I. Goldtsier compares the Qur'an and the hadiths of the Prophet with the holy books of the Jews and Christians, and puts forward the hypothesis that these sources, combined with ancient Persian Zoroastrianism, Indo-Buddhist philosophy, the

idea of the Dokets, formed the basis of Muslim theology, especially eschatology. As evidence, the Resurrection quoted in these sources cites stories about ancient peoples, prophets, and saints.

Representatives of this school conditionally studied the history of the early Islamic period in two parts:

1. The Meccan period: the most basic doctrines were developed and the first Muslim community was formed;

2. The Medinan period: the socio-economic life of the Muslim community was regulated and the systems of the Islamic state were developed. I. Goldtsier refers to the period of Medina. "Muhammad appeared on the stage of history in Madinah as a skilled and tireless fighter, organizer, and founder of the ever-expanding and growing Islamic empire. During this period, Islam emerged not only as a purely religious doctrine, but also as a social, political and legal system. At the same time, the military organization also developed here. I. Goldtsier and E. Bikerman call the prophet "the innovator of the religion of Abraham." According to the idea he put forward, Islam is not a new religion, it is the only true religion that has existed since time immemorial, only people have changed it at different times and given in to false beliefs.

Islamic scholars, who pay great attention to the historical-critical methodological method, increasingly argue with the Prophet and his followers about Jews and Christians during the Madinah period, saying, .v.) who wrote the Qur'an himself. The fact that the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) interacted with the representatives of this religion, especially when he was a child, traveled to Damascus also contributed to this idea. But I. Goldtsier, in one place, points out that the prophet exemplified the modest way of life of Christian monks and referred to them as closer to Muslims than to Jews.

In Germany, Islamic studies emerged as a separate discipline from Orientalism in the 19th century, and much research was done in the field. But the research was largely based on philology and the study of the culture and history of the peoples of South Africa and Asia on the basis of texts. The development of Oriental studies in Germany led to the revival of the methods and tools of classical philology in the second half of the 18th century, which later served as a model for all branches of philology. Prior to 1990, approaches to the study of Islam in West and East Germany differed widely. In West Germany, the Orientalist approach prevailed, while in East Germany, the study of modern and social problems under the influence of Marxist ideas was predominant. However, after the 1990s, when West German scientists took over as East German researchers, these different approaches began to merge.

Used literatures

1. Thomas Erpenius, also known as Thomas van Erpen (Lat. Thomas Erpenius, Dutch: Thomas van Erpen, born September 11, 1584, Gorinham - died November 13, 1624, Leyden) - Dutch Orientalist and theologian.

2. Yakobus Golius, also known as Yakob van Gol, Yakobo Golio (lat. Jacobus Golius, Dutch: Jacob van Gool, Jacob Gohl, Iacobo Golio, 1596, The Hague - September 28, 1667, Leyden) - Dutch East Coast, mathematician, astronomer and traveler rector of Leydenskogo University.

3. Geo. Henric Aug. Ewald. Grammatica critica linguae arabicae, cum brevi metrorum doctrina. Lipsae.1831

4. Thomas Erpenius, Albert Schultens. Grammatica Arabica. Paperback April 16, 2012.

5. Johann David Michaelis (27 February 1717 - 22 August 1791), a famous and eloquent Prussian biblical scholar and teacher, https://bigenc.ru/religious_studies/text/2219246

6. Henri Lammens (1 Jul 1862 - 23 Apr 1937) was an Orientalist historian and Jesuit, who wrote on (in French) the early history of Islam.

7. Codera and Zaidín, Francisco. Studies on the Regne du Calife Omaiyade Moawia Ier. La Jeunesse du Calife Yazid Ier. Alicante: Virtual Library of Miguel de Cervantes, 2008

8. Henry Lammens. Le Berceau del'Islam. Pontificii Biblici Institutes in Rome. 1914

9. H. Lammens, "Mélanges de l'Université Saint - Joseph", Beyrouth, XXI, fasc. 2, 1937 (full bibl. Tr L.); Salibi K. S., Islam and Syria in the writings of Henri Lammens, v kn .: Historians of the Middle East, ed. by B. Lewis and P. M. Holt, L., 1962, p. 330-42.

10. Ignaz Goldziher. Muhammedanische studien. Halle a. s., Max Niemeyer. 1889. P 75-76.

11. https://www.degruyter.com/journal/key/ISLM/html

12. https://rus-philosophical-enc.slovaronline.com/3843

13. https://www.degruyter.com/journal

14. https://broukgauzefron.slovaronline.com/116162-Shultens_Genrih_Albert

15. https://jhist.org/lessons_06/bikerman_26.htm

16. https://studme.org/111500/religiovedenie/trudy_evropeyskih_uchenyh_istorii_islama_kultury

* * *

Абдикарим Абдуллаев,
Тошкент ислом институти талабаси

АРАБ ТИЛИ ВА УНИ ЎРГАНИШНИНГ АҲАМИЯТИ

Аллоҳ таоло ўзининг муборак каломини араб тилида нозил қилди. Пайғамбар соллаллоҳу алайҳи васаллам араб бўлганлар ва у зот араб тилида гаплашганлар. Аллоҳ таоло охирги пайғамбарига китоб нозил қилиши учун араб тилини танлашининг ўзи бу тилнинг шарафли эканлигига кифоя қилади. Араб тилини ўрганиш ва ўргатиш фарзи кифоядир. Чунки усиз Қуръон ва ҳадисни тушуниб бўлмайди. Аллоҳ таоло шундай марҳамат қилади:

"Албатта биз уни (Китобни) **англашингиз учун арабий Қурьон тарзида нозил қилдик",** *(Юсуф сураси, 2-оят).*

Умар ибн Ҳаттоб розияллоҳу анҳу шундай деганлар: "Араб тилини ўрганинглар, чунки у динингиздандир".

Бошқа бир ривоятда: "Араб тилини ўрганинглар, чунки араб тили мурувватни зиёда қилади" деганлар. Иккисини ҳам Байҳақий ривоят қилган.

Араб тили дунё тиллари ичида кўп ўрганилган ва ҳануз ўрганилаётган тил ҳисобланади. Луғат бойлиги билан ва қоидаларининг турли-туманлиги, бир сўзни бир неча услубда ишлатиш имкониятларининг кўплиги билан комилликда тиллар ичида ажралиб туради. Балки, дунёда шеваларининг жуда кўплиги билан ҳам аввалги ўринни эгаллайди.

Бобокалонимиз Алишер Навоий: «Тилга эътибор, элга эътибор», деган эдилар. Бу сўзлар бекорга айтилмаган, албатта. Чунки ҳар бир тил маълум бир ҳудудда алоқа воситаси, қолаверса, миллатлараро танишув, дўстлик воситасидир.

Ўрта Осиёга ислом дини тарқалиши билан араб тили ҳам кириб келди. Ўша даврда араб тилини билмасдан киши юксак маърифат эгаси бўлиши мушкул эди. Албатта, аждодларимиз бу тилни чуқур ўрганиб, унда китоблар ёздилар ва машҳур бўлдилар. Ҳозирги кунимизда ҳам араб тилининг аҳамияти йўқолган эмас. Чунки муқаддас динимиз исломнинг она манбаълари араб тилида, бобокалонларимиз қолдирган буюк адабий мероснинг аксар қисми араб тилида. Демак, ҳар бир тил ва тарих фани ўрганувчилари учун араб тилини билишлари зарур экан.

Ҳинд океанидан то Фрот дарёсигача, Форс қўлтиғидан то Қизил денгизгача чўзилган катта ярим орол Арабистон деб аталади. Ана шу катта майдонда қадимдан араблар яшайди.

Араб тили тараққиёти уч босқичга бўлиб ўрганилади:

1. Қадимий адабий араб тили.
2. Классик адабий араб тили.
3. Замонавий адабий араб тили.

Ҳозирда араб тили ер юзидаги 500 миллионга яқин инсонлар учун она тили ва икки миллиардга яқин мусулмонларнинг ҳалқаро сўзлашув тили ҳисобланади. Араб тили дунёдаги 22 та араб давлатининг расмий тили бўлиб, улар шу тилда гаплашади. Қолаверса, араб тили ҳозирда олтита жаҳон тилларининг бири ҳисобланади.

Араб тили форс ва яҳудий тиллари каби ўнгдан чапга қараб ёзиладиган нодир тиллардандир. Араб тилидаги сўзлар сони 12,5 миллионни ташкил қилади. Солиштирадиган бўлсак, инглиз тилидаги сўзлар сони 600 мингдан ошмайди. Араб тили“Қуръон тили”, “Доод тили”(бу ердаги “дзод” сўзи араб тили алифбосидаги «ض»ҳарфига нисбатан қўлланилган. Чунки бу ҳарф бошқа тиллардаги алифболарда учрамайди) деб ҳам номланади. Араб тили хаттотлик фани дунёдаги энг гўзал фанлардандир.

Ҳар йили декабрь ойининг 18-санаси «Халқаро араб тили куни» сифатида нишонланади.

Ҳар йили Бирлашган Араб Амирликларининг Дубай шаҳрида халқаро араб тили анжумани ўтказилади. Мазкур анжуманда араб тилидаги 100 га яқин тадқиқот ишлари ва илмий мавзулар муҳокама этилади.

Араб тили фанлари кўп бўлиб улар луғат илми, сарф, наҳв, балоғат, фасоҳат, араб адабиёти, имло ва китобат, аруз, шеър, қироат ва илмул асвот кабилардир. Мана шу каби араб тили илмларини мукаммал билиш билан инсон араб тилини ҳам мукаммал билади. Унинг сир-асрорларини тушунади.

* * *

Xabibullo O‘rinboyev,
Toshkent davlat iqtisodiyot universiteti talabasi

AJDODLARGA MUNOSIB AVLOD

Bismillahir Rohmanir Rohiym

O‘z huzuridagi dinni bizlar uchun go‘zal o‘rnak sohibi bo‘lgan, shafoatchimiz Rasulullоh sollallohu alayhi vasallam orqali insoniyatga yetkazgan va hidoyatga boshlagan Hakim Alloh taologa O‘z jaloliga va jamoliga munosib hamdu sanolar bo‘lsin.

Bizga Buyuk Parvardigordan Islom va iymon xususidagi ta’limotlarni yetkazgan va go‘zal xulq ichra bo‘lgan Payg‘ambarimiz Muhammad mustafo sollallohu alayhi vasallamga mukammal va go‘zal salavotu salomlar bo‘lsin.

Qur’on va sunnatni bizlarga benuqson yetkazilishida, ilmlarni tartibga solib bergan qalbi va niyati pok mujtahid ulamolarimizga Allohning Rahmati bo‘lsin.

Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf ta’kidlaganlaridek (Alloh u kishidan rozi bo‘lsin), tarix barcha o‘tgan avlodlarning hayot madrasasidir. Tarix orqali tiriklar o‘zlari uchun manfaatli narsani o‘rganib, unga amal qiladilar hamda o‘zlariga yetadigan zarardan voqif bo‘lib, undan chetda bo‘ladilar.

Bu borada shunday masalalar bo‘ladiki, unda qarashlar turfa bo‘lib, o‘tmishda shu sababdan ko‘plab nomutanosibliklar yuzaga keladi va natijada ummatning bir qismi haqni botildan ajrata olmay, zalolatga ketadi.

O‘tmishda Islom dinining yoyilishi oson kechmagan. Bundan tashqari, Rasulullоh sollallohu alayhi vasallam davrlaridan farqli o‘laroq, haqni qaror toptirish, haqni botildan ajratish, bid’at-xurofotlarga chek qo‘yish masalasi dolzarblashib bordi. Ayniqsa, bu holat Islomni keyinchalik qabul qilgan aholi orasida ko‘p uchradi. Xususan, O‘rta Osiyo hududida Islom dinining pok aqidalarini saqlab qolish va tarqoqlikning oldini olish uchun Qur’on va Payg‘ambarimiz sunnatlarini yaxshi anglagan ilmni o‘rganish va o‘rgatishdan also tolmas olim-ulamo ajdodlarimiz tinim bilmay mehnat qildilar. Sharaf bilan aytish mumkinki, Imomul muhaddisin bo‘lgan Imom Buxoriy, u kishining shogirdlari va davomchilari Imom Termiziyga maskan bo‘lgan bu ona zamin jaholatga qarshi ma’rifat bilan kurashgan buyuk allomalarga, shu jumladan, Abul Muin an-Nasafiy va Abu Mansur al-Moturidiyga ham oshyon bo‘ldi.

Biz qisqacha to‘xtalmoqchi bo‘lgan ajdodimiz, Abu Mansur al-Moturidiy 870-yilda Samarqand yaqinidagi Moturid qishlog‘ida dunyoga keldilar. Imom, fiqh olimi, kalom ilmining moturidiylik oqimi asoschisi bo‘lgan bu inson o‘z zamonasining yetuk ulamolaridandir. Al-Moturidiy din xizmatida sobit bo‘lganlari, insonlarni to‘g‘ri yo‘lda birlashtirib, “Imom al-huda” (Hidoyat yo‘li imomi) “Imom al-mutakallimin” (Mutakallimlar imomi) bo‘la oldilar. Ahli sunna val jamoaning mazhabining sof aqiydalarini saqlab qolgan, uning ochiq-oydin haqiqatlarini ko‘rsatib berib, ixtilof va firqachilikka barham bergan bu salafi solih ajdodimizdan biz ummatlar minnatdor bo‘lib, to‘g‘ri yo‘lning davomchilari sifatida u insondan o‘rnak olishimiz lozim va lobud nazdimda.

Al-Moturidiy Abu Nasr Iyoziy, Abu Bakr Ahmad Juzjoniy va Nusayr ibn Yahyo Balxiy kabi bir qator ustozlardan bilim olib, ularni sayqallab, o‘zlaridan kitoblar, hikmatlar va boy adabiy meros qoldirdilar. Imom Moturidiy asarlari, xususan, tafsirlari keng qamrovliligi, osonligi, tushunarliligi bilan ajralib turadi. Buyuk kalom ilmi sohibi al-Moturidiy har jabhada mo‘tadil bo‘ldilar, bayon qilganlari haqdan yiroqlashmadi, nimaiki bo‘lsa, barchasi ochiq oydin bitildi.

Ajdodimizning “Kitabut tavhid”, “Kitabul Maqolot” kabi bir qator asarlari kalom ilmiga oid, “Ta’viylotu ahli sunna” kitobi esa tafsir ilmini o‘zida jam qilgan asarlar bo‘lib, u kishining shogirdu davomchilari, umuman olganda, musulmon ahli uchun qimmatli va noyob qo‘llanma, dasturi amal bo‘ldi. Ular orqali insonlar to‘g‘ri yo‘lni topishlari yanada ko‘paydi. Bu ulug‘ inson bashariyat uchun, alxusus, bizga shunday ulkan xizmatlar qilgan shaxs bo‘ldilar. Hozirda Imom Moturidiy asos solgan moturidiylik ta’limotiga 726 milliondan ortiq musulmonlar amal qiladilar.

Endi esa, o‘zimiz haqimizda so‘z yuritsak, biz shu ajdodlarga munosib avlod bo‘la olmoqdamizmi? O‘z shaxsiyatimizda ulug‘ mutafakkirlarning yurti bo‘lgan zamin farzandini ko‘rmoqdamizmi?

Bilamizki, yuqoridagi kabi savollar asosan yo‘q degan javobni olish uchun beriladi. Ammo, men bu niyatda emasman. Bildirmoqchimanki, biz buni uddalay olamiz. Buning uchun esa, ajdodlarga munosib tarzda yashamog‘imiz, bizga berilgan qimmatli imkoniyatlardan unumli foydalanmog‘imiz va shukronalik o‘laroq ilm olishimiz va uni o‘rgatishimiz lozim. Dinimizda qaytarilgan va manfaati yo‘q amallarni tark qilishimiz zarurdir. Zero, Sunan asarlarining asosi bo‘lgan to‘rt hadisning birida Muhammad sollallohu alayhi vasallam aytganlarki: “Inson dinining go‘zalligi behuda narsalarni tark qilishidadir”.

Ustozlardan ilm olib, diniy va dunyoviy bilimlarni puxta egallab, ularga amal qilish orqali biz ham zamonamiz uchun ulkan hissa qo‘shaylik. Ilmni tark qilishni to‘xtatib, maqsadsiz kunlarga va befoyda amallarga chek qo‘yib, insoniyatning ertangi kuni go‘zal va farovon bo‘lishi uchun bugundan qo‘lni qo‘lga berib harakat qilaylik. Ilmni manbalarga tayanib, Abu Mansur al-Moturidiydek ham naql, ham aqlni ishlatib o‘rganaylikki, haq yo‘ldan adashganlar bo‘lmasin, ixtiloflar, xurofotlar,

bid'atlarga chek qo'yilsin va kelajak avlod ham sof aqiydadan bahramand bo'lsinlar. O'rganaylik va o'zgalarga o'rgataylik. Haqning haq ekanligini, botilning botil ekanligini bilgan oxirgi avlod biz bo'lib qolmaylik. Jaholatga qarshi adolat bilan, albatta, ilm-ma'rifat bilan kurashaylik. Islom tarixini, kalom ilmini o'rganib, izlanishlar qilaylikki, bizdan Alloh rozi bo'lsin, Payg'ambarimiz sollallohu alayhi vasallam ummatlarini ko'rib faxrlansinlar, avval o'tgan ajdodlarimiz, olimlar, ulamolarimizning haqqini ado etib biz ularga munosib izdosh bo'laylik, kelajakka o'rnak bo'lib, o'zimizdan ezguliklar bilan to'lib toshgan bir hayot qolsin. Shunchaki bemaqsad va ezgu izsiz o'tuvchi hayotdan Alloh asrasin.

Bunday chorlovlarga ko'pchilik qalbdan jo'r bo'lishi mumkin. Ammo, ulardagi ishtiyoqsizlik ularni birgalikda, hamjihat bo'lib harkat qilishdan to'sadi. Buning sababini biz o'zimizdan izlab ko'raylik. Yoshlar kunlarining asosiy qismini internetda befoyda va hattoki zararli ishlar bilan band bo'lib qoldilarki, otalarimiz uchun notanish bo'lgan internet hozirda firibgarlarning xavfli qarmog'iga aylanib qoldi. Kattalar esa kun bo'yi farzandlar g'ami bilan yashaydilar, bo'sh vaqtlardagi oilaviy ilm majlislarining o'rnini esa charchoq sabab ba'zida uyqu, ba'zida esa yana o'sha internet va befoyda amallar egallamoqda. Men bu bilan barchani yomon demoqchi emasman. Shunchaki, o'z fikri ojizimcha bilganlarimni, atrofda ko'p duch kelgan holatlardan ba'zilarini sanab o'tmoqdaman xolos.

Imkoniyatlardan unumli foydalanishga biroz oldin qisqa to'xtaldik. Shu xususda yanada to'liqroq bo'lishi uchun yurtimizdagi o'zgarishlar haqida to'xtalib, fikrimizni yakunlasak.

Mustaqillik yillarigacha bor-yo'g'i 2 ta islomiy diniy o'quv yurti faoliyat yuritgan bo'lsa, hozirda ularning soni o'nlarcha oshdi. Imom Buxoriy, Imom Moturidiy kabi allomalarning munosib avlodini tarbiyalash borasida yaxlit tizim shakllandi. Vijdon erkinligi huquqi bosh qomusimiz O'zbekiston Respublikasi Konstitutsiyasida mustahkamlab qo'yildi. Ilmiy-ma'rifiy maskanlar, ilmiy markazlar, soha institutlari faoliyati yo'lga qo'yildi va isloh etildi. Xususan, kalom ilmining yetuk olimi, "Raisu ahli sunna" bo'lgan Abu Mansur al-Moturidiy sharafiga 2020-yil avgust oyidan boshlab xalqaro ilmiy-tadqiqot markazi tashkil etildi va markaz faoliyatidagi muhim vazifalar shaxsan Prezidentimiz Shavkat Mirziyoyev tomonidan qaror asosida belgilab berildi. Bu holatlar esa, tabiiyki, yurtdoshlarimiz va jahon hamjamiyati tomonidan iliq kutib olindi va yuqori baholandi.

Bu kabi o'zgarishlar bizni faqat oldinga yurishga, ilmni iqbol, saodat bilishga, ajdodlarga munosib avlodlar bo'lishga undasin. Alloh barchamizning qilgan kamtarona ezgu amallarimizdan rozi bo'lsin!

* * *

Sarvar Sharopov,
a second-year student of the
International Islamic Academy of Uzbekistan

LIFE AND WORKS OF IMAM MATURIDI

Introduction

In this article, I will try to inform you about the life and work of Imam Maturidi, his teachers, writings and followers. Please read the article to increase your knowledge.

Main part

Abu Manṣur[683] Muḥammad bin Muḥammad bin Maḥmud as-Samarḳandi al-ḥanafi (853–944) often referred to as Abu Manṣur al-Maturidi for short, or reverently as Imam Maturidi by Sunni

[683] Main information about Imam Maturidi

muslims, was a Persian Sunni Hanafi jurist, theologian, and scriptural exegete from ninth-century Samarkand who became the eponymous codifier of one of the principal orthodox schools of Sunni theology, the Maturidi school, which became the dominant theological school for Sunni Muslims in Central Asia and later enjoyed a preeminent status as the school of choice for both the Ottoman Empire and the Mughal Empire.

Al-Maturidi was born at Maturid, a village or quarter in the neighbourhood of Samarkand. He came from the renowned family of Abu Ayyub al-Ansari of Madinah. This statement is also corroborated by the fact that some other Arab families of Madinah also settled in Samarkand Relatively little is known about the life of Maturidi, as the sources available "do not read as biographies, but rather as lists of works that have been enlarged upon by brief statements on his personage and a few words of praise." What is evident, however, is that the theologian lived the life of a pure scholar, as "nothing indicates that he held any public office, nor that he possessed more disciples, popularity, or association with the Samanid court of Bukhara than anyone else." It is accepted, moreover, that Maturidi had two principal teachers, namely Abū Bakr al-Jūzjānī and Abu Naṣr Aḥmad b. al-ʿAbbās al-ʿIyadi, both of whom played significant roles in the shaping of Maturidi's theological views. Maturidi is said to have lived the life of an ascetic (*zahid*), and various sources attribute numerous miracles to him. Although he is not usually considered a mystic, it is nevertheless very possible that Maturidi had some interaction with the Sufis of his area, as "Hanafite theology in the region could not always be sharply separated from mystical tendencies," and many of the most important Hanafi jurists of the area were also Sufi mystics.

He studied under his teachers, Muhammad bin Muqatil al-Razi, Abu Nasr al-Ayadi "al-Faqih al-Samarqandi", Nusayr bin Yahya al-Balkhi (died 268 H/ 881 CE) and Abu Bakr al-Juzjani He narrated Abu Hanifa's Kitab al-Alim wa Mut'alim from Abu Bakr al-Juzjani, who narrated it from Muhammad ibn Muqatil ar-Razi (and Abu Sulayman al-Juzjani).

His chains to Abu Hanifa are given as follows:

1. He took from Muhammad bin Muqatil al-Razi (died 248 H), from Muhammad al-Shaybani(died 189 H), from Abu Hanifa (died 150 H).

2. He took from Abu Nasr al-Ayadi, Nusayr al-Balkhi (died 268 H) and Abu Bakr al-Juzjani who all took from Abu Sulayman al-Juzjani, who took from both Muhammad al-Shaybani and Abu Yusuf (died 182 H), who both took from Abu Hanifa.

3. He took from Muhammad bin Muqatil al-Razi and Nusayr al-Balkhi, who additionally both took from Abu Muti al-Hakam al-Balkhi (died 199 H) and Abu Muqatil Hafs al-Samarqandi (died 208 H), who both took from Abu Hanifa.

4. He took from Abu Nasr al-Ayadi, who took from Abu Ahmad bin Ishaq al-Juzjani (died mid- third century), who took directly from Muhammad al-Shaybani, who took from Abu Hanifa.

His books

- *Kitab al-Tawhid* [684](‘Book of Monotheism’)
- *Ta'wilat Ahl al-Sunnah* or *Ta'wilat al-Qur'an* (‘Book of the Interpretations of the Quran’)
- *Kitāb Radd Awa'il al-Adilla*, a refutation of a Mu'tazili book
- *Radd al-Tahdhib fi al-Jadal*, another refutation of a Mu'tazili book
- *Kitāb Bayan Awham al-Mu'tazila* (‘Book of Exposition of the Errors of Mu'tazila)
- *Kitāb al-Maqalat*
- *Ma'akhidh al-Shara'i' in Usul al-Fiqh*
- *Al-Jadal fi Usul al-Fiqh*

[684] A book about the oneness of Allah

- *Radd al-Usul al-Khamsa*, a refutation of Abu Muhammad al-Bahili's exposition of the Five Principles of the Mu'tazila
- *Radd al-Imama*, a refutation of the Shi'i conception of the office of Imam;
- *Al-Radd 'ala Usul al-Qaramita*
- *Radd Wa'id al-Fussaq*, a refutation of the Mu'tazili doctrine that all grave sinners will be eternally in hell fire.

Conclusion

In conclusion, we can say that the scientific legacy left to us by Imam Maturidi is invaluable. We, the students, have to take care of them and pass on our knowledge to others, because their path and position will definitely lead us in the right direction. We should be proud of that. It will be of great benefit if we read and understand their books and translate them to the people.

* * *

Humoyun Mirzo Qodirov,
O'zbekiston xalqaro islom akademiyasi talabasi
Mavluda Obidjonova,
O'zbekiston xalqaro islom akademiyasi talabasi

MOTURIDIYLIK TA'LIMOTI VA HOZIRGI ZAMON

"Moturidiylik ta'limoti" asoschisi bo'lgan Abu Mansur al-Moturidiy; Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud al-hanafiy al-Moturidiy as-Samarqandiy 870-944 yillar oralig'ida Samarqand shahrida yashab o'tgan. Abu Mansur al-Moturidiy imom, fiqh olimi, kalom ilmining moturidiylik oqimi asoschisi xisoblanib qomusiy olim sharqda „Imom al-hudo", „Imom al-mutakallimin" ya'ni „Hidoyat yo'li imomi", „Mutakallimlar imomi"nomlari bilan ulug'langan. Moturidiy Samarqanddagi al-Iyoziy madrasasida o'qidi, mahalliy hanafiy faqihlardan ta'lim oldi, Abu Bakr Ahmad al-Juzjoniy, Abu Nasr Ahmad ibn al-Husayn al-Iyodiy, Nusayr ibn Yahyo al-Balxiy, Muhammad ibn Muqotil ar-Roziy unga ustozlik qilishdi. Keyin o'zi fiqh va kalom ilmlaridan dars berdi. Abu Ahmad al-Iyodiy, Abul Hasan Ali ibn Sayyid ar-Rustug'faniy, Abu Bakr as-Samarqandiy, Makhul an-Nasafiy, Abul Mu'in an-Nasafiy, Abulyusr al-Pazdaviy kabi shogirdlar yetishtirdi.Abu Mansur al-Moturidiy o'z vasiyatiga ko'ra, Samarqanddagi Chokardiza qabristoniga dafn etildi.

"Moturidiylik ta'limoti" 9-asr oxiri — 10-asrda Movarounnahrda turli aqidaviy oqimlarning aqidalariga qarshi javob tarzida vujudga kelgan. Moturidiylikning keng yoyilishiga uning mo'tadillik yo'lini tutganligi, aqidaviy masalalarda Qur'on, hadis va aqlu idrok, mantiq hamda haqiqatga eng yaqin turganligi sabab bo'ladi. Imom Moturidiy tarafdorlari bilishda faqat aqlga suyanish kerak, degan mu'taziliylardan farqli o'laroq, aql bilan naqlni qo'shib foydalanish zarur, deb hisoblaganlar. Mu'taziliylar Qur'onni yaratilgan desalar, moturidiylar uni qadim, azaliy, deb biladilar. Imon-e'tiqod xususida moturidiylik ta'limoti, ayniqsa, diqqatga sazovor. Mu'taziliylar imonning shartlari 3 ta, ya'ni til bilan iqror, dil bilan tasdiq va amal bilan ijro etish, desalar, moturidiylikda imonning shartlari 2 ta, ya'ni til bilan iqror etish va dil bilan tasdiqlash, amallarning o'rni esa boshqa, deb ta'rif qilinadi. Moturidiylik har bir insonning taqdiri Alloh tomonidan belgilab qo'yilganiga qaramay, u o'z xatti-harakatlari uchun javobgardir, deb biladi. Moturidiylikka ko'ra, inson imtihonlar uchun yaratilgan. Shu bilan bir vaqtda unga ushbu sinovlardan muvaffaqiyatli o'tish va to'g'ri yo'lni

topish uchun keng imkoniyatlar berib qo‘yilgan. U o‘z xatti-harakatlarida ixtiyorlidir, degan fikirlar ilgari surilgan. Moturidiylik ta’limoti rivojlanib, 13-asrdan keyin Movarounnahr hududidan chiqib, musulmon Sharqi mamlakatlariga yoyildi. Saljuqiylar hukmronligi davrida hamma joyda islom aqidalarida moturidiylik tatbiq qilindi. Sunniylikning hanafiylik mazhabiga e’tiqod qiluvchilarning barchasi aqida bobida imom Moturidiy, uning shogirdlari hamda izdoshlari yozib qoldirgan asarlarga tayanib ish ko‘radilar. Islom olamining aksariyat mintaqalarida, Suriya, Iroq, Turkiya, Pokiston, Hindiston, Shom va Afrikada bu ta’limot hozir ham o‘rta va oliy diniy o‘quv yurtlarida mustaqil fan sifatida o‘qitib kelinadi. Abu Mansur al-Moturidiyning Aqida borasida qo‘shgan yana bir hissasi shuki, o‘sha davrlarda juda ko‘plab firqalar e’tiqod borasida o‘z fikrlari bilan musulmon ahlini turli yo‘llarga boshlagan. Moturidiylar bu holga chek qo‘yadilar va bu o‘lkada yagona aqida tizimini (ya’ni hanafiy mazhab asosida) o‘rnatadilar. U kishi barcha aqidalar orasidagi bahsli mavzularni har bir firqaga dalillar asosida isbotlab beradilar. Natijada turli xildagi mayda oqimlar ko‘payishining oldi olinadi. Imom Moturidiy o‘z ta’limoti va ilmiy asarlari bilan Movarounnahr ilohiyot maktabi rivojiga katta hissa qo‘shdilar. Shuningdek, hanafiya ta’limotining O‘rta Osiyo xalqlari urf-odatlari bilan chambarchas bog‘liq ekanini o‘z qarashlari orqali ko‘rsatib berdilar. O‘zbekistonda Moturidiy merosini o‘rganishga faqat mustaqillikdan keyingina kirishildi. O‘zR Vazirlar Mahkamasining qaroriga binoan 2000-yilda Moturidiy tavalludining 1130 yilligi O‘zbekistonda keng nishonlandi. O‘zbekiston prezident I. A. Karimov tashabbusi bilan Samarqandda alloma xotirasiga yodgorlik majmui bunyod etildi. Toshkent va Samarqandda Moturidiy ta’limoti va uning islom olamida tutgan mavqeiga bag‘ishlangan xalqaro ilmiy anjumanlar o‘tkazildi. Moturidiy hayotining turli qirralarini yorituvchi maqolalar, risolalar va tadqiqotlar chop etildi. Moturidiy merosini o‘rgangan xorijlik olimlar bilan samarali hamkorlik aloqalari o‘rnatildi. 2001-yilda Göttingen (Germaniya) universitetining professori Rudolf Ulrix qalamiga mansub „Al-Moturidiy va Samarqand sunniylik ilohiyoti” kitobi o‘zbek tilida nashr etildi. 2002-yilda mazkur kitobning keng ommaga, jumladan, oliy o‘quv yurtlarining talabalari va o‘rta maktablarning yuqori sinf o‘quvchilariga mo‘ljallangan nashri amalga oshirildi. Endilikda xalqimiz Moturidiy merosi bilan o‘z ona tilida tanishish imkoniga ega bo‘ldi. 2000-yil O‘zbekiston Respublikasi birinchi Prezidenti Islom Karimov tashabbusi bilan olimning vayron qilingan maqbarasi o‘rnida me’moriy majmua bunyod qilinib, uning markazidan olimning maqbarasi joy olgan. Mazkur yodgorlikning qurilishida o‘zbek me’morchilik san’atining eng yaxshi milliy an’analaridan foydalanilgan. Me’moriy majmua Rahmatullo Salohitdinov loyihasi asosida, Egamberdi Nurullayev hammuallifligida qurilgan. Qurilishda samarqandlik Mirumar Asadov, Matlub Mahmudov, Yoqub Tagirov, Toshpo‘lat Atoyev kabi xalq ustalari ishtirok etishgan. Interyeri ustida Amriddin Najmiddinov ish olib borgan. Eksterlarni Hakim Asadov amalga oshirgan.Maqbara maydoni 12x12, balandligi 17,5 metrni tashkil qiladi. Gumbazi ikki qavat. Tashqi gumbazi qovurg‘asimon bo‘lib, havo rang ko‘shk bilan bezalgan. Tom gumbazi 24 ark hamda oyna alebastr panjaralar bilan bezalgan. Ichki va tashqi qoplamalarda koshin, ko‘shk va ganchdan foydalanilgan. Qabr toshi oq marmardan yasalib, Imom al Moturidiy yozuvi o‘yilgan.Maqbaraning g‘arbrog‘ida pastqom gumbaz inshoot — Amir Temur tomonidan Hirot va Mashhatdan olib kelingan sayidlar dahmasi (Muhammad payg‘ambar avlodi) joy olgan.Maqbaraning shimoliy qismida so‘fa (tepalik) hamda IX-XVIII asrlarga tegishli qabr tosh joylashgan. Maqbaraning janubiy-g‘arbidagi bog‘da rotonda-shiyponcha bo‘lib, u yerda mashhur huquqshunos,musulmonlarning Burxoniddin Al Marg‘iloniyning qabri ham joy olgan.

Abu Mansur Moturidiy yaratgan kalom maktabi o‘zining ko‘p qirraliligi, sohasi kengligi, ilmiyligi, bid’atchilarga qarshi murosasizligi bilan ajralib turadi. U shariat ilmlaridan tashqari,

hikmat, mantiq va boshqa fanlarni o‘zlashtirganligi tufayli, katta ilmiy iqtidor va ma’naviy salohiyatga ega bo‘lib, diniy qarashlari falsafiy me’yorlar bilan uyg‘unlashgan edi.

Abu Mansur Moturidiy ularga nisbatan keng va ilmiy dunyoqarash va ilmiy tushunchaga ega bo‘lganligi sababli, tushunish, anglash va ma’rifat quyidagi uch yo‘ldan hosil bo‘ladi, deb ishongan:

– his yoki sezgi a’zolari orqali;

– naql va rivoyat orqali;

– aql va idrok orqali.

Mazkur uslubga binoan, Moturidiy mazhabida har bir aqidaviy masala istidlol (dalillash) va mantiqiy uslub asosida yuritiladi, mo‘taziliylar va botiniylar istidloliga qarshi ham naqliy va ham aqliy dalillardan foydalaniladi. U olib borgan kurashning o‘tkir tomoni mo‘taziliylardan keyin ularning aqidaviy asoslariga tayangan, botiniylar va karomatiylarga qaratilgan edi.

Imom Moturidiy ta’limoti bugungi kunda ham aqidaparastlar va terrorchilar tomonidan islom dini niqobi ostida tarqatilayotgan asossiz g‘oyalarga qarshi, shuningdek, jaholatga qarshi kurash bo‘yicha aql va ma’rifat qurolidir.

Abu Mansur al-Moturidiydan bizgacha “Ma’xaz ash Shari’a” (“Shariat asoslari sarasi”), “Kitob al-usul” (“Diniy ta’limot asoslari kitobi”), “Kitob al-jadal” (“Dialektika haqidagi kitob”) kabi asarlar me’ros bo‘lib qoldi.

* * *

Namunaxon No‘monjonova,
ToshDO‘TAU talabasi

KALOM ILMI VA HIDOYAT YO‘LI IMOMI

Ma’lumki, kalom ilmida mutakallimlar mavqeyini belgilashda ularning ijtimoiy-siyosiy masalalardagi qarashlari muhim o‘rin tutib kelgan. Shu nuqtayi nazardan “Imom al-huda” (Hidoyatga boshlovchi imom) va “Imom al-mutakallimin” (Kalom olimlarining imomi) degan sharafli unvonlar bilan mashhur bo‘lgan buyuk yurtdoshimiz Abu Mansur al-Moturidiy hazratlaridir. Samarqandda ular asos solgan kalom ta’limoti yillar o‘tib butun islom olamiga tarqalib, sunniylikdagi ikki yirik maktabning biriga aylanadi. Moturidiya ta’limoti XI asrdan boshlab islom olamida shuhrat qozondi va shu davrdan allomaning shaxsiga qiziqish kuchaydi. Moturidiy— imom, fiqh olimi, kalom ilmining moturidiylik oqimi asoschisi.Imom Moturiyning mashaqqatli va albatta, serilm hayot yo‘llariga to‘xtalishdan avval “kalom” so‘zining ma’nosiga to‘xtalib o‘tish joiz, deb o‘ylayman.

Kalom o‘zi nima va u qanday ilm? Kalom ilmi to‘g‘risida qanday bilimlarga egamiz? Kalom ilmi - o‘rta asrlarda falsafiy-diniy fikrlar va dinning nazariy asoslarini o‘rganish, islom aqidalariga e’tiqod etish haqidagi bilimlarni ifodalagan. Biron-bir dinga mansub shaxs uchun majburiy hisoblangan, har qanday sharoitda muhokama qilmasdan e’tiqod qilinishi lozim bo‘lgan diniy talablar majmuyiga nisbatan aqliy mulohaza yuritish jarayonida u maxsus bilimlar tizimi sifatida vujudga keldi. Kalom – “ilmul kalom” atamasi keng ma’noda o‘rta asrlar musulmon adabiyotida diniy-falsafiy mavzularda (jumladan, nasroniylik va yahudiylikda ham) erkin fikr yuritishga nisbatan qo‘llangan, tor ma’noda esa aqidaparastlik, ya’ni dinda obro‘- e’tiborli hisoblangan shaxslar – payg‘ambar, sahobalarga taqlid yo‘li bilan emas, balki Qur’on va sunniy ta’limotni aql-idrokka mos talqin etish, tafakkurga suyanib ish yuritishga nisbatan ishlatilgan. Hadis ilmi payg‘ambarimiz tomonidan rivoyat qilingan hadislar va amallarni, fiqh ilmi shariat qonun-qoidalarini, kalom ilmi

esa islom dinida e’tiqod qanday bo‘lishini o‘rgatadi. Demak, kalom ilmi, avvalo, insonni inson bo‘lib shakllanishida yetakchi o‘rinda turar ekan. Moturidiy o‘z davrining islomiy ilmlari sohasida eng yetuk bilim sohibi hisoblanib, musulmon dunyosi olimlari tomonidan tan olingan va hozirda ham turli diniy asarlarda yuksak ehtirom ila tilga olinadi.Shuning uchun ham Imom Moturidiyni “ Kalom olimlarining imomi” deb ulug‘laganlari bejizga emas.

Imom Moturidiyning (to‘liq ismlari Abu Mansur al-Moturidiy Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud al-hanafiy al-Moturidiy as-Samarqandiy) sermazmun hayotlariga nazar tashlaydigan bo‘lsak, ular 870-yil Samarqandning Moturid qishlog‘ida (hozirgi Jomboy tumanida) tavallud topib, to umrlarining oxirigacha shu yerda yashaganlar, shu bilan birga bu yerda katta bog‘ ham barpo etganlar. Abu Mansur Moturidiyning hayotlari Samarqandda ilohiyot ilmi rivojining keyingi davriga to‘g‘ri kelgan. Bu davrda shaharda bir necha e’tiborli mutakallimlar guruhi faoliyat ko‘rsatayotgan bo‘lib, ular orasida donishmandlar (hukamo) guruhiga mansub Abulqosim Hakim Samarqandiyning ijodiga qiziqish katta edi. Ikkinchi guruhda Abu Bakr Juzjoniy maktabi namoyandalari – Abu Abdulloh ibn Abu Bakr Juzjoniy, Abu Mansur Moturidiy, Abulhasan Rustufag‘niy, Abu Salama Samarqandiylar bor edi. Uchinchi guruhni esa iyodiylar sulolasi vakillari - Abu Nasr Iyodiy, uning farzandlari Abu Ahmad va Abu Bakr Iyodiylar tashkil etardi. Bu guruhlar o‘rtasidagi bahslar turli ko‘rinishlarda namoyon bo‘ldi va bu kalom ilmi rivojiga ijobiy ta’sir ko‘rsatdi. Ba’zi manbalarda ularning Samarqanddagi “Iyoziy” madrasasida ta’lim olgani qayd etilgan. Moturidiy Abu Bakr Ahmad Juzjoniy, Abu Nasr Ahmad Iyoziy, Imom A’zam mazhabidagi buyuk olim Nasr ibn Yahyo Balxiy, Muhammad ibn Fazl kabilarni ustozlari qatori ko‘rganlar. Imom al-Moturidiy Imom Ash’ariy, Rudakiy, Abul Hasan Balxiy, Farobiy kabi olimlar bilan bir zamonda yashab, imom Muhammad al-Buxoriyni o‘zining ma’naviy ustozi, deb bilgan.Buyuk mutafakkir Alisher Navoiy Imom al-Moturidiyning sha’nini ulug‘lab, u kishiga “Buyuk ulamolar sultoni” deya yuksak baho berganlar.

Moturidiy hazratlari biz avlodlarga tuganmas boyliklar qoldirdilar. Ularning har bir asarlari dur-u gavharlardan-da qimmatliroq. Moturidiy ilohiyotchi olim sifatida muhim aqidaviy masalalar — juz’iy ixtiyor, e’tiqod, oxirat hayoti kabilarni qamrab oluvchi risolalar bitgan. «Ma’xaz ash Shari’a» («Shariat asoslari sarasi»), «Kitob al-usul» («Diniy ta’limot asoslari kitobi»), «Kitob al-jadal» («Dialektika haqidagi kitob») kabi asarlari shular jumlasidandir. Moturidiy Abu Hanifa qarashlarini tushuntirib berib, uni yanada rivojlantirdi. Abul Hasan al-Ash’ariy (873—935) ishlab chiqqan Islom aqidasi asoslarini takomillashtirib, uni sunniylik e’tiqodiga kirib qolgan noto‘g‘ri, g‘ayri sahih aqidalardan tozaladi. Moturidiy qarashlari o‘z davrida mintaqaning madaniy va ilmiy ravnaqiga sabab bo‘lgan. Chunki Moturidiy din asoslarini mantiqan tushuntirib, tanlov huquqi va ijtimoiy hamjihatlikni qaror topdirish g‘oyalarini rivojlantirgan. Moturidiy jami 15 ga yaqin asar taklif etgan. Uning kalomga oid 7 ta va fiqhga oid 2 ta asari bo‘lib, ular saqlanib qolmagan. Moturidiyning bizgacha yetib kelgan asarlari qisman tadqiq qilingan. Uning Qur’on tafsiriga bag‘ishlangan «Ta’vilot al-Qur’on» asari va uning uzviy davomi hisoblanmish «Irshad al-mubtadiyin fiy tajvidi Kalami Robbil a’lamin» («Qur’on o‘qishga kirishganlar uchun qo‘llanma») kitobi Sharqshunoslik institutida saqlanadi.

Moturidiyning asosiy asarlari bo‘lmish, “Kitob at-tavhid”, “Ta’vilot ahl as-sunna”dir (“Sunniylik an’analari sharhi”). “Kitob at-Tavhid” bilish nazariyasi bayon qilingan musulmon ilohiyotshunosligining birinchi asari hisoblanadi. Kitobning kalom ilmi ta’rifi berilgan muqaddimasida bilimning 3 manbayi: hissiy (sezgi) a’zolari vositasida, naql — rivoyatlar vositasida va aql-idrok vositasida axborotlar olish mumkinligi haqida gapiriladi. Moturidiy sof din doirasidan chiqmagan holda aql-idrokni ulug‘laydi va mantiqan asoslangan bilimning ahamiyatini ta’kidlaydi. Kitobda

o‘sha davrdagi adashgan firqalar qarashlarining haqiqatdan yiroq ekanligi tahlil etilgan. Moturidiy “Din yo‘lidagi barcha adashuvlarning sababi – riyokor kimsalarga ko‘r-ko‘rona ergashishdadir”, deb ta’kidlagan edilar.

Shu bilan birga Moturidiy islom dinidagi sunniylarning to‘rtta asosiy mazhabi asoschilarining asarlarini o‘rganib, o‘zi ham arab tilida tafsir va e’tiqodga oid “Ta’vilot ahli as-sunna”ni yozadi. Bundan ko‘zlangan asosiy maqsad “Ahl as-sunna va al-jamoa” ta’limotiga zid qarashlarni rad qilishdir. Bu asardan e’tiqodiy masalalar hamda fiqhda keng foydalaniladi. Abu Mansur Moturidiy bu asarini yozishda asosan Abu Hanifaning qarashlariga suyanadi. Ushbu kitobning nusxasi Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik instituti fondida saqlanadi. “Kitob ta’vilot” asarining birinchi jildi 1971-yilda Sayid va Ibrohim Avadaynlar tomonidan nashr etildi. Xuddi mana shu kitob bangladeshlik olim A.A.Rahmon tomonidan 1981-yil yangi qo‘shimchalar bilan qayta nashr qilindi. Asarning chop qilinishi Moturidiy kalomiga oid bir qator maqolalarning yozilishiga sabab bo‘ldi. F.Sezgin o‘zining “Arab qo‘lyozmalari tarixi” kitobida “Kitob ta’vilot” asarining dunyo fondidagi nusxalari haqida qimmatli ma’lumot berib o‘tgan. So‘nggi yillarga kelib uning to‘liq nashrlari ham amalga oshirildi. 2004-yil Fotima Yusuf Xaymi tomonidan 1-5 jildlari Bayrutda nashr etildi. Yana biri Majdiy Baslum tomonidan tayyorlangan bo‘lib, 2005-yil Qohirada “Maktabat ul karamat” nashriyotida chop etilgan. Eng so‘nggi 2008-2009-yillardagi ilmiy nashri Turkiyadagi “Darul mezon” nashriyotida yetti jildda chop etildi.

Bundan tashqari Moturidiya aqidasi Qur’on, hadis va aql-idrok, mantiq va haqiqatga yaqin ekani bilan boshqa ta’limotlardan ajralib turadi. Abu Mansur Moturidiy o‘z ta’limoti bilan bog‘liq aksariyat fikrlarini “Kitob tavhid” asarida bayon etgan. Xususan, o‘zga toifadagi firqalarga qarshi shunday so‘zlarni aytadi: “Ular tafakkur va tadqiq bilan qarasalar edi, Alloh taolo ham bandalarini tafakkur va tadqiqot, ibrat va tajriba bilan ish qilishga buyurganini tushunar edilar, ibrat va tafakkur esa ilm manbalaridan biridir”. Bu ta’limot mu’taziliylar kabi faqat aqlga suyanish emas, balki naqldan ham qo‘shib foydalanishni zarur deb biladi. Aqida borasida qo‘shgan yana bir hissaslari shuki, o‘sha davrlarda juda ko‘plab firqalar e’tiqod borasida o‘z fikrlari bilan musulmon ahlini turli yo‘llarga boshlagan. Moturidiy shunga chek qo‘yadi va bu o‘lkada yagona aqida tizimini (ya’ni hanafiya mazhab asosida) o‘rnatadi. U barcha aqidalar orasidagi bahsli mavzularni har bir firqaga dalillar asosida isbotlab beradi. Natijada turli xildagi mayda oqimlar ko‘payishining oldi olinadi.

Abu Mansur Moturidiyning ko‘p asarlari bizgacha yetib kelmagan, yetib kelganlari ham xorijdagi kutubxona va qo‘lyozma fondlarida saqlanadi. Islom olamida mashhur bo‘lgan “Kitob ut-tavhid” asari 1970 yilda Fathulloh Xulayf tomonidan Bayrutda, keyinchalik esa Turkiyada bir necha bor nashr etiladi. So‘ngisi Bekir Tuplu o‘g‘li va Muhammad Aruchi kabi olimlar tomonidan 2003 yil Anqarada chop etilgan.

Imom Moturidiy hijriy 333 (milodiy 944-945) yilda vafot etgan va Samarqanddagi Chokardiza qabriston ida dafn qilingan. Shahar aholisi, ayniqsa, o‘rta qatlam orasida mashhur bo‘lgan ulamolar, jumladan, Moturidiyning safdosh va shogirdlari ham shu yerga dafn qilingan. Solih ulamolar guruhi faoliyatini tadqiq qilishda ushbu qabriston va u bilan bog‘liq ma’lumotlar muhim ahamiyatga ega. Turk admirali Saydi Ali Rais XVI asrda Osiyo bo‘ylab sayohatga chiqib, Samarqanddagi Chokardiza qabriston ini ham ziyorat qiladi. Bu haqda esdaliklarida bayon qiladi. Shuningdek, XVIII-XIX asrlarda yozilgan “Samariya” va “Qandiya xurd” asarlarida ham Chokardiza va unda dafn etilgan ulug‘ allomalar haqidagi ma’lumotlar uchraydi. V.Bartold ham xotiralarida 1920-yildagi Samarqand safari davomida ushbu qabriston da bo‘lgani va u yerda Moturidiy maqbarasini ko‘rganini ta’kidlaydi.

Yuz yillar davomida faqih, shayx va ulamolar dafn etilgan Chokardiza qabristoni sho‘rolar davrida aholi yashaydigan manzilga aylantirildi. Natijada ko‘plab qabrtosh va qayroqlar yo‘qolib ketdi. Moturidiy maqbarasini tiklash jarayonida esa faqih va ulamolarning qabrtoshlari topildi. Ularning aksari qoraxoniylar davriga mansub bo‘lib, biz uchun ko‘plab yangi ma’lumotlarni berdi. Hozir mazkur qabrtoshlar islomshunos olimlar B.Bobojonov, A.Mo‘minov, U.Rudolf tomonidan o‘rganilib, maxsus tadqiqot chop etilgan.

Ming afsuski, O‘zbekistonda Moturidiy merosini o‘rganishga faqat mustaqillikdan keyingina kirishildi. O‘zbekiston Respublikasi Vazirlar Mahkamasining qaroriga binoan 2000-yilda Moturidiy tavalludining 1130 yilligi yurtimizda keng nishonlandi. Birinchi prezidentimiz I.A.Karimov tashabbuslari bilan Samarqandda alloma xotirasiga yodgorlik majmui bunyod etildi. Toshkent va Samarqandda Moturidiy ta’limoti va uning islom olamida tutgan mavqeyiga bag‘ishlangan xalqaro ilmiy anjumanlar o‘tkazildi. Moturidiy hayotining turli qirralarini yorituvchi maqolalar, risolalar va tadqiqotlar chop etildi. Moturidiy merosini o‘rgangan xorijlik olimlar bilan samarali hamkorlik aloqalari o‘rnatildi. 2001-yilda Göttingen (Germaniya) universitetining professori Rudolf Ulrich qalamiga mansub „Al-Moturidiy va Samarqand sunniylik ilohiyoti“ kitobi o‘zbek tilida nashr etildi.

2002-yilda mazkur kitobning keng ommaga, jumladan, oliy o‘quv yurtlarining talabalari va o‘rta maktablarning yuqori sinf o‘quvchilariga mo‘ljallangan nashri amalga oshirildi. Endilikda xalqimiz Moturidiy merosi bilan o‘z ona tilida tanishish imkoniga ega bo‘ldi.

Bugungi kunda O‘zbekiston Respublikasi Prezidenti Shavkat Mirziyoyevning tashabbuslari bilan “Imom Moturidiy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazini tashkil etish chora-tadbirlari to‘g‘risida”gi qaroriga binoan buyuk mutafakkir ajdodimiz, moturidiylik ta’limoti asoschisi imom Abu Mansur Moturidiy va uning izdoshlari merosini chuqur o‘rganish, ularning aqida va kalom ilmi rivojiga qo‘shgan bebaho hissasini tadqiq etish va keng targ‘ib qilish, milliy-diniy qadriyatlarimizni asrab-avaylash va rivojlantirish, shu asosda yosh avlodni ezgu umuminsoniy g‘oyalar ruhida tarbiyalash, ularda ma’naviy va ma’rifiy qarashlarimizga yot bo‘lgan zararli ta’sirlarga qarshi mafkuraviy immunitetni kuchaytirish maqsadida O‘zbekiston Respublikasi Vazirlar Mahkamasi huzuridagi Din ishlari bo‘yicha qo‘mita, O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi, O‘zbekistondagi Islom sivilizatsiyasi markazi va Imom Buxoriy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazining O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi huzurida davlat muassasasi shaklidagi Imom Moturidiy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazini tashkil etish bo‘yicha sa’y-harakatlar olib borilmoqda.Mamlakatimizda o‘tkazilayotgan turli xil tadbirlar, anjumanlar natijasida yosh avlodning kundan kunga Imom Moturiydek ajdodlariga muhabbati ortib bormoqda.Bunga misol tariqasida, hazratning asarlari qayta-qayta o‘rganilib , ko‘plab nusxalarda turli xil tilllarda nashr qilinmoqda.Ayni paytda Imom Moturidiyni yanada chuqurroq anglashimiz uchun tashkil qilingan tanlovlar shular jumlasidan.Negaki Imom Moturidiyning siz-u biz bilmagan qirralari bisyor. Biz, avvalo, Imom Moturiydek ajdodlarimiz borligidan faxrlanish bilan birga ularga mos izdosh , avlod bo‘lmog‘imiz darkor.Zero, tomirimizda mana shunday buyuklar qoni jo‘sh urib turganligining o‘zi bir katta baxt!

Foydalanilgan adabiyotlar

1. Al-Moturidiy ta’limoti va uning Sharq xalqlari madaniyatidagi o‘rni. Ma’ruzalar to‘plami, T., 2000;

2. Kattayev K., Imom al-Moturidiy va Chokardiza, Samarqand, 2000;

3. Mansur A., Al-Moturidiy ta’limoti, T.,2003;

4. Ziyodov Sh., Al-Moturidiy hayoti va merosi, T., 2000.

Abdug‘ani Menglimamatov,
Toshkent davlat Iqtisodiyot universiteti talabasi

IMOM MOTURIDY IZDOSHLARI

Bismillahir Rohmanir Rohim

Bizlarga islomni din deb rozi bo‘lgan,bizlarni o‘z hidoyati ila hidoyatlantirgan Rohman va Rahim bo‘lgan Robbimiz Alloh subhanahu va taolaga o‘zining jamoli va ulug‘ligiga munosib hamdu sano va maqtovlar bo‘lsin!

Biz ummatlariga olamlarning Robbidan islom va iymon ta’limotini yetkazgan, ummatlari uchun eng pok va eng to‘g‘ri yo‘lni ko‘rsatib ketgan,o‘zlaridan keyin ummatlari yetmish uch firqaga bo‘linib shu firqadan faqat bittasigina najot topishini aytgan Muhammad Mustafoga mukammal salovatlar bo‘lsin!

Rasulullоh sollalohu alayhi vasallam shunday dedilar; “Yahudiylar yetmish bir firqaga bo‘lindilar ularning bittasi jannatda yetmishtasi do‘zahda bo‘ladi, Nasoralar yetmish ikki firqaga bo‘lindilar ularning yetmish bittasi do‘zahda bittasi jannatda, Allohga qasamki, mening ummatim esa yetmish uch firqaga bo‘linadi ularning bittasi jannatda, yetmish ikkitasi do‘zahda”. Shunda sahobalar; “ Ey Allohning rasuli o‘sha bittasi najot topuvchisi kimlar deb so‘rashganida U zot sollalohu alayhi vasallam aytdilarki: “Ular jamoadir”dedilar.(Imom ibn Moja rivoyati)

Anas ibn Molik roziyallou anhudan rivoyat qilinadi; Nabiy sollalohu alayhi vasallam dedilar; “Ummatim aslo zalolat ustiga jamlanmaydi! shuning uchun qachon ixtilof ko‘rsalaringiz katta qora nuqta(ko‘pchilik qora nuqtadek ko‘rinadi ya’ni ko‘pchilik)bilan bo‘linglar dedilar” (Imom ibn Moja rivoyati)

Hadisda aytilgan “Jamoa” bu “Ahli sunna val jamoadir”. Ahli sunna val jamoa bu sunnat yo‘lini tutgan xadislarga amal qiluvchi musulmonlarning katta qismini jamlagan jamoadir. Ahli sunna val jamoada ekanligning belgisi fiqhiy mazhabda to‘rtta mazhab imomining biriga ergashgan bo‘lishligi aqida yo‘nalishida esa Imom Moturidiy yoki Imom Ashariy ning birini ushlagan bo‘lishligidadir. Demak, Rasulullоh sollalohu alayhi vasallam bashorat bergan jamoa aqida yo‘nalishida yo Imom Moturidiy yo Imom Ashariy bo‘lishligi Imom Moturidiyning fazli uchun kifoya qiladi.

Buyuk vatandoshimiz Imom Moturidiy Samarqandning Moturid qishlog‘ida tug‘ilganlar (hozirgi Jomboy tumanida) u kishi dastlab ta’limni qishlog‘ida oldilar u kishi keyinroq Samarqand shahrida ta’lim oldilar u kishi butun hayotini din yo‘liga bag‘ishladilar. U kishi davrlarida adashgan firqalar ko‘paygan edilar vatandoshimiz Imom Moturidiy rohimahulloh Rasulullоh sollallohu alayhi vasallamning pok e’tiqodlarini musulmon ummatiga yetqazdilar shogirdlar chiqardi. Shogirdlari ham o‘z navbatida shogirdlar chiqardi ular musulmon ummatiga to‘g‘ri aqidani ko‘rsatib berdilar. Muoviya roziyollohu anhudan rivoyat qilingan hadisda Nabiy sollolohu alayhi vasallam**: “Alloh kimga yaxshilikni iroda qilsa, uni dinda faqih qilib qo‘yadi.Albatta,men taqsimlovchiman, xolos, Alloh beradi. Albatta bu ummat Allohning ishi(qiyomat) kelguncha Allohning amrida qoim bo‘ladi. Ularga xilof qilganlar zarar yetkaza olmaydi” dedilar.** Demak musulmon ummati Allohning amrida qoim bo‘lsa ularga xilof qilganlar zarar yetkaza olmaydi ekan payg‘ambarimiz Muhammad sollolahu alayhi vasallamning ushbu hadisi o‘z tasdig‘ini topmoqda Afsuski so‘nggi paytlarda buyuk vatandoshimiz Imom Moturidiy rohimahulloh xazratlariga ham turli tuxmat qilayotganlar u kishining hattoki adashganga chiqazayotganlar ham topilmoqda ammo ularning davolari hech qayerga bormaydi o‘z o‘zidan yo‘qolib ketaveradi ming yildan beri musulmon ummati Imom Moturidiy rohimahullohning aqidasida yurganligi ularga xilof qilganlarning davosi esa o‘z o‘zidan yo‘q bo‘lib ketayapti inshaalloh musulmon ummati bu yo‘ldan qiyomatgacha hech

o‘g‘ishmaydi, shu yo‘lga xizmat qilgan musulmon ummati uchun eng pokiza aqidani ko‘rsatgan shu buyuk imom musulmonlar uchun faxrdir shu ikki imomning biri bizni ona yurtimizdan, bizning ajdodimizdan ekanligi biz uchun katta faxrdir shuningdek katta ma’suliyat ham yuklaydi lekin aksariyatimiz bu kishini bilmaymiz,bu ham musulmon ummati xususan yurtimiz diyoridagi musulmonlar uchun uyatdir, Imom Moturidiy bobomizni yaxshi bilmaslik u kishining tutgan pok aqida yo‘lini tutmaslik katta musibatdir shuning uchun biz yaxshilab u kishining hayotini o‘rganib amal qilishimiz lozim va lobuddir!

Abu Mansur al-Moturidiy rohimahulloh vafot etganlarida yaqin shogirdlaridan biri Abul-Qosim al-Hakim uning qabr toshiga quyidagi bitikni yozdirgan ekan: “Bu qabr nafaslari miqdoridagi ilmlarni o‘zida jam etgan, bor kuchini u ilmlarni tarqatish va o‘rgatish bilan tugatgan, bas,shuning uchun diniy asarlari maqtovga sazovar bo‘lgan va o‘z umridan serhosil mevalarni olishga erishgan zotning qabridir” Vo ajab! Qarang, bu ulug‘ zot umrini ilmga bag‘ishladi, bu buyuk vatandoshimiz umrini Rasulullo sollalohu alayhi vasallamning pok aqida yo‘lini musulmon ummatiga tarqatishni o‘zining eng oliy maqsadi deb bildilar bu yo‘ldan hech og‘ishmadilar, hech toymadilar, bu yo‘lda vaqtini, boyligini, butun borligini fido qildilar. Ana shunday zotning avlodi bo‘lganingdan faxrlanasan kishi.

Olimning o‘limi olamning o‘limi deyishadi, bu buyuk vatandoshimiz bundan ming yillar oldin vafot etdi, lekin u kishining qoldirgan ilmiy merosi musulmon ummati uchun katta xizmat qilib kelmoqda. Rasulullo sollalohu alayhi vasallam aytganlaridek kishi vafotidan keyin amallari kesiladi, faqat uch narsadan sadaqai joriyadan, solih farzanddan, manfaatli ilmdan uzilmaydi deganlar. U kishidan katta ilmiy meros qoldi, bu ilm shunday ilmki, musulmon ummati bu ilmdan qiyomatgacha manfaat oladi, inshaalloh. Bu ilm shunday ilmki, bu ilmni kim o‘qib o‘rganib uqib olsa o‘qigan kishi uchun eng pokiza aqida ilmi bo‘ladi inshaalloh va bu o‘qigan kishining savobidan Buyuk vatandoshimiz Abu Mansur al-Moturidiy uchun ham nasiba bo‘ladi inshaalloh. Buyuk vatandoshimiz aytardilar: “Vaqtning qadrini bil va uni hech qachon isrof qilma”, “Ilm o‘rganishdan aslo tinchima”. Demak, biz ushbu hikmatlarni tushunib, unga amal qilib vaqtimizni foydali va manfaatli ilmga sarflashimiz zarur ekan! U kishi yana shunday deganlar: “Maqtonchoqlik qilma birov seni maqtasa, undan faxrlanma”, dema,k biz maqtanchoqlikdan ehtiyot bo‘lishimiz kerak, Alloh taolo bizga o‘tkir fahm va idrok bergan bo‘lsa ham, uni ko‘z-ko‘z qilib maqtanmasligimiz lozim!

Biz basharmiz! Adashishlik insonning tabiatida bor narsa! Biz adashamiz lekin adashganlarimizdan xulosa chiqarib bugun xarakatni boshlashimiz kerak va buyuk vatandoshimizga munosib avlod ekanimizni ko‘rsatishimiz kerak. Imom Moturidiy rahimahulloh aytganlaridek: “Inson imtihonlar uchun yaratilgan. Ammo unga bu imtihonlardan muvaffaqiyatli o‘tish va to‘g‘ri yo‘lni topish uchun keng imkoniyatlar berib qo‘yilgan. Inson o‘z xatti-harakatlarida ixtiyorlidir”. Demak, imkoniyatlarni anglab ulardan ulardan foydalanishimiz kerak.

Alloh taola An’om surasining 153-oyatida marhamat qilib aytadiki: **“Albatta, bu Mening to‘g‘ri yo‘limdir. Bas, unga ergashing. Va boshqa yo‘llarga ergashmang. Bas, sizni Uning yo‘lidan adashtirmasinlar. Mana shu sizga qilgan amrki, shoyad, taqvo qilsangiz”.**

Ey Alloh, musulmonlarning birdamligini ta’minlagin. Barchalarimizni sof aqidada sobit aylagin. O‘zingning oldingga pokiza e’tiqodda borishlikni nasib aylagin! Bizga xalilimiz sollallohu alayhi vasallamning eng pokiza va eng to‘g‘ri aqidasini yetkazishda beqiyos xizmat qilgan buyuk vatandoshimiz Abu Mansur al-Moturidiy (rahimahulloh)dan O‘zing rozi bo‘lgin qiyomat kuni musulmon ummatiga qilgan xizmatining mukofatini ko‘paytirib bergin.

* * *

Муаттар Максумова,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси талабаси

ИМОМ МОТУРИДИЙ ЁШ ТАДҚИҚОТЧИЛАР НИГОҲИДА

Фикрлар олами сирларини ўрганмоқ, Яратувчининг борлиги ва бирлигини англамоқ, Унинг амр ва қайтариқларига амал қилиш мезонларини идрок қилиш учун берилган ақл, инсоннинг бошқа яратилган махлуқотлардан фарқли эканлиги ва унга муайян масъулиятлар юкланганлиги, унинг тафаккур ва ақл эгаси эканлигидандир. Аллоҳ Одам алайҳиссаломни тупроқдан яратиб унга ўз руҳидан пуфлаб, энг шарафли ва гўзал суратда жон берди. Ўзига берилган ақл, ирода, сабр ва ғазаб каби туйғу ва қобилиятлар билан дунё оламида инсон «халифа» мақомини олди[685]. Инсонни инсон қилган, уни ҳар турли ҳатти-ҳаракатига мазмун касб қилган ақл, айни замонда илоҳий амрлар қаршисида инсонни бурч ва масъулиятини ўз зиммасига олган, яхши ёмонни ажратган маълумот олиш воситасидир[686].

Ана шу ақл ислом ақидасига хос ва соф тарзда йўналтирилса, банданинг Аллоҳ Таолога итоат қилишида, унга ибодат қилишида ҳар-хил бидъат ва ислом таълимотига ёт бўлган ғоялардан сақланишга замин ҳозир бўлади. Бизга маълумки, Расули Акрам соллаллоҳу алайҳи васаллам вафотларидан сўнг Исломда турли хил бўлиниш ва қарашлар вужудга келди. Бу тафриқаланиш Ислом тарихида қалбларни маҳзун қиладиган қонли уруш ва мунозараларга сабаб бўлди. Натижада мусулмонларни Қуръон ва суннатдаги кўрсатмалар асосида бир эътиқодда сақлаш ва ўзга фирқаларга раддия бериш учун Калом илми билан шуғулланишга эҳтиёж сезилди.

Аҳли сунна вал жамоа мазҳабининг эътиқод мактаби асосчиларидан бири ватандошимиз, Мотуридийя йўналиши асосчиси Абу Мансур ал-Мотуридийдир (в333/944). Имом Матуридий ислом оламининг муҳим қисмини ташкил этувчи ва аҳли сунна мазҳабини қабул қиладиган доираларнинг энг таъсирчан шахсларидан биридир. Ислом динини тўғри талқин қилишда унинг асарлари беназир аҳамиятга эгадир. Иймон силсиласида Имом Аъзам Абу Ҳанифа мазҳабини асос қилган, эътиқодий қарашларда унинг назарияларидан кенг фойдаланган олим Калом, Тафсир Фиқҳ каби илмларда Қуронни асос қилиб ақлий ва нақлий далиллардан фойдаланиб аҳли сунна ақидасини соф тарзда ўзгаришсиз бизгача етиб келишида улкан ҳиссасини қўшди. Моваройуннаҳрда калом илмининг ривожланишида, шубҳасиз буюк мутакаллим Абу Мансур Мотуридийнинг (в. 333/944 й.) ўрни ниҳоятда катта бўлган. У яшаган даврга келиб (IX асрнинг охири - X асрнинг биринчи ярми) ислом динида пайдо бўла бошлаган турли гуруҳ ва фирқаларнинг сони кўпайиб кетган эди.[687] Мотуридий ҳаёти, фаолияти, асарлари, шогирд ва замондошлари ҳақида маълумот берувчи энг қадимги мабаа Абул Муин ан Насафийнинг «Табсиротул адилла» асари орқали билишимиз мумкин[688].

Мотуридий тафсир, усулул фиқҳ ва ақоид илмида бир қанча асарлар таълиф этган. Унинг тафсир илмига оид 12 жилдлик «Таъвилот ал-Қурон асари ва ақоидга бағишланган «Китаб ат-тавҳид» асари аҳли сунна ақидасини муфассал баён қилиши билан муҳим аҳамиятга эга.[689]

«Китаб ат -тавҳид»да келтирилган ақидавий масалалар мотуридия йўналишининг асосий ақидавий масалаларини ўз ичига олган. Мотуридий бу асардан ташқари ақоидга оид бошқа асарлар ҳам ёзган. Уламолар уларни ўрганишда уч қисмга ажратганлар:

[685] Сажда сураси 9-оят
[686] Сод сураси 75-оят
[687] Ҳижр сураси 29-оят
[688] Бақара сураси 30-оят
[689] ал-Тафтазоний, Шарҳул-Ақоид, Калом илми ва ислом ақоиди, Сулаймон Улудоғ, Даргоҳ Ёй, Истанбул 2013, с.99

1. Мақолот - бунда асосан ислом динидаги турли фирқаларнинг қарашлари ифода этилган;

2. Раддиялар: Қадарий, мўътазилий ва қарматий каби адашган фирқаларнинг қилаётган даъволарига бирма-бир нақлий ҳамда ақлий далиллар асосида раддиялар қилган. “Баяну ваҳмил мўътазила” (Мо‘тазилийларнинг ното‘г‘ри тасаввури баёни), “Родду аълал қаромита” (Қарматийларга раддия) каби асарларида мазкур фирқаларнинг умумий қарашларидаги хатоларни кўрсатиб берган;

3. Аллоҳ таолога иймон келтириш асослари:

Абу Мансур Мотуридий Аллоҳ таолога иймон келтириш асослари бо‘йича “Тавҳид” китобини ёзган. Калом илмига оид энциклопедия дейиш ҳам мумкин бўлган бу китоб Мотуридия мазҳабининг асосий қарашларини баён қилувчи асардир. Имом Мотуридийнинг ушбу асари ундан кейин ёзилган калом китобларига андоза ҳисобланади. Чунки кейинчалик ёзилган калом китоблари асосан Имом Мотуридийнинг услубига кўра ёзилгани ва маълумотлар у зотнинг тартибига кўра тартиблангани инкор қилиб бўлмайдиган очиқ ҳақиқатдир. Мотуридия мазҳабидаги китобларнинг аввалида келадиган “билиш воситалари” мавзусини ҳам дастлаб Абу Мансур Мотуридий жорий қилган.

Мотуридия мазҳабининг асосий қарашларини баён қилувчи “Тавҳид” китоби “билиш воситалари” мавзуси билан бошланиб, сўнгра даҳрийлар, суманийлар, суфастоийлар каби фирқаларга раддия беришга ўтилган. Китоб охирида қазо ва қадар, иймон, шафоат, иймон ва Ислом масалалари баён қилинган. Мотуридия мазҳабидаги машҳур китоблар бўлган Абул Муин Насафийнинг “Табсиротул адилла”, Умар Насафийнинг “Ақоидун Насафий” каби асарлари “Тавҳид” китоби асосида таълиф этилган асарлар ҳисобланади.[690]

Хулоса ўрнида шуни таъкидлаш лозимки, Мотуридий асарларини ўрганиш ва уни бутун дунё ислом оламида тарқалиши учун қилинадиган ишлар ва вазифалар бугунги кунда олимлар ва тадқиқотчиларолдидаги муҳим вазифалардан биридир. Унинг ёзган асарлари нақадар бебаҳо эканлигини чет элда унинг ижоди билан қизиқиб унинг фаолияти ва ҳаёти ҳақида қилинган бир қанча илмий ишлар ва докторлик дессертацияларидан билиб олишимиз ҳам мумкин.

Фойдаланилган адабиётлар

1. Mâtürîdî’de Akil Ve Yaratiliş Hikmeti Osman Oral Yrd. Doç. Dr., Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

2. Kas̱tamonu Ünġversġtesi Iv. Uluslararasi Sheyx Sha’bani Sempozyumu Hanefîlik-Mâturîdîlik 05-07 Mayis 2017 Cġlt 1

3. Tafsiri hilol. Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf

4. https://tuhfa.uz/article/825

5. https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidi

6. https://ahlisunna.uz/tavhid-risolasi/

7. https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/826856

8. https://tr.wikipedia.org/wiki/M%C3%A2t%C3%BCr%C3%AEd%C3%AElik

9. https://sammuslim.uz/oz/articles/actual/abu-mansur-moturidiyning-qanday-asarlari-bor?print=on

10. https://www.trtavaz.com.tr/haber/tur/avrasyadan/yok-ozbekis̱tanda-iki-ens̱titu-kurulmasina-iliskin-calisma-baslatti/59f1df1d01a30a6554da85b6

* * *

690 https://islamansiklopedisi.org.tr/maturidiyye

S.Umarillayeva,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси талабаси

IMOM MOTURIDIY IZDOSHLARI

VII–X[691] asrdan boshlab to‘rtinchi hijriy asrgacha[692], bir tomondan O‘rta Sharq va Markaziy Osiyo mamlakatlarida turli fanlar bilan birga shariat ilmlari, ayniqsa, fiqh ilmi[693] ning taraqqiyot bosqichi va oltin davri bo‘lgan bo‘lsa, ikkinchi tomondan arab tiliga tarjima qilingan Yunon ilmiy, falsafiy asarlari islom dunyosiga kirib kelgan edi. O‘shanda turli din tarafdorlari va ayrim turli qarash egalari islom dinini qabul qilgan bo‘lsalar ham, qalban o‘z diniy e’tiqodlari va qarashlari ta’siri ostida turardilar. Bu davr ularning ta’siri ostida xilma-xil g‘oyaviy, aqidaviy ziddiyatlar yuzaga kelishi davri edi.

Diniy masalalar, imon va e’tiqodga tegishli bo‘lgan qator muammolar bo‘yicha kelib chiqqan ixtiloflar va kelishmovchiliklar, ilm ahli, din arboblari, davlat rahbarlari, hatto xalq ommasining diqqat-e’tiborini o‘ziga tortib turib, xavorij[694] xurujidan ko‘p o‘tmay, mo‘tazila, qadariya, jabariya, jahmiya, karromiya, karomatiya va botiniya kabi diniy guruhlarning shakllanishi uchun sharoit yaratib berdi.

Mazkur guruhlardan Abu Huzayfa Vosil ibn Ato[695] tarafdorlari bo‘lmish mo‘tazila[696] turli islom mamlakatlarida da’vatchilari orqali o‘z g‘oyalarini talqin etish va tarqatish bilan mashg‘ul edilar.

Abbosiy xalifalardan Ma’mun, Mu’tasim va al-Vosiq ularning ta’siri ostida bo‘lib, qur’onning yaratilganligi kabi muammolarga doir ularning aqidalarini qo‘llab-quvvatlab kelardi. Barcha xalqni “Qur’on qadim emas, balki maxluq, ya’ni yaratilgandir” degan aqidaga da’vat etish bo‘yicha Ma’mun chiqargan manshur (buyruq) tatbiq etilishi va u qoldirgan vasiyatga amal qilinishi, xalq ustiga og‘ir musibatlarni olib keldi.

Uning buyrug‘iga binoan, ushbu aqidani qabul qilishdan bosh tortgan hanbaliya mazhabi asoschisi Imom Ahmad ibn Hanbal ayovsiz tarzda kaltaklandi, badani va kiyimlari qonga bo‘yalgan holda saroydan olib chiqib ketildi.

Zikr etilgan xalifalar davrida mo‘tazila tarqatgan fitna shu qadar avj oldiki, xalifa Al-Vosiq buyuk olimlardan biri bo‘lmish Ahmad ibn Nosir al-Xizoiyni “Alloh roziligi uchun, bu kofirni o‘z qo‘lim bilan o‘ldirishim kerak”, deb qilich bilan uning boshini kesib Bag‘dodga yubordi va xalq ko‘zi oldida dorga osib qo‘ydirdi, Naim ibn Haddod zindonda hayotdan ko‘z yumdi, Muhammad ibn Nuh ibn Maymun ismli olim Ahmad ibn Hanbal kabi savalandi. Ulug‘ vatandoshimiz Imom Muhammad ibn Ismoil al-Buxoriy ham “Qur’on qadimiymi yoki yaratilganmi?”, degan savolga ilmiy javob bergan bo‘lsa-da, Nishopur shahrida chidab bo‘lmaydigan bosim ostida qoldi. Bid’atchilar o‘z shahri - Buxoroda ham uning tinchligini buzib, ona shahridan Samarqandning Xartang qishlog‘iga badarg‘a qilishdi. Alloma o‘sha yerda og‘ir sharoitda yakka va tanho hayotdan ko‘z yumdi.

234-hijriy yili mo‘tazila e’tiqodi asosida quyidagi masalalar o‘rtaga tashlangan edi:

- Jismonan qayta tirilish mumkin bo‘lmaganligi uchun, Alloh qiyomat kuni faqat ruhlarni qayta tiriltiradi.
- Qur’on qadimiy emas, balki hodis, ya’ni yaratilgan deb da’vo qilganliklari uchun, Qur’onga teng keladigan kitobni yozish mumkinligini isbotlashga uringanlar.
- Allohni bu dunyoda ham, u dunyoda ham ko‘rish mumkin emas degan e’tiqodni ilgari surganlar.

[691] Ikkinchi hijriy asrdan
[692] VII–X milodiy asr
[693] Islom huquqshunosligi
[694] Xorijiylar
[695] vafoti-hijriy 131-yil, milodiy-748-yil
[696] E’tizol tarafdorlari

Botiniylar ham ularning qarashlariga tayanib, Qur’on oyatlarini o‘z maqsadlariga muvofiq ta’vil[697] va tafsir qilib, istagan ma’nolarini islom ruhiga xilof bo‘lsa ham, ulardan chiqarib olishga harakat qilardi.

Aytib o‘tilgan e’tiqodiy ziddiyatlar murakkab va og‘ir sharoitni yuzaga keltirib, Bag‘doddan tortib Xuroson bilan Turkiston qadar salbiy ta’sir o‘tkazmoqda edi. Ismoiliy mazhabiga tegishli bo‘lgan karomatiylar va botiniylar mo‘tazila e’tiqodini o‘z diniy va siyosiy g‘oyalarini tarqatish va hokimiyatga erishish maqsadida asos qilib olgan holda islom jamoalari o‘rtasida darz solib jamiyatni parchalamoqda edi. Ular qurol ishlatish, talon-toroj qilish, yo‘lto‘sarlik va odam o‘ldirish orqali Somoniylar, G‘aznaviylar, Abbosiylar, Saljuqiylar va Qoraxoniylar davlatlarini izdan chiqarib ag‘darishga urinardilar. Shuningdek, o‘z muxoliflarini - oddiy odamlardan tortib, davlat rahbarlarigacha terror orqali oradan ko‘tarib, yo‘llarida turgan to‘siqlarni bartaraf qilishga intilardi.

Ular takfir etish[698], qo‘lga qurol ko‘tarib, ularga qarshi turganlarni o‘ldirish bilan, diniy taassubga asoslangan siyosiy harakatning yo‘lboshchilari edi. Karomatiylar qabrlarni ziyorat qilish, ka’ba toshi[699]ni o‘pish harom deb e’lon qildilar. Botiniylar Qur’on oyatlarida botiniy (ichki) ma’no borligini da’vo qilib, har bir oyatni o‘z istaklariga muvofiq ta’vil qila boshladilar.

Xatib al-Bag‘dodiy ham, Abu Rayhon Beruniy ta’kidlaganidek, botiniylar o‘z tarafdorlariga o‘zlarining qizlari, opa-singillariga uylanish, barcha dunyoviy lazzatlardan bahra olish va bolalar bilan birga bo‘lishga ruxsat berganlarini, shu bilan birga botiniylarning yetakchilaridan biri - Ibn Zakariyo Tomiyning faoliyati 319-hijriy yilda kuchaygani, lekin oradan ma’lum vaqt o‘tgach, yotgan joyida bo‘g‘izlab o‘ldirilganini eslatib o‘tadi[700].

Shunday bir murakkab va og‘ir sharoitda Samarqandning Moturid qishlog‘ida tug‘ilib, yuksak mutakallim va mutafakkir, yirik faqih va atoqli olim darajasiga ko‘tarilgan Abu Mansur Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud Moturidiy (257–333-hijriy yil) o‘ziga xos kalom maktabiga asos solib, hanafiya mazhabining bayrog‘ini baland ko‘tardi va uning g‘oyaviy poydevorini mustahkamlab, ahli sunna va jamoa e’tiqodini qat’iylik bilan himoya qildi. Asarlarida mo‘tazila, ismoiliya, karomatiya va botiniya tomonidan tarqatilgan noto‘g‘ri aqidaviy tushunchalarning asossizligini isbotlab berdi.

Moturidiy yashagan davr Somoniylar hukmronlik qilgan davrga to‘g‘ri keladi. Samarqand dastlab bu davlatning poytaxti bo‘lib, so‘ngra IX asrning oxiridan boshlab poytaxt Buxoroga ko‘chirildi. Biroq o‘sha vaqtda ham Samarqand Buxoro bilan bir qatorda Movarounnahrning iqtisodiymadaniy markazi bo‘lib qolaverdi.

Ba’zi manbalarda uning Samarqanddagi “Iyoziy” madrasasida ta’lim olgani qayd etilgan. Moturidiy Abu Bakr Ahmad Juzjoniy, Abu Nasr Ahmad Iyoziy, Imom A’zam mazhabidagi buyuk olim Nasr ibn YAhyo Balxiy, Muhammad ibn Fazl kabilarni o‘zining ustozi deb bilgan.

Moturidiy fiqh va kalom masalalari bilan qiziqib, hanafiy mazhabi olimlaridan dars olib o‘z bilimini oshiradi. Shu vaqt davomida ko‘plab mashhur faqihlar va muhaddislar bilan muloqotda bo‘lgan va munozaralar qilgan. Butun umri davomida quyidagi asarlar yozib qoldirgan:

“Kitoab at-Tavhid”[701], “Kitob alMaqomat”, “Ka’biy zalolatlarining boshlanishini rad qilishga bag‘ishlangan kitob”, “Mo‘tazila g‘avg‘olari va undan qo‘rqmaslik haqidagi kitob bayoni”, “Qur’on ta’vili kitobi”.

Abu Mansur al-Moturidiyning “Shariat asoslari”, “Kitob al-jadal”, “Dialektika haqida kitob” kabi asarlari ham bo‘lgan. Bulardan tashqari Moturidiyning islom huquqshunosligiga oid “Usul kitobi” asari ham ma’lum.

[697] Bir so‘zni asl ma’nosidan uzoqlashtirib izohlash
[698] Boshqalarni kofir deb hukm qilish
[699] Al-hajarul-asvad
[700] Al-Bag‘dodiy, “Alfarqu baynal firaq” firqalar orasidagi farqlar kitobi. Bayrut, Dorul ma’rifa, 284–286-betlar
[701] “Allohni yagona deb bilish haqidagi kitob”

Moturidiyning yana bir asari “Ta’vilot ahli sunna” yoki boshqa bir nomi “Ta’vilot al-Qur’on” deb nomlanadi. Moturidiy bu asarda sunniy aqidaga zid qarashlarni rad qilishga harakat qiladi va Imom Abu Hanifaning qarashlariga suyangan xolda ish ko‘radi. Bu asar O‘zbekiston Respublikasi Fanlar Akademiyasining Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik instituti qo‘lyozmalar fondida saqlanadi.

Moturidiyning mazkur asari tarix jarayonida ko‘p allomalar asarlariga asos solgan, ular ijodiga turtki bo‘lgan. Shulardan biri Alouddin Abu Bakr Muhammad ibn Ahmad Samarqandiyning sharhidir. U “Sharh ta’vilot ahli as-sunna” deb nomlangan.

Shu bilan birga, Moturidiy nomi ostida yozilgan bir necha soxta asarlar ham ma’lumdir. Masalan: “Favoid” (qoidalar), boshqa nomi “Pandnoma”, “Kitob al-Usul”, “Sharh al-Fiqh al-Akbar” asarlari shular jumlasidandir. Bu Moturidiyning diniy ilmlar namoyandalari orasida qanchalik mashhur bo‘lganligidan dalolat beradi. Moturidiy ko‘p shogirdlar yetishtirdi, ular orasida islom olamiga mashhur allomalar Abul Hasan Rustug‘faniy, Ishoq ibn Muhammad Samarqandiy va Abdul Karim Pazdaviy, Abu Ahmad Iyoziy kabi olimlar bor edi. Shogirdlari o‘z ustozlarining ta’limotini davom ettirishgani natijasida moturidiya ta’limoti vujudga kelgan.

Abu Mansur Moturidiy yaratgan kalom maktabi o‘zining ko‘p qirraliligi, sohasi kengligi, ilmiyligi, bid’atchilarga qarshi murosasizligi bilan ajralib turadi. U shariat ilmlaridan tashqari, hikmat, mantiq va boshqa fanlarni o‘zlashtirganligi tufayli, katta ilmiy iqtidor va ma’naviy salohiyatga ega bo‘lib, diniy qarashlari falsafiy me’yorlar bilan uyg‘unlashgan edi.

Abu Mansur Moturidiy ularga nisbatan keng va ilmiy dunyoqarash va ilmiy tushunchaga ega bo‘lganligi sababli, tushunish, anglash va ma’rifat quyidagi uch yo‘ldan hosil bo‘ladi, deb ishongan:

- his yoki sezgi a’zolari orqali;
- naql va rivoyat orqali;
- aql va idrok orqali.

Mazkur uslubga binoan, Moturidiy mazhabida har bir aqidaviy masala istidlol (dalillash) va mantiqiy uslub asosida yuritiladi, mo‘taziliylar va botiniylar istidloliga qarshi ham naqliy va ham aqliy dalillardan foydalaniladi. U olib borgan kurashning o‘tkir tomoni mo‘taziliylardan keyin ularning aqidaviy asoslariga tayangan, botiniylar va karomatiylarga qaratilgan edi.

Abu Mansur Moturidiy umri davomida faqihlar, muhaddislar bilan muloqotda bo‘lgan va munozaralar olib borgan. U islom dinining hanafiy mazhabini Movarounnahrda tarqatish va o‘zidan keyingi avlodlarga qusursiz yetkazish ishiga muhim hissa qo‘shdi.

Moturidiy o‘z davrining islomiy ilmlari sohasida eng yetuk bilim sohibi hisoblanib, musulmon dunyosi olimlari tomonidan tan olingan va hozirda ham turli diniy asarlarda ehtirom bilan tilga olinadi.

Moturidiyni ulug‘lab “Imom al-huda” va “Imom al-mutakallimin”, “Hidoyat yo‘li imomi va mutakallimlar imomi” kabi nomlar bilan ham ataganlar.

Mirzobek Xaitov,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi talabasi

IMOM ABU MANSUR MOTURIDIY ROHIMAHULLOHNING HAYOTLARI VA U KISHINING ISLOM DUNYOSIDA TUTGAN O‘RINLARI

“U zot kimni xohlasa, o‘shanga hikmatni beradi. Kimga hikmat berilsa, bas, haqiqatdan unga ko‘p yaxshilik berilibdi” *(Baqara, 269).*

Faqat o‘zi hohlagan bandalarigagina xikmat bergan va shu xikmat bilan kishilarni aziz qilgan Allohga cheksiz va u zotning buyukligiga mos hamdlar, **“Kimgaki Alloh yaxshilikni istasa, uni**

dinda faqih qiladi" deb aytgan sarvari koinot payg‘ambarimiz Muhammad mus̕tafo sollallohu alayhi vasallamga salavotu durudlarimiz bo‘lsin.

Abu Mansur taxallusi bilan mashhur zot asl ismlari Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud Moturidiy Samarqandiy Ansoriy deb nomlanadi.

Bu zotning nasablarini payg‘ambarimiz sollalloxu alayhi vasallam hijrat qilgan o‘lkaning sahobalaridan biriga tegishli ekanligi sabab ba’zi mashhur ulamolar bu nom bilan ya’ni *ansoriy* nomi bilan atashgan.

Batafsil to‘htaladigan bo‘lsak bu zotning nasablari taqriyban sahobalardan *Abu Ayyub Al-Ansoriy* roziyallohu anhuning avlodlaridan hisoblanadi.Bu sahoba haqida biroz ma’lumot o‘rnida aytishni joiz deb topdim. Bu sahoba payg‘ambarimiz Makkadan Madinaga hijrat qilib kelganlarida u zotni ilk mehmon qilgan sahoba hisoblanadilar.

“Imom Al-huda” yoki “Imom Al-mutakkalimiyn” va bir qancha mashhur nomlar bilan mashhur bo‘lgan bu zot haqida eshitmagan ahli ilm bo‘lmasa kerak.Imom Moturidiyning us̕tozlari haqida gapiradigan bo‘lsak bu kishi juda ko‘plab buyuk zotlardan ilm olganlar ularga Abu Bakr Ahmad ibn Is’hoq Juzjoniy, Abu Nasr Ahmad ibn Iyodiy, Nusayr ibn Yahyo, Muhammad ibn Muqotil Roziy singari ko‘plab olimlarni misol qilishimiz mumkin.

Imom Moturidiy rohmatullohi alayh Movarounnahrda Ahli sunnaning shayxi bo‘lish darajasiga erishgan.Bu yerda Ahli sunna ko‘p va g‘olib bo‘lgani uchun, u kishi imom Ash’ariyga o‘xshab xar xil yo‘llarda va turlanishlarda bo‘lmagan.Balki avval boshidan mo‘tadil yo‘ldan borish imkonini topgan desak mubolag‘a bo‘lmaydi.U zot kezi kelganda aqlga va kezi kelganda naqlga suyangan zotdirlar.

Imom Moturidiy hazratni ahli bid’atlarga qarshi yozgan kitoblari va qilgan ishlari sabab u kishini *ahli bid’atlarni belini bukib qo‘ygan* kishi sifatida qaralgan.Sir emas u zot hayotlik paytlarida mo‘tazila,havorij,rofiza,karromiy,jahmiy,mushabbiha kabi shunga o‘xshash adashgan firqalar juda avj olgan edi.Mo‘tazilalarning faqatgina mantiq ilmiga yondashib aqlga tayanib ish qilamiz degan da’volarini mantiq ilmiga xoslab ularga qarshi aqliy dalillar bilan raddiya berganlari mo‘tazilalarni qisman sinishiga olib kelgan. Bu zotning “*Ta’vilotu ahlis-sunna”*kitoblar aynan shu kabi raddiyalarga oiddir.

Bu kabi raddiyalarga misol qilib Imom Moturidiy tavhidni ya’ni Allohni yagona ekanligini aqlga tayanib isbotlab bo‘lishligini mo‘tazilalarga bu tarzda bayon qilganlar:

Buni sharhida aytganlarki: agar farazan ikki Rob bo‘lganda ular kelisha olmasdi, negaki fikrlar doim ham bir xil bo‘lavermaydi, bunday holatda ular o‘rtasida kelishmovchilik bo‘lib dunyoda mo‘tadillik hukm surmasdi. Allohning yagona ekanligini sog‘lom aql qabul qilishini ta’kidlaganlar va mo‘tazilalar ham u zotni bu talqindagi fikrlarini qabul qilishgan.Imom Moturidiyning bu sharxlari bilan tanishgan hozirgi kundagi ba’zi bemazhablar aytishicha: kishiga oyat, hadislar kifoya qiladi aqliy dalil shart emas deb u zotni malomat qilishmoqda.Vaholanki, u zotning davrlaridagi faqatgina aqlga tayanamiz bizga oyat, hadis kifoya qilmaydi deganlarga qarshi qilgan raddiyalarini hozirgi ba’zi bemazhablar asl holatni o‘rganmay Imom Moturidiyni faqat aqlga suyangan deb ayblashdi.

Tasavvur qiling, hozirgi kunda bir dahriy kelib, menga Allohning mavjudligini isbotlab ber desa unga biz diniy manbalar oyat, hadislar bilan chiqsak, naf bermaydi, negaki u faqat o‘zining cheklangan aqlidagi narsalarnigina biladi.Biz bunda uni aqliga sig‘adigan qilib tushuntirib berishimiz lozim bo‘ladi va bu ish dindan chetlashish hisoblanmaydi. Alloh tavfiq berib u dahriy musulmon bo‘lsa ajabmas.Ayniqsa biz bo‘lajak dinshunoslar nafaqat islom dini va boshqa dinlar balki daxriylarning ham adashgan nuqtalarini o‘rganib bu sohaga oid ma’lumotlar va bilim qoldirsak, bu bilan biz bu dunyoga shunchaki kelib ketmaganligimizni isbotlagan bo‘lamiz.

Imom Moturidiyning “Tavhid” kitoblarida kelgan ba’zi xikmatlar:

إنّ الله تعالى واحد لا شريك له و لا نِدَّ له و لا شبيه، و لا إبتداء له، و لا إنتهاء له، و لا حدّ له، و لا نهاية له، له الوحدانية على التحقيق، و ما سوى الله تعالى يسمّى واحداً على المجاز لانّه أبعاضٌ و اجزاءٌ

Albatta, Alloh taolo yakka-yu yagonadir, uning sherigi yo‘q. Uning monandi yo‘q, o‘xshashi yo‘q. Uning ibtidosi – boshlanishi yo‘q, Uning intihosi – tugallanishi ham yo‘q. Uning haddi – hududi-chegarasi yo‘q, Uning nihoyasi yo‘q. Darhaqiqat yagonalik Unga xos. Alloh taolodan boshqa narsalar esa majozan bitta – yagona deyilishi mumkin. Chunki, boshqa narsalar ayrim qismlar va bo‘laklardan iborat.

(Alloh taolo yakkayu yagonadir. Uning hech qanday sherigi, o‘xshashi yo‘q. Ana shu “tavhid aqidasi” deyiladi. Haqiqiy yagonalik Unga xosdir. Boshqa biror narsani “dunyoda yagona” deyilgan taqdirda ham u majoziy ma’noda qo‘llangan bo‘ladi. Chunki, uning o‘xshashi bo‘lishi, yaratilishi mumkin. O‘sha narsa qismlar va bo‘laklardan tashkil topgan bo‘ladi. Alloh taoloning esa o‘xshashi bo‘lishi mumkin emas, Alloh taolo qismlar va bo‘laklardan tashkil topgan emas.

Shayx Abu Mansur Moturidiy aytadilar: Alloh taolo xalqni yaratmasidan ilgari ham qadimdan makonsizdir, masofasizdir. Biror narsaga kirmagan va undan chiqmagan. Biror narsaga muttasil emas, undan ajralgan ham emas. Biror narsaning ustida ham emas, uning ostida ham emas. Biror narsaning o‘ng tarafida emas, biror narsaning chap tomonida ham emas. Unga had va nihoya bor deb xayol qilinmaydi. Demak, u bo‘lganidekdir, qanday bo‘lsa, shunday bo‘ladi. U bo‘lgan joyidan “nuzul” qilishdan – tushishdan oliydir. Unga holatlar o‘zgarmog‘idan ham oliydir. Alloh taolo Ibrohim alayhissalom qissasida o‘z gapini aytgan**: “Botib ketuvchilarni yoqtirmayman!”** *(An’om, 76).*

Shayx, imom (Abu Mansur al-Moturidiy) rahimahulloh zavolga yuz tutgan botuvchi haqida u boqiy va doimiy zotga dalildir, deydilar.

Alloh taolo xayolga kelgan narsalardan pokdir, ularga o‘xshashdan oliydir. Alloh taolo makonga muhtoj emas! U makonlarni yaratgan zotdir. Binobarin, uni osmonda deb tavsiflab bo‘lmaydi. Zotan, u osmonlarning yaratuvchisidir. Uni Arshning ustida turadi, deb ham bo‘lmaydi. U Arshidan osmonga tushadi, deb zikr qilib bo‘lmaydi. Bu xildagi oyat va hadislar “mutashobeh” deb atalib, ular Alloh taoloning zoti va sifatlariga loyiq ma’no bilan ifodalanishi zarur.

Buyuk bobomiz Imom Moturidiyning mo‘tazilalarga qarshi raddiy tarzida yozgan asarlariga ma’lumot o‘rnida aytib o‘tsak:

Abu Muhammad Bohiliy mo‘taziliyning “*Usulul xomsa”* asariga

“Roddu usulul xomsa” asari;

Abulqosim Ka’biy mo‘taziliyning “Tahziybul jadal”asariga

“Roddu tahziybul jadal” asari kabi bir qancha asarlarni misol keltirish mumkin.

Bu zotning islom olamida qoldirib ketgan ilmlarini biz yoshlar o‘rganib undan to‘g‘ri yo‘lda foydalanishimiz shart.

Imom Moturidiyning shogirdlari haqida biroz ma’lumot o‘rnida keltirib o‘tsak:

1.Abul Qosim Is’hoq ibn Muhammad ibn Ismoil al-Hakim Samarqandiy

2.Imom Abulhasan Aliy ibn Sai’yd Rastag‘faniy

3.Imom Abu Muhammad Abdulkariym ibn Muso

4.Imom Abu Lays Buxoriy kabi buyuk allomalarimizni misol keltirishimiz mumkin.

Xulosa o‘rnida Imom Moturidiy rahimahulloh hurmatlariga atab yurtimizda ham keng ko‘lamda tadbirlar o‘tkazilmoqda. Bunga misol qilib 2000-yilda u zot tavalludining 1130 yilligi nishonlanishi, Samarqandda yodgorlik bunyod etilishi bundan tashqari 2020 yil 11-avgust sanasida “Imom Moturidiy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazini tashkil etish chora-tadbirlari to‘g‘risida”gi qarori qabul qilindi.

Shohruz Boltayev,
O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi talabasi

ISLOM E’TIQODIDA IMOM MOTURIDIY

Jamoatchilik oldida turgan dolzarb masalalardan biri dinni odamlarga to‘g‘ri talqin qilib, ularning ma’naviy bo‘shlig‘ini to‘ldirish. Ya’ni har bir insonga dinimiz g‘oyat sof va e’tiqodimiz o‘ta karamli ekanligini singdirmog‘imiz lozim.

Imom Moturidiy asarlarida buni ko‘rishimiz mukin. “Kitob at-Tavhid” bilish nazariyasi bayon qilingan musulmon ilohiyotshunosligining birinchi asari hisoblanadi. Kitobning kalom ilmi ta’rifi berilgan muqaddimasida bilimning 3 manbai: hissiy (sezgi) a’zolari vositasida, naql[702] — rivoyatlar vositasida va aql-idrok vositasida axborotlar olish mumkinligi haqida gapiriladi. Moturidiy sof din doirasidan chiqmagan holda aql-idrokni ulug‘laydi va mantiqan asoslangan bilimning ahamiyatini ta’kidlaydi. Kitobda o‘sha davrdagi adashgan firqalar qarashlarining haqiqatdan yiroq ekanligi tahlil etadi. Moturidiy “Din yo‘lidagi barcha adashuvlarning sababi — riyokor kimsalarga ko‘r-ko‘rona ergashishdadir”, deb ta’kidlagan edi. Hozirda yoshlarda e’tiqodiy buzulishlarga yo‘l qo‘ymaslik uchun imom Moturidiy merosini o‘rganishga kirishilgan.

O‘zbekistonda Moturidiy merosini o‘rganishga faqat mustaqillikdan keyingina kirishildi. O‘zR Vazirlar Mahkamasining qaroriga binoan 2000-yilda Moturidiy tavalludining 1130 yilligi O‘zbekistonda keng nishonlandi. Bu yo‘l bilan biz yoshlarga tarixni, o‘tmishni va buguni naqadar ahamiyatga ega ekanligini anglashimizda bir devocha bo‘lishini anglashga undaydi. O‘z davrining yetuk shayxlaridan bo‘lgan imom Moturidiy bobomiz,to‘liq ismlari Muhammad ibn Muhammad ibn Mahmud abu Mansur Moturidiy Samarqandiy Ansoriy bo‘lgan ulug‘ shayx tug‘ilgan sanasi to‘g‘risida ulomolarning turli mulohozalari uchraydi. Imom Moturidiy hijriy 240-yilda Samarqand tug‘ilgan hijriy 333-yilida vafot etganliklari aytiladi. Ahli sunna val-jamoaning imomi bo‘lgan bu ulug‘ zotning hayoti bu qadar noaniq ekanligiga, o‘sha davrda bu zot markazda olisda ekanligi aytiladi. Ahli sunna val-jamoa[703] bu so‘z arabcha ibora bo‘lib sunnatga,hadisga amal qiluvchi va jamoaga ergashuvchi kishilarga aytiladi.Ular kimlar deb aytadigan bo‘lsak, Payg‘ambarimiz sollallohu alayhi vasallam boshlab bergan va uning peshvo sahobalari Abu Bakr, Umar ,Usmon va Ali yo‘lini mahkam tutadigan kishilarga nisbatan aytilgan, lekin Payg‘ambarimiz sollallohu alayhi vasallam davrida bu ibora yo‘q bo‘lgani, sababi ehtiyoj bo‘lmagan. Keyinchalik paydo bo‘la boshladi. Bu ibora hadisda “al-jamoatu” tarzida keladi (Imom ibn Moja rivoyat qilgan). Boshqa bir hadisda Payg‘ambarimiz sollallohu alayhi vasallam ummatlari hech qachon zalolat ustida jamlanmadi. Shuning uchun qachon ixtilof ko‘rsalaringiz. “Savodul a’zam” bilan birga bolinglar degan. “Savodul a’zam” [704]katta qora nuqta degani.Ya’ni juda ko‘pchilik uzoqdan qora nuqta bo‘lib ko‘rinadi.Bundan ko‘zda tutilganki ko‘pchilikka qo‘shilinglar degan .Alloh taolo bu ummatga marhamati, ummati Muhammad sollallohu alayhi vasallam ni Alloh taolo ko‘pchilikda, jamaotda zalolat qilmaydi.Ahli sunna val-jamoa barcha davrlarda musulmonlarni katta qismini tashkil etib kelgan.Shulardan vatandoshimiz Abulqosim Is’hoq ibn Mahmud (Samarqandiy) rahmatulloh imom Moturidiy shogirdlaridan bo‘lgan o‘zining “Savodul a’zam” asarida ahli sunna val-jamoaga taluqli 62 xislatni sanaydi . Imom Moturidiyham ilohiyotchi olim sifatida muhim aqidaviy masalalar — uzviy ixtiyor, e’tiqod, oxirat hayoti kabilarni qamrab oluvchi risolalar bitdi. “Ma’xaz ash Shari’a” („Shariat asoslari sarasi”), “Kitob al-usul” (“Diniy ta’limot asoslari kitobi”), “Kitob al-jadal”

[702] naql — rivoyatlar
[703] Ahli sunna val-jamoa bu so‘z arabcha ibora bo‘lib sunnatga,hadisga amal qiluvchi va jamoaga ergashuvchi kishilarga aytiladi
[704] “Savodul a’zam” katta qora nuqta degani.

(“Dialektika haqidagi kitob”) kabi asarlari shular jumlasidandir. Moturidiy Abu Hanifa qarashlarini tushuntirib berib, uni rivojlantirdi. Abul Hasan al-Ash’ariy (873—935) ishlab chiqqan Islom aqidasi asoslarini takomillashtirib, uni sunniylik e’tiqodiga kirib qolgan noto‘g‘ri, g‘ayri sahih aqidalardan tozaladi. Moturidiy qarashlari o‘z davrida mintaqaning ma’daniy va ilmiy ravnaqiga sabab bo‘lgan.

Chunki Moturidiy din asoslarini mantiqan tushuntirgan, tanlov huquqi va ijtimoiy hamjihatlikni qaror topdirish g‘oyalarini rivojlantirgan. Moturidiy jami 15 ga yaqin asar taklif etgan. Uning kalomga oid 7 ta va fiqhga oid 2 ta asari bo‘lib, ular saqlanib qolmagan. Moturidiyning bizgacha yetib kelgan asarlari qisman tadqiq qilingan. Uning Qur’on tafsiriga bag‘ishlangan „Ta’vilot al-Qur’on“ asari va uning uzviy davomi hisoblanmish “Irshad al-mubtadiyin fiy tajvidi Kalami Robbil ‘alamin” (“Qur’on o‘qishga kirishganlar uchun qo‘llanma”) kitobi O‘zbekiston FA Sharqshunoslik institutida saqlanadi.

Aqida[705]–tugib qo‘yish ma’nosidagi aqd o‘zagidagidan yasalgan so‘z aqoid esa uning ko‘plik shaklidir”.

Istilohda Payg‘ambarimiz sollallohu alayhi vasallam yetkazgan barcha narsalarning rostligini tasdiqlab, qalb va ko‘ngilni bog‘lab ishonilishi lozim bo‘lgan narsalar “aqoid” deyilgan

Aqidasiga halal yetgan ahli sunna val-jamoadan ajragan kishi haqida So‘fi Alloyor: “Aqida bilmagan shaytona eldur, agar ming yil amal deb qilsa yeldur” deb yozganlar.

Aqoidga oid bilimlarni o‘z ichiga olgan ilm aqoid ilmi deyiladi, hijriy III-IVasrda imom Moturidiy va imom Ashariylar aqoidni shakllantirib ,ko‘plab kitoblar yozgan .O‘sha davr ulamolari tomonidan aqoid imomlari deya e’tirof etiladi.

Oxirgi vaqtlarda e’tiqodiy, aqidaviy buzuq yo‘llarga kirib ketayotgan yoshlar ko‘paymoqda. Imom Moturiydiyga o‘xshagan zotlarga tana toshlari otilishi ko‘paymoqda.Bu hammizni xavotirga soladi.Vaholanki, biz bunga qarshi kurashar ekanmiz. Avvalo o‘z aqidamiz, e’tiqodimizni to‘g‘ri anglab yetgan holda Imom Moturiydiga o‘xshagan zotlarning tarixni, o‘tmishini chuqurroq o‘rganib ommaga talqin qilishimiz zarurligi ko‘zda tutiladi.

* * *

Малика Хаитова,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси талабаси

“ТАҲОВИЙ” ШОРИҲИ МАНҚУБАРС ИБН ЯЛИНҚИЛИЧ

Манқубарс ибн Абдуллоҳ Мустансирий Ҳанафий Туркий
(ваф.652/1254)

Тўлиқ исми Манқубарс ибн Абдуллоҳ Мустансирий ал-Ҳанафий ат-Туркий бўлган Манқубарс ибн Ялинқилич аббосий халифалардан Носир (575-622)нинг қулларидан эди. Аввалда исми “Манқубарс” бўлгани, кейинчалик эса “Бекбарс” дейилгани зикр қилинади. Шунингдек, “Нажмуддин” лақаби ҳамда “Абул Фазоил” ва “Абу Шужо” куняларини олган Манқубарс калом ва фиқҳ соҳаларида ўз даврининг таниқли олими эди.

“ал-Жавоҳирул Музиййа”да Манқубарс ҳақида ушбу маълумотлар келган: “У усул ва фиқҳ бобида яхшигина фақиҳ бўлиши баробарида бошига салла ўрамас эди. Ҳарбий либос кияиб юрар, бошида эса аскарларга хос қалпоқ бўларди. Аббосий халифа Мустансир

[705] Aqida –tugib qo‘yish ma’nosidagi aqd o‘zagidagidan yasalgan so‘z aqoid esa uning ko‘plik shaklidir”.

(623-640) бошига салла ўраш шарти билан унга Бағдод қозиюл-қузоти вазифасини таклиф қилган. У эса устидаги ҳарбий либосини ечмаслик ва бошига салла ўрамаслик учун бу юксак рутбани қабул қилмаган эди”.

Манқубарс аббосий халифаларининг умумий одатлари сабабидан ўз хожаси бўлган халифа тарафидан озод қилинмай, қул бўлиб қолиб кетган. Шу билан бирга, у бир бой аёлга уйланган ва уларнинг никоҳидан бир қиз дунёга келган. Хотини вафот этгач, бойлиги қизига қолган. Лекин, бир муддат ўтиб, қизи ҳам вафот этгач, бутун бойлик Манқубарсга ўтган. У эса озод бўлмаган киши ворис бўла олмаслигини билгани учун бу бойликни халифа Мустансирга юборган. Бунга жавобан халифа бойликни Манқубарсга қайтариб жўнатиб, уни хоҳлаган шаклда ишлатиши мумкинлигини билдирган.

Манқубарс 652/1254 йилда Бағдодда вафот этган ва Абу Ҳанифа роҳматуллоҳи алайҳнинг ёнига дафн этилган.

Асарлари. 1. *«Муқаддимату-с-солат».* 2. *«Ан-Нуру-л-ломий вал-бурҳон ас-сотий»*. Бу асар Имом Таҳовийнинг “Ақида” асарининг шарҳидир. Муаллиф асарни шарҳ қилишдан аввал илмнинг таърифи, ашё ҳақиқатининг исботи ва яқиний илм ифода этган хужжат ва далиллар ҳақида Абу Ҳафс Кабир, Ҳаким Самарқандий, Абу Мансур Мотуридий, Абул Муин Насафий ва Абу Зайд Дабусийларнинг асарларидан нақллар келтирган. Асарнинг Туркиядаги Кўпрулу кутубхонасида иккита нусхаси (нр. 848 ва 861) мавжуд бўлиб, булардан иккинчиси 648/1250 йилда муаллиф ҳаётлик вақтида ёзилган ва муаллиф асл нусхаси билан солиштирилиб, тасҳиҳ этилган. 3. *«ал-Усул ал-эътиқодийя ъала мазҳаби Имом Аби Ҳанифа»*. (Сулаймония кутубхонаси. Иброҳим Афанди, нр.372). Манқубарс асар муқаддимасида шундай ёзади: “Бу китобда келтирганларим Абу Ҳанифа Нуъмон ибн Собит, Абу Юсуф Яъқуб ибн Иброҳим, Муҳаммад ибн Ҳасан, Молик ибн Анас, Муҳаммад ибн Идрис Шофеъий, Аҳмад ибн Ҳанбал, Суфён ибн Уяйна, Суфён Саврий, Абдуллоҳ ибн Муборак, Абдураҳмон ибн Абу Лайло, Ҳажжож ибн Артот, Вакиъ ибн Жарроҳ, Умар ибн Мурра, Мисъор ибн Қадом, Молик ибн Муғаввал ва бошқа дин имомлари ва олимлари билдирган Аҳли сунна вал жамоа эътиқодидир”.

* * *

Шоҳиста Аллаева,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси магистранти

АРАБ ТИЛИДА ДИНИЙ ФРАЗЕЛОГИЗМЛАР

Араб тилининг фразеологияси жуда хилма-хилдир. Фразеологик бирликларнинг озгина сўзлар билан кўп гапиришнинг ноёб қобилияти туфайли нутқнинг барча услубларида қўлланилади, чунки улар нафақат объектни, балки унинг белгисини ҳам, нафақат ҳаракатни, балки унинг ҳолатини ҳам белгилайди. Араб фразеологияларининг кўп қирралилиги, аввалambор, бой тарихий, диний. лингвистик меросдан далолат беради, чунки фразеологик бирликларнинг бевосита одамлар ҳаёт турмуш тарзидан келиб чиқади. Фразеологик бирликлар араб тилининг бойлиги ва миллий ўзига хослигини аниқлайди. Фразеологияни ўрганиш нутқ маданиятини ошириш учун катта аҳамиятга эга, чунки фразеологик бирликлар тежамкор, шаклан ихчам, шубилан бирга фасоҳат ва балоғатни ўзида тилнинг ниҳоятда ифода этади. Тилдаги фраземаларнинг асосий вазифаси шуки, улар объект ёки ҳодисани номлаш билан бирга, номланган нарсаларга ҳам, кайфиятига, сифатига баҳо беришади.

Фразеологик бирликнинг асосий хусусияти шундаки, уларда маъно яхлитлиги кўзга ташланади. Фразеологизмлар, эркин иборалардан фарқли ўлароқ, нотиқ томонидан яратилмайди, лекин тугалланган шаклда кўпайтирилади.

Ушбу мақоланинг асосий таркибий сўзлари бўлмиш «Аллоҳ», «Руҳ», «Яхшилик» каби инсон маънавий дунёсининг кўзгусини ифода қилувчи сўзларда араб ва ўзбек халқларининг эътиқоди ва диний қарашларини ўзида акс эттиради.

«Аллоҳ» сўзи араб тилида ўзида ушбу маъноларни мужассам этади: Аллоҳ-Худонинг исми. У Яккаю Ягона, ўхшаши ҳам тенги йўқ Зот, оламларни Яратувчиси ва Парвардигори, Қиёмат Кунининг Подшоҳидир. Қуръони каримда Аллоҳ таъолонинг қудрати ва буюклиги ҳақида сўзланади. Унга оламдаги барча нарса бўйсуниб таслим эканлиги, ҳеч нарса Унинг иродаси ва илмидан ташқари содир бўлмаслиги таъкидланади. У Зот барча мавжудотларини бошқариб уларни тадбир этади. Бандаларига ниҳоят даражада меҳрибон, раҳмли ва мағфиратли Зотдир. Шу маънода араб ва ўзбек тилларида қуйидаги мазмундаги иборалар мавжуд:

Араб ва ўзбек тилидаги ижобий мазмундаги Аллоҳ лафзи қатнашган баъзи иборалар;

Аллоҳ махлуқотларнинг ишларини тадбир қилувчи, уларнинг насибаларини етказувчи, бандаларини ҳидоят йўлига бошловчи Зот эканлиги ҳақидаги иборалар;

Аллоҳ бандаларини ёмонликлардан сақловчи, ҳимоя қилувчи, мададкор эканини билдирувчи иборалар: عليك حفظك الله !حفظكم الله ! عين الله ;

“Аллоҳнинг паноҳига. Ўзи асрасин. Ўзи мададкор бўлсин!»

Одатда видолашув пайтида, хайрлашаётганда айтиладиган иборалар:

الله يحفظه نفسه يحفظ من

Аллоҳга омонат!

رعاك الله

Ўзи мададкор бўлсин!

الله يحمي عبيده

Аллоҳ бандаларига мададкордир!»

بعبيدك، الطف، يارب!

«Ё Аллоҳ, Ўзинг мададкор бўл!”

أعانك الله Хаммаси Аллоҳнинг қўлида, Унинг иродаси билан бўлишини билдирадиган иборалар.

إن شاء الله

كل شيء بيد الله

«Ҳаммаси Ўзининг қўлида. Насиб қилса. Худо ҳоҳласа. Аллоҳнинг изни билан».

- Бандаларининг гуноҳларини кечиришни сўраб айтиладиган иборалар.

غفرانك ربي

Ё Аллоҳ, кечир! Ўзинг кечир!

- Ёлғиз Аллоҳгина билувчи эканини ифодаловчи иборалар.

Масалан:

أعلم الله

«Аллоҳ билгувчи. Ёлғиз Худога аён. Худо билади»

- Аллоҳ сўзи келадиган,яхши хабарни эшитганда айтиладиган иборалар.

Масалан:

Ўзингга шукур! الحمد لله! ; ўзб.. Беадад шукур!

الشكر لله! شكرا لك; «الحمد لك يارب! يارب!

Машааллоҳ!ما شاء الله

بارك الله لكما Аллоҳ иккингизга ҳам баракотли қилсин! Аллоҳ муборак қилсин

و الله ولي التوفيق! وفقك الله

Инсоннинг руҳий олами ва ички дунёсини акс эттирувчи иборалар.

2) Араб ва ўзбек тилларида «Аллоҳ» лафзи билан келган салбий ҳис туйғуларни ифода этувчи иборалар:

- Ўзбек тилида бирор ишдан, келажакда содир бўлиши мумкин бўлган бирор ҳолатдан норозилик маъносида айтиладиган дуо иборалари кўплаб учрайди .

Масалан: «Ё Аллоҳ, Ўзинг асра! Ўзинг паноҳ бер! Ўзинг омонлик бер!»;

والطف بنا الله نجنا

«Ўзинг асра!»

الله احفظنا يارب سلم!

«Ўзинг паноҳ бер!»

(асрагин! ҳифзу ҳимоянгга ол!)

ар.أعوذ بالله

ўзб. Худоё, Ўзинг паноҳингда асра! Раҳматинг ила раҳм этгин

إحفظنا الله بحفظك وارحمنا برحمتك!

اياك ان تُغضب الله

اتق الله!خف الله

Аллоҳдан қўрққин!

Ушбу ибора бирор ҳолатга ўз муносабатини билдириш учун айтилади

Одатда, бу иборани айтаётган киши ўзи мурожаат қилаётган кишининг ўзини тутиши, ҳаётидан, ишидан ва бошқалардан норози бўлаётганини инкор қилиш маъносида айтилади.

كفى الله الشر !قدر الله !

«Худо сақласин!

Бирор ишни истамаганда, бирор ёқимсиз нарсадан норози бўлганда, кишидан содир бўлган ёқимсиз ҳолатларга муносабат билдирганда, тарихда бўлиб ўтган нохуш воқеаларни эсга олганда айтилади.

(мас., «Мени бошимдан ўтгани бошингизга тушишидан Аллоҳ асрасин!»)

!الله شر كفاك! كفى الله الشر

-!ياخده ربنا ! قاتله «Худо олсин уни. Аллоҳ жазосини берсин» маъносидаги иборалар: .

-«Аллоҳнинг жазоси» маъносидаги иборалар:

هذا عقاب من الله ! غضب من ربنا

Бу Аллоҳнинг жазоси!

Яхшилик маъносини ифода этувчи фразеологик бирликлар турли маъноларда қўлланиши мумкин:

في ساعة رضا–ساعة الحظ

Қадимда одамлар, маълум бир хайрли вақтларда бажарилган ишлар муваффақиятли амалга ошади деб ҳисоблашган. Ҳаётнинг бундай хайрли лаҳзаларини улар «хайрли вақт(соат)» деб аташган.Ушбу тилак кишини ишларига омад тилаганда ишлатилади.

Яхшилик маъносидаги сўзлар қатнашган фразеологик бирликлар саломлашув иборалари бўлиб келиши ҳам мумкин.

Масалан: «Хуш келибсиз!»

ар.!أهلاً وسهلاً !مرحبا

Ушбу ибора меҳмонлар келганда салом тариқасида қўлланиши мумкин.

Хулоса ўрнида шуни таъкидлашимиз керакки, юқорида зикри келтирилган «Аллоҳ», «жон», «яхшилик» сўзлари иштирок этган турғун иборалар аксар ҳолатларда ҳам маъно ҳам тузилиш жиҳатидан ўхшаш бўлсада, баъзида маъноси мос келиб, шаклан эсатубдан фарқ қилади.

- Ушбу барқарор ибораларда араб ва ўзбек миллатига мансуб кишиларнинг ахлоқий меъёри мужассам бўлган.

- Эътиқодий дунёқараш туфайли шаклланган фразеологик иборалар ўша халқ тилининг шаклланишида муҳим роль ўйнайди.Ушбу ибораларни ўзлаштириш туфайли араб ва ўзбек маданияти вакилларининг маънавий ҳаёти ҳақида янада кенгроқ тасаввурга эга бўлиш мумкин.

- Инсоннинг ички дунёсини акс эттирувчи фразеологик бирликларнинг кўп эканлиги эътиқод ҳамда диний дунёқараш халқ ҳаётининг ажралмас қисмига айланганини билдириб, ушбу ибораларда ўз ифодасини топган.

* * *

Сайдакбаров Халилуллоҳ,
Ўзбекистон халқаро ислом академияси талабаси

МОТУРИДИЯ ТАЪЛИМОТИДА ДИНИЙ БАҒРИКЕНГЛИК МАСАЛАСИ

Бугунги кунда, бутун дунёда бағрикенлик ва миллатлараро тотувликни янада мустаҳкамлашга қаратилган янги ғоя ва ташаббуслар пайдо бўлаётгани том маънодаги дўстлик қўрғонининг янада мустаҳкам бўлишга хизмат қилмоқда. Энди бевосита ислом динида бағрикенглик ғояларига бўлган муносабатга тўхталадиган бўлсак, Қуръони каримда инсонларнинг Аллоҳ томонидан қабила ва элат қилиб яртилгани алоҳида қайд этилган:

Оят маъноси: **Эй одамлар! Биз сизларни бир эркак ва аёлдан яратдик ва сизларни ўзаро танишишингиз учун халқлар ва қабилалар қилиб қўйдик** *(Ҳужурот сураси, 13-оят).*

Қуръоннинг мазкур ояти донишманд ва файласуфлар англаган, тарих тасдиқлаган ҳақиқатни яна бир бор таъкидлайди. Дунёдаги бу турфа хиллик Яратганнинг иродаси ва ҳикмати билан боғлиқ.

Демак, инсон табиатан маданийдир. Шу маънодаки, жамиятсиз ўз ҳаётини қура олмайди, мукаммал бўла олмайди, орзу-умидларига эриша олмайди. Инсонни ўз муҳити “фарзанди”, дейиш мумкин. Чунки, унинг онги тарбия топадиган муҳитидаги мавжуд одатлар, қарашлар таъсирида шаклланади. Бундан ташқари, табиий равишда ҳар бир инсоннинг ички дунёси, мизожи, ўй-фикрлари, майллари, қобилиятлари хилма-хиллиги ҳам инобатга олинса, кишилар

ва жамиятлардаги хоҳиш-истаклар, манфаатлар тўқнашувини табиий ҳол сифатида қабул қилиш мумкин.

Имом Мотуридий инсон учун ақл ва тафаккур деган тушунчалар Аллоҳ томонидан бериладиган энг асосий неъмат эканини алоҳида қайд этган. Унинг таъкидлашича, инсонга ақл берилгандан сўнг, албатта инсон бу ақлни ишга солиб тафаккур қилиши ва ҳаётда ўз ўрнини топиши зарур.

Абу Мансур ал-Мотуридий инсонга таъриф беришда унинг соҳиби ақл эканини биринчи ўринга қўяди. Имом Мотуридий инсон деган тушунча унинг ирқи, миллати ва динидан қатъи назар, Аллоҳ томонидан яратилган мукаммал мавжудот ва У зотнинг бошқа мавжудотлари орасида энг азизи эканини алоҳида уқтиради.аълимотда нафақат соф исломий эътиқод масалалари, балки жамики башарият билан боғлиқ масалалар ҳам ўз ечимини топган.

Имом Мотуридий инсоннинг бошқа мавжудотлардан ажралиб туришига Қуръондан Исро сураси, 70-оятни далил келтиради:

Оят маъноси: **Дарҳақиқат, Биз Одам болаларини азиз-мукаррам қилдик ва уларни барру-бахрда – қуруқлик ва денгизда** (от-улов ва кемаларга) **чиқариб қўйдик ҳамда уларга ҳалол-пок нарсалардан ризқу рўз бердик ва уларни Ўзимиз яратган жуда кўп жонзотлардан афзал-устун қилиб қўйдик.**

Мотуридийнинг таъкидлашича, Аллоҳ ушбу оятда инсонни гўзал қиёфада, гўзал хулқда яратиб қўйган ҳамда унга яхшилик билан ёмонлик, тинчлик билан зўравонлик, бахиллик билан саховатни бир-биридан ажратиб олиши учун ақл деган улуғ неъматни ато этганига урғу бермоқда[706]. Ушбу фикрларига Имом Мотуридий Қуръондан Тийн сураси, 4-оятни далил келтиради:

Оят маъноси: **Дарҳақиқат, Биз инсонни энг гўзал шаклу шамойилда яратдик.**

Имом Мотуридий Исро сурасидаги 70-оят орқали инсоннинг Аллоҳнинг бошқа махлуқотларидан фарқли равишда яшаши кераклигини алоҳида уқтиради ва ҳар бир инсон (ирқи, миллати, динидан қатъи назар) гўзал хулқда бўлиши лозимлигини таъкидлайди. Имом Мотуридий "Таъвилот ад-Қуръон ал-карим" номли тафсирида шундай дейди:

فعل الحسن فرض واجب على كل أحد.

"Яхши (гўзал) феълда (хулқда) бўлишлик ҳар бир инсон учун фарз ва вожибдир (зарур)"[707].

Мотуридий инсон Аллоҳ томонидан яратилган бошқа махлуқотлар орасида энг азиз ва шарафли бўлишига қарамасдан, у ҳам охир оқибат ўлимга рўбарў келишини таъкидлайди ва ўлим деган тушунча, хавотир инсонни доим хушёрликка чақириб турувчи восита эканини билдиради.

Абу Мансур ал-Мотуридий асос солган таълимотда бошқа динларга бўлган муносабатда бағрикенглик изларини ўрганишга ҳаракат қиламиз. Биринчи навбатда мотуридия таълимотининг самовий динларга бўлган муносабатини таҳлили қилишга ҳаракат қиламиз.

Мотуридия таълимотидаги диний бағрикенглик мавзусини ва ўзга дин вакиллари билан муомала қилиш услубини унинг асосчиси шахсида очиб бериш мақсадга мувофиқ. Бунда бизга Абу Мансур ал-Мотуридийнинг "Таъвилот ал-Қуръон ал-карим" номли китобида мавзуимизга тегишли оятлар тафсиридан фойдаланиш фикр ва ҳулосаларимизни кенгроқ, тушунарли ёритиб беришга асос бўлади.

---

[706] Мотуридий, Абу Мансур. Таъвилот ал-Қуръон. Халил Иброҳим Қажор ва Бекир Топалўғли нашри. – Истанбул: "Дорул мезон" нашриёти. 2006. – Б. 326. (Бундан кейин: Таъвилот).

[707] Таъвилот. Ж. I. – Б. 168.

Имом Мотуридийнинг “Тавилот” номли асарида мавзуга тегишли оятларга берган тафсирига назар ташлайдиган бўлсак, юқорида айтиб ўтилган иккита хусусиятни[708] кўришимиз мумкин. Мотуридийнинг дин тушунчасида “тавҳид” масаласи энг асосий марказда бўлган. Мотуридий калом илмида тавҳид назариясини барча нарсалардан устун қўйган ва ўзининг махсус эътиқодий системасини яратган. Бунинг натижасида у инсон қандай динга эътиқод қилишидан қатъи назар, Ягона Аллоҳни билишини энг асосий масала сифатида кўрган.

Имом Мотуридий дин билан шариат ва имон билан амал алоҳида-алоҳида нарса эканини қатъий таъкидлаган. Бундай кескин эътиқод ҳанафия ва мотуридия таълимотларидан бошқа таълимотларда учрамайди. Ҳатто, суннийликка яқин бўлган ашъарийлар ҳам дин билан шариат ҳамда имон билан амални бир нарса сифатида эътироф этганлар.

Имом Мотуридийнинг айнан мана шу ақидаси унинг таълимотида бағрикенглик изларининг намоён бўлишига эшик очиб берган. У дин билан боғлиқ барча оятларни тафсир қилишда шубҳасиз, ислом динини биринчи устунга қўяди. У ислом илоҳий динлар орасида энг сўнгги ва мукаммал дин эканини алоҳида таъкидлайди.

Имом Мотуридийга кўра, самовий динларнинг асли ўзгармайди, у ҳақ, соф бўлиб, илоҳий фитратга асосланган. Ҳаниф, холис ва мухлис сўзларининг маънолари ҳақиқатга олиб борадиган “ҳақ дин” ёки “тавҳид”ни ифодалайди.

Олим ушбу фикрларига Юнус сураси, 105-оятни далил келтирган:

Ва *(менга буюрилганки),* **ўзингизни доимо тўғри бўлган динда** *(исломда)* **тутинг, ҳаргиз мушриклардан бўлманг!**

Олим ушбу оятга таяниб, ҳар бир замонда пайғамбарларга юборилган дин ҳақ дин бўлгани ва бу динлардан бошқасига эътиқод қилинган дин қабул қилинмаслигини таъкидлаган[709].

Имом Мотуридийга кўра, дин барча пайғамбарларга юборилган ва инсонларга етказилиши керак бўлган ўзгармайдиган тизимдир. Пайғамбарларнинг динлари бир-бирига ҳеч қачон хилоф бўлмайди. Барча пайғамбарларнинг дини бирдир, яъни тавҳид (яккахудолик) динидир. Имом Мотуридий ушбу фикрларини Анъом сураси, 90-оятнинг тафсирида таъкидлаган[710]:

Ана ўша (юқорида мазкур бўлган зотлар) **Аллоҳ ҳидоят қилган кишилардир. Бас, ўшаларнинг йўлларигагина эргашинг! Айтинг** (эй Муҳаммад)**; «Мен сизлардан бунинг учун** (яъни Қуръон учун) **ҳақ сўрамайман. Бу** (Китоб) **бутун оламлар учун эслатма** (ҳужжат)**дир, холос».**

Имом Мотуридий ақидасига кўра, шариат пайғамбарларга берилган йўлдир. Бир пайғамбарнинг шариати бошқа пайғамбарнинг шариатидан фарқли бўлиши табиийдир. Шариатлар ўзгариши, бир-бирини насх қилиши мумкин. Имом Мотуридий ушбу қарашларини Моида сураси, 48-оятнинг тафсирида баён қилган[711]:

Сизга эса (эй Муҳаммад)**, ўзидан олдинги китоб**(ларни) **тасдиқлагувчи ва у** (китоблар) **устида гувоҳ бўлган бу Китобни ҳаққирост нозил қилдик. Бас, одамлар ўртасида Аллоҳ нозил қилган нарса билан ҳукм қилинг ва Сизга келган Ҳақдан юз ўгириб, уларнинг ҳавойи нафсларига эргашманг! Сизлардан ҳар бир миллат** (яъни дин) **учун** (алоҳида) **шариат ва йўл қилиб қўйдик. Агар Аллоҳ хоҳласа эди, ҳаммангизни бир миллат қилиб қўйган бўлур эди. Лекин ўзи ато этган нарсаларда сизларни имтиҳон қилиш учун** (ҳар бир миллатга алоҳида шариат йўл қилиб қўйди)**. Бас, яхши амалларга шошилингиз! Барчангиз Аллоҳга қайтишингиз бор. Сўнг у зот сизларга ихтилоф қилгувчи бўлган нарсаларингизнинг хабарини берур.**

[708] Яъни яккахудоликка мойиллик ва миллий менталитет.
[709] Таъвилот. Ж. VII. – Б. 120.
[710] Таъвилот. Ж. V. – Б. 136-137.
[711] Таъвилот. Ж. IV. – Б. 242-245.

Лекин Имом Мотуридий барча самовий динлар орасида ислом динини биринчи ўринга қўяди. Унинг таъкидлашича, ҳар қандай илоҳий дин кейинги пайғамбарга юборилган дин ҳукми билан ўз мавқеини ёқотади. Лекин илоҳий дин сифатида унинг қадри сақланиб қолади. Имом Мотуридий ушбу фикрларини Оли Имрон сураси, 85-оятнинг тафсирида баён қилган[712]:

Кимда-ким Исломдан ўзга дин истаса, бас (унинг «дини» Аллоҳ ҳузурида) **ҳаргиз қабул қилинмайди ва у охиратда зиён кўргувчилардандир.**

Имом Мотуридийнинг бошқа динлардан ислом динини устун қўйиши табиий ҳолдир. Чунки ҳар бир мусулмон ўз эътиқодини ҳимоя қилиши ва эъзозлаши фарз амалидир. Лекин олим ислом динида диний бағрикенглик катта аҳамият касб этишини “Таъвилот” тафсирининг бир қанча ўринларда алоҳида қайд этиб ўтган.

Имом Мотуридийнинг таъкидлашича, дин таъзиқ ва мажбурлаш орқали қабул қилинмаслиги зарур. Дин очиқ-ойдин юборилган ва шу сабабли ҳар бир инсон уни ихтиёрий равишда танлаб олиши керак. Шунга кўра, дин имон ишидир, имон эса қалбнинг ҳаракати туфайли рўёбга чиқади. Инсонларнинг қалбларига ҳеч қандай босим ёки мажбурлаш мумкин эмас. Имом Мотуридий ушбу фикрларини Бақара сурасининг 256-оятини тафсир қилишда билдирган[713]:

Динга зўрлаб (киритиш) **йўқдир.** (Зеро) **ҳақ йўл залолатдан ажралиб бўлди.**

Имом Мотуридий Анъом сурасининг 90-ояти тавсирида таъкидлашича, Аллоҳ ибодатларни инсонларга севдиради ва шундагина инсон динни танлайди[714]:

Ана ўша (юқорида мазкур бўлган зотлар) **Аллоҳ ҳидоят қилган кишилардир. Бас, ўшаларнинг йўлларигагина эргашинг..!**

Имом Мотуридийнинг таъкидлашича, инсоннинг қиладиган амаллари, яъни имон келтириши бошқалар учун эмас, балки унинг ўзи учун кераклиги ва бунда инсоннинг ўз ихтиёрида бўлиши лозим. Олим бу фикрларига Каҳф сурасининг 29-оятини далил келтиради[715]:

Оят маъноси: Айтинг: «(Бу Қуръон) Парвардигорингиз томонидан (келган) Ҳақиқатдир. Бас, хоҳлаган киши иймон келтирсин, хоҳлаган кимса кофир бўлсин».

Имом Мотуридий инсонни бирон динга мажбурлаш нотўғри эканига қуйидаги сўларни далил келтиради:

إني بلغت الرسالة إليكم فلا أكرهكم أنا على الإسلام ولا أحد سواي، فمن شاء منكم فليؤمن ومن شاء فليكفر، فإنه إنما يؤمن باختياره ومشيئته، ومن كفر فإنما يكفر باختاره ومشيئته لا يكره على ذلك.

Турк тадқиқотчиси Саффет Сарикая ўз мақоласида юқоридаги матнни ҳадис деб атаган. Лекин ушбу матнни таҳлил қилганимизда, у ҳадис эмаслиги ва бирорта муҳаддисдан ривоят қилинмагани маълум бўлди. “Таъвилот” матнига эътибор қаратганимизда, Имом Мотуридий ушбу матнни бошқа муфассирларнинг сўзи сифатида келтирган ва ҳадис ёки ҳадис эмаслигига ойдинлик киритмаган.

Мотуридия таълимотида бағрикенглик нуқтаи назаридан кўриб чиқиладиган яна бир масала, бу – инсонларга раҳм-шафқатда бўлишлик ҳамда адалотли муомала қилишликдир. Имом Мотуридий ушбу масалани Оли Имрон сурасининг 159-оятини тафсир қилишда баён қилган:

[712] Таъвилот. Ж. II. – Б. 352.
[713] Таъвилот. Ж. II. – Б. 159.
[714] Таъвилот. Ж. V. – Б. 137.
[715] Таъвилот. Ж. IX. – Б. 51.

(Эй Муҳаммад,) **Аллоҳ томонидан бўлган бир марҳамат сабабли уларга (саҳобаларингизга) юмшоқ сўзли бўлдингиз. Агар қўпол, қаттиқ дил булганингизда эди, албатта атрофингиздан тарқалиб кетган бўлар эдилар. Бас, уларни афв этинг, улар учун Аллоҳдан мағфират сўранг ва ишларингизда уларга маслаҳат солинг! Энди** (маслаҳат қилгач, бирон ишни) **қасд қилсангиз, Аллоҳга суянинг – таваккал қилинг! Албатта Аллоҳ Ўзига суяниб** (иш қилгувчиларни) **севади.**

Ушбу оятнинг тафсирида Имом Мотуридий шундай дейди: “Дунёларнинг Роббиси ўзининг Аллоҳ ва Раҳмон исмларини Фотиҳа сурасининг бошига хос қилиб қўйган. Кимки Аллоҳнинг Раҳмон исмига тажаллий қилиб (суяниб) имон келтирса, нажот топади ҳамда бу дунёда турли хавотир ва ҳавфлардан омонда бўлган”[716].

Имом Мотуридийнинг таъкидлашича, Аллоҳнинг меҳрибонлиги ва раҳматини идрок эта олган инсон бошқалар орасида севги, шафқат ва раҳмдилликни намоён қила олади. Аслида ҳам, ер юзидаги жамики инсонлар ва бошқа мавжудотлар орасидаги меҳр ва муҳаббатнинг ифодаланиши Аллоҳнинг Раҳмон сифати билан намоён бўлади[717].

Имом Мотуридий инсонлар орасида раҳм-шафқат ва бағрикенгликнинг тарқалиши ер юзида ҳаётнинг гуллаб-яшнасига энг асосий восита эканини қатъий уқтиради. Олим бу ўринда инсонларнинг бир-бирлари билан доим адолатда бўлишлари кераклигини таъкидлайди. У ушбу фикрларини Мумтаҳана сурасининг 8-ояти тафсирида баён қилади[718]:

Аллоҳ сизларни динларингиз тўғрисида сизлар билан урушмаган ва сизларни ўз диёрларингиздан ҳайдаб чиқармаган кимсалардан – уларга яхшилик қилишларингиздан ва уларга адолатли бўлишларингизда қайтармас. Албатта Аллоҳ адолат қилгувчиларни севар.

Имом Мотуридий ўз асарида Моида сурасининг 8-оятини тафсир қилар экан, бағрикенглик ва адолат тамойилларини шу даражада юқори чўққига кўтарадики, ҳатто инсонлар орасида ўзаро душманлик авж олган жойда ҳам икки томон адолатдан четга чиқмаслиги ва инсон фақат ўз дўстларига эмас, балки душманларига ҳам ўрнида адолатли муомалада бўлишлиги зарур эканини таъкидлайди[719]:

Эй мўминлар, Аллоҳнинг Ўзи учун ҳақ йўлни тутгувчи, адолат билан шаҳодат гувоҳлик бергувчи бўлингиз! Бирон қавмни ёмон кўришингиз сизларни адолат қилмасликка тортмасин! Адолат қилингиз! Шу тақвога яқинроқдир. Аллоҳдан қўрқингиз! Албатта, Аллоҳ қилаётган амалларингиздан хабардордир.

Юқорида Имом Мотуридийнинг самовий динларга нисбатан муносабати ҳақида тўхталдик. Энди илоҳий динларга терс бўлган арозий динларга ва унга ибодат қилувчиларга мотуридия таълимотида қандай муносабат билдирилганини таҳлил қиламиз.

Худди тарихда бўлгани каби, бугунги кунда ҳам инсонлар томонидан тўқиб олинган динларга, бут ва санамларга ибодат қилувчиларги нисбатан айрим мусулмонларнинг муносабати агрессив бўлиб қолмоқда. Ислом динида Аллоҳдан бошқа нарсага сиғинган кимсага мушрик дейилиши ҳаммага маълум. Лекин айрим мусулмонлар ҳиссиётга берилган ҳолда, бундай тоифадаги одамлар билан умуман мулоқот қилмасликка тарғиб қиладилар. Улар ўзларига Қуръондан Тавба сураси, 28-оятни далил қилиб оладилар:

Эй мўминлар, ҳеч шак-шубҳасиз, мушриклар нопок кимсалардир, бас, (улар) **бу йилдан сўнг Масжид-ал-Ҳаромга яқин келмасинлар! Агар сизлар** (мушриклар ҳаж

[716] Таъвилот. Ж. II. – Б. 456-457.
[717] Таъвилот. Ж. II. – Б. 457.
[718] Таъвилот. Ж. XV. – Б. 112-113.
[719] Таъвилот. Ж. IV. – Б. 175-176.

мавсумида Маккага келтирадиган озиқ-овқатлар ва бошқа нарсалар тўхтаб қолиши сабабли) **камбағалликдан қўрқсангизлар,** (билингки) **яқинда** (Аллоҳ) **хоҳласа, Ўз фазлу карами билан сизларни бой-бадавлат қилажак. Албатта, Аллоҳ билим ва ҳикмат соҳибидир.**

Айнан ушбу оятни Имом Мотуридий қандай тафсир қилганига эътибор қаратиш мақсадга мувофиқдир. Имом Мотуридий ушбу оятдаги "**ҳеч шак-шубҳасиз, мушриклар нопок кимсалардир**" калимасига эътибор қаратиб шундай дейди: "Бу ерда "нажас" (نجس) калимаси мушрикларнинг феълларига, яъни қилаётган ширк амалларига нисбатан қўлланилган"[720].

Имом Мотуридий бу ерда мушрикнинг ҳам инсон эканига урғу беради ва Аллоҳ ишрк каби бошқа айрим катта гуноҳларни нопок, яъни "рижс" (رجس) деб атаб, мўминларни ундан четлашишга буюрганини таъкидлайди[721]. Олим ушбу фикрига Қуръондан Моида сураси, 90-оятни мисол келтиради: **Эй мўминлар, ароқ** (маст қиладиган ичкилик ичиш)**, қимор** (ўйнаш)**, бутлар** (яъни уларга сиғиниш) **ва чўплар (яъни чўплар билан фолбинлик қилиш) шайтон амалидан бўлган ҳаром ишдир. Бас, нажот топишингиз учун уларнинг хар биридан узоқ бўлингиз!**

Имом Мотуридийнинг таъкидлашича, ушбу оят орқали мўминлар Аллоҳ шайтоннинг иши, нопок ишлардан четлашишга чақирмоқда. Лекин биронта мўмин ушбу амалларни нафсига берилиб бажариб қўйса, у нопок бўлиб қолмайди, балки феъли нопок бўлиб, хилқати эса ҳазрати инсон сифатида қолаверади.

Шу сабабли олимнинг юқоридаги фикридан биз инсон ҳатто Аллоҳдан бошқа мавжудотга сиғинса ҳам, у инсон деган мақомида сақланиб қолишига урғу бераётганини англаб олишимиз мумкин бўлади. Демак, мотуридия таълимотида мусулмон инсон ўзининг эътиқодига асосланиб бошқа дин вакилларига, ҳатто у илоҳий дин бўлмаса ҳам, бағрикенглик асосида муомалада бўлиши мотуридия таълимотининг тарғиби сифатида эътироф этишимизга асос бордир.

Хулоса ўрнида таъкидлаш мумкинки, Абу Мансур Мотуридийнинг "Таъвилот" асарида келтирилган бағрикенглик ғояларини бугунги кунда жамиятимизда аҳоли орасида тинчлик, тотувлик ва ҳамжиҳатликни таъминлашда тарғиб қилиш мақсадга мувофиқдир. Чунки, юртимизда сўнги ўн, ўн беш йил давомида мотуридия таълимоти бўйича бир қанча тадқиқотлар амага оширилган бўлсада, лекин таълимотнинг бу жиҳатларига ҳанузгача эътибор қаратилмаган эди. Ўйлаймизки, бизнинг мазкур маъруза матнимиз мотуридия таълимотининг бағрикенглик каби хали ўрганилмаган бошқа жиҳатларининг тадқиқ этилишига туртки бўлади.

* * *

[720] Таъвилот. Ж. VI. – Б. 324.
[721] Таъвилот. Ж. VI. Ўша бет.

МУНДАРИЖА

Сўз боши **3**
Музаффар Комилов **7**
Шоазим Миноваров **8**
الدكتور سالم بن محمد المالك **9**
Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç **10**
Содиқ Тошбоев **11**
Усмонхон Алимов **13**
Prof.dr. Metin Aksoy **14**
الدكتور نظير محمد عياد **15**

1-ШЎБА. ИМОМ МОТУРИДИЙ ВА МОТУРИДИЙЛИК ТАЪЛИМОТИ: МОТУРИДИЙЛИК АЛЛОМАЛАРИНИНГ ТАЪЛИМОТ РИВОЖИДАГИ ЎРНИ

U.Gafurov. The role of the Tashkent Islamic Institute in the study of Moturidism **23**
الدكتور أضخم تمام فراغ. الاعتدال في المدرسة الماتريدية وأهميتها البالغة في يومنا هذا **24**
الأستاذ الدكتور كريم افراق احمد. المؤسسة الفرنسية للدراسات الآكادبمية **25**
И.Усмонов. Мовароуннаҳр тасаввуфи ва мотуридия ақидаси **27**
ابوبكر متقى احمد خان. الامام ابو منصور الماتريدى وآراء العلماء فيه **35**
كمال الدين نور الدين مرجوني. الإمام أبو منصور ومكانته عند العلماء **39**
О.Бўриев. Абу Мансур Мотуридий “Иршод ал-мубтадиийн” асарининг тажвид илми тарихидаги ўрни **43**
أحمد سعد إبراهيم عبد الرحمن عثمان الدمنهوري. في الواقع الأكاديمي والدولي المعاصر **46**
مصطفى سليمان محمود. الوسطية في فقه الإمام الماتريدي **51**
Р.Адыгамов. Ал-Матуриди и гносеология исламского вероучения через призму «Китаб ат-таухид» **54**
О.Муҳаммадиев. Алоуддин ал-Усмандий ас-Самарқандийнинг мотуридия таълимоти ривожида тутган ўрни **60**
علي حمدان. المفهوم الماتريدي للدّين **64**
Ҳ.Сагдиев. Ақидавий матнларда олимларнинг мавқеи борасидаги фикрлар тавсифи **68**
عواد محمود عواد سالم. واقعية المذهب الماتريدي في الألفظ المتشابهة في قضية الصفات **72**
Ҳ.Йўлдошхўжаев. Ўзбекистон мадрасаларида мотуридия таълимотининг ўқитилиши: тарих ва бугунги кун **76**
محمد أمين علي عيسى. نظرية المعرفة عند الماتريدية وتطبيقها على وسائل التواصل الحديثة **78**
А.Аллоқулов. Мотуридийлик таълимотида Аллоҳ таолонинг сифатлари талқини **82**
سيف علي العصري. المنهج العقلي عند الإمام الماتريدي **84**
З.Нажмиддинов. Мотуридийлик таълимотининг Болқон ярим оролида тарқалиши хусусида **88**

М.Абдухамидов. Абул Қосим Ҳаким Самарқандий Имом Мотуридий издоши сифатида **90**
К.Раҳимов. Мустамлий Бухорий ва мотуридия таълимоти **92**
М.Назиров. Марказий Осиё давлатларидаги ўтиш даврида ислом омили ижтимоий-маданий жиҳатлари **97**
А.Пардаев. Бухоролик мутакаллим олим **101**
Б.Мамашукуров. Назруллоҳхон Ғарибий Имом Мотуридий издоши **105**
М.Амонов Мотуридия таълимоти тарғиботчилари **107**
О.Бахриев. Ҳанафийлар таълимотида иймон масаласи **110**
О.Сотволдиев. Қивомуддин Итқоний – ҳанафий-мотуридий аллома **112**
Р.Элмуродов. Имом Мотуридий ҳаёти ва илмий фаолиятининг аҳамияти **114**
К.Жамаҳматов. Саййид Бурҳониддин муҳаққиқ Термизий қарашларида “тавҳид” талқини **117**
С.Ғайбуллаев. Фахрул-ислом Паздавий – буюк мотуридий олим **119**
А.Шоназаров. Имом Мотуридийнинг “Таъвилотул қуръон” асарининг илмий аҳамияти **122**
М.Хидиров. Маҳмуд Замахшарий қарашларида комил инсон тушунчасининг талқини **125**
О.Ҳошимов. Усулуд дин асарининг мотуридия таълимотида тутган ўрни **128**
Х.Мардонов. Имом Мотуридий ва мотуридия таълимоти: мотуридий алломаларнинг ақида илми ривожидаги ўрни **130**
Ш.Рамазонов. Абул Барокат Насафийнинг «Ал-Иътимод фи ал-иътиқод» асари **133**
Х.Бойхўрозов. Имом Мотуридийнинг хаёти ва ижоди **135**
Ж.Холмўминов. Имом Мотуридий издошлари **138**
А.Ғуломов. Маҳмуд Ломишийнинг “Тамҳид” асарида тақлид масаласининг ёритилиши **140**
М.Норова. Имом Абу Мансур ал-Мотуридий **143**
М.Қосимов. Мотуридия ва ашъариянинг мутаносибликлари **146**
С.Масайитов. Марказий Осиёда фароиз (мерос илми)нинг ривожланишида Саййид Шариф Журжонийнинг ҳиссаси **148**

2-ШЎБА. МОТУРИДИЙЛИК ТАЪЛИМОТИНИНГ МЎЪТАДИЛЛИКНИ ТАЪМИНЛАШДАГИ АҲАМИЯТИ

R.Tuzcu. Hadislerde Teşbih İfadelerinin Te’vilinde İmâm Mâtürîdî ve Ebu’l-Mu‘în en-Nesefî **153**
يوسف شوقي ياووز. التفريق بين الدين والشريعة في المنهج الفكري عند الإمام الماتريدي **157**
A.Muminov. Contribution of biographical data for social and cultural history: Epitaphs from Abu Mansur al-Maturidi’s Cemetery **160**
Х.Сайдакбаров., С.Оқилов. Мотуридия таълимотида диний бағрикенглик масаласи **164**
S.Kutlu. الراديكالية السلفية في عالم العولمة **170**
Ш.Умаров. Мотуридийлик таълимотида ҳадислардан фойдаланиш услублари **178**
H.Alper. İmam Mâtürîdî’de Vahye Duyulan İhtiyaç **183**

M. Raşit Akpinar. Mâtürîdî'nin ictihâdî nesih kavrami üzerine Türkiye'de yapilmiş çalişmalar **187**
А.Абдуазимов. Аҳли Сунна вал жамоа тарихига назар **192**
Sh.Juzjoniy. Абу Мансур Мотуридий ақидавий бирлик дарғаси **185**
A.Karataş. İnsanî Yetkinlik ve İmkânlar Bağlamında İmam Mâtürîdî'nin Kur'an Hermenutiğinde İnsan Tasavvurunun Etkisi **199**
А.Ҳофий. Имом Мотуридий қарашларида гуноҳи кабира қилган мўминлар масаласи **205**
V.Gengil. Güncelliğini Yitirmeyen Sorulara Mâtürîdî'nin Cevapları **207**
Ş.Özen. Ibn Yahyâ'nin kimliğinin tespiti: hayati, çalişmalari ve düşünceleri (Identification of ibn Yahyā: life, works and thoughts) **212**
Aykut A.Yilmaz. Çağdaş özgür irade tartişmalari bağlaminda mâtürîdî düşünce **215**
M.Jusupov. Mâturîdî'ye göre haber ve çeşitleri **218**
İsmail Şik. Matüridilik Anlayışının Günümüze verdikleri ve verebilecekleri üzerine **224**
Ш.Зиёдов. Абу Мансур Мотуридий ва Самарқандда икки калом мактаби – Дорул Жузжонийа ва Дорул 'Иёдийа **226**
Ş.Kütük. Ebu'l-Hasen ed-Dîneverî'nin İmam-ı Azam Ebu Hanifeye Dair Eseri **232**
J.Tohirov. Moderation against bigotry: theological methods **234**
З.Фахриддинов. Возрождающийся суфизм: альтернатива радикализму или путь к средневековому мировоззрению **238**
М.Эркаев. Мотуридия таълимотида муқаллиднинг имони масаласи **242**
Т.Низом. Мотуридия таълимотининг жамият маънавий тараққиётидаги ўрни ва аҳамияти **245**
Д.Мустафоев. Саййид Шариф Журжонийнинг "Ат-Таърифот" асарида Қуръон илмларига оид истилоҳлар баёни **248**
М.Мамадалиев. Абу Мансур Мотуридийга мансуб бўлган тафсир мактабининг ўзига хос хусусиятлари **250**
Р.Бегалиев. Алоуддин Бухорийнинг "Рисола фи ал-Иътиқод" асари ҳақиди **253**
М.Норқобилов. Саъдуддин Тафтазоний – мотуридия таълимотининг буюк тарғиботчиси ва назариётчиси сифатида **255**
Ф.Холмўминов. Индонезияга ислом дини кириб келишида самарқандлик олимларнинг ўрни **260**
Г.Умарова. Имом Мотуридий халқаро илмий-тадқиқот маркази тадқиқотлари **263**

3-ШЎЪБА. ЗАМОНАВИЙ ИСЛОМШУНОСЛИК ТАДҚИҚОТЛАРИ ВА МОТУРИДИЙЛИКНИНГ ЎРГАНИЛИШИ

Д.Махсудов. "Таъвилот ал-Қуръон" асарининг хусусиятлари ва унинг ўзбек тилига таржимаси **269**
Mustafa Cerić. The Imam al-Māturīdī school of tawḥīd:ḥikmat and amānat of Bosnia **272**
Mohd Z. bin Ismail. Revitalizing the māturīdite epistemological formulation towards epistemic security **275**
З.Исломов. Янги Ўзбекистонда исломшунослик:замонавий ҳолат ва истиқбол **278**
Д.Мухетдинов. О возможностях современного исследования матуридизма **282**

Mohd Farid M. Shahran. Rational basis of al-maturidi's theology and it's contemporary relevance **283**
З.Мунавваров. История одного научного проекта, посвященного наследию Абу Мансура Матуриди **287**
A.Brodersen. Māturīdism and Philosophy: Nūr al-Dīn al-Ṣābūnī (d. 580/1184) and the attribute baqāʾ **288**
Mohd Y. Hj Othman. Revisiting tauhidic science **291**
Muhammad Ayman al-Akiti. استفادة علماء العالم الملايوي من العقيدة الماتريدية **294**
D.Kenzhetay. Maturidi ilkesi: Akıl ve Nakıl birliği **299**
Р.Сафиуллина. Учение матуриди в медресе Волго-Уральского региона **305**
M.Nuritdinov. Imam al-Maturidi in foreign publications **306**
Р.Сибгатулин. Комментарии А.Курсави к Акаид Насафиййа и учение Абу Мансура аль-Матуриди. **310**
С.Примов. Абу Шакур Солимий Кеший – Имом Абу Мансур Мотуридийнинг буюк давомчиси **313**
D.Muratov. Имом Мотуридийнинг «Таъвилот аҳл ас-Сунна» асарида жой номлари **318**
Б.Рустамов. Ўзбекистонда диний-маърифий соҳада амалга оширилаётган ислоҳотлар **321**
И.Абдураҳмонов. Алоуддин Самарқандий "Шарҳ ат-Таъвилот" асари мотуридийлик таълимотини ўрганишда муҳим манба **323**
А.Тажиев. Сохта салафийларнинг ҳадислардан фойдаланишдаги услуб ва ёндашувлари **325**
Н.Мирзаев. Абу Ҳафс Умар Насафийнинг "Ақоиди Насафий" асарининг форсча нусхаси "Баёни эътиқоди аҳли сунна ва жамоа" хусусида **328**
А.Ҳайдаров. "Дор ал-Иёдия" мактабининг пайдо бўлиши **331**
Ў.Палванов. Саъдуддин Тафтазоний наздида "имон" мавзуси **333**
И.Бердияров. Ислом фиқҳидаги молиявий масалаларнинг бугунги кундаги аҳамияти **344**
Н.Туйчиева. Қаландарийлик тариқати тарихини ёритувчи саёҳатномалар **347**
Ж.Содиқов. "Таъвилот аҳли-с-Сунна"нинг илмий-таҳририй нашрлари **349**
Ж.Жумаев. Жадид мутафаккири Саидаҳмад Сиддиқий-Ажзий фаолиятини ёритувчи манбалар **353**
Ш.Жўраев. Исломда уруш ва тинчлик масалалари **355**
М.Жалолдинова. Бақара сурасидаги ижтимоий ҳимоя мавзусига доир оятлар таҳлили **358**
Z.Arslonov. Alixonto'ra Sog'uniy asarlarining qisqacha talqini **361**
Ш.Рашидова. Особенности вопроса воспитания детей на основе исламских ценностей и традиций **364**
A.Jamilova. Imom Moturidiyning hayot yo'llari **369**
А.Эгамов. Тафсир ва таъвил тарихи **371**
Э.Алимкулов. Рамзларни тадқиқ этиш методологияси **373**
С.Аҳмедов. Аллома Абу Баракот Насафийнинг сийрати. **377**
Ф.Файзуллаев. Муҳаммад Шариф Бухорий ҳаёти ва ижоди **379**

4-ШЎЪБА. ИМОМ МОТУРИДИЙ ЁШ ТАДҚИҚОТЧИЛАР НИГОҲИДА

Р.Сагдатуллин. Роль маххали в формировании идентичности татар **385**
J.Asqarov. Afg‘oniston‌da barqarorlikni ta’minlashning ijtimoiy-ma’rifiy jihatlari **390**
N.Umarova (Obidjonova). Hafs Duriyning Imom Abu Amr Basriydan qilgan rivoyatining o‘ziga xos jihatlari **392**
U.Sattorov. Islom sivilizatsiyasi – diniy va dunyoviy bilimlarni rivojlantirish asosi sifatida **395**
Ж.Абдуқодиров. Ўзбекистонда зиёрат туризмини ривожлантиришда Имом Мотуридий зиёратгоҳ-мақбарасининг ўрни **398**
Ш.Мадаминов. Имом Термизий ва унинг илмий мероси **400**
А.Мамадалиев. Абу Мансур Мотуриди и его догматические взгляды **403**
O.Mukhiddinova. Ingliz tilidagi moturidiylikka oid tadqiqotlar **406**
Ж.Исматиллаев. Имом Абул Муин Насафий –ақида илми билимдони **410**
A.Abduvahhobov. “O‘zbek tilidagi hadislar” mobil ilovasi tahlili **412**
D.Nasirova. “Muqaddamatu-l-adab” asari va uning o‘rganilishi **415**
S.Salimova. O‘zbek tiliga o‘zlashgan arabiy so‘zlar va ularning qo‘llanilishi **418**
S.Rayimjonov. Mus‌taqillikdan oldin Mahmudxo‘ja Behbudiy hayoti va ijodiy merosini o‘rganishga bo‘lgan yondashuv **420**
H.Eshonqulova. Abu Mansur Moturidiy – hidoyat yo‘li imomi **422**
L.Abdusalimov. Shanhay hamkorlik tashkilotining Markaziy Osiyo xavfsizligini ta`minlashdagi siyosati **424**
شيخة عبد الله. التعريف بالمتنبي: الخصائص الجمالية في شعر المتنبي **426**
F.Tojiyev. Abu Rayhon Beruniyning “Qadimgi xalqlardan qolgan yodgorliklar” asarida islom sivilizatsiyasining yoritilishi **431**
M.Karimov. Abul Muin an-Nasafiyning moturidiya ta’limotidagi o‘rni **432**
Ш.Кушбаева. Умавийлар халифаси Умар ибн Абдулазизнинг ҳаёти ва амалга оширган муҳим ишлари **434**
K.Xoshimova. Asr mujaddidi – Imom Moturidiy **436**
O.Abdullayeva. Islomda husni xulq fazilati **439**
J.Qosimov. Aqoid ilmida Abu Mansur al-Moturidiyning o‘rni va roli **441**
S.Saidhanbaleva. Dunyo musulmonlari e’tiborini Samarqandga qaratgan olim **446**
M.Musayeva. Imomi A’zam va aqida ilmi **449**
G.Axmadjonova. Hidoyat yo`liga boshlagan buyuk imom **451**
M.Berdaliyeva. Alloma Taftazoniy va uning “Sharh al-maqosid” asari **455**
K.Xoshimova. Islom – tinchlik va bag‘rikenglik dini **457**
O.Abdullayeva. Najmiddin Abu Hafs Umar Nasafiy **461**
A.Fayzullayev. Moturidiy – kalom ilmiga ulkan hissa qo‘shgan mutafakkir **464**
M.Karimova. Imom Muslim me’rosini o‘rganishda Ubaydulla Uvatov hissasi **467**
M.Lapasov. Imom Moturidiy izdoshlari **469**
A.Mus‌tafoyev. Causes of radicalism and counteraction to radicalism **471**
O.Abdullayeva. Ilmning fazilati **473**
G.Axmadjonova. Abu Mansur al-Moturidiy buyuk kalom imomi **476**
О.Буранов. Имом Абу Мансур ал-Мотуридийнинг издошлари **478**
М.Маҳкамов. Баркамол сифатлар эгаси **481**

A.Tukhtanazarov. German approach to the ṡtudy of islamic ṡtudies **483**
А.Абдуллаев. Араб тили ва уни ўрганишнинг аҳамияти **488**
X.O‘rinboyev. Ajdodlarga munosib avlod **489**
S.Sharopov. Life and works of Imam Maturidi **491**
H.Qodirov., M.Obidjonova. Moturidiylik ta’limoti va hozirgi zamon **493**
N.No‘monjonova. Kalom ilmi va hidoyat yo‘li imomi **495**
A.Menglimamatov. Imom Moturidy izdoshlari **499**
М.Максумова. Имом Мотуридий ёш тадқиқотчилар нигоҳида **501**
S.Umarillayeva. Imom Moturidiy izdoshlari **503**
M.Xaitov. Imom Abu Mansur Moturidiy rohimahullohning
hayotlari va u kishining islom dunyosida tutgan o‘rinlari **505**
Sh.Boltayev. Islom e’tiqodida Imom Moturidiy **508**
М.Хаитова. “Таҳовий” шориҳи Манқубарс ибн Ялинқилич **509**
Ш.Аллаева. Араб тилида диний фразелогизмлар **510**
Х.Сайдакбаров. Мотуридия таълимотида диний бағрикенглик масаласи **513**

МОТУРИДИЙЛИК ТАЪЛИМОТИ ВА ҲОЗИРГИ ЗАМОН

«Ўзбекистон халқаро ислом академияси»
нашриёт-матбаа бирлашмаси
Тошкент – 2021

Тузувчилар:
З.Арслонов – *Ўзбекистон халқаро ислом академияси докторанти*
Д.Мустафоев – *Имом Мотуридий халқаро илмий-тадқиқот маркази илмий ходими*

Нашр учун масъул: **Жамолиддин Каримов**
Муҳаррир: **Абдужалил Хўжам**
Дизайнер-саҳифаловчи: **Зарифжон Ғуломов**

Нашриётнинг лицензия рақами
AI № 0011. 06.05.2019 йил.
Босмахонага 23.09.2021 йилда берилди.
Бичими 60×84 1/8 Шартли б.т. 60,8. Нашр т. 63,2.
Баҳоси шартнома асосида.

«Ўзбекистон халқаро ислом академияси»
нашриёт-матбаа бирлашмаси босмахонасида чоп этилди.
100011. Тошкент ш. А.Қодирий, 11.

IMOM MOTURIDIY
XALQARO ILMIY-TADQIQOT MARKAZI

ISBN 978-9943-7557-0-3