

**ИМОМ АЛ-БУХОРИЙ ХАЛҚАРО ЖАМҒАРМАСИ
ФРИДРИХ ЭБЕРТ ЖАМҒАРМАСИ**

УЛРИХ РУДОЛФ

**АЛ-МОТУРИДИЙ ВА САМАРҚАНДА
СУННИЙЛИК ИЛОҲИЁТИ**

(ҚИСҚАРТИРИЛГАН НАШР)

Тошкент - 2002

Улрих Рудолф
Ал-Мотуридий ва Самарқанд суннийлик илоҳиёти
(қисқартирилган нашр)

Рус ва немис тилларидан Раъно Қобулова ва Фанижон Маҳмудов
таржимаси

Аждодларимиз азал-азалдан олам ва унинг яратилиши ҳамда ундаги воқеа ва ҳодисаларни чуқур мушоҳада этиб келганлар. Ушбу мушоҳадаларнинг натижаси сифатида йирик илмий-фалсафий асарлар дунёга келган. 2000 йилда таваллудининг 1130 йиллиги кенг нишонланган илоҳиётчи аллома Имом Абу Мансур ал-Мотуридийнинг асарлари ана шундай гурдоналардандир. Улуғ бобокалонимиз қолдирган мерос нафақат Шарқ, балки Фарбда ҳам катта қизиқиш билан ўрганилмоқда. Эътиборингизга ҳавола этилаётган ушбу китоб олмониялик истеъдодли олим Улрих Рудолф томонидан амалга оширилган кўп йиллик илмий изланишлар самарасидир. Унда мотуридия номи билан машҳур бўлган Самарқанд илоҳиёт мактабининг тарихи ва унинг умумбашарий маънавиятдаги залворли ўрни асл манбалар асосида ёритилган.

Китоб кенг оммага, жумладан олий ўқув юр்தларининг студентлари ва ўрта мактабларнинг юқори синф ўқувчиларига мўлжалланган.

Таҳрир ҳайъати: Зоҳидулло Мунавваров, сиёсий фанлар доктори, профессор (масъул муҳаррир), Абдулазиз Мансур, Абдурашид қори Баҳромов, Анвар Ҳожиаҳмедов, филология фанлари доктори, профессор, Неъмат Жабборов, Шухрат Сирожиддинов, филология фанлари доктори, Аширбек Мўминов, тарих фанлари номзоди, Асал Аббосова

Техник муҳаррир — Евгений Руденко

Дизайнер-рассом — Алексей Смирнов

© Имом ал-Бухорий халқаро жамғармаси

© Фридрих Эберт жамғармаси

Тошкент 2002

Қисқартирилган нашрга сўзбоши

Истеъдодли исломшунос олим Улрих Рудолф қаламига мансуб «*ал-Мотуридий ва Самарқанд суннийлик илоҳиёти*» китобининг Имом ал-Бухорий ҳамда Фридрих Эберт жамғармалари ҳамкорлиги маҳсули сифатида 2001 йили ўзбек ўқувчисига тақдим этилиши мамлакатимиз илмий-маданий ҳаётидаги муҳим воқеа бўлган эди. Нашр илмий жамоатчилик томонидан қизгин кутиб олинди ва юксак баҳоланди. Бу тасодифий ҳол эмас эди, албатта. Зеро, мотуридия номи билан шуҳрат қозонган Самарқанд илоҳиёт мактабига бағишланган мазкур тадқиқотнинг буюк аллома Абу Мансур ал-Мотуридий ворислари тилида нашр этилишининг бир неча қимматли жиҳатлари бор. Биринчидан ва, энг муҳими, асарнинг ўзбекча нашри халқимизнинг азалий диний ақидаси сифатида асрлар оша хизмат қилиб келаётган мотуридийлик каломининг туб мазмун-моҳиятини янада чуқурроқ идрок этишга хизмат қилади. Иккинчидан, у мусулмон илоҳиёти бўйича ўзбек тилидаги биринчи жиддий ва батафсил нашр хусусиятини касб этади. Динни илмий асосда чуқур биладиган кадрлар тизими яратилаётган бутунги шароитда дунёвий билимлар ва диний маърифат синтезини ўзида мужассам этган ушбу китобнинг бундай мутахассис-кадрлар тайёрлашда алоҳида аҳамият касб этишига шубҳа йўқ. Учинчидан, мазкур нашрнинг аҳамияти фақатгина мотуридия мактабининг мазмун-моҳиятини очиб бериш билан чекланмайди. У диний эътиқодимизнинг умуртқа суюги бўлиб келаётган ҳанафийликнинг мамлакатимиз ҳудудида қарор топишидаги босқичларни ҳам тушунтириб беради. Натижада биз серқирра ва қадимий тарихимизнинг маънавий мазмунини янада теранроқ англаш имконига эга бўламиз. Тўртинчидан, ушбу китоб орқали биз нафақат Абу Мансур ал-Мотуридий, балки умумжаҳон тамаддуни хазинасига беназир ҳисса

қўшган яна кўплаб алломаларимиз ҳақида ҳозиргача билмаган маълумотларга эга бўлдик, уларнинг қаламига мансуб илму ҳикмат дурдоналарини билиб олдик.

Шу билан баробар, мазкур нашрнинг яратилиши икки муҳим мулоҳазани ҳам келтириб чиқардики, улар ҳақида тақдимот маросимидаёқ гапирилди. Мулоҳазаларнинг биринчиси шу билан боғлиқ эдики, китоб исломий илмларнинг энг мураккабларидан бири - каломга бағишлангани учун ҳам унинг туб моҳиятини тўғри идрок этиш учун ўқувчидан ислом фалсафасининг ўзига хос жиҳатларидан бохабар бўлиш талаб қилинади. Бир сўз билан айтганда, асар, кўпроқ, тор тоифадаги, айниқса, исломшунос-илоҳиётчи мутахассисларга мўлжалланган бўлиб, унинг маъзини чақиш махсус билимлар соҳиби бўлишни тақозо этади. Иккинчи мулоҳаза шу билан боғлиқ эдики, маънавиятимизнинг муҳим қирраси сифатидагина эмас, балки диний вазиятнинг бугунги ҳолатидан келиб чиқиб ҳам китобнинг ўқувчилари сафини кенгайтириш лозим эди. Шу тариқа олмон олими тадқиқотининг оддий ўқувчига мўлжалланган нашрини амалга ошириш ғояси туғилди. Ғоя муаллиф ва мутахассислар билан атрофлича муҳокама қилинди. Натижада исломшунос олимлар Абдулазиз Мансур, Ашурбек Мўминов, Шухрат Сирожиддинов, Анвар Ҳожиаҳмедов, Неъмат Жабборов, Асал Аббосова ва каминадан иборат ижодий гуруҳ шаклланди. Тахминан ярим йил муддатда янги нашр билан боғлиқ ишлар муаллиф билан бамаслаҳат якунланди. Биринчи нашрни амалга оширишда биз билан ҳамнафас бўлган ишончли ҳамкор — Фридрих Эберт жамғармаси, хусусан, унинг Марказий Осиёдаги ҳудудий вакили доктор Винфрид Шнайдер-Детерс жанобларининг ушбу хайрли ишни ҳар томонлама ва астойдил қўллаб-қувватлагани ғайратимизга ғайрат қўшди. Натижада эътиборингизга ҳавола этилаётган ушбу китоб юзага келди. Унинг ўзига хос хусусиятлари қуйидагилардир:

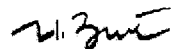
Биринчидан, оддий ўқувчи билишга интилаётган маълумотларни англашни енгиллаштириш учун, тўлиқ нашрдаги соф мутахассисларга мўлжалланган бўлимлар қисқартирилди. Калом илмининг хилма-хил қирралари билан боғлиқ тафсилий жиҳатлардан воз кечиш ҳисобига янги нашр ўз ичига аслиятнинг тахминан учдан бир қисмини олди. Шунингдек, фақат мутахассис ва тадқиқотчилар учун зарур бўлган ўта тафсилий тушунтиришлар ва изоҳлардан ҳам воз кечилди, улар энг зарур ҳоллардагина қолдирилди. Шу билан баробар, муаллифнинг фикрлари тушунарли бўлиши учун қисқартирилган нашр тақозо этган айрим янги изоҳлар ёзилди ва улар масъул муҳаррир изоҳлари сифатида кўрсатилди.

Иккинчидан, янги нашрнинг оммабоп эканидан келиб чиқиб, унда муаллиф қўллаган Ғарб фанидаги одатий атамалар, жумладан жуғрофий номлар ислоҳ этилиб, ўқувчида савол туғилмайдиган шаклга келтирилди.

Учинчидан, тўлиқ нашрдаги нафақат оддий ўқувчи, ҳатто илмий жамоатчиликка ҳам нотаниш бўлган асл манбалар («*Рисола ила Усмон ал-Баттий*», «*Китоб ал-олим ва-л-мутаъаллим*», «*Китоб ал-фиқҳ ал-абсат*», «*Китоб ар-радд ало аҳл-бидъат ва-л-аҳво*», «*Китоб ас-савод ал-аъзам*» ва «*Китоб ат-тавҳид*») мазмунининг қисқартирилган баёни тўлалигича сақлаб қолинди.

Тўртинчидан, муаллифнинг фикрларини унинг мақсад ва интилишларидан фарқли талқин қилишдан мутлақо йироқ бўлишга ҳаракат қилинди. Натижада ҳатто муаллифнинг анчагина мураккаб баён услуби ҳам деярли ўзгартирилмасдан сақлаб қолинди.

Масъул муҳаррир



МУҚАДДИМА

1. Номълум инсоннинг шуҳрати

Абу Мансур Муҳаммад б. Муҳаммад ал-Мотуридий (в. 333/944-945 й.) ислом илоҳиётчиларининг шундай гуруҳига мансубдирки, уларнинг хизматларини ошириб таърифлашга эҳтиёж йўқ. Унинг улуф мутакаллим сифатидаги шуҳрати ва таълимотининг кейинги авлодларга кўрсатган таъсири алақачон умумэътироф этилган. Буларнинг бари уни ислом динининг етакчи устозларидан бири мақомига кўтаради.

Аммо ислом тарихи ва мусулмон манбаларида ал-Мотуридий шаънига айтилган мақтовлар билан бирга, айрим ҳолларда, ишончсизлик ҳам сезилиб туради. Гап олимнинг диний таълимотига аниқ тавсиф бериш, унинг бошқа таълимотлардан фарқи нимада эканини шарҳлашга тақалганда, мутакаллимга билдирилаётган чандон ҳурмат ҳисси ёнида беихтиёр бир хижолат ҳам пайдо бўлади. Сўнгги пайтларга қадар ал-Мотуридий ҳақида айтилган барча гаплар унинг асарлари ва шахсиятидан кўра, тарихий аҳамиятини кўпроқ таъкидлайди. Масалан, ал-Жуббой (в. 303/915-916 й.), Абу Ҳошим (в. 321/933 й.), ал-Каъбий (в. 319/931 й.) ва ал-Ашъарийлар (в. 324/935-936 й.) билан бир қаторда у каломнинг мумтоз даври асосчиси деб қабул қилинган. Шу боис, аввало, ал-Мотуридийнинг ўз таъсир кучини асрлар оша сақлаб қолган иккинчи сунний калом мактабига асос солганлардан бири эканлиги таъкидланади.

Аммо ал-Мотуридий таълимотининг орадан анча замонлар ўтиб шуҳрат қозонганининг сабаблари, унинг жозибаси, сири ҳозиргача ноаниқ бўлиб қолмоқда. Бу ҳақда турли хил ва сермазмун тадқиқотлар нашр

қилинганига қарамай, улар ҳам умумий манзарани аниқ ёритиб бера олмайди. Бу манзаранинг чизгилари шу қадар мавҳумки, ҳатто энг янги адабиётда ҳам «*The Obscurity of al-Māturīdī*» («Ал-Мотуридий жумбоғи») ёки «*The Problem of al-Māturīdī*» («Ал-Мотуридий муаммоси») каби мавҳум номланган тадқиқотларни учратиш мумкин.

Бироқ илоҳиётчининг беқиёс шуҳрати билан бизнинг у ҳақдаги билимларимиз ўртасида мавжуд бўлган катта фарқда ҳозирги замон фанини айблаб бўлмайди. Чунки бу муаммо анча олдин, ўрта асрлар араб манбаларидан бошланган. Бунда биз ажойиб воқеликнинг гувоҳи бўламиз: илоҳиётнинг турли тармоқларига бағишланган мумтоз асарларда, гарчи ал-Мотуридий исми биринчилар қаторида тилга олиниши лозим бўлса-да, бироқ у ҳақда лом-мим дейилмаган. Бу шунчаки атайлаб қилинган беписандлик эмас, балки маълум тарихий ва ҳатто жуғрофий шарт-шароитлар тақозосидир. Ал-Мотуридий Ироқда ёки ислом дунёсининг бошқа марказий ҳудудларидан бирида яшамаган. У Самарқандда, яъни Ойкуменанинг энг шарқий чеккасида таълим берган ва ўз асарларини яратган. Бу ерга бошқа ҳудудлардан турли ғоялар етиб келар, аммо бу ерда қандай фикрлар ҳукм сургани ғарбий ҳудудларда, инчунин, Бағдодда ҳеч кимни қизиқтирмас эди. Бунинг натижасида ал-Мотуридий ҳам аввал бошда номаълум бўлиб, унинг таъсири узоқ вақт фақат Самарқанд шаҳри ҳамда Мовароуннаҳр билан чекланиб қолган.

Бу ҳол V/XI аср ўрталарига келиб, исломни қабул қилган марказий ҳудудларга шимоли-шарқдан салжуқлар бостириб борганидан сўнг ўзгарди. Олға босиш жараёнида улар ўзларига яхши таниш бўлган Мовароуннаҳр илоҳиётини тарқатар ва ислом марказини у билан таништириш йўлида воситаларни танлаб ўтирмас эдилар. Бу, биринчи галда, Эронда катта акс-садо келтириб

чиқарди: ҳанафийлар ва ашъарийлар ўртасидаги алоқаларни узиб юборди, вақт ўтиб қайта учрашганларида улар энди ал-Мотуридий ва ал-Ашъарий тарафдорларига айланган эдилар.

Улар ўртасида ўрнатилган имкон қадар тенгликка илк бор Сурияда асос солинди. Бу ишда суннийлик тармоғини кучайтиришга, яъни алоҳида сунний мактабларга кўпроқ хайрихоҳлик билдиришга чорлаган Нуриддин Зангий (541/1146-569/1174) жонбозлик кўрсатди. Унинг ташаббуси қўллаб-қувватланди ҳамда айюбийлар (564/1169 йилдан бошлаб) ўртасида ўз тарафдорларини топди. Уларнинг сафи эса мамлукларнинг келиши билан (648/1252 йилдан) янада кенгайди. Улар ўз муҳитларида турли йўналишлардаги сунний мактаблар ўртасида батамом тенглик ўрнатишга эришдилар. Гарчи, дастлаб, бу йўл фикҳнинг тўртта йирик мактабларига тегишли бўлса-да, кейинчалик илоҳиётда ҳам муваффақиятли қўлланди. Айнан Сурияда VIII/XIV асрда исломдаги сунний каломда ал-Ашъарий таълимоти ҳамда узоқ Мовароуннаҳрдан келган ал-Мотуридий таълимоти тимсолида эътиборга сазовор иккита йўналиш мавжуд деб таъкидловчи овозлар пайдо бўлгани бунинг ёрқин исботи бўла олади.

Ал-Мотуридий охир-оқибатда умумэътирофга сазовор бўлди. У қозонган шуҳрат камдан-кам ислом илоҳиётчисига насиб этган. Аммо бу эътироф кеч келди, унинг кечиккани ҳам баъзи оқибатларга сабаб бўлди. Айнан шу кечикиш, асосан, VIII/XIV асрдан аввал яратилган барча маълум манбаларда унинг исми тилга олинмаганига сабаб бўлди. Ал-Ашъарий ҳам ўзининг «*Мақолот ал-исломиййин*» асарида Самарқанддан чиққан илоҳиётчини четлаб ўтгани, агар асарнинг нисбатан эрта яратилганини эътиборга олсак (тахм. 300/912-913 й.), ажабланарли эмас. Худди шундай ҳолат анча кейинги давр муаллифларида ҳам

қайтарилганини сезмаслик ҳам мумкин эмас. Булар - Абдулқоҳир ал-Бағдодий (в. 429/1037 й.), Ибн Ҳазм (в. 456/1064 й.), аш-Шаҳрастоний (в. 548/1153 й.) ва ҳатто Ибн Халдуналдир (в. 808/1406 й.). Маълумки, «Муқаддима» асарида каломнинг йирик билимдони эканини намоён қилган Ибн Халдун жуда кўп мутафаккирларнинг исмларини келтиради, бироқ уларнинг орасида ал-Мотуридийнинг исми учрамайди.

Буларнинг ҳаммаси ҳозирги замонда олиб борилаётган тадқиқотлар хусусияти билан чамбарчас боғлиқ. Зеро, уларнинг илк ислом илоҳиётшунослиги ҳақидаги тасавурлари узоқ вақт шу қабилдаги юзаки асарлар заминида шаклланган. Ўша даврга тегишли бўлиб, ўтган аср ўрталарида фанга маълум бўлган шундай манбаларнинг дастлабки намунаси аш-Шаҳрастонийнинг «*Китоб ал-милал ва-н-ниҳал*» асаридир. Ундан сўнг калом бўйича аниқ ва мунтазам маълумотлар олиш илинжида катта қизиқиш уйғотган бошқа бидъат-хурофот руҳида яратилган адабиётлар ҳам пайдо бўла бошлади. Бироқ бу манбалар бирон-бир алоҳида илоҳиётчи ҳақида сўз очмас эди. Шундай қилиб, фаннинг бу соҳасида шундай бўшлиқ юзага келдики, уни янги тадқиқотлар ва изланишларсиз тўлдириб бўлмас эди. Ал-Мотуридийга нисбатан ҳам худди шундай ҳолат юзага келди: у ҳақда - тахминан икки аср давомида — асосан бошқа матнлардан маълумот олинди. Бундай маълумотлардан ал-Мотуридийнинг илоҳиётчи сифатида нақадар катта мавқега эга бўлгани маълум бўлди. Аммо булардан бошқа оддий мубтадиъ (эътиқод масалаларида адашган) адабиётлар ва қўлланмалардан исломшунос ҳеч қандай қўшимча ахборот ололмас эди. Шу жиҳатдан эътиборли мутакаллим таълимоти ва ғоялари ҳақида аниқроқ маълумотга эга бўлишнинг ҳеч қандай имкони йўқ эди.

2. Дастлабки тасаввур: ал-Мотуридий Абу Ҳанифанинг соғиқ издоши сифатида

Мубтадиъ адабиёт вакиллариининг сукути ал-Мотуридий эътиборсиз қолдирилгани ёки бутун ўрта асрлар манбаларининг диққатидан четда қолганини англамайди. Аксинча, биз унинг таълимоти ҳақида маълумот берувчи иккита манбага эгамиз. Уларнинг ҳар иккаласи ҳам ал-Мотуридий ҳақида муайян тасаввур уйғотишга ҳаракат қилади. Аммо бу тасаввурни тартибга солиш учун уларнинг қай ҳолатда пайдо бўлгани ва тарқалганини ҳисобга олоқ лозим.

Ал-Мотуридий ҳақидаги дастлабки маълумотлар, табиийки, унинг ватани — Мовароуннаҳрда пайдо бўлди. V/XI асрга келиб, бу ерда ал-Мотуридий таъсири шаклланиб бўлган эди. Мовароуннаҳр илоҳиёт бўйича ўзининг анъаналари ҳақида жиддий ўйлай бошлади. Ал-Мотуридийнинг ушбу анъаналар шаклланишига қўшган ҳиссаси ҳал қилувчи аҳамиятга эга бўлган, деган хулосага келинди. Абулйуср ал-Паздавий (в. 493/1100 й.) худди шу мазмундаги мулоҳазани билдиради, унинг замондоши Абулмуъин ан-Насафий (в. 508/1114 й.) бу фикрни янада ёрқинроқ ифода этади. Аммо уларнинг биронтаси ҳам ал-Мотуридийни Мовароуннаҳрдаги сунний илоҳиётнинг асосчиси деб эълон қилишни кўзламайди. Улар ал-Мотуридийга кўпроқ ўзларининг атоқли ҳамкасби, яъни шаклланиб бўлган илоҳий таълимотни қойилмақом баён этган ва шарҳлаган мутафаккир сифатида, Абу Ҳанифага эса ушбу мактабнинг асосчиси сифатида қараганлар. Чунки Абу Ҳанифа диний таълимотнинг барча асосий масалалари бўйича нимаики деган бўлса, ҳақиқат сифатида қабул қилиниши, ниманики тарғиб этган бўлса, ҳеч қандай ўзгаришсиз етказилиши ва талқин этилиши лозим эди.

Ал-Паздавийда бу ҳолат икки ёқлама намоён бўлган. Бир томондан, у ўз эътиқодини *мотуридия* деб эмас, балки онгли равишда *асҳоби Абу Ҳанифа* деб атаган. Иккинчи томондан, у ёки бу назария Абу Ҳанифа таълимотида алақачонлар мавжуд бўлганини қайта-қайта таъкидлашга уринган. Ан-Насафийнинг изоҳлари анча мунтазам бўлиб, нисбатан аниқ ифода этилган. У Хуросон ва Мовароуннаҳрда куфалик буюк олимдан (Абу Ҳанифа назарда тутилмоқда — **масъул муҳаррир**) тез-тез иқтибослар олиб турилганига далиллар келтириш билангина чекланиб қолмайди. Ан-Насафийнинг мақсади — унинг таълимоти авлоддан-авлодга тўлалигича ва узлуксиз ўтиб борганини исботлашдир. Бу фикрни ан-Насафий сифатлар ҳақидаги таълимотнинг бир муаммоси мисолида кўрсатади. Унинг битиклари бир пайтнинг ўзида ҳам анъаналар қаршисида бош эгиш, ҳам келгуси фаолият дастуридир. Дастлабки сатрлардаёқ айтилишича, бутун Мовароуннаҳр ва Хуросондаги Абу Ҳанифа тарафдорлари бўлмиш пешқадам мутафаккирлар, яъни ҳам усулда (асосларда), ҳам фуруъда (тармоқларда) унинг йўлидан бориб, *илтизол* (яъни муътазилийлар таълимоти)дан четда турганлар, сифатларга оид муаммолар бўйича қадимги даврлардан буён бир хил қарашларга амал қилганлар. Сўнг, исбот тариқасида, Мовароуннаҳрнинг пешқадам ҳанафийлари деганда, кимларни тушунмоқ лозимлигини кўрсатувчи тарихий маълумотлар келтирилади. Унда ан-Насафий Самарқанд мактаби тарихини батафсил ёритади ҳамда унинг назарида бир хил илоҳий қарашларга эга бўлган олимларнинг барчасини санаб ўтади. Бу рўйхат Абу Ҳанифа исми билан бошланиб, Муҳаммад б. ал-Ҳасан (аш-Шайбоний) номи билан давом этади ҳамда яна анча исмлар оша ўқувчини ал-Мотуридий ва кейинги давр олимлари сари етаклайди. Шундай қилиб, ал-Мотуридий илоҳиётчиларнинг наслий занжиридаги, буюк бир ҳалқа сифатида тақдим этилади.

Ан-Насафийнинг мақсадига мувофиқ, ал-Мотуридийнинг ҳиссаси шундан иборатки, у барча олимлар амал қилган таълимотга алоҳида жўшқинлик ва ёрқин заковат билан хизмат қилган. Шунинг учун «*Табсира*» муаллифи ал-Мотуридий Куфадан чиққан мактаб асосчисининг фикрларига ҳамма вақт ишора қилганини бир неча жойда таъкидлайди. Ва, ниҳоят, у ал-Мотуридийни Абу Ҳанифа таълимотининг энг яхши билимдонлари (*аъраф ан-нос би-мазоҳиб Аби Ҳанифа*) қаторига қўшиб, мақтовни янада кучайтиради.

Қизиғи шундаки, ан-Насафийда ҳам, ал-Паздавийда бўлгани каби, маддоҳлик оҳанглари илғаш мумкин. Улар Мовароуннаҳр аҳолисини ўз ақидаларига йўл қўйиб бўлмас бидъатларни қўшишда очик айбловчи нишопурлик ашъарийларга қарши қаратилган эди. Уларнинг айблови марказида Самарқанд ва унга туташ ҳудудларда тарғиб этилаётган сифатлар ҳақидаги таълимот турар эди. Ушбу таълимотни ашъарийлар ўтмишдаги пешқадам илоҳиётчи (*салаф*)лари таълимотига ёт бўлган V/XI асрнинг бидъатона кашфиёти, деб лаънатладилар. Ҳолбуки, саналар таҳлилидан келиб чиқиб буни осонгина рад этиш мумкин эди. Ахир ал-Мотуридий ҳижрий 300-йилларда, яъни ал-Ашъарий билан бир даврда яшаган. Аммо раддиянинг янада таъсирчан бўлиши учун, ал-Мотуридий фойдасига гувоҳлик берувчи далиллардан келиб чиқиш лозим эди. Зеро, Мовароуннаҳрнинг бутун илоҳиёти ортида Абу Ҳанифа турса, бу барча шубҳаларни бартараф этган бўлади. Демак, Самарқанддаги *асҳоби Аби Ҳанифа* нафақат бирдан-бир тўғри таълимотга амал қилган, балки исломдаги каттага ҳурмат каби муҳим тамойил ҳам улар томонида, дегани эди бу.

Нима бўлганда ҳам, бу далил вужудга келган вазиятга ҳеч қандай янгилик киритмади, аксинча, у эски анъанага суянгани учунгина тушунарли ва ишонарли эди.

Мовароуннаҳрда эса узок вақтлардан буён Абу Ҳанифага мурожаат қилганлар. III/IX аср матнларидаёқ уни энг нуфузли олим деб билганлар, ал-Мотуридий ҳам уни мақташ имкони пайдо бўлган биронта қулай фурсатни қўлдан бой бермаган. Шу тўғрисида ал-Паздавий ва ан-Насафийларнинг қуфалик буюк илоҳиётчини Мовароуннаҳр илоҳиётининг бош намоёниси деб эълон қилишлари Абу Ҳанифага фойдадан кўра, кўпроқ ал-Мотуридийга зарар келтирди: уни мактабнинг асосчиси деб эътироф этилиши имкониятини йўққа чиқарди. Зеро, ал-Мотуридийнинг тарих саҳнасига чиқиши илоҳиётда ҳеч қандай бурилиш ясамаган бўлиши, унинг таълимоти эса зинҳор-базинҳор янгилик бўлмастасми лозим эди. Анъаналарга содиқлик ҳар жиҳатдан устун эди ва бунинг ёрқин мисоли мактаб асосчиси сифатида Абу Ҳанифани, унинг моҳир талқинчиси сифатида ал-Мотуридийни кўришга интилишда намоён бўлди.

Ўз вақтида қабул қилинган ушбу концепция, табиийки, кейинги даврларда ҳам аҳамиятини сақлаб қолаверди. Шунинг учун анча кейинги давр адабиётида ҳамма вақт Хуросон ва Мовароуннаҳрдаги Абу Ҳанифа мактаби ҳақида гап боргани бизни ажаблантирмаслиги керак. Масалан, VI/XII аср шиа муаллифи Ибн ад-Доъий мовароуннаҳрлик илоҳиётчилар ақидапараст ҳанафийлардир, дейди. Икки юз йил ўтиб, ал-Мотуридий таълимотига тавсиф берган Тожиддин ас-Субкий (в. 771/1370 й.) уни *асҳоби Аби Ҳанифа*, деб таърифлайди. Ҳатто ал-Мотуридий ғояларидан жуда кўп таъсирланган усмонли турк олими Камолиддин ал-Баъзий (в. 1078/1687 й.) ҳам анъанага аниқ амал қилади. Унинг «*Ишорот ал-маром ан иборот ал-имом*» деб аталган бош асарининг дастлабки сатрларидаёқ жами илоҳий билимлар асоси имомларнинг имоми Абу Ҳанифа нақлларида мужассам эканини ўқиймиз.

3. Иккинчи тасаввур: ал-Мотуридий «Шарҳ Ашъарийси» сифатида

Юқорида номлари зикр этилган муаллифлардан иккитаси, яъни Субкий ва Баёзий, ислом манбаларида ал-Мотуридий ҳақида шакланган иккинчи тасаввурни ойдинлаштириб беради. Тожиддин ас-Субкий тафаккури йўналишини англаб етиш учун улуг мартабали шофийий қозисининг мовароуннаҳрлик эмаслигини, боз устига, яшаган даври жиҳатидан уни ал-Паздавий ва ан-Насафий билан ҳам қиёслаб бўлмаслигини эсда тутиш лозим. Қоҳирада туғилган Субкий умрининг кўп қисмини Сурияда ўтказган. Мана шу ерда у ал-Паздавий ва ан-Насафийлардан бир неча авлод кейин, яъни VIII/XIV асрда ўз асарларини яратди. Ўзга жуғрофий муҳит ва янгича даврда юқорида кўриб чиққанамиздан мутлақо бошқача шароитлар юзага келди. Ҳанафия-мотуридия ва бошқа сунний мазҳаблар илоҳиётчилари ўртасида мавжуд бўлган рақобат эндиликда Субкий учун бош аҳамиятга эга эмас эди. Унинг қарашлари кўпроқ мамлуклар таъсири остида шаклланди. Мамлукларнинг бош мақсади эса барча сунний мазҳаблар ўртасида ўзаро ҳамфикрликка эришиш эди.

Ҳар ҳолда, Субкийнинг шофийий қозиси сифатида бу ишга қўшган ҳиссаси кам бўлмаса керак. Унинг «*Табақот аш-шофийя ал-кубро*» асари фикҳшунослик мактабининг хусусиятлари ва асос солган фаолияти даврини аниқлашда ўз аҳамиятини сақлаб келаётган манба ҳисобланади. Аммо айнан мана шу қўлёзмада бошқа мазҳабларга қарата ҳеч қандай кескин мунозарали баҳслар йўқ. У бошдан-оёқ келишувчанлик руҳида ёзилган.

Субкий асарининг бош мавзуси — ашъария илоҳиётининг узоқ вақт давом этган муваффақиятини ёритиб бериш эди. Муаллиф уни ягона тўғри таълимот, деб ҳисоблайди ва ўз

тезисларида чинакам суннийлар шундай мазҳабга ёки, ҳеч бўлмаса, бошқа бирон-бир қиёслашга арзигулик таълимотга амал қилганлар, деб таъкидлайди. Ушбу фикр аввал шофитияга ишора қилиниб исботланган, зеро, у, тўғриси айтганда, ал-Ашъарий таълимотига яқин. Аммо Субкийнинг мақсадлари бу таъриф доирасидан четга чиқади. Ўзининг навбатдаги тезисида у кўп сонли мисрлик тарафдорларига эга бўлган ат-Таҳовий¹ қарашларини, унча аҳамиятли бўлмаган учта истиснодан ташқари, ал-Ашъарий ғояларига тенглаштириш мумкин деб таъкидлайди. Кейинги гапда эса ҳатто моликийлар ҳам содиқ ашъарийлар мақомига кўтарилади.

Аммо алоҳида изоҳни талаб қилувчи энг катта далил сўнги тезисда мужассам бўлган. Бу, Субкий сўзи билан айтсак, — «ҳанафийлар», яъни Абу Ҳанифа ва ал-Мотуридийнинг Шарқдан келган ҳамда VI/XII асрда Дамашқ ва Ҳалабда жуда кўпчиликни ташкил этган издошлари эди. Қози уларнинг асарларини мутолаа қилиб чиқиб, ҳар ҳолда, таскин берувчи хулосага келган: маълум бўлишича, бу китобларда баён этилган фикрлар ал-Ашъарий таълимотидан унчалик кўп фарқ қилмас экан. Фарқлар ўн уч банддан иборат бўлиб, улардан олтитаси ҳақиқатан ҳам таълимотнинг мазмун-моҳиятига тегишли, қолган еттитаси эса нутқ талаффуздан келиб чиққан лафзий фарқлардир. Бироқ бу ҳол, ал-Субкийнинг фикрича, ҳар икки томон бир-бирини такфир ёки табдиъга айблаши учун асос бўлолмайди. Зеро, ал-Ашъарий мактабининг ўзида ҳам айрим баҳсли масалаларнинг юзага келгани эътиборга олинса, унда барча мунозаралардан қатъи назар, ўзини сунний деб ҳисоблаган ҳамма оқимлар, пиروвард натижада, жами асосий масалалар бўйича илоҳиёт талабларига жавоб беради, деган хулоса чиқариш мумкин.

Субкий турли оқимларни бир-бири билан қиёслаш натижасида чиқарган хулосаларини «ан-Нуния»да баён этади.

Унинг ўзи ишонтириб айтганидек, бу асар муаллиф ҳаётлик давридаёқ катта шуҳрат қозонган. Унинг шоғирдларидан бири, 757/1356 й. Гилондан Дамашққа келган Нуриддин Муҳаммад б. Абу-т-Таййиб аш-Широзий ҳатто унга шарҳ ҳам ёзган. Унга холис баҳо бермаслик мумкин эмас. Абу Узба (1125/1713 й. атрофида ижод этган)² мазкур мавзуни яна бир бор ёритишни кўзлаганда, шу асарга мурожаат этган. Унинг «*ар-Равзат ал-баҳия фи-мо байна-л-ашоъира ва-л-мотуридия*» асарида Субкий қарашлари чегарасидан чиқувчи ғоялар йўқ; айнан мана шу ҳол VIII/XIV аср мамлук қозисининг тутган йўли қанчалик узоқни кўзлаганини очиқ-ойдин намойиш этади. Бу йўл уйғунлаштириш жараёнининг талабларига ҳам жавоб берар эди. Зеро ушбу талаблар нафақат унинг ўз даврига хос белгиловчиси бўлиши, балки узоқ вақт сақланиб келган ички сунний ҳамфикрликнинг ҳам бир бўлагини ташкил этиши лозим эди.

«*Ан-Нуния*» ва «*ар-Равзат ал-баҳия*» ўртасида боғлиқликнинг мавжудлиги фанга анчадан буён маълум ва у турли мулоҳаза ва таҳлилларга сабаб бўлган ҳам эди. Аммо, кузатувларга кўра, ал-Ашъарий ва ал-Мотуридий ўртасида тенглик мавжуд экани ҳақидаги мулоҳазалар Субкий, Шерозий ва Абу Узба асарлари билангина чекланмагани, аксинча, юзаки кўринади. Афтидан, мавзу бутун бошли адабий жанрни юзага келтирганга ўхшайди. Усмонли турклар даврида бундай тараққиётдан гувоҳлик берувчи қатор белгиларни учратиш мумкин.

Шундай ҳоллардан бирида қайта текшириш имкони бўлмаган бир маълумот ҳақида гап боради: хабар берилишича, Абдулғани ан-Нубулусий (в. 1143/1730 й.) «*Таҳқиқ ал-интисор фи иттифоқ ал-Ашъарий ва-л-Мотуридий фи-л-ихтибор*» номли асар ёзган бўлиб, унинг асл матни, эҳтимол, йўқолган. Бошқа бир-иккита матн

сақланиб қолган ва улар билан яқинроқ танишиш имконига эгамиз. Биринчи қўлёзма «Назм ал-фаройид ва жамъ ал-фавойид фи баён ал-ихтилоф байна-л-мотуридия ва-л-ашъария фи-л-ақоид» деб аталади. У Абдурраҳим б. Али Шайхзода қаламига мансуб бўлиб, 1133/1721 й. яратилган ҳамда илоҳиётга оид қулай ва оммабоп қисқача маърузалар тўплами сифатида хизмат қилган. Муаллиф фикрига кўра, ундан ўқувчи имоннинг қирқта асосий масаласи бўйича машойих ал-ҳанафия ёки машойих ал-ашъария, қандай қарашларни илгари сурганларини осонгина билиб олар эди³. Истанбулда 1305/1887-1888 й. нашр этилган иккинчи шарҳли матн, аксинча, анча батафсил ва мазмунан чуқурроқдир. Унинг номи «Китоб ас-симт ал-абқарий фи шарҳ ал-икд ал-жавҳарий фи-л-фарқ байна касбай ал-Мотуридий ва-л-Ашъарий» бўлиб, зарварақдаги ушбу ёзувга мувофиқ, ал-Мотуридий издошлари бўлган икки илоҳиётчи олимнинг асарларидан иборат мазкур шарҳ «ал-Икд ал-жавҳарий» асарига ёзилган бўлиши керак. Унинг муаллифи Холид Зиёвуддин ўз асарини XI/XVII асрнинг иккинчи ярмидан аввал яратган бўлиши мумкин эмас. Унинг матнини Абдулҳамид ал-Харпутий (ҳақиқий исми ал-Хартабиртий) шарҳлаган. Фақат шарҳлар тузувчи олим ва ўзлаштирувчи, яъни компилятор-илоҳиётчи сифатида шуҳрат қозонган бўлса керак, деб тахмин қилиш мумкин.

Шундай қилиб, сунний каломнинг иккита мактабини бир-бирига қарама-қарши қўйиш ва қиёслаш Усмонли турк империяси даврида одатий машқлардан бўлиб қолди. Бунда илоҳий кўламлар шу даражада мустаҳкамландики, уларни ўзаро қиёслаш фарқлашга эмас, балки уйғунлаштиришга кўпроқ асос берар эди. Бироқ ҳамма олимлар ҳам ал-Ашъарий ва ал-Мотуридий таълимотлари ўртасида ўхшашлик ўрнатиш талабига бўйсўнишни

хоҳламас эдилар. Юқорида зикр этилган Камолиддин Баёзий (в. 1076/1687 й.) бундай умумлаштиришдан онгли равишда воз кечган ва бунинг ўрнига манбаларга таянган ҳолда ўзининг тасавуридаги сиймони яратишга интилган. У аниқлаган маълумотлар ҳатто унинг ўзида ҳам ишончсизлик туйғусини уйғотган ва, унча хуш келмайдиган, қуйидаги хулосага олиб келган: ал-Ашъарий ва ал-Мотуридий ўртасидаги зиддиятлар фақат лафзий ғализликлардан келиб чиққан деб айтиш ваҳмдан, яъни хомхаёлдан бошқа нарса эмас, балки бу улар ёзган асарлар шарҳловчилари томонидан истакни ҳақиқат ўрнида кўрсатишга уриниш, холос. Ҳақиқатда эса баҳс, шубҳасиз, маъно атрофида кетмоқда, айниқса, унча муҳим бўлмаган айрим масалалар хусусида эмас, балки турли мавзуларга оид эликта муаммо атрофида кетмоқда. Аммо, пировард натижада, Баёзий ҳам муросасозлик ва келишувчанлик сиёсатини бузишни хоҳламаган. Унинг фикрича, суннийлар ўртасида тинчликнинг сақланиши муҳолифатга олиб келувчи у ёки бу фарқловчи белгиларни кўрсатиб беришдан муҳимроқдир. Шунинг учун сўзларининг таъсирини бироз юмшатиш мақсадида, у эликта муаммода гап фақат майда тафсилотлар устида боради, деб қўшиб ҳам қўйган. У ҳар иккала илоҳий фирқалар бир-бирини ҳурмат қилиши кераклигини, биронтаси ҳам иккинчисини рад этиши ва ноҳақ бидъатда айблаши мумкин эмаслигини таъкидлайди.

¹ Ҳанафийликка йўғрилган мисрлик ат-Таҳовий (в. 321/933 й.) ҳақида ҳали аниқ тасаввур йўқ. Унинг фикрда оид асарлари бир неча бор тадқиқ қилинган. Унинг ҳаёти ҳақидаги қизиқарли маълумотлар Жанет Вакин (Jeanette Wakin) қаламига мансуб қуйидаги асарнинг кириш қисмида жамланган: *The Function of Documents in Islamic Law. The Chapters on Sales from Tahāwī's Kitāb al-Shurūʿ al-Kabīr*, Albany, 1972, 23 ва қ.б.

² У ҳақда биз деярли ҳеч нарса билмаймиз; Спиронинг (Spiro) *La théologie* (293 ва қ.б.) асарида келтирилган юзаки маълумотга қаранг; GAL I, 195 ва SB I, 346.

³ Ҳижрий тақвим бўйича 1317 йилда Қоҳирада нашр қилинган. Ҳажми — 60 босма табоқ. Асар ҳақида қаранг: Gimaret, *Théories* 95 ва қ.б. ҳамда 172 ва қ.б.

БИРИНЧИ ҚИСМ

МУҚАДДИМА ВА ЗАМИН: ХУРОСОН ВА МОВАРОУННАХРДА ҲАНАФИЙЛИК АНЪАНАСИ

БИРИНЧИ БОБ:

II/VIII ВА III/IX АСР БОШЛАРИДА ҲАНАФИЯ ТАЪЛИМОТИНИНГ ВУЖУДГА КЕЛИШИ ВА РИВОЖЛАНИШИ

1.1-фасл. Муржиъийларнинг дастлабки фаолиятлари

Абу Ҳанифа таълимоти ҳеч қаерда Хуросон ва Мовароуннаҳрдагидек катта иштиёқ билан қабул қилиниб, ривожлантирилган эмас. Бошқа ҳудудларда калом ёлғиз олимнинг эътиборли номи таъсирида ривож топаётган ҳамда райлик Нажжор каби айрим мутафаккирларгина унинг илмий-таълимий меросига содиқ қолган бир пайтда, бу ерда, яъни ислом дунёсининг шарқий чеккасида Устоз ғоялари у ҳаётлигидаёқ шуҳрат қозонган ва қисқа вақт ичида мазкур мактабнинг узоқ муддат фаолият кўрсатиши учун мустаҳкам замин яратган.

Абу Ҳанифанинг Хуросон ва Мовароуннаҳрда эмас, балки ислом дунёсининг марказида жойлашган Куфада яшаганини эсласак, бу ҳол бир қарашда ғоят ажабланарли кўриниши табиий. Бу ҳудудда у кўзга кўринган олим бўлиб етишган, асарлар яратган, бу ердан унинг довуғи нафақат Шарққа, балки ислом дунёсининг энг чекка бурчакларига ҳам етиб борган. Бироқ бундай шуҳратга у ўзининг каломга оид фикрлари туфайли эмас, балки фикҳ ривожига қўшган ҳиссаси эвазига эришган. У Куфа фикҳ мактабининг атоқли намояндаси сифатида танилган. Айнан Абу Ҳанифа туфайли ҳуқуқшуносликда эндигина юзага келаётган

услублар қизғин таҳсин ёки койишларга, яъни алоҳида диққат-эътиборга сазовор бўлар эди.

Абу Ҳанифанинг илоҳиёт мавзуидаги ўй-фикрлари, у қадар катта таъсирга эга эмас ва, эҳтимолки, эга бўлолмас ҳам эди. Унинг бу соҳадаги мулоҳазалари, фикр соҳасида бўлганидек, янги ҳам, илғор ҳам эмас эди. Бу масалада у кўплаб бошқа олимлардан фарқ қилмас эди. Ҳатто бошқа олимлар янги муаммоларни маълум маънода унга нисбатан ишонарлироқ талқин этишга эришганлар. Боз устига, Абу Ҳанифа муржиъийларга очик хайрихоҳлик билдирар эдики, бу ҳам унга нисбатан маълум салбий муносабатни келтириб чиқарар эди. Нега деганда, муржиъийлар анчадан буён Ироқда ўз мавқеини йўқотиб бораётган эди ва шунинг учун Абу Ҳанифанинг уларга хайрихоҳликда айбланишининг ҳеч бир ажабланарли жойи йўқ. Олим бу таъналарни инкор этиб, «муржиъийлар» сўзи ёвуз мухолифлар томонидан ўйлаб топилган қарғиш эканини ва уни *аҳд ал-аҳд ва-с-сунна* ибораси билан алмаштириш лозимлигини уқтирар эди. Бироқ бу ҳол у асос солган таълимотнинг илдизлари ушбу мазҳаб ғояларидан озиқланганини ва унга Ироқда чиқарилган ҳукм исломнинг марказий ҳудудларида у ҳақда юзага келган фикрни белгилаб берганини инкор этолмас эди.

Абу Ҳанифанинг диний-фалсафий қарашлари учун баракали замин тайёрланган Мовароуннаҳрда тамомила ўзгача ҳолат юзага келди. Бунга, асосан, Абу Ҳанифанинг ўзи томонидан олиб борилган ва ягона мақсад сари йўналтирилган фаолият ёки ташвиқот эмас, балки ундан анча аввал содир бўлган воқеалар сабаб бўлдики, бунда айнан ўша муржиъийлар ҳал қилувчи рол ўйнадилар. Ваҳоланки, олим уларга бўлган хайрихоҳлиги туфайли Ироқда кескин танқидга учраган эди. Муржиъийлар VIII асрнинг биринчи ярмидаёқ Хуросон ва Мовароуннаҳрда

етақчи диний мазҳаб мавқеини эгаллаб олган эдилар. Бу эса кейинги ўн йилликларда Абу Ҳанифанинг илмий қарашлари бутун ҳудудда қабул қилиниши учун ҳал қилувчи аҳамият касб этди.

Муржиъийлар мавқеининг Мовароуннаҳр ва қўшни ўлкаларда мустаҳкамланишига олиб келган тарихий воқеалар В. Маделунг томонидан бир неча бор баён ва таҳлил этилган. Бошланғич нуқта сифатида сиёсий тусга эга бўлган муаммо хизмат қилди, бироқ у жуда тезда илоҳиёт соҳасига кўчди. VIII аср бошларига келиб, мусулмонларнинг миссионерлик фаолияти авж олгани боис арабларга чегарадош ҳудудлардаги маҳаллий аҳоли бошқа ўлкаларга қараганда кўпроқ исломни қабул қилмоқда эди. Улар ўзларининг мусулмонлар томонидан илиқ қарши олинисларига умид боғлар эдилар. Ҳақиқатда эса улар, биринчи навбатда, давлат хазинасини ўйловчи ҳукмрон доираларнинг норозилигини келтириб чиқарар эди. Гап шундаки, исломга янги ўтган ҳар бир киши давлат хазинасига келиб тушадиган солиқлар миқдорининг камайишига сабаб бўлар эди, чунки исломни қабул қилган ғайридинлар *жизйадан* озод этилар эди.

Ушбу ҳолни эътиборга олсак, нима учун айнан Мовароуннаҳрда жон бошидан олинадиган солиқ масаласи ҳақида баҳсларнинг қайта-қайта авж олиши сабабини англаш осонроқ бўлади. Хуросон ноиблари бундай даромад манбаидан осонгина воз кечишни хоҳламас эдилар. Шу боис кўп сонли янги мусулмонлардан *жизйа* ундиришни давом эттирардилар. Янги мусулмонлар эса бундай муносабатга норозилик билдириб, ўз ҳуқуқсизликларидан ҳатто Дамашқдаги халифага шикоят қилишга интиланлар.

Ҳар икки томоннинг далиллари чин мусулмон ҳисобланиб, *жизйа* солиғидан озод бўлиш учун қандай шартларни бажариш зарур, деган муаммога бориб тақалар

эди. Бу муаммо эндиликда фақат сиёсий мазмунга эга бўлмай, балки «мўъмин» тушунчасига қандай аниқ таъриф бериш керак, деган савол устида мавҳум-назарий фикр юритишга ҳам ундар эди. Уни ҳал этишчи истаган ҳар қандай кимса, беихтиёр, илоҳиёт соҳасига киришга мажбур эди. Янги мусулмонларнинг тан олиниши учун энг юқори талаблар қўйилишидан манфаатдор бўлган раҳбарият, аввал, уларнинг ислом талаблари ва қонун-қоидаларини қай даражада билишларини синчиклаб текшириб кўриш тарафдори эди. Раҳбариятнинг қатъий талабига кўра, ўзини ислом тарафдори деб эълон қилишнинг ўзи етмайди, балки диний расм-русумларни мукамал ижро этиш, Қуръондан ақалли битта сурани тўлиқ ёдлаш зарур. Айни пайтда раҳбарият, айниқса, сўнгги талабнинг бажарилиши турк ёки суғд учун, уларнинг исломни қабул қилишга нечоғли жиддий муносабатда эканликларидан қатъи назар, нақадар қийинлигини яхши англар эди.

Янги мусулмонлар бундай юксак талабларга жавоб беришга тайёр эмас эдилар. Улар Аллоҳ ҳамда унинг пайғамбарларига имон келтириш, яъни қасамёд қилишлари биланоқ, ҳеч қандай чеклашларсиз мусулмон деб қабул қилинишларига ишонар эдилар. Бу ўринда улар исломда ўша вақтлардаёқ мавжуд бўлган қоидага мурожаат этишлари мумкин эдики, ушбу қоидани унинг асл моҳияти билан ифода этган ва ёқлаган муржиъийлар бўлди. Улар имонни фақат Аллоҳга қасамёд қилишда деб таъкидлар ва, демакки, қасамёд сўзларини айтишдан бошқа ҳар қандай хатти-ҳаракатнинг имон билан боғлиқлигини инкор этар эдилар. Натижада муржиъийлар янги мусулмонлар ишига дахлдор бўлиб қолдилар ҳамда шундай муносабатлар тизими вужудга келдики, унда муржиъийлар табиий равишда *жизйа* солиғига қарши курашда Мовароуннаҳр аҳолисининг иттифоқчиси ва бир пайтнинг ўзида

маъмуриятнинг мухолифига айландилар.

Бундай жиддий тўқнашув оқибатида рўй берган воқеалар VIII асрнинг биринчи ярмига тўғри келади ва улар Табарийда анча тўлиқ ёритилган. Унинг ёзишича, 100/718-719 йилдаёқ муржиъийлар фирқасининг намоёндалари *жизъа* масаласини ҳал этишда қатнашган эдилар, 110/728-729 йилда эса улар бошчилигидаги биринчи кўзғолон содир бўлди. Ниҳоят, яна олти йил ўтгач ал-Ҳорис б. Сурайж бошчилигида йирик исён бошланди. Ўз-ўзидан маълумки, исёнчилар, аввало, узоқни кўзловчи сиёсий мақсадларни илгари сурдилар, бироқ исёнлар диний мазмунга ҳам эга эдики, уларнинг ташаббускори, шубҳасиз, муржиъийлар эди. Ушбу исённинг кўзга кўринган тарафдори, машхур илоҳиётчи Жаҳм б. Сафвон юқорида зикр этилган имон таърифини янада қатъийроқ шаклда ифода этди. Унинг нуқтаи назарига кўра, мусулмон бўлиш учун имон келтириш калимасини овоз чиқариб айтишнинг ўзи ҳам ортиқча бўлиб, дилда Аллоҳни ҳамда ваҳий ҳақиқатини тан олиш кифоядир.

128/746 йили ал-Ҳорис б. Сурайж бошчилигидаги исён батамом бостирилди, жон бошидан ундириладиган солиқ тўғрисидаги масала эса вақт ўтиши билан ўз долзарблигини йўқотди. Бироқ Эрондан шимол-шарқда жойлашган ўлкалардаги диний муҳит учун ўша даврдаги воқеалар натижасиз қолмади. Улар ушбу ҳудудда илоҳиётнинг келгусидаги ривожини белгилаб берган оқибатларга олиб келди. Муржиъийлар фаол иштироклари туфайли мазкур ҳудудда ўзларининг етакчи диний ҳаракат сифатидаги мавқеларини мустаҳкамлаб олишга эришдилар ва бу йўлда биронта ҳам у ёки бу даражадаги жиддий рақибга дуч келмаганлари сабабли катта муваффақият қозондилар. Уларнинг ҳокимияти ҳатто ҳаддан зиёд чексиз бўлиб кўринадики, буни Балх шаҳрини истехзо билан

«Муржиъобод» деб атаганларидан ҳам англаш мумкин.

Ислом дунёсининг ушбу чекка ўлкаларидаги катта муваффақиятига қарамай, ҳаракат етарли мустақилликка эга эмас эди. Четдан қабул қилмай туриб, ўз ичида ёйишга ярайдиган илоҳиётнинг ўзи йўқ эди. Агар бирон муржиъий панд-насиҳатга муҳтож бўлиб қолса, у аввалгидек Ироққа, аниқроғи, анъанага кўра, муржиъийлик маркази ҳисобланган Куфага йўл олар эди. У ерда эса Абу Ҳанифа ўз даврининг энг ҳурматли олими эдики, у ўзи тарафдори бўлгани учун ҳам муржиъий қарашларининг барча талабгорларга кўрсатишга жон-дили билан тайёр эди.

Шароитнинг етилиши Мовароуннаҳр ва унга қўшни ҳудудлардаги диний муҳит учун ҳал қилувчи аҳамиятга эга бўлган иккинчи қадамни белгилаб берди. Куфада жуда кўпчилик Абу Ҳанифа таълимоти билан танишди ва унинг қарашларини ўз саёҳатининг самараси ўлароқ она юртига олиб келди. Шу тариқа Эрондан шарқроқдаги ҳудудлар фақат муржиъийликка таяниб қолмай, балки Абу Ҳанифа таъсирида шаклланган таълимотни қабул қилди. Бу жараёнга юқорида зикр этилган Балх асос солди. 142/759-760 йилдаёқ Абу Ҳанифанинг ўқувчиларидан бири шаҳар қозиси эди, ҳатто унинг вафотидан кейин ҳам (171/787-788 й.) ҳанафийлар у ерда ҳокимиятни ўз қўлларида ушлаб турдилар. Бухоро ва Самарқанд каби бошқа шаҳарлар Абу Ҳанифа таълимотини бирмунча кечроқ қабул қилдилар, шунда ҳам, манбаларга ишонсак, III/IX асрга келиб, уларнинг қиёфаси буткул ҳанафийлашиб бўлган эди.

Шундай қилиб, Хуросон ва Мовароуннаҳрда келгусида мустақил илоҳиёт анъаналари вужудга келиши учун етарли заминга эга бўлган нисбатан кўп сонли тарафдорларга эга диний муҳит юзага келди. Кўп ерларда мусулмонлар ўзлари учун Абу Ҳанифа ғояларини кашф этдилар. Улар олимнинг

нафақат фикҳ соҳасидаги таълимотини, балки калом масалаларига оид қоидаларини ҳам қабул қилишга тайёр эдилар.

1.2 - фасл. Абу Ҳанифа (в. 150/767 й.) ва унинг Усмон ал-Баттийга мактублари

Биринчи рисола

Юқорида зикр этилган воқеалар тарихий чегараларни белгилаб Мовароуннаҳр ва Тўҳаристонда ҳанафий калом мактабининг вужудга келганини исботлайди. Бироқ бу воқеалар ушбу мактабнинг мазмун-моҳияти қандай бўлгани ҳамда у қандай бош таълимотлар ёки матнларга асосланганига ишора қилмайди. Лекин буларни ҳам маълум ишонч билан аниқлаш мумкин. Бу борада биз илк ислом даври учун ҳақиқатда ҳам ҳайратланарли даражада тўлиқ ва ишончли ахборотга эгамиз.

Бахтимизга, аввало, Абу Ҳанифанинг ўзи илоҳиётга оид матнлар ёзиб қолдирган. Бизгача унинг бу соҳадаги бир нечта асарлари етиб келган, ваҳоланки, бундан фарқли ўлароқ, олимнинг фикҳга оид биронта қўлёзмасига эга эмасмиз. «Васият» ёки «ал-Фикҳ ал-акбар II» каби айрим рисоаларнинг Абу Ҳанифага нисбат берилишини рад этиш лозим бўлади, чунки, Венсинк уларнинг анча кейин яратилганини исботлади¹. Бироқ шунда ҳам ниҳоятда қизиқарли тўртта қўлёзма асар борки, уларни илоҳиёт мактабининг бевосита юзага келиш даврига нисбат бериш мумкин: Усмон ал-Баттий исми шаҳсга йўлланган иккита қисқа мактуб ҳамда анча батафсил маълумот берувчи «Китоб ал-олим ва-л-мутаъаллим» ва «Китоб ал-фикҳ ал-абсат».

Бу манбалар матни бўйича Абу Ҳанифа ғоялари ҳақида

тасаввур ҳосил қилишга интиланганимизда яна бир фарқ аён бўлади. Зикр этилган рисолалар Абу Ҳанифа томонидан ёзилмагани эҳтимолдан холи эмас. Улар изчил баён шаклида эмас, балки устоз ва шогирд ўртасидаги суҳбат тарзида ёзилган: шогирд устоз ўғитларини келгуси авлодларга етказиш мақсадида унга саволлар билан мурожаат этади. Шунга кўра, матнларнинг муаллифлари шогирдлар, деган тахминга келиш мумкин. Бу эса, ўз навбатида, Устоз таълимотининг бизгача асл нусхада эмас, балки, кейинги баёнда етиб келганини тахмин қилишга асос беради.

Усмон ал-Баттийга йўлланган мактубларга келсак, бундай шубҳаларга ўрин йўқдек кўринади. Бу манбалар бизни ҳақиқатда ҳам Абу Ҳанифага олиб боради ҳамда унинг тафаккурига хос мавзу ва услуб ҳақида тасаввур беради. Бироқ уларда тилга олинган муаммолар изчил баён этилмай, балки муаллиф жон-дили билан берилиб кетган баҳс мантиқига бўйсундирилган. Шу сабабларга кўра, матнларни калом соҳасидаги рисолалар сирасига киритиб бўлмайди. Аммо уларнинг мазмуни илоҳиётга тегишли экани ва доимий аҳамиятга эга бўлган масалалар талқинига бағишлангани, шубҳасиз. Шу боис, бу чеклашларга қарамай, уларга ҳанафий таълимотининг дастлабки куртаклари сифатида қараш мумкин.

Усмон ал-Баттийга йўлланган мактубларнинг ҳар бири турли даражада сақланган ва сўнги даврга қадар олимлар томонидан уларга ҳар хил муносабат билдирилган. Шунинг учун уларни дастлаб бир-биридан айри ҳолда кўриб чиқиш мақсадга мувофиқдир. Зотан, уларнинг мазмуни бир-бирининг давоми ҳам эмас, бир-бири билан кесишмайди ҳам, аксинча, улар бутунлай бошқа-бошқа мавзуларга бағишланган.

Ушбу мактублардан бири, мен уни биринчи мактуб деб

белгилашни истар эдим, нашр этилган 1949 йилданоқ бир овоздан асл манба сифатида тан олиб келинади. Бу ҳақда Й.Шахт ҳам ўз фикрини айтган бўлиб, у ҳозирга қадар кўп марта тасдиқланиб келмоқда. Санаб ўтилган белгилар ҳақиқатда ҳам ишонарли ва етарли далил сифатида қабул қилиниши мумкин: биринчидан, анча кейинги ислом анъанаси Абу Ҳанифа Усмон ал-Баттийга ҳақиқатда мактуб йўллагани ҳақидаги маълумотга эга. Иккинчидан, ва буниси бағоят муҳим, сақланиб қолган матн мазмунида унинг аслият эканлигига шубҳа туғдирувчи биронта аломат йўқ, у бизнинг Абу Ҳанифа ҳақида билганларимизга зид эмас ҳамда II/VIII аср ўрталари диний қарашлари ва тилига тўла мосдир.

Зикр этилганларга яна қуйидагиларни қўшимча қилиш жоиз кўринади. Мактубнинг ташқи кўриниши ҳам ушбу тасаввурни тасдиқлайди: у адабий шаклбозликдан холи бўлиб, бир пайтнинг ўзида ҳам шахсий, ҳам расмий кўринишга эга. Шу ўринда қўлёзманинг тўлалигича сақланиб қолган бошланиш ва охириги қисмлари ғоят эътиборлидир. Унинг бошида Абу Ҳанифа мактуб йўлланаётган шахсга анчадан бери таниш бўлган одам сифатида унинг исмини атаб мурожаат этади. Бу шахснинг ўзига юборган мактубини тилга олади, ҳатто Усмон ал-Баттийнинг сўзларидан иқтибос келтиради. Айнан шундай шахсий оҳанглар мактубнинг сўнгида ҳам учрайдики, бу ерда Абу Ҳанифа мулоқотни давом эттириш имкони борлигига ишора қилади: мактубда ўз мулоҳазаларининг чўзилиб кетишини истамаслигини айтиб, Усмонга англашилмай қолган масалалар бўйича саволлар йўллашни, шунда бу саволларга жон-дили билан батафсилроқ жавоб беражagini айтади. Инчунин, Усмон бундан кейин ҳам турли муносабатлар билан унга ҳеч иккиланмай мурожаат қилиб туришига умид билдиради. Бу сўзлар жуда аниқ

ифода этилган ҳамда ибораларнинг қисқалиги ва вазмин-мулойимлиги билан ажралиб туради. Бироқ бу оҳангни кейинги давр сохтакорлари бағишлаган бўлишлари ҳам эҳтимолдан холи эмас. Аммо шуни ҳам назардан қочирмаслик керакки, шундай бўлганда адабий тақлид бошқачароқ услубий воситалар ва анча фасоҳатли иборалардан фойдаланган бўлур эди.

Аслият ҳақидаги масала билан бир қаторда, Абу Ҳанифанинг мактуби ҳақиқатда ҳам фақат Ироқдагина эмас, балки, Хуросон ва Мовароуннаҳрда ҳам маълум бўлганлиги, қандай йўллар билан ва қачон маҳаллий илоҳиётчилар томонидан қабул қилиниши мумкин эди, деган саволлар биз учун ғоят аҳамиятлидир. Бу ҳақдаги маълумотни бизга нашр қилинган матннинг муқаддимасидан аввал келган *ривоят* тақдим этади.

Ундан аён бўлишича, мактуб аввал Ироқда маълум бўлган: Абу Ҳанифанинг таниқли шогирди Абу Юсуф (в. 182/798 й.) уни ўзидан сўнг пойтахтдаги қозилик лавозимини эгаллаган Абу Абдуллоҳ Муҳаммад б. Самоъага (в. 223/847 й.) берган кўринади. Бироқ ушбу занжирдаги учинчи исм эндиликда Ироққа эмас, халифаликнинг шимоли-шарқига тааллуқлики, ривоят айнан шу ерда неча-неча авлодлар хотирасида сақланиб қолган. Ибн Самоъадан кейинги мактуб вориси сифатида Нусайр б. Яҳё ал-Фақих исми тилга олинадики, бу Нусайр б. Яҳё ал-Балхийдан ўзга шахс бўлиши мумкин эмас. Бизга унинг аниқ вафот санасигина (268/881-82 й.) эмас, балки шарқий ҳанафийлик анъанасида муайян рол ўйнагани ҳам маълум. Балх шаҳри йилномаси унга зоҳид-олим сифатида таъриф беради, аммо шунинг билан бирга у ўзининг фикҳ соҳасидаги асарлари билан ҳам тарихга кирган. Олим ўлиmidан сўнг тахминан юз йил ўтгач, Абуллайс ас-Самарқандий ўзининг «*ан-Навозил фи-л-фуруъ*» рисоласида ўтмиш фикҳшунос олимларининг

рояларини умумлаштира туриб, Нусайр қарашларига батафсил тўхталган. Рўйхатимиздаги тўртинчи олим 335/947 йил вафот этган Абулҳасан Али б. Аҳмад ал-Форисий ҳақида ҳам худди шундай гапларни айтиш мумкин. Унга ҳам «*Фазоил-и Балх*»да мадҳия мақола бағишланган ва Абуллайсининг «*ан-Навозил*»ида ҳам унинг номи тилга олинган.

Ривоятни давом эттириш учун қисқа тавсифнинг ўзи кифоя. Аввал уч шахснинг исмлари келтириладики, улар тўғрисида библиографик рисоаларда ҳеч қандай маълумот берилмаса-да, *нисбаларидан* уларнинг қаердан келиб чиққанларини билиб олиш мумкин: булар – Абу Саъид Муҳаммад б. Абу Бакр ал-Бустий, Абу Солиҳ Муҳаммад б. ал-Ҳусайн ас-Самарқандий ва Абу Закариё Яҳё б. Мутарраф ал-Балхий. Ундан сўнг биз машҳур илоҳиётчи ва мотуридия мактабининг таснифчиси Абулмуъин Маймун б. Муҳаммад ал-Макҳул ан-Насафий (в. 508/1114 й.) исмини учратамизки, у *рисола* билан танишган бўлиши керак. Ундан сўнг қатор таниқли ҳанафийларнинг исмлари келтирилади. Саноқ Ҳусомиддин ас-Сифноқий (в. 711/1311 ёки 714/1314 й.) исми билан тугайди.

Буларнинг барчаси Усмон ал-Баттийга йўлланган мактуб сўнгги мотуридия давригача илмий доираларда ўқиб келинганидан далолат беради. Бироқ биз учун энг аҳамиятлиси шундаки, мазкур ривоят унинг матни Балхга нақадар тез етиб келгани ва бу ердан Мовароуннаҳргача бўлган йўлни босиб ўтганини асосли равишда тасдиқловчи ҳужжатдир.

Мактуб мазмунига келсак, у ҳақда китобнинг учинчи қисмида батафсил гап юритилади. Бу ўринда эса матннинг умумий йўналишига тавсиф бериш, яъни унда қандай мавзулар тилга олиниши ва далиллар тизимини аниқлаб олиш муҳимроқ. Бизни ал-Мотуридийга қадам-бақадам

яқинлаштириб келувчи бошқа асарлар ҳам кўриб чиқилар экан, бу иш давомида мазкур икки савол мунтазам такрорланиб туради. Айнан мавзу ривожини ва далиллар тизимининг такомиллашиб бориши илоҳиёт тафаккурининг шарқ ҳанафийлигидаги куртаклари секин-аста мунтазам каломга айланиб борганини яққол кўрсатиб беради.

Абу Ҳанифанинг «*Рисола*»си, ўз назариясига кўра, мудофаачилик, ўзини оқлаш руҳида ёзилган. Аввалроқ муаллиф иккита масала бўйича таъна эшитганки, ўзини улардан ҳимоя қилиш зарурати турар эди. Бахтимизга, у таъналарни қайтаради: айтмишларки, у муржиъий бўлган эмиш ҳамда «*йўлдан адашган мўъмин*» (*мўъмин зол*) ҳақида гапирган эмиш.

Иккала айбни турлича талқин этиш

Змумкин. Бу, биз айбловчини ўз ихтиёримизга кўра қандай нуқтаи назарга қўйишимизга боғлиқ. Агар илоҳиёт тафаккури тарзидан келиб чиқадиган бўлсак, бу таъналарни ё хорижий, ё муътазила мазҳаби намояндалари айтиши мумкин. Ҳар икки мазҳаб тарафдорлари ҳам ўзларининг муржиъийларга нисбатан нохуш муносабатини осий бўлган мўъмин масаласига боғлаши мумкин. Бироқ Усмон ал-Баттий исми билан боғлиқ бизга маълум бўлган ўша озгина маълумот ҳам унинг ушбу мазҳабларга дахлдор бўлиши мумкин эмаслигини, мазкур таъналарни айтиш учун унда сабаблар мавжуд бўлганини кўрсатади. Усмон ал-Баттий илоҳиёт соҳасидан кўра, ҳуқуқшунослик (*фиқҳ*)да кўпроқ шуҳрат қозонган ва авлодлар хотирасида, аввало, анъаналарга содиқ, ишончли ворис (шу жумладан, ҳадисларда ҳам) бўлиб қолган. Бу маълумот моҳият эътибори билан унча муҳим бўлмаса-да, бироқ кўшгина олимлар бу ҳақда хабар беради. Шунга қарамай, у бизни аввалгисидан кўра ҳақиқатга яқинроқ фаразга олиб келади:

Усмон ал-Баттийнинг исмини анъанавийчилар билан боғлаш шунинг учун ҳам жоизки, айнан шу муҳитда илк бор анъанага тақво руҳида таъриф беришга алоҳида аҳамият берилган ва муржиъийлар ғоят хавфли бидъатчилар ҳисоблана бошланган.

Анъанавийчиларнинг бундай танқидига яна ўша имон масаласи сабаб бўлган. Улар хайрли ишларни имон таърифидан бутунлай чиқариб ташлашга қарши бўлиб, яхши амаллар имонни зиёда қилади, ёмонлари эса, аксинча, уни камайтиради, деб таъкидлар эдилар. Бу, хорижийлар ёки муътазиллийлар талаб этганидек, гуноҳкорларни мўъминлар жамоасидан қувиш керак, деган гапни англамас эди. Аммо, ҳар ҳолда, бу итоатсизлик ва анъанавий меъёрларни бузиш имон-эътиқодга зарар келтиришини, тўғри йўлдан озган осий эса, том маънодаги мўъмин-мусулмон ҳисоблана олмаслигини билдирар эди.

Усмон ал-Баттий ҳақиқатда ҳам юқорида келтирилган мулоҳазалардан келиб чиққанми ё йўқ — буни эндиликда аниқ исботлаш амри маҳол. Бироқ Абу Ҳанифанинг унга жавоб тарзи бу тахмин ҳақиқатга яқинроқ эканидан далолат беради. У айнан ўша анъанавийчилар билан ихтилофларда асосий ўринда турган икки бандга урғу берган.

Гап аввал анъаналарни етказувчилар учун ҳамиша ғоят муҳим бўлган услубий тамойил ҳақида боради. Абу Ҳанифа қисқа ва лўнда тарзда таъкидлайдики, у ҳеч қандай янгилик - *бидъат* киритмайди, балки Қуръон ва Пайғамбаримиз суннатига тўлиқ таянади. Мактубнинг асосий қисми имонга муҳолиф томонидан мўъмин-мусулмон хатти-ҳаракатлари масаласи нуқтаи назаридан берилган таърифнинг батафсил баёнига бағишланади. У муржиъийлар эътиқодининг яхлит кўринишидек таассурот уйғотади, ва, айрим такрор ва чалкашликлар

билан бўлса-да, тўртта бир-бири билан боғлиқ мавзуни диққат марказига қўяди: бу — имоннинг, ундан хатти-ҳаракатларни истисно этган таърифи, барча мўъминлар имонининг тенглиги, осий мўъминлар ҳақидаги ҳукмни четга суриб қўйиш ва, айниқса, Усмон ва Али мавзулари эди.

Шундай қилиб, Абу Ҳанифа муржиъийлар маслақларини уларга хос мумтоз шаклда таърифлашига қарамай, барибир, охирида ўзини муржиъийлар қаторига қўймаслигини таъкидлайди. Бундай қилиш адолатсизлик бўлур эди, деган гапни у тўғридан-тўғри ёзмайди. Аммо Абу Ҳанифанинг далилларига кўра, унинг ўзи ва ҳамфикрлари уларни ғазаб билан аташаётган номдан бошқача номга сазовордирлар. «*Муржиъа*» тушунчаси ҳақоратомуз сўзга айланиб кетгач, айнан шу ҳол Абу Ҳанифага уни, юқорида келтирганимиз, *аҳл ал-ағл ва аҳл ас-сунна* ибораси билан алмаштиришга туртки бўлган эди.

Мактубнинг асосий қисмида ҳам, унинг бошидаги каби, Суннат таълимотнинг бош тамойили сифатида сўзсиз қадрланиши ҳақидаги фикрни такрорлаш билан олим ўзининг фақат исломнинг асосий рукнларига, демакки, Пайғамбар сўзларига қатъиян риоя этувчи таълимотларгагина эътиқод қилганини яна бир бор таъкидлайди. *Аҳл ал-ағл* атамаси аввалгисидан фарқли ўлароқ, у қадар якка маъноли бўлмай, турли талқинларга ўрин қолдиради. Эҳтимол, у ҳар бир мусулмон ҳар қандай адолатсизликка қарши ўз фикрини айтишга мажбур эканини билдириши керак эди. Аммо шу билан бирга, у ўзларини шу ном билан атайдиганлар адолат ва ҳақиқатга хизмат қилишларини ҳамда бошқалар каби, адолатсизлик ва иштибоҳларга тушиб қолмасликлари лозимлигини билдирган бўлиши ҳам мумкин.

Юқоридаги мулоҳазаларни умумлаштирадиган бўлсак,

биринчи «ар-Рисола ило Усмон ал-Баттий»нинг матни кейинги тафсирларга жуда катта ва самарали таъсир кўрсатгани билан жиддий эътиборга лойиқдир. У ғоят муҳим муаммоларни тилга олгани, қизиқарли ва оммабоп услубда ёзилгани билан ажралиб туради. Бироқ, шу билан бирга, далиллар исботсиз қолади. Абу Ҳанифа асосий йўналишни белгилайди, холос, ўзининг ҳар бир фикрини асосламайди ва бу билан келажак авлодларга уларни тўлдириш ва аниқроқ ифодалаш учун кенг имкониятлар қолдиради.

Биринчи рисоланинг тузилиши²

34,13 – 35,5 [Муқаддима]

унда:

(34 охири) **Усмон ал-Баттий таъналари**

а) АБУ ҲАНИФА – МУРЖИЪИЙ

б) АБУ ҲАНИФАНИНГ «ЙЎЛДАН ОЗГАН МЎЪМИН» ҲАҚИДАГИ ФИКРЛАРИ

35,2-3 **Услубга оид эътироз**

Биз ҳеч қандай янгилик (*бидъат*) киритмаймиз, фақат Куръон оятлари ва Расулуллоҳ суннатига риоя қиламиз.

35,5 – 38,4 **[Асосий қисм]**

Мазмунга оид эътирозлар

«б» бандига «МЎЪМИН ЗОЛЛ» ИБОРАСИНИНГ ТЎҒРИЛИГИНИ ИСБОТЛАШ

I. Рационал (мантиқий) далиллар

35,5-11

1) Имон таърифига оид

Муҳаммад пайғамбар одамларни, аввало, фақат Аллоҳнинг ягоналигига шаҳодат келтиришга (*йашҳаду*) ва Унинг ваҳийларини тан олишга (*иқрор*) даъват этган. Унинг даъватига амал қилганлар мўъмин мақомига сазовор бўлганлар (муслим/имон).

35,12-18

2) Имонни амалардан ажратишга оид

Фарзлар (*фаройиз*) мусулмонларга (*аҳл ат-тасдиқ*) кейинроқ нозил қилинган эди. Шунинг учун улар Аллоҳ талабларини (ўғит, кўрсатма, насиҳат) тасдиқлаш қоидасини тўлдириб келувчи *амалардандир*. Демак, уларни бузган одам имонни йўқотмайди.

3) Эътиқодга (имонга) ҳеч қандай устунликка (амалдорлик босқичлари) йўл қўймасликка оид

Одамлар фарзларни қандай бажаришлари билан ўзаро фарқланадилар. Дин эса фаришталар (*аҳл ас-само*) учун ҳам, одамлар учун ҳам бир хилдир.

35,22 – 36,9

4) Гуноҳкорнинг аҳволига оид

Жоҳил ёки йўлдан озган киши имонни йўқотмай туриб осийга айланиши ва гуноҳ қилиши ҳам мумкин. Ҳатто Мусо ва Яъқуб ҳам (*Қуръонда*) шундай хатоларга йўл қўйганларини эътироф этган эдилар.

- 36,9-19 5) Яна бир бор имон ва амаларни фарқлаш тўғрисида
Агар фарзлар ҳақиқатан ҳам имоннинг бир қисми бўлса, у ҳолда фарзлар нозил бўлгунига қадар (яшаган) дастлабки ислом издошларини қандай аташ керак? Хорижийлар ақидасига кўра, даҳрийлар дебми? Ёки муътазиллийлар таълимотига асосланиб, на мўмину на даҳрий дебми? Қолаверса, Алининг ўзи ҳам кураш олиб борган муҳолифларини мўмин деб атаган-ку!
- 36,19 6) Усмон ва Али ҳақидаги мулоҳазага оид
Икки фирқадан бири адашган (аммо мўмин бўлиб қолаверади). Улардан қай бири адашганлиги Аллоҳнинг ўзигагина маълум.
- 37,1-6 7) Ваъда ва таҳдид
Бегуноҳ мўминни жаннат кутади, гуноҳкор даҳрий эса, дўзах тубидаги ўтда ёнади. Адашган мўминга эса Аллоҳ ҳукм чиқаради. (Гуноҳи йўқ, пок мусулмонни жаннат кутади, имонсиз осий жаҳаннам оловига маҳкумдир. Имонли осийга эса Худонинг ўзи ҳакамлик қилади.)
- 37,6-7 8) Яна бир бор Усмон ва Али ҳақидаги мулоҳазага оид
Биз уларни Аллоҳ ҳукмига топширамыз, чунки улар Пайғамбаримиз издошлари бўлганлар ва бизга унинг суннатини етказганлар.

37,7-18

II. Анъанага содиқликнинг исботи

Кўпгина машҳур нуфузли олимларнинг қарашлари (Абу Ҳанифа уларни номма-ном санаб ўтади) биз сўз юритаётган таълимотга мос келади: биринчи фуқаролар урушига Муҳаммад пайғамбар саҳобалари ўртасидаги низолар сабаб бўлган. Бироқ уларнинг барчаси, йўл қўйилиши мумкин бўлган хатоларга қарамай, мўъмин бўлиб қолганлар.

«а» бандига МУРЖИЪИЙ ДЕБ АТАЛИШДАН БОШ ТОРТИШ

37,19 – 38, «Муржиъийлар» деган ном – ёвуз душманларнинг ўйлаб топган истилоҳидир. Ҳақиқатда эса бу гуруҳ адолат (*агл*) тарафдоридир. Шунинг учун уларни «*аҳл ал-агл ва аҳл ас-сунна*» деб аташ лозим.

38,4-9

[Хотима]

Мулоҳазаларнинг тўхталиши, ёзишмани давом эттириш таклифи, эзгу дуолар.

Иккинчи рисола

Бизгача етиб келган Абу Ҳанифанинг Усмон ал-Баттийга йўллаган номаси кўринишидаги иккинчи мактуб, юқорида айтиб ўтилганидек, шу пайтгача тадқиқотчилар диққатини бу даражада жалб этмаган эди. У нашр этилмаган, қўлёзма нусхасига эса эътибор берилмаган. Яқинда ван Эсс ўзининг ислом илоҳиёт илмининг илк босқичи тарихига бағишланган тадқиқотида бу мактубга мурожаат этиб, унинг таҳлилини биринчи бор келтирганидан сўнг у фоят

қимматли ҳужжат сифатида машҳур бўлиб кетди.

Тўғри, ван Эсс унда бу мактубнинг нисбат берилаётган муаллифга, яъни Абу Ҳанифага тегишли экани биринчи мактубдан ҳам кўра кўпроқ баҳсли эканлигини таъкидлайди. Муаллифнинг исмини аниқ кўрсатувчи далиллар бизда йўқ, шунинг учун мактуб ўзининг мазкур шаклида ҳақиқатда ҳам Абу Ҳанифа қаламига мансуб эканини қатъиян таъкидлаш қийин. Бироқ мактубнинг бизгача етиб келган ушбу қўлёзма нусхасида гап «*Рисола ли-Аби Ҳанифа ан-Нуъмон б. Собит ал-Куфий ило Усмон ал-Баттий*» тўғрисида бораётгани аниқ хабар берилади. Бу масалани муаллиф ҳақидаги фикримиз фойдасига ҳал қилгандек бўлади. Бироқ, афсуски, ушбу ягона аниқ маълумотга қадимдан бир қанча муаммо ва ноаниқликлар кўндаланг туради.

Биринчи муаммо шундаки, мактуб матни тўлиқ сақланмаган: бош ва якуний иборалар етишмайди. Шу сабабли, биринчи *рисолада*гидек, унинг тилига қараб маълум бир хулосага келиш мушкул.

Боз устига, ислом анъанасига кўра, Усмон ал-Баттий номига йўлланган битта мактуб маълум, холос. Абу Ҳанифа асарларининг рўйхатини берган биронта муаллиф бундай мактублар иккита бўлган деган, фикрга яқин ҳам келмайди. Бу, албатта, бирон-бир ҳал қилувчи аҳамият касб этмасида, маълум шубҳаларга йўл очади.

Ҳар ҳолда, *рисоланинг* асл манба эканлиги ҳақидаги саволга бу каби ташқи белгиларга таяниб жавоб бериб бўлмайди. Бу борада аниқ бир хулосага келиш учун, кўпроқ, мактубнинг мазмунига таянмоқ керак. Мазмун эса бизни Абу Ҳанифага гоят яқинлаштириши тез орада маълум бўлади. Бироқ, барибир, бу масалада тугал бир хулосага келиш мумкин эмаслигини тан олиш тўғрироқ бўлур эди.

Бунинг сабаби, аввало, шундаки, иккинчи мактуб

мавзуси биринчи *рисола* мавзудан тамомила фарқ қилади. Бу эса, ўз навбатида, улар ўртасидаги ҳар қандай қиёсний инкор этади. Агар биринчи мактубда имонга таъриф бериш ҳамда гуноҳкор осийларни қандай таснифлаш лозим экани ҳақида гап борса, бу ерда баҳс марказида инсон хатти-ҳаракатининг эркинлиги ва унинг масъулиятлари муаммоси туради. Муаллиф содир бўлиши мумкин бўлган барча ҳолатларнинг ҳар бирини алоҳида ва батафсил таҳлил этади.

Аввало, у кишилар ўзларига ҳали ваҳий келмасдан бурун ҳам Аллоҳ таоло олдида масъул эканликларини таъкидлайди. Аллоҳ ўзининг ҳар бир хилқатига (табиий такомил жараёнида) ўзига сифиниши ва хизмат қилиши лозимлигини уқтирган. Бундан маълум бўладики, инсон аввалбошданок Аллоҳга итоаткор бўлмоғи шарт. Бу эса ҳеч ким ўз гуноҳларини диндаги билимсизлиги билан оқлаёлмаслигини билдиради.

Бироқ илоҳий қонун-қоидалар ҳамда шахсий масъулият ҳақидаги мукамал билимлар одамларга фақат ваҳий, яъни Қуръон орқали етиб келган. Хатти-ҳаракатлар ёки амаллар қандай содир бўлади, бунда Аллоҳнинг иродаси билан инсон масъулиятининг ўзаро боғлиқлиги қандай деган масалаларни кишилар айнан Қуръондан батафсилроқ билиб олишлари лозим эди.

Буни қандай қилиб аниқроқ тасаввур этиш лозим эканини муаллиф модел воситасида кўрсатиб беради. Унинг мулоҳазаларига кўра, ҳар қандай хатти-ҳаракат бошида кишининг бирон-бир яхшилик ёки ёмонлик содир қилиш нияти туради. Унга нисбатан қандайдир йўсинда Аллоҳнинг муносабати билдириладики, у ушбу ният ҳақиқатда амалга ошмоғи керакми ё йўқлигига ишора қилади, Аллоҳнинг бу ниятга аралашуви шарт эмас. Унинг муносабати, одатда, қуйидагиларда намоён бўлади: Аллоҳ яхшиликнинг амалга

ошувига мадад беради (*тавфиқ*) ҳамда ёмонликка аралашувдан ўзини тортади (*ҳизлон*). Бироқ инсон ўз ниятларини Аллоҳ унга бунинг учун зарур бўлган иқтидор (*қувват*) бахш этган тақдирдагина амалга ошира олади. Шундай экан, хатти-ҳаракатни амалга оширишда, пировард натижада, Худо ҳам, инсон ҳам бирдек иштирок этадики, бунда икки томондан фақат биринигина ташаббускор деб ҳисоблаш хато ҳукм чиқариш демақдир. Ёки, муаллиф ибораси билан айтганда, барча амалларни фақат инсонга нисбат берувчиларга (*аҳл ат-тафвиғ*) ҳам, ҳар нарсада фақат Аллоҳ иродасию тақдир ҳукмини кўрувчиларга (*аҳл ал-ижбор*) ҳам эргашиб бўлмайди.

Бу ерда баён этилган фикр моҳият эътибори билан анчайин мустақил ва ўзига хосдир. Аммо ушбу матн Абу Ҳанифанинг ўз қаламига мансубми ёки унга анча кейинги даврга оид тақлид сифатида қараш керакми, барибир, аниқ эмас. Ван Эсс санаб ўтилган ғояларнинг II/VIII аср учун янги эмаслигини бошиданок кўрсатиб ўтган эди. Шиалар ҳам айнан шунга ўхшаш қарашларни илгари суриб, ўзларининг *жабр* ва *тафвиғ* ўртасидаги оралиқ йўл тарафдорлари эканликларини таъкидлаганлар. Бундан ташқари, улар ҳам, Абу Ҳанифа каби, асосан, Куфада таъсир кучига эга эдилар.

Бироқ даврий ва жуғрофий параллеллардан кўра, яна ўша ван Эсс кўрсатиб ўтган бир мувофиқлик кўпроқ муҳимдир. Бу мувофиқлик шуни кўрсатадики, рисоламизда учраган ғояларнинг кўпини анча кейинги давр ҳанафийлик илоҳиётида қайта учратиш мумкин. Муболағасиз таъкидлаш жоизки, улар бутун Мовароуннаҳр ҳанафий мазҳаби вакилларининг умуммеросидир. Бу рисоланинг бошида баён этилган Худони табиий равишда тан олиш таълимотига ҳам тааллуқли. Ал-Мотуридий бу таълимотнинг тарафдори бўлган эди, уни ал-Мотуридий

шогирдининг шогирди Абу Салома ёқлаб чиққан.

Ал-Паздавийдан самарқандлик мутакаллимлар бу масалада Абу Ҳанифа нуфузига таянганларини билиб оламиз. Худди шу миқёсдаги ички мактаб ворислигини рисоладаги марказий ўринлардан бирини эгаллаган *қадар* муаммосига нисбатан ҳам кузатамиз. Қадарийлар ва жабарийлар ўртасида оралиқ йўлни излашга оид рисолада пайдо бўлган ғоя кейинги давр ҳанафийлари учун йўналишни белгилаб берувчи ил вазифасини ўтади. Биз бу ғояни ал-Ҳаким ас-Самарқандийда ҳам, унинг ёш замондоши Макхул ан-Насафийда ҳам, ал-Мотуридидан бошлаб, ушбу мактаб билан боғлиқ ҳар бир ишда учратамиз.

Кейинги давр муаллифлари учун, албатта, анча юқори даражадаги мунтазамлик ҳамда муаммони атрофлича ёритиш хосдир. Уларда, масалан, барча хатти-ҳаракатларни Худо яратганини, инсоннинг вазифаси эса уларни амалга ошириш эканини деярли бир хил ифодаларда ўқиш мумкин. Бу ерда эса, аксинча, муқобиллик шундаки, инсон нияти Худонинг аралашмаслигига қарама-қарши қўйилади, яъни биринчи ўринда келгуси баҳсларда тилга бошқа олинмай қўйиладиган иккита қиймат туради. Хатти-ҳаракатларни амалга ошириш масаласи эса, бизнинг мактубимизда анча-мунча хира, ҳатто архаик таассурот қолдиради. Мактубда ашаддий муҳолифлар сифатида анча кейинги давр атамашунослигида қабул қилинганидек, қадарийлар ва жабарийлар эмас, балки ўша *аҳл ат-тафвиғ* ва *аҳл ал-ижбор* тилга олингани ҳам эътиборга лойиқ маълумотдир.

Шундай бўлса-да, иккинчи рисола ҳақиқатда ҳам Абу Ҳанифа қаламига мансуб эканини исботлаш учун бу кузатишлар барибир етарли эмас. Бу борада аввалроқ айтганларимизда олоҳида тўхташ тўғрироқ бўлади, яъни *рисола* бизни буюк куфалик билан юзма-юз таништиради. Ушбу танишув унинг бевосита атроф муҳитидан бошланади.

Бу мулоҳазани хулоса деб қабул қилсак, унда тадқиқотимиз мақсадига, асосан, эришдик деб ҳисобласак бўлади. Шундай қилиб, бизга маълум бўлдики, мактуб муаллифи дастлабки ҳанафийлардандир. Бундан ташқари, у Эрондан шимол-шарқда жойлашган ҳудудлар учун анъанавий бўлган қарашларни тақдим этган. Шу нуқтаи назарга асосланиб, рисоланинг муаллифлиги Абу Ҳанифа билан унинг дастлабки ўқувчиларига мансубдир, деган фикрни ҳар қандай вазиятда ҳам тўғри деб ҳисоблаш мумкин. Нима бўлганда ҳам, муаллифлик масаласи қандай ҳал этилишидан қатъи назар, мактуб, барибир, шарқий ҳанафий илоҳиётчилиги тарихининг таркибий қисми бўлиб қолаверади.

Иккинчи рисоланинг тузилиши

[Сўз боши]

Абу Ҳанифанинг Усмон ал-Баттийга йўлланган кишиларнинг *қадарга* турлича муносабатлари ҳақидаги мактуби

[Муқаддима]

БОТИЛ

ХАТО ТАЪЛИМОТЛАРДАН ЧЕТЛАШИШ

Биз *аҳл ат-тафвиг* қарашларидан ҳам, *аҳл ал-ижбор* қарашларидан ҳам йироқмиз.

[Асосий қисм]

ШАХСИЙ ЁНДАШУВ

1) Инсоннинг ваҳий келишган олдинги жавобгарлиги

Худо инсонларни Ўзига сажда қилиш учун яратди ва уларга итоат йўлини кўрсатди. Бу билан Худо уларга далил (*ҳужжат*) тақдим этди ҳамда тўғри юриш-туришга йўналтирди (*ҳамалаҳум ало-л-муҳажжа*).

2) Инсоннинг ваҳийдан кейинги жавобгарлиги

Сўнг У тамомила исбот сифатида уларга Қуръонни инъом этди ва, хатти-ҳаракат қилишлари (*йаъмалуна*) ҳамда жавобгарликка чақиришлари учун (*йухосабун ва йусъалуна*) уларга қўл ва оёқ ато этди.

Худо уларга ўз амрларини бажариш учун нафақат қувват (*қувват*) берди, балки уларнинг жиловларини тутди (*ахаза би-н-навоси*); ҳеч нарса уларнинг ўз иродасига кўра содир бўлмайди, агар У ўз иродаси билан шунга йўл қўймаса (*би-иродатиҳи ва машиъатиҳи*).

3) Хайрли ишларнинг келиб чиқиши

Инсон хайрли ишга қўл урмоқчи бўлса (*наво*), модомики, бу иш Аллоҳнинг иродасида экан, Ўз ҳукми ила унга изн беради (*амдо лаҳу мо наво*), уни қўллайди (*тавфиқ*) ҳам тақдирлайди. Зеро, Аллоҳ итоаткорликни адо этишда кишиларга монелик қилишдан ҳамда улардан эҳсонини аяшдан юқори туради.

4) Ёмон ишларнинг келиб чиқиши

Аксинча, агар инсон бирон ёмон ишга жазм қилса, унда Аллоҳ, ўз адлдан келиб чиқиб, уни кўмаксиз қолдирадики, шунда гуноҳ содир бўлиши мумкин. Ёки бўлмаса, ўз марҳаматига олиб (*фазл*), инсонни, гарчи у гуноҳга интилсада, ўз паноҳида асрайди (*ҳорис алайҳо*).

5) Аллоҳ марҳамати ва ағли

Шундай қилиб, Аллоҳ ўз марҳаматини уч бор кўрсатади (қўллаб-қувватлаганда, эҳсонини инъом этганда ва гуноҳдан сақлаб қолганда) ва бир бор адолатини намоён этади (гуноҳ қилишга йўл қўйганида).

6) Инсоннинг иқтидори ва мажбурияти

Агар Аллоҳ йўлларни очиб қўймас (*тахлийа*) ва ҳукм чиқармас экан, бусиз бирон нарса содир бўлмайди. Бироқ, шунга қарамай, бирон иш учун агар инсон жазога лойиқ эса, у инсоннинг ўз айби билан содир бўлади. Зеро, Худо ўз бандаларини қандай хатти-ҳаракатлар учун яратган бўлса, улардан худди шуларни талаб қилади.

Бу намоз мисолида ҳам аён бўлади. Агар инсон бетоб бўлса-ю, шу боис оёғида тик туришга кучи (*қувват*) бўлмаса, бу ҳолда у намозни ўтириб ҳам ўқиши мумкин. Бироқ, у тузалиши билан, туриб намоз ўқиш талаби яна кучга киради.

Бу талаб барча хатти-ҳаракатларга бирдек тегишли: Аллоҳ инсонга ниманики юклаган (*каллафа*) бўлса, унга барча мажбуриятларни ижро этмоқ учун иқтидор ҳам ато этилган. Агар у бахш этилган бирон иқтидорни қайтариб олиб қўяр экан, унда мажбурият ҳам бекор бўлади.

**1.3-фасл. Абу Муқотил ас-Самарқандий (в. 208/823 й.)
ва «Китоб ал-олим ва-л-мутаъаллим»
(«Устоз ва шогирд» китоби)**

«Китоб ал-олим ва-л-мутаъаллим»да мавзуимизга оид масала юқорида гап борган икки матндан анча батафсилроқ баён этилган. У ҳанафий аҳъанаси йўлидаги энг дастлабки қадамларни кузатиш имконини беради. Бу ердаги илоҳиёт

масалаларига оид фикрлар Абу Ҳанифанинг ўзига эмас, балки ўқувчиларидан бирига тааллуқлидир. Муаллиф айтган гаплар янгилик ҳам эмас, ўзига хос ҳам эмас. Бу Устоз қарашларини аниқ етказиш ва тушунтириб бериш йўлидаги фидокорона интилишдир.

Мусулмончилик анъанаси узоқ вақт бу ҳодисанинг мустақил ўрнини тан олишни истамади. У мазкур асарнинг Абу Ҳанифа қаламига мансублигини қайта-қайта таъкидлаб келганидан, ҳатто замонавий нашрларда ҳам шундай қараш такрорланади. Бироқ фактлар китоб муаллифи Абу Ҳанифа эмас, балки унинг издоши Абу Муқотил ас-Самарқандий эканини аниқ кўрсатади. Кўп сонли қўлёзмаларда кузатилишича, у ушбу матнда баён этилган фикрларнинг дастлабки эгасидир. Бироқ матннинг ўзи муаллиф ҳақида аниқ ва тугал гувоҳлик беради: унда шогирднинг саволлари устознинг интиқ кутилган жавобларидан ажратиб берилган ҳамда суҳбатдошлар сўзлари бир услубдаги адабий таҳрирдан ўтганлиги аниқ кўриниб туради. Бундан ташқари, мусулмон анъанаси дастлаб воқеа қандай кечганини асло ёдидан чиқаргани йўқ. Ҳатто энг сўнгги давр муаллифларидан бўлган аз-Заҳабий ҳам, умумий фикрдан фарқли ўлароқ, «*Китоб ал-олим ва-л-мутаъаллим*»нинг бевосита соҳиби деб Абу Муқотилни кўрсатади.

Абу Ҳанифа даврасида Абу Муқотилнинг қандай ўрин эгаллаганини ихтиёримиздаги манбалардан фақат тахминан билишимиз мумкин. Ҳанафия таълимоти намояндаларининг турли авлодларига бағишланган биографик асарларда унинг исми келтирилмайди. Шу туфайли биз фақат анъанавийчиларга бағишланган тўпламлардаги маълумотларгагина таянишимиз мумкин.

Уларда Абу Муқотил мактаб ғояларининг тарғиботчиси сифатида умуман эътиборга лойиқ эмаслиги айтилади. У

йўқ илмларни ўзига нисбат берар ҳамда айрим ҳикояларга жило бериш мақсадида ҳатто *исног*ларни ўйлаб топишдан ҳам тоймас эди. Шу билан бирга, у ғоят тақводор, бутун вужуди билан зуҳдга берилган киши сифатида ном чиқарган бўлиб, унинг *фикҳ* соҳасида қилган ишлари атрофдагиларнинг эътирофига сазовор бўлган кўринади. Бироқ бу мулоҳазалар Абу Муқотилнинг Абу Ҳанифага бўлган муносабатларини ойдинлаштирмайди ва матнга баҳо беришда асосий ўринни эгаллаган айнан шу нуқтани керакли даражада ёритишнинг имкони йўқ кўринади. Ҳолбуки, бир тарихий ривоятдан маълум бўладики, Абу Муқотил устоз билан анча яқин муносабатда бўлган. Бироқ ҳанафий анъанасида унинг номига эътибор йўқлиги сабаби аниқланмас экан, барибир, бу хабар кўпроқ қуруқ гап бўлиб қолаверади.

Шундай қилиб, Абу Муқотил ва Абу Ҳанифа бир-бирлари билан шахсан таниш бўлганлар деган тахминимиз фойдасига фақат иккита ишончли далил қолмоқда. Улардан бири — Абу Муқотилнинг вафот санаси бўлиб, у барча манбаларда 208/823 йил деб кўрсатилган. Шунингдек, унинг узоқ умр кўргани ҳам зикр этилган. Демак, шогирд Устоз ҳаётлик пайтида ҳали жуда ёш бўлганини ҳисобга олганимизда ҳам, улар учрашган бўлишлари мумкин деган тахминни инкор этолмаймиз.

Бошқа бир муҳим манбада Абу Муқотилнинг Маккани зиёрат қилгани айтилади. Бу ҳам уларнинг учрашганликлари мумкинлиги фойдасига гувоҳлик беради, чунки Куфа Хуросон ва Мовароуннаҳрдан Ҳижозга олиб борувчи йўлга яқин жойлашган. Демак, Абу Муқотилнинг куфалик буюк олим билан шахсан таниш бўлгани ҳамда унинг асарлари Устоз билан шахсий мулоқотлар ва суҳбатлар таъсири остида яратилган деган тахминни ҳисобга олмоқ зарур кўринади. Аммо бу — тахмин, исбот

дегани эмас. Шунингдек, мазкур матннинг суҳбат баёнига жуда кам ўхшашлигидан Абу Ҳанифа билан қурилган суҳбатлар ҳақидаги тўқима нақллар сирасидан бўлиши мумкинлиги ёддан чиқмаслиги керак. Абу Муқотилнинг Самарқандда ҳанафийликни ёйишдаги ўрни ҳам мавҳум бўлиб қолмоқда. Нисбасидан унинг бу шаҳарда яшагани аён бўлса-да, бироқ қанча яшаган, ҳанафий таълимотига қўшган ҳиссаси қай даражада бўлган деган саволларга бирон манбадан аниқ жавоб олишнинг имкони бўлмади. Бу ўринда ҳам мавҳум мушоҳадаларгагина таяниб қолмай, манбаларнинг ўзидан бирон аниқроқ ахборот олиш мақсадга мувофиқ бўлур эди.

Нима бўлганда ҳам, «*Китоб ал-олим*» муаллифининг қиёфаси мусулмон анъанасида анча хиралашганки, бу атайин шундай қилинмаганмикан деган гумонга ҳам олиб боради. Асар матни, шубҳасиз, юксак баҳога сазовор бўлган. Зеро, унда Абу Ҳанифа қаламининг маҳсулини кўриш истаги кучли эди-да, Абу Муқотилга эса ўз овозини бажонудил устоз ихтиёрига топширган издош шогирд сифатида қаралар эди.

Бу қиёфа ишонарлироқ намоён бўлиши учун, табиийки, шогирдга мустақиллик ва ўзига хослик ато этмаслик мақсадга мувофиқроқ эди.

Бу, албатта, «*Китоб ал-олим*»нинг Хуросон ва Мовароуннаҳрда шуҳрат топиши ва кенг тарқалишига тўсқинлик қилмаган. Аксинча, биз биламизки, бу асар у ерда анча эрта қабул қилинган ва, аниқлашимизга кўра, у бир неча юз йиллар давомида Мовароуннаҳр илоҳиётининг муҳим манбаларидан бири сифатида қадрланган. Биринчи хулосамизга далил бизгача етиб келган ривоят бўлса, иккинчисининг далили шундаки, мотуридия вакиллари қаламига мансуб *каломга* оид асарларда бу қўлёзмага тез-тез мурожаат этилган ва ундан

иқтибослар олинган.

«*Китоб ал-олим*»нинг авлоддан-авлодга етиб бориш йўлини Й. Шахт батафсил ўрганган эди³. Й. Шахт кўрсатиб ўтганидек, қўлёзмалар ва кейинги давр ривоятларидаги англашилмовчилик келтириб чиқарувчи турли иқтибосларни тушириб қолдириб, диққат-эътиборни ал-Кавсарий матни нашрига киритган *исногга* қаратиш мумкин. Олимнинг қатъий гувоҳлик беришича, «*Китоб ал-олим*» яратилгандан сўнг тезда Балхга етиб келган ва бу ердан бутун минтақа бўйлаб тарқалган.

Ҳатто *исног*нинг Й. Шахт томонидан бутунича ишончга сазоворлиги тан олинмагани ҳам биз учун гоят муҳим бу топилманинг қимматини туширмайди. Олимнинг эътирозлари асарнинг анча кейинги асрлардаги нусхаларига тааллуқли. Ривоятнинг Абу Муқотил исми тилга олинган юқоридаги қисмини ҳатто Й. Шахт ҳам манбанинг асл нусхаси деб тан олади. Унда кўрсатилган вақт оралиқлари анча қисқа ва, бошқа манбалардан бизга маълум бўлишича, тилга олинган барча фақиҳлар ўзаро устоз-шогирд муносабатлари билан боғлиқ эдилар. Абу Муқотилдан кейин тилга олинган фақиҳларнинг исмлари қуйидаги тартибда келтирилган: Абу Мутиъ ал-Балхий (в. 199/814 й.), Исом б. Юсуф ал-Балхий (в. 215/830 й.), Абу Сулаймон Мусо ал-Жузжоний (в. 200/815 йилдан сўнг), Муҳаммад б. Муқотил ар-Розий (в. 248/862 й.), Абу Бакр Аҳмад б. Исҳоқ ал-Жузжоний – Абу Сулаймоннинг шогирди ва айни пайтда ал-Мотуридийнинг устози ва, ниҳоят, Абу Мансур ал-Мотуридийнинг (в. 333/944 й.) ўзи.

Ривоятнинг ал-Мотуридий исмидан кейинги давоми ҳам Й. Шахт ўйлаганидан кўра кўпроқ даражада ишончга сазовордир. Бу ерда издошлар қаторида Абдулкарим б. Мусо ал-Паздавий, Муҳаммад ан-Насафий, унинг ўғли,

машҳур Абулмуъин ан-Насафий, Бурҳонуддин Али б. ал-Хусайн ал-Балхий ва Ибн Қози ал-Аскар (в. 651/1252 й.) исмлари келтирилган. Й. Шахтада шубҳа туғдирган жой шунда эдики, нега 320 йилга яқин вақт оралиғида атиги бешта издош халифнинг исми учрайди. Бироқ яна шундай савол туғилади: бўш жой ушбу вақт оралиғининг қайси қисмига тўғри келар экан, биргина ушбу мунозарали ўрин туғайли бутун рўйхатни шубҳа остига олиш жоизмикан?

Биз биламизки, таниқли Абулйуср ал-Паздавийнинг катта бобоси Абдулкарим б. Мусо ал-Паздавий (в. 390/999 й.) ал-Мотуридий қўлида таълим олган. Бу эса ривоят давомининг тўғрилигини тасдиқлайди. Сўнг иснод икки ҳатлашда Абулмуъин ан-Насафийга (в. 508/1114 й.) ўтиб қоладики, бу ҳақиқатда ҳам катта вақт оралиғини ташкил этади. Бироқ бу вақтни ҳисобдан чиқариб бўлмайди, чунки айнан тилга олинган ўша Абулйуср ал-Паздавий — ан-Насафийнинг замондоши хабар беришича, у ал-Мотуридий тўғрисидаги айрим тафсилотларни ўзининг катта бобоси Абдулкаримдан шахсан отаси Муҳаммад орқали билган. Ал-Паздавийлар оиласида рўй берган бундай ҳодиса Насафийлар оиласида ҳам бемалол рўй бериши мумкин эди, чунки бу ҳам олимлар оиласи эди.

Ва, ниҳоят, Бурҳонуддин ал-Балхий (в. 547/1152 й.) матни Абулмуъин ан-Насафийдан ўргангани ҳам ғоят ишонарлидир. Чунки Ибн Абулвафонинг хабар беришича, уларнинг бири устоз, иккинчиси эса, шогирд бўлган. Шундай қилиб, фақат матн охирида — исноддаги Бурҳонуддин ал-Балхий билан сўнгги Ибн Қози ал-Аскар (в. 651/1252 й.) ўрталарида бўш вақт масофаси қоляпти. Бу ерда, афтидан, битта ёки иккита исм етишмайди. Бироқ бу бутун ривоятнинг аслийлигини шубҳа остига қўйиш учун асос бўлолмайди.

«*Китоб ал-олим*»нинг сўнгги давр мотуридия

таълимотининг асоси ва манбаи сифатидаги аҳамиятига келсак, асарнинг асрлар мобайнида ўқиб келингани ва ундан иқтибослар олингани бунини ўз-ўзидан тасдиқлайди. Каломга бағишланган рисолаларда тегишли ишора ва тасдиқлар тез-тез учрайди. Айни пайтда бу иқтибосларнинг аниқлик даражаси турли муаллифларда ҳар хил эканини ҳам ҳисобга олиш керак.

Масалан, ал-Мотуридий иқтибосларнинг аслига мос бўлишига интилмаган. У фойдаланилаётган қўлёзма матнини сўзма-сўз аниқ келтиришга ҳеч қачон интилмаган ва манба номини ҳам келтириб ўтирмаган. Лекин ўрни келганда, ўтмишдаги нуфузли намояндалардан далиллар келтирган, бунда ҳам аниқ манбани кўрсатмай, анъана у ёки бу олимнинг тегишли фикрини сақлаб қолганини айтиб ўтган, холос. Бундай ўринларда, кутганимиздек, Абу Ҳанифанинг исми ҳаммадан кўп учрайди ва бунда «*Китоб ал-олим*»нинг айрим ўринлари билан ҳамоҳангликни кўриш мумкин бўлган парчалар келтирилади.

Абулйуср ал-Паздавий қолдирган гувоҳлик маъно ва ифодаларнинг анча аниқлиги билан диққатга сазовор. У ўз шахсий илоҳиёт анъанасини ёрқин англагани билан ажралиб туради. Ал-Паздавий ўз назариясини нафақат бидъатлардан, балки ўз номига эга бошқа мактаблардан ҳам алоҳида ажратишни истар эди. Бундай ёндашув ўз мақсадларига биноан танланган нуфузли олимларга очиқ ва тўғридан-тўғри тан беришни талаб қилар эди. Шу боис ал-Паздавий уларнинг айрим фикрларини сўзма-сўз келтирган. Бу, айниқса, «*Китоб ал-олим*»га нисбатан очиқ кўринади. У ушбу асарни шахсан мутолаа этганини айтиб, бунини олинган қатор иқтибослар билан тасдиқлайди.

«*Китоб ал-олим*»ни ал-Паздавий «Усул»даёқ тилга олади, сўнг Абу Муқотилдан сўзма-сўз олинган бир парча келади. Матндан тушиб қолган жойи бор иккинчи парча ҳам Абу

Муқотил қаламига мансуб. Ал-Паздавий келтирган навбатдаги икки иқтибос оқибатида, аксинча, анча муаммоли ҳолат пайдо бўлган: «Усул»да Абу Ҳанифанинг «ал-Фикҳ ал-акбар»идан иқтибос олмоқчи бўлган, бироқ бу иқтибос эканини биз тегишли матнларнинг сўзма-сўз ўхшашлигидан эмас, мазмунан яқинлигидан билиб олишимиз мумкин, холос. Бу ўринда «Китоб ал-олим» билан, сўзма-сўз бўлмаса-да, умумий ёндошликни кўриш мумкин. «Усул»да «Китоб ал-олим»дан яна бир иқтибос мавжуд. Бироқ энди бу матнда гарчи тилга олинган мавзу ҳақида гап борса-да, иқтибос етишмайди. Эҳтимол, ал-Паздавий манбанинг айрим ўринларини хотирасига кўра тиклагандир. Бу — табиий ҳол. Бунда у бизга номаълум бўлган қўлёзма нусхага асосланган бўлиши мумкин.

Усмонли турк олими Камолуддин ал-Баёзий (в. 1098/1687 й.) бизни ал-Паздавий ёки бўлмаса, Абулмуъин ан-Насафий даврларидан анча узоқлаштиради. Бироқ, ҳатто у ҳам «Китоб ал-олим» (ва Абу Ҳанифага нисбат берилаётган бошқа матнлар)га мурожаат этади ва ўз асари «Ишорот ал-маром»ни ўша йўл-йўриқ кўрсатувчи дастлабки рисоаларнинг давоми деб билади.

Ўз-ўзидан маълумки, бу муаллифларнинг ҳаммаси «Китоб ал-олим»нинг яратувчиси Абу Муқотил ас-Самарқандий эмас, Абу Ҳанифа деб ҳисоблайдилар. Нафақат биографлар, балки ҳанафия мактабига мансуб илоҳиётчилар ҳам ўзларининг асос матнлари ҳақиқатда қандай юзага келиши мумкинлигини аниқлашга ҳаракат ҳам қилмаганлар. Бунинг натижасида бу ўринда ҳам бизга маълум бўлган қараш ҳукм суради: Абу Ҳанифа илоҳиётга катта ҳисса қўшгану, Абу Муқотил авлодларга ўзи билиб олишга эришганлари ҳақида ҳикоя қилиб берган.

Бироқ «Китоб ал-олим»нинг узоқ вақт шуҳрат қозониб келгани унинг муаллифи Абу Ҳанифа ҳисоблангани

билангина изоҳланмайди. Асар яратилган услуб, унинг шакли ҳам бунда катта аҳамият касб этган. Унинг равон, содда тили, керагу нокерак истилоҳларнинг қалаштириб ташланмагани, баённинг ниҳоятда таълимий тўғри тузилгани ҳатто оддий тингловчи ёки ўқувчи томонидан ҳам матн моҳиятига кириб бориш ва уни тўғри англашни осонлаштиради. Бунга, аввало, баённинг Абу Муқотил томонидан танланган суҳбат шакли туфайли эришилган. Унда иккала суҳбатдош вазифаси аниқ чегараланган. Шогирд Абу Ҳанифага, бир пайт Сукротдан сўраганлари каби, асосий фалсафий қарашларига оид саволлар беради. Антик давр олимидан фарқли ўлароқ, Абу Ҳанифа ҳар доим маслаҳат беришга тайёр ва ҳар қандай саволга жавоб беришга қодир.

Китобда тилга олинган мавзулар кўп жиҳатдан Усмон ал-Баттийга йўлланган биринчи рисолада кўрилган муаммоларга ўхшаш. Бу ерда ҳам имоннинг таърифи, унинг малоика ва инсонлар учун бирлиги ҳамда гуноҳкорларни қоралашдан ўзни тийиш зарурлиги ҳақидаги фикр марказий ўринни эгаллайди. Бироқ баён анча тиниқлашган. Эски доирадан ташқарига бўртиб чиққан саволлар ҳам аниқ туркумларга бўлинган. Масалан, муҳолифлар билан баҳс аввалгидан фаолроқ тус олган, муҳолифлар деганда эса, хорижийлар назарда тутилади. Навбатдаги янгилик шундан иборат бўлдики, эндиликда амалий тақводорлик ҳам, хусусан, Худога сифиниш (*убогат*)га оид масала муҳокамаси доирасига киритилган.

Бироқ матннинг энг бошидаёқ кўзга ташланадиган мавзулар доирасининг кенгайиши ушбу жойда қўшимчалардан кўра ҳам муҳимроқдир. Бу ерда илоҳиёт масалаларининг суистеъмоли узундан-узоқ мулоҳазалар билан оқланган. Уларнинг мазмуни бизга биринчи «Рисола»дан маълум бўлган методик мулоҳазалар

чегарасидан анча ташқарига чиққан. Унда Абу Ҳанифа фақат ўзини анъанавийчиларнинг эҳтимолий таъналаридан ҳимоя этган ва ҳеч қандай бидъатларни киритмаётгани, аксинча, Қуръон ва Суннатнинг содиқ издоши бўлиб қолажагини эълон қилган бўлса, Абу Муқотилда эса бу фикрлар ҳимоядан кўра ҳужумкор далилларга айланиб кетган. У энди қуйидагича мулоҳаза юритган: диний талабларни адо этиш йўлида ҳадисларга кўр-кўрона ишониш етарли эмас, зеро, ишончининг ўзигина муҳим қарорларни қабул қилишда ёрдам бермайди, чунки ҳақиқатни ботилдан фақат ақлий мушоҳадалар асосидаги хулосалар ёрдамида ажратиш мумкин. Ишончли йўналишни танлаш зарурати эса — ҳамма вақт шахсий мулоҳазаларга таянишни тақозо этади.

Бу, шубҳасиз, инсон заковатининг ҳимояси йўлидаги ғоят содда баён этилган сўзлар бўлиб, уларнинг айнан шу хусусияти «*Китоб ал-олим*» илоҳиёт тараққиёти жараёнининг илк даврига тааллуқли эканини кўрсатади. Зеро, бундай қалтис мавзу ҳақида шу қадар очиқ фикр билдириш мумкин экан, демак, тарафдорлар ва муҳолифларнинг ўзаро далиллари ҳам батафсил ишлаб чиқилмаган кўринади. Бироқ бу ўзининг икки жиҳати билан бизни, бир оз бўлса-да, каломга яқинлаштиради: унда, биринчидан, ақлнинг ўзига хос вазифаси таъкидланса, иккинчидан, у бевосита илоҳиёт масалаларига оид муҳокамаларнинг дебочаси вазифасини ўтади (кейинроқ мутакаллимлардаги билиш назарияси каби).

«КИТОБ АЛ-ОЛИМ ВА-Л-МУТАЪАЛЛИМ»НИНГ ТУЗИЛИШИ⁴

Илоҳиёт соҳасидаги суистеъмоликлар ҳимояси

1) Илм — доимий асосланадиган таянчимиздир. Амал илмнинг натижасигина (*табаъ*) бўлиши мумкин, холос, ва у ҳеч қачон етишмаган билимларнинг ўрнини босолмайди.

2) Анъаналарни авлоддан-авлодга етказиш билангина чекланиш кифоя қилмайди: нима тўғри (ҳақиқию нима сохта) нима нотўғри эканини ўзимиз билиб олишимиз керак.

3) Ҳақиқат ва ёлғонни фарқлаш, албатта, зарур.

4) Бу фарқлаш мутгасил олиб борилиши ва бир маъноли бўлиши керак. Анъанавийчиларнинг танқиди — сохта ҳадислардан фойдаланишнинг танқиди. Шиалар, хорижийлар ва муржиъийлардан маълум масофада туриш.

Имон таърифи

5) Бурч (*фароизлар*)нинг ижроси диний қонун (*шариат*)га риоя этиш жараёнида содир бўлади, бироқ унинг ўзи ҳали имоннинг бир қисми бўлолмайди. Имон амаллардан олдинда юради, барча пайғамбарларнинг дини битта, улар ўрнатган диний қоидалар турлича бўлган.

6) Имон бу — *тасдиқ, маърифат, ишонч (йақин), иқрор* ҳамда *итоат*дир.

7) Мусулмон киши имонни йўқотмай туриб ҳам, *тақийа*га мурожаат этиши мумкин.

8) Имоннинг бир неча белгиси мавжудлигидан келиб чиқиб (6-бандга қаранг), унинг бир нечта таърифи бўлиши мумкин деган шошилинч хулоса чиқариш ножоиздир.

9) Ҳақиқатда булар — имоннинг бир хил маънодаги турлича номлари.

Имонга тобеъ, табақаланиш йўқ

10) Оддий инсонларнинг имони *малоика* (фаришталар) ва пайғамбарлар имонига тенг. Фарқ фақат *итоатдир* (яъни хатти-ҳаракат, амалда).

11) Малоика ва пайғамбарлар ўзларининг юқорироқ даражадаги — *макорим ал-ахлоқлари* ҳамда Аллоҳнинг хатти-ҳаракатларини оддий инсонларга нисбатан яхшироқ англаш имконига эга эканликлари туфайли кўпроқ итоатлидирлар. Бироқ гуноҳ ишга йўл қўйган ҳам Аллоҳга шак келтирмайди. Унга бўлган ишончини, демакки, имонини сақлаб қолади.

12) 11-бандни қиёс билан англатиш. Қиёсни илмининг ёрдамчи воситаси сифатида олқишлаш: қиёс зарурдир, чунки усиз ғофиллар ҳақиқатни инкор этадилар.

Ваъда ва таҳдид

13) Имоннинг тенглигига қарамай, пайғамбарлар илоҳий мукофотдан кўпроқ улуш (*фазл*) оладилар ва ҳар иноятда улар биздан кўра ҳақлироқдирлар. Бироқ имонли киши, барибир, адолатли равишда ўзига яраша мукофотга эга бўлади, агар у пайғамбар шафоати орқали жаннатга сазовор бўлса, у ҳолда бу унга кўпроқ улуш текканидир.

14) Ширк ҳар қандай ҳолатда ҳам жазоланади. Айрим гуноҳлар эса, шубҳасиз, кечиради. Бироқ қайсилари, ширкдан бошқа барчасини — буниси бизга қоронғу.

15) Шу туфайли ширкдан бошқа барча гуноҳлар учун, уларнинг қай даражада оғирлигига қараб, умид ва қўрқув (*хавф*) хосдир. Бунга мисол келтирилади.

16) Ширкдан бошқа барча гуноҳлар учун гуноҳкорнинг афв сўрашига изн берилади, лаънатланмайди. Ширк гуноҳларнинг энг оғири экан, имон ҳам садоқатнинг энг олийсидир. Шу жиҳатдан биринчиси энг олий жазога, иккинчиси энг олий ажрга сазовор.

Амри маъруф ва наҳйи мункар

17) Жами аҳл ал-ағл мусулмон жамоаси ичида йўл кўйилган гуноҳларга бир хил муносабатда бўладилар. Бироқ, уларни англаб етиш даражаси ва сиёсатда тутган ўрни турлича. Қиёс: аҳл ал-ағлни душман билан беллашувда жангчилари турли даражадаги ақл-идрок ва жасорат кўрсатадиган кўшинга қиёс қилиш мумкин.

Имон ва гуноҳ

18) Гарчанд мўъмин оғир гуноҳларни содир этса-да, барибир, Аллоҳ уни севади. Аллоҳнинг душмани — кофир, холос.

19) Агар мўъмин ўзининг Аллоҳга бўлган муҳаббатига қарамай (эҳтирослари устун келиб), гуноҳ қилса, бунда ҳеч қандай зиддият йўқ. Инсон зоти ўйламай қадам ташлашга мойилдир.

20) Шу билан бирга, гуноҳкор мўъмин ҳамма вақт ҳам жазо ҳақида ўйламайди. У Худонинг кечирлишига ва ўзининг тавба қилишига умид қилади.

21) Қолаверса, ҳаётда одамлар, кўпинча, ўзларини хавф-хатарга қўйиб, соғ-омон қолиш умидида таваккал қилиб, қалтис ишларга уринадилар.

Куфр таърифи

22) *Куфр* — бу Худони, унинг ваҳийлари ва фарзлари (Худо томонидан берилган мажбуриятлар)ни инкор этиш (*инкор*), улар ҳақида баҳс-мунозара юргизиш (*жухуг*) ва уларни ёлғон деб эълон қилиш (*такзиб*) демакдир. Фарзларни бажармаслик инсонни кофирга эмас, балки гуноҳкор (осий) мўъминга айлантиради.

23) Агар бирор инсон Муҳаммад пайғамбарни инкор этар экан, демак, у ҳақиқий *тавҳид* тарафдори эмас. Пайғамбарни инкор этиш ортида куфр яширинганки, куфр

инкорнинг асосий сабабчисидир (христиан ва яҳудийларни қиёсланг).

Турли муҳолифларга эътирозлар

24) Муҳаммад пайғамбарга имон келтириб туриб, уни (имон ва амал ўртасида сунъий равишда зиддият яратиш мақсадида) ўлдириш ниятида бўлган шахсни қандай аташ керак, деган саволни қўйишнинг ўзи бемаъниликдир.

25) Мўъмин-мусулмон Худонинг ўғли бор, деган гапларга рози бўлиши мумкинми, деган саволни қўйиш (ва бунинг билан имонга шундай таъриф бериш асосида бизни христианлар ва яҳудийларни ҳам мўъминлар деб ҳисоблашга ундаш) ҳам худди шундай бемаъниликдир.

26) Бизнинг риёкорликка (*нифоқ*) берган — «дилда куфру, тилда имон», деган таърифимиз Қуръонга қатъий мосдир.

Иржов тамойилнинг ҳимояси — ваъда ва таҳдид

27) Биргина Аллоҳ дилларни ўқигувчидир ва ким мўъмину, ким кофир эканини билгувчидир. Инсонлар ва ҳатто малоикалар ҳам ҳамма нарсаю ҳодисаларнинг зоҳирий томонинигина кўрадилар ва ҳукм чиқаришга қодир эмаслар. Кимки ўзини бундай ҳуқуққа эга деб билса, у кофир бўлади.

28) Малоикалар биринчи бўлиб ҳукм чиқаришдан воз кечдилар (*иржов-вуқуф*) ва ҳаммага ўртак кўрсатдилар (Қуръон, 2: 31-32 билан қиёсланг). Айрим ҳолатларда (бу ўринда араб-мусулмон халифалигида бўлган биринчи фуқаролик урушидан кейин жамоада юзага келган ҳолатга ишора қилинади) бошқача йўл тутишнинг ўзи мумкин эмас. Мукофот ёки жарзога келсак, бу ҳақда биз кофирлар дўзахга, пайғамбарларнинг ўзлари ва улар шафоат қилган кишилар жаннатга киришларидан бошқа нарсани билмаймиз. Гуноҳкор осийлар умид ва қўрқувда қоладилар.

29) Айрим кишиларнинг жойи жаннатда деб ўзимизнинг шахсий фикримизга эмас, балки мўътабар манбалардаги аниқ далилларга (*насста*) асосланамиз.

30) Агар ҳадисда гуноҳкор имондан чиқади дейилган бўлса, тўғри эмас. Эҳтимол, бу ҳақиқий ҳадис эмас ва бу ўринда гуноҳ ушбу ҳадисни етказганлар бўйнидадир.

31) Агар ҳадисда гуноҳкор банданинг тоат-ибодати қирқ кун давомида ижобат бўлмаслиги айтилган экан, бу эҳтимол, тўғридир: аниқ бир нарса дейиш қийин. Биз фақат шуни биламизки, Аллоҳ инсоннинг ҳар бир хатти-ҳаракатини билиб туради. Бироқ Аллоҳ уни қандай баҳолаши — бизга қоронғу.

32) Хайрли ишларни йўққа чиқарадиган бор-йўғи бир нечта сабаб бор: куфр, зоҳиран яхши амал ниқобидаги тамаъ ва мунофиқлик (*муроот*).

Хорижийларга муносабат

33) Айримлар бизни ҳатто кофир деб айбласалар-да, бироқ биз уларни каззоблар деб атаймиз, холос ва имондан чиқармаймиз.

34) Ҳатто ўзини куфрда айблаганларни ҳам ҳали кофир деб атаб бўлмайди.

35) Билиб туриб, онгли равишда Худодан юз ўтирган кимсагина кофирдир.

36) Шундай экан, шайтон васвасасига учгани ва гуноҳ содир қилгани учун инсонни кофирга чиқариб бўлмайди.

Ибодат

37) Ибодат мўъминнинг итоатидан, шунингдек, умид ва қўрқинчидан иборатдир.

38) Ибодат фақат Аллоҳга қаратилган бўлмоғи керак, чунки қолган барчаси куфр бўлур эди. Биз кундалик турмушимизда нимадандир қўрқар эканмиз, ҳақиқатда бу — мазкур қўрқувнинг сабабчиси бўлган Аллоҳдан қўрқишдир.

39) Мўъмин-мусулмон Аллоҳдан ҳар қандай дунёвий ҳоқимиятдан кўра кўпроқ кўрқади.

40) Мўъмин бўлиш учун Аллоҳга ибодат қилиб, имон келтиришнинг ўзи кифоя. Бунинг учун аввал имон ва куфрга таъриф беришни билиш шарт эмас.

Ваъда ва таҳдид

41) Имон мўъмин-мусулмонни энг оғир жазодан халос этади. Бироқ бериладиган жазо ҳақида бундан ортиқ бирон нима дея олмаймиз.

Кофирлар билан баҳс

42) Куфрнинг кўринишлари кўп. Бироқ куфр ўз моҳиятига кўра (Аллоҳни инкор этиш сифатида) ҳамма вақт ва ҳар кўринишда бир нарсадир, ҳатто кофир ўзини Аллоҳга ибодат этаётгандек кўрсатиб турса ҳам. Ва, аксинча, имон малоикаларда ҳам инсонларда ҳам ҳар вақт бир хилдир, гарчи уларнинг Аллоҳ олдидаги фарзлари турлича бўлса ҳам.

43) Ҳатто, кофирлар «*Худо – Аллоҳимиздир*», деб айтишлари мумкин, бироқ бу билан улар мазмунини тушунмай туриб, ўзгалардан эшитган сўзларни такрорлаган бўладилар, холос.

44) Гарчи, Пайғамбаримиз бизни Аллоҳга имон келтиришга даъват этса ҳам, биз пайғамбарни Аллоҳ туфайли тан оламиз, Аллоҳни пайғамбар туфайли эмас. Биргина Аллоҳ бизга имон нурини инъом этишга қодир.

Хорижийлар билан баҳс

45) Мўъминлар билан бирлашув (*валолат*) яхши амаллардан ҳосил қилинган қаноатга, кофирлардан узоқлашиш ёки воз кечиш (*баройат*) эса ёмон амалларни қабул қилмасликка асосланади. *Валолат*га бегуноҳ мўъмин сазовордир, *баройат*га эса имонсиз. Униси ҳам, буниси

ҳам гуноҳ содир қилган мўъминга нисбатан қўлланади.

46) *Куфр ан-ниъам* (неъматларни тан олмаслик) ҳар қандай саховат ва эзгулик Аллоҳдан эканини инкор этиш демақдир. Бундай кимса, шубҳасиз, кофир бўлади.

1.4-фасл. Абу Мутиъ ал-Балхий (в. 199/814 й.) ва унинг «Китоб ал-фиқҳ ал-абсат»и

Илк матнлар рўйхати Абу Мутиъ ал-Балхийнинг «*Китоб ал-фиқҳ ал-абсат*» асари билан тугайди. Абу Мутиъ ҳам Абу Ҳанифанинг шогирдларидан бўлиб, машҳур сиймолардандир. Шарқда ҳанафия таълимотининг кенг тарқалишида унинг хизмати бор. Ўн олти йил давомида у Балх қозиси лавозимини эгаллаб турган. Гарчи вақти-вақти билан Балхни тарк этган бўлса-да (ёшлигида Маккага ва Абу Ҳанифа ҳузурига, кейинроқ Бағдодга Абу Юсуф ҳузурига⁵ бориш учун), у, умуман, умрининг асосий қисмини, шубҳасиз, ўз шаҳрида кечирган. Бу ерда ўз шогирдларига фиқҳдан таълим берган ва шу ернинг ўзида илоҳиёт масалаларининг билимдони сифатида шуҳрат қозонган. Инчунин, олим халифа (Ҳорун ар-Рашид)га Қуръондан бўлар-бўлмасга ноўрин иқтибослар келтираверишга кескин қарши чиқиб, мактуб ёзгани тўғрисидаги тарихий ривоят ҳам айнан шу Балхда туғилган. У шахсан шаҳар ҳокимининг ўзини муқаддас китобга бундай енгил-елпи ва менсимай муносабатда бўлиш оқибати куфр экани ҳақида огоҳлантирган, кейинроқ эса шу гапларни масжид минбаридан туриб жами мўъминларга қарата айтган.

Эҳтимол, бундай хатти-ҳаракатлар Абу Мутиънинг *ал-амр би-л-маъруф ва-н-наҳй ани-л-мункарларга* нисбатан жиддий муносабатда бўлган олим сифатидаги обрўсини

мустаҳкамлаган. Шу билан бирга, унинг жаҳмий бўлганини ҳам айтадилар, чунки у на жаннат ва на дўзах абадий эмас деган. Бироқ бу фикр Абу Мутиъга қизгин баҳслар асносида нисбат берилган бўлиши керак, чунки «ал-Фикҳ ал-абсал»да олим эътирозга ўрин қолдирмайдиган аниқлик билан ўзининг Жаҳмдан, хусусан, ушбу фикрдан четлашганини ёзади.

Бироқ уни муржиъ деб атаганлари ҳақиқатга яқинроқ кўринади, гарчи бу ўринда ҳам қандай нуқтаи назардан ёндашишимизга боғлиқ. Ҳанафий анъанавий мактаби доирасида — Ибн Абулвафо ва Ибн Қутлубуғода — бундай таърифдан, барча ҳанафийларга соя солиб қўймаслик учун, албатта, қочганлар. Аксинча, анъанавийчиларга бағишланган барча тўпламлар эса бу фикрни зўр бериб такрорлайдилар ва уни Абу Мутиъ ишончга лойиқ эмас, деган фаразни тасдиқловчи далил сифатида баҳолайдилар. Бусиз ҳам уларда машҳур қози ҳанафий эмасмикан деган шубҳа мавжуд эди, шу туфайли бундай доираларда уни заиф издош деб топганлари ажабланарли эмас.

Барча манбалар Абу Мутиъ узоқ умр кўриб, 84 ёшда вафот этганини яқдиллик билан тасдиқлайдилар. Бироқ унинг аниқ вафот санасига келганда яна фикрлар бўлинади. Манбалар 177 ва 204-йиллар оралиғидаги бир нечта санани кўрсатадилар. Шунга қарамай, олимнинг вафот йилини 199/814 деб ҳисоблаш учун барча асослар мавжуд: кўпчилик муаллифлар бу борада яқдидирлар. Инчунин, Абу Мутиъ ҳақида бизга қимматли маълумотлар берган «*Тарих-и Бағдод*»да бу сана то кунигача аниқликда келтирилган.

«КИТОБ АЛ-ФИҚҲ АЛ-АБСАТ»НИНГ ТУЗИЛИШИ⁶

- 40,7-13 *Олий фиқҳ тавсифи (фиқҳнинг мукаммал уроки)*
- 1) Мўмин ўз гуноҳи туфайли имонини йўқотмайди.
 - 2) *Ал-амр би-л-маъруф ва-н-наҳй ани-л-мункар* зарурати.
 - 3) Нимаики чекингга тушган бўлса, сени четлаб ўтмайди, нимаики сени четлаб ўтган бўлса, чекингга тушган бўлиши мумкин эмас.
 - 4) Пайғамбарнинг барча саҳобалари тенг садоқатга лойиқдирлар.
 - 5) Усмон ва Али ҳақида ҳукм юритиш Аллоҳга ҳавола.
- 40,14-17 *Ушбу тавсифга қўшимча*
- б) *Динни удрок этиш*
- Диндаги фиқҳ, аҳкомдаги фиқҳдан афзалроқ. Шарҳ: шариатнинг афзал эканлиги, у имон билан сунан, ҳудуд, шунингдек, жамоадаги яқдиллик ва муҳолифат билан боғлиқликда таништиришдан иборат.
- 40,17-41,16 *Имон таърифи (машҳур имон – ҳадисга мувофиқ)*
- Имон – бу Аллоҳ, пайғамбарлар, фаришталар, китоблар, набийлар, Қиёмат куни, эзгулик ва ёвузлик (*қадар*)нинг Аллоҳ томонидан белгиланиши ҳақидаги *шаҳодат*дир.

Арконлар (шариат): намоз, закот, рўза, ҳаж, таҳорат.

Солиҳ амаллар: Аллоҳга худди Уни кўзинг билан кўриб тургандек хизмат қил.

41,17-42,5 *Мўъмин — кофир*

Мўъмин: кимки юқорида айтилганларни ва Қуръонни тан олса, гарчи Қуръон сўзларининг ҳаммасини бирдек тушунмаса ҳам, у мўъминдир.

Кофир: кимки (Қуръоннинг мавжудлигига қарамай) бундай фарзлар ҳақида ҳеч нарса билмаслигини ёки Аллоҳ томонидан яратилмаган нарсалар ҳам мавжуд эканини таъкидласа, у кофирдир.

Истисно: ислом тарқалган ҳудудлардан ташқарида (*фи арз аш-ширк*) кимки фарзлар ёки Қуръонни билмай туриб, ўзини имон келтирган мусулмон ҳисобласа, у мўъмин ҳисобланади.

42,5-8 *Яна бир марта имон таърифи*

Имон: ягона Худо, унинг фаришталари, китоблари ва набийлари, жаннат, дўзах ва охират, яхшилик ва ёмонлик бари Худодан экани, шунингдек, ҳаракат эркинлиги (*йуфаввиг*) берилмагани, ҳар ким ўзига тақдир қилинган манзилга тушиши ҳақидаги *шаҳодат*.

42,9-43,4 *Қагарга ўтиш*

Мўъмин яна улдирки, ўзини имонли деб билса, бироқ 18-суранинг 29-оятига таяниб,

иродани ўз қўлида деб билса. У Қуръонни тушунмайди, бироқ у ҳақиқат эканига шубҳаланмайди.

Худди шундай 4-суранинг 79-оятига мувофиқ ҳар қандай ёмонлик унинг ўзидандир, деб ҳисоблаган кимса ҳам мўъминдир. Кишилар ўзларига етган мусибатларни ўзлари содир қилган гуноҳлари учун Худо томонидан берилган жазо (42:30 билан қиёсланг) деб қабул қилишлари тўғри.

43,5-7

Ититоъат

Аллоҳ кишилардан итоатни талаб этади, бироқ уларга ихтиёр ҳам ато этадики, шу туфайли улар итоатли ёки итоатсиз бўлишлари мумкин. Аллоҳ бирон кишига жазо юборар экан, бу ато этилган иқтидордан нотўғри фойдаланиш натижасида содир бўлади.

43,7-24

Қагарийлар билан баҳс

Ҳар бир киши тан олмоғи керакки, Аллоҳ нафақат яхшиликнинг, балки ёмонликнинг ҳам яратгувчисидир. Ҳатто биз ўз хатти-ҳаракатларимизни ўзимиз бошқараяпмиз (масалан, шак келтирганда ёки Қуръонда фиръавн каби) деб ўйлаганимизда ҳам, барибир, Аллоҳнинг иродаси бордир.

ТАҚДИР ҲАҚИДАГИ БОБ (АЛ-БОБ ФИ-Л-ҚАДАР)

44,3-9

Қагар

Бу ўринда одамнинг жаннат ёки дўзахга тушмоғи она қорнидалиги пайтидаёқ

маълум бўлиши ва фаришта бу ҳақда ёзиб қўйиши тўғрисидаги ҳадис келтирилади⁷.

44,10-19

Ҳамжиҳатлик талаби

Ал-амр би-л-маъруф ва-н-наҳй ани-л-мункар тўғри тамойилдир, бироқ у жамоа билан ихтилоф келтириб чиқармаслиги керак. Агар иккита гуруҳ ўртасида адоват пайдо бўлса, уларни келиштириш керак. Бир гуруҳ душманликни давом эттирса (*ал-фиъа ал-боғийа*), у ҳолда адолат юзасидан уни итоат қилишга мажбурлашга рухсат этилади.

44,19-45,16

Хорижийларга

Биз хорижийлар моҳиятини кофирлар учун тушунтираётганимиз йўқ, биз улар билан, худди Али ё Умар б. Абдулазизлар курашганидек, курашамиз. Шу туфайли улар Аллоҳ неъматларини инкор этувчилардир (*куфр ан-ниъам*). Агар улар инсофга келсалар, унда биз уларни таъқиб қилмаймиз.

45,16-46,15

Имондаги марзалар/Имон шаксиз эътиқод қилишдир. Манзила байна манзилатайнга қарши.

Кофир улдурки, мўъминни кофирдан фарқлаёлмайман, деб таъкидласа ёки кофирга қандай жазо лозимлигини билмаса. Бошқа томондан мўъмин «Ано мўъминун ҳаққан» («Мен ҳақиқатда мўъминман») дея олиш учун, ўз имони юзасидан заррача шубҳага бормаслиги керак. Мўъминлар, кофирлар ва мунофиқлардан бошқа ҳеч

қандай гуруҳлар йўқ. Ўзини чин мўъмин (мўъмин ҳаққан)ларга тааллуқли деб билиш — жаннатдан жой даъво қилиш эмас. Гарчи *сидқ* учун жаннатга, гуноҳлар учун дўзахга маҳкум эканимиз аён бўлса-да, бу биргина Аллоҳнинг ҳукмидадир.

46,15-16 *Имонда ҳеч қандай табақаланиш йўқ*
Фаришталарнинг имони қандай бўлса, мўъминларнинг имони ҳам шундайдир.

46,16-23 *Имон ва амаллар*
Имоннинг моҳияти тоатдадир. Шу туфайли нуқсонли ёки *наҳс* амаллар содир этилганда ҳам имон комил бўлиши мумкин.

46,23-47,12 *Ваъда ва таҳдиг/куфрга*
Гуноҳкор мўъмин дўзахда (маълум муддат) жазо олганидан сўнг барибир жаннатга киритилади. Кофир фақат дўзахга маҳкум. Кофир улдурки, ҳамма нарсага ишонадию, бироқ Аллоҳнинг ҳақиқий набийси ким — Мусоми ёки Исо эканини билмайман деб айтади ёки кофирлар қаерга тушади — дўзахгами ё жаннатгами, — буни ҳам билмайман дейди.

47,12-48,1 *Имон ва амал*
Агар инсон ўз амалларида беҳафсалалик қилсаю, бироқ Аллоҳга ва унинг ваҳийларига собит имонда бўлса, у Аллоҳдан жазо кутиши мумкин, шу билан бирга мағфират ҳам. Ва, аксинча, кимки барча фарзларни тўғри бажарсаю, бироқ

Аллоҳга шак келтирса, тўғри дўзахга боражақдир.

48,2-12

Жамоани муҳофаза қилиш

Ёмон ниятлилар билан, уларни кофир деб эълон қилмай курашмоқ, адолатли жамоани (*ал-фиъа ал-одила*)ни қўллаб-қувватламоқ, керак. Ҳокимият билан муносабатда сабрли бўлиш керак, гарчи у ҳатто ҳаддан ошган ҳолатда ҳам, чунки жамоада ҳар вақт эзгулик ва ёмонлик биргалиқда мавжуд бўлади. Агар бутун жамият адолатсизлик ботқоғига ботиб кетган бўлса, унда фақат бир йўл — бошқа жойга кўчиш қолади.

49,1-52,1

Аллоҳ самода, тепамизда

Аллоҳ қаердалигини — осмондами ёки ерда эканини билмайман дейиши ёки Аллоҳ тахтадир, бироқ тахтни на осмонда ва на ерда жойлаштириш мумкин эмас, чунки Аллоҳни буюклик билан ҳам, тубанлик билан тавсифлаб бўлмайди, дегувчилар кофирдир.

Бир чўри қиз «Аллоҳ қани?» деган саволга осмонни кўрсатгани учун муслима деб тан олингани ҳақидаги нақл мисол қилиб келтирилади.

52,1-5

Нариги дунёда жазонинг муқаррарлиги

Кимки у дунё жазоларини инкор этса, у жаҳаннамий ва охирати куйган кишидир. Қуръонда бу масала қатъий шарҳланган ва бошқача англаниши мумкин эмас.

- 52,5-14 *Ваъда ва таҳдиг*
Гуноҳкор осийлар ортидан туриб намоз бажо келтириш мумкин, чунки уларнинг қилмишлари учун масъулият бутунлай имомнинг гарданидадир.
- 52,16-53,5 *Мусулмонлар орасидаги бидъатлар ва муҳолифатга қарши қарашлар*
Қуроли кураш ва бидъатларни жорий этишдан келиб чиққан гумроҳлик фақат дўзахга етаклайди.
Қуръонни мутолаа этиш ва аждодлардан қолган ҳақиқатларни ўзлаштириш тўғридир.
Жамоанинг фақат биттаси нажот топувчи 73-фирқаси тўғрисидаги ривоят (*ас-савог ал-асъам*).
- 53,6-54 *ИРОДА ҲАҚИДАГИ БОБ*
(БОБ АЛ-МАШИЪА)
охириги *Аллоҳнинг иродаси, ризоси ва амри*
Нимаики содир бўлса, ҳамма нарса Аллоҳнинг иродасидандир, чунки У - ҳамма нарсанинг яратувчиси. Аллоҳ ниманики яратган бўлса — яхшидир. Бироқ Аллоҳ ризоси нафақат яхшиликка, балки ёмонликка ҳам тегишлидир. Аллоҳ фақат яхшиликни амр этади. Шунинг учун У ёмонликни жазолаши мумкин.
- ИРОДА ҲАҚИДАГИ БОШҚА БОБ*
(БОБ ОХАР АЛ-МАШИЪА)
- 55,1-13 *Қадария билан баҳс*
Агар Аллоҳ хоҳласа эди, У барча яратганларини,

ҳатто иблисни ҳам итоатли қилиб яратар эди. Шу тугайли яратганларининг барча амаллари, ҳатто жинойий ишлари ҳам Аллоҳ иродаси билан содир бўлади. Шунга қарамай, Аллоҳ итоатсизлик учун жазо бериши мумкин, чунки бундай иш унинг амрига хилоф равишда беизн содир бўлади. Гуноҳкор фақат ўзи содир этган ёмонлик, масалан, ичкиликбозлик учун жазоланади.

55,1-13

СОДИР ЭТГАН ГУНОҲЛАРИ УЧУН
БОШҚАЛАРНИ КОФИР ДЕГУВЧИЛАРГА
ЭЪТИРОЗ ҲАҚИДАГИ БОБ (БОБ АР-РАДД
АЛО МАН ЙУКАФФИР БИ-З-ЗАНБ)

Гуноҳкор осийнинг ҳолати

Гуноҳкорни кофир деб эълон қилиш нотўғри. У гуноҳкор мўъмин (мўъмин зол) бўлиб қолаверади ва бу ҳақда Қуръонда анча шаҳодатлар мавжуд.

56,2-14

Имон, бу - шаксиз эътиқоддир

«Иншооллоҳ, мен мўъминман» дейиш нотўғри. Чунки истиснода имонга шак келтириш бор. Шак-шубҳага ўрин бор жойда, ҳатто эзгу ишлар ҳам Аллоҳ учун ҳеч нарса эмас. Агарчи, аксинча, кимдир шак-шубҳасиз эътиқод қилиб, гуноҳ ишларга йўл қўйса ҳам, у жазодан қўрқиши керак, бироқ афвга ҳам умид бор.

56,15-19

Жаннат ва дўзах

Жаннат ва дўзах яратилган, бироқ улар абадий. Буни рад этмоқ Қуръонни рад этмоқ, демакки, куфр билан тенг.

56,20-57,6

Аллоҳ ва унинг сифатлари

Аллоҳга унинг яратганларига хос бўлган сифатлар билан тавсиф берилмайди. Ҳазаб ва бағрикенглик Унинг сифатларидан иккитасидир.

Қўшимча: Ул иккаласини қандай бўлса шундайлигича қабул қилмоқ лозим. Бу аҳд ас-сунна ва-л-жамоъа таълимотидир.

Аллоҳ Қаҳҳор ҳамда Ғаффордир, бироқ қаҳр Унинг жазоси, мағфират Унинг инояти деб бўлмайди. Биз Аллоҳни Унинг ўзи-ўзига андай тавсиф берган бўлса, шундай тавсиф қиламиз. (Қуръондан оялар келтирилади, 112-сура ва 2:225)

Қўшимча: Аллоҳнинг кўли бор, бироқ у тана аъзоси эмас ҳамда яратганларининг қўлига ўхшамайди.

Улардан юқоридир, чунки У қўлларнинг яратувчисидир. Худди шунинг ўзи Унинг юзи ва танасига ҳам тааллуқли. Аллоҳ муайян бир маконда мавжуд эмас, чунки у ҳамма вақт ва маконларни яратишдан олдин ҳам мавжуд бўлган: ҳали «қани?» ҳам, мавжудот ҳам, бирон нарса ҳам йўқ эди.

Амир ўз истагини қандай намоён этади деб, сўрасалар, жавоб мана бундай: (*ирода*) сифати воситасида. Шунингдек, У қуввати туфайли қавий ва илми туфайли билгувчидир.

[Қўшимча: У ирода туфайли қавий ва илм туфайли истовчими? Ҳа!]

- 57,8-10 ИМОН ҲАҚИДАГИ БОБ (АЛ-БОБ ФИ-Л-ИМОН)
Инсон имонининг маскани
Имоннинг манбаи ва маскани — қалбдир,
биноқ у бутун тана бўйлаб тарқалади.
- 57,10-14 Аллоҳ ва инсон ўртасидаги муносабат
Аллоҳ инсондан ҳеч нарсани талаб қилгувчи
эмас, бироқ Унинг ҳаққи инсонларнинг ўзига
ибодат қилишларини ва ҳеч кимни унга тенг
билмасликларини талаб қилишдадир. Инсон
ҳаққи афв ва иноят сўрамоқликдадир. Аллоҳ
мўъминларга нисбатан ризолик, иблисга
нисбатан ғазаб туяди.
- 57,14-58,13 Қағар
Аллоҳ айтсаки, «Ўзларингиз хоҳлаган амални
қилаверинглар» деб (Қуръон, 41:40 билан
қиёсланг), буни таҳдид деб тушунмоқ керак
(эркин истак билдирилишини рағбатлантириш
деб эмас), 41:17 ва 18:29 билан ҳам қиёсланг.
Инсонлар фақат ва фақат Аллоҳга итоат
этмоқликлари керак. Бу Аллоҳ ҳар нарсани
аввалдан белгилаб қўйганини билдиради.
Қуръондан бир нечта оят далил қилиб
келтирилади.

¹ Wensinck, *Muslim Creed*, 185-187 ва 245-247 бетлар.

² Араб тилидаги матн мазмуни ихчам шаклда келтирилган. Асар тузилишига оид изоҳлар меники (бундан кейин биринчи шахс номидан айтилган жумлаларда У. Рудолф назарда тутилади — *масъул муҳаррир*).

³ Schacht, *An Early Murc'ite Treatise*, 98 ва к.б.

⁴ Бунга Қалъажий-Надвий нашри асос қилиб олинган.

⁵ *Тарих-и Бағгоғ VIII*, 223,11 ва к.с.; яна Воиз-и Балхий, *Ҳазоил*, 148,3 ва к.с.

⁶ Саҳифалар ал-Кавсарий нашри бўйича келтирилган. Бобларнинг номлари, улар матннинг ўзидан олингани учун курсив билан ажратилмаган. Курсив билан *Kitob* ал-олимдаги каби ўзим қўшган мавзуларнинг номлари ажратиб кўрсатилган.

⁷ Ушбу ҳадисни Имом ал-Бухорий, Муслим, Абу Довуд, Абу Исо ат-Термизий, Ибн Можа ва Ибн Ҳанбал каби буюк муҳаддислар келтирганлар.

ИККИНЧИ БОБ: III/IX АСРДАГИ ТАРАҚҚИЁТ

2.1-фасл. Илоҳиётдаги турғунлик ва манбаларнинг етишмаслиги

Абу Бакр ас-Самарқандий (в. 268/881 й.)

Аввалги бўлимда тавсифи берилган рисоалар ва уларда баён этилган ягона таълимот мустақил ҳанафий илоҳиётининг пойдеворини яратди. Унда диний мавзудаги қатор масалалар баён этилган ёки тилга олинган. Бунда маълум бир эътиқод шу даражада мустаҳкам ўрнашган эдики, мазкур матнларда у мунтазам равишда ва бир хил мумтоз анъанавий шаклда учраб турди. Имоннинг моҳияти, амалларнинг тақдирда белгилангани ёки гуноҳнинг оқибатлари каби асосий масалалар устида гап кетганда, барча муаллифларнинг жавоби бир хил, соф ҳанафийча бўлган. Ушбу марказий мавзулар чегарасидан ташқаридаги саволлар талқинини излаган китобхон ҳали у, ҳали бу манбада шундай фикр ва мулоҳазаларга дуч келар эдики, улар асосида ўз шахсий қарашларини ривожлантириш имконига эга бўлар эди. Шулардан келиб чиқиб, III/IX аср бошидаёқ шарқий ҳанафийларда ягона илоҳиёт назарияси вужудга келган деб айтишимиз мумкин. Шундай қилиб, ҳанафий таълимотидан келгусида мустақил, ўзининг аниқ қиёфасига эга бўлган калом мактаби вужудга келиши учун, уни узлуксиз ўрганиш лозим эди.

Бундай тараққиёт, бизга маълум бўлганидек, кейинроқ ажиб бир тарзда юзага келди. Бироқ дастлабки қадамлар ҳали жуда заиф ва қатъиятсиз эди. Биз аввал кузатиб чиқишимиз лозим бўлган бутун III/IX аср давомида

Эроннинг шимол-шарқида илоҳиёт борасида бирон-бир диққатга арзигулик ўзгаришлар содир бўлгани кўзга ташланмайди. Ўз таълимотларини тараққий эттиришда юксак мартабали ва нуфузли ҳанафий олимларнинг хизматлари катта бўлган, албатта. Юқорида кўриб чиқилган қўлёзма манбаларнинг *иснодларида* қатор шундай олимларнинг исмлари келтирилади. Абулмуъин ан-Насафий эса кейинроқ – қисман яна ўша исмларга таянган ҳолда Самарқанд мактабининг таркибини тиклайди. Олимнинг фикрича, унда Абу Ҳанифа билан ал-Мотуридий ўртасида таълимотдаги анъана бирон марта ҳам узилмаган. Бу мактабга у ал-Мотуридийнинг бевосита устозлари бўлган Абу Сулаймон ал-Жузжоний, Абу Бакр ал-Жузжоний ва Абу Наср ал-Иёдий каби машҳур ҳанафийларни киритган. Бироқ улар каломнинг фан сифатидаги ривожини учун кўп қайғурмаган кўринади, чунки улар қаламига мансуб илоҳиётга оид биронта асар бизгача етиб келмаган. Шу ўринда кейинги асрларда яшаб ўтган мотуридийлар ушбу давр матнларини бирон марта ҳам тилга олмай, ё «*ал-Фикҳ ал-абсал*» ва ундан аввалги матнларга ёки 900-йилдан кейин пайдо бўлган матнларга мурожаат қилганлари янада кўпроқ аҳамият касб этади.

Шундай қилиб, Мовароуннаҳр илоҳиёти III/IX аср ўртаси ва охирларида бирон бир сезиларли туртки олган деб бўлмайди. Бу эса каломнинг бу ердаги ривожини сустлашганини ва шу даврнинг ўзида бошқа ерда жадал илгариларганини билдиради. Дарҳақиқат, шу асрнинг ўзида Ироқда калом мисли кўрилмаган даражада тараққий этгани кўзга ташланади. У ерда олимлар илоҳиёт масалаларида қизгин баҳслар олиб борар ва бу жараёнда, аввало *миҳна* масаласи чуқур сиёсий ихтилофларга сабаб бўлар эди. Шунинг билан бир пайтда, тафаккур ўчоқлари ажрала бориб, ҳар бир алоҳида йўналиш ўз таълимоти

чегараларини аниқ белгилашга киришди. Шимоли-шарқий Эронда эса, аксинча, бундай жунбуш сезилмасди. Ироқда етакчи ўринларда турган мавзулар бу ерда фақат ярим асрдан кейингина долзарб аҳамият касб этди. Ижтимоий ва тарихий соҳада юзага келган ҳолатга келсак, бу ерда илоҳиётга оид баҳсларда ҳал қилиниши мумкин бўлган муаммолар, афтидан, кўтарилмаган.

Буларнинг ҳеч бири, пировард натижада, ажаблантирмаслиги керак: бундай ҳол ислом дунёсининг бошқа чекка ўлкалари учун ҳам хосдир. Сиёсий ва маданий марказ билан чекка ўлкалар ўртасидаги фарқ айнан шунда намоён бўлади. Бундан ташқари, вақт омилини ҳам эътиборга олиш лозим, чунки бу омил илоҳиётда кейинроқ IV/X асрда — майдонга ал-Ашъарий ва ал-Мотуридийлар кириб келиши билан содир бўлган кескин бурилиш учун катта аҳамиятга эгадир. Ал-Ашъарийгача ҳам Ироқда юз йиллик қизғин баҳслар тажрибаси мавжуд бўлган. Натижада у кўплаб баҳсларда ҳар жиҳатдан такомиллашган ва сайқаллашган фикрлаш тизимидан фойдаланган. Ал-Мотуридий эса, аксинча, ўз чегаралари ва тушунчалар таърифи эндигина юзага келаётган муҳитга тушиб қолган.

Шарқ илоҳиётидаги бу нисбий турғунлик ўша даврда ҳанафийлар таъсирининг ҳам заифлашувиغا олиб келди деган гап эмас. Аксинча, ҳанафийлар, тахминимизча, ҳар қандай рақобатдан устун эдиларки, улар учун ҳатто ўз таълимотларини янада ривожлантириш ёки ҳимоя қилиш зарурати ҳам йўқ эди. Худуддаги барча юқори қозилик лавозимлари ҳанафийлар қўлида эди. Қонунчиликда бу фикр масалаларига оид баҳсларни олдиндан белгилаб берди ва калом муаммоларига алоҳида тўхталмаслик учун бу яна бир асос ҳисобланган бўлса ажаб эмас. Бироқ ушбу масаланинг тўлиқ суратини намоён этувчи манбаларга ҳозирча эга эмас эканмиз, уни бутун тафсилотлари билан

очиб беришга интилиш бефойда. Шундай қилиб, ўша даврда яратилган илоҳиётга оид матнларнинг йўқлигини алоҳида таъкидлаш лозим бўлади. Бу эса, ўз навбатида, кейинги давр илоҳиётидаги юксалиш қай даражада юқори бўлганини баҳолашда муҳим омиллардан бири бўлиб хизмат қилиши мумкин.

Шунга қарамай, хулоса қилиб айтиш мумкинки, ҳар ҳолда биз III/IX аср Мовароуннаҳридаги илоҳиёт ҳолати ҳақида аниқ тасаввурга эгамиз. Бу, аввало, Абу Бакр Муҳаммад б. ал-Ямон ас-Самарқандий ҳақидаги маълумотлардирки, улар бу ерда гап борган умумий ҳолатга бирдек тааллуқлидир. У кейинги авлодларга ўрناк бўла олгудек йирик илоҳиётчи эмас эди, албатта. Бироқ ўша даврдаги ҳанафий олимларнинг исмларини ажратиб кўрсатиш зарур бўлса, унинг номи биринчи ўринда тилга олинмоғи керак.

Абу Бакрнинг (в. 268/881-882 й.) ҳаёти, тахминга кўра, ўз шаҳрида кечди. Самарқандлик замондошларидан олимни ҳаёт тафсилотлари эмас, балки жуда кўп асарлари бизгача етиб келгани фарқлаб туради. Улардан иккитасининг фақат номларигина етиб келган бўлиб, мазмуни ҳақида ҳеч қандай маълумот йўқ; «*Китоб ал-анвор*» тўғрисида аниқроқ бирон маълумотга эга эмасмиз, «*Китоб ал-эътисон*»нинг ҳадисга бағишлангани маълум, холос.

Абу Бакрга нисбат берилган яна иккита рисола ҳақида ҳар ҳолда кўпроқ маълумотга эгамиз. Учинчи рисола, у ҳам бизгача етиб келмаган — илоҳиётга оид мавҳум мулоҳазаларга асосланган хулосаларни ўз ичига олганини тахмин қилиш мумкин. У ас-Самарқандий яшаган даврда кенг шуҳрат топган карромя таълимотига қарши қаратилган. Бу олим ўз фикрларини калом талаблари асосида далилмаган бўлиши керак, деган хулосага олиб келади. Матн баёни ҳатто анча асосли ва қизиқарли бўлган

қўринади, чунки у карромийлар раддиясига бағишланган асарлар сирасида кейинги даврларда ҳам ўзига диққатни қаратган III/IX асрга оид ягона манбадир.

Абу Бакр қаламига мансуб тўртинчи матнга келсак, бу ўринда фақат тахминлар билан чекланмаслигимиз мумкин, чунки у бизгача Машҳад қўлёзмасида етиб келган. Унинг номига эътибор берадиган бўлсак, — «*Маъолом ағ-дин*» — у бизни анчагина мулоҳазаларга ундайди ва бевосита илоҳиётга оид рисолага дуч келибмиз, деган хулосага олиб келади. Бироқ қўлёзма матни билан танишув, унда бутунлай бошқа мавзу баён этилганини кўрсатади. Унда фақат ҳуқуқга оид масалалар таҳлил этилган бўлиб, илоҳиётга оид биронта ҳам сўз йўқ. Демак, бу матн ҳам биз учун унча аҳамият касб этмайди. Кези келганда биз III/IX асрда Самарқандда яратилган фикҳга оид биттагина қўлёзма сақланиб қолганини, у ҳам бўлса, илоҳиёт масалаларидан узоқ эканини таъкидлашимиз мумкин, холос¹.

2.2-фасл. Ибн Карром (в. 255/869 й.) таълимотидаги ҳанафий унсурлари

Санаб ўтилган тўсиқларга қарамай, III/IX асрдаги шарқий ҳанафий илоҳиётининг муайян бир қиёфасини тиклай олган бўлсак, бунга бир қарашда муносиб баҳо бериш мушкул бўлган воқеа туфайли эришдик. Бу ўринда мен Муҳаммад б. Карром ҳамда унинг исми билан боғлиқ таълимотларнинг тарқалишини кўзда тутмоқдаман.

Ибн Карром Хуросон илоҳиёт тарихидаги энг нуфузли шахслардан бири бўлган. Ўта тақводорлик ва зоҳидона ҳаёт кечиришга даъват Ибн Карром фаолиятининг асосини ташкил этган. Шунинг билан бирга, у илоҳиётда ва ҳуқуқ

соҳасида ҳам мустақил қарашларни ривожлантириб, алоҳида мактаб яратиш билан шуғулланган. Униси ҳам, буниси ҳам бир маромда кечмаган, ҳатто жиддий қаршиликка ҳам дуч келган. Шу туфайли Ибн Карром ҳаёти ниҳоятда нотинч кечган: у бир томондан иззат-эҳтиромга сазовор бўлса, иккинчи томондан маъмурларнинг мутғасил таъқибига учраган.

Унинг ёшлиги Сейистонда кечган, бироқ тез орада у шимолга, яъни Хуросонга кўчиб ўтган. Мақсади бу ерда имон масалалари ҳамда тўғри ҳаёт йўлини танлаш борасида кўрсатмалар олиш эди. Унинг Нишопур, Марв ва Ҳиротдаги устозлардан таълим олгани маълум. Балҳда эса унинг устози Абу Юсуф (в. 239/853-854 ёки 241/855-856 й.) эди. У беш йил Маккада яшаган, у ердан ўз Ватанига қайтишда йўлда Қуддус ҳамда Нишопур шаҳарларини зиёрат қилган. Бу даврга келиб Ибн Карром ўз диний ғояларига ишонч ҳосил қилган кўринади, чунки унинг *воиз ва зоҳид* сифатидаги оммавий чиқишларининг бошланиши шу йилларга тўғри келади. Унинг бу фаолияти тез орада маҳаллий маъмурият билан зиддиятга олиб келган ва бундай муносабат умрининг охиригача давом этган. Аввал уни Сейистонга бадарға қилганлар. Сўнг Хуросон ва ёндош шарқий ҳудудлардаги ваъзлари туфайли у Нишопур ҳокими томонидан ҳибсга олинган ва саккиз йилга (251/865 йилгача) озодликдан маҳрум этилган. Умрининг охирини яна Нишопурда кечирган ва 255/869 йил шу ерда вафот этган.

Ибн Карром таълимоти атрофидаги баҳслар унинг вафотидан сўнг ҳам узоқ вақт давом этган. Унинг ҳали у, ҳали бу мулоҳазаси танқидга дучор бўлар эди. Ҳаётлик пайтида эса Ибн Карром ва ҳукумат маъмурлари ўртасидаги зиддиятлар, тахминларга кўра, унинг оммавий чиқишларининг бош йўналишини ташкил этган

миссионерлик фикрларидан бири туфайли келиб чиққан. Гап шундаки, у ўз ваъзаларида эътиқодда собит бўлишга даъват этиб, ўзининг зоҳидона турмушини бўрттириб кўрсатар, бой-бадавлат кишиларга таъна сўзларини отар эди. Эҳтимол, айнан шу ҳол у бошчилик қилган ҳаракатга ҳам диний, ҳам ижтимоий тус бағишлагандир.

Кейинчалик Ибн Карромнинг илоҳиётга оид фикрлари кескин танқидга учраган. Ибн Карром таълимотидаги кейинги давр фикршуносларининг норозилигини туғдирган ва деярли барча мусулмон бидъатларида тилга олинган ўринлар, масалан, Аллоҳ сиймосининг ўта антропоморфлаштирилгани (яъни, унга инсонларга хос хислатлар бахш этилгани — *мушаббиха*), имонга нотўғри таъриф берилгани билан боғлиқ. Бундан ташқари, унинг таълимотини танқид қилишга қаратилган бир нечта махсус мунозаралар ҳам пайдо бўлган эди.

Шарқий ҳанафийлар Ибн Карром таълимоти муҳолифларининг олдинги сафларида турар эдилар. Улар, кўриб ўтганимиздек, янги ғоялар эълон қилиниши билан қаршилик кўрсата бошладилар, ҳатто Абу Бакр ас-Самарқандий (в. 268/881–882 й.) ўз раддиясини Ибн Карром ҳаётлик пайтидаёқ ёзиб тугатгани ҳақиқатдан узоқ эмас. Абу Бакрдан ўрнак олган танқидчилар силсиласи узоқ вақтгача давом этган: ал-Ҳаким ас-Самарқандий ўзининг «*Китоб ас-савоғ ал-аъзам*»ида карромийларга қаратилган таъналарини изҳор этган, ал-Мотуридий ҳам ўзининг бош асарлари бўлган — «*Китоб ат-тавҳид*» ва «*Таъвилот*»нинг ҳар иккаласида уларга қарши кескин эътирозларини билдирган. Бундан кейинги даврларга оид кўплаб раддиялардан энг батафсиллари ал-Паздавий ҳамда Абулмуъин ан-Насафий қаламига мансубдир.

Бироқ ҳанафийлар тутган йўл бошқа тортишувлардан мутлақо фарқ қилар ҳамда, маълум маънода, бутунлай

ўзига хос эди. Чунки бу ўринда гап иккита алоҳида таълимотнинг тўқнашуви ҳақида эмас, балки, гўё ягона бир оила ичидаги бўлиниш тўғрисида кетмоқда эди. Ибн Карром, ҳақиқатда ҳам, ўзига хос фикрлаш тизимини яратган эдики, унда айрим масалалар тамомила янгича талқин этилган, уларнинг маълум ўринлари эса қолган барча мактабларга нисбатан бошқача изоҳланган эди. Бироқ олим ғояларининг буткул ўзига хослигини ҳисобга олганимизда ҳам ва айрим тафсилотларнинг ғайриодатий эканига қарамай, Ибн Карром таълимотидаги асосий фикрлар, улар, хоҳ фикҳ, хоҳ илоҳиёт масалаларига тегишли бўлсин, Абу Ҳанифа — янада кўпроқ даражада шарқий ҳанафийлар томонидан ривожлантирилган тасаввур ва қарашларга асосланади.

Фикҳ соҳасидаги ушбу узвий боғлиқлик мусулмон тадқиқотчиларида сезилган эди. У янги манбалар асосида А. Зисов томонидан яна бир бор тасдиқланди². Калом соҳасидаги ўхшашлик исломда, аксинча, инкор этилади, бироқ ҳозирги замон илми уни қадамма-қадам тиклади. Бунда Ибн Карром шундай заковат билан суннат нуқтаи назарларини муътазилийлардан ҳимоя қилган, деган Л. Масингёнинг таъкиди муҳим туртки бўлди. Сўнгра унга эргашган В. Маделунг ўзининг қатор кузатувлари ва аниқ исботларини баён этди.

В. Маделунг Ибн Карром қарашлари тўғридан-тўғри ҳанафий таълимотидан келиб чиққанини далилловчи уч туташ нуқтани алоҳида ажратиб кўрсатди: имон таърифи, у айрим жиҳатлари билан фарқ қилса-да, умуман олганда, имон тушунчасидан инсон амалларини чиқариб ташланишига асосланади.

Аллоҳ сифатларининг тавсифи ҳам чуқур баҳсларга сабаб бўлган. Бироқ бу тавсифлар, барибир, ҳанафийларнинг қарашини билан битта ўқ илдизига эга

бўлиб, Аллоҳнинг амалий сифатларини (Аллоҳ иқтидорлари нуқтаи назаридан ҳам) азалий деб қаралиши лозимлигида намоён бўлади. Инсон ўз ақли билан, ҳеч қандай ваҳийсиз Аллоҳнинг мавжудлигини тан олмоғи зарур, деган тушунча.

Ўхшаш жиҳатлар рўйхатини яна давом эттириш мумкин. Шу ўринда яна учта туташ нуқта ҳақида қисқача гапириб ўтиш жоиз кўринади. Бу дунёда яхшилик ҳам, ёмонлик ҳам Аллоҳ иродасида ва азалий тақдирдир, деган Ибн Карромнинг таъкидида, масалан, ҳанафий таълимоти билан бевосита боғлиқликда кузатилади. Бу фикрни биз «ал-Фикҳ ал-абсат»да ҳам учратдик, кейинчалик уни барча ал-Мотуридий илоҳиётчилари ҳам айнан шундай қайтадилар.

Бундан ташқари, Ибн Карром таълимотидаги ҳатто энг катта жанжалга сабаб бўлган иккита нуқта ҳам шарқий ҳанафий таълимотидан унча узоқ эмас деб таъкидлаш учун барча асосларга эгамиз. Қаранг-а, Аллоҳни ё «юқорида» тахтда ўтирган ҳолда ёки жисмоний мавжудот кўринишидаги Абу Ҳанифа мероси сифатида «ал-Фикҳ ал-абсат»даги талқини ўртасида мутлақо ўтиб бўлмас жарлик йўқ. Эсласак, бу ерда ҳам Аллоҳ қаерда, деган саволга «осмонда» деб жавоб берган ёки қўли билан осмонга ишора қилган одам мўъмин ҳисобланиши ҳақида ёзилган.

Ҳатто Иброҳим авлодларининг ҳали туғилмаган зурриётларигача Аллоҳга келтирган имон калималарининг (Қуръон, 7:172) талқинида ҳам ҳанафийлар ва карромийлар ўртасида маълум яқинлик мавжудлигини кўриш мумкин. У, одатда, Ибн Карром ақидаларидаги мистика унсури деб талқин қилинган. Бироқ ал-Паздавий берган маълумотлардан сўнг аён бўладиги, аҳл ас-сунна ва-л-жамоъанинг қатор намояндалари, шу жумладан, ал-Паздавийнинг ўзи ҳам Аллоҳ билан одамлар ўртасидаги

имон иттифоқига худди шундай нуқтаи назардан қараганлар.

Мана шу қисқача қиёснинг ўзиёқ Ибн Карром қарашлари ҳанафий илоҳиётининг асосий оқими билан нақадар кучли боғлиқ эканини очиқ-ойдин кўрсатади. Ибн Карром таълимотининг асослари, шубҳасиз, унга таянади, ўзига хос тасаввурларининг юзага келишида ва ривожда илоҳиётдаги бошқа йўналишлар билан бир қаторда, у, аввало, ҳанафий таълимотидан келиб чиққан. Шундай экан, Ибн Карром таълимоти биз учун қимматли манба бўлиб хизмат қилиши мумкин, зеро у ҳанафий илоҳиётидан олган фикрлар тахминан биз сўз юритаётган III/IX аср ўрталарида эришилган тафаккур даражасини акс эттиради.

Албатта, мозийни қайта тиклашни кўзлаган бу каби мулоҳазалар ва хулосаларда ниҳоятда эҳтиёткорлик зарурдирки, улар фақат бошқа ишончли манбалар воситасида ўз тасдиғини топганидан кейингина ҳақиқат сифатида қабул қилиниши мумкин. Бироқ, шунга қарамай, бундай мулоҳазалар жараёни бизга ҳар ҳолда, кутилмаганда, ўша узоқ замонларда шарқий ҳанафийдаги мунозаралар аҳволига назар ташлаш имконини беради, зеро бу, бир қарашда, бироз шубҳали кўринса-да, аслида ихтиёримизда бўлган ишончли манбадир.

Воқеалар биз баён этганимиздек кечганига ўртадаги жуғрофий масофа монелик қилган деган эътироз билдирилиши мумкин. Дарҳақиқат, Ибн Карром мовароуннаҳрлик эмас, сейистонлик бўлган. Унинг фаолияти Нишопур атрофларида кечган. Демак, у, эҳтимол, Сейистон ва Хуросоннинг илоҳиёт анъаналарини, уларнинг ўзига хос нозик жиҳатларини яхши билгану, шимоли-шарқдаги ҳанафий таълимоти билан бутунлай нотаниш бўлган дейиш мумкин.

Бироқ манбалар берган маълумотларга жиддий ёндашар

эканмиз, бундай мулоҳазалар бирмунча асоссиз бўлиб чиқади. Бир томондан, бизга маълумки, Ибн Карром Балхда таълим олган. Иккинчи томондан, яратилган таълимотнинг ўзи бундай фаразга зиддир. Унинг қарашлари Тўхаристон ва Мовароуннаҳрдаги ҳанафий таълимотига ҳамоҳанг экан, унда улар қандай қилиб бутунлай бошқа бир ҳудудий анъананинг вориси бўлиши мумкин. Ибн Карромга, бизга «ал-Фикҳ ал-абсат» ва бошқа матнлардан маълум бўлган ҳанафий ақидаларининг фақатгина ўз ватани ҳудудларида эмас, балки Хуросон ва Мовароуннаҳр бўйлаб тарқалганини кўрсатувчи асосий гувоҳ сифатида қараш тўғрироқ бўлади.

Яна Ибн Карром таълимоти ҳақида бизгача етиб келган маълумотлар ниҳоятда муаммоли ва шубҳалидир, деган эътирозни билдириш мумкин бўлар. Афсуски, у ёзган асарларнинг асл нусхаларига эга эмасмиз, ихтиёримизда кейинги давр муаллифлари асарларидан тўпланган иқтибослар ва билдирилган фикрлар мавжуд, холос. Шундай қилиб, унинг ғояларини қайта тиклашда биз, асосан, аш-Шаҳрастоний ва ал-Бағдодийларнинг мубтадиъ асарларига таянишга мажбурмиз. Бироқ уларнинг бу борадаги маълумотларига алоҳида эҳтиёткорлик билан ёндашиш лозим бўлади, чунки карромийлар таълимоти IV/X асрда — Муҳаммад б. ал-Ҳайсам (в. 409/1019 й.) даврига келиб, чуқур ўзгаришларни бошдан кечирган. Шунинг учун, ушбу шартни ҳисобга олган ҳолда, кейинги давр маълумотларида гап карромийлар таълимотининг дастлабки даври ҳақида борадими, кейинги даври ҳақидами — англаб олиш жуда қийин. Демак, бу маълумотларга таяниб, илк давр ҳақида бирон хулоса чиқариш ўринсиздек кўриниши мумкин.

Бу — иккинчи муаммо ҳақиқатда ҳам катта қийинчиликларни келтириб чиқаради. Агар манба

сифатида фақат кейинги давр мубтадиъ асарларига таянадиган бўлсак, уни ҳал қилиш осон бўлмайди. Бахтимизга, бундай ёндашув, такрор ва такрор таъкидланганидек, тадқиқотларда унча катта ўрин эгалламайди. Бизнинг ихтиёримизда илк даврга оид фавқулодда аҳамиятга эга бўлган қўлёзма борки, у ўзининг ҳақиқий баҳосини ҳанузгача топгани йўқ. У 900-йилдан сал ўтиб Мовароуннаҳрда яратилган бўлиб, ўша давр карромия таълимоти ҳақида аниқ ва батафсил хулосалар чиқаришимизга имкон бериши билан катта аҳамият касб этади. Бу Абу Мутиъ Макхул ан-Насафийнинг «*Китоб ар-радд ало аҳл ал-бидъат*» номли қўлёзмаси бўлиб, унинг манба сифатидаги аҳамияти ҳақида кейинги бобда сўз юритамиз.

¹ [Проф. Ҳ. Атай ва С. Қутлуларнинг берган оғзаки маълумотларига кўра, ушбу қўлёзма шофиъия фикҳига мансуб асарнинг XII асрдан сўнг яратилган нусхасидир].
² Zysow, *Two Karrami Texts*, 583 ва к.б. ҳамда 587.

УЧИНЧИ БОБ:
АЛ-МОТУРИДИЙ ДАВРИДАГИ ИЛОҲИЁТ АҲВОЛИ

**3.1-фасл. Абу Мутиъ Макхул ан-Насафий (в. 318/930й.) ва унинг
«Китоб ар-радд ало аҳл ал-бидъат ва-л- аҳво» асари**

Абу Мутиъ б. Фазл ан-Насафий сермаҳсул муаллиф, ўқимишли ва заковатли сулоланинг асосчиси эди. Унинг ўғли, Муҳаммад б. Макхул, отаси сазовор бўлган шуҳратга эришмаган бўлса-да, бироқ ҳанафия доирасининг Ибн Абулвафо луғатидан ўрин эгаллашга муяссар бўлган йирик ва нуфузли намояндalarидан бири бўлган. Набираси Аҳмад ал-Макхулий жияни Абулмаъоли Мўътамадларнинг (унинг ҳам нисбаси ан-Насафий ал-Макхулий бўлган) тақдири ҳам худди шундай кечган. Уч авлод оша бу насдан Абулмуъин ан-Насафий етишиб чиққан. Уни мотуридия таълимотининг энг ўткир ва фаол намояндalarидан бири деб баҳолаш мумкин.

Макхул ўз даври илоҳиётида асосий ўринлардан бирини эгаллаган бўлса-да, қўлёзма манбаларда унинг ҳаёти ҳақидаги маълумотлар деярли учрамайди. Бизга унинг 318/930 йилда вафот этгани маълум. Бундан ташқари, бизгача унга устозлик қилган шахснинг исми ҳам етиб келганки, унинг аввал ҳеч қайси манбада тилга олинмагани ҳам муайян хулоса чиқаришга асос бўлади. Абу Мутиъ ҳаётига оид бошқа тафсилотлар тўғрисида манбаларда бир оғиз ҳам гап йўқ. Бу унинг Эрондан шимол-шарқда жайлашган ўлкалардаги диний тараққиёт жараёнида тутган ўрнига нисбатан унча адолатли эмас, албатта.

Макхул, шубҳасиз, катта нуфузга эга бўлган. Бу унинг номи билан бизгача етиб келган асарларнинг қўлёзмаларидан ҳам маълум бўлади. Шулардан иккитаси тўлиқ сақланган бўлиб, йўқолган деб тахмин қилинувчи

учинчи асари ҳақида эса унинг муаллифи қиёфасини тиклаш учун етарли маълумотга эгамиз.

Бошданоқ диққатимизни ўзига тортадиган нарса шуки, мавзулари бир-биридан кескин фарқ қилувчи рисоалар илоҳиётнинг турли соҳаларига бағишланган. «*Китоб аш-шуъо*» — ҳозирча унинг қўлёзмасига эга эмасмиз — ханафия ҳуқуқшунослигига бағишланган. Унда Макхул намоз агар у *рукуъ* ҳолатида ўқилиб, шу пайтда калла ва қўллар юқорига кўтарилган бўлса, қонуний кучга эга бўлмаслиги ҳақида ёзади деб тахмин қилинади. Бу билан у фикр мактаблари ўртасидаги мунозарали масалага қўл уриб, уни шу даражада жонлантириб юборадики, бу мунозара ҳатто VIII–X асрда ҳам давом этди.

Бизгача қўлёзма нусхада етиб келган «*Китоб ал-луълуъиёт*» рисоласи, аксинча, кўпроқ панд-насиҳат йўлида ёзилган. Бу ерда Аллоҳга манзур бўлиш, зоҳидлик ҳақида гап боради, диёнатли ҳаёт кечириш учун нималарга амал қилиш кераклиги ҳақида маслаҳатлар берилади.

Макхулнинг «*ар-Рағд ало аҳл ал-бидъат*» номли учинчи рисоласи бевосита илоҳиёт соҳасига алоқадор бўлиб, кенг шуҳрат қозонган. У ниҳоятда қимматли манбадир. Бироқ бизнинг унга бўлган ўзига хос қизиқишимиздан қатъи назар, «*Рағд*» мусулмон илоҳиёт адабиётида алоҳида ўрин эгаллаган, шу билан биргаликда «*бидъат*» (*ағашган*) таълимотнинг асосини ташкил этган муҳим ва фундаментал манбадир.

Юзага келиш даврига кўра, уни ал-Ашъарийнинг «*Мақолот ал-исломийийин*» рисоласи билан бир қаторга қўйиш мумкин. Ҳар икки асар тахминан IV/X аср бошларида яратилган бўлиб, улар ўша даврда исломда мавжуд бўлган илоҳиётга оид ақидалар ва оқимларнинг батафсил таърифи ва тавсифига бағишланган. Шундай қилиб, «*Китоб ар-рағд*» ушбу мавзудаги бизгача тўлиқ

етиб келган дастлабки манбалардан биридир.

Бироқ у ўз мазмуни ва қамраб олинган жуғрофий муҳитига кўра, ал-Ашъарий рисоласи билан рақобатга киришмайди, балки унга фойдали ва мазмундор илова вазифасини ўтайди, десак тўғрироқ бўлади. Чунки Макхул ан-Насафий бизга Ироқдаги илоҳиёт ҳолати ҳақида бирон-бир маълумот келтиролмайди: аммо ўзининг шарқий ватанидаги илоҳиётнинг йўналишларига батафсил таъриф беради. Бироқ у ердаги воқеалар, юқорида кўриб ўтганимиздек, ўзгача кечар, ўзининг ранг-баранглиги ва ривожланиш даражасига кўра, Басра ва Бағдоддаги жараёнларга ён берар эди. Шунинг учун «*Китоб ар-рағд*» тузилиши кўп ўринларда анча содда экани ва «*Мақолол*»дагидек тўлиқ ҳамда аниқ маълумот бермаслиги ажабланарли эмас.

Макхул ан-Насафий, ал-Ашъарийдан фарқли ўлароқ, ўз шахсий тасаввур ва фикрларининг баёнига катта аҳамият берган. Ҳар бир «*адашган*» таълимотнинг тавсифидан сўнг муаллифнинг унга қарши жавоби ва шахсий нуқтаи назарининг талқини келтирилади, сўнггиси, одатда, рад этилаётган таълимот тўғрисидаги маълумотдан ҳам узунроқдир. Шундай қилиб, «*Китоб ар-рағд*», бир пайтнинг ўзида, ан-Насафийнинг ўзи тегишли бўлган илоҳиёт гуруҳи ғояларини ўрганиш учун ҳам жуда мос манба бўлиб хизмат қилади. Бу гуруҳнинг муфассал дастурига эга бўлиш учун унинг ўзига хос бўлган йўналишини аниқроқ белгилаб олиш кифоя.

«КИТОБ АР-РАДД АЛО АҲЛ-БИДЪАТ ВА-Л-АҲВО»ДА ИЛОҲИЁТ МАСАЛАЛАРИ

[Муқаддима]

- 54,13-57,15 Илоҳиётдаги мавҳум хулосаларнинг ҳимояси: Суннатнинг тўғрилигини аниқлаш учун, бир-бирига зид нақлларга таяниш мумкин эмас, балки мустақил фикрлаш керак.
- 57,16-58,22 Анъана бизни бидъат ва мазҳабларни (ақдан) қамраб олишга даъват этади.
- 59,21-60,12 Бидъатчилар билан шунчаки юзаки дўстона муносабатда бўлишнинг ўзиёқ хатодир.
- 58,23-59,20 *Бидъат* мазҳаблар ва уларнинг бўлинмаларини рад этиш.
- 60,13-к.с. Дўзахга маҳкум этилган олтита мазҳаб: ҳарурийлар, рофизийлар, қадарийлар, жабарийлар, жаҳмийлар, муржибийлар.
- 61,1 - 62,10 72 гуруҳ номи. Фақат 73-гуруҳгина нажот топдики, бу жамоадир.

[А. Асосий қисм]

ОЛТИТА АСОСИЙ ОҚИМ РАДДИЯСИ

- 62,13-63,8 **I. Ҳарурийлар раддияси**

Имон таърифи

Имон тилда, амал (фақат) шариат қоидаларида билинади (*ал-имон қавл ва-л-амал шароъиъуху*). Имонни тасдиқловчи *омил ва тасдиқ ал-имон ал-маърифат бил-қалбдир*.

Алига муносабат

Агар Али ножоиз йўл тутган бўлса ҳам,

унинг имони бутун эди. Шунинг учун биз уни мўъмин деб атаймиз.

63,9-64,3

II. Рофизийларга раддия

Алига муносабат

Алининг мавқеи, Пайғамбаримиз жами саҳобаларининг мавқеи каби, сарбаланд. Аммо Пайғамбардан қуйида туриши аниқ.

64,4-65,8

III. Қадарийларга раддия

Эркин урога — қадар

Осмону ерда нимаики мавжуд бўлса, ҳаммаси қазойи илоҳийдир. Демак, ҳамма нарса Аллоҳ ҳукмида ва бирон-бир ҳолда уни ожиз деб билмоқ хатодир. У ҳолда Аллоҳ комил Холиқ ва Эга бўлмас эди. Шунинг учун Аллоҳ ўзининг буюриш хусусиятини кишиларга топширган (*фаввада* ёки *тафвиг* этган) ва яратмаган ҳамда уларга ҳеч қандай ёмонликни раво кўрмаган, дейиш мумкин эмас.

IV. Жабарийларга раддия

Эркин урога — қадар

Биз амалларни инсонларга нисбат берамиз (*насиба*), бироқ бу амалларнинг оқибати (*қазо*), ҳукми (*қудрат*) ва яратилишини (*тахлиқ*) Аллоҳдан деймиз. Мабодо шундай бўлмаганда эди, у ҳолда на пайғамбарлар, на ўлимдан кейинги ҳисоб-китоб керак бўлур эди. Биз жабарийлар билан қуйидагилар бўйича ҳамфикрмиз:

а) Яхши-ю ёмон — ҳаммаси Аллоҳдандир (қадардандир).

б) Яхшилик ҳам ёмонлик ҳам *ал-Лавҳ ал-маҳфузда* ёзилган.

Биз қадарийларнинг қуйидаги фикрларига қўшиламыз:

а) Аллоҳ ҳеч кимдан қурби етадигандан ортиғини талаб қилмайди (қиёсланг: Қуръон, 2:286).

б) *Иститоъат* амалдан аввал юзага келади.

66,17-67,18

V. Жаҳмийларга раддия

Аллоҳнинг моҳияти

Аллоҳ мавжуддир, У нарса (*шайъ*), бироқ (бошқа) мавжуд ашёлар каби эмас.

Сифатлар ҳақидаги таълимот

Аллоҳ ўзининг жами сифатларига кўра Холиқи азалийдир, бошқа барча мавжудотлар ўзларининг жами сифатлари ва амаллари билан яратилгандирлар. Парвардигор фоний эмас, боқийдир. Гарчи ҳамма вақт ҳам яратиш билан машғул бўлмаган бўлса-да, ибтидо ва интиҳосиз, яъни қадим азалийдир.

Қуръон

(Ҳадисларда айтилган): Қуръон яратилган дейиш куфрдир.

67,19-68,20

VI. Муржиъийларга раддия

Ваъда ва таҳдид

Аллоҳ фарзларини адо этиш мўъминнинг

ихтиёрий иши эмас, унинг бурчидир.Шунинг учун ҳеч қандай гуноҳ Аллоҳ илтифотига зиён етказмайди, деб ўйлаш хатодир. Аллоҳ муқаррар жазо берадики, бу Қуръонда ҳам кўп марта таъкидланган.

[Б. Асосий қисм]

72 ФИРҚА РАДДИЯСИ

69,1-78,19

I. Ҳарурийларнинг 12 та фирқасига раддия

Имон таърифи

Имон фақат нутқдан иборат, амаллардан эмас. Аллоҳ расулга кишилар *шаҳодат* калимасини айтиш билан, уларни мўъмин деб тан олишни буюрган. Яъни: Нутқ *шаҳодат* сифатида эътиборга олинмоғи лозим, *замойир* қалблар муҳокамаси эса Аллоҳга ҳавола.

Гуноҳкорнинг ҳолати

Ҳеч ким гуноҳ содир қилгани туфайли кофир деб эълон қилинмайди. Биз жами «Қибла кишилари»ни мўъмин деб биламиз, уларнинг қалбини эса Аллоҳга ҳавола этамиз.

Эркин урода — қагар

Одамларнинг барча амалларини Аллоҳ қабул этгай, Қуръонда ёзилганидек (37:96), У уларнинг яратувчисидир.

Имон мисоқи

Жами одамлар, шу жумладан, болалар ё мўъмин ёки кофир бўлишлари лозим. *Йавм ал-мисоқда* (аҳдлашув куни) ҳаммалари Аллоҳга тегишли эканликларига имон келтирганлар ва табиатан мўъмин бўлиб туғилдилар.

Аллоҳни ақдан билиш (ал-маърифат би-л-ақд)

Ҳеч ким куфр учун афвга сазовор бўлолмайди. Аллоҳни пайғамбарлардан билиш мумкин эди: Муҳаммаддан, бўлмаса унинг салафларидан. Бундан ташқари, Аллоҳ бизга яна бошқа далил (*ҳужжат*)ларни тақдим этганки, булар яратувчилик ҳақидаги оят ва мисоллардир. Улардан ҳар ким Холиқ ҳақида билиб олиши мумкин.

Имомликнинг зарурлиги

Иш жанжалга етиб келар экан, жамоага раҳбар керак эмас дейиш хато. Расулуллоҳ (с.а.в.) бизга амирларга ён босиш ва бўйсуннишни тайинлаган. Улар, аввало, шунинг учун ҳақдирларки, кўп сонли омма (*ас-савод ал-аъзам*) хато қилмайди.

Ал-амр би-л-маъруф ва-н-наҳй ани-л-мункар

Келиб чиқишига кўра, Қурайш қабиласидан бўлган имомга бўйсунниш керак. Фақат унинг ўзи мўъминлар билан урушаётган бўлсагина, унинг таъқибларидан ўзни ҳимоя қилиш мумкин. Бироқ қилич билан жамоа устига келган киши маҳвга сазовордир.

78,20-87,13 **II. Рофизийларнинг 12 фирқасига раддия**

Жоҳиллар ортидан туриб ибодат қилиш
Жами мўъминлар билан биргаликда ва уларнинг ортида туриб, намоз ўқиш керак. Бу ўринда гап ҳатто гуноҳкор мўъминлар, мубтадиълар ва мунофиқлар ҳақида кетса ҳам (шундай қилиш керак), зеро, ибодат ҳар вақт ибодат қилувчи фойдасигадир.

87,14-96,2 **III. Қадарийларнинг 12 фирқасига раддия**

Эркин ирода – қадар

Аллоҳ одамларни фақат шундай ҳолларда адолат юзасидан тақдирлаши ёки жазолаши мумкинки, қачон у бундан олдинроқ уларни ўз ишлари устидан ҳоким қилган бўлса (*ан йумликаҳум умураҳум*) ҳамда уларнинг амалларига (*маъа-л-феъл*) аралашмай, буткул бетараф қолган бўлса, деб ўйлаш хатодир. Тўғри ёндашув шундан иборатки, у одамларни фақат *иститоят*лар маъносидагина ўз ишларига ҳукмрон қилиши мумкин. Яъни У одамларга ўзи амр қилган нарсаларнинг ижроси учун иқтидор беради (*йатаввиқуҳум*) ва Ўзи иқтидор бермаган ҳеч нарсани амр этмайди. Илоҳий ирода (*ало маъно-л-машиъа*), қазо, қадар ва тахлиқ барчасида Аллоҳнинг ўзи ҳокимдир.

Нафақат яхшилик, балки ёмонлик ҳам ҳамма нарса устидан ҳукмрон бўлган Аллоҳ томонидан белгилаб қўйилган (*қадар*). Ёмонлик ҳам Аллоҳнинг иродаси (*машиъа*), қазоси, қадари, илми ва тахлиқ қудрати

билан, бироқ унинг *амри*, *ризоси*, *тахсиси*, *муҳаббати* (*хубб*) ҳамда *ихтиёрисиз* содир бўлади. Амалларнинг уч тури мавжуд. Аллоҳ иродаси ва қадари билан содир этилган гуноҳлар — шундай бўлса-да, улар жазоланиши мумкин. Аллоҳнинг ризоси ва марҳаматига сазовор бўлган *фазилатлар*. Аллоҳ амр этган ҳамда унинг марҳаматига сазовор бўлган фарзлар.

Амаллар ахлоққа нисбатан ҳеч вақт бетараф бўлиб қололмайди, улар ё эзгу, ё ёвуз бўлиши ҳамда ё таҳсин ёки жазога сазовор бўлиши мумкин.

Имоннинг яратилганлиги

Имон ва куфр Қуръонда тилга олинади, бироқ бу илоҳий Қуръоннинг бир қисмидир дегани эмас, балки улар Қуръонда кўрсатилган махлуқ, яъни яратилган нарсалардир.

Онтология

Барча мавжудот, бу — қандайдир бир нарса, зарра бир шайъ ва шу туфайли уларнинг ҳар бири ўз моҳият (зот)ига эга, зеро, унинг мавжудлигининг исботи ҳам шундадир.

Қуръон тафсири

Биз Қуръоннинг ҳаммасига — бекор қилинган, шунингдек, тушунарсиз шубҳали (*муташобих*) ўринларига ҳам сўзсиз ишонмоғимиз керак. Шубҳали тушунарсиз ўринларни шарҳлаш бунга қодир одамларга ҳавола этилади.

Антропология

Яратилган (махлуқ)лар ўз табиатига кўра турличадир.

Ваъда ва таҳдид

Аллоҳ мўъминнинг самимий тавба-тазаррусини қабул қилади.

Зухд

Дунё ва унинг билан бирга барча инсон амаллари қабиҳ ва малъундир, фақат Аллоҳга итоат бундан мустасно. Дунёпарастлик бизни Аллоҳга ибодат қилишдан чалғитади ҳамда дўзах сари етаклайди.

96,3-105,10

IV. Жабарийларнинг 12 фирқасига раддия

Эркин ирода — қадар

Кишилар ўз амалларини ўзлари содир этадилар (*йаъмалуҳо*). Акс ҳолда, ўз қилмишлари учун олган жазо ҳеч қандай маъно касб этмаган бўлур эди. Амалларни ижро этиш учун иқтидор (*иститоъат*) амалдан олдиноқ мавжуддир, чунки Аллоҳ бирон кимсани ўзи ижро этишга қодир бўлмаган нарсага мажбурламайди.

Ваъда ва таҳдид

Аллоҳ кишиларни уларнинг ўз амаллари учун қилмишига яраша тақдирлайди ва жазолайди. Кишилар ўз амалларидан қатъи назар бахтиёрдирлар (жаннатга муносибдирлар) ёки бахтсиздирлар (дўзахга муносибдирлар), деб бўлмайди. Аллоҳнинг марҳамати ва жазоси амалларга мувофиқ белгиланади.

Зоҳидлардаги антиномияга қарши

Аллоҳга бўлган чин муҳаббат диний фарзларга бепарво бўлишликни эмас, аксинча, уларни иложи борича аниқроқ ижро этишни кўзда тутаяди, Аллоҳга бўлган муҳаббат кишиларни жазодан озод этмайди.

105,11-114,15 **V. Жаҳмийларнинг 12 фирқасига раддия**

Аллоҳни англаш

Аллоҳни махлуқлар англаб етиши мумкин, акс ҳолда, биз Унинг мавжудлигини билмас эдик. У Ўзини биз учун тавсифлаб берган ва, бундан ташқари, Уни яратганлари орқали таниш мумкин.

Аллоҳни кўриш

Биз Уни бу дунёда кўролмаимиз, бироқ авлиёлар у дунёда кўрадилар.

Аллоҳнинг арши

Аллоҳ — Аллоҳдир, шунинг учун Унинг маълум ҳудудий чегаралари бор. У Аршда ўтиради, айнан бизнинг тепамизда, самода.

Сифатлар тўғрисидаги таълимот

Аллоҳнинг барча сифатлари, шу жумладан, нутқи ҳам, азалий ва абадий, яратилмагандир.

114,16-124,21 **Қуръон**

Шунинг учун Қуръон ҳам яратилган эмас, балки Қуръонни талаффуз этиш ва ўқишни инсон яратгани учун — яратилган деб қараш лозим.

Ваъда ва таҳдид

Гуноҳлари учун мўъминлар ҳам дўзахга маҳкум бўлишлари мумкин. Бироқ у ерга тушган мўъмин абадий қолмайди.

Жаннат ва дўзах

Жаннат ва дўзах яратилган ва ҳеч қачон йўқ бўлмайди.

Пайғамбарлик

Аллоҳ ўзи яратганларни ёки бандаларини ўз ҳолига ташлаб қўёлмайди, шу туфайли У уларни ибодат ва итоатга ундаш учун ўз расулини юборди.

Охират (эсхатология)

Ўлимдан кейинги жазо ва расулнинг шафоати барҳақлиги.

114,16-124,21 **VI. Муржиъийларнинг 12 фирқасига раддия**

Ваъда ва таҳдид

Аллоҳ бизларга фақатгина имон эмас, мажбуриятларни ҳам юклаб, уларга эътиборсизлик учун жазолашини билдирди. Шундай қилиб, биз бу дунёда хоҳлаганимизни қила олмаймиз, балки Расулуллоҳ суннатлари ва Қуръонга амал қилмоғимиз керак. Итоат ва итоатсизлик ҳам биз учун аниқ фарқланган.

Имон таърифи

Имон шаҳодатни талаффуз қилишдадир, илм ёки амалда эмас.

Имоннинг кейинги таърифлари

Имон кўпаймайди ҳам, камаймайди ҳам.

Пайғамбар имони Жаброил ва Микоил фаришталарнинг имони қандай бўлса, шундайдир.

Ўз имонига шубҳа билан қараш мумкин эмас ва шу туфайли имон калимасига истисно (яъни *иншоаллоҳ — масъул муҳаррир*) қўшиш ҳам мумкин эмас.

Сифатлар ҳақидаги таълимот — антропоморфизм

Аллоҳнинг сифатларини инкор этиш ҳам, унга инсон қиёфасини нисбат бериш ҳам (соч, тирноқ, кокил, киприк, жисм, қон ва ҳ.к.) ман этилади. Аллоҳнинг ўзи Қуръонда тавсиф берган сифатларни қабул қилмоқ керак.

Ҳадисларнинг қиммати

Ҳадислар орасида, Қуръон оятларида бўлганидек, носих (бекор қилувчи) ва мансух (бекор қилинган), бир маъноли ва кўп маънолилари бор. Шунинг учун уларни текшириш ва мазмунини англаш лозим. Бундан ташқари, мустақил фикр юритмоқ зарур, чунки имоннинг беистисно барча масалалари бўйича ҳукмлар мавжуд эмас.

Ал-амр би-л-маъруф ва-н-наҳй ани-л-мункар

Бу талаб амирлардан эмас, мўъминлардан лозимдир. Адолатли амирга итоат қилмоқ, адолатсизга сабр-тоқат қилмоқ лозим.

Бироқ амир гуноҳ ишни буюрса, ҳеч қандай итоат тўғрисида гап бўлиши мумкин эмас.

124,22-126,15 [Хотима]

Ушбу барча фирқалар сохта таълимотлар вакиллари дирлар, шу туфайли биз улардан узоқ юришимиз лозим. Шунинг учун ҳам бу ерда уларнинг бидъатини баён этдик. Биз Пайғамбар ҳадислари ва унинг суннатига амал қилмоқни истаймиз.

3.2-фасл. Ал-Ҳаким ас-Самарқандий (в. 342/953 й.) ва унинг «Китоб ас-савоғ ал-аъзам» асари

Макхул ан-Насафий рисоласи IV/X аср бошида Мовароуннаҳрдан етишиб чиққан бу карромийнинг ўз таълимотини қандай тақдим этганига ёрқин намуна бўлди, яъни дадил ва аниқ илоҳий далиллар асосида, тафсилотларга таъриф бериш лозим бўлган ўринларда зукколик билан, айти вақтда ўзининг шахсий йўлидаги ўзига хос хусусиятларни алоҳида ажратиб кўрсатиш зарурати туғилганда эса, эҳтиёткорлик ва вазминлик билан. Ушбу сиполик карромийларга қай даражада хос экани «*Китоб ар-рағд*» матни тахминан у билан бир пайтда юзага келган иккинчи матнга қиёсланганда янада равшан бўлади. Мовароуннаҳр ҳанафийлари унда ўз илоҳий таълимотлари ҳақида аниқ ва ёрқин гувоҳлик берувчи маълумотлар қолдирганлар ва буни ҳар қандай чекланишлар ҳамда эҳтиёт чораларини четга суриб қўйиб, эътирозга ўрин қолдирмайдиган қатъият ва ғурур билан амалга оширганлар.

Ўша даврдаги ҳолатни эътиборга олсак, ҳанафийлар бутунлай бошқа оҳанг тарзини қабул қилганлари мутлақо

ажаблантирмайди. Бу даврга келиб, уларнинг ҳудуддаги мавқеи мисли кўрилмаган даражада мустақамланган. Улар диний йўналиш сифатида устунликка эга эканликлари ҳамда кенг аҳоли оммаси томонидан мутгасил кўллаб-қувватланганларини биламиз. Эндиликда эса сиёсий томондан ҳам мадад пайдо бўлди, чунки омма томонидан тан олинган диндаги барқарор йўналиш умумижтимоий ҳолатни мустақамлашга ҳам фойда келтириши мумкин, деб қаралар эди.

Ушбу расмий манфаатдорликнинг юзага келиши Сомонийлар сулоласининг ташкил топиш жараёнида кечди. Бу сулола III/IX асрдан бошлабоқ Самарқанд, Шош ва Фарғонада, шунингдек бир қанча вақт Ҳиротда ҳокимлик қилган. Уларнинг вакиллари узоқ вақт мобайнида Тоҳирийларга бўйсуниб келдилар. Тоҳирийларнинг ҳукмронлиги Яъқуб ас-Саффор ҳужумидан сўнг барҳам топгач (259/873 й.), Сомонийларнинг нуфузи янада ортиб, анча етакчи мавқега эга бўлганлар. 261/875 йилда халифа Наср б. Аҳмадга Мовароуннаҳр вилоятини тақдим этган. Унинг укаси Исмоил б. Аҳмад эса 278/900 йилда Саффорийлар устидан қозонилган ғалабадан сўнг, ҳатто, Мовароуннаҳр ва Хуросоннинг ҳокими бўлган. Бу сулола деярли юз йил шу мавқени ушлаб турган: бу мавқе унинг илоҳиёт масалаларига бўлган қизиқиши билан ҳам изоҳланади.

Ал-Ҳаким ас-Самарқандий (в. 342/953 й.) ал-Мотуридий (в. 333/944 й.) билан бир даврда яшаган. Уларнинг ҳар иккови Самарқандда туғилган ва иккови ҳам уни узоқ муддатта тарк этмаган. Шу туфайли улар бир-бирларини яхши билган бўлишлари керак: буни манбалар ҳам исботлайди. Бизга ушбу шахсий муносабатлар қандайдир натижалар бердими ва уларнинг илоҳиёт соҳасидаги ўзаро таъсирида ўз ифодасини топдими, деган саволларни

аниқлаш қолади. Абулқосимдан ёши каттароқ бўлган ва ундан кўра анча кўп шуҳрат қозонган ал-Мотуридий, тахминимизга кўра, олимнинг устози бўлганми ёки унинг ватандоши ва замондошигина эдими? Ёки қўлёзмага асосланган ҳолда саволни бошқача қўйсак: «*Китоб ас-савод ал-аъзам*»да биз эндиликда янги «мотуридиёна» таълимотта дуч келамизми, ёки матн ҳали ҳам эски ҳанафиёна илоҳиётга тегишлими? Агар биринчи фараз исботланса, у ҳолда ал-Мотуридий кўп ўтмай ўз замондошларига сезиларли таъсир кўрсатган деб тахмин қилишга асосимиз бўлади. Агар иккинчи фараз тўғри бўлса, унда «*Китоб ас-савод*»га анъанавий ҳанафия таълимотига вақт жиҳатдан энг яқин ва кенг эътироф этилган таъриф берган асар сифатида қараш лозим бўладики, у биз учун бу масалада, ҳақиқатда ҳам энг дастлабки ва қимматли манба вазифасини ўтайди. Бундан ташқари, қиёслаганда, «*Китоб ас-савод*» олдида ал-Мотуридий ғояларининг ўзига хослиги ва янгилиги янада ёрқин намоён бўлади.

«КИТОБ АС-САВОД АЛ-АЪЗАМ»НИНГ ТУЗИЛИШИ

Имон

1) Мусулмон «мен — мусулмонман», деган сўзларга «иншооллоҳ»ни («агар Аллоҳ хоҳласа») қўшган тақдирда ҳам ўз имонига шак келтирмайди. Уни, ҳеч бир шак-шубҳасиз ва чеклашларсиз, чин мўъмин, деб аташ тўғри бўлади.

Имон сидқидиллик (*тасдиқ*) ва имон келтириш (*иқрор*) калимасини айтишдан иборат. Бу ҳар икки амал ҳам ўз-ўзидан Аллоҳ иродасига мувофиқ содир бўлади, зеро инсоннинг ҳеч бир хатти-ҳаракати Аллоҳ мададисиз амалга ошмайди. Демак, истиснони айтиш ортиқчадир, маълум маънода эса, бу ҳатто адданиш ва хатога йўл қўйишдир, чунки бу — инсон Аллоҳ

иродасидан ташқарида, ўз иродасига кўра (*машиъа*) ҳамда ўз ихтиёри билан амаллар содир этиши ҳам мумкин, деган маънони назарда тутади.

Шунинг учун ҳам истисно сўзи, агар у ҳозирги замон ёки ўтмишдаги амалларга қаратилган бўлса, айнан куфрнинг ўзидир. У келгусида содир бўлажак амалларга нисбатан айтилганда ҳам бидъатдир.

Буларнинг бари фикҳ амалиётида ўз тасдиғини топган: шунингдек, «агар буни Аллоҳ хоҳласа» кўшимчаси билан билдирилган ҳар қандай таъкид ҳам фикҳда бекор ҳисобланади.

Жамоа

2) Мўъмин ўзини муслмонлар жамоасига қарши қўймаслиги лозим, зеро, жамоа бир бутунлик сифатида ҳамма вақт ҳақдир. Буни бизга Муҳаммад пайғамбар ўз суннатида таълим берган. Пайғамбар суннатларини сақлаш ва бажариш — бурчимиздир.

Осийлар ортидан туриб ибодат қилиш

3) Шунинг учун мўъмин-муслмон ортидан туриб ибодат қилиш фойдалидир, у хоҳ тақводор бўлсин, хоҳ гуноҳкор.

Осий мўъминнинг ҳолати

4) Осий муслмон барибир мўъмин бўлиб қолаверади; у ўз қилмишларини жоиз деб билиб, куфрга йўл қўйган ҳолат бундан мустасно. Яхши ёки ёмон амаллар туфайли мўъмин ёки кофир бўлмайдилар, балки имоннинг ёки куфрнинг ўзи туфайли бўладилар.

Марҳум учун дуо ўқиш

5) Вафот этган ҳар бир мўъмин учун, унинг тақводор ёки осий, ёш ёки қари бўлганидан қатъи назар, дуо ўқиш лозимдир.

Эркин ирода — қадар

б) Жами яхшилик ва ёмонлик — Аллоҳ белгилаб берган тақдирдир. Бироқ буларнинг бари инсон томонидан амалга оширилади. Аллоҳ адолат юзасидан ундан буларнинг жавобини талаб қилади.

Шундай дер эканмиз, биз жабарийлар ва қадарийлар йўл қўйган хатолардан халос бўламиз. Жабарийлар барча амалларни Аллоҳга нисбат берадилар. Гўё Аллоҳ қадари ҳамма нарса учун масъул бўлмоғи керак ва, шундай экан, инсон ўзининг барча гуноҳлари учун маъзур бўлмоғи мумкин. Бунинг билан улар Аллоҳга инсон сифатлари ва амалларини, ҳатто куфрни нисбат бермоқдаларки, бу соф ҳолдаги куфрдан бошқа нарса эмас. Қадарийлар эса, аксинча, барча амалларни фақат инсонга нисбат бермоқдалар. Гўё бу ўринда фақат инсоннинг ўзи ирода намоён этади-ю, Аллоҳ эса ҳеч қандай ирода намоён этмайди ҳамда ўз бандаларининг амалларига асло таъсир кўрсатмайди. Шундай қилиб, улар инсонга Аллоҳ сифатларини ато этадиларки, бу ҳам куфрнинг ўзгинасидир.

Қуйидагилар ҳақиқатдир: инсон итоати Аллоҳнинг қазоси, қадари, машиъаси, тавфиқи, ризоси ва амри туфайли содир бўлади; итоатсизлиги эса Аллоҳнинг қазоси, қадари, машиъаси ва хизлони туфайли, бироқ Унинг ризоси ва амрисиз содир бўлади. Аллоҳ инсонларнинг Ўзига манзур бўлган, Ўзи севган ва амр этган фаройизларидан; диний фарзлардан ташқари содир этилаётган ва Ўзига манзур бўлган ҳамда Ўзи севган амаллардан (*навофил*), ҳамда Ўзига манзур бўлган, бироқ ўзи севмаган ва амр этмаган гуноҳлардан (*маъосин*) хабардордир.

Шундай қилиб, итоат ва итоатсизлик, кишиларнинг роҳат-фароғати ва мусибатлари олдиндан илоҳий белгиланган (*қадар*). Сен Аллоҳга итоатсизлик ботқоғига ботган экансан, буни тақдирдан кўриш ҳамда тавба қилишга интилиш

керак. Бу ўринда жабарий каби бутун масъулиятни ўзидан соқит қилиш, ёки қадарий каби итоатсизлик илоҳий қадар эмас, деб билиш ёки бўлмаса муътазилий каби тавбасиз итоатсизлик Аллоҳ жазосига дучор бўлади, деб эътиқод қилиш хато бўлур эди.

Жамоа ваъда ва таҳриг

7) Ҳеч қандай адолатли асос бўлмайд туриб, мўъминга қилич кўтариш жоиз эмас.

Бировни қасддан ўлдирган кимса, албатта, жазосини олади: агар у тавба қилса, Аллоҳ уни афв этади. Агар у бу ишни қилмаса, Аллоҳ иродаси содир бўлади. Аллоҳ *фазл* кўрсатиб афв этиши ёки *агд* билан дўзахга маҳкум этиши мумкин. Бироқ биронта мўъмин дўзахда абадий қолмайди, зеро унинг имони жаннатга йўл очади. Буни фақат бидъат билан шуғулланувчи муътазилийлар инкор этади, холос.

Ҳуқуқ

8) (Таҳорат ўрнига) масҳ тортиш йўлда ҳам, уйда ҳам (турли шартлар билан) рухсат этилади.

Жамоа

9) Ҳар бир амир ҳаққиға, у хоҳ адолатли, хоҳ бешафқат бўлсин, жума ва ҳайит кунлари дуо қилиш керак. Итоат — диний фарздир. Ажр ёки жазони амир Аллоҳдан олади.

Имон яратилганми ёки яратилмаганми?

10) Имон — бу Аллоҳ ато этган ва инсонлар рўёбга чиқарувчи неъматдир. Демак, у қисман яратилган, қисман яратилмаган.

Биз имонга қалбдаги маърифат ҳамда тилдаги иқрор сифатида таъриф берамиз. Маърифат, иқрор ва тил ҳаракатлари инсон амаллари бўлиб, демакки, улар яратилгандир. Бироқ имон яна улдирки, Аллоҳ бизга

маърифатга имкон (*таъриф*) яратиши, бизга *тавфиқ* кўрсатиши, шунингдек, биз имон келтириш калимаси билан фақат Аллоҳ каломини такрорлашимиз (бу Қуръондаги *шаҳодат*дир). Буларнинг бари Аллоҳнинг азалий сифатлари сирасига киради.

Буни Қуръондан қиёс қилишимиз мумкин: Қуръон ҳам Аллоҳ нутқи сифатида яратувчининг сифатидир ва шу туфайли яратилмаган (*тахлиқ* қилинмаган). Бироқ у инсон томонидан талаффуз қилинадик, бу жиҳатдан яратилган деб қабул қилинмоғи керак.

Холиқ — махлуқ

11) Холиқнинг жами сифатлари ва амаллари яратилмайдиган, яратилганларнинг амаллари, аксинча, қадим эмас, яратилувчидир.

Қуръоннинг яратилмаганлиги (тахлиқ этилмаганлиги)

12) Қуръон — Аллоҳ каломидир. Бу — ҳақиқат, мажоз эмас. Демак, у Холиқнинг азалий сифати (Одам атонинг ўғли Шиснинг жами 104 ваҳийси каби). Кимки буни инкор этар ва Қуръоннинг ақалли битта сўзини тахлиқ қилинган, яъни яратилган деб ҳисоблар экан, у жаҳмий ёки муътазилийдир. Бироқ бу масалани ҳал этишдан ўзини олиб қочган (*вақафа*) кимсалар — улардан-да ёмонроқ.

Охират (Эсхатология)

13) Ўлимдан кейинги жазо — муқаррар нарса. Буни фақат муътазилийлар инкор этадилар.

14) Мункар ва Накирнинг сўроғи ҳам — аниқ нарса. Буни фақат қадарийлар инкор этадилар.

Марҳумлар учун дуо-фотиҳа

15) Дуо-фотиҳа ва хайр-садақадан марҳумларга наф этиб туради. Бу масалада муътазилийлар хато фикрдалар.

Пайғамбарнинг шафоати

16) Муҳаммад пайғамбар (ва ёлғиз У) ўз жамоасининг буюк гуноҳкор осийлари учун Аллоҳ олдида ҳомийлик қилиб, кафил бўлади. Ушбу кафолат туфайли барча мусулмонлар, пировард натижада, жаннатга сазовор бўладилар. Гуноҳсизлар жаннатга ҳисоб-китобсиз тушадилар, кичик гуноҳлар содир этганлар — *ясир* ҳисобидан сўнг, буюк гуноҳкорлар эса — дўзахда жазо олганларидан ҳамда Муҳаммаднинг шафоатидан нажот топганидан сўнг.

Пайғамбарни иззат қилиш

17) Пайғамбар *меърожи* — бор нарса, зеро, бу ҳақда Қуръонда маълум қилинган. Ушбу оятларни инкор этган кимса — кофирдир, кимки уларни сохта талқин этса, бидъатчидир.

Охират (Эсхатология)

18) Қиёмат куни (ҳар бир инсон қилмишларининг сарҳисоби битилган) номаи аъмол ҳақиқатда ўқилади.

19) Қиёмат кунидаги *ҳисоб* ҳам бор нарса.

19а) Инсонларнинг қилмишлари ўлчанадиган тарози бор нарса.

20) Жаҳаннам устидаги *сирот* кўприги бор нарса.

Жаннат ва дўзах

21) Жаннат ва дўзах яратилгандир, бироқ улар абадий. Кимки уларни яратилмаган ҳисобласа, у — кофирдир, кимки абадий деб билмаса, у — жаҳмийдир.

Охират (Эсхатология)

22) Қиёмат куни Аллоҳ инсонлар билан ўзи бевосита, ҳеч қандай воситачисиз, ҳисоб-китоб қилади.

Пайғамбар саҳобалари ва илк халифалар

23) Муҳаммад пайғамбар жаннат ваъда қилган ўн нафар саҳоба ҳозирдан ўша ердадир.

24) Пайғамбарнинг вафотидан сўнг жамоада Абу Бакрдан афзалроқ вакил йўқ эди. У халифаликка ҳақли эди.

25) Абу Бакр вафотидан сўнг Умар худди шундай мақомда эди.

26) Умардан сўнг Усмон худди шундай мақомда эди.

27) Усмондан сўнг Али худди шундай мақомда эди.

28) Пайғамбар саҳобаларидан биронтасини қоралаш ёки ҳақорат қилиш манъ этилади.

Аллоҳнинг сифатлари

29) Аллоҳ ўз *ғазаби* билан ғазабланади ва ўз *ризоси* билан рози бўлади. Ҳар икки сифат азалий (яратилмаган) ва ўзгармасдир. Шу туфайли улар инсонларнинг шундай аталувчи сифатларига қиёсланиши ҳам, мажозий маънода талқин этилиши ҳам мумкин эмас. Аллоҳ ғазаби деганда — дўзах, Аллоҳ ризоси деганда — жаннат назарда тутилмайди. Биринчиси туфайли дўзахга тушадилар, иккинчиси туфайли жаннатга сазовор бўладилар, дейиш тўғрироқ бўлади.

Visio beatifica (Аллоҳнинг жамолини кўриш)

30) Жаннатда истиқомат қилувчилар Аллоҳни кўрадилар, лекин биз буни қандай содир бўлишини билмаймиз. Буни билиш учун ҳеч қандай аниқ мисолга ҳам эга эмасмиз (*би-ло мисол ва-ло кайфа*). Бироқ ишонч билан айтишимиз мумкинки, Аллоҳ жамолини кўришни мажозий маънода талқин қилиш мумкин эмас. Шу билан бирга, Аллоҳ жамоли жисмоний кўзлар билан эмас, қалб кўзи билан кўрилади, деб ҳам бўлмайди.

Тақводорлик — авлиёларни иззат-ҳурмат қилиш

31) Аллоҳ ҳузурида пайғамбарлар авлиёлардан кўра бир поғона юқори туради. Карромийларга ўхшаш бидъатчиларгина буни инкор этадилар.

32) Авлиёларнинг *кароматига* барибир ишониш керак. Зеро, бу Қуръондаги кўпгина мисолларда исбот этилган.

Қагар

33) Бирор кимсанинг қилмишлари ҳисоб-китоб қилинмай туриб ҳам, у дўзахга ёки жаннатга тушиши тақдирда белгилаб қўйилган дейиш — хато. Она қорнидаёқ тақдир белгиланган бўлиши ҳақидаги ҳадис фақатгина *ҳаёт, ризқ* ҳамда *ажалга*гина тааллуқлидир. Ҳар бир инсон ўз толеъига яхши амаллари билан ва бахтсизлигига ёмон амаллари билан сазовор бўлади. Бироқ, Аллоҳ ўз *ағли* билан бахтиёрни (хоҳлаган вақтда) бахтсиз ва ўз карами билан толеъсизни (хоҳлаган вақтда) бахтиёр қила олади. Бу — табиий ҳол, чунки, Аллоҳ ўз ҳукмларини ўзи белгилайди. Бошқа томондан ёндашадиган бўлсак, инсон итоати ва итоатсизлиги унга тегишли маълум ажрсиз ҳеч қандай маъно касб этмаган бўлур эди.

Ақлнинг турлари ва уларнинг табақаланиши

34) Ақлнинг беш тури мавжуд: а) ҳар бир кишига хос бўлган табиий туғма ақл (*ғаризий*); б) ҳар бир киши эгаллаши мумкин бўлган, маълум куч сарфлаш эвазига ўтқирлашган ақл (*такаллуфий*); в) фақат мўъминларга Аллоҳ ато этадиган ақл (*атоий*); г) пайғамбарларга ато этилган ақл (*мин жиҳати-н-нубувват*); д) фавқулодда хулқ ва ақл соҳиби бўлиш Муҳаммадгагина ато этилган шарафли ақл (*мин жиҳати-ш-шараф*).

Аллоҳнинг сифатлари

35) Аллоҳ оламни яратишдан аввал азалдан холиқ бўлган (холиқи азалий), зеро Аллоҳ ўзгармасдир.

36) Аллоҳ зоти билан том маънода ҳар нарсани билгувчи ва ҳаммадан қудратлидир. Шунинг учун У — илму қудрат сифатларига эга. Унда илм сифати йўқ, деб таъкидлаш, Худо фақат мажозий маънодаги билимга эга ёки билими ҳақиқий эмас дейиш билан баробардир.

Ваъда ва таҳдид

37) Нариги дунёдаги ҳисоб-китобга келсак, кишилар беш тоифага бўлинадилар: а) кофирлар; б) мунофиқлар; в) бегуноҳ мўъминлар; г) тавба қилиб, ўз гуноҳларини бу дунёдаёқ ювган мўъминлар; д) тавба қилмаган гуноҳкор мўъминлар. Дастлабки икки тоифа дўзахга маҳкум, учинчи ва тўртинчи тоифа жаннатга сазовор бўлади. Бешинчи тоифанинг тақдири Аллоҳ иродасига боғлиқ. Аллоҳ уларни ё шу топда кечирishi ёки аввал дўзахга маҳкум этиши ва сўнгра ўз лутфи билан уларнинг имонлари ёки Пайғамбарнинг шафоати туфайли жаннатга киритиши мумкин.

Аллоҳнинг қудрати ва ағли

38) Аллоҳ доимо ўз хоҳлаганини қилади ва у нимаики қилса, доимо адолат юзасидандир. Кишилар Унинг хатти-ҳаракатларини тушунадиларми, йўқми, уларни яхши деб биладиларми ёки ёмон дебми, бунинг аҳамияти йўқ. Зеро, уларнинг фикрлари хато бўлиши мумкин.

Қуръон

39) Биз талаффуз этганимиз ва ёзганимиз ҳақиқатда Қуръондир, Аллоҳнинг тахлиқ этилмаган азалий каломидир, мажозий маънодаги Қуръонгина эмас. Қуръон чиндан ҳам илоҳийдир, илоҳий бўлганда ҳам мажозий маънода ёки қисман эмас - ҳақиқатдан; қисман эса — мажозий маънода. Акс ҳолда, бир нечта қуръон бўлиб, Аллоҳ биздан ҳақиқийсини яширган бўлиши мумкин эди.

Нима бўлганда ҳам, қуйидаги фарқларни билмоқ лозим: Аллоҳ ўз сўзларини ҳарфларсиз, овозсиз, келишикларсиз, вақтда изчилликсиз, «қачон», «қандай», «қаерда» ва «қанча»ларсиз айтади. Бироқ Жаброил, сўнг эса Муҳаммад Қуръонни ўз овозлари ва ҳарфлари билан, у ҳозирда қандай талаффуз қилинса ва қандай ёзилса, шундай қайта ишладилар. Шундай қилиб, Қуръонни овоз чиқариб ўқиш, қоғоз, сиёҳ ва қалам яратилган; бироқ овоз чиқариб ўқиладиган ва ёзиладиган нимарса, яъни Аллоҳнинг каломи ваҳий қилинган Қуръон, аксинча, яратилмагандир (тахлиқ қилинмасдир). Кимки буни инкор этар экан, у кофирдир.

Имон ва гуноҳлар

40) Имон ҳақиқатда ҳамма вақт мавжуддир, бўлганда ҳам мажозий маънода эмас. Ҳақиқий имон, ҳақиқий куфр ва улардан ҳам баттари мунофиқлик бўлади. Кимки гуноҳкор осийни мажозий маънодагина имонли деб ҳисобласа, демак, ё гуноҳлари туфайли киши кофир бўлиши мумкин дегани (ҳамда хорижийлар нуқтаи назарини эгаллаган) бўлади, ёки бўлмаса, гуноҳлар имонни камайтиради, дегани бўлади (бу ҳам хатодир, чунки амаллар имонга тегишли эмас).

Агар мўъмин гуноҳга йўл қўйса-ю, кейин тавба қилса, Аллоҳ уни афв этади. Агар у тавба қилмаса, бу ҳолда унга нисбатан Аллоҳ ҳукми содир бўладики, Аллоҳ уни ё афв этмоғи, ё жазоламоғи мумкин.

Ваъда ва таҳдид

41) Агар бирон-бир киши ўз муҳолифининг қонуний талабларини қондирмоғи лозим бўлса-ю, у бу ишни амалга оширмай ва ўз қарзини қайтармай туриб оламдан ўтса, у ҳолда Аллоҳ унинг хайрли ишларидан тегишли қисмини олиб, муҳолифига ўтказади.

Эркин урода — қағар — иститоъат ал-феъл

42) Аллоҳ мадади (*тавфиқ*) ва мададан бебахралик (*хизлон*), шунингдек, бирон амални бажариш иқтидори (*қувват ал-амал/иститоъат*) амалнинг ўзи билан юзага келади, ундан аввал ёки кейин эмас. Бу *аҳл ал-ағл* (*аҳл ас-сунна*) таълимотидир.

Инсон амал қилиш имконига эга бўлар экан, амал унинг зиммасига юклатиладики (*куллифа*), ушбу амал учун у жавобгардир (*йулзам алайҳи-л-хужжат*).

Бироқ мадад (*тавфиқ*) кўрсатиш фақат Аллоҳда мавжуд. У буни қулоқ солишни хоҳлаган ва Аллоҳ марҳаматини олмоқчи бўлган кишига ато этади. Итоатсиз кимсани Аллоҳ, аксинча, ўз мададидан дариф тутади.

Ушбу масала бўйича қадарийлар ва жабарийлар нимаики деган бўлса, бошқа сабабга кўра хатодир: қадарийлар хатоси шундаки, уларнинг фикрича, *тавфиқ* (*ва қувват ал-амал*) амалнинг ўзидан ҳам аввал мавжуддир; жабарийлар хатоси эса шундаки, улар униси ҳам буниси ҳам амалдан кейин юзага келади деб, ҳисоблайдилар.

Имон

43) Имон ҳар вақт қалб ва тил воситасида амалга оширилмоғи лозим. Фақат тилда бўлса — бу мунофиқлик. Фақат қалбда бўлса — бу куфрдирки, кишини нутқий ва ҳ.к. нуқсонлари туфайли кечириш мумкин бўлган ҳоллар бундан мустасно.

44) Карромийларга кўра, имон қалб иштирокисиз, фақат тилда келтирилади, жаҳмийлар учун эса имон ё тилсиз фақат қалбда имон келтиришдан иборат, ёки бўлмаса (бир пайтнинг ўзидан), қалбдаги ризолик ва тилда имон келтириш сўзларининг бирлигидан эмас, умуман, фақат *ал-маърифа би-л-қалбдан* иборат. Сўнги мулоҳаза *аҳл ал-китоб* учун ҳам тегишлидир. Муржиъийлар *ал-маърифа би-л-қалбсиз*, тилнинг ўзи билан

чекланадилар. Ва, ниҳоят, мубтадиълар (анъанавийчилар тушунчасидаги имонга таъриф берилади) тилда имон келтиришни, ал-маърифат би-л-қалбни ва бошқа тана аъзолари билан бажариладиган амалларнинг бирлигини талаб қиладилар.

Аллоҳ қиёфаси ва Қуръон тафсири

45) Аллоҳ ҳеч бир нарсага ўхшамайди, зеро Холиқ ва махлуқни бир-бири билан мутлақо қиёслаб бўлмайди, шу туфайли бу дунёда Яратувчини унинг яратгани билан ҳеч қачон қиёслаш мумкин эмас. Шунинг учун Аллоҳга антропоморф (инсоний қиёфа) белгиларини нисбат бериш — куфр.

46) Аллоҳга на бирон маълум маскан, на кетиш, на келиш, на ўз яратганлари сифатига ўхшаш сифатлар хос эмас. Шундай экан, имон мукамаллиги Аллоҳни, унинг қандай эканини айтмай туриб, англашдадир. Аллоҳ — ҳамма жойнинг эгаси, бироқ унинг муайян маскани йўқ. У арши аълодадир, бироқ ундан тепада эмас. Демакки; У фазода ҳеч бир чекланмаган.

У ҳақда «келди» ёки «кетди» деб бўлмайди, зеро, бунда ҳар вақт фазодаги ҳолат назарда тутиладиги (масалан, «яқинроқ келмоқ» ва ҳ.к. деганга ўхшаш), буларнинг ҳеч қайсиси Аллоҳга нисбатан қўлланиши мумкин эмас.

Бундай иборалар фақат *муташобиҳотлар* ва нақлларда (*самъ*) қўлланади. Уларга ишониш керак, бироқ изоҳлашга интилиш ярамайди. Чунки ҳар қандай *тафсир* (Аллоҳ қиёфасини) таътил қилишга (бузишга) олиб келади; айнан тушуниш эса, аксинча, Аллоҳни инсонга тенглаштиришга (*ташбиҳ* қилишга) олиб келади.

Тақво ва ҳалол меҳнат

47) *Касб* ўрганиш, маълум вақт чегараларида, диний фарз ҳисобланади. Бу Қуръон ва ҳадислардан аёндыр. Ундан воз кечиш - Аллоҳга қарши туриш демакдир. Касб

билан ризқ топишни инкор этган кимса мубтадиъ ва карромий бўлади. Шу билан бирга, яшаш воситалари (ризқ) касб туфайлигина вужудга келади, деб ҳисоблаш хатодир, зеро ҳар вақт, ҳар кимга ризқни Аллоҳ ато этади.

Имон

48) Инсон имонини унинг амалларидан ажратиш лозимдир. Имон — Аллоҳга нисбатан итоаткорлик ҳодисаси, бироқ ҳар қандай итоаткорлик ҳодисаси имон эмас. Бундан ташқари, турли диний қонун-қоидаларни кашф этган пайғамбарлар доимо имондан бир хил таълим берганлар.

49) Имон барча тақводорлар, гуноҳкорлар, фаришталар ва пайғамбарларда бир хилдир, зеро уларнинг барчаси бир ҳақиқат — *шаҳодат*га бўйсундилар. Фаришталар биздан яхши амалларда устундирлар, бироқ имонда эмас.

Охират (Эсхатология)

50) Қиёмат, қайта тирилиш ва ҳисоб-китоб онлари — ҳақиқатдир. Буни инкор этган кимса — даҳрийдир.

Ҳуқуқ

51) *Витр* (яъни *салот ал-витр* тоқ сонли намоз) уч *ракъат* ва бир *таслимадан* иборат.

52) Имомнинг маросим таомилидаги нопоклиги бутун жамоанинг маросим таомилидаги нопоклигига олиб келади. Бошқача айтганда, бу яхудий, насроний ёки зардуштий ортида туриб намоз ўқиш билан тенгдир. Ушбу масала бўйича бошқача фикрда бўлган мусулмон ортидан туриб ўқилган намоз ижобат бўлмайди.

53) Оз миқдордаги туриб қолган сув билан таҳорат қилиш ҳисобга кирмайди.

54) Оёқ кийимни тозалашга рухсат берилади (8-моддада кўрсатиб ўтилган шартларга кўра). Аммо оёқ кийим ечилгандан сўнг тўлиқ таҳорат қилиш лозим бўлади.

Имон – Қуръон тафсири

55) Имон кўпаймайди ҳам, камаймайди ҳам, зеро, кўпайиш ҳам, камайиш ҳам амаллар ҳамда яратилган ашёлар учун хос, холос, имон эса уларга кирмайди.

Айримлар бу далилни эътиборга олишни хоҳламайдилар ҳамда ўзларининг қарама-қарши фикрларини далиллаш мақсадида 84-суранинг «улар ўз имонларида ўссинлар учун», деган 4-оятини келтирадилар. Бироқ бу ўринда имоннинг ўзи эмас, балки ишонч (*яқин*), розилик (*масдиқ*) ёки қатъият (*баҳо*) назарда тутиладики, булар бизга муқаддас матнларнинг билимдон шарҳловчиларидан (Ибн Аббос, Али, Жаъфар ас-Содиқ ва Ҳасан ал-Басрий каби) маълум.

Мазкур қайдлар нимадан далолат беради? Шунданки, Қуръонни ўз раъйига кўра шарҳлаб бўлмайди. Кўп оятларга ташқи зоҳирий маъно билан биргаликда ички, *ботиний* маъно ҳам жо бўлганки, у ҳар кимга ҳам аён бўлавермайди. Шу туфайли Қуръоннинг ишончли тафсирини бизга Пайғамбаримиз саҳобалари ва уламолар тақдим эта оладиларки, биз уни қабул қилмоғимиз лозим.

Ҳуқуқ

56) Агар танада қон, йиринг ва ҳ.к. излари қолса, бундай таҳорат ҳисобга олинмайди ва уни янгилаш лозим бўлади.

Қагар

57) Имон ва куфр азалий эмас, улар ақидаларнинг такомиллашуви билан ўзгариши мумкин. Иблис Аллоҳга сифинган пайтда имонли эди, Абу Бакр ва Усмон эса бутпараст бўлган вақтларида куфр ботқоғига ботган эдилар. Кимки имон ёки куфр азалий тақдир ҳамда улардан чиқиш мумкин эмас, деган фикрга йўл қўйса, у жабарийдир.

Аллоҳга муҳаббат

58) Аллоҳни севган кимса борки, ушбу муҳаббат туфайли унга Яратувчининг бу дунёдаги фарқларини менсимаслик манъ этилади. Айнан Аллоҳга муҳаббат — Унинг барча фарзлари ва таъқиқларига риоя этишни, ўз бурчларини бажаришни тақозо этади. Бу Аллоҳга муҳаббат ва бурчни адо этишда биз учун намуна бўлган пайғамбарлар — Иброҳим ва Муҳаммад мисолларидан аёндир.

Аллоҳдан қўрқиш — ваъда ва таҳдид

59) Ҳар бир мўъмин, ўзининг ўлимини эсда тутиб, Аллоҳдан қўрқмоғи керак. Кўплаб мисоллар кўрсатиб турганидек, ҳеч ким мусулмон ёки кофир бўлиб ўлишини олдиндан билмайди. Кимки Аллоҳдан қўрқмаса, у (ҳеч бир нарсада ўзи масъул эканини тан олмаган) жабарий ёки (имони ҳар қандай жазодан сақлайди, деб ҳисобловчи) муржиъийдир.

60) Бошқа томондан, биронта мусулмон Аллоҳ карамига, ҳатто у бир эмас, бир нечта оғир гуноҳ содир этган бўлса ҳам (куфр бундан мустасно), шак келтирмаслиги керак. Зеро сидқидилдан қилинган тавба унга, шаксиз, Аллоҳ мағфиратини ато этгай. У тавба қилмаган тақдирда ҳам, Аллоҳ уни жазолаши ёки афв этиши мумкин.

Бу ҳақда фақат мубтадиълар бошқача фикрда бўлишлари мумкин, қайсики, гуноҳкор осийни кофирликда айбловчи — хорижий, тавба қилмаган осий — абадий дўзахга маҳкум, деб ҳисобловчи — муътазиллий ва, албатта, Аллоҳ афвига эришиб бўлмайди деювчи — муржиъий.

ИККИНЧИ ҚИСМ АЛ-МОТУРИДИЙНИНГ ЗУҲУР БЎЛИШИ

БИРИНЧИ БОБ: ҲАЁТИ ВА ФАОЛИЯТИ

1.1-фасл. Ҳаётига оид маълумотлар

Абу Мансур Муҳаммад б. Муҳаммад б. Маҳмуд ал-Мотуридий ҳаётида, бизгача етиб келган жуда оз маълумотларга ишонадиган бўлсак, уни самарқандлик замондош олимлардан ажратишга арзигулик биронта диққатга сазовор воқеа содир бўлмаган. Ҳеч бир маълумот унинг бирон-бир ижтимоий лавозим эгаси бўлгани ёки кенг шуҳрат топгани, кўпроқ тарафдорларга эга бўлгани, ёки бўлмаса, Бухородаги Сомонийлар саройи билан қандайдир алоқалари бўлганига ишора қилмайди. Бошқа илоҳиётчиларда, масалан, ал-Ашъарийда бўлганидек, бирмунча фожиавий шаклда кечган ҳолда тубдан ўзгаришларга олиб келиши мумкин бўлган ички руҳий кечинмалар ҳақида ҳам бирон-бир манбада маълумот учрамайди. Аксинча, ал-Мотуридий машҳур бўлгандан сўнг, у ҳақда ҳикоя қилиб бермоқчи бўлган шахс ҳар гал унинг ҳаётидан бирон-бир тилга олишга арзигулик маълумот топа олмагани ҳамда фавқулодда бир нарса айтиб бера олмаганидан бироз саросимага тушиб қолар эди. Шу боис манбаларнинг унга бағишланган қисмлари яхлит таржимайи ҳолини эмас, балки кўпроқ ал-Мотуридий ҳақидаги маълумотлар ва унга мақтовлар илова қилинган асарлар рўйхатини эслатади.

Бундай маълумотларнинг энг дастлабкиси ва энг муҳимларини бизга Абулмуъин ан-Насафий ёзиб

қолдирган (в. 508/1114-1115 й.). Юқорида айтиб ўтилганидек, у ўзининг «*Табсират ал-ағилла*» рисоласида Самарқанддаги илоҳиёт мактабини тавсиф этган. Бунда у ал-Мотуридийга анча кенг жой ажратиб, у ҳақда турли биографик маълумотлар келтирган ва асарларининг батафсил илмий тавсифини берган. Ан-Насафийнинг бу йўлдаги жидду жаҳди ал-Мотуридийнинг кейинроқ шарқ ханафия илоҳиётида буюк шахс сифатида мутлақ тан олингани билан белгиланган бўлса, ажаб эмас. Ан-Насафий билан деярли бир пайтда ал-Мотуридий хотирасини Абулйуср ал-Паздавий (в. 493/1099-1100 й.) ўзининг «*Усул ағ-гин*» рисоласида ёдга олган. Адиб унга қисқагина мадҳия бағишлайди, бунда ҳам кўпроқ ўринни ал-Мотуридий ҳаётига ажратади.

Бу икки шаҳодатдан сўнг ал-Мотуридий ҳақида *табақот* жанридаги ханафия адабиётида одатдаги қисқа қайдлар ёки усмонли турклар даври фихристларида янада умумийроқ кўринишдаги мақолалар пайдо бўлди, холос. Бу қайд ва мақолалар ан-Насафий берган маълумотларга кўп ҳам янгилик қўшмадилар, чунки кўп ҳолларда, улар бевосита ёки билвосита ан-Насафийнинг «*Табсира*»сидаги далилларга асосланган эди. Қуйида уларнинг муаллифларини келтирамиз: Ибн Абулвафо (в. 775/1375 й.), Ибн Қутлубуғо (в. 879/1474 й.), Камолпошозода (в. 940/1533 й.), Тошкўпрузода (в. 968/1560 й.)¹, Ҳожи Халифа (в. 1067/1657 й.), Камолуддин ал-Баёзий (в. 1078/1687 й.), ас-Сайид ал-Муртазо аз-Забидий (в. 1205/1791 й.) ва ниҳоят, Мухаммад-Абдулҳай ал-Лакнавий (в. 1304/1886 й.).

Бу манбалар асосида, аввало, ал-Мотуридийнинг тахминий вафот санасини 333/944-945 йил деб белгилашимиз мумкин. Ан-Насафийнинг ўзи бу санани аниқ кўрсатмаган, фақат устозининг ал-Ашъарийдан (в. 324/935 й.) сал кейин вафот этганини айтган, холос.

Бироқ бу кейинги муаллифлар томонидан аниқ кўрсатилган санани инкор этмайди, балки ан-Насафийнинг ушбу масалага кўпроқ биограф сифатида эмас, фикҳшунос сифатида ёндашганидан далолат беради. Мовароуннаҳр илоҳиётчилари аждодлар таълимотига таянмайдилар, балки ал-Ашъарийдан юз йил кейин пайдо бўлган бидъатларга асосланадилар, деган ашъарийларнинг таъналари ан-Насафийга, албатта, маълум бўлган². У, табиийки, бунга эътироз билдирмоқчи бўлган ва шу туфайли ўзи келтирган биографик маълумотларда ҳам ал-Ашъарийга яқинликни таъкидлаб ўтган. Унинг учун ал-Мотуридийнинг аниқ вафот санаси унча аҳамиятли эмас, балки олимнинг ал-Ашъарий авлодига мансуб экани муҳимроқдир. Бу билан ан-Насафий Самарқанд илоҳиёт мактаби қадимий тузилма эканини кўрсатмоқчи бўлган. Илоҳиётчимизнинг вафот санаси ҳақида бирон-бир хабар берган бошқа барча манбаларда бу каби мулоҳазалар ва қўшимча ниятлардан асар ҳам йўқ. Улар шунчаки номаълум санани аниқлашга интиладилар ҳамда бу борада, иккита хато ҳолатни ҳисобга олмасак, яқдиллик билан 333/944-945 йилни кўрсатадилар.

Бу ўринда ал-Мотуридий вафот этган йили неча ёшда эди-ю, бундан келиб чиқиб унинг таваллуд санаси қандай эди, деган савол кўпроқ муаммо туғдиради. Манбаларда бу тўғрида биронта маълумот йўқ, шу туфайли бу борада битта йўл қолади, холос. У ҳам бўлса, олимнинг устозлари ҳаёт саналаридан келиб чиқиб, унинг ёши ҳақида хулоса чиқаришдир. Бироқ унча ишончли бўлмаган бу усул, ал-Мотуридийга келганда, одатдагидан ҳам кўпроқ шубҳа туғдиради, чунки манбаларда унинг кимдан таълим олганлиги масаласида ҳам ихтилофлар мавжуд.

Ан-Насафий унинг устози сифатида фақат Абу Наср Аҳмад ал-Иёдий исмини келтиради ва бу маълумотни Ибн

Абулвафо, Ибн Қутлубуфо ва Тошкўпрузода ҳам такрорлайдилар. Булардан Абулвафо яна бир тахминий устоз исмини келтиради, бу — Абу Бакр Аҳмад б. Исҳоқ ал-Жузжонийдир. Камолпошозода ҳам ҳар икки исм (ал-Иёдий ва ал-Жузжоний)ни атайди, ал-Баёзий ва Муртазо аз-Забидийлар ҳатто тўрт исми жуфт-жуфт атайдилар. Бундан чиқадиган хулоса шуки, ал-Мотуридий ўз асарларида Абу Бакр ал-Жузжоний ва Абу Наср ал-Иёдийлар билан бирга Нусайр б. Яҳё ал-Балхий ва Муҳаммад б. Муқотил ар-Розийлар ҳақида ҳам маълумот қолдирган бўлиши керак. Ва, ниҳоят, Лакнавийга ҳам ал-Мотуридийнинг фақат битта устози ҳақида маълум бўлиб, у ҳам бўлса, кутганимиздек, ал-Иёдий эмас, балки Абу Бакр ал-Жузжонийдир.

Бироқ, XVI ва XVII асрларга келиб, аввал бирон марта ҳам тилга олинмаган исмларнинг тилга олиниши дарров шубҳа туғдиради. Ҳар ҳолда бунинг ортида бирон-бир жиддийроқ ахборот яширинмаган бўлса керак ва бу, кўпроқ, ал-Мотуридийдек мутафаккир биттагина устоз таъсирини бошидан кечирмагандир, деган тасаввурдан туғилган афсонага ўхшайди. Шундай бўлса-да, исмлари аталган уч фақиҳни ал-Мотуридийга устозлик қаторидан осонгина чиқариб қўя қолиш ҳам ярамайди, аксинча уларнинг ҳар бирини алоҳида кўриб чиқиш лозим. Ал-Баёзий ва Муртазо аз-Забидийлар бизга хабар берган иккинчи жуфтлик Нусайр б. Яҳё ал-Балхий (в. 268/881-882 й.) ва Муҳаммад б. Муқотил ар-Розийларни (в. 268/862 й.) ҳақиқатда ҳам эътиборга олиш қийин. Уларнинг ҳар иккиси нуфузли олим бўлган, бироқ улар Самарқандда яшамаганлар ҳамда бундан аввал бирон марта ҳам ал-Мотуридий билан боғлиқ манбаларда тилга олинмаганлар. Бундан ташқари, масалан, ар-Розийга келсак, бу ўринда ўтиб бўлмас вақт тўсиғи ҳам мавжудки, ал-Мотуридий

ундан таълим олиш учун ҳеч бўлмаса юз йил умр кўриши лозим эди.

Ал-Иёдий билан бир қаторда, устоз сифатида номи тилга олинган Абу Бакр ал-Жузжонийга нисбатан бошқача ҳолат юзага келади. Унинг ал-Мотуридий билан боғлиқлигига иккита маълумот гувоҳлик беради. Бир томондан, биз биламизки, у Самарқандда таълим берган. Қолаверса, ал-Жузжоний Самарқандда пайдо бўлгандан эътиборан маҳаллий илоҳиёт анъанаси бошлангани ҳақида ан-Насафийнинг маълумотига кўра, бу ишни у ғоят муваффақиятли олиб борган. Иккинчи томондан, эски ҳанафийя қўлёзмалари бизга ғоят қимматли бир маълумотни етказиб келганларки, у бизни мулоҳазаларимизнинг бошланғич нуқтасига қайтаради. Бу ўринда биз «*Китоб ал-олим ва-л-мутаъаллим*»га илова қилинган *иснодни* назарда тутмоқдамизки, у юқорида кўриб ўтилган сабабларга кўра ишончли манба ҳисобланиши мумкин. Унда матн Муҳаммад б. Муқотил ар-Розийдан (ва Абу Сулаймон ал-Жузжонийдан) Абу Бакр ал-Жузжонийга, ундан Абу Мансур ал-Мотуридийга ўтгани хабар қилинади. Бу маълумот ҳам сўнгги икки шахс ўртасида устоз-шогирд муносабатлари мавжудлигини аниқ исботламайди. Бироқ, шунга қарамай, уни эътиборга олиб, ал-Мотуридийнинг икки устози бўлгани, улардан бири — барча манбаларда исми зикр қилинган Абу Наср ал-Иёдий ва иккинчиси — Абу Бакр ал-Жузжоний эканини қабул қилиш мақсадга мувофиқ кўринади.

Шундай қилиб, биз ал-Мотуридий таваллуд топган йил тўғрисидаги саволимиз учун битта тахминий йўлланма олдик. Эндиликда биз учун ҳар иккала илоҳиётчининг вафот йиллари мавҳум бўлиб қолмоқда. Ал-Иёдий ҳақида унинг Наср б. Аҳмад (261/874-279/892 йилларда ҳукмронлик қилган) бошчилигидаги туркларга қарши юришда ҳалок

бўлгани айтилса, ал-Жузжоний ҳақида биографик луғатларда, умуман, бирон нарса қайд этилмаган. Бироқ, ҳар ҳолда, ал-Иёдий вафоти ҳақидаги гап бизга, бир қарашда, ўйлаганимиздан кўра, кўпроқ маълумот бериши мумкин. Тилга олинган юриш Наср б. Аҳмад Сомоний ҳукмронлигининг сўнгги йилларига, тахминан 890 йилга тўғри келганини ишонч билан айтишимиз мумкин. Бундан ташқари, ал-Мотуридий ал-Иёдийдан ўспиринлик даврида эмас, балки талабалик йилларида, ўз фикри ва маълум мустақилликка эга бўлиб туриб таълим олган, деб тахмин қилишимиз мумкин. Яна хабар қилинишича, ал-Иёдий ўзининг айнан шу шоғирдини кўпроқ қадрлаган ва дарсларини у келгандан кейингина бошлаган. Буларнинг ҳаммаси дастлабки тахминларимизга асос берувчи ўзига хос илмоқлардир. Улар, жумладан, ал-Мотуридий ал-Иёдий дарсларини тинглаган пайтда, унинг ёши салкам йигирмада бўлган, демак у тахминан 870 йилда ёки ундан сал олдин туғилган, деган хулосага олиб келади.

Илоҳийгчимизнинг турар жойини аниқлаш билан боғлиқ масала, бахтимизга, бундай айланма йўллардан олиб ўтилган мулоҳазалар ва тахминларга муҳтож эмас. Бу — Самарқанд шаҳри. Унинг нисбасидан аён бўлишича, олим Самарқанднинг четидаги Мотурид (ёки Мотурит) маҳалласида туғилган ва барча манбаларнинг яқдиллик билан таъкидлашича, шу шаҳарда вафот этган. Бундан ташқари, ал-Мотуридий ўз шаҳрини, қандай сабаб билан бўлмасин, бирон марта бўлса-да, тарк этган, деган тахмин исботи йўлидаги изланишлар ҳеч қандай натижа бермади. Унинг қабри олимлар дафн этиладиган Чокардиза қабристонига бўлиб, узоқ вақт зиёрат қилинган ва қадрланган. Қабртошда «ас-Савоғ» муаллифи ал-Ҳаким ас-Самарқандий марсияси битилган, деган тахмин ҳам мавжуд. Бироқ, булар фақат ривоят бўлиши ҳам мумкин,

чунки бошқа бир манбадан ал-Мотуридий Муҳаммад исми 400 мўъмин дафн этилган Турбат ал-Муҳаммадинда сўнгги маскан топган, деган маълумотни ўқиймиз³.

Бундай маълумотлар, ҳеч бўлмаса, ал-Мотуридий яшаган ташқи шароитлар ҳақида маълум тасаввурлар беради. Биз ҳам ушбу тасаввурлар билан чекланишга мажбурмиз, чунки, юқорида айтиб ўтилганидек, манбалардаги маълумотларнинг чекланганлиги, олимнинг ҳаёт йўлини тўлиқ акс эттиришимизга имкон бермайди.

Шунинг учун бу ўринда яна битта, яккаю ягона нақл эътиборга лойиқ. Уни бизга ал-Паздавий хабар қилган. Маълумки, ал-Паздавий бизнинг энг дастлабки шоҳидимиз бўлиб, ўз маълумотларида ал-Мотуридийнинг шогирди бўлган буvasига таянади. Унинг таъкидлашича, ал-Мотуридий зоҳид бўлган; инчунин, ундан кўп кароматлар зоҳир бўлгани Паздавийлар уруғида узоқ вақт ҳикоя қилиб юрилган.

Ахборот жуда қисқа, аммо ғоят муҳим. У ал-Мотуридийни авлиёлар ва зоҳидлар даврасига олиб киради ҳамда унинг тасаввуфга муносабати ҳақидаги масалани кўтаради⁴. Бу масала бизни яна тез-тез ўзига жалб қилиб туради, зеро, энг сўнгги тадқиқотларда таъкидланганидек, бундай алоқа белгилари ҳақиқатда ҳам мавжуддир. Бироқ бундай маълумотлар изоҳида эҳтиёт бўлмоқ лозим ҳамда илоҳиётчимизнинг суфийлар билан алоқаси қайси мақсадларни кўзлаб муҳокама қилинаётганини бошданок эсда тутмоқ зарур.

Ал-Мотуридий ўзини суфий ҳисоблаган ва тасаввуфни бошқаларга тарғиб қилган, деган тахминни рад этиш мумкин. Бизда бунинг исботловчи ҳеч қандай далил йўқ. Аксинча, айнан шу нарсани имкон ва мантиқ даражасидан четга чиқарувчи асосли сабаблар мавжуд. Масалан, ал-Мотуридийнинг бизгача етиб келган биронта рисоласида

тасаввуфга бағишланган мавзу йўқ. Йўқолган рисоаларнинг ҳам ҳеч бири, номидан қиёс қилсак, муаллифнинг бундай мавзуларга қизиққанини кўрсатмайди. Ва, ниҳоят, ал-Мотуридийнинг исми мутасаввифларнинг кейинги биографик мажмуаларида тилга олинмайдиги, бу улар олимни ўз тоифаларига мансуб деб билмаганларидан далолат беради.

Ал-Мотуридийнинг илоҳиётга оид фикр ва тасаввурлари суфиёна фикрлаш тарзи таъсирида бўлганми ё йўқми деган савол, бу энди алоҳида мавзудир. Мавароуннаҳрда IV/X асрда бунинг ҳеч бир ажабланарли ери йўқ. Зеро, аввал кўриб ўтганимиздек, ҳудуддаги ҳанафия илоҳиётини суфиёна ғоялардан ҳар вақт ҳам аниқ ажратиб олиш қийин. Ибн Карром ўз таълимотида ҳар иккаласини бирлаштирган ҳамда зоҳидликка алоҳида урғу берган. Ал-Мотуридийнинг замондоши ал-Ҳаким ас-Самарқандий ҳам қози, ҳам мутасаввиф сифатида танилган эди. Бундан бир неча ўн йиллар ўтиб, тасаввуф назарияси ва амалиётига оид қўлланма «*Китоб ат-таъарруф би-мазҳаб аҳл ат-тасаввуф*»ни яратган бухоролик олим ал-Калободий (в. 380/990 й.) ўзини илоҳиёт назарияларининг чуқур билимдони сифатида намоён этган.

1.2-фасл. Устозлари

Абу Бакр ал-Жузжоний

Шундай қилиб, буларнинг ҳаммаси ал-Мотуридий ҳаётига оид унча кўп маълумот бермайди. Биз ал-Мотуридий ҳақида, бошқа ислом уламолари қатори, қаерда яшагани-ю, қачон вафот этганини биламиз, холос. Бахтимизга, шу пайтгача билдирилган мулоҳазалар бизни ал-Мотуридийга яқинлаштирувчи йўллар шу билан

тугаган, деган хулосага олиб келмайди. Ал-Мотуридий билан мулоқотда бўлган, у билан илоҳиёт масалаларига оид суҳбат ва мунозаралар олиб борган ҳамда унинг шаклланишида қандайдир из қолдирган шахслар ҳақидаги маълумотлар орқали олимга бир мунча яқинлашиш имкони бор.

Аввалги бобда ал-Мотуридийнинг икки олимдан таълим олгани, булардан бири Абу Бакр ал-Жузжоний, иккинчиси Абу Наср ал-Иёдий эканлиги айтиб ўтилди. Энди ал-Мотуридий улардан нимани ўрганиши мумкин эди ёки, бошқача айтганда, уларнинг ақлий иқтидори ва илоҳиётдаги йўналишини қандай тасаввур қилиш мумкин, деган саволга жавоб бериш қолади. Бу масалаларнинг ҳам ҳозирда тўлиқ манзарасини яратиш имкони бўлмаса-да, ҳар ҳолда, манбаларда айрим маълумотлар мавжуд.

Абу Бакр ал-Жузжоний Самарқанддаги ҳанафий мактабининг ривожига катта ҳисса қўшган олим бўлган. Агар ан-Насафийга ишонсак, у бу мактабга асос ҳам солган. Унинг маълумотларига кўра, Абу Бакр аввал Самарқанддан узоқда, Абу Сулаймон ал-Жузжонийдан таҳсил олган, сўнг эгаллаган билимларини ёйиш мақсадида Мовароуннаҳр марказига келган. Бошқа томондан масалага бундай қараш, яъни Самарқанд илоҳиёт мактаби Абу Бакрнинг бу ерга келиши билан боғлиқ ҳолда III/IX асрнинг ўрталарида вужудга келган деб тахмин қилиш — ал-Жузжоний обрўсини ўта ошириб юбориш демакдир. Ахир ҳанафийларнинг шаҳарда бундан анча аввал пайдо бўлгани бизга маълумку. Абу Муқотил ас-Самарқандий ўзининг «*Китоб ал-олим*»ини, тахмин қилинишича, шу шаҳарда яратган, карромийларнинг муҳолифи бўлган Абу Бакр ас-Самарқандий эса, айнан шу ерда ҳуқуқшунос ва ҳақиқий дин ҳимоячиси бўлиб етишган эди. Шунинг учун таълимотнинг энг бошида ал-Жузжоний турган деб

бўлмайди. Бироқ, эҳтимол, унинг даврида овозаларнинг тарқоқ иплари бир-бири билан чирмашиб кетиб, мустақил анъана юзага келгандирки, у кейинчалик қўллаб-қувватланди ва ривожлантирилди, деган фикрдан келиб чиқиш мумкин бўлар.

Абу Бакр ҳаётининг аниқ саналарини, юқорида айтиб ўтганимиздек, қўлимизда мавжуд маълумотлар асосида аниқлай олмаймиз. Эҳтимол, унинг ҳаёти тўлиқ III/X асрга тўғри келгандир, аммо манбаларда бунга аниқ далил йўқ. Лекин уларнинг ҳаммаси Абу Бакрнинг қомусий олим бўлганини таъкидлайди. У фаннинг турли соҳаларини билган, фикҳ усулларида ҳам, унинг тармоқларида ҳам бирдек чуқур билимга эга бўлган. Бу эса унинг ҳуқуқшунос сифатидаги нуфузини белгилаган ва, таассуфки, бизгача етиб келмаган кўп сонли асарларида ўз аксини топган. Бизга улардан иккитасининг номи маълум. Биринчиси, «*Китоб ал-фарқ ва-т-тамйиз*», бирон бир аниқ фан соҳасига тааллуқли эмас. Бу ном остида, эҳтимол, ҳуқуқшуносликка оид рисола яширингандир.

Ал-Жузжонийнинг иккинчи рисоласи «*Китоб ат-тавба*» кўпроқ шуҳрат қозонган. У ҳақда бизга Ҳожи Халифа маълумот беради, бироқ, таассуфки, унинг мазмунига тавсиф бермайди. Номидан қиёс қилсак, у панд-насиҳат мазмунидаги рисола бўлганки, бу ҳам тасаввуф билан боғлиқ машҳур олим қиёфасига жуда ҳам мос келади. У, шунингдек, бир асрдан сўнг Абулайс ас-Самарқандий тақдим этган машҳур «*Китоб танбиҳ ал-ғофилин*»ни эслатади. Бундай қиёслар кўпроқ мавҳум мушоҳадалар меваси, холос. Фақат шуни таъкидлашимиз мумкинки, асарда гап калом ҳақида бормайди, демак, Абу Бакр ал-Жузжонийни мутакаллим деб аташ мумкин бўлмас. Ундан ал-Мотуридий назарий илоҳиётдан кўра кўпроқ ҳанафия ҳуқуқшунослигини ҳамда ҳанафия тақвоси ва эътиқоди

деб аталувчи таълимотни ўрганиши мумкин эди.

Абу Наср ал-Иёдий

Ал-Мотуридийнинг иккинчи устози Абу Наср ал-Иёдийга келсак, у бизни каломга анча яқинлаштиради. Гарчи у ҳам Абу Бакр ал-Жузжонийнинг шогирди бўлса-да, лекин, илоҳиётчи олим сифатида, ўзининг мустақил йўналишига эга бўлган кўринади. Бироқ унинг мутакаллим сифатидаги ютуқлари ислом анъанасини унча қизиқтирмаган. Унинг шаҳид бўлиш тафсилоти шуҳрат топишига кўпроқ сабаб бўлган. Айтиб ўтганимиздек, у, Наср б. Аҳмад Сомоний кўшини билан туркларга қарши урушга кетган. У ерда асир тушган ва шаҳид бўлган. Бу уни дин йўлидаги абадий қаҳрамонга айлантирган. Шу боис олимнинг хотираси ҳамиша эъзозланган. Унга ниҳоятда жасур ва иродаси букилмас шахс сифатида таъриф берганлар, уни нафақат жангчи, балки олим сифатида мадҳ этганлар. Биографларни ал-Иёдийдан қанча узоқроқ вақт ажратса, олимнинг намунавий шаҳидлигининг тафсилотлари уларга шунча аниқроқ маълум бўлиб борган. Ниҳоят, улардан бирининг хабар беришича, олимнинг ўлими Исфижоб шаҳри яқинида содир бўлган. Навбатдаги биограф ҳатто олим умрининг сўнгги соатларида нималар содир бўлганига билган ва бизга ал-Иёдийнинг ўлими олдидан айтган васиятларини ҳам маълум қилган.

Ал-Иёдийнинг олимлигини мадҳ этувчи гаплар ҳам худди шундай кўтаринки руҳ касб этган. Бу тўғрида биз асрдан-асрга ўтиб юрган «қотиб қолган» кўплаб аңдозаларга дуч келишимиз мумкин. Масалан, олимнинг илмига келсак, бу соҳада у тубсиз денгиз мисол бўлган ва йигирма ёшидаёқ ўзининг барча тенгдошларидан ўзиб кетган. Бундан ташқари, у нафақат ақлу заковати, балки диний

мажбуриятларга нисбатан қатъий сабр-тоқати ва диққат-эътибори билан ҳам ажралиб турган. Ал-Ҳаким ас-Самарқандийнинг маълумотига ишонсак, ал-Иёдий Қуръон оятларини онгли равишда сохталаштириб, халқни йўлдан оздирмоқчи бўлган ҳар қандай ашаддий бидъатчи ва қизиққон баҳслашувчини бир неча сўз билан жим бўлишга мажбур этолган.

Буларнинг ҳаммаси, сўз ўйини-муболағалардир, балки, бироқ уларда ҳақиқат уруғлари ҳам сезилади. Дарҳақиқат, ал-Иёдий ўз муҳитига катта таъсир ўтказган нуфузли олим бўлган кўринади. Манбаларда айтилишича, у ўзидан сўнг 40 шогирд қолдирган экан. Бу сон, адолат юзасидан айтадиган бўлсак, жуда аниқ ва тўлиқ. Бироқ шуниси ҳам аниқки, уларнинг сони ҳақиқатда ҳам кўп бўлган, биз шулардан камида тўрттасининг исмларини аниқ айтишимиз мумкин: ал-Мотуридий билан бир қаторда, бу аввало, ал-Ҳаким ас-Самарқандий ва шунингдек, устознинг икки ўғли Абу Аҳмад Наср ал-Иёдий ва Абу Бакр Муҳаммад ал-Иёдийлар бўлиб, кейинчалик улар ҳам таниқли олим бўлиб етишганлар.

Абу Наср ал-Иёдийнинг илоҳиётдаги йўналишига келсак, бу ерда учта муҳим нуқтани батафсилроқ кўриб чиқишга тўғри келади. Биринчидан, у анъанавийчилар доирасига ва динни анъанавийчиларча тушуниш борасида ўзини анча сипо тутар эди, деб тахмин қилиш мумкин. Хабарларга кўра, у ўзидан биронта нақл ёки ҳадис қолдирмаган. Бундан ташқари, бошқа бир манбадаги маълумотларга кўра, у Муҳаммад аш-Шофиъийга салбий баҳо беради. Бироқ Хуросондаги анъанавийчилар фикр усуллари олим томонидан берилган талқинини илғор фоя сифатида қабул қилганлар ва ёқлаганларки, бундан ал-Иёдий ҳақиқатни фақат парҳезкор ҳикматлардан излаган олимлар ҳақида унча яхши фикрда бўлмаган, деган

хулоса чиқариш мумкин.

Шунга қарамай, у илк жамоага муносиб ҳурмат изҳор этмаган, деб бўлмайди, албатта. Аксинча, иккинчи муҳим нуқта сифатида шуни таъкидлаймизки, ал-Иёдий пайғамбар саҳобаларини ғоят қадрлаган ва турли туҳматлардан ҳимоя қилган. Авлодлари ундан «*ас-Сайф ал-маслул ало ман сабба асҳоб ар-расул*» номли китоб учун миннатдор бўлмоқлари лозим. Бу рисола Ҳожи Халифага ҳам маълум эди. Уни бундай асар яратишга даъват этган сабаб, эҳтимол, ўзини Мадинадан чиққан саҳобалардан бирининг авлоди деб ҳисоблаганидир. Умуман, бунинг учун алоҳида сабабнинг ўзи ҳам шарт эмас. Ҳанафийлар Муҳаммаднинг илк жамоаси аъзоларининг беистисно ҳаммаларига ҳурмат бажо келтиришга катта аҳамият берганлар. Демак, Усмон ва Алига ҳам чексиз ҳурмат кўрсатиш лозим бўлган. Шундай қилиб, ал-Иёдий ушбу мавзуда асар яратган дастлабки муаллиф бўлган тақдирда ҳам, у фақат бу анъанавий мавзунини давом эттирувчилардан бўлиб қолаверади.

Учинчи нуқта эса Хуросон ва Мовароуннаҳрдаги биз билган ҳанафий амалиётидан фарқ қиладики, бу ўринда уни четлаб ўтиш мумкин эмас. Бир пайтнинг ўзида у бизга Иёдийнинг диний йўналишини баҳолашда энг муҳим омил бўлиб хизмат қилади. Абу Наср яна бир рисола муаллифидирки, биз унинг мазмуни ҳақида муайян фикрга келишимиз мумкин. У Аллоҳ сифатларига бағишланган ҳамда, муаллиф аниқ таъриф берганидек, унда муътазилийлар ва ан-Нажжорнинг диний қарашлари талқин этилган. Демак, олимнинг калом билан ҳам шуғуллангани аниқ бўлиб чиқадики, бу, ўз навбатида, Мовароуннаҳр ҳанафийлиги учун катта эътиборга лойиқ далилдир. Биз ҳозирга қадар кўриб чиққанemiz, II/VIII ва III/IX асрларга оид барча матнлар, ислом таълимоти

масалаларини баён этган. Бироқ улар ҳеч қачон илоҳиётга оид яхлит тадқиқот шаклига эга бўлмаган, балки ҳамиша устоз ва шогирд ўртасидаги таълимий суҳбат ёки раддия ва иқрорнома шакларида яратилган, яъни муаллифлар мутахассисларга эмас, балки кенг омма учун мўлжалланган адабий шаклларни танлаган.

Шундай экан, ал-Иёдийнинг Аллоҳ сифатлари ҳақидаги асари шарқ ҳанафия каломининг, энг биринчи бўлмасида, ҳар ҳолда, илк намуналаридандир. Бундан шундай хулосага келиш мумкинки, у ал-Мотуридидий учун нафақат намуна вазифасини ўтаган, балки, эҳтимол, унга катта таъсир ҳам кўрсатган. У ўз диний ақидаларини фақат анъана асосига қуриш етарли эмаслигини айнан ал-Иёдийдан ўрганган. Ундан илоҳий мунозаралар ва баҳсларда ақл билан мулоҳаза юритиш лозимлигини ўрганиши мумкин эди. Эски ҳанафия матнларини ўқиганда бизни ҳайратга соладиган бир ҳолат бунга ёрқин мисол бўла олади. Айнан ал-Мотуридидий асарида биз услуб жиҳатидан мукамал шакланган каломни учратамиз.

1.3-фасл. Шогирдлари

Абу Аҳмад ал-Иёдий

Ал-Мотуридидий фаолияти доираси ҳақида яратишимиз мумкин бўлган тасаввур, биз унга олимнинг бевосита шогирдлари ва уларнинг илоҳиётдаги такомилли тўғрисидаги маълумотларни ҳам қўшсак, янада тўлиқ бўлади. Бу борада қизиқарли хабарларни топиш мумкин, бироқ бу ўринда ҳам алоҳида олинган ҳар бир ривоят қай даражада ишончга лойиқ эканини текшириш лозим бўлади. Ҳар ҳолда, ал-Мотуридидийнинг доврўғи бизда мавжуд маълумотлар пайдо бўлишидан анча аввал кенг доирада

тарқалган эди. Шунинг учун муаллифлар унга, иложи борича, кўпроқ устозларни нисбат бериш билан бирга, унинг шогирдлари доирасини ҳам имкон доирасидан четга чиқадиган даражада кенгайтиришга мойиллик кўрсатганлари аён бўлади.

IV/X асрда самарқандлик энг таниқли олимлар биографларнинг диққат-эътиборида бўлгани сезилади. Ўша пайтда Самарқандда яшаган ҳамда кейинчалик ислом илоҳиётида бирон-бир аҳамият касб этган шахс, бемалол улуг олимнинг шогирди сифатида тақдим этилаверар эди. Шу тариқа кўплаб нуфузли уламолар, гарчи яқиндан олиб қараганда бундай дейишга ҳеч қандай асос бўлмаса-да, ал-Мотуридийнинг шогирди деб эълон қилинар эди.

«Китоб ас-савод ал-аъзам»нинг муаллифи ал-Ҳаким ас-Самарқандий билан боғлиқ мисол ҳақида юқорида гапириб ўтдик. Гарчи айрим сўнгги давр ислом матнлари уни ал-Мотуридий шогирдлари қаторида тилга олсалар-да, бироқ илк манбалар ва, биринчи гада, ҳар икки муаллиф асарларини ўрганиш бундай хулоса учун ҳеч бир асос бермайди. Худди шундай воқеа бошқа машҳур олим мисолида ҳам содир бўлдики, бу 373/983 йили вафот этган Абуллайс эди. Унинг асари Самарқандда IV/X асрда яратилган ва бизнинг ихтиёримизда бўлган ҳуқуқшунослик ва илоҳиётга оид қўлёзма асарлар мажмуининг ҳажм жиҳатидан энг каттаси бўлса керак, шу туфайли у ҳам мотуридийларнинг биринчи авлодига мансуб деб топилди. Бироқ бу ўринда ҳам маълумотлар бу фикрга зид гувоҳлик беради.

Бу йирик олимни четда қолдириб, яна бир исм, яъни кейинроқ биттагина алоҳида манбада тилга олинган Абу Исма ал-Бухорийни четлаб ўтсак, ал-Мотуридий мактабига кирган учта исм қолганига ишонч ҳосил қилишимиз мумкин. Улар ҳақиқатан ҳам

илоҳиётчимизнинг энг яқин даврасига мансуб бўлишлари мумкин ва айнан шуларнинг, ҳар бири алоҳида, унинг фаолиятига хос бўлган маълум жиҳатни ўзларида акс эттирадилар.

Улардан биринчиси Абу Аҳмад Наср б. Аҳмад ал-Иёдий бўлиб, у Иёдийлар хонадони ал-Мотуридий билан яқин муносабатда бўлгани ҳамда унинг ўзидан кейинги авлод ҳам илоҳиёт назарияларини ишлаб чиқишда олим билан ҳамкорликда иш олиб борганидан далолат беради. Абу Аҳмад юқорида зикр этилган Абу Насрнинг катта ўғли бўлиб, аввал ал-Мотуридий билан биргаликда ўзининг собиқ мактабдоши тарафига ўтгунга қадар ўз отаси қўлида таҳсил олган. У ҳақдаги энг сўнгги маълумотларга ишонсак, у ҳам катта шуҳрат қозонган. Бу маълумотлар одатдаги мадҳиялардан иборат бўлиб, воизлик санъати коидаларини эътиборга олмаган ҳолда, ғоят қуюқ бўёқларда ёзилган. Масалан, унинг замондоши Абу Ҳафс ал-Бухорийнинг айтишига кўра, ҳанафия таълимоти унга Абу Аҳмад эътиқод қўйгани учуноқ тўғри деб қабул қилинмоғи лозим, зеро унинг пок виждони, хоҳласак-хоҳламасак, сохта фикр билдиришга йўл қўймайди. Бизга қатор мадҳиялар муаллифи сифатида таниш бўлган ал-Ҳаким ас-Самарқандий бу ўринда ҳам ғоят жозибали ибора топган: ал-Иёдийнинг ўғли мозийча из тутган барча аср ва ҳатто, яхшироқ ўйлаб кўрилса, барча кейинги давр мобайнида Хуросон ва Мовароуннаҳрда ўтган олимларнинг энг буюғи бўлган.

Эҳтирос тўла бу мадҳиялар ёнига Абу Аҳмад илоҳиётга оид асарлар битган ёки битмаганлигига гувоҳлик берувчи аниқ далиллар етишмайди, холос. Унинг укаси Абу Бакрнинг хабар беришича, Абу Аҳмад муътазилийлар билан «ал-Масойил ал-ашр ал-иёдия», деб айтилган ўнта баҳсли масала бўйича мунозара олиб борганки, у ўз

мавзуига кўра, аввало ал-Мотуридий асарларига, шунингдек, отаси ҳақидаги маълумотларга мос келади. Абу Аҳмад, айниқса, ўзидан кейин асрлар оша ҳаёт йўли ёзилаётган даврда машҳур бўлган биронта матн қолдирмаган кўринади.

Шунга қарамай, у илоҳиётчи сифатида катта аҳамият касб этгани, шубҳасиз. Бу эса бизни ал-Мотуридий фаолиятига оид масаламиз учун ғоят муҳим бўлган бир нуқтага яқинлаштиради. Ал-Иёдийнинг ҳам, ўз навбатида, шогирди бўлиб, нақл қилинишича, у бир асар муаллифи бўлган. Бу муаллиф — Абу Салома Муҳаммад б. Муҳаммад ас-Самарқандий — унча танилмаган ва у ҳақидаги маълумотларнинг озлиги туфайли ҳаёт саналарини аниқроқ белгилашнинг ҳам имкони бўлмади. У ал-Мотуридий шогирдининг шогирди бўлгани ҳамда IV/X аср ўрталари ёки охирларида яшагани маълум, холос.

Унинг асари бўлмиш «*Жумал усул ағ-дин*» ҳақида муаллифдан кўра кўпроқ маълумот мавжуд. Асарнинг ягона қўлёзмаси Истанбулда сақланади. Ушбу қўлёзма асосида Туркия нашри амалга оширилган. Асарга диққат билан қарасак, унинг мутолааси анча фойдали экани аён бўлади. Матн тахминан ал-Мотуридийдан сўнг Самарқандда ёзилган дуолар тўпламининг қадимий ва бизгача етиб келган намунаси бўлибгина қолмай, у илоҳиётчимизнинг бутун фикрлаш тарзига ўзига хос яқинлиги билан ҳам ажралиб туради. Эндиликда Абу Салома ҳанафий таълимотини бошқа муаллифлар, масалан, ўз замондоши Абулайс ас-Самарқандий каби «*Китоб ас-савоғ ал-аъзам*»ни эски анъаналар йўлида ифода этмайди. Барча муҳим тафсилотларда ва ҳатто айрим таърифларда у ал-Мотуридий таълим берган фикрларга амал қилган. Шунинг учун айнан «*Жумал усул ағ-дин*» ва шунга қадар маълум бўлган бирон бошқа асар эмас — ал-Мотуридий

анъанасининг ўзига хос энг илк ёдгорлиги деб ҳисобланмоғи керак.

Бироқ, аввал айтиб ўтганимиздек, Абу Салома буюк устознинг бевосита шогирди бўлмаган. У устознинг фикрлаш тарзи билан билвосита, Абу Аҳмад ал-Иёдий орқали танишган. Шундай қилиб, бурилиш даври бошланди, деган хулосага келиш мумкин. Айнан ал-Иёдий устоз фикрларини ўзлаштирган ва кейинчалик уларни катта аниқлик билан келгуси авлодга етказган олим бўлиши мумкин.

Абулҳасан ар-Рустуфғаний⁵

Ал-Мотуридийнинг тилга олиш лозим бўлган иккинчи шогирди Абулҳасан Али б. Саид ар-Рустуфғаний (в. тахм. 350/961 й.) эди. Унинг нисбасидан маълум бўлишича, олим Самарқанд яқинидаги қишлоқлардан бирида туғилган. Бизни ҳайрон қолдирадиган нарса шуки, анча кейинги манбаларда ҳам у ҳақда маълумотлар учрайди. Бу ар-Рустуфғанийнинг машҳур устози соясида қолиб кетмаганидан, балки мустақил қарашларга эга олим сифатида замондошлари хотирасида қолганидан далолат беради.

Ар-Рустуфғанийнинг мустақил фикри, аввало, ҳуқуқ соҳасида ўз ифодасини топган кўринади. Бу ўринда яхши маълум бўлган иккита масала мавжуд эдики, улар бўйича фақат унинг шахсий фикри келтирилар эди. Биринчиси ҳар бир мусулмон ўзининг кундалик ҳаётида муттасил дуч келиши мумкин бўлган амалий муаммоларга тегишли эди ва қуйидагича ифода этиларди: унча катта бўлмаган сув ҳавзасининг бир томонидан кириб, иккинчи томонидан чиқилса, бу таҳорат олиш ҳисобланадими? Ар-Рустуфғанийнинг бу саволга қандай жавоб бергани бизга маълум эмас. Бироқ у жавоб йўлини кўрсатиб бергани

аниқ, чунки бир неча асрдан кейин ҳам ушбу масаланинг муҳокамасида у ҳамиша ёдга олинган.

Иккинчи масала кўпроқ илоҳиётга оид бўлиб, ҳатто, манбаларнинг хабар беришича, ар-Рустуғфаний ва устози ал-Мотуридий ўртасида зиддият пайдо бўлишига олиб келган. У *ижтиҳод*, аниқроғи, *мужтаҳид*, агар у бирон нарсанинг асл моҳиятини аниқлашда (мантиқий) хатога йўл қўйса, *ижтиҳод*да ҳамма вақт хато қилган бўладими, деган мулоҳазага тегишли эди. Биз бу масалада ар-Рустуғфанийнинг тутган ўрнидан беҳабармиз. Қолаверса, ал-Мотуридийнинг бу масалага муносабати ҳам бизга номаълум. Бироқ, шундай бўлса-да, бошқалар қаторида Абу Ҳанифага ҳам нисбат берилган эски *Куллу мужтаҳид мусиб* (ҳар бир мужтаҳид хатосиз) шиорининг мунозарага йўл очиб бергани ва ҳанафийлар томонидан очиқ муҳокама этилгани гоят диққатга сазовор ҳодиса эканини таъкидламоғимиз лозим.

Шундай қилиб, ар-Рустуғфаний ўз мустақил ўрнини фақатгина фикрда эмас, балки илоҳиётда ҳам намоён этганки, бу биз учун каттароқ аҳамиятга эга. Шу маънода ҳам эътиборимизга лойиқ бир нечта далиллар мавжуд. Биринчи далил, очиғини айтганда, бир баённинг адабий маъносидан бошқа нарса эмас. Ар-Рустуғфаний кўрган бир тушини ҳикоя қиладики, гўё унда гуноҳларнинг авф этилиши ҳақида ал-Мотуридий билан баҳс юритган эмиш. Устоз, кутилганидек, Аллоҳ ҳар қандай мўъминни, ҳатто бирор марта бўлсин ўзига сифинмаганини ҳам авф этади, деган фикрда туради. Шогирд эса, аксинча, Аллоҳнинг бу қадар ишончига шубҳа билан қарар эди. У «нега бўлмаса Аллоҳ (*Қуръонда*) *тоат қилишга даъват этади*», деган савол воситасида бундай фикрнинг заиф томонини кўрсатиб беришга интилган.

Ушбу мавзу билан боғлиқ ҳолда келтирилган бундай

жонли ҳикоялар уйдирмадан бошқа нарса эмас, албатта. Аммо мавзунинг ўзи моҳият-эътибори билан ғоят жиддий бўлиб, шу жумладан, ал-Мотуридий билан ар-Рустуғфаний ўртасидаги мунозарага бемалол сабаб бўлиши ҳам мумкин эди. Аллоҳнинг гуноҳларга муносабати тўғрисида гап кетганда, мотуридий доираларда ҳамма вақт оптимистик нуқтаи назар устун турар эди. Бу нуқтаи назар анчадан бери турли танқидларга учраб келар эди. Бора-бора ҳанафийларнинг ичида ҳам ушбу масала бўйича зиддиятлар бошлангани ҳеч бир ажабланарли ҳол эмас. Иккинчи далил эса, аксинча, ўзининг ниҳоятда ақлий тиниқлиги билан ажралиб туради. Уни биз ал-Баёзийнинг «Ишорот ал-маром» асарида учратамиз. Бу ерда муаллиф яратилиш (*таквин*) ва яратилган амаллар (*афъол*) ўртасидаги фарқ масаласида Абулҳасан қандай фикрда бўлганини унинг ўз сўзларини ҳам айнан келтириш орқали ифодалайди. Ал-Баёзий қайдлари ниҳоятда қисқа, ҳанафия-мотуридия илоҳиётининг бош йўналишидан четга чиқмайди. Аммо унинг бевосита ар-Рустуғфанийдан иқтибослар олгани бу олимнинг илоҳиёт илми тарихида муҳим ўрин тутгани ва унинг асарлари XVII асрда ҳам ўқилганидан далолат беради.

Ан-Насафийнинг «*Табсира*»си кўрсатиб турганидек, бу ишнинг беш аср аввал ҳам қилингани ўз-ўзидан маълум. Ар-Рустуғфанийнинг исми бу ерда тез-тез тилга олинади, ва, ҳар гал, унинг илоҳиёт масалаларига оид фикрлари ва тутган йўли аниқ ифода этилгани билан ажралиб туради. Бир мавзуда айтилишича, ар-Рустуғфаний, ал-Мотуридий каби фақат ваҳийга асосланган имон билан яратилишнинг белгили экани тўғрисидаги мулоҳазаларга таянган имоннинг ҳар иккиси тенг қийматга эга деган фикр тарафдоридир. Бошқа бир мавзуда биз ар-Рустуғфаний дуалистларни нима қилмоқчи бўлгани ҳақида билиб оламиз, учинчи ўринда эса, *ажал* масаласи

билан *ризқ* масаласи ўртасида, олим фикрича, ҳеч қандай фарқ йўқ эканини билиб оламиз. Ва, ниҳоят, гап охирида ан-Насафий яна шуни хабар қиладики, ар-Рустуфғаний, масалан, вафот этган кишини, унга у дунёда жазо берилаётган пайтда, қай даражада тирик деб ҳисоблаш мумкин (шу билан бирга оғриқ азобини сезиш даражаси қандай) каби чалқаш масала ҳақида ҳам ёзган.

Биз бу матнларни ўқиш имконига эга эмасмиз ва, афсуслар бўлсинки, ўқий олмасак ҳам керак, чунки улар йўқолганга ўхшайди. (Айтиш жоизки, ар-Рустуфғаний фикҳий-каломий асаридан бир парча ал-Кашшийнинг «*Мажмуъ ан-навозил ва-л-ҳаводис*» китобининг охирида келтирилган — **масъул муҳаррир**). Аниқлашимизга кўра, дастлаб биз қўйган махсус масала нуқтаи назардан икки гуруҳга ажратиш мумкин камида тўрт асар мавжуд бўлган. Биринчи гуруҳдаги «*Фатово ар-Рустуфғаний*» — Абулҳасаннинг фикҳга оид асари. Унда фикҳий масалалар баён этилган. Ушбу асар биз учун катта аҳамият касб этмайди. «*Китоб ал-хилоф*» ва унинг мазмуни ҳақида ҳеч қандай маълумотга эга эмасмиз. Иккинчи гуруҳ асарлари бизни қизиқтирган мавзуга бағишланган бўлиб, улар биз учун аҳамиятлидир.

«*Китоб иршод ал-муҳтади*» каломга бағишланган бўлиб, ар-Рустуфғанийнинг, эҳтимол, асосий асари бўлган, сўнгги давр биографларининг ҳаммаси уни биринчи ўринга қўядилар. Бундан ташқари, ал-Баёзий Абулҳасаннинг сифатлар ҳақидаги таълимотга оид қарашларидан иқтибослар олар экан, манба сифатида ушбу матнга таянади. Тўртинчи матн — «*Китоб аз-завойид ва-л-фавойид*»нинг илоҳиётга алоқаси йўқ, бироқ, у ғайриоддийлиги билан ўзига янада кўпроқ жалб этади, зеро уни бир йўла бир нечта манба яқдиллик билан илм соҳаларига оид асар (*асноф ал-улум ёки анвоъ ал-улум*) деб таърифлайди.

Бундай таъриф нимани назарда тутгани ихтиёримизда

асар қўлёзмаси бўлмагунга қадар номаълумлигича қолаверади. Аммо, эсласак, айнан Мовароуннаҳрда фанлар таснифига оид рисоалар яратиш анъанаси мавжуд эди. Булардан энг машҳури IV/X аср сўнггида Бухорода Сомонийлар саройида хизмат қилган Абу Абдуллоҳ ал-Хоразмийнинг «*Мафотиҳ ал-улум*» асари эди. Бироқ ал-Хоразмий ёлғиз эмас эди, зеро ундан элик йил аввал Ибн Фарифун ўзининг «*Жавомий ал-улум*»ини, ундан яна бир авлод олдин Абу Зайд ал-Балхий «*Ақсом ал-улум*» асарларини яратган. Шундай қилиб, ар-Рустуфанийнинг «*Китоб аз-завойиғ*»и мазкур китобларнинг илмий таҳлилига бағишланган асар бўлиши мумкин. Мабодо ҳанафий устознинг ёинки ал-Мотуридий шогирдининг қаламига мансуб шундай асарга эга бўлсак, бу ғоят қизиқарли бўлур эди. Аммо бу матн тўғрисида номидан бошқа ҳеч қандай далил йўқ экан, биз учун у ҳақда тахмин ва ақлий мушоҳадалар қилишдан бошқа иш қолмайди. Бизга унинг номи маълум холос. У турли тарихий далиллардан келиб чиққан мулоҳазаларимизни тасдиқлайди; яъни Абулҳасан ар-Рустуфаний кенг қамровли ва ўзига хос олим бўлган, ал-Мотуридий ғояларини кейинги авлодларга етказишда ва, умуман, IV/X аср Мовароуннаҳр ҳанафийлиги ривожидида сезиларли из қолдирган.

Абдулкарим ал-Паздавий

Ал-Мотуридийнинг учинчи шогирди сифатида тилга олиш лозим бўлган Абу Муҳаммад Абдулкарим б. Мусо ал-Паздавий (в. 390/999 й.) тахминларига кўра, на ҳуқуқшунос ва на мутакаллим сифатида юқорида номлари зикр этилган шогирдлар каби шуҳрат топмаган. Биз унинг бирон-бир таълимот яратувчиси эканини ҳам ёки бирон асар муаллифи эканини ҳам билмаймиз. Унинг номини

бу қаторда тилга олганимизнинг сабаби унинг шахси ҳам ўзига хос тарзда ал-Мотуридий фаолияти, тўғрироғи, унинг таъсири билан белгиланганидир. У устоз ғоялари ва асарларини кейинги авлодларга етказиш жараёнида муҳим ўрин тутган кўринади. Унинг исми «*Китоб ал-олим ва мутаъаллим*»даги нақлда, ушбу асар матнини Абу Мансур ал-Мотуридидан қабул қилиб олган ҳамда, ўз навбатида, Муҳаммад ан-Насафийга етказиб берган шахс сифатида тилга олинади. Бунга яна биографлар уни шунчаки умумий маънода анъана ташувчиси эмас, балки ал-Мотуридийнинг шогирди бўлганини таъкидлаганларини қўшимча қилиш лозим бўлади. Бундан эса у устознинг шахсий қарашларини ҳам етказган олим бўлган, деган хулоса чиқариш мумкин.

Ушбу ҳол ал-Паздавийнинг шахсан ўзи учун унча катта аҳамият касб этмаган бўлса-да, бироқ, умуман олганда, муҳим оқибатларга олиб келган, зеро, ал-Паздавий келгусида, уч авлод оша дунёга келган Абулйуср ал-Паздавий (в. 493/1100 й.), Фахрулислом Абулҳасан ал-Паздавий (в. 482/1089 й.) каби машҳур мотуридий илоҳиётчилар етишиб чиққан сулолага асос солган. Улар илоҳиёт анъанасининг узлуксиз ворислари бўлганлар ва ўзаро алоқадорликни ўзлари ҳам жуда яхши ҳис этганлар. Масалан, Абулйуср, бошқа бир ўринда кўриб ўтганимиздек, ўзининг катта бувасини «*Усул ағ-гин*»да тилга олиб ўтади ва унинг ал-Мотуридий ҳақидаги ҳикоялари авлоддан авлодга ўтиб бораётганини таъкидлайди.

Абдулқаримдан унинг ҳеч бўлмаганда қамраб олиш мумкин бўлган тор доирасида таъсир кучига эга бўлган ички турткилар тарқалар эди. Мовароуннаҳрдаги каби нисбатан муайян барқарорликка эга бўлган илмий муҳитда бундай турткилар бошқа ердагига нисбатан кўпроқ аҳамият ва таъсирга эга бўлган. Калом соҳасидаги бу

узлуксизликка, албатта, аҳамият бермоқ лозим: битта шажаравий чизиқ бизни Мақхул ан-Насафийдан (в. 318/930 й.) Абулмуъин ан-Насафийга (в. 508/1114 й.) олиб келганини юқорида кўриб чиққан эдик. Паздавийлар наслида ҳам билимларни авлоддан-авлодга етказиш анъанаси кўзга ташланади. Бу насларнинг ҳар бири Мотуридия ривожига қандай ўрин тутгани ҳақидаги масалани алоҳида кўриб чиқиб, аниқлаш лозим бўлади. Ҳозирча эса V/XI асрда яшаган машҳур ака-ука Паздавийлар аждоди ал-Мотуридийнинг бевосита шогирди бўлган деб таъкидлаш мумкин.

¹ *Мифтоҳ II*, 21-22; Тошкўпризоданинг нашр этилмаган *Табакот ал-ҳанафия* рисоласига ҳам ал-Мотуридийга бағишланган парча бор. Мен ундан иқтибосни, қўлёзмадан бевосита фойдаланган Холейфдан олдим. [Бу асар Тошкўпризодага эмас, балки Қинализодага (в.979/1572 й.) тегишли эканлиги кейинги йилларда маълум бўлди. Қаранг: Муҳйи Ҳилол ас-Сархон. Тасҳиҳ хато кабир. «*Китоб табакот ал-фуқаҳо*» ал-мансуб ило Тошкўбризода ҳува ли-Ибн ал-Ҳанноъий // журнал «*ал-Мавриғ*», жилд X/3-4, Бағдод, 1402/1981, С. 483-497].

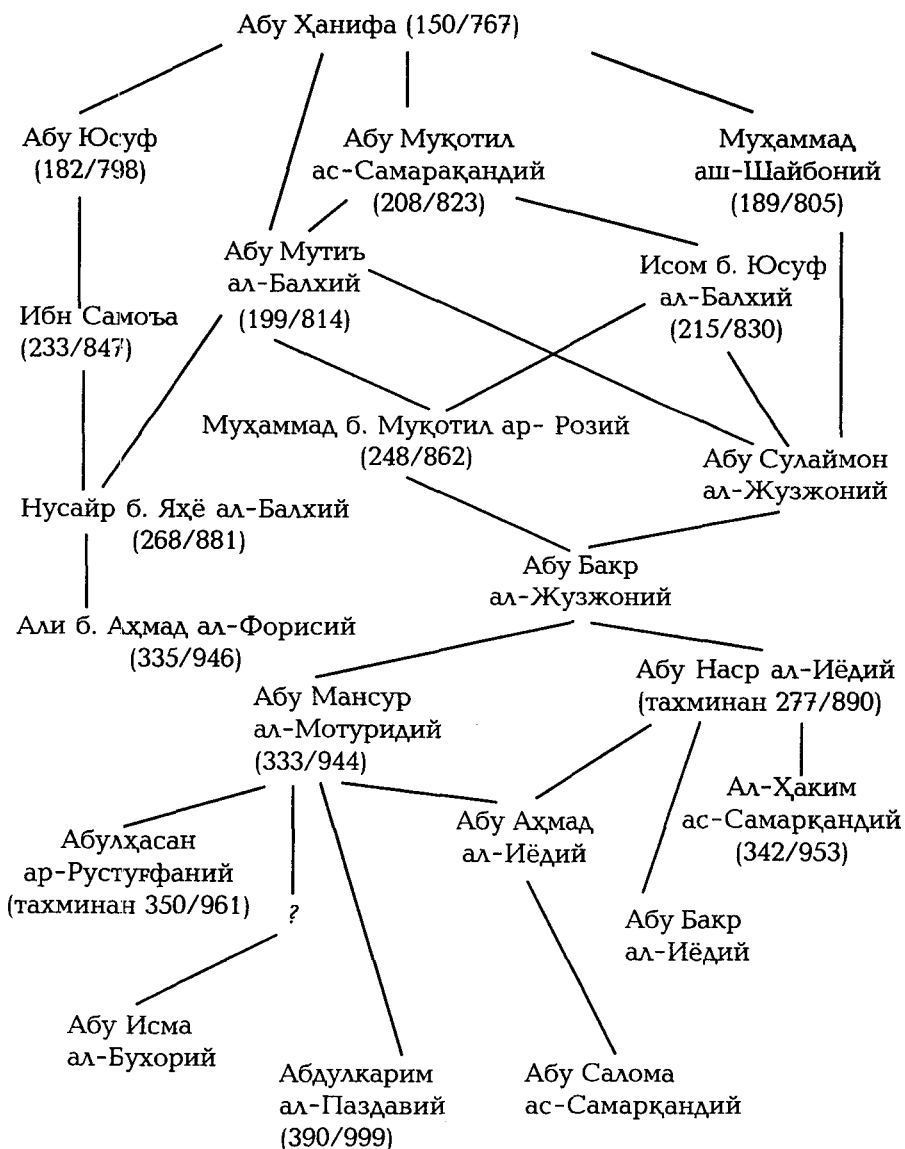
² Бу таъналар ҳақида ан-Насафий *Табсирада* (I, 310,8 ва к.с.) хабар беради. Ундан кейинги 50-бет ушбу танқидни рад этишга бағишланган. Ал-Паздавий ҳам бу мавзуга мурожаат қилган. У ал-Мотуридий (ва Абу Ҳанифа)нинг ал-Ашъарийга нисбатан устунлигини ҳимоя қилади ва ашъарийларни сохта рояларни тарқатишда айблайди (*Усул*, 70,5-12).

³ Аслида ҳар иккала ном остида бир қабристон назарда тутилган — *масъул муҳаррир*.

⁴ [Зоҳид сўзи унинг шахсий ҳаётда зуҳд мақомида турганини кўрсатади, яъни у ҳокимларга яқинлашмаслик, ён босмаслик тарафдори бўлган].

⁵ [Чокардиза қабристонига унга қўйилган қабртошда бу исм-нисба «*ар-Рустуфганний*» шаклида берилган. Б.М. Бобожоновнинг шахсий архиви, фотосурат № 20] — *масъул муҳаррир*.

Шарқий ҳанафия илоҳиётида ал-Мотуридийга қадар ҳамда унинг шогирдлари давригача бўлган ворислик



ИККИНЧИ БОБ: АСАРЛАРИ

2.1-фасл. Йўқолган асарлари

Дуалистлар ва даҳрийлар асарларининг таҳлили бизни яна муътазила таълимоти томон бошлади ва, шу тариқа, биз яна ал-Мотуридий илоҳиётининг марказига қайтиб келдик. Муътазилийларга фақат «*Китоб ат-тавҳид*»да катта ўрин ажратилмаган. Зеро, ал-Мотуридийнинг асари билан батафсил танишиш муътазилийлардек кескин ва сабот билан кураш олиб борган бошқа диний йўналиш бўлмаган, деган тасаввуримизни тасдиқлайди.

Бироқ ал-Мотуридийнинг бошқа асарларидан билганларимизни тўлдирадиган бирон-бир маълумот ололмаимиз, чунки улар биринчи минг йилликда яшаб ижод этган ислом илоҳиётчиларининг асарлари каби йўқолган. Бизгача фақат «*Китоб ат-тавҳид*» ва «*Таъвилот аҳл ас-сунна*» асарларининг қўлёзмалари етиб келган, холос. Бошқа асарларидан биронта парча ҳам сақланмаган; бизга уларнинг номларигина маълум, чунки улар библиографик асарлар таркибига киритилган. Ал-Мотуридийга келганда, улар анча-мунча ишончлидир, шу туфайли ақалли уларнинг номларидан олимнинг илоҳиётдаги йўналиши ҳақида маълум хулосага келиш мумкин.

Юқорида айтиб ўтилганидек, аввало, муътазилийлар билан рақобатнинг сурункасига давом этгани кўзга ташланади. Устоз асарларининг асосий қисми рўйи-рост уларни фош этишга қаратилган, фақат бу ўринда мавзу доираси ва танқидга олинган шахсларни фарқлашга тўғри келади. Назаримизда, биргина «*Китоб баён ваҳм ал-муътазила*» асари, умуман, мактабга қарши қаратилган ва уни муътазилийларнинг етакчи ғоялари билан ҳисоб-

китоб олиб бориш, деб баҳолаш мумкин. Қолган ўринларда ал-Мотуридий ҳамма вақт ё ўзининг она шаҳрида кенг танилган ва ё ўзи махсус раддия билан чиқишни мўлжаллаб қўйган маълум шахс ёки асарга қарши фикр билдиради. Эҳтимол, мана шу йўсинда унинг «*Ragg ал-усул ал-хамса*» асари пайдо бўлганки, унда Абу Умар ал-Боҳилий асари рад этилади. Бу баҳс «*Китоб ат-тавҳид*» саҳифалари билан чекланмаган, албатта, балки унга бир нечта мустақил асар бағишланган. Шулардан бири бўлган «*Китоб ragg авоил ал-ағилла ли-л-Каъбий*» машҳур муътазилийнинг бош асари бўлмиш «*Авоил ал-ағилла фи усул ағ-гин*» билан баҳсга киришган эди; бу асар қолган барча араб адабиётида ҳам танқидга учраган эди. Қолган иккита асар эса, аксинча, алоҳида муаммоларга бағишланган бўлиши керак: «*Ragg китоб ал-Каъбий фи ваъид ал-фуссоқ*»да ал-Мотуридий муржиъия таълимотида қадимдан мавжуд бўлган гуноҳлар учун интиқом мавзуини кўтариб чиқади; «*Китоб ragg таҳзиб ал-жадал ли-л-Каъбий*»да фикҳий тамойиллар бўйича мунозарага киришади.

Муътазилийлар ал-Мотуридийнинг эътирозига сабаб бўлган ягона оқим эмас эдилар. Ал-Мотуридий исмоилийларга ҳам қарши раддиялар ёзган. Исмоилийларга келсак, гап қатъий раддия ҳақида боради; «*Табсират ал-ағилла*»даги маълумотларга кўра, у икки қисмдан иборат бўлган. «*Ragg китоб ал-имома ли-баъд ар-равофиз*» асари имомийларга қарши қаратилган бўлиб, эҳтимол, Муҳаммад б. Масъуд ал-Айёшийнинг Самарқанддаги мударрислик фаолияти билан боғлиқ ҳолда дунёга келгандир. Ҳар иккала ҳолда ҳам ал-Мотуридийнинг танқиди нимага қаратилганини англаб олиш қийин эмас. Зеро, матнларнинг йўқолгани фикр йўналишининг ҳам йўқолганини билдирмайди.

Навбатдаги асарга келсак, унда бутунлай бошқача

ҳолатни кўрамыз. Унинг номи муаллифнинг жуда кенг қамровли асар яратишни кўзлаганидан далолат беради. Ал-Мотуридий, шунингдек, «*Китоб ал-мақолот*» номли асар ҳам яратган. Бундай асар исломий, эҳтимол, яна ноисломий таълимотлардаги турли хил фикрларнинг *доксографияси* (*ересиографияси*) бўлиши мумкин. Ҳақиқатда бундай асарга эга бўлсак, ғоят мамнун бўлур эдик. У бизга Мовароуннаҳрнинг диний муҳити тўғрисидагина эмас, балки ал-Мотуридийнинг ўзига ўзи бериши мумкин бўлган баҳоси тўғрисида ҳам маълумот тақдим этиши мумкин эди. Бундан ташқари, айнан шу матн биз учун, айниқса, қизиқарли бўлиши мумкинлигига яна иккита далил мавжуд: у ўз ўқувчиларининг катта эътиборини қозонган кўринади. Чунки, келтирилган асарлар рўяхатининг аксариятида унинг номи бевосита «*Китоб ат-тавҳид*»дан кейинги иккинчи ўринда келади. Инчунин, Каъбий қаламига мансуб «*Китоб мақолот ал-исломиййин*» асари ҳам мавжуд. Бизга унинг *бигъат* таълимотларга ўзидан анча кейин тавсиф берган муаллифлар учун манба вазифасини ўтагани маълум. Ал-Мотуридийнинг «*Китоб ал-мақолот*»и Каъбий асари билан муносабатдорлигини қиёслаш фойдадан холи бўлмас эди.

Шу билан йўқолган асарлар саноғи ниҳоясига етиб қолди, чунки юқорида тилга олинган асарлардан ташқари, яна иккита ном қолди, холос. Аммо, улар илоҳиёт соҳасига эмас, балки ҳуқуқ соҳасига тааллуқли. Лекин, ҳатто уларда ҳам ал-Мотуридийнинг ақлий мушоҳадаларга бўлган майли сезилиб туради. Бу ўринда гап ҳуқуққа оид маълумотлар мажмуаси ҳақида ҳам ёки ҳуқуқий ҳодисаларни кўриб чиқиш ҳақида ҳам эмас, балки фикр усулларига оид мулоҳазалар устида боради. «*Маъхаз аш-шаройиъ*» номли битта матн диний қонун-қоидаларни келтириб чиқариш мумкин бўлган манбаларни таҳлил этади. «*Китоб ал-жадал*» деб

номланган иккинчи матн фикҳга ёндашиш услубларига бағишланган бўлиши мумкин.

Ал-Каъбийнинг бу китобга раддия билан жавоб бергани тахмин қилинади, зеро, унинг герменевтика ва услубият масалалари билан яқиндан шуғуллангани маълум. Унинг асарларидан бири эса «*Китоб ат-таҳзиб фи-л-жагал*» деб аталади. Афтидан, Каъбий раддияси ҳам жавобсиз қолмаган, чунки «*Китоб рағғ таҳзиб ал-жагал ли-л-Каъбий*» номли асарни ҳам ал-Мотуридий асарлари қаторига қўшадилар. Шаҳодатларга ишонсак, баҳс бир томондан иккинчи томонга ўтиб турган ва биз унинг биронта босқичини ҳам кузата олмаслигимиз, ғоят ачинарли ҳолдир. Иккала рақиб ҳам ҳанафия мазҳабига мансуб. Фақат илоҳиёт масалаларига ёндашув уларни ажратган эди. Шунинг учун улар ўртасидаги фарқ нафақат илоҳиётда, балки фикҳга услубий ёндашув масалаларида ҳам қай даражада намоён бўлганини кузатиш ғоят қизиқарли бўлув эди.

2.2-фасл. Сақланиб қолган асарлари

«Китоб таъвилот аҳл ас-сунна»

Ал-Мотуридий асарлари қўлёзмаларининг кўп қисми йўқолгани ҳақидаги шикоятимиз ўринли, албатта. Аммо, бошқа томондан, бу масалани бўрттириш шарт ҳам эмас. Сақланиб қолган ривоятларга келсак, ал-Мотуридий асарларининг тақдири унинг бошқа таниқли замондошларининг меросига қараганда анча яхши. Матнларнинг катта қисми йўқолганига кўникишимизга тўғри келади, албатта. Худди шу айтганларимиз ал-Жуббоъий, Абу Ҳошим, ал-Каъбий ёки ал-Ашъарий каби илоҳиётчилар асарларига ҳам тааллуқлидир. Аммо,

барибир, самарқандлик олимимизнинг бир нарсада омади бор эканки, буни унинг бошқа ҳамкасблари, ҳатто ал-Ашъарий, ҳақида ҳам айтолмаймиз: яъни, ал-Мотуридийнинг бизгача сақланиб қолган мероси, айтиб чоғда, унинг асосий асарларини ташкил қилади, зеро, биз унинг фикрлари ва мулоҳаза йўлларини тиклашимиз учун етарли маълумотга эгамиз.

Агар турли сохта «Мотуридийлар» асарларини четлаб ўтсак¹, гап юритиш мумкин бўлган иккита китоб қолади. Булардан «*Китоб таъвилот аҳл ас-сунна*» ёки «*Таъвилот ал-Қуръон*» — Қуръонга ёзилган катта шарҳ — асли ал-Мотуридий қаламига мансуб экани аниқ тасдиқланган: бизгача олим асарларининг анчагина қўлёзма нусхалари етиб келган бўлиб, уларнинг намуналаридан бири ушбу асардир. Бундан ташқари ҳам, айнан шу асар кўпчиликнинг диққат-эътибори ва таҳсинига сазовор бўлганига анчагина далиллар мавжуд. Биографлар уни рўйхатдаги бошқа асарлардан кўра кўпроқ ажратиб кўрсатишга бор куч-имкониятларини сарф этганлар. Бу маълумотлар ва мақтовлардан ташқари, ушбу асарнинг кейинчалик кенг шарҳлангани ҳам унинг қадр-қимматидан дарак беради.

Ушбу шарҳга мурожаат қилишдан олдин биографлар ҳақида икки оғиз сўз. Зикр этиш тартиби бу гал Абулмуъин ан-Насафийдан эмас, балки Абулйуср ал-Паздавийдан бошланади. Ўзининг «*Усул ағ-ғун*»ида у ал-Мотуридийнинг иккита асарини тилга олади ва демак, бошқа асарлар сирасидан алоҳида ажратиб кўрсатади. Булар — «*Китоб ат-тавҳид*» ва «*Китоб ат-таъвилот*». Ан-Насафий бу алоҳида таҳсинни илиб олган ва янада кучайтирган. Унинг таъкидлашича, «*Таъвилот*» ўз соҳасида мисли йўқ асардир, зеро, аввалги муаллифлар қалами билан шу пайтга қадар бу соҳада тасниф этилган биронта бошқа асар бунинг даражасига етолмайди. Шундай қилиб,

асарнинг алоҳида ўрни даврининг энг баланд нуфузига эга бўлган муаллифи томонидан эълон қилинган эди. Шунинг боис, кейинчалик ҳам унинг сўзсиз юқори баҳо олиб келгани ажабланарли эмас. Ан-Насафийнинг сўzlари бизга кейин кўп марта учрайдики, уларни, масалан, Ибн Абулвафо, Ҳожи Халифа ёки Муртазо аз-Забидийлар такрорлаганининг гувоҳи бўламиз. «*Таъвилот аҳд ас-сунна*»ни алоҳида ажратиб кўрсатишдан бош тортган ҳамда уни ал-Мотуридий асарлари рўйхатидаги оддий асарлардан бири деб ҳисоблаган муаллифлар эса жуда озчиликни ташкил этади.

«*Таъвилот*»ни ўрганиш бўйича унга ёзилган шарҳ яна қўшимча йўналиш беради. Шарҳ машҳур Аловуддин ал-Косонийнинг (в. 587/1191 й.) қайнотаси Аловуддин Муҳаммад б. Аҳмад ас-Самарқандий (в. тахминан 539/1144 й.) томонидан ёзилган. Аловуддин Косоний — таниқли ханафий илоҳиётчиси ва фикҳшуноси, Абулмуъин ан-Насафий ва Абулҳасан ал-Паздавийлар (Абулйусрнинг акаси) қўлида таҳсил олиш шарафига муяссар бўлган. Унинг шарҳи бизга бир нечта, асосан, Истанбул қўлёзмаларида етиб келган². Бироқ ҳозиргача нашр этилмаган, унинг мазмуни ҳам илмий талқин ва тадқиқот доирасидан четда қолмоқда. Аммо, асарнинг муқаддимасидаги бир парча, ҳар ҳолда, олимлар диққатини ўзига жалб этди. Боиси — у ўз асосида ётган ал-Мотуридий асарини қизиқарли тарзда баҳолайди. Яъни, Аловуддин ас-Самарқандий ёзадики, «*Таъвилот аҳд ас-сунна*», «*Китоб ат-тавҳид*», «*Мақолот*», «*Маъхаз аш-шаройиъ*» ёки бошқа асарлари каби ал-Мотуридийнинг ўзи томонидан яратилмаган. Уни устознинг шогирдлари маърузалар асносида ёзиб олган бўлишлари керак. Шу боис, бу асарни устознинг ўз қўли билан ёзилган асарларига нисбатан тушуниш осонроқ. Тўғри, «*Таъвилот*»ни ҳам айрим иборалардаги ғализликлардан

ва мазмундаги мавҳумликлардан бутунлай холи деб бўлмайди, албатта.

Бу гаплар икки ёқлама маънога эга. Аввал, Аловуддин ас-Самарқандий бизни «*Таъвилот аҳл ас-сунна*»нинг мазмуни ал-Мотуридийга бориб тақалади, деб ишонтиради, зеро, асарда таҳлил этилган барча масалалар унинг таълимотига тўла мос келади: бу гап турли кузатувчиларнинг «*Таъвилот*» билан «*Китоб ат-тавҳид*» ўртасида масалама-масала бир-бирига мос ўринларни излашлари жараёнида тасдиқланди.

Матннинг ўзи эса сўзма-сўз ал-Мотуридийга тегишли бўлиши шарт эмас: унинг услуби кузатувчига шу қадар силлиқ ва тушунарли туюлади. Шунинг учун ас-Самарқандий асарнинг ал-Мотуридий шогирдлари томонидан устоз маърузаларидан ёзиб олган қайдлари асосида тузилганини таъкидлайди. Агар, ўз навбатида, ас-Самарқандийнинг ўзи ҳам Абулмуъин ан-Насафий ва Фахрулислом Абулҳасан ал-Паздавийлар шогирди экани эътиборга олинса, бундай қараш бутун Мовароуннаҳр мотуридияси учун умумий бўлган, деган хулосага келиш мумкин. Далиллар ҳам ишончли десак бўлади. Гап бораётган пайтда устознинг кўплаб қўлёзмалари мавжуд эди, қолаверса, уларни ҳеч бир қийинчиликсиз бир-бири билан қиёслаш имкони бор эди; бу жараёнда, эҳтимол, қолган асарлар услубида ғализликлар кўзга ташланган ва ёлғиз Қуръон тафсири бундан холидир. Аммо, биз бу масалада бирон аниқ фикрга келолмаймиз, чунки кенг қамровли матний қиёс олиб бориш имконига эга эмасмиз. Ихтиёримизда фақат «*Китоб ат-тавҳид*» ва «*Таъвилот*»нинг матнлари бор, холос. Уларнинг матнларини қиёслайдиган бўлсак, ҳақиқатан ҳам Қуръон тафсирининг услубий афзаллиги аён бўлади. Зеро, тафсир тили анча силлиқ ва мумтоз араб грамматикаси

меъёрларига тўла мос келади.

Бироқ, «Таъвилот» тилига хос нафосат ва равонлик етарли диққат-эътибор қаратиш гарови бўла олмади. Ўтган асрнинг етмишинчи йиллари бошида мавжуд бўлган маттни нашр этиш ғоялари аста-секин йўққа чиқди. Асарни ўрганиш, унинг Қуръон тафсирларининг фанда маълум узундан-узоқ қаторида тутган ўрнини белгилаш учун туртки бўлмади. «Таъвилот» ҳақида эълон қилинган нарсалар эса ҳажм жиҳатидан унча катта эмас ва умумий гаплар билан чекланади.

Иброҳим ва ас-Саййид Авазайнлар 1971 йили Қоҳирада асар матнини тайёрлаб, уни нашр этишга киришган ҳам эдилар. Лекин биринчи ва иккинчи (141-оятгача) сураларнинг шарҳини ўз ичига олган биринчи жилди нашрдан чиқди, холос. Улар билан деярли бир вақтда М. М. Раҳмон (M. M. Rahman) докторлик диссертацияси (Ph.D.) доирасида «Таъвилот»нинг бошини ишловдан ўтказди (1-2: 161 суралар). Бу матн 1970 йилдаёқ тайёр бўлган эди. Бироқ, у фақат 1982 йили Даккада нашр этилди.

Асарнинг у ёки бу даражада батафсил ва яккаю ягона тадқиқоти ҳам М. Раҳмон қаламига мансуб. У ҳам ўша баёнларнинг бир қисми бўлиб, 1981 йилда яна ўша Даккада «*An Introduction to Al-Māturīdī's Ta'wīlāt Ahl Al-Sunna*» («Ал-Мотуридийнинг «Таъвилот аҳл ас-сунна»сига кириш») номи билан нашр юзини кўрди. Бироқ, у бизга қўлёзма хусусиятларининг батафсил талқинини бермайди, балки муаллиф ва бошқа ислом манбаларида бизгача етиб келган тафсирлар ҳақида умумий маълумотларни бериш билан чекланади. Худди шу гаплар Галли мақоласига ҳам тааллуқли (*Galli, Some Aspects of al-Māturīdī's Commentary on the Qur'ān. - IS 21/1982/3-21*). Шундай қилиб, қўлёзмалар асосида 1965 йилда пайдо бўлган М. Гётц маърузаси (*Götz, Māturīdī und sein Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān*) фанда ҳали-ҳануз энг нуфузли маттни

ўрганишга кириш ҳисобланади.

Шунинг билан бирга, «*Таъвилот аҳл ас-сунна*» Қуръон тафсирларининг энг қимматлиси ва диққатга сазовори экани шубҳасиздир. Матнда ушбу асардан аввалги тафсир анъаналарига оид маълумотлар ниҳоятда кўп учрайди, аммо, биринчи галда, у ал-Мотуридий илоҳиётининг турли қирраларини очиб беради. Бу ҳақда тадқиқотимиз давомида ўрни-ўрни билан сўз боради. Лекин, барибир, асарга бутунлигича муносиб баҳо бериш имконига эга эмасмиз. Бунинг сабаби — унинг тўлиқ ва ишончли нашрига эга эмаслигимизда ҳам эмас; бунга эришиш учун биз ислом дунёсининг шарқида ал-Мотуридидан аввал ва унинг замонида Қуръон тафсири тарихи қандай кечгани ҳақида аниқроқ тасаввурга эга бўлмоғимиз керак бўлур эди. Тадқиқотимизнинг биринчи қисмида Абу Ҳанифа мактубларидан бошлаб, то «*Китоб ас-савод ал-аъзам*»гача биз кўриб чиққан матнлар рўйхати илоҳиёт тараққиётига таъриф бериш учунгина кифоя қилиши мумкин, холос. Қуръон тафсирига эса бошқача тадқиқот усуллари ва меъёрлари лозимки, буларни ҳам ўз ўрнида бизгача етиб келган тегишли рисоалар асосида ишлаб чиқиш керак бўлади.

Лекин шу ернинг ўзидаёқ таъкидлаб ўтиш жоизки, авваламбор, И. Голдциэр томонидан ишлаб чиқилган ва бугунга қадар амалда бўлган умумий тасниф усулларини (*Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, 1920*) ал-Мотуридий асарларига нисбатан қўлаб бўлмайдди. И. Голдциэр бизни қизиқтираётган даврда тафсирнинг асосан шакл турини кўрсатади: «*Қуръоннинг анъанавий тафсири*». Биринчиси унинг учун саҳобаларнинг шарҳларидан бошланиб, ал-Мотуридийнинг замондоши бўлган ат-Табарийгача (в. 310/923 й.) давом этган. И. Голдциэрнинг фикрича, ат-Табарийнинг фундаментал

«Тафсир»и анъанавий тафсирчиликнинг чўққиси ва ниҳоясидир. Ақидавий шарҳ И. Голдциэрнинг илмий фаразига эга бўлиб бормоқда эди. У III/IX асрда муътазиллийларнинг Қуръон талқинидан бошланди, аммо узоқ вақт гўё ўзининг ифодалилиги ва мақомига кўра ат-Табарий асари билан қиёслагудек хусусиятларга эга бўлмай келди. Тадқиқотчининг фикрига кўра, фақатгина аз-Замахшарийнинг (в. 539/1144 й.) машҳур «ал-Кашшоф»ида ақидавий баён ишончли ва ҳар қандай қиёсга дош берадиган даражага етказилган.

Мана шу йўсинда Қуръон тафсири тарихида биринкетин алмашилиб турувчи ва бир хилда тараққий этувчи иккита босқич пайдо бўлди. Шунга кўра, ҳам анъанавий, ҳам догматик тафсир аста-секин тараққий этди ҳамда ҳар иккиси эришган натижалар тараққиёт даврининг чўққиси ортда қолгандан кейингина тегишли ёзма шаклда тасвирга олинди. И. Голдциэр бизнинг бу тасаввуримизни ўзгартириши мумкин бўлган қўлёзма асарлар йўқолгани ҳақида очик-ойдин гапирмаса-да, шунга ишора қилади. Гетье ҳам тафсир тарихини айнан шу руҳда баён этиб берди (*Gätje, Koran und Koranexegese*). У ҳам ат-Табарийдан кейинги дастлабки асрларда сунний исломда Қуръоннинг бундан салмоқлироқ тафсири юзага келмаганини таъкидлайди.

Ал-Мотуридийнинг «Таъвилот аҳл ас-сунна» асари ушбу назарияга мос келмаслиги мутлақо аёндыр. Унинг И. Голдциэр таклиф қилган тамойилга кўра, у ёки бу гуруҳга тегишли деб хулоса қилишимизга нафақат асаримиз матни, балки ал-Мотуридийнинг яшаган даври ва жуғрофий ҳудудига тегишли, деб қабул қилинган бошқа қатор шарҳ матнлари ҳам монелик қилади. «Таъвилот»ни аниқроқ таснифлаш ва англаш учун уларнинг қиёсий таҳлилини амалга ошириш лозим бўлур эди. Аммо, айтиб

ўтганимиздек, бу ишни ушбу тадқиқотимизга илова тарзида эмас, балки ўз мақсадлари ва шунга мос йўналишларига эга бўлган мустақил тадқиқот доирасида амалга ошириш афзалроқ кўринади. Шунинг учун хулосада анча кейинги давр муфассири Аловуддин ас-Самарқандий билан бир қаторда эътибор қаратиш лозим бўлган энг муҳим муаллифларни санаб ўтамикки, улар, эҳтимол, «*Таъвилот*» ҳақида келгусида чиқариладиган ҳукмлар учун катта аҳамият касб этади:

а) Муқотил б. Ҳайён (в. 135/753 й.), Балхда таълим берган. Гарчи ўзидан сўнг мустақил тафсир қолдирмаган бўлса-да, экзегетикага оид анча-мунча мулоҳазаларни билдирган;

б) Муқотил б. Сулаймон (в. 150/767 ёки 158/775 й.) ҳам Балхдан; биз унинг бир нечта матнига эгамиз, айримлари нашр этилиб, ўтмишда улар юзасидан қатор тадқиқотлар олиб борилган;

в) Абулқосим ал-Қаъбий (в. 319/931 й.) — муътазилий, ал-Мотуридигийнинг бош мухолифи. У ҳам ғоят кенг, гўё ўн икки жилддан иборат «*Тафсир*» яратган. Кейинги рисолаларда ундан фақат айрим парчалар етиб келган, холос;

г) Муҳаммад б. Масъуд ал-Айёший (IV/X аср бошида таълим берган). Ал-Мотуридигий даврида Самарқандда яшаган шиа (ундан олдин сунний) мазҳабига мансуб мударрис. Унинг тафсири қисман сақланиб қолган ва Қумда нашр бўлган;

д) ва ниҳоят, Абуллайс ас-Самарқандий (в. 373/983 й.) — ал-Мотуридигийдан кейинги дастлабки ўн йилликларда шаҳарлик³ ҳанафий олимлар орасида энг кўзга кўрингани. Ундан бизгача етиб келган қўлёзмалар жуда яхши сақланган ва матни яқинда нашр этилган «*Тафсир*» етиб келган. Маълумки, Абуллайс ислом таълимоти масалаларида ғоят консерватив ўринлардан бирини эгаллаган. Шу боис

унинг асари Шарқнинг илк ҳанафий тафсирини ўрганишда, айниқса, катта самаралар бериши мумкин.

¹ Бу ерда анчадан буён сохта мотуридийликка мансуб деб ҳисобланган ал-Ақидга, Шарҳ ал-фиқҳ ал-акбар ва бошқа рисоалар кўзда тутилган. Уларнинг қўлёзма нусхалари бизгача етиб келган. Ал-Мотуридий эмас, балки кейинроқ унинг издошлари ёзган бу матнлар ан-Насафий каби илк биографларга мутлақо маълум бўлмаган. Шу боис уларни ал-Мотуридийнинг ўзи ёзган асарлар деб эмас, балки мазкур асарларнинг талқини деб қараш мумкин.

² Тошкентда ҳам ЎзФА Шарқшунослик институтида бу асарнинг эски қўлёзма нусхалари № 3155 ва 3249 ашёвий рақамлар остида сақланмоқда. Қаранг: Комилов М.М. Мовароуннаҳр фиқҳ илми ривожига Алоуддин ас-Самарқандийнинг ўрни ва «Тухфат ал-фуқаҳо» асарининг аҳамияти. Тарих фанлари номзоди илмий даржасини олиш учун тақдим этилган автореферати. Тошкент, 2000, С. 16 — *масъула муҳаррир*.

³ [Унинг фаолияти, асосан, Балхда ўтган, қаранг: ал-Мударрис, Муҳаммад. Машойих Балх мин ал-ҳанафийа ва-мо инфараду биҳи мин ал-масоил ал-фиқҳийа. Ал-Жузъ 1-2. Бағдод: ад-Дор ал-арабийа ли-т-тибоъа, 1978-1979].

УЧИНЧИ ҚИСМ

АЛ-МОТУРИДИЙ ИЛОҲИЁТИ

БИРИНЧИ БОБ: ТУЗИЛМА ВА НАМУНАЛАР

1-фасл. «Китоб ат-тавҳид»нинг тузилиши

Шундай қилиб, «Китоб ат-тавҳид» ўз ҳажми, фикр бойлиги ва услубига кўра, Мовароуннаҳрда ўзидан аввал илоҳиёт соҳасида яратилган жами асарлардан устун туради. Бу асар имоннинг асосий ақидаларини жамлаб, уларга қулай таърифлар бериш билан чекланмайди. Унинг мақсади — бутун ислом илоҳиётини тафтиш этиш ва уни инкор этиб бўлмас далиллардан ташкил топган яхлит тизим сифатида тан олиш лозимлигини кўрсатиб бериш.

Шу мақсадда тадқиқот доирасига киритилган ҳамма мавзулар ҳам унинг учун бирдек қиммат касб этмайди, зеро, уларнинг баёни ва таҳлили ўзининг қисқа ёки давомдорлиги билан бир-биридан анча фарқ қилади. Асарнинг мақсадлари баён этилган муқаддима, масалан, нисбатан қисқа кўринади (3-11 бетлар). Бевосита муқаддимадан кейин келган ва каломнинг дастлабки катта муаммоси — дунёнинг фонийлиги ва онтологик тузилишига бағишланган бир неча варақдаги мулоҳазалар янада ихчамроқ кўринади (11-17 бетлар). Шундан сўнг баён усули анча батафсиллик касб этади. Бу, масалан, Аллоҳ тавсифи ва ягоналигининг ҳимояси масаласи марказий ўринни эгаллаган кейинги парчада (17-176 бетлар), айниқса, яққол намоён бўлади. Бундан кейинги фаслларда, жумладан, пайғамбарлар (176-215 бетлар), Аллоҳнинг инсон амалларига таъсири (215-323 бетлар), гуноҳ ва жазо

(323-373 бетлар), шунингдек, имонни тўғри тушуниш (373-401 бетлар) ҳақида сўз борганда ҳам далиллар ғоят синчковлик билан ва аниқ ифода этилади.

Муаммоларнинг бундай изчиликда келиши айнан матнимизга хос хусусият бўлмай, у ёки бу даражада ислом рисолаларининг одатий тузилишига мувофиқдир. Ал-Мотуридий айрим парчалар ичида риоя қилган тартиб ҳам калом илмида қабул қилинган муайян низомга асосланади. Баъзи ўринларда ал-Мотуридийнинг мулоҳазалари қайтариқлар эвазига чўзилиб кетган ва баъзи жойларда у депсиниб қолган. Бунинг сабаби, муаллиф ўзининг тобора тезлашаётган баёнига иккита секинлаштирувчи унсур қўшганидадир.

Улардан биринчиси ва энг кўп учрайдигани шундаки, муаллиф кўриб чиқилган муаммога яна қайтиб, бошқа рақибларининг исмларини номма-ном кўрсатиб, мунозарага киришади. Яъни, ал-Мотуридий тўғри деб ҳисоблаган якуний ҳукм ўқувчига алақачон маълум: аммо у билдирилиши мумкин бўлган эътирозлардан ҳимоя қилинади ҳамда қарама-қарши ҳукм қабул қилинган тақдирда юзага келадиган хато ва зиддиятларни кўрсатиш йўли билан янада тасдиқланади. Шу каби мулоҳазалар мисолида ислом илоҳиётининг диалектик тузилиши янада аниқ намоён бўлади ва унинг, ўз навбатида, муаллифимиз услубигагина эмас, балки каломга хос умумий хусусият эканлиги бизга маълум.

Иккинчи унсур, аксинча, фақат «*Китоб ат-тавҳид*»га хос. Бу ўринда бутун матн давомида тез-тез учраб турадиган баён ва далилларнинг маълум ўринларда қайтарилиши кўзда тутилмоқда. Ал-Мотуридий томонидан йўл қўйилган хато эмас, балки китобнинг ўзига хос услубда ёритилганини билдиради. Аммо, буни аниқлаш учун бундай қайтариқларни шунчаки кўриб чиқишнинг ўзи кифоя

қилмайди. Бунинг учун кўпроқ «*Китоб ат-тавҳид*» асарининг умумий кўринишини тиклаш лозим бўлади, шунда унинг ички тузилиши ал-Мотуридий томонидан қандай тасаввур этилгани ва ишлаб чиқилганини кўрамыз.

«КИТОБ АТ-ТАВҲИД»НИНГ ТУЗИЛИШИ¹

(3-11) Прологоменалар: билиш назарияси

- 3,6-4,4 1. Дин буюкларга эътиқод қилиб, тақлид қилишга эмас, далилларга асосланмоғи керак.
- 4,5-6 ва к.с 2. Диний маърифатга нақл ва ақл орқали эришилади.
- 7,1-11,4 3. Инсон, асосан, маърифатнинг уч воситасига эга:
а) сезги орқали; б) нақл орқали; в) ақл орқали.

(11-17) А. ОЛАМ

11,5-17,4 Моддий оламнинг яратилганлигига далиллар

бунда,масалан:

- 11,14 ва к.с. 1. Оламнинг онтологик тузилиши
- 13,20 ва к.с. 2. Яратилишнинг вақтда ибтидоси бўлса-да, интиҳоси йўқ.

(17-176) Б. АЛЛОҲ

I. Умумий таъкидлар

- 17,5-19,5 1. Холиқнинг мавжудлиги
- 19,6-23,7 2. Холиқнинг ягоналиги

3. Аллоҳнинг ўзига хослиги
- 23,8-24,16 3.1. Аллоҳнинг жами яратилганлардан фарқи
- 24,17-25,16 3.2. Аллоҳ ҳақидаги мулоҳазаларимизнинг мазмуни:
- Мунозара:
- 25,17-27,17 а) бизнинг билиш назариямизни рад этувчиларнинг раддияси
- 27,18-29 ва к.с. б) зоҳирдан ботинга сари хулоса
- 30,1-37 ва к.с. в) олам абадийлиги тарафдорларининг раддияси

II. Аллоҳнинг исми ва сифатлари

Мунозара:

- 38,1-39,18 а) Аллоҳни жисм деб аташ мумкин эмас
- 39,19-43 ва к.с. б) Аллоҳни зот деса бўлади

1. Аллоҳнинг зотий сифатлари, айниқса:
- 44,1-45,9 1.1. *Ихтиёр*
- 45,10-13 1.2. *Қудрат* ва *урога*
- 45,14-46,2 1.3. *Илм*
2. Аллоҳнинг яратувчилик сифатлари
- 2.1. *Таквин*
- 46,3 ва к.с. 2.1.1. Сифат мавжудлигининг исботи: (муътазиллийларча) яратувчиликка ва яралмишни тенглаштиришга қарши
- 47,1-49,13 2.1.2. Яратувчилик илм ва қудрат каби азалийдир

Мунозара:

49,14-59 ва к.с. Ал-Каъбийнинг сифатлар ҳақидаги таълимотининг баёни ва раддияси бунда:

53,12-55,2 ва

57,10 2.2. Калом

Мунозара:

- а) Ихтиёр истилоҳини тўғри англаш
- 60,1-14 а.а) ал-Каъбийга қарши
- 60,15-65,22 а.б) табиатнинг ўзича ривожланиши ғояси тарафдорларига қарши
- 62 ва к.с.-63,14 а.в) абадий модда (тийна) тарафдорларига қарши
- 63 ва к.с.-64,2 а.г) исмоилийларга қарши
- 64,3-65,5 а.д) «а.б» дан «а.г.» гача бандларда санаб ўтилган «дахрия» гуруҳларининг қатъий танқиди
- б) Аллоҳ исмларини тўғри тушуниш
- 65,6-66,3 б.а) келиб чиқиши ва мазмуни
- 66,4-67,8 б.б) Аллоҳнинг барча исмлари азалдан Унга мансубдир (Жаҳм б. Сафвоннинг танқиди билан биргаликда)

III. Аллоҳга Қуръонда берилган антропоморф тавсиф

1. Аллоҳнинг Арши аълода ўтириши.
Аллоҳ бир ерда муқимми?
- 67,9-70,19 1.1. Аршга ва Аллоҳнинг макони борлигига нисбатан турли нуқтаи назарлар

- 70,19-74,3 1.2. Аллоҳнинг ўтиришига нисбатан турли нуқтаи назарлар
- 74,4-75,2 1.3. Ўз таълимотини умумлаштириш
- 75,2-22 1.4. Ал-Каъбий билан мунозара
- 75 ва к.с.-76,11 1.5. Аллоҳ осмонда, тепамизда деган тасаввурларга қарши
- 76,12-77,11 1.6. Аллоҳга нисбатан яқинлик, келмоқ, кетмоқ ва ўтирмақ, тушунчаларининг маъноси
2. Аллоҳ жамолини жаннатда кўриш
- 77,12-81,2 2.1. Аллоҳ жамолини кўриш мумкинлигининг исботи
- 81,3-82,5 2.2. Аллоҳни кўриш, уни идрок этиш эмас
- 82,6-85,14 2.3. Ал-Каъбий билан мунозара
- 85,15 ва к.с. 2.4. Хулоса: Аллоҳ жамолини кўриш шакл-шубҳасиздир, аммо бизнинг тасаввуримиздаги каби эмас.

IV. Мусулмон муҳолифлар билан мунозара

86,1-92 ва к.с.

бунда: 1. Муътазиллийларга қарши: уларнинг таълимотлари бегона динлар (биринчи ўринда дуалистлар ва даҳрийлар) тасаввурига яқин эканининг исботи

масалан,

86,4 ва к.с. 1.1. Номавжудлик ҳамма вақт мавжуд эди, деган нуқтаи назарига қарши

масалан,

86,16 ва к.с. 1.2. Аллоҳ ҳамма вақт яратмаган тезисига қарши;

масалан,

- 86,20 ва к.с. 1.3. Илоҳий яратувчилик яратилганнинг ўзгинаси, илоҳий ирода — истакнинг ўзгинаси деган нуқтаи назарга қарши
- 89,2 ва к.с. 1.4. Тасодифий ҳодисалар (*аъроз*) моддий дунёда ўз қонун-қоидаларига кўра ҳаракат қиладилар нуқтаи назарига қарши
- 90,12 ва к.с. 1.5. Ўз эрки туфайли инсон Аллоҳга аввалдан маълум бўлмаган амалларни содир қилиши мумкин деган нуқтаи назарга қарши
- 92,15 ва к.с. 1.6. Аллоҳнинг қилганлари доимо энг маъқулдир (*ал-аслаҳ*) нуқтаи назарга қарши
- 93,1-94,18 2.1. Бу ташбиҳга олиб келади, деган исмоилийларнинг таънаси нотўғридир
- 94,19-96,16 2.2. Аллоҳ исмларини ақл-идрок ва руҳга олиб ўтиш — исмоилийларнинг йўли ва у чалғитади
- 96,17-100,2 3. Аллоҳнинг донолиги ва башорати ҳақида ан-Нажжор билан мунозара
- бунда: 3.1. Аллоҳ оламни нима учун яратди масаласига оид (ан-Нажжор, муътазилийлар ва исмоилийларга қарши)
- 97,16 ва к.с. - Донолик таърифи
- 100,2-7 ва 100,13-20 3.2. Аллоҳнинг амри ва таъқиқи (ан-Нажжорга биноан)

100,7-12 ва

100,20-101 3.3. *Ваъда ва таҳдид* (ан-Нажжорга биноан)

102,1-104,5 4. «*Ўзини билган Парвардигорини билар*», деган оятни тўғри англаш ҳақида (Жаҳм б. Сафвон, мушаббихлар, яҳудийлар ва дуалистларга қарши)

104,6-105,7 5. Яна бир бор: шайъ, жисм, борлиқ (*ҳувиййа*) таърифларининг Аллоҳга нисбатан қўлланиши ҳақида

105,7-106 6. Яна бир бор: Аллоҳ (Аршда ўтириши натижасида) бир жойда муқимми?

107,1-108,13 7. Аллоҳ сифатлари ҳақидаги таълимотда қандай (*мо*), қанақа (*кайфия*), қаерда (*айна*) ва қилмоқ (*феъл*) тушунчаларидан фойдаланиш ҳақида

108,14-110,7 8. *Теодицея* (Аллоҳни оқлаш): зарарли махлуқот ва субстанция (*жавҳар*)ларнинг яратилиши ортида турган илоҳий донолик ва башорат (оптимизм ҳақидаги муътазила таълимотининг танқиди)

V. Кофирлар раддияси

1. Қатъий мулоҳазалар

110,8-111,12 1.1. Ўз таълимоти фойдасига далилларни умумлаштириш

1.2. Сохта таълимотларнинг юзага келиш сабаблари

111,13-18 1.2.1. Имонда кўр-кўрона тақлид

111,18-113,6 1.2.2. Кўп кишиларнинг оламни ҳиссий қабул қилишни унинг шу дақиқадаги ҳолатидан

- ажрата билишга ожизлиги («*даҳрий*»лар таснифи билан бирга)
- 113,7-18 1.2.3. («*Дуалистлар*»)нинг яхши томонидан ёмонлик содир бўлолмади деган янглиш тахминлари
- 113,19-118,13 1.3. Бундай қарашларнинг қатъий раддияси (аввало дуалистлар ва *асҳоб ат-табойи*га қарши)
- 118,14-121,4 1.4. Тавҳидни тўғри англаш ҳамда уни даҳрийлар, дуалистлар, яҳудийлар, христианлар, муътазиллийлар (уларнинг даҳрийлар ва дуалистлардан фарқи оз), ан-Нажжор, Бурғус, мушаббихийлар ва исмоилийлар томонидан сохталаштирилиши
2. Даҳрийлар
- 121,5-123,11 2.1. Даҳрийлар (ва дуалистлар) таълимотларининг таснифи ва раддияси
- 123,12-125 2.2. Оламнинг абадийлиги ва яратилмишнинг фонийлигига қарши Муҳаммад б. Шабибнинг далиллари (ал-Мотуридийнинг танқидий изоҳлари билан)
- 126,1-135,4 2.3. Аллоҳнинг яратувчи (*Холиқ*) эканига доир Муҳаммад б. Шабибнинг мулоҳаза ва далиллари (ал-Мотуридийнинг танқидий изоҳлари билан): Аллоҳ нима, у қаерда ва қандай? Аллоҳ қандай қилиб, нимадан, нимага, қачон яратган? Унинг «*Ҳоким*» ва «*Холиқ*» сифатлари қандай тавсиф этилади?
- Мунозара:
- 135,5-137,19 Илоҳиётда назарий хулосаларнинг зарур экани

- 137,20-139 2.4. Моддий жисмларнинг фонийлиги ва яратилганлиги фойдасига Муҳаммад б. Шабибнинг далиллари (ал-Мотуридийнинг маъқулловчи изоҳлари билан).
- 139-б.о.-141,7 2.5. Бир нечта яратувчи мавжудлиги ҳақидаги фикр тутуруқсиз эканининг исботи (Ибн Шабиб далиллари ва ал-Мотуридийнинг батафсил изоҳлари билан)
- 141,8-149,21
бунда: 2.6. Даҳрийлар таълимотининг (Ибн Шабиб ва бошқаларга кўра) баёни ва раддияси
- 147,12 ва к.с. — Арастунинг категориялар ҳақидаги таълимоти.
- 149-б.о.-152,3 2.7. Даҳрийлар таълимотига қарши Ибн Шабиб ва ан-Наззом далиллари (ал-Мотуридийнинг изоҳлари билан)
- 152,4-153,5 2.8 Ибтидоси йўқ олам муттасил пастлаб боради, деган суманийлар тезисига қарши: (ан-Наззом далиллари, ал-Мотуридий изоҳлари)
3. Скептиклар
- 153,6-155,11 3.1. Софистларга қарши Ибн Наззомнинг далиллари (ал-Мотуридий изоҳлари билан)
- 155,12-156 3.2. Суманийларга қарши: Наззомнинг суманийлар билан мунозараси ҳақидаги Ибн Шабиб ахбороти; ал-Мотуридий изоҳлари билан
4. Дуалистлар
- 4.1. Монийлар
- 157,1-16 4.1.1. Таълимотларининг баёни

- 157,17-163,11 4.1.2. Раддия (23 та далил)
4.2. Дайсонийлар
- 163,12-164,5 4.2.1. Таълимотларининг баёни
164,6-170
бунда: 4.2.2. Раддия (17 та далил)
- 169,4 ва к.с. — Жаъфар б. Ҳарбнинг дуалист билан
баҳси ҳақида ахборот
- 169,12 ва к.с. — Дуалистларни қатъий рад этолмаганлиги учун
муътазиллийларга қарата айтилган таъналар
- 4.3. Маркионийлар
- 171,1-6 4.3.1. Таълимотларининг баёни
- 171,7-10 4.3.2. Собийлар ва монийлар ҳақида қайдлар
- 171,10-172,11 4.3.3. Маркионийлар раддияси (4 та далил)
- 4.4. Зардуштийлар
- 172,12-17 4.4.1. Таълимотларининг баёни
- 172,18-174,9 4.4.2. Раддия (10 та далил)
- 4.5. Шахсий ёндашувининг умумлашмаси
- 174,10-18 4.5.1. Creatio ex nihilo (Йўқдан бор қилиш)
ҳимояси
- 174,19-175,9 4.5.2. Аллоҳнинг яратувчига ёмонликни ҳам
яратишга монёлик қилмайдиган
донолигининг ҳимояси
- 175,10-176,5 4.5.3. Билим кўламининг инсон тафаккури
билан чеклаб қўйган кофирларга таъна

(176-215) **В. ПАЙҒАМБАРЛАР**

I. Пайғамбарларнинг мавжудлиги ва зарурати

- 176,8-13 1. Бидъатчилар набийликни тан

олмасликларининг учта сабаби:

- улар Аллоҳга ишонмайдилар;
- улар Аллоҳга ишонадилар-у, унинг фарзларига ишонмайдилар;
- улар Аллоҳга, унинг фарзларига ишонадилар, аммо ваҳийга ишонмайдилар, чунки улар ақл маърифатнинг етарли воситасидир, деган сохта фикрдан келиб чиқадилар.

176,14 ва к.с. 2. Биринчи нуқтаи назар раддияси

177,1-179,8 3. Иккинчи нуқтаи назар раддияси

179,9-186,9 4. Учинчи нуқтаи назар раддияси

бунда:

183,5-184,2 4.1. Билишнинг учта йўли (ҳиссий идрок, ақл, нақл):

- қўллаш соҳалари;
- зарар келтириш имкони;
- Аллоҳ фарзлари фақат нақллардан маълум бўлади.

184,3-7 4.2. Борлиқнинг уч категорияси учун бизга нақллар зарур: зарурийлик, жоизлик, ножоизлик ҳақида ҳукм чиқариш учун бизга нақл керак.

II. Абу Исо ал-Варроқ ва Ибн ар-Ровандий билан мунозара

1. Абу Исо ал-Варроқ

186,10-188,13 1.1. Ал-Варроқнинг пайғамбарларга қарши эътирозлари раддияси (Ибн ар-Ровандийнинг иккита мулоҳазасидан фойдаланган ҳолда)

- 188,14-190,15 1.2. Пайғамбарлар фойдасига далилларни умумлаштириш
- 190,15-191,15 1.3. Далилларни муайян ҳолатда Муҳаммад пайғамбарга нисбатан қўллаш
- 191,16-192,2 1.4. Муҳаммаднинг пайғамбарлигига қарши ал-Варроқ эътирозлари
- 192,3-193,13 1.5. Эътирозлар раддияси
2. Ибн ар-Ровандий
- 193,14-202,8 Ибн ар-Ровандий далилларининг қуйидаги бандлари бўйича батафсил танқидий таҳлил:
- пайғамбарларнинг фойдасига далиллари;
 - ал-Варроқнинг 13 та эътирози;
 - Ибн ар-Ровандий жавоблари;
 - Ал-Мотуридий шарҳлари.

III. Муҳаммад пайғамбар

- 202,9-209,15 1. Муҳаммаднинг пайғамбарлигини исботловчи тўртта белги:
- шахсиятининг ўзига хос хусусиятлари (нозил бўлган оятларни ҳиссий аъзолар воситасида ўзлаштиргани);
 - унинг ҳақ мўъжизалари;
 - ақл билан идрок этиб бўладиган мўъжизавий ҳадислар;
 - унинг ҳаёти ва давридаги ташқи шарт-шароитларнинг бир-бири билан тамомила мос келиши.
- 209,16-210,10 2. Муҳаммадни инкор этиб, баъзи пайғамбарларнигина тан олувчи яҳудийлар

- ва христианларнинг танқиди
3. Исо Аллоҳнинг ўғли экани тўғрисидаги христиан таълимотининг раддияси
- 210,11-19 3.1. Бир нечта христология нуқтаи назарларининг (Ибн Шабибга кўра) баёни
- 210,20-215,3 3.2. Христиан қарашларининг раддияси ва Исо фақатгина пайғамбар бўлганининг исботи

Г. АЛЛОҲ ВА ИНСОН АМАЛЛАРИ

I. Аллоҳнинг хатти-ҳаракатлари

1. Муътазилийларнинг бидъат нуқтаи назари
- 215,4-216,2 1.1. Уларнинг қарашлари: Аллоҳ хатти-ҳаракатлари амалий нафга риоя этмоғи лозим.
- 216,2-10 1.2. Иштибоҳ сабаби: муътазилийларнинг дуалистлар билан олиб борган нотўғри мунозараси
- 216,11-15 1.3. Зарарли ашёларнинг яратилишига доир муътазилийлар ўртасидаги ихтилоф
- 216,16-221,5 2. Тўғри нуқтаи назар: Аллоҳнинг қудрати, донолиги ва башорати

II. Инсонларнинг хатти-ҳаракатлари

1. Инсон хатти-ҳаракатлари (амаллари)нинг асосий шарт-шароитлари
- 221,13-222,10 1.1. Инсон имтиҳон учун яратилган.

- Инсоннинг шахсий интилишлари уни тўғри йўлдан оздиради, аммо унга синовлардан ўтиш учун барча воситалар (сезги аъзолари, ақл, нақллар) берилган;
- 222,10-223,4 1.2. Нақлларда қатъий (муҳкам) ва мажозий (муташобих) ҳукмлар бор, аммо шундай бўлса-да, улар тушунарли ва ўз ҳолича зиддиятли эмас;
- 223,4-224 1.3. *Иштибоҳ* ва хато шарҳларнинг сабаблари (табiiй мойиллик ва авлиёларга кўр-кўрона тақлид) ҳамда уларни ақл ёрдамида тузатиш
2. Инсон хатти-ҳаракатларининг мақоми: яратилганлик ёки ўз-ўзини белгилаш
- 2.1. Жабарийлар (ёки муржиъийлар; 229,1 билан қиёсланг) концепцияси
- 225,2-16 2.1.1. Таълимот: хатти-ҳаракат (*амал*)ларни фақат Аллоҳга нисбат бериш керак. Инсон фақат кўчма маънода амал қилади.
- 225,17-227,8 2.1.2. Жабарийлар раддияси: инсон ҳақиқатан амал қилади.
- 2.2. Қадарийлар (яъни, муътазилийлар) назарияси.
- 227,9-228,6 2.2.1. Хатти-ҳаракатларни тўлалигича инсонга нисбат бермоқ лозим. У мустақил ҳаракат қилади.
- 228,7-229 2.3. Ал-Мотуридий назарияси: хатти-ҳаракатлар ҳам Аллоҳга, ҳам инсонга нисбат берилиши керак. Уларни Аллоҳ яратади, аммо инсон танлайди, ўзлаштиради ва бажаради.

- 230,1-236,10 2.2.3. Қадарийлар раддияси: инсон хатти-ҳаракатларининг мустақил эканига қарши 21 та далил (муътазилийлар таълимотининг дуалистларникига яқинлашиб бораётганига таъна билан).
Мунозара:
- 236,11-256,6
бунда: Муътазилийлар (айниқса, ал-Каъбий) айрим далилларининг таҳлили ва раддияси; «...муътазилийлар ушбу жамоанинг зардуштийлари» эканликларининг исботи.
- 254,13-255,7 — Инсон амалларининг яратилгани ҳақида хулоса қилиш мумкин бўлган Қуръон оятларининг тафсири.
3. *Иститоъат ёки қудрат.*
- 256,8 ва к.с. 3.1. Иститоъатнинг икки кўринишини фарқлаш
— хатти-ҳаракат учун жисмоний ва моддий омилларнинг мавжудлиги;
— соф қудратнинг ўзи.
- 257,1-258,14 3.2. Буни ҳал қилиш зарурлиги
- 258,15-259,20 3.3. Аллоҳ талабларини бажаришда инсон бурчи нимага асосланади? Шунгаки, у азалдан, яъни амалдан олдиноқ (*қабла-л-фeyл*) дастлабки иститоъатга эга.
- 259,21-262 3.4. Иккинчи иститоъат инсонга бевосита хатти-ҳаракатлар пайтида (*маъа-л-фeyл*) бахш этилади. Аллоҳ томонидан тақдим этилган бундай ваколатсиз, у ҳеч нарсага қодир эмас (муътазилийларга қарши).

- 3.5. *Иститоъат* нималарга сарфланади?
- 263,1-13 3.5.1. Ал-Мотуридий, Абу Ҳанифа, муътазиллийлар: иккита қарама-қарши амалга
- 263,14-264,7 [бўшлиқ] 3.5.2. Ан-Нажжор: фақат битта амалга
- 264,7-12 3.5.3. Ан-Нажжор нуқтаи назарининг раддияси
Мунозара:
- 264,13-286,7 Хатти-ҳаракатга қодирлик (*иститоъат*), амалга ошириб бўлмас талабларни бажариш мажбурияти (*ат-таклиф би-мо ло йутоқ*), ёвузлик манбаи ва Аллоҳ башорати ҳақидаги турли нуқтаи назарларнинг талқини ва раддияси (Нажжор, умуман, муътазила ва, аввало, ал-Каъбийга қарши)

III. Аллоҳнинг кенг қамровли ишлари

1. Аллоҳ иродаси.
- 286,8-294,10 1.1. Ал-Мотуридий позицияси: Аллоҳга барча хатти-ҳаракатлар маъқул, гарчи у ёмон амалларга амр этмаса-да ва уларни маъқулламаса-да, аммо унинг иродаси — мажбурламасликдир (Қуръондан келтирилган кўплаб оятлар мисолида исботланади).
- 294,11-303,15 1.2. Каъбий қарашларининг таҳлили ва раддияси.
- 303,15-305,12 1.3. Қадарийларга қарши Абу Ҳанифа далиллари. Ўз позициясининг ҳимояси.

2. Илоҳий қазо ва қадар.
- 2.1. Ал-Мотуридий позицияси.
- 305,13 2.1.1. Аллоҳ содир бўлаётганларнинг барчасини олдиндан билиб, тақдирини белгилаб қўйган.
- 306,1-307,15 2.1.2. Қазо ва қадар истилоҳларининг маъноси.
- 307,16-314,3 2.2. Каъбий қарашларининг таҳлили ва радди. Изоҳ: илоҳий қадарга қарамай, инсон ўз хатти-ҳаракатлари учун жавобгардир.
- Мунозара:
- а) Ал-қадария истилоҳининг мазмуни ва қўлланиши;
- 314,4-316,15 а.а) у муътазилийларга тааллуқли, зеро улар — бу жамоанинг зардуштийлари;
- 316,16-319,3 а.б) Ал-Каъбийда истилоҳнинг нотўғри талқини;
- 319,3-17 б) амалдан одиноқ хатти-ҳаракат қилишга иқтидор мавжуд (*иститоъат қабла-л-феъл*), деган фикр ҳимоясига қаратилган қадарийлар далилларининг радди (Қуръондан тегишли оятларнинг шарҳи билан);
- 319,18-320,12 в) иститоъатни жабарийлар томонидан инкор этилишининг радди;
- 320,13-321,16 г) биз (яъни, Мовароуннаҳр ҳанафийлари) — жабарийлар эканимиз ҳақидаги муътазилийлар фикрининг раддияси. Диққат қилиб қараладиган бўлса, уларнинг ўзлари — жабарийлар;
- 321,17-323,13 д) Ан-Нажжор — жабарий, деган

муътазилийлар фикрининг радди. Унинг таълимоти тўғри эмас, лекин уларнинг таълимоти ундан-да баттар ва ҳақиқатан жабарийчадир.

(323-373) **Е. ГУНОҲ ВА ЖАЗО**

I. Гуноҳкор – осий ва унинг тақдири борасидаги қатъий айблов

323,14-325,12 1. Ҳар қандай гуноҳ инсонни имондан чиқаради ва уни абадий дўзахга маҳкум этади, деган хорижийларнинг янглиш таълимоти ҳақида

325,13-329,5 2. Тўғриси мана бундай: катта ва кичик гуноҳларни фарқламоқ лозим. Қолган барча мусулмонларнинг (хорижийлардан ташқари) фикрига кўра, кичик гуноҳлар инсонни ҳали кофир қилмайди, шунингдек, уларни деб абадий дўзах азобига маҳкум бўлишдан қўрқиш ҳам жоиз эмас.

II. Катта гуноҳлар муаммоси

329,6-332,5 1. Гуноҳи кабиралар содир этганларнинг (масалан, кофир, бутпараст, мунофиқ ва ҳоказо) ҳолати, унга тегишли жазо ва хатти-ҳаракатларнинг имонга муносабати ҳақидаги турли таълимотлар.

332,6-343,11 2. Ал-Мотуридий тутган йўл: катта гуноҳ содир этган шахс мўъмин бўлиб қолаверади, аммо жазодан қочиб қутулолмайди, зеро, Аллоҳнинг таҳдидини ҳам (муржиъийларга

қарши далиллар), ваъдасини ҳам (муътазилийлар ва хорижийларга қарши далиллар) жиддий қабул қилмоқ лозим.

Мунозара:

343,12-360,9 Амалларнинг тегишли экани, оғир гуноҳкорнинг ҳолати ва тавбанинг аҳамияти ҳақида ал-Каъбий фикрларининг таҳлили ва раддияси

360,10-364,2 3. Ал-Мотуридий тутган йўлга қўшимча: фақат кофирларнигина дўзахда абадий жазо кутади.

Мунозара:

364,3-365,8 Муътазилийлар ўз таълимотларига мувофиқ осийни имондан чиқди дея олмасликларининг исботи

III. Пайгамбарнинг шафоати

365,9-368-б.о. 1. Оғир гуноҳлар учун ҳеч қандай шафоат бўлиши мумкин эмас, деган муътазилийларнинг таълимотига қарши: кичик ва катта гуноҳлар шафоат ва мағфират топиши мумкин.

369,1-370,22 2. Гуноҳлар - шайтонга итоаткорликдир, деган хорижийлар таълимотига қарши: гуноҳлар, бу — гумроҳлик, атайин итоатсизлик қилиш эмас. Аллоҳ ҳам осийларни бундай қилмишлари учун айбламайди.

370,23-373,5 3. Ўз таълимотининг умумлашмаси: мўъмин билан гуноҳкор мўъмин ўртасида эмас,

балки мўъмин билан кофир ўртасида қатъий чегара ўтказиш лозим. Аллоҳ таҳдиди кофирларга ва гуноҳкор мўъминларга турли даражада тегишлидир. Шунинг учун пайғамбаримиз шафоати *гуноҳи кабира* содир этганларга ҳам тегишлидир (Қуръондаги тегишли оятларнинг тафсири билан).

(373-401)

Ж. ИМОН

I. Имоннинг моҳияти: дилдаги тасдиқ (тасдиқ би-л-қалб)

373,8

1. Карромийлар қоидаси: имон - тилдаги иқрор, яъни имон келтириш калимасини оғзаки айтишдир.

373,9-378,16

2. Раддия: фақат тилдаги имон мунофиқликдир. Имоннинг моҳияти қалбдаги тасдиқдадир. Бу фикрнинг фойдасига нақлий (373,10 - 377,9) ва ақлий далиллар (377,10 - 378,16) келтирилган.

378,17-379

3. Муътазиллийлар, хорижийлар, карромийлар ва ҳашвийларнинг фикрларини рад этувчи (қуръоний оятларнинг тафсири)

Мунозара:

380,1-381,10

а) Имон, бу - фақат маърифатдир, деган фикрга қарши. Имонни, маълум маънода, маърифат деб аташ мумкин, аммо, ўз моҳиятига кўра, у иқрордир;

381,11-385,10

б) *Иржозь/ал-муржиъа* истилоҳини тўғри тушуниш ҳақида (аввало, ҳашвийларга қарши).

Муржиъа сўзи ҳақиқатда ҳам ҳақорат сифатида ишлатилганда (масалан, ҳадисда), унинг ортида жабарийлар, ҳашвийлар ва муътазилийлар назарда тутилади.

II. Имоннинг яратилганлиги

385,11-388,9 Имон — кишиларнинг хатти-ҳаракатларидир (*феъл*), инсоннинг жами амаллари эса, исботланганидек, яратилгандир (ҳашвийлар фирқасига қарши).

III. Истисно иборасига қарши

388,10-392 Биронга ҳам мўъмин *имон* калимасига «Аллоҳ хоҳласа» иборасини қўшиши мумкин эмас (ҳашвийлар, муътазилийлар ва хорижийларга қарши).

IV. Имон ва ислом ўртасидаги нисбат

393,1-394,10 1. Ҳар икки тушунчани бир-биридан айиришга интилан турли нуқтаи назарлар келтирилади.

394,11-401 2. Ал-Мотуридий тутган йўл: иккала тушунча ҳам бир нарсани англатади, бироқ буни турли ранглар воситасида тақдим этадилар.

¹ Бетлар ва сатрларнинг рақамланиши Ф. Хoleyф нашри асосида келтирилди. Бобларнинг сарлавҳалари ва мавзуларнинг номлари матннинг ички мазмунига мослаштирилди. Матннинг ўзида ёки ҳошияларда онда-сонда учрайдиган, ёинки Ф. Хoleyф томонидан нашр этиш жараёнида қўшимча қилинган сарлавҳалар эътиборга олинмади.

ХУЛОСАЛАР

1-фасл. Ал-Мотуридуйнинг ислом илоҳиётидаги ўрни

Имонга таъриф бериш билан «*Китоб ат-тавҳид*» ўзининг мантикий ниҳоясига етади. Шундай қилиб, у инсоннинг нарсаларни билиш қобилияти тавсифидан бошланиб, пировард мақсад бўлмиш Аллоҳни билиш ва ҳақиқий мўъмин бўлиш усуллари билан тутаган эгри чизиқ учлари тутшиб, бир бутун доирани ташкил қилади. Ал-Мотуридуй бу йўлда жуда кўп масалаларни кўриб чиқадики, биз уларнинг ҳаммасини ҳам алоҳида-алоҳида муҳокама қилолганимиз йўқ. Айрим таркибий қисмларга келсак, уларни «*Китоб ат-тавҳид*»нинг умумий тавсифида, ўз ўрнида, кўрсатиб ўтиш билан чекландик, холос. Аммо **ал-Мотуридуй**ни қизиқтирган йирик мавзуларнинг барчасини батафсил таҳлил этдик. Улар бизга олим илоҳиётидаги турли йўналишларни кузатиб бориш имконини берди. Шунинг учун хулосада **ал-Мотуридуй** тавсифини бериб, унинг калом ривожигаги ўрнини белгилашимиз мумкин.

Бундай баҳони бериш — ниҳоятда нозик масала. Бунда ҳамма вақт масаланинг бир жиҳатларига урғу бериб, муҳимликда қолишмайдиган бошқа жиҳатларини тушириб қолдириш хавфи бор. Аммо ал-Мотуридуйга келганда, бошқа илоҳиётчиларга нисбатан таваккалчилик камроқ бўлади, деб умид қилишимизга асос бор. Чунки унинг тафаккури — мавжуд турли таълимотлардан синтез йўли билан янги назарияни ишлаб чиқишнинг ноёб намунасидир. Бу уни ўз даврининг бошқа илоҳиётчиларидан фарқлашга ҳамда уни суннийлик каломининг бош вакили даражасига кўтарган омилларни

тушуниб етишимизга ёрдам беради.

Бу билан боғлиқ ҳолда дастлабки ва энг қизиқарли белги сифатида кўрсатиш жоиз бўлган омиллардан бири шундаки, ал-Мотуридий Мовароуннаҳрдаги илоҳиёт тараққиётида бурилиш нуқтасини белгилаб берди. Биз қайта-қайта шунга амин бўлдикки, у маълум анъанага амал қилган ва унга чуқур ҳурмат билан қараган. Аммо бу анъана ал-Мотуридийнинг таъсирида ҳам шаклан, ҳам мазмунан тобора ўзгариб борган, ўзгарганда ҳам секин-аста тадрижий тарзда эмас, балки шу қадар тез ўзгарганки, у бутунлай янги сифат касб этган.

Ал-Мотуридийгача бўлган даврда Мовароуннаҳрда имонга оид нисбатан содда ҳужжатлар(матнлар)гина учрайди. Уларнинг тадрижий ривожланиши тадқиқотимизнинг биринчи қисмида кўриб чиқилди. Имон таърифи ва тавсифи Абу Ҳанифа фикрларини қўллашдан бошланади. Бу унинг Усмон ал-Баттийга йўллаган мактублари ўқилиб, авлоддан-авлодга ўтиб боришида намоён бўлади. Тез орада уларнинг ёнига «*Китоб ал-олим*» ва «*ал-Фикҳ ал-абсал*» каби шогирдларининг асарлари қўшилди. Шундай қилиб, III/IX аср давомида иккита бутунлай қарама-қарши тимсолларда ўз тажассумини топган тақводорликнинг маълум мактаби бўлиб, у «*Китоб ас-савоғ ал-аъзам*»да ўзининг энг ёрқин ифодасини топган; зоҳидликка кўпроқ мойил бўлган иккинчиси Ибн Карром таълимотида зуҳур топган. Унинг илоҳиётга оид қарашларининг асосий жиҳатлари Макхул ан-Насафийда сақланиб қолган.

Аммо бу матнларга хос умумий белги шундаки, уларда муаллифнинг имон тимсоли бевосита тарғиб қилинади. Бу эса, ўз навбатида, бутун анъанани сал кейинроқ пайдо бўлган «*Китоб ат-тавҳид*»дан фарқлайди. У ерда энди фақат алоҳида олинган имоннинг ўзи, унинг ифодаланиши

ва чегаралари ҳақида гап кетмайди. Энди гап спекулятив илоҳиёт ҳақида кетади. Бу эса ал-Мотуридий ва унинг асари билан бирга Мовароуннаҳр, биринчи бор калом тарихига кириб борганини билдиради.

Бу фарқ кўпроқ услубда сезилади. Ал-Мотуридий ўзигача етиб келган таълимотни анъанавий таърифлар ёрдамида қайтариш ва таъкидлаш билангина чекланмайди. У ўзи сўз юритаётган масалаларни асослаб беришга интилади, имкон бор ерда, бир фикрни иккинчисидан келтириб чиқаришга ҳаракат қилади. Бу ишни унинг Мовароуннаҳрдаги биронта ўтмишдоши қилмаган эди. Бунда унинг ўзи учун ҳам шу пайтга қадар қўлланмаган янги усулдан фойдалангани қўл келган. У аниқ таркибга эга бўлган эпистемология, яъни билиш назариясига эга эдики, унинг ёрдамида олим ўз фикрларини таҳлил этар ҳамда билишнинг турли манбаларини англаб, улар ҳақида сўз юритар эди.

Шундай йўл билан шаклланган таълимот эскисидан фарқ қилар эди. Аммо бу ўринда ҳам қатъий чегаралар ўтказиш лозим. Ал-Мотуридий ўз мактаби таълимотини мутлақо инкор этгани йўқ; у фақат эски, тажрибадан ўтган кўрсаткичлар бўлмаган ҳоллардагина янги йўлларни излаган. Бунинг имкони ҳам бор эди, чунки бунда муҳокама қилинаётган мавзулар бўйича ал-Мотуридий ҳанафийларнинг тайёр позициясига эга эди. Асарнинг биринчи ярмидаги катта-катта парчаларга келсак, аксинча, бошқача ҳолат юзага келади. Уларда кўриб чиқилган масалалар бўйича шу пайтга қадар биронта ҳанафий бирон фикр билдирмаган эди. Демак, ал-Мотуридий бу ўринда консерватив мутафаккир бўлолмас эди. У янада юқори кўтарилмоғи лозим эдики, буни, авваламбор, кўриб чиқиладиган муаммолар доирасининг кенгайгани тақозо этар эди.

Ҳар ҳолда, бу ўринда Мовароуннаҳрда унга дуч келган турли муҳолифлар ва рақиблар ўйинга киради. Уларнинг мавжудлиги «*Китоб ат-тавҳид*» давомида мунтазам сезилиб туради. Аммо бунга бўлган диққат-эътибор тилга олинган мавзу ҳанафийларнинг нақлларида кўриб чиқилган ё чиқилмагани билан чамбарчас боғлиқ. Ал-Мотуридий ўз мактаби таълимотига мурожаат қилиб, масалани ҳал қилиш имконига эга бўлган барча ўринларда, муҳолифлар билан мунозара унинг учун танқидий фон вазифасини ўтайди, ҳолос. Бироқ ишлов берилмаган илоҳиёт заминига қадам қўйганда, ал-Мотуридий бошқа мактабларнинг ғояларини қабул қилиш имкониятларини текшириб кўради. Бунга мисоллар керагидан ҳам ортиқ. Энг ёрқин мисол шундан иборатки, «*Китоб ат-тавҳид*»нинг биринчи қисми ўз мундарижасига кўра, тўлалигича муътазиллийлар намунасига таянади. Шу билан бирга, ал-Мотуридий асар мазмунида таклиф қилган концепциялар ҳам бошқа турли мутафаккирлар билан муносабатларни кўриш имконини беради. Масалан, ниманидир у ан-Нажжордан (олам таҳлили ҳақидаги), ниманидир Ибн ар-Ровандийдан (пайғамбарнинг зарурлигини асослашга оид) олган. Қолган масалалар унга Ибн Шабибдан ёки унинг воситачилигида бошқа муаллифлардан маълум бўлган (масалан, бегона динларнинг танқиди ҳақида, олам яратилганининг исботига оид). Каъбийнинг танқидий таҳлили янада муҳим эди. Бу илмий таҳлилдан аён бўладики, ал-Мотуридий ундан деярли бирон-бир назарияни қабул қилмаган (*табойиъ* ҳақидаги фикр бундан мустасно). Аммо, шунга қарамай, унинг аҳамиятини камситиб ҳам бўлмайди, зеро бизнинг илоҳиётчимиз эълон қилган деярли барча ғоялар айнан ал-Каъбий билан муҳолифликда тажрибадан ўтказилади.

Шундай қилиб, ал-Мотуридий ҳаётлик пайтида

ханафийларга қарши чиққанлар муътазилийлар бўлганлар. Бунда ҳал қилувчи ўринни Эроннинг шимоли-шарқида шухрат қозонган муаллим, балхлик ал-Каъбий эгаллаган эди. Аммо бу ал-Мотуридийнинг мулоҳазалари марказида фақат ал-Каъбий ва у асос солган мактабнинг бошқа вакиллари турганини билдирмайди. Унга таъсир этган ва «*Китоб ат-тавҳид*»да ўз аксини топган бошқа ёндашувлар ҳам мавжуд эди.

Шундай йўналишлардан бири, шубҳасиз, дуалистик динлар эди. Эроннинг шимоли-шарқида улар худди шу даврда Ироқдагига нисбатан кучлироқ мавқега эга эдилар. Шу тўғрисида ал-Мотуридий уларни батафсил кўриб чиқади. Аммо бунда у иккиёклама мақсадни кўзлайди, чунки унинг мунозараси муътазилийларга қарши қаратилган танқидни ҳам ўз ичига олган. Уларни дуалистик динларнинг танқиди каби ислом учун ғоят муҳим баҳсда ҳам заифликда айблар эдилар. Эмишки, улар дуалистларни самарали рад этолмаганлар. Ал-Мотуридий эса бунга қарама-қарши фикрдадир.

«*Китоб ат-тавҳид*»да намоён бўлувчи бошқа бир ёндашув, бу — ал-Мотуридийнинг фалсафий ғояларга бўлган қизиқиши. У фалсафий истилоҳлардан фойдаланишга бўлган майдан (масалан, қадимги юнонча *ousia* сўзи маъносидаги *моия* ёки *жавҳар*) бошланиб, мазмун соҳасидаги ўзлаштирилмаларни ҳам ўз ичига олади. Масалан, инсон таърифи ёки Аллоҳнинг ягоналиги ҳақидаги мулоҳазалар. Аммо буларнинг ҳеч бири олим тафаккурининг таълимий асосларини фалсафага йўналтирмайди, албатта. Айтиш мумкинки, ал-Мотуридий бу томондан айрим таянч қоидалар ва қўшимчаларни ўзлаштирган, холос. Аммо шунинг ўзиёқ эътиборга лойиқ, чунки бу ўша давр мутакаллимлари учун мутлақо хос бўлмаган ҳодиса эди, яна бунинг устига ал-Мотуридийнинг илоҳиёт

ҳақидаги таълимоти билан сунний мактаби намояндаси эканини ҳисобга олсак.

Аксинча, суфийларнинг ғояларига ал-Мотуридийнинг муносабати унча аниқ бўлмай қолмоқда. Бу ўринда биз фақат унинг ғоят тақводор одам сифатида маълум бўлганини ва диққат марказида, биринчи ўринда, алоҳида инсоннинг эътиқоди турганини таъкидлашимиз мумкин, холос. Бундан ал-Мотуридийнинг мутасаввифларга нисбатан қандайдир алоҳида майли ҳақида хулоса чиқара олмаймиз. Бундай майл кўпроқ ал-Мотуридий билан одинма-кейин пайдо бўлган бошқа ҳанафийларга хос эканлигини исботлаш осонроқ. Шунинг учун унинг қиёфасини мутасаввифларга жуда ҳам яқинлаштирмаслик, балки Мовароуннаҳр ҳанафийларида тасаввуфга нисбатан ҳеч қандай онгли чекланишлар бўлмаган эди, деган умумий хулосага келиб қўя қолиш мақсадга мувофиқроқдир.

Барча кузатишларимиз шуни кўрсатадики, ал-Мотуридий ғоят соғлом ва эҳтиёткор мутафаккир бўлган. У ҳамма вақт бировнинг нуқтаи назарини текшириб кўришга тайёр турар ва ундан ўз синтези учун тўғри келадиган концепцияларни олар эди. Аммо бу унинг мазкур синтези нимадан иборат экани ҳақида бирон-бир маълумот бермайди. Шу пайтга қадар бизга унинг айрим жиҳатларигина маълум, холос. Ал-Мотуридий ушбу жиҳатларни ўзаро уйғунлаштиришда, яъни яхлит ҳолга келтиришда асосланган йўналтирувчи бир чизиқ бормиди ёки, бошқача айтганда, унинг яхлит илоҳиётининг концептуал чегараларини аниқлаш мумкинми, деган саволни бериш қолди, холос.

Бу саволга жавоб бериш, шубҳасиз, ғоят қийин. Биз тўплаган маълумотлар асосида ал-Мотуридий шунчаки ҳанафийлар илоҳиётини давом эттирган, деб таъкидлашнинг ўзи етарли эмас. Дарҳақиқат, у илоҳиётда

муайян усулни жорий қилишга ҳаракат қилган, деб айтиш мумкин. Эҳтимол, ушбу усулни у ҳанафийча тафаккурнинг мағзи, деб ҳисоблагандир. Бу усул муҳим масалаларда доимо (қарама-қарши илоҳий қарашлар ўртасида) оралиқ йўлни танлашни ҳамда турли даъволар (ваҳий ва ақл, Аллоҳ ва инсон, Аллоҳ ва олам) ўртасида мантиқий мутаносиблик мавжуд бўлишини тақозо этади.

Ушбу фикр дастлаб фақат инсон феъллари соҳасида қўлланиб келинган. Бу ўринда ҳанафийлар хатти-ҳаракат қилаётган ҳар иккала томоннинг ҳам, яъни Аллоҳнинг ҳам, одамларнинг ҳам, етарли даражада эътиборга олинишини ҳамма вақт талаб қилганлар. Ал-Мотуридий эса бу усулни давом эттирган ва тафаккурининг ўзига хос хусусиятига айлантирган. Бирон диний ҳукм чиқариш лозим бўлган ҳолларда у турли жиҳатлар мутаносиблиги талабини амалга киритган.

Ушбу талаб билиш назарияси, яъни эпистемологияда билишнинг ҳар уччала йўли (ҳиссий идрок, нақллар ва ақл)нинг тенглигини кўрсатишга муттасил уринишларда намоён бўлади. Оламга тавсиф беришда эса жисмларнинг (*табълар* сифатидаги) мустақиллигини уларнинг Аллоҳга (*аразлар*, яъни акциденциялар сифатидаги) тобеълиги билан ўзаро қандай боғлагани диққатни ўзига жалб этади. Яратувчи ва яратилганлар ўртасидаги ўзаро алоқаларнинг янада нозикроқ жиҳатларини кўрсатиб бериш мақсадида, ал-Мотуридий инсонлар учун хос хатти-ҳаракат имкониятларининг иккита андозасини ишлаб чиқади. Аллоҳ масаласига келсак, бу ўринда ҳам турли жиҳатларнинг ўзаро мутаносиблиги ҳақида сўз юритиш мумкин. Зеро, бир томондан, Аллоҳ ал-Мотуридий учун анъанавийчилар талаб қилганидек, мутлақо мустақил ва ҳеч нарсага тобеъ эмас, иккинчи томондан, олим унинг феълларини, муътазилийлар каби ақл билан англаб етса

бўлади, деб талқин қилади. Шундай қилиб, бу ўринда ҳам турли талаб ва ғояларнинг балан-да-пастини текислаш юз беради. Бу ҳол илоҳий ҳикмат назариясидагидек аниқ намоён бўлмайди. Уни эса синтез илоҳиётининг асоси, деб олиб қараш мумкин.

2-фасл. Абу Ҳанифага муносабат

Турли манбаларда **ал-Мотуридий** ҳақида Абу Ҳанифа ғояларининг шунчаки талқин этувчиси, деган тасаввур илгари суриладики, буни масалани чалкаштирувчи содалаштириш, деб аташ мумкин, холос. Бундай таъриф нафақат урғуларни йўл қўйиб бўлмас даражада ўзгартириб юборади. У **ал-Мотуридий**нинг шахсий ютуқларини ҳам ҳисобга олмайди ҳамда у туфайли илоҳиётда пайдо бўлган янгилик салмоғини камайтиришга уринади.

Аммо бу ал-Мотуридий ва Абу Ҳанифа ўртасида ҳеч қандай ички боғлиқлик бўлмаган, деган гапни билдирмайди. Аксинча, бизнинг бутун тадқиқотларимиз Самарқандда куфалик устоз меросини сақлаб қолишга интилиш нақадар кучли бўлганини кўрсатди. Унинг ўзи ҳам ҳатто ал-Мотуридий ҳаёт бўлганида эди Абу Ҳанифа ғояларинигина тараққий эттиришга интилганини эътироф этган бўлур эди. Аммо матнлар бошқа нарсадан сўз юритади. Улар ворисликдангина далолат бермайди. Улар ривожланиш ўз ирмоқларидан нақадар илгарилаб кетганини ҳам кўрсатади. Буни исботлаш учун ҳеч қандай чуқур далиллар керак эмас, бунинг учун Усмон ал-Баттийга йўлланган мактуб билан «*Китоб ат-тавҳид*»ни қиёслашнинг ўзи кифоя.

Бироқ шундай изоҳ ҳам бериб ўтиш керакки, ал-

Мотуридий Абу Ҳанифа ҳақида муаллиф ва илоҳиётчи сифатида бошқача тасаввур ҳосил қилишга интиланган. Ал-Мотуридий унга фақатгина иккала мактубни эмас, балки яна «*Китоб ал-олим*», «*ал-Фикҳ ал-абсат*» асарлари, шунингдек анча кейин пайдо бўлган «*ал-Фикҳ ал-акбар II*» ва турли сохта «*ўғит*»ларни ҳам нисбат берган. Бундай матнларда илоҳиёт фани, албатта, анча ишлаб чиқилган эди. Шу боис уларда ал-Мотуридий билан боғлиқ айрим ўхшашликларни ҳам кўрсатиб ўтиш мумкин. Аммо асарларнинг ўзи «*Китоб ат-тавҳид*»дан ғоят узоқ. Улар ал-Мотуридий ва Абу Ҳанифанинг ёнма-ён турганини исботламайди, балки улар ҳақидаги тасаввурларга шундай оҳанг берилган-ки, мақсад – бундай яқинлик бўлган, деган талқин келиб чиқиши керак эди.

3-фасл. Ал-Ашъарийга муносабат

Ал-Мотуридийни ал-Ашъарийнинг шарқий айнияти, деб эълон қилишга интиланган иккинчи қарашни баҳолаш осон иш эмас. Бунда ҳамма нарса қайси нуқтаи назарга урғу беришга боғлиқ, чунки оғирлик марказининг ўзгариши билан ундан келиб чиқадиган хулоса ҳам ўзгаради. Бир томондан, иккала илоҳиётчи ўртасида маълум ўхшашликлар мавжуд ва улар етарли даражада кўрсатиб берилди ҳам. Улар баъзида чуқур ҳамоҳанглик тасаввурини берадики, буни, аввало, ал-Ашъарий ва ал-Мотуридийнинг бир даврда пайдо бўлганликлари билан изоҳлаш мумкин. Аммо фарқлар ҳам талайгина ва улар, пировард натижада, энг муҳим бандларга тегишлидир. Шунинг учун иккала мутафаккирнинг ички яқинлиги ҳақида

эмас, балки иккаловига хос бўлган айрим дастлабки умумий нуқталар ҳақида гапириш кўпроқ мақсадга мувофиқдир.

Қиёс учун, масалан, шундай маълумотни келтириш мумкин: уларнинг иккалалари ҳам илоҳиётчи сифатида бир хил муҳолифларга нисбатан иш кўрар эдилар. Иккалалари ҳам, авваламбор, муътазилийларга қарши чиқар эдилар. Бироқ, шуни ҳам айтиб ўтиш керакки, бу фақат уларнинг имтиёзи бўлмай, балки ўша даврда кечган умумий мунозаранинг бир қисми эди, холос.

Худди шу тарзда уларнинг суннатга муносабатини ҳам қиёслаш мумкин. Аммо бу ҳам уларни ҳамфикр қилмайди, чунки уларнинг муносабати ўхшаш эмас эди. Ал-Ашъарий, аввал, муътазилий олими эди, кейинроқ эса намойишкорона, ҳатто итоаткорона ҳанбалийлар томонига ўтишга интилди. Ал-Мотуридий эса шарқий ҳанафийларнинг намояндаси сифатида шаклланди ва умрининг охиригача шу йўналишга содиқ қолди. Шундай қилиб, у муътазилийлар билан ишончли маслақда туриб, баҳс юрита олар эди ва ҳеч қачон ўзининг сунний эканини исботлашга эҳтиёж сезмаган.

Лекин буларнинг ҳаммаси — юзаки нуқтаи назарлар ва таъкидлар. Ҳал қилувчи омил ал-Мотуридий илоҳиёти ал-Ашъарий илоҳиётига қандай муносабатда эканидир. Бу ҳақда нима дейиш мумкин? Фақат шуни таъкидлаш мумкинки, бу борада ҳақиқатда ҳеч қандай жиддий ўхшашликлар мавжуд эмас. Бу эса иккалови гўё қандай таълимотнинг намояндалари бўлганлар, деган нуқтаи назар асос-эътибори билан сароб эканини билдиради.

Ҳозир бу мулоҳазани батафсил асослашнинг

мавриди эмас. Бу яна кўплаб янги мулоҳазалар ва кенг ҳажмли таққослашларни талаб этган бўлур эди. Ҳозирча ҳар икки илоҳиётчи мутлақо турлича мулоҳаза юритганларини таъкидлаш билан чекланамиз. Бу гап ушбу тадқиқотда муҳокама қилинган барча мавзуларга, яъни билиш назарияси, оламнинг тузилиши, Аллоҳнинг зоти ва таъсири, шунингдек, инсонга тақдим этилган хатти-ҳаракат майдонига тегишли.

Бундан келиб чиқадики, бизга ислом муаллифлари тақдим этган фарқларни санашнинг ўзи етарли эмас ва бу муаммо мағзига дахлдор ҳам эмас. Бу кўпроқ Тождидин ас-Субкий (в. 771/1370 й.) га тааллуқли бўлиб, у фарқлар сонини ўттиз билан чеклайди. У диққатни айнан иккинчи даражали муаммоларга қаратади ва кўпроқ аҳамият касб этган масалаларни сезмай ўтади. Камолиддин ал-Баёзий (в. 1078/1687 й.) маълумотлари унга нисбатан аниқроқ, аммо улар ҳам кўнгилдагидек тартибли эмас. У ал-Ашъарий ва ал-Мотуридий ўртасидаги фарқларни кўрсатиш иштиёқида, уларнинг сонини эликтагача олиб боради. Бироқ у ҳар икки илоҳиётчи таълимотининг тавсифини эмас, кейинчалик иккала мактаб ўртасида мунозараларга сабаб бўлган бандларнинг тавсифини беради. Бу аввал бошданок, яъни ал-Баёзий жисмоний олам тузилишининг иккала олим ишлаб чиққан таълимотлари ўртасидаги фарқларни кўрмаганидаёқ аён бўлади.

Ал-Ашъарий илоҳиётининг умумий тавсифини берадиган бўлсак, айтиш мумкинки, у деярли ҳамма вақт ўз назариясига энг ифодали, ҳатто, айтиш мумкинки, радикал таъриф излаган. Ал-Мотуридий, аксинча, бошқа нарсага интилган. У айнан шу

радикалликдан қочишга ҳаракат қилган, чунки унинг мақсади — иложи борича кўпроқ жиҳатларни қониқтирувчи синтезга эришишдир.

Лекин, барибир, ҳар икки таълимотни суннийлик каломи, деган тушунча бирлаштиришини тўғри хулоса, деб қараш керак. Бу ўринда фақат шуни назарда тутиш лозим бўладики, бу тушунча билан боғлиқ талабларни ҳар икки илоҳиётчи ўзича талқин этади. Ал-Ашъарий бу тушунчани мазмун билан услубни ажратган ҳолда баён этади. У каломни ва унинг далиллаш шаклларини юксак даражада билади. Аммо ал-Ашъарий улардан моҳият-эътибори билан сунний анъанавийчилигига мувофиқ келувчи фикрларни ҳимоя қилиш мақсадида фойдаланади. Ал-Мотуридидий эса бошқача талқинга дуч келади. Ал-Мотуридидий фақат мутакаллимлар ишлаб чиққан усулларни ўзлаштириш билан чекланиб қолмайди, балки ўз таълимотида мутаносибликни топишга интилади ва анъанавийчиларнинг илоҳий ғояларини ақлий тафаккур билан боғлайди.

4-фасл. Мотуридиянинг яратилиши

Шундай қилиб, ҳар икки илоҳиётчи бир-бирига жуда яқин мутафаккир бўлганлари ҳақидаги тасаввурлар улар таълимотларининг батафсил таҳлилидан келиб чиққан натижа эмас. Бундай қарашларнинг сабаби, ашъария ва мотуридия мактабларида ўрта асрларнинг сўнгида пайдо бўлган яқдилликни излашга интилишдадир. Аммо бу даражага етишдан аввал, мактаблар ташкил топмоғи керак эди. Мотуридияга келсак, бу ҳодиса устоз фаолиятидан

сўнг тез орада юзага келмади. Бунинг учун қисқача тавсифни талаб қилувчи анча узоқ давом этган жараён талаб қилинди.

Ушбу жараённинг кечишини нисбатан аниқ фарқланадиган учта босқичга бўлиш мумкин. IV/X аср охиригача давом этган биринчи босқич мактаб тараққиёти учун бирон-бир муҳим ҳодиса содир бўлмагани билан белгиланади. Ал-Мотуридийнинг, ҳар қандай ҳурматга сазовор шайх каби, ўз тарафдорлари бор эди. Улардан энг нуфузlisi Абу Салома ас-Самарқандий бўлиб, у туфайли «*Китоб ат-тавҳид*»нинг қисқача баёни, яъни «*Жумал усул ас-сунна*» асари пайдо бўлди. Бироқ, барибир, Мовароуннаҳр ҳанафийларининг кўпчилиги ал-Мотуридийни жиддий қабул қилмас эди. Аксинча, улар ҳали-ҳамон дин ҳақида бу ҳудудда илгаридан илдиз отган анъанавий тасаввурларга амал қилганлар.

Бунинг энг ёрқин мисоли ал-Мотуридийдан кейин келган авлоднинг етакчи сиймоси бўлган Абулайс ас-Самарқандийдир (в. 373/983 й.). Биз бугунги кунда ҳам унинг анча-мунча асарларига эгамиз, бу эса унинг муаллиф сифатидаги шуҳратидан далолат беради. Буларга ақидалар мажмуаси, Қуръонга ёзилган катта ҳажмдаги тафсир, «*Танбиҳ ал-ғофилин*» ёки «*Ваҳй ал-асрор*» каби панд-насиҳат асарлари, шунингдек, диний кўрсатмалар, одоб руҳидаги адабиёт белгилари билан қўшилиб кетган «*Бўстон ал-орифин*» асарлари киради. Шундай қилиб, Абулайс тез-тез диний мавзуда асарлар яратган. Демак, унинг ал-Мотуридий билан мунозара қилиш учун имкониятлари кўп бўлган. Аммо у бунга интилмаган ва ҳатто бирон ўринда ал-Мотуридий исмини атамаган ҳам. Бунинг ўрнига Абулайс «*Китоб ас-савод ал-аъзам*»даги меъёрларга

тўғри келувчи имон тушунчасига амал қилган. Бу эса ал-Мотуридий ишлаб чиққан янги илоҳиёт шакли ҳали кенг эътироф этилмаганини кўрсатади. Мовароуннаҳрда усиз ҳам иш тутса бўлар эди, чунки IV/X аср охирида ҳанафийлар на муътазиллийлар, на ашъарийлар томонидан илоҳиёт соҳасида бирон жиддий қаршиликка учрамаган эдилар.

Ҳамма нарса V/XI асрга келиб ўзгарди. Бу даврга келиб тараққиётнинг иккинчи босқичи бошланади. Унинг асосий белгиси шунда эдики, Эрондан шимол-шарқдаги ҳудудларда ашъарийларнинг нуфузи тобора ортиб борди. Улар билан ҳисоблашиш муқаррар бўлиб қолди. IV/X аср охирида Нишопурда уларнинг янги маркази пайдо бўлди ва у Ибн Фурак (в. 406/1015 й.) ва ал-Исфаройинийлар (в. 418/1027 й.) қиёфасида ўзининг бирданига иккита йирик намояндасига эга бўлди. Шундай қилиб, ҳар икки мактаб тарафдорларининг қачон бир-бирларига эътибор қаратиши ҳақидаги масалани вақт ҳал қилиши мумкин эди. Агар манбалар бизни адаштираётган бўлса, бу вақт V/XI аср иккинчи ярмининг бошларига тўғри келади. Тахминан шу даврда Абу Бакр ал-Фуракий (в. 478/1085 й.) ашъарий муаллифлардан биринчи бўлиб мовароуннаҳрликларни тилга олади. Тахминан шу даврнинг ўзида *ашъария* номи Мовароуннаҳр илоҳиётчиларидан бирининг асарида пайдо бўладики, бу Абу Шукур ас-Солимий эди («*ат-Тамҳид*»). Ҳар икки фирқа ҳам бошиданоқ бир-бирига қаттиқ қарши эди. Танқид фаол тус олади ва ҳатто мутлақо маълум мавзулар атрофида мунозаралар олиб борилиб, борган сари ривожлантирилиб борилади. Мунозаранинг асосини Аллоҳ сифатлари азалий ёки вақт билан чекланганлиги ҳақидаги муаммо ташкил қилар эди.

Пировард натижада, у Аллоҳ ҳақиқатан ҳам азалдан яратувчи эдими, деган саволгача ўсиб чиқиб, янада кескин тус олди. Мовароуннаҳрликлар бу саволга ижобий жавоб берар эдилар, Хуросондаги ашъарийлар эса — салбий. Аммо иккала фирқа бир масалада ҳали-ҳануз ҳамфикр эди: ўз қарашларини далиллашда иккала томон ҳам ҳамон ал-Мотуридийга мурожаат қилмас эди. Унинг исми на ал-Фуракий ва на ас-Солимий томонидан бирон-бир муносабатда тилга олинмагани, айниқса, ажабланарли.

Бу биз сўз юритаётган жараённинг учинчи босқичида, яъни V/XI аср охирида юз берди. Бу даврга келиб воқеалар ўз қиёмига етади. Энди Мовароуннаҳр ҳанафийларининг илоҳиётида ашъарийлар билан бўлган баҳс бош ўринга чиқади ва бу Абу Мансур ал-Мотуридийни энг нуфузли ҳанафия илоҳиётчиси сифатида эсга олинишига сабаб бўлади.

Бу воқеа қандай содир бўлгани ҳақида икки муаллиф хабар беради. Булар энг йирик ва энг муҳим манбаларнинг муаллифлари ҳисобланган Абулйуср ал-Паздавий ва Абулмуъин ан-Насафийлардир. Ал-Паздавий анча келишувчанлик руҳида ёзади. У *халқ (яратиш)* сифати атрофидаги мунозара, аввало, ашъарийлар мактаби ичида анча бўрттириб юборилган, деб ҳисоблайди. Шунинг учун ҳам, давом этади у, зиддиятлар ҳеч бир заруратсиз таъкидлаб кўрсатилиб, ал-Ашъарий, ўзининг айрим хато фикрларига қарамай, юксак ҳурматга лойиқ илоҳиётчи экани унутиб қўйилган. Аммо мунозаранинг ўзига келганда, ал-Паздавий қатъийдир. У Аллоҳни азалий холиқ деб билган Мовароуннаҳр илоҳиётчиларининг ақидасини тўғри ҳисоблаган. Бу фикрни асослашга интилиб, у биз учун фоят қимматли бўлган бир

далилни келтиради. У ёзадики, Абу Мансур ал-Мотуридий ҳам яратиш сифатининг азалийлиги тарафдори бўлган. Ал-Мотуридий эса ал-Ашъарийдан аввал яшаган ва, умуман, у бутун таълимотни ўтмиш ҳанафий илоҳиётидан ўзлаштирган, янгидан яратган эмас.

Бу сўнги гаплар ал-Паздавий қалбига малҳамдек ёқимли экани кўриниб турибди. Шунинг учун ҳанафийлар нега узоқ давр мобайнида ўзларининг сифатлар ҳақидаги таълимотларига оғишмай амал қилганлари ва ал-Мотуридий нега ал-Ашъарийга нисбатан вақтда ютганини кенгроқ шарҳламагани ва асосламагани ачинарли, албатта. Бу гапимизнинг тағмазмуни Абулмуъин ан-Насафий мулоҳазалари билан танишганимиздан сўнг ойдинлашади. У ушбу муаммони ниҳоятда кенг ва ҳар томонлама ёритади ҳамда ашъарийлар билан мунозара қайси марказий нуқталар атрофида намоён бўлиб бораётганини аниқ баён этади («Табсира» I, 310-372).

Тадқиқотимизнинг бошида айтиб ўтганимиздек, бу парча Самарқанд илоҳиёт мактабининг давомийлигини таъкидлашга хизмат қилади. Шунинг учун ан-Насафий ал-Мотуридийнинг исми бошқа олимларнинг узун рўйхатида, албатта, санаб ўтилишини хоҳлаган. Шунинг билан бирга у ўзининг айтган ҳар бир сўзи билан ал-Мотуридий исмини рўйхатдаги бошқа исмлардан ажратиб кўрсатмай туролмаган. Биз биламизки, Абулмуъин уни бошқа илоҳиётчилардан кўра кўпроқ қадрлаган. У «Тамҳид», «Баҳр ал-калом» ёки «Табсират ал-ағилла» каби қатор асарлар яратганки, улар руҳан «Китоб ат-тавҳид»га жуда яқин туради. Бу асарлар шиддат билан давом этган келгусидаги тараққиётнинг пойдеворини яратган.

Унинг вафотидан атиги бир неча йил ўтиб, Нажмиддин ан-Насафий ўзининг машҳур ақидалар мажмуини яратган ва унда ал-Мотуридий таълимотини Абулмуъин ифодалари воситасида акс эттирган. Шундай қилиб, кейинги давр тараққиёт йўлини ҳам белгилаб берган янги анъана жорий бўлган. Гарчи у ҳамон «асҳоби Аби Ҳанифа» номи билан юритилсада, амалда, тўлалигича, Самарқанддан чиққан олимга тегишли эди. Шу боис уни асосли равишда мотуридия деб аташ мумкин.

А Д А Б И Ё Т*

Abd al-Gabbar b. Ahmad al-Qadi: K. fadl al-i'tizal wa-tabaqat al-Mu'tazila wa-mubayanatihim li-sair al-muhallifin, ed. F.Saiyd // Fadl al-i'tizal, pp. 135-350.

al-Mugni fi abwab at-tauhid wa-l-'adl, 16 Vols., Kairo 1960-1965.

Abd al-Galil b. Abi l-Husain al-Qazwini ar-Razi: K. an-Naqd ma'ruf be ba'd matalib an-nawasib fi naqd ba'd fada'ih ar-Rawafid, ed. Galal ad-Din Husaini 'Urmawi, Teheran 1371/1331 s./1952.

Abu Bakr Muhammad b. al-Yaman as-Samarqandi: Ma'alim ad-din, MS Mashad 2605, 365 foll, saхифалар рақамланмаган.

Abu Hanifa: Risala ila 'Utman al-Batti, ed. Muhammad Zahid al-Kautari // al-'Alim wa-l-muta'allim, Kairo 1368/1949, pp. 34-38.

Abu l-Lait as-Samarqandi: 'Aqidat al-usul, ed. A. W. T.Juynboll u.d.T. Een Moslimsche Catechismus in het Arabisch met eene Javaanische interlineaire vertaling in pegonschrift uitgegeven en in het Nederlandsch vertaald, Samarkandi's Catechismus opnieuw besproken // Bijdragen tot de Taal-Landen Volkenkunde van Nederlandsch-Indie, ser. IV, vol. 5/1881/215-231 u. 267-284.

Asrar al-wahy [нем.:] // Hell, Von Mohammed bis Ghazali (ср. Hell, Joseph), с. 61-74.

Bustan al-'arifin: киссаҳат: Tanbih al-gafilin.

at-Tafsir, ed. 'Abd ar-Rahim Ahmad az-Ziqqa, I-III Bagdad 1985.

Tanbih al-gafilin. Bustan al-'arifin [билян биргалиқда], 2nd ed., Kairo 1302.

(Ps.-) Abu l-Lait as-Samarqandi: Hal al-iman mahluq au gair mahluq (MS Brit. Mus. Add. 9509, fol 162a- 162b), ed. F.O.A. al-'Omar // The Doctrines, pp. 238- 242 [= Mustafa b. Zakariya' b. Aidogmus al-Qaramani, at-Taudih].

Abu Muqatil as-Samarqandi: al-'Alim wa-l-muta'allim, edd. Muhammad Rawas Qal'agi / 'Abd al-Wahhab al-Hindi an-Nadwi. Aleppo 1972 (Абу Ҳанифага баришланган).

Abu Muti' al-Balhi: al-Fiqh al-absat, ed. Muhammad Zahid al-Kautari // al-'Alim wa-l-muta'allim, Kairo 1368/1949, pp. 39-60.

Abu Nasr Tahir b. Muhammad al-Hanaqahi: Guzida dar ahlaq u tasawwuf, ed. Irag Afshar, Teheran 1347/1968.

Abu Rashid an-Nisaburi: al-Masa'il fi l-hilaf baina l-Basriyyin wa-l-Bagdadiyyin, edd. M.Ziyada/R. as-Saiyid, Beirut 1979.

[яна:] A. Biram, Die atomistische Substanzenlehre.

Abu Sakur as-Salimi, Muhammad b. 'Abd as-Saiyid b. Shu'aib: at-Tamhid fi bayan at-Tauhid, MS Berlin 2456, foll. 1-170b.

Abu Salama Muhammad b. Muhammad as-Samarqandi: Gumal usul ad-din, ed. Ahmet Saim Kilavuz u.d. T.Ebu Seleme es-Semerikandi ve Akâid Risâlesi, Istanbul 1989.

Abu Tahir Haga Samarqandi: Samariya dar bayan-i ausaf-i tabi'i u mazarat-i Samarqand, ed. Irag Afshar, Teheran 1343/1965 (Intisharat-i Farhang-i Iran Zamin. Silsila-i mutun u tahqiqat, 9).

Abu 'Udba al-Hasan b. 'Abd al-Muhsin: ar-Rauda al-bahiya fima baina l-Asha'ira wa-l-Maturidiya, Haidarabad 1322 H.

Allard Michel: Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples, Beirut 1965 (Recherches de l' ILO. I..28).

Anonym: Hudud al-'alam. The Religions of the World. A Persian Geography, transl. and explained by V. Minorsky, Oxford 1937 (dE. J. W. Gibb Memorial Series. N. S. 11).

Ansari Harawi, 'Abdallah: Tabaqat as-sufiyya, ed. 'Abd al-Haiy Habibi, Kabul 1341/1962.

Aqhisari, Kafi Hasan Efendi: Raudat al-gannat fi usul al-i'tiqadat, MS Berlin 1841, foll 91b-107b.

Aristoteles: Opera, ed. I. Bekker, I-II, Berlin 1831.

Ash'ari, Abu l-Hasan 'Ali b. Isma'il: al-Ibana 'an usul ad-diyana, ed. F. H. Mahmud, Kairo 1977.

[ингл.:] Abu l-Hasan 'Ali ibn Isma'il al-Ash'ari's al-Ibanah 'an usul ad-diyana (The Elucidation of Islam's Foundation). A transl. with intr. and notes by W. C. Klein, New Haven 1940 (American

Oriental Series. 19).

al-Luma', ed. R. J. McCarthy // The Theology of al-Ash'ari, Beirut 1953.

Maqalat al-Islamiyin wa-htilaf al-musallin, ed. H. Ritter, 2. Aufl, Wiesbaden 1963 (Bibliotheca Islamica. 1).

Risala ila ahl at-tagr, ed. Muhammad as-Saiyid al-Gulainid u.d.T. Usul ahl as-sunna wa-l-gama'a al-musammam bi-risalat ahl at-tagr, Kairo 1987.

Badawi, 'Abdarrahman (ed.): Aflutin 'inda l-'Arab, 2nd ed., Kairo 1966 (Dirasat Islamiya. 20).

Bagdadi, Abu Mansur 'Abd al-Qahir b. Tahir: K. al-Farq baina l-firaq, ed. Muhammad Badr, Kairo 1328/1910.

Bagdadi, Isma'il Basha: Hadiyat al-'arifin, asma' al-mu'allifin wa-atar al-musannifin, edd. Kilishi Rifat Bilge/Ibnülemin Mahmut Kemal Inal, I-II. Istanbul 1951-55.

Balhi, Abu Zajid: K. Masalih al-abdan wa-l-anfus, ed. F.Sezgin, Frankfurt a. M. 1984 (Publications of Institute for the History of Arabic-Islamic Science. Series C: Facsimile Editions. 2).

Barthold, Wilhelm: Turkestan down to the Mongol Invasion, 4th ed., London (dE. J. W. Gibb Memorial Series. N.S. 5).

Baumstark, Anton: Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922.

Bavadi, Kamal ad-Din Ahmad b. al-Hasan: Isharat al-maram min 'ibarat al-imam, ed. Yusuf 'Abd ar-Razzaq, Kairo 1368/1949.

Beck, Edmund: Ephrāms Polemik gegen Mani und die Manichäer im Rahmen der zeitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustinus, Louvain 1978 (CSCO391/Subsidia 55).

Bernard, Marie: La critique de la notion de nature (Tab') par le Kalam // SI 51/1980/59-105.

Le Kitab al-Radd 'ala l-bida' d'Abu Muti' Makhul al-Nasafi // Annales Islamologiques 16/1980/39-126.

Biesterfeldt, Hans-Hinrich: Ibn Farigun's Chapter on Arabic Grammar in his Compendium of the Sciences // Studies in the History of Arabic Grammar II, ed. Kees Versteegh & Michael G. Carter, Amsterdam / Philadelphia 1990 (Studies in the History of the Language Sciences. 56).

Die Zweige des Wissens: Theorie und Klassifikation der Wissenschaften im mittelalterlichen Islam in der Darstellung des Ibn Farigun, Bochum 1985 (нашр этилмаган докторлик диссертацияси).

Biram, Arthur: Die atomistische Substanzlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensem und Bagdadensem, Berlin 1902.

Biruni, Abu r-Raihan Muhammad: al-Atar al-baqiya 'an al-qurun al-haliya, ed. E. Sachau u.d. T. Chronologie orientalischer Völker, Leipzig 1878.

[ингл.:] The Chronology of Ancient Nations, transl. E.Sachau, London 1879.

Bivar, A. D. H.: The History of Eastern Iran // CHI III/I (1983); pp. 181-231.

Bosworth, Clifford Edmund: Al-Hwarazmi on Theology and Sects: the Chapter on Kalam in the Mafatih al-'ulum // BEO 29/1977/85-95.

The Islamic Dynasties, Edinburgh 1967 (Islamic Surveys. 5).

Boyce, Mary: Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices, London 1979.

Brown, Edward Glanville: A Supplementary Hand-List of the Muhammadan Manuscripts, including all those written in the Arabic Character. Preserved in the Libraries of the University and Colleges of Cambridge, Cambridge 1922.

Brunschvig, Robert: Devoir et Pouvoir. Histoire d'un Problème de Théologie musulmane // SI 20/1964/5-46.

Mu'tazilisme et optimum // SI 39/1974/5-23.

Bulliet, Richard W.: Conversation to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History, Cambridge (Mass.) / London 1979.

Calmand, Jean: Le chiisme imamite en Iran à l'époque seldjoukide. d'après le Kitab al-Naqd // Le monde iranien et l'Islam. Sociétés et cultures 1/1971/43-67.

Colpe, Carsten: Iranische Traditionen // Orientalisches Mittelalter, hg. von W.Heinrichs, Wiesbaden

1990, S. 68-85 (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. 5).

Literatur im Jüdischen und Christlichen Orient // Orientalisches Mittelalter, S. 86-122.

Cook, Michael: Early Muslim Dogma. A source critical study, Cambridge 1981.

Dahabi, Abu 'Abdallah Muhammad b. Ahmad: al-'Ibar fi habar man gabar, ed. Salah ad-Din al-Munaggiid, I-V, Kuwait 1960-66.

Mizan al-'itidal fi naqd ar-rigal, ed. Ali Muh. al-Bagawi, I-II (саҳифалар рақамланган) Kairo 1962

Daiber, Hans: The Islamic Concept of Belief in the 4th/ 10th Century. Abu I-Lait as- Samarqandi's Commentary on Abu Hanifa (died 150/767) al-Fiqh al-absat, Tokio 1995 (Studiae Culturae Islamicae. 52).

Das theologisch-philosophische System des Mu'ammār ibn 'Abbad as-Sulami (gest. 830 n. Chr.), Beirut 1975 (Beiruter Texte und Studien. 19).

Davidson, Herbert A.: John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation // JAOS 89/1969/357- 391.

Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, New York/Oxford 1987.

Dawud b. Marwan al-Muqammis: 'Ishrūn maqala, ed., transl. and annotated by S. Stroumsa, Leiden 1982 (Études sur le judaïsme médiéval. 13).

Dhanani, Alnoor: The Physical Theory of Kalam. Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology, Leiden 1994 (Islamic Philosophy, Theology and Science, 14).

Drijvers, H. J. W.: Bardaisan of Edessa, Assen 1966 (Studia Semitica Neerlandica. 6).

Emmerick, Ronald E.: Buddhism among Iranian Peoples // CHI III/2 (1983), pp. 949-964.

Endreß, Gerhard: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio theologica, Beirut 1973 (Beiruter Texte und Studien. 10)

Ephraem Syrus: Contra haereses, hg. u. übers. von Edmund Beck u.d.T. Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen Contra Haereses, I-II, Louvain 1957 (CSC=169.170/syr.76.77).

[OAM.] Des heiligen Ephräm des Syrsers Hymnen gegen die Irrlehren, übers. Adolf Rucker, München 1928(BKV61).

Van Ess, Joseph: Dirar b. 'Amr und die „Cahmiya“. Biographie einer vergessenen Schule // Der Islam 43/1967/241- 279 u. 44/1968/1- 70.

Die Erkenntnislehre des 'Aduddadin al-Ici. Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawaqif, Wiesbaden 1966 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. 22).

Al- Farabi und Ibn ar-Rewandi // Hamdard Islamicus 3/1980/3-15.

Die Gedankenwelt des Hārīt al- Muhāsibī, Bonn 1961 (Bonner Orientalische Studien. N.S. 12).

Ibn ar- Rewandi, or the making of an image// al-Abhat 28/1978/5- 26.

Kritisches zum Fiqh akbar// REI 54/1986/327- 338.

Kultu mugtahid musib // Dirasat islamiya, hg. von F. Gad'an, Irbid 1983, S. 123-141.

Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme // REI 46/1978/164-240 u. 47/1979/20-69 = Hors Série 14, Paris 1984.

The Logical Structure of Islamic Theology// Logic in Classical Islamic Culture, ed. G. E. von Grunebaum, Wiesbaden 1970, p. 21- 50 (First Giorgio Levi della Vida Biennial Conference).

Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, I-VI, Berlin/New York 1991- 1996.

Theology and Science. The Case of Abu Ishaq an-Nazzam. Ann Arbor 1979.

Ungenützte Texte zur Karramiya. Eine Materialsammlung, Heidelberg 1980 (Sitzungsberichte d. Heidelb. Akad. d. Wiss., Philos.- hist. Kl., 1980, Abh. 6).

Zwischen Hadit und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinationischer Überlieferungen, Berlin/New York 1975 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, N.F. 7).

Flashar, Hellmut: Aristoteles // Grundriss der Geschichte der Philosophie. III: Ältere Akademie -

- Aristoteles - Peripatos, hg. von H. Flashar, Basel / Stuttgart 1983, S. 175- 457.
- Flügel, Gustav: Die Classen der hanifitischen Rechtsgelehrten // Abhandlungen der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, VIII, Leipzig 1860, S. 269-358.
- Frank, Richard M.: Al- Ash'ari's conception of the nature and role of speculative reasoning in theology // Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic studies (Visby- Stockholm 1972), Stockholm 1975, p. 136-154 (Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar. Filologisk- filosofiska serien. 15).
- Beings and Their Attributes. The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classic Period, Albany 1978 (Studies in Islamic Philosophy and Sciences).
- The Neoplatonism of Gahm Ibn Safwan // Le Muséon 78/1965/395- 424.
- Notes and Remarks on the taba'i' in the Teaching of al-Maturidi // Mélanges d'Islamologie. Volume dédié à la mémoire de Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis, ed. P. Salmon, Leiden 1974, p. 137-149.
- Reason and Revealed Law: A Sample of Parallels and Divergences in kalâm and falsafa // Recherches d'Islamologie. Recueil d'articles offert à George C. Anawati et Louis Gardet par leur collègues et amis, Louvain 1977, p. 123-138.
- Frye, Richard N.: Bukhara. The Medieval Achievement, Norman (Oklahoma) 1965.
- The Samanids // CHI IV (1975), pp. 136-161
- қиёсланг: Narshahi, Tarih-i Buhara.
- Fück, Johann: Some hitherto Unpublished Texts on the Mu'tazilite Movement from Ibn-al-Nadims Kitab al-Fihrist // Professor Muhammad Shafi' Presentation Volume, Lahore 1955, pp. 51-74.
- Gätje, Helmut: Koran und Koranexegese, Zürich / Stuttgart 1971.
- Gali, Belqasim: Abu Mansur al-Maturidi. Hayatuhu wa-ara'uhu al-'aqdiyya, Tunis 1989.
- Galli, Ahmad Mohmed Ahmad: Some Aspects of al-Maturidi's Commentary on the Qur'an // IS 21/ 1982/3-21.
- Gardet, Louis - Anawati, M.-M.: Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparee, 3. ed. Paris 1981 (Études de philosophie médiévale. 37).
- Gibb, H. A. R.: The Arab Conquests in Central Asia, New York 1923 (reprint New York 1970).
- Gilliot, Claude: Muqatil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit // JA 279/1991/39-92.
- Gimaret, Daniel: Bibliographie d'Ash'ari: un réexamen // JA 273/1985/223-292.
- Bouddha et les bouddhistes dans la tradition musulmane // JA 257/1969/273-316.
- La doctrine d'al-Ash'ari, Paris 1990.
- Un document majeur pour l'histoire du kalam: le Mugarrad maqalat al-As'ari d'Ibn Furak // Arabica 32/1985/185-218.
- Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique, Paris 1988.
- Pour un rééquilibrage des études de théologie musulmane // Arabica 38/1991/11-18.
- Théories de l'acte humain en théologie musulmane, Paris 1980 (Études musulmanes, 28).
- Gimaret, Daniel - Monnot, Guy: Shahrastani, Livre des religions et des sectes, I. Traduction avec introduction et notes, Peeters, 1986.
- Givony, Joseph: The Murji'a and the Theological School of Abu Hanifa. A Historical and Ideological Study, D. Phil. Diss., Edinburgh 1977.
- Götz, Manfred: Maturidi und sem Kitab Ta'wilat al-Qur'an // Der Islam 41/1965/27-70.
- Goldziher, Ignaz: Le dénombrement des sectes mahométanes // RHR 26/1892/129-137.
- Die Richtlinien der islamischen Koranauslegung, Leiden 1920.
- Vorlesungen über den Islam, 2 Aufl., hg. von Franz Babmger, Heidelberg 1925.
- Gutas Dimitri: Plato's Symposium in the Arabic tradition // Oriens 31/1988/36-60.
- Guttman, Jacob: Die Religionsphilosophie des Saadia, Göttingen 1882.
- Guttman, Julius: Die Philosophie des Judentums, München 1933 (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abt. I. Bd. 3).
- Guwaini, 'Abd al-Malik b. 'Abdallah: al-Kafiya fi l-gadal, ed. Fauqiya Husain Mahmud, Kairo 1399/

1979.

Hadot, Ilsetraut: La vie et l'oeuvre de Simplicius d'après des sources grecques et arabes // Simplicius - sa vie, son oeuvre, ed. I. Hadot, Berlin 1987, p 3-39 (Peripatoi: Philologisch-Historische Studien zum Aristotelismus. 15).

Hadot, Pierre - Rapin, Claude: Les textes littéraires grecs de la Trésorie d'Ai Khanoum // BCH 111/1987/225-266.

Hage, Wolfgang: Das Nebeneinander christlicher Konfessionen im mittelalterlichen Zentralasien / ZDMG Suppl. I, 2 (1969), S. 517-525.

Haggi Halifa, Mustafa b. 'Abdallah: Kashf az-zunun 'an asami l-kutub wa-l-funun = Keşf el-zunun. Kâtib Çelebi edd. Mehmed Şerefettin Yaltekaya / Kilisli Rifat Bilge, I-II, Istanbul 1941-43.

Haivat, Abu I-Husain b. 'Utman: K. al-Intisar wa-r-radd 'ala Ibn ar-Rawandi al-mulhid, ed. et trad. Albert Nader, Beirut 1957 (Recherches de l'ILO. I. 50).

al-Hakim as-Samarqandi, Abu I-Qasim Ishaq b. Muhammad: K. as-Sawad al-a'zam, Bulaq 1253/1837-8.

[шунингдек:] Istanbul 1304/1886-7.

[шунингдек:] Istanbul 304/1886-7 й. кейин.

[форс.:] ed. 'Abd al-Haiy Habibi, Teheran 1348/1969.

[татар.:] Kazan 1881.

[ингл.:] қиёсланг: al-'Omar, The Doctrines of the Maturidite School.

Halifa an-Naisaburi, Ahmad b. Muhammad: Talhis-i Tarih-i Nisabur, ed. Bahman Karimi, Teheran 1340.

Halimi, Abu 'Abdallah al-Husain b. al-Hasan: K. al-Minhag fi su'ab al-iman, ed. Halimi Muhammad Fudah, I-III, Beirut 1399/1979.

Halm, Heinz: Die Ausbreitung der safi'itischen Rechtschule von den Anfängen bis zum 8./14. Jahrhundert, Wiesbaden 1974 (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B. 4). Kosmologie und Heilslehre der früheren Isma'iliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis, Wiesbaden 1978 (AKM. 44,1).

Die Schia, Darmstadt 1988.

Harputi, 'Abd al-Hamid: K. as-Simt al-'abqari fi sharh al-'iqd al-gauhari fi l-farq baina kasbai l-Maturidi wa-l- Ash'ari, Istanbul 1305 H.

Hatib al-Bagdadi, Abu Bakr Ahmad b. 'Ali: Ta'rih Bagdad, I-XIV, Kairo 1349/1931.

Hauszig, Hans Wilhelm: Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstraße in vorislamischer Zeit, Darmstadt 1983 (Grundzüge. 49).

Heinzmann, Richard: Philosophie des Mittelalters, Stuttgart u.a. 1992 (Grundkurs Philosophie. 7).

Hell, Joseph: Von Mohammad bis Ghâzâlî, Jena 1915 (Religiöse Stimmen der Völker. Die Religion des Islâm. 1).

Horten, Max: Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam nach Onainquellen dargestellt, Bonn 1912.

Hwarizmi, Abu 'Abdallah Muhammad b. 'Ali: Mafatih al-ulum, ed. G. van Vloten, Leiden 1895.

Ibn Abi Hatim ar-Razi, 'Abd ar-Rahman: K. al-Garh wa-t-ta'dil, I-IX, Haidarabad 1371- 3/1952-3.

Ibn Abi I-Wafa' al-Qurasi, 'Abd al-Qadir b. Muhammad: al-Gawahir al-mudi'a fi tabaqat al-Hanafiya, I-II, Haidarabad 1332/1913.

Ibn ad-Da'i ar-Razi, as-Saiyid al-Murtada: K. Tabsirat al-'awamm fi ma'rifa maqalat al-anam, ed. 'Abbas Iqbal, Teheran 1313/1934.

Ibn Furak, Abu Bakr: Mugarrad maqalat al-Ash'ari, ed. D. Gimaret, Beirut 1987.

Ibn Hagar al-'Asqalani, Ahmad b. 'Ali: Lisan al-mizan, I-VII, Haidarabad 1329-31 (repr. Beirut 1390/1971).

Tahdib at-tahdib, I-XII, Haidarabad 1325-7 (repr. Beirut 1968).

Ibn Haldun: al-Muqaddima, 3. Aufl, Beirut 1967 (als 1. Bd. des Ta'rih al-'Allama Ibn Haldun).

[ингл.:] The Muqaddimah. An Introduction to History, transl. by Franz Rosenthal, I-III, New York

194

1958 (Bollingen Series. 43).

Ibn Hibban al-Busti, Muhammad: K. al-Magruhin, ed. al-Hafiz 'Aziz Beg, I, Haidarabad 1390/1970.

Ibn Mattawaih, Abu Muhammad: K. al-Magmu' fi l-muhit bi-t-taklif, edd. J. J. Houben / D. Gimaret, I-II, Beirut 1965-81.

Ibn al-Murtada, Ahmad b. Yahya: Tabaqat al-Mu'tazila. Die Klassen der Mu'taziliten, ed. S. Diwald-Wilzer, Beirut / Wiesbaden 1961 (Bibliotheca Islamica. 21).

Ibn an-Nadim, Muhammad b. Ishaq: al-Fihrist, ed. G. Flügel. Nach dessen Tode besorgt von J. Rödiger u. A. Müller, I-II, Leipzig 1871-72.

[ингл.:] The Fihrist of al-Nadim. A Tenth-Century Survey of Muslim Culture, transl. by B. Dodge, I-II, New York 1970.

Ibn Outaiba, Abu Muhammad 'Abdallah b. Muslim ad-Dinawari: K. al-Ma'arif, ed. Tarwat 'Ukasha, Kairo 1960.

Ibn Outlubuga, Abu l-'Adl Zain ad-Din Oasim: Tag at-taragim, Bagdad 1962.

Ibn Shaiba b. al-Husain as-Sindi, Mas'ud: Muqaddima Kitab at-ta'lim, ed. Muhammad 'Abd ar-Rashid an-Nu'mani, Haidarabad 1384/1965.

Ibrahim, Lutpi: Al-Maturidi's Arguments for the Existence of God // Hamdard Islamicus 3/1980/17-22.

Isbiri Qadizade, Muhammad: Mumaiyiza madhab al-Maturidiya 'an al-madahib al-gairiya, MS Berlin 2492, foil 68b-76a.

Iso'dad von Merv: Commentaire d'Iso'dad de Merv sur l'Ancien Testament. I: Genèse, edd. J.-M. Vosté / C. van den Eynde, Louvain 1950 (CSCO 126/Syr. 67).

[франц.:] Commentaire d'Iso'dad de Merv sur l'Ancien Testament. I: Genèse, trad. par C. van den Eynde, Louvain 1955 (CSCO 126/Syr. 75).

Ivry, Alfred L.: Al-Kindi's Metaphysics. A Translation of Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi's Treatise «On First Philosophy» (fi l-Falsafah al-Ula) with introd. and comm., Albany 1974.

Izutsu, Toshihiko: The Concept of Belief in Islamic Theology. A semantic Analysis of Iman and Islam, Tokio 1965 (Studies in the Humanities and Social Relations. 6).

Jakob von Edessa: Hexaameron, ed. I.-B. Chabot, Louvain 1953 (CSCO 92/syr. 44).

[лат.:] Iacobi Edesseni Hexaameron seu In opus creationis libri septem, trans. by A. Vaschalde, Louvain 1953 (CSCO 97/syr. 48).

Jettmar, Karl: Die Religionen des Hindukusch, Stuttgart u.a. 1975 (Die Religionen der Menschheit. 4,1).

Johannes Damascenus: De fide orthodoxa = Schriften des Johannes von Damaskos. II: Expositio fidei, ed. B. Kotter, Berlin / New York 1973 (Patristische Texte und Studien. 12).

Ka'bi, Abu l-Qasim al-Balhi: Maqalat al-Islamiyin: Dikr al-Mu'tazila, ed. F.Saiyid \ Fadl al-i-'tizal, pp. 63-118.

Kahhala, 'Umar Rida: Mu'gam al-mu'aliffin, I-XV, Damaskus 1957-61.

Kalabadi, Abu Bakr Muhammad: at-Ta'arruf li-madhab ahl at-tasawuf, edd. 'Abd al-Halim Mahmud / Taha 'Abd al-Baqi Surur, Kairo 1380/1960.

Al-Karabisi as-Samargandi, Abu l-Fadl Muh. b. Salih: K. al-Furuq. MS Feyzullah 921/1, foil 1-25b.

Kern, Fr.: Murgitische und antimurgitische Tendenztraditionen in Sujuti's al la'ali al masnu'a fi ahadit al maudu'a // ZA 26/1912/169-174.

Kindi, Abu Yusuf Ya'qub b. Ishaq: Rasa'il al-Kindi al-falsafiya, ed. Muhammad 'Abd al-Hadi Abu Rida, I-II, Kairo 1369/1950 -1372/1953.

Cinq Epitres, Paris 1976 [французчага таржима қилиниб шарҳланган беш тадқиқот]. Fi l-Falsafa al-ula [ингл.:] қиёсланг: Ivry, Al-Kindi's Metaphysics.

Klejn, W.C.: al-Ibanah, қиёсланг: Ash'ari, al-Ibana.

Klimkeit, Hans-Joachim: Buddhistische Übernahmen im iranischen und türkischen Manichäismus / / Synkretismus in den Religionen Zentralasiens, hg. von W. Heissig u. H.-J. Klimkeit, Wiesbaden 1987, S. 58-75 (Studies in Oriental Religions. 13).

Hymnen und Gebete der Religion des Lichts. Iranische und türkische liturgische Texte der Manichäer Zentralasiens, Opladen 1989 (Abh. D. Rhein.-Westf. Akad. D. Wiss. 79).

Der Manichäismus in Iran und Zentralasien // Japanische Studien zum östlichen Manichäismus, hg. von H.-J. Klimkeit u. H. Schmidt-Glintzer, Wiesbaden 1991, S. 3-15 (Studies in Oriental Religions. 17).

Kraus, Paul: Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte. Das «Kitab az-Zumurrud» des Ibn ar-Rawandi, RSO 14/1933-34/93-129 u. 335-379 (Reprint in: P.Kraus, Alchemie, Ketzerei, Apokryphen im frühen Islam. Gesammelte Aufsätze, hg. von R. Brague, Hildesheim u.a. 1994, S.109-190).

Laknawi, Muhammad 'Abd al-Hayy: al-Fawa'id al-bahiya fi tarajim al-Hanafiya, Kairo 1324/1906 (at-Ta'liqat as-saniya билан биргаликда).

Laoust, Hauri: La classification des sectes dans le farq d'Al-Baghdâdi // REI29/1961/19-59.

Lieu, Samuel N.C.: Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China. A Historical Survey, Manchester 1985.

Madelung, Wilferd: Abu 'Isa al-Warraq über die Bardesaniten, Marcioniten und Kantäer // Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum 70. Geburtstag, hg. von Hans R. Roemer u. Albrecht Noth, Leiden 1981, S. 210-224 (Reprint in: W. Madelung, Religious Schools ... u. Nr. XX).

Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur // Der Islam 43/1967/37-52 (Reprint in: W. Madelung, Religious School... u. № III).

The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism // Der Islam 59/1982/ 32-39 (Reprint in: W. Madelung, Religious Schools ... u. № III).

Early Sunni Doctrine Concerning Faith as Reflected in the Kitab al-Iman of Abu 'Ubayd al-Qasim b. Sallam (d. 224/839) // SI 32/1970/233-254 (Reprint in: W. Madelung, Religious Schools...u. № I). Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen, Berlin 1965 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, N.F. 1)

Imamism and Mu'tazilite Theology // Le Shi'isme imamite, ed. T. Fahd, Paris 1979, p. 13-29 (reprint in: W. Madelung, Religious Schools ... u. № VII).

Der Kalam //GAP II (1987), S. 326-337.

The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran // Orientalia Hispanica sive studia F.M. Pareja octogenario dicata, ed. J.M.Barral, I/1, Leiden 1974, pp. 504-525 (Reprint in: W. Madelung, Religious Schools ... u. № V).

Ar-Ragib al-Isfahani und die Ethik al-Gazalis // Islamwissenschaftliche Abhandlungen Fritz Meier zum 70. Geburtstag, hg. von Richard Gramlich, Wiesbaden 1974, S. 152-163 (Reprint in: W. Madelung, Religious Schools... u. № IV).

Religious Schools and Sects in Medieval Islam, London 1985 (Variorum Reprints).

Religious Trends in Early Islamic Iran, Albany 1988 (Bibliotheca Persica. Columbia Lectures on Iranian Studies, 4).

The Shiite and Kharijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalam // Islamic Philosophical Theology, ed. Parviz Morewedge, Albany 1979, pp. 120-139 (Reprint in: W. Madelung, Religious Schools ... u. № VIII).

The Spread of Maturidism and the Turks // Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos (Coimbra-Lisboa 1968), Leiden 1971, pp. 109-168 (Reprint in: W. Madelung, Religious Schools ... u. № II).

Mahmud b. 'Utman: Firdaus al-murshidiya fi asrar as-samardiya, ed F. Meier u.d.T. Die Vita des Scheich Abu Ishaq al-Kazaruni, Leipzig 1948 (Bibliotheca Islamica. 14).

Makhul an-Nasafi, Abu Muti': K. ar-Radd 'ala ahl al-bida' wa-l-ahwa'; қиёсланг: Bernard, Le Kitab al-Radd.

Malati, Mubammad b. Ahmad: at-Tanbih wa-r-radd 'ala ahl al-ahwa' wa-l-bida', ed. Muhammad Zahid al-Kautari, Bagdad 1388/1968.

Mardanfaruh-i Ohmazddad: Shkand-gumanig wizar, ed., trad, et commenté par P.J.de Menasce,

Fribourg en Suisse 1945 (Collectanea Friburgensia. N.S. 30).

Massignon, Louis: Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, 2. ed., Pans 1954.

Mas'udi, Abu l-Hasan 'Ali b. al-Husain: K. at-Tanbih wa-l-israf, ed. M.J. de Goeje, Leiden 1894 (Bibliotheca Geographorum Arabicorum. 8).

Maturidi, Abu Mansur Muhammad b. Muhammad: K. at-Tauhid, ed. F. Kholeif, Beirut 1970 (recherches de l'ILO. I. 50).

Та'wilat ahl as-sunna, edd. I. u. S. 'Awadain, I. Kairo 1971 (бу ерда Та'wilat сифатида ундан иқтибос қилинган).

[шунингдек]: ed. M. M. Rahman, I, Dacca 1982.

Ps-Maturidi: Fawa'id, MS Fatih 5426, foil 235b-240a = Pandname, ed. Irağ Afşar // Farhang-i Iran Zamin 9/1961/46-67.

Risala fi l-'aqa'id, ed. Y.Z.Yörükán // Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlarından 5, İstanbul 1953, S. 7-22=Kitab al Usul, MS Gotha 100, foil. la-15b.

Risala fima la yaguzu l-waqf 'alaihi, MS Köprülü III 705, foll. 44a-44b.

Sharh al-Fiqh al-akbar // ar-Rasa'il as-sab'á, S. 1-28, [шунингдек:] // FL Daiber, The Islamic Concept, pp. 31-209.

K. at-Tauhid, ed. Y.Z.Yörükán // Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlarından 5, İstanbul 1953, p. 2-6.

McDermott, Martin J.: Abu 'Isa al-Warraq on the Dahriya // MUSJ 50/1984/385-402.

Monnot, Guy: Matoridi et le manichéisme // MIDEO 13/1977/39-66 (Reprint in: G.Monnot, Islam et religions, Paris 1986, pp. 129-156).

Penseurs musulmans et religions iraniennes. 'Abd al-Jabbar et ses devanciers, Paris 1974 (Études musulmanes. 16).

Қиёсланг: Gimaret-Monnot.

Moses bar Kepha: Hexaameronkommentar; қиёсланг: Schlimme, Lorenz.

Mudir-Shanaci, Kazim - Nurani, 'Abdallah - Binis, Taqi: Fihrist-i nushaha-yi hatti-i du kitabhana-i Mashad (Madrasa-i Nawab / Astan-i Quds), Teheran 1351 (Intisarati farhang-i Iran Zamin. Silsilati mutun u tahqiqat. 15).

Mulla 'Abd al-Hakim Taqir: Qandiya dar bayan-i mazarat-i Samarqand, ed. Irağ Afşar, Teheran 1334 /1955 (Zaban u Farhang-i Iran. 9).

Muqaddasi, Muhammad b. Ahmad: K. Ahsan at-taqasim fi ma'rifat al-aqalira, ed. M.J. de Goeje, Leiden 1906 (Bibliotheca Geographorum Arabicorum. 3).

Muradi, Muhammad Halil: Silk ad-durar fi a'yan al-qarn at-tam 'ashar, I-IV, Kairo 1291-13-01/1874-84.

Murtada az-Zabidi, as-Saiyid Muhammad b. Muhammad al-Husaini: K. Ithaf as-sada al-muttaqin bi-sharh asrar Ihya' 'ulum ad-din, 1-X, Kairo 1311/1893-4.

Nagel, Tilman: Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert, München 1988.

Geschichte der islamischen Theologie, München 1994.

Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen, München 1983.

Narshahi, Abu Bakr Muhammad b. Ga'far: Tarih-i Buhara, ed. C. Schefer u.d.T. Description topographique et historique de Boukhara par Mohammed Nerchakhy suivie de textes relatifs à la Transoxanie, Paris 1892 (Publ. de l'École des Langues Orientales Vivantes. III. 13).

[ингл.] The History of Bukhara. Translated from a Persian Abridgement of the Arabic Original by Narshakhi by Richard N. Frye, Cambridge 1954 (The Medieval Academy of America. 61).

Nasafi, Abu l-Mu'in Majnun b. Muhammad: K. Bahr al-kalam, Kairo 1329/1911.

[ингл.] // A Reader on Islam. Passages from Standard Arabic Writings Illustrative of the Beliefs and Practices of Muslims, ed. Arthur Jeffery, "S-Gravenhage 1962, p. 375-456.

Tabsirat al-adilla, ed. Claude Salamé I-II, Damaskus 1990-1993.

- K. at-Tamhid li-qawa'id at-tauhid, ed. Gib Allah Hasan Ahmad, Kairo 1986.
- Nasafi, Abu Muti' Makhul: K. ar-Radd 'ala ahlal-bida' wa-l-ahwa'; қиёсланг: Bernard, Marie.
- Nasafi, Naqm ad-Din Abu Hafis 'Umar b. Muhammad: al-'Aqa'id, ed. William Cureton // Pillar of the Creed of the Sunnites, London 1843.
- [ОАМ.:] // Schacht, Der Islam mit Ausschluss des Qor'ans (қиёсланг: Schacht, Joseph), S. 81-87.
- Neuwirth, Angelika: Koran // GAP II (1987), S. 96-135.
- Al-'Omar, Faroug 'Omar 'Abdallah: The Doctrines of the Maturidite School with Special Reference to As-Sawad al-A'zam of Al-Hakim as-Samarqandi, Edinburgh 1974 (диссертациянинг нашр этилмаган тезислари)
- Ortiz de Urbina, Ignatius: Patrologia Syriaca, 2. ed., Rom 1965.
- Pazdawi, Abu I-Yusr Muhammad: K. Usul ad-din, ed. Hans Peter Lins, Kairo 1383/1963.
- Pessagno, L. Meric: Intellect and religious assent. The view of Abu Mansur al-Maturidi // MW 69/1979/18-27.
- Irada, Ikhtiyar, Qudra, Kasb. The View of Abu Mansur al-Maturidi // JAOS 104/1984/177-191.
- The Murji'a, Iman and Abu 'Ubayd // JAOS 95/1975/382-394.
- The Reconstruction of the Thought of Muhammad ibn Shabib// JAOS 104/1984/445-453.
- The Uses of Evil in Maturidian Thought // SI 60/1984/59-82.
- Plotin Opera, edd P Henry / H-R. Schwyzler, I-III, Paris / Bruxelles 1951-73 (Museum Lessianum Series Philosophica 33.34.35) // [ЖИЛА] Plotiniana arabica ad codd fidem anglie vertit G Lewis.
- Pines, Shlomo Beiträge zur islamischen Atomenlehre, Berlin 1936
- Poowanala, Ismail K.: Bibliography of Isma'ili Literature, Malibu 1977 (Studies in Near Eastern Culture and Society. 1).
- Pretzl, Otto: Die frühislamische Atomenlehre Ein Beitrag zur Frage über die Beaehtungen der frühislamischen Theologie zur gnechischen Philosophie // Der Islam 19/1931/116-130.
- Qur'an. Kairo 1380/1961.
- [ОАМ.:] Der Koran, übers von Rudi Paret, Stuttgart u. a. 1966.
- Radtke, Bernd: Theologen und Mystiker in Hurasan und Transoxanien // ZDMG 136/1986/536-569.
- қиёсланг: Tirmidi, al-Hakim.
- Rahman, Muhammad Mustafizur An Introdaction to al-Matundi's Ta'wilat Ahl al-Sunna, Dacca 1981
- Rasa'il as-sab'a fi l-'aqa'id, 3rd. ed., Haidarabad 1980.
- Razi, Abu Bakr Muhammad b. Zakariya': Rasa'il falsafiya, ed. P. Kraus, Kairo 1939.
- Ritter, Helmut: Philologika III Muhammedanische Haresiographien // Der Islam 18/1929/34-55.
- Rosenthal, J.: Hiwi al-Balkhi. A Comparative Study, Philadelphia 1949.
- Rudolph, Ulrich: Chnstliche Biblexegese und mu'tazilitische Theologie. Der Fall des Moses bar Kerpa (gest. 903 n Chr) // Oriens 34/1994/299-313.
- Die Doxographie des Pseudo-Ammonios. Ein Beitrag zur neuplatonischen Überheferung im Is-lam, Stuttgart 1989 (AKM 49,1)
- Das Entstehen der Maturidiya // ZDMG 148/1998/
- Ratio und Überheferung in der Erkenntruslehre al-Ash'ari's und al-Maturidi's // ZDMG 142/1992/72-79.
- Sa'adva Gaon: K. al-Amanat wa-l-i'tiqadat, ed. S. Landauer, Leiden 1881.
- [ИНГЛ.:] The Book of Beliefs and Opinions, trans. from the Arabic and the Hebrew by Samuel Rosenblatt, New Haven 1948 (Yale Judaica Series. 1).
- Sabuni, Nur ad-Din Ahmad b. Mahmud: K. al-Kifaya fi l-hidaya, MS Yale Univ. Library 849, foll. 55b-259.
- Sadighi, Gholam Hossein Les mouvements religieux iranian au II^e et au III^e siècle de l'hégire. Paris 1938.
- Safadi, Salah ad-Din Hajil b. Ajbak: K. al-Wafi bi-l-wafayat, edd H. Ritter, S. Dederling u.a., I ff.,

- Istanbul / Damaskus / Wiesbaden 1949 ff. (Biblioteca Islamica 6a ff.).
- Sahrastani, Abu l-Fath Muhammad: al-Milal wa-n-nihal, I-II, ed. W. Cureton, London 1942-46.
- Француз тилига қисман таржима қилинган:] қиёслам: Gimaret-Monnot.
- Shahjade, 'Abd ar-Rahim b. 'Ali: Nazm al-fara'id wa-gam' al-fawa'id fi bayan al-masa'il allati waqa'a fiha l-ihtilaf baina l-Maturidiya wa-l-Ash'ariya fi l-'aqa'id, Kairo 1317 H.
- Saiyid, Fu'ad: Fadl al-i'tizal wa-tabaqat al-Mu'tazila, Tunis 1974.
- Sam'ani, 'Abd al-Karim b. Muhammad: K. al-Ansab, I-XIII, Haidarabad 1962-82.
- Sbath, Paul: Vingt traités philosophiques et apologetiques d'auteurs arabes chrétiens du IXème au XIVème siècle, Kairo 1925.
- Schacht, Joseph: An Early Murci'ite Treatise: The Kitab al-'Alim wal-muta'allim // Oriens 17/ 1964/96-117.
- Der Islam mit Ausschluss des Qor'ans, 2 Aufl., Tübingen 1931 (Religionsgeschichtliches Lesebuch. 16).
- New Sources for the History of Muhammadan Theology // SI 1/1953/23-42.
- The Origins of Muhammadan Jurisprudence, Oxford 1950.
- Aus zwei arabischen Furuq-Büchern // Islamica 2/1926/505-537.
- Schimmel, Annemarie Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill 1975.
- Schlimme, Lorenz Der Hexaemeronkommentar des Moses bar Kepha. Einleitung, Übersetzung und Untersuchungen, I-II, Wiesbaden 1977 (Göttinger Orientforschungen Reihe I: Syriaca 14).
- Sezgin, Fuat: Geschichte des arabischen Schrifttums, I ff., Leiden 1967 ff.
- Shaban, Moshe A Khurasan at the Time of Arab Conquest // Iran and Islam (To Honour of Minorsky), ed. C.E.Bosworth, Edinburgh 1971, pp 479-490.
- Simon, Heinrich - Simon, Marie: Geschichte der jüdischen Philosophie, München 1984.
- Spiro, Jean: La Theologie d'Abou Mansour al-Maturidi // Verhandlungen des XIII Internationalen Orientalisten-Kongresses (Hamburg 1902), Leiden 1904, S 292-295.
- Spitta, Wilhelm: Zur Geschichte Abu 'l-Hasan al-Ash'ari's, Leipzig 1876.
- Spuler, Bertold: Die nestorianische Kirche // Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen, Leiden / Köln 1961, S 120-169 (Handbuch der Orientalistik. 1. Abt. VIII, 2).
- Stern, Samuel Miklos: Abu Hatim al-Razi on Persian Religion // Studies in Early Isma'ilism, Jerusalem 1983, 5.30-46.
- The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania // Studies in Early Isma'ilism, Jerusalem 1983, pp. 189-233 (бунгача қўййдаги номда: BSOAS 23/1960/ 56-90).
- Stroumsa, Sarah From Muslim Heresy to Jewish-Muslim Polemics: Ibn al-Rawandi's Kitab al-Damigh // JAOS 107/1987/767-772.
- Subki, Tag ad-Din Abu Nasr 'Abd al-Wahhab: Tabaqat ash-Shafi'iya al-kubra, edd. 'Abd al-Fattah Muh. Al-Hulw / Mahmud Muh. at-Tanahi, I-X, Kairo 1964-76.
- Sulami, Abu 'Abd ar-Rahman Muhammad b. al-Husain: K. Tabaqat as-sufiyya, ed. J. Petersen, Leiden 1960.
- Suyuti, Galal ad-Din: al-La'ali al-masnu'a fi l-ahadit al-maudu'a, I-II, Kairo O.J.
- Tabari, Abu Ga'far Muhammad b. G-arir: Ta'rih ar-rusul wa-l-muluk, edd. [u.d.T. Annales] M. J. de Goeje u.a., Series I-III in 15 Bden., Leiden 1879-1901.
- Taftazani, Sa'd ad-Din Mas'ud b. 'Umar: Sarh al-'aqa'id an-nasafiyya, ed. C. Salamé, Damaskus 1974.
- [ингл.:] A Commentary on the Creed of Islam. Sa'd al-Din al-Taftazani on the Creed of Najm ad-Din al-Nasafi, transl. with intr. and notes by Edgar Elder, New York 1950 (Records of Civilization Sources and Studies. 43).
- at-Tancî, Muhammed b Tavit Abû Mansûr al-Mâturîdî // Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/1955/ 1-12.
- Tardieu, Michel Les calendriers en usage a Harran d'après les sources arabes et le commentaire de

Simplicius à la Physique d'Aristote // Simplicius - sa vie, son oeuvre, sa survie, ed I.Hadot, Berlin etc 1987, pp. 40-57 (Peripatoi: Philologisch-Historische Studien zum Aristotelismus 15).

Sabiens coraniques et "Sabiens» de Harran // JA 274/1986/1-44.

Ta'rih Bagdad: киёсланг: Hatib al-Bagdadi.

Tarn, W.W.: The Greeks in Bactria and India, 2nd ed., Cambridge 1951.

Taşkörüzađe. Ahmad b. Mustafa: Miftah as-sa'ada wa-misbah as-siyada, I-III, Haidarabad 1356 H.

Theodor Abu Ourra: Mimar fi wugud al-haliq wa-d-din al-qawim, ed. I. Dick, Guniah 1982 (Patrimoine arabe chrétien 3).

[ОЛМ.:] Georg Graf, Des Theodor Abu Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion, Münster 1913 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Texte und Untersuchungen 14,1).

Theodor bar Koni Liber scholiorum [Rez. von Seert], ed. Addai Scher, I-II, Louvain 1954 (CSCO 5569/syr 1926).

[франц.] Théodore bar Koni, Livre des scolies (recension de Séert), trad. par Robert Hespel et René Draguet, I-II, Louvain 1981-2 (CSCO 431,432/syr 187 188).

[сүрөний ва француз тилларида:] Theodore bar Koni, Livre des scolies (recension d'Urmiah), ed. et trad. par Robert Hespel, I-II, Louvain 1983 (CSCO 447 448/syr 193 194).

[сүрөний ва француз тилларида:] Theodor bar Koni, Livre des scolies (recension d'Urmiah), Les collection annexes par Sylvain de Qardu, ed. et trad. par Robert Hespel, I-II, Louvain 1984 (CSCO 464465/syr 197198).

Tirmidi, al-Hakim: Drei Schriften des Theosophen von Tirmid, hg., übers u erl. von B.Radtke. I: Die arabischen Texte, Beirut 1992 (Bibliotheca Islamica 35).

Tritton, A.S.: An Early Work from the School of al-Maturidi // JRAS 1966/96-99.

Muslim Theology, London 1947 (James G Forlong Fund. 23).

Ushi 'Ali b. 'Utman: al-Qasida al-Lamiya fi-t-tauhid, Istanbul 1302/1884-5.

Vadet, Jean-Claude Le karramisme de la Haute-Asie au carrefour de trois secretes rivales // REI 48/1980/25-50

Vajda, Georges Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia // REJ 126/1967/135-189 u 375-397.

Le probleme de l'unité de Dieu d'après Dawud ibn Marwan al-Muqammis // Jewish Medieval and Renaissance Studies, ed. A. Altmann, Cambridge (Mass.) 1967, 49-73.

Le témoignage d'al-Maturidi sur la doctrine des Manichéens, des Daysanites et des Marciorates // Arabica 13/1966/1-38 u 113-128

Versteegh, Kees: Grammar and Exegesis. The origins of Kufan Grammar and the Tafsir Muqatil // Der Islam 67/1990/206-242.

Wa'iz-i Balhi, d.i. Safi al-Milla wa-d-Din Abu Bakr 'Abdallah b. 'Umar b. Muhammad b. Dawud Wa'iz-i Balhi: Faza'il-i Balh, форсча таржима, Abdallah Muhammad Husaini Balhi, ed. 'Abd al-Haiy Habibi, Teheran 1350 §./1972 (Intisarat-i bunyad-i farhang-i Iran. 107).

Walker, Paul E.: Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani, Cambridge 1993 (Cambridge Studies in Islam Civilization).

Wansborough, John: Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford 1977 (London Oriental Series 31).

Watt, W Montgomery: The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh 1973.

Der Islam II, Stuttgart u. a. 1985 (Die Religionen der Menschheit 25,2).

The Problem of al-Maturidi // Mélanges d'Islamologie. Volume dédiée a la mémoire de Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis, ed. P.Salmon, Leiden 1974, p 264-269.

Watt, W Montgomery - Welch, Alford T.: Der Islam I. Stuttgart u.a. 1980 (Die Religionen der Menschheit 25,1).

Weinberger, J.: The Authorship of the Twelfth Century Transoxanian Bibliographical Dictionaries // Arabica 33/1986/369-382.

Wensinck, Arent Jan (хаммуаллифликла): Concordance et indices de la tradition musulmane, I-VIII, Leiden 1936-88.

The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development, Cambridge 1932.

Widengren, Geo Mani und der Manichäismus, Stuttgart 1961 (Urban-Bucher 57).

Yäqūt, Ya'qūb b. Abdallah: K. Mu'gam al-buldan, ed. F. Wustenfeld u.d.T. Jacut's geographisches Wörterbuch, I-VI Leipzig 1866-70 (repr. Leipzig 1924).

Zimmermann, Friedrich W.: The Origins of the So-called Theology of Aristotle // Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and Other Texts, edd. J. Kraye / W.F.Ryan / C.B.Schmitt, London 1986, pp. 110-240 (Warburg Institute Surveys and Texts 11).

Zysow, Aron: Two Unrecognized Karrami Texts // JAOS 108/1988/577-587.

— Куръони карим маъноларининг таржимаси, таржима ва изоҳлар муаллифи Абдулазиз Мансур, Тошкент, 2001.

* Абу Мансур ал-Мотуридий ижоди билан батафсилроқ танишишни хоҳлаган тадқиқотчиларга қулайлик яратиш учун китобнинг тўлиқ нашридаги адабиётлар руйхатини айнан келтириш мақсада мувофиқ деб топилди — **масъул муҳаррир.**

МУНДАРИЖА

3. МУНАВВАРОВ. Қисқартирилган нашрга сўзбоши3

МУҚАДДИМА6

1. Номалум инсоннинг шуҳрати6

2. Дастлабки тасаввур: ал-Мотуридий Абу Ҳанифанинг соғиқ издоши сифатида10

3. Иккинчи тасаввур: ал-Мотуридий «Шарқ Ашъарийси» сифатида14

**БИРИНЧИ ҚИСМ. МУҚАДДИМА ВА ЗАМИН: ХУРОСОН ВА
МОВАРОУННАҲРДА ҲАНАФИЙЛИК АНЪАНАСИ**19

**БИРИНЧИ БОБ: II/VIII ВА III/IX АСР БОШЛАРИДА ҲАНАФИЯ
ТАЪЛИМОТИНИНГ ВУЖУДГА КЕЛИШИ ВА РИВОЖЛАНИШИ**19

1.1-фасл. Муржиъийларнинг дастлабки фаолиятлари19

1.2 - фасл. Абу Ҳанифа (в. 150/767 й.) ва унинг Усмон ал-Баттийга мактублари25

1.3-фасл. Абу Муқотил ас-Самарқандий (в. 208/823 й.) ва «Китоб ал-олим ва-л-мутаъаллим» («Устоз ва шогирд» китоби)43

1.4-фасл. Абу Мутиъ ал-Балхий (в. 199/814 й.) ва унинг «Китоб ал-фиҳр ал-абсат»и59

ИКИНЧИ БОБ: III/IX АСРДАГИ ТАРАҚҚИЁТ71

2.1-фасл. Илоҳиётдаги турғунлик ва манбаларнинг етишмаслиги Абу Бакр ас-Самарқандий (в. 268/881 й.)71

2.2-фасл. Ибн Карром (в. 255/869 й.) таълимотидаги ҳанафия унсурлари75

УЧИНЧИ БОБ: АЛ-МОТУРИДИЙ ДАВРИДАГИ ИЛОҲИЁТ АҲВОЛИ83

3.1-фасл. Абу Мутиъ Макхул ан-Насафий (в. 318/930 й.) ва унинг «Китоб ар-радд ало аҳл ал-бидъат ва-л-аҳво» асари83

3.2-фасл. Ал-Ҳаким ас-Самарқандий (в. 342/953 й.) ва унинг «Китоб ас-савод ал-аъзам» асари97

ИККИНЧИ ҚИСМ. АЛ-МОТУРИДИЙНИНГ ЗУҲУР БЎЛИШИ114

БИРИНЧИ БОБ: ҲАЁТИ ВА ФАОЛИЯТИ114

1.1-фасл. Ҳаётига оид маълумотлар114

1.2-фасл. Устозлари121

Абу Бакр ал-Жузжоний121

<i>Абу Наср ал-Иёдий</i>	124
<i>1.3-фасл. Шогирдлари</i>	127
<i>Абу Аҳмад ал-Иёдий</i>	127
<i>Абулҳасан ар-Рустуфаний</i>	131
<i>Абдулкарим ал-Паздавий</i>	135
2-БОБ. АСАРЛАРИ	139
<i>2.1-фасл. Йўқолган асарлари</i>	139
<i>2.2-фасл. Сақланиб қолган асарлари</i>	142
<i>«Китоб таъвилот аҳл ас-сунна»</i>	142
УЧИНЧИ ҚИСМ. АЛ-МОТУРИДИЙ ИЛОҲИЁТИ	151
1-БОБ. ТУЗИЛМА ВА НАМУНАЛАР	151
<i>«Китоб ат-тавҳид»нинг тузилиши</i>	151
ХУЛОСАЛАР	173
<i>1-фасл. Ал-Мотуридийнинг ислом илоҳиётидаги ўрни</i>	173
<i>2-фасл. Абу Ҳанифага муносабат</i>	180
<i>3-фасл. Ал-Ашъарийга муносабат</i>	181
<i>4-фасл. Мотуридиянинг яратилиши</i>	184

Улрих Рудолф
Ал-Мотуридий ва Самарқанд суннийлик илоҳиёти
(қисқартирилган нашр)

Босишга рухсат этилди: 24.07.2002. Бичими: (84x108 1/32). Нашриёт
босма табағи: 14 б.т. Шартли босма табағи: 15 б.т. Адаги: 10000
дона. Буюртма № 84. Баҳоси – келишилган нархда.

Оригинал макет Имом ал-Бухорий халқаро жамғармасининг
компютер марказида тайёрланди.

700170, Тошкент шаҳри, полковник Асом Муҳиддинов кўчаси, 6-уй.