

ЎЗБЕКИСТОН ХАЛҚАРО ИСЛОМ АКАДЕМИЯСИ

# The Light of Islam

ISLOM ZIYOSI ضياء الإسلام

---



3-сон 2021 йил

---

---

### **Tahrir hay'ati:**

**Kamilov M.** t.f.n.

(bosh muharrir)

**Maxsudov D.** t.f.d., dot.

(bosh muharrir o'rinbosari)

**Islomov Z.** fil.f.d., prof.

**Hasanov A.** t.f.d., prof.

**Muhamedov N.** t.f.d., dot.

(mas'ul kotib)

**Gafurova I.**

(nashr uchun mas'ul)

**Navruzov Amir Ramazonovich.** Candidate of historical sciences, Dagestan, leading researcher of the Institute of History, Archeology and Ethnography of the Daghestan Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences, [anavruzov@rambler.ru](mailto:anavruzov@rambler.ru)

**Sonmas Kutlu.** DSc on Islamic Theology. Ankara State University, Professor of Theology Faculty. Turkey [academic2011@gmail.com](mailto:academic2011@gmail.com)

**Peri Benedek.** DSc on Oriental Studies. Director of the Faculty of Humanities of the Institute of Oriental Studies under the Eötvös Loránd University of Hungary. Hungary [torok@btk.elte.hu](mailto:torok@btk.elte.hu)

**Max Scherberger.** PhD in Islamic Studies. Germany [maxscherberger@yahoo.de](mailto:maxscherberger@yahoo.de)

**Ashirbek Muminov.** Doctor of Historical Sciences, Professor. IRCICA, Kazakhstan [Muminov9703@yahoo.com](mailto:Muminov9703@yahoo.com)

**Rafik Muhametshin.** Doctor of Political Sciences, Professor. Rector of Russian Islamic Institute, Russia [rafikm@mail.ru](mailto:rafikm@mail.ru)

**Abdrakhmanov Daniyar Mavliyarovich.** PhD of Historical Sciences. Rector of the Bulgarian Academy [daniyar.abdrakhmanov.m@gmail.com](mailto:daniyar.abdrakhmanov.m@gmail.com)



Ўзбекистон Республикаси Вазирлар Маҳкамаси ҳузуридаги Дин ишлари бўйича қўмитанинг 8.09.2021 йилдаги 02-07/5362-сонли хулосаси асосида тайёрланди.

## МУНДАРИЖА

### ИСЛОМШУНОСЛИК

<b>В.МАМАДИЕВ.</b> ФЕТВЫ И ИХ РЕГУЛЯТИВНАЯ РОЛЬ В РЕШЕНИИ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ВОПРОСОВ В МУСУЛЬМАНСКИХ СТРАНАХ .....	4
<b>D.QODIROV.</b> ҒАЗЗОЛИЙНИНГ “АЛ-ҚИСТОСУ-Л-МУСТАҚИМ” (ТЎҒРИ ТАРОЗИ) АСАРИДА БИЛИШ НАЗАРИЯСИ.....	15
<b>Н.ТУРАБОЕВ.</b> “МУХТАСАРУ-Л-ҚУДУРИЙ” АСАРИ – ҲАНАФИЙ ФИҚҲИДАГИ МУЎТАБАР МАНБА .....	23
<b>A.GULOMOV.</b> МАҲМУД ЛОМИШИЙНИНГ “ТАМҲИД” АСАРИДА ИМОН ВА УНГА БОҒЛИҚ МАСАЛАЛАР БАЁНИ .....	33

### ТАРИХГА НАЗАР

<b>Ҳ.АКНМЕДОВ.</b> АМИР ТЕМУР АРМИЯСИДА ҲАРБИЙЛАРНИНГ МАЪНАВИЙ ҚИЁФАСИ.....	42
---	----

### АХБОРОТ ХАВФСИЗЛИГИ

<b>В.СОИРОВ.</b> ВИРТУАЛ АХБОРОТНИНГ ЖАМИЯТ БАҲАРАҚЛИГИГА ТАЪСИРИ .....	51
---	----

### ИСЛОМ ҲУҚУҚИ

<b>М.ЕРКАЕВ.</b> ИЖАРА ШАРТНОМАСИНИНГ РУКН ВА ШАРТЛАРИ .....	59
--	----

### ТИЛШУНОСЛИК ВА МАНБАШУНОСЛИК

<b>F.NIZAMOVA.</b> ERON ADABIYOTI MALIKASI.....	68
<b>U.ABDUVALIYEVA.</b> STRUCTURAL AND SEMANTIC ANALYSIS OF COPULATIVE COMPOUND WORDS IN THE PASHTO LANGUAGE .....	78

## ФЕТВЫ И ИХ РЕГУЛЯТИВНАЯ РОЛЬ В РЕШЕНИИ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ВОПРОСОВ В МУСУЛЬМАНСКИХ СТРАНАХ

### FATVOLAR VA MUSULMON MAMLAKATLARIDAGI IJTIMOIIY-SIYOSIY MUAMMOLARNI HAL QILISHDAGI ULARNING TARTIBGA SOLUVCHI ROLI

### FATWAS AND THEIR REGULATORY ROLE IN RESOLVING SOCIO-POLITICAL ISSUES IN MUSLIM COUNTRIES

**Bakhromjon B. MAMADIEV**  
INTERNATIONAL ISLAMIC ACADEMY OF  
UZBEKISTAN  
Vice-rector for international cooperation  
Doctor of Philosophy in Historical Sciences  
11, A.Kadiri, Tashkent, 100011, Uzbekistan  
[bakhrom.mamadiev@gmail.com](mailto:bakhrom.mamadiev@gmail.com)

DOI: 10.47980/IAU/2021/3/1

**Аннотация:** В статье раскрываются понятие и значение фетвы в современных мусульманских странах. В исламской юриспруденции не всегда есть прямые ответы на возникающие в новых условиях жизни вопросы, однако это не говорит о том, что нормы шариата устарели. Современные ученые утверждают, что ответы на вопросы в шариате присутствуют, необходимо только суметь их грамотно извлечь, а для этого важно обладать всем спектром знаний, от богословских до самых современных. Фетва может быть индивидуальным заключением мусульманского правоведа или выражением коллективного мнения группы знатоков либо особого органа.

При оценке значения фетвы важно учесть правовую систему изучаемого государства. С точки зрения юридической значимости фетвы разделяются на: 1) имеющие юридическую значимость – это применительно к странам, где законодательство основано на шариате; 2) имеющие ограниченную юридическую силу – данная форма фетв распространена в странах, где шариат регулирует отдельные сферы; 3) несущие рекомендательный характер и не имеющие юридической силы – они распространены в странах, где религия отделена от государства.

Современные правительства и исламское духовенство тесно сотрудничают между собой в решение различных социальных и политических вопросов. В мусульманских государствах с секулярным законодательством фетва имеет рекомендательный характер. Практически во всех мусульманских странах институты фетв тесно взаимодействуют с

государственными органами. Координация со стороны правительственных ведомств этого религиозного органа востребована, так как в современной истории есть множество фактов издания неконтролируемыми улемами фетв, приведших к общественным, социальным и политическим противоречиям.

На арене внутривнутриполитических интриг фетвы играют важную регулятивную роль в оказании направленного воздействия на сознание масс людей для поддержания стабильности, предупреждению конфликтов, а порой и укрепления власти. В современной истории многих мусульманских стран есть множество примеров решения внутри- и внешнеполитических проблем при помощи института фетв.

**Ключевые слова:** фетвы, исламские постановления, регулятивная роль фетв, исламское право, Совет высших улемов Саудовской Аравии, Дом фетв Египта (Дар уль-Ифта), Диянат Турции.

**Аннотация:** Maqolada zamonaviy musulmon mamlakatlaridagi fatvo tushunchasi va ma'nosi ochib berilgan. Islom huquqshunosligi har doim ham yangi hayot sharoitida paydo bo'ladigan savollarga to'g'ridan-to'g'ri javob bermaydi, lekin bu shariat normalari eskirgan degani emas. Zamonaviy olimlarning ta'kidlashicha, shariat bo'yicha savollarga javoblar bor, ularni to'g'ri chiqarib olish kerak va buning uchun ilohiyotdan tortib eng zamonaviy bo'lgan bilimlarfega bo'lish juda muhimdir. Fatvo musulmon huquqshunosning individual fikri yoki bir guruh ekspertlar yoki maxsus organing jamoaviy fikrining ifodasi bo'lishi mumkin.

Fatvoning ahamiyatiga baho berishda, o'rganilayotgan davlatning huquqiy tizimini hisobga olish kerak. Yuridik ahamiyat nuqtai nazaridan fatvolar quyidagilarga bo'linadi: 1) yuridik ahamiyatga ega - bu qonunlar shariat asosida tuzilgan mamlakatlarga taalluqlidir; 2) cheklangan yuridik kuchga ega - fatvoning bu shakli shariat muayyan hududlarni tartibga soluvchi mamlakatlarda keng tarqalgan; 3) tavsiya xarakteriga ega bo'lgan va yuridik kuchga ega bo'lmaganlar - ular din davlatdan ajratilgan mamlakatlarda keng tarqalgan.

Zamonaviy hukumatlar va islom ulamolari turli ijtimoiy va siyosiy masalalarda yaqindan hamkorlik qiladilar. Duniyoviy qonunlarga ega bo'lgan musulmon davlatlarida fatvo tavsiyaviy kuchga egadir. Deyarli barcha musulmon mamlakatlarida fatvo institutlari davlat idoralari bilan yaqindan hamkorlik qiladi. Ushbu diniy tashkilotning davlat idoralari tomonidan muvofiqlashtirish talabga ega, chunki zamonaviy tarixda ijtimoiy va siyosiy qarama-qarshiliklarga olib kelgan nazoratsiz ulamolar tomonidan fatvo e'lon qilinishi to'g'risida ko'plab faktlar mavjud.

Ichki siyosiy fitna maydonida fatvolar barqarorlikni saqlash, nizolarning oldini olish va ba'zan hokimiyatni kuchaytirish uchun ko'pchilikning ongiga yo'naltirilgan ta'sir ko'rsatishda muhim tartibga soluvchi rol o'ynaydi. Ko'plab musulmon mamlakatlarining zamonaviy tarixida ichki va tashqi siyosat muammolarini fatvo instituti yordamida hal qilishga misollar ko'p.

**Kalit so'zlar:** *fatvo, islomiy hukmlar, fatvolarning tartibga soluvchi roli, islom huquqi, Saudiya Arabistoni Oliy Ulamolar Kengashi, Misr Fatvo uyi (Dar ul-Ifta), Diyanat Turkiya.*

**Abstract:** *The article reveals the concept and meaning of a fatwa in modern Muslim countries. Islamic jurisprudence does not always provide direct answers to questions that arise in the new conditions of life, but this does not mean that Sharia norms are outdated. Modern scholars argue that for answers to questions in Sharia, we need to be able to correctly extract them and have the entire spectrum of knowledge, from theological to the most modern. A fatwa can be an individual opinion of a Muslim jurist or an expression of the collective opinion of a group of experts or a special body.*

*When assessing the significance of the fatwa, we have to take into account the legal system of the state under study. From the point of view of legal significance, fatwas are divided into 1) having legal significance - this applies to countries where legislation is based on Sharia; 2) having limited legal force - this form of fatwas is common in countries where Sharia regulates certain areas; 3) those that are of a recommendatory nature and have no legal force - they are common in countries where religion is separated from the state.*

*Modern governments and Islamic clergy work closely together on various social and political issues. In Muslim states with secular legislation, the fatwa is advisory. In almost all Muslim countries, fatwa institutions work closely with government agencies. Coordination on the part of government departments of this religious body is in demand because there are many facts of the publication of fatwas by uncontrolled ulema, which led to social and political contradictions.*

*In the arena of internal political intrigue, fatwas play a regulatory role in exerting a directed influence on the consciousness of the mass of people to maintain stability, prevent conflicts, and sometimes strengthen power. In the modern history of many Muslim countries, there are many examples of solving domestic and foreign policy problems with the help of the institution of fatwas.*

**Keywords:** *fatwas, Islamic decree, the regulatory role of fatwas, Islamic law, Council of Ulema of Saudi Arabia, Egypt's House of Fatwas (Dar ul-Ifta), Diyanat Turkey.*

## ВВЕДЕНИЕ

Интенсивное развитие передовых технологий кардинально изменили и продолжают менять уклад жизни мусульман, порождая множество вопросов от мелких бытовых до геополитических масштабов. Некоторые ортодоксальные улемы с фундаменталистскими взглядами придерживаются позиции необходимости следования исламским канонам и призывают отречься от всего того нового, что не исследовано с исламской точки зрения, указывая на их противоречие шариату.

В исламской юриспруденции не всегда есть прямые ответы на возникающие в новых условиях

жизни вопросы, однако это не говорит о том, что нормы шариата устарели. Современные ученые утверждают, что ответы на вопросы в шариате присутствуют, необходимо только суметь их грамотно извлечь, а для этого важно обладать всем спектром знаний, от богословских до самых современных (Gaynutdin, 2014).

В современном мире многие улемы осознают и потому часто выносят те фетвы, которые действительно помогают в решении тех или иных вопросов. Востребованность в иджтихаде (научном исследовании) присутствует в области новых условий жизни, современное общество нуждается именно в ответах на новые вызовы времени.

Одним из наиболее важных средств в вышеуказанных процессах являются фетвы, которые регулируют поведения мусульман. Целью данной статьи является изучение регулятивной роли фетвы в решении социальных и политических вопросов, а также проведение анализа исламских постановлений, издаваемых в Египте, Турции и Саудовской Аравии с целью выявления тенденций и определения механизмов взаимодействия правительственных структур и духовенства.

## МЕТОДЫ

В исследовании использованы исторический и проблемно-целевой методы, которые позволили выявить формы взаимодействия правительств и духовенства в обоюдном решении социальных, экономических и политических проблем на основе исламских постановлений. При рассмотрении фетв зарубежных улемов также применены нарратологический, релятивистский методы, результаты которых, на основе системного анализа, определили общие тенденции отраженные в выводах статьи.

## ОБСУЖДЕНИЕ

С точки зрения арабского языка, слово «фатва» означает «разъяснение». Слово «фетва» (ар. фатва; мн.ч. фатава, фатавин) обычно переводится с арабского на русский как «мнение», а в богословии данный термин имеет смысл «правовое решение или рекомендация по тому или иному вопросу, прямо не отраженному в шариате». (Gaynutdin, Vvedeniye v shariat, Islam kak on yest' (Seriya «Khanafitskoye naslediye»), 2014). В Коране говорится: «...спросите же людей напомнимания, если вы сами не знаете...» (Koran, sura 16 ayat 43).

Бурханиддин Маргилани дал следующее определение слову фетва –богословское правовое

заклучение, сделанное для разъяснения и практического применения какого-либо предписания шариата (Margilani, 2010).

В британской энциклопедии Britannica определение фетвы трактуется иначе: «... фетва в исламе – это формальное постановление или толкование нормы исламского права, данное квалифицированным ученым-правоведом, известным как муфтий. Фетвы обычно выдаются в ответ на вопросы отдельных лиц или исламских судов. Хотя фетвы считаются авторитетными, они, как правило, не рассматриваются как обязательные суждения, и заявителю, который считает фетву неубедительной, разрешается искать другое мнение» (Encyclopædia Britannica).

В трудах по исламскому праву можно встретить разные по формулировке определения фетвы, однако в большинстве случаев они сводятся к одному смыслу, а именно: «ответ на какой-либо вопрос со стороны религии». Фетвы могут быть 1) каноническими - это те, которые вынес Всевышний Аллах в Коране, или пророк Мухаммад (с.а.в.) в сунне; 2) правовыми - это те, которые выносят факихи в виде ответа на какой-либо религиозный вопрос общего характера; 3) частными - это те, которые выносят факихи в виде ответа на какой-либо религиозный вопрос частного характера (Gizzatullin, 2019).

С точки зрения юридической значимости фетвы разделяются на: 1) имеющие юридическую значимость – это применительно к странам, где законодательство основано на шариате; 2) имеющие ограниченную юридическую силу – данная форма фетв распространена в странах, где шариат регулирует отдельные сферы; 3) несущие рекомендательный характер и не имеющие юридической силы – они распространены в странах, где религия отделена от государства.

Практически во всех мусульманских странах институты фетв тесно взаимодействуют с государственными органами. Координация со стороны правительственных ведомств этого религиозного органа востребована, так как в современной истории есть множество фактов издания неконтролируемыми улемами фетв, приведших к общественным, социальным и политическим противоречиям.

Например, в Египте в августе 2017 года была открыта первая площадка для торговли биткоинами, однако в декабре египетские власти из-за резких колебаний криптовалюты, а также опасений о том, что это не более чем финансовый пузырь, объявили её в стране вне закона (Bitcoin is forbidden in Islam:

Mufti's counsellor, 2017). Из-за дистанционной формы оказания услуг многие египтяне продолжали вкладывать свои средства в криптовалюту, поддаваясь рекламе их создателей.

Правительство страны подключило к решению и урегулированию этого вопроса исламское духовенство. Главный муфтий Египта шейх Шавки Аллам издал фетву, запрещающую торговлю криптовалютой, постановив, что биткоин «запрещен исламом» и идет бок о бок с «мошеничеством, обманом и невежеством». Муфтий отметил, что «биткоины запрещены шариатом, поскольку наносят ущерб отдельным лицам, группам лиц или учреждениям». Кроме того, он заявил о большом риске использования криптовалюты в качестве инструмента для финансирования терроризма.

Вышеуказанный пример демонстрирует взаимодействие правительства, деятелей религии и СМИ, важную роль исламского духовенства и фетв в предупреждении, урегулировании, а порой и «управлении» сознанием мусульманской общественности.

Тем самым, роль фетв в современном мусульманском мире характеризуется их главной функцией – правильной интерпретацией муфтиями и улемами для общественности тех или иных норм поведения с исламской точки зрения.

Некоторые правительства мусульманских стран используют инструмент фетв для решения таких внутриполитических проблем, как подавление недовольства населения, решение социальных, экономических вопросов, предупреждение проявлений экстремизма, терроризма и межконфессионального антагонизма.

Так, в Королевстве Саудовская Аравия правом издавать фетвы наделены члены Совета высших улемов, Постоянный комитет по научным исследованиям и фетвам, Комитет по поощрению добродетели и удержанию от порока, а также ряд уполномоченных исламских шейхов.

При этом Совет уполномочен издавать «фетву одобрения» коронации нового короля. Теоретически Совет служит правящей семье Ас-Сауда и проверяет его верность исламским принципам и праву.

«Как правило, муфтий должен объявить нового короля. Его заявление может быть сделано только на основании фетвы, указывающей, что решение является законным. Одобрение религиозных лидеров не только подтверждает подлинность правопреемства на религиозной почве, но и служит напоминанием об исторически близких отношениях между правящей в КСА династией Ас-Сауда и

доминирующим исламским кланом Аш-Шейха. Теоретически существует опасность, что улемы будут независимыми в своем суждении и издадут фетву, оставляющую в наследство лидерство за пределами обычной линии преемственности, но этого никогда не было. Улемы, издающие фетву, состоят из членов Совета высших улемов, назначаемых королем» (Henderson, 2009).

Так, в 1964 году король Сауд бин Абду-л-Азиз (период правления 1953–1964 гг.) практически был лишен власти принцами, но формально с требованием отречься от престола к нему обратился главный муфтий страны. Когда же Сауд отказался это сделать, 29 марта 1964 г. 12 улемов приняли фетву о передаче власти Фейсалу бин Абду-л-Азизу (период правления 1964–1975 гг.), которую поддержали 68 принцев. Фетва улемов, поддержанная примерно 200 представителями королевского клана, сыграла важную роль и в поддержке права на престол короля Халеда бин Абду-л-Азиза (период правления 1975–1982 гг.) (Rodrigues, 2004).

В целом религиозная система была упорядочена в начале 70-х годов прошлого века королем Фейсалом (Islamopedia (Saudi Arabia), 2013). До этого периода руководство религиозного духовенства Саудовской Аравии не было столь систематизированным и упорядоченным.

К настоящему времени реформы религиозного аппарата КСА позволили укрепить взаимосвязь между правящей семьей и духовенством. Во многом наблюдается взаимная поддержка, Совет и иные религиозные органы «практически никогда не возражают против какого-либо политического или иного предложения королевской семьи», в основном выполняют профилактическую, предупредительную и воспитательную функции.

В 1979 году, когда террористы из группировки «Аль-Масджид аль-Харам» оккупировали главную мечеть в Мекке с заложниками, члены Совета издали фетву, которая санкционировала применение силы против вооруженных диссидентов: согласно нормам ислама, насилие на святой земле строго запрещено.

В 1990 году решение правительства КСА пригласить тысячи военнослужащих США для создания баз в северо-восточной части страны встревожило некоторых набожных мусульман, которые стали подстрекать население к массовым недовольствам, что подрывало стабильность монархии. Король Фахд (период правления 1982–2005 гг.) решил эту проблему путем получения одобрения-фетвы Совета на присутствие войск США на территории Королевства.

В 2011 году Совет издал фетву, которая регламентировала то, что «протестные демонстрации являются интеллектуально девиантными и имеют партизанские связи. Демонстрации и всё то, что приводит к разобщенности и фрагментации нации, не допускается шариатом. Реформы могут исходить только от предоставления предложений и рекомендаций, а не сбором подписей на запугивающих или разжигающих рознь заявлениях, которые нарушают то, что Всевышний заповедал» (сура 4, аят 83, Коран).

В Египте издание фетв в период так называемой арабской весны и прихода к власти религиозно-политической организации «Братья мусульмане» было хаотичным, некоторые религиозные ученые и проповедники узаконили такие действия, как самоподрыв смертников и убийства мусульман, не придерживающихся или не верящих в идеологию экстремистов.

После свержения в 2013 году проихвановского президента Мухаммада Мурси новое руководство страны активизировало усилия по борьбе с экстремизмом и терроризмом. Правительство президента Абд ал-Фаттаха ас-Сиси предприняло двусторонний подход к религиозному экстремизму, связанный, во-первых, с военными операциями по локализации террористов и, во-вторых, политикой дерадикализации населения, которая регулируется стратегией, разработанной религиозными учреждениями Египта, включая университет Аль-Азхар и Дар ул-Ифта.

За короткий период в стране усовершенствован и адаптирован к современным условиям институт фетв. Египетский Дар ул-Ифта расширил инструменты, используемые в борьбе с экстремизмом. Учреждены онлайн услуги по фетвам (Dar al-Ifa al-Misriyyah, 2018).

В июле 2017 года в рамках проекта по дерадикализации во всех киосках и на станциях метро установлены мониторы с внедренной онлайн услугой по предоставлению фетв в виде чатов с проповедниками, отвечающими на все современные вопросы. Кроме того, эти электронные мониторы периодически демонстрируют анимационные видеоролики (до 90 секунд) Дар ул-Ифта, направленные на предупреждение экстремистских идей и оказание воспитательного воздействия на зрителей. Эти материалы в доходчивой форме разъясняют, что ислам запрещает посягательство на жизнь человека и, ссылаясь на Коран, хадисы и иные нормы шариата, пропагандируют необходимость бережного отношения к жизни, собственности и

чести как мусульман, так и не мусульман. Еще одним новшеством новой системы является доведение до населения форм и методов предупреждения и самозащиты от акций экстремистских и террористических групп (Dahir, 2017).

Египетские улемы рассчитывают, что эти новые формы связи с населением позволят противостоять фетвам экстремистских групп, призывающим к джихаду и возрождению халифата.

Наряду с борьбой против экстремизма египетский институт фетв старается не отставать от современных условий и периодически публикует такие фетвы как «накручивать лайки в социальных сетях недопустимо, поскольку это вводит пользователей в заблуждение», в качестве подтверждения приводятся следующие слова Пророка: «Кто нас обманывает, тот не из нас» – или фетва, запрещающая участие в распространяющейся по Интернету суицидальной игре «Синий кит».

В Турции со времени принятия турками ислама во главе государства был учрежден религиозный орган, который своими советами должен был помогать султану в вопросах религии. Османское государство сформировало юридическую систему, основанную на принципах ислама. Законодательно-исполнительная власть, организованная как сеть судебных инстанций (кадий), была одним из важнейших элементов власти Османской империи. Религиозный аппарат также предоставлял образовательные услуги.

На более позднем этапе данная практика была закреплена институционно, и появилась должность Шейху-л-ислама в качестве должностного лица, уполномоченного одобрять или отклонять указы султана в соответствии с принципами ислама. Шейху-л-ислам издавал фетвы, определявшие политику османской администрации (Yulmaz, 2006).

После объявления республики в период правления Великого национального собрания Турции религиозная деятельность продолжалась. При правительстве, образованном 3 марта 1920 года, было создано министерство по работе с фондами и делам религии, на которое были возложены обязанности шейху-л-ислама, до образования Управления по делам религии (3 марта 1924 года) курировавшее религиозную деятельность (Diyanet).

В 1924 году, когда медресе и шариатские суды были закрыты, а канцелярия шейх-уль-ислама упразднена, был создан «Диянет» (Управление по делам религии) для контроля за религиозной деятельностью. Старая структура провинциальных и районных муфтиев сохранилась и была передана

под контроль нового Управления. На Диянет были возложены две основные задачи – очистить религию от суеверных верований и обычаев и примирить религию в соответствии с республиканскими реформами и идеологией. При этом персонал главных мечетей (имамы, хатибы и ваизы) продолжал получать зарплату от государства – администрация несколько раз перемещалась между Диянетом и Директоратом благочестивых фондов, прежде чем окончательно обосновалась в первом.

Диянет контролировал содержание пятничной проповеди (хутба) и других проповедей, следя за тем, чтобы они отражали интерпретацию ислама, совместимую с политикой правительства. На практике это был муфтий, который помимо своей основной задачи издавать фетвы внимательно следил за хатибом и ваизом. Он не только предоставлял им тезисы проповеди, но и вёл учёт их содержания в своем округе.

До многопартийного периода Диянет не была ни динамичным, ни влиятельным институтом. В 1950 году были предприняты попытки придать ему больше власти, отчасти благодаря законопроекту, подготовленному в конце 30-х годов. Голоса призывали ослабить связь между государством и религиозным институтом во имя секуляризма, но они оставались неэффективными. Вместе с тем влияние Диянета возросло из-за частных политических вмешательств – три первых президента Диянета сохранили свои посты на всю жизнь, в то время как большинство поздних назначенцев были отстранены от должности до истечения пятилетнего срока, а некоторые даже менее чем через год.

Были также опасения по поводу нехватки хорошо подготовленных исламских ученых с надлежащим «прогрессивным» и «светским» мышлением. Не желая оставлять эту насущную потребность без внимания, государство расширило число и уровень учебных заведений для имамов и хатибов, из которых лишь малая часть выпускников могла поступить на теологические факультеты вузов для получения высшего образования.

Школы имам-хатибов, количество которых быстро увеличилось во второй половине XX века, были ответом на два различных, но потенциально противоречивых требования. С одной стороны, Диянет и правительство нуждались в мечетях, укомплектованных сторонниками реформ и опирающихся на академические знания теологии, чтобы заменить людей, основывающихся сугубо на мистической теории. С другой – большая часть населения возмущалась закрытием медресе



и требовала создать исламские школы для своих детей взамен светских образовательных учреждений. Однако со временем стало ясно, что не все выпускники школ имам-хатибов желали становиться имамами или заниматься религиозной деятельностью. Именно по этой причине с 1970-х годов прием выпускников школ имам-хатибов в высшие учебные заведения стал предметом ожесточенных споров между светскими и исламистскими учреждениями.

Помимо образования, главными инструментами поддержания религиозного управления стали фетвы, которые были более индивидуализированы в плане проводимой политики. Муфтий местного уровня имеет право издавать устные фетвы по мелким бытовым вопросам, но для более серьезных вопросов есть вышестоящая инстанция – Высший совет по делам религии (ВСДР) при Диянете, который отвечает на вопросы и издает фетвы (Van Bruinessen, 2018).

Так, по сей день действующий при Диянете ВСДР является главным органом, координирующим издание фетв в Турции. Муфтии всех уровней имеют право издавать фетвы по мелким социально-бытовым вопросам, которые не должны противоречить исламским постановлениям ВСДР.

Высший Совет был основан 3 марта 1924 года в качестве подструктуры Управления по делам религии и носил название «Консультационный Совет», в дальнейшем осуществлял свою деятельность под разными наименованиями и в итоге 2 июля 1965 году получил название «Высшего Совета по делам религии» (Diyamet).

Законы ислама были настолько укоренившимися в турецком обществе, что государство было вынуждено отреагировать на эту общественно-правовую реальность созданием такого совета. Хотя правительство официально не признает мусульманские законы и попытки их применения считаются уголовным преступлением, ВСДР основывает свою аргументацию на официально непризнанных исламских источниках юриспруденции и закона. ВСДР отвечает на социально-законодательные реальности путем осуществления иджитахада, а также применением тахайюра (т.е. принцип отбора наиболее подходящего) (Yulmaz, 2006).

В отличие от других стран правительство Турции не запрашивает конкретные фетвы у Диянета для поддержки политики (Van Bruinessen, 2018).

С приходом в 2002 году к власти Партии справедливости и развития роль Диянета усилилась,

и этот орган начал активно продвигать в общество религиозные нормы. С 2011 года муфтият активно выпускает фетвы в ответ на поступающие на свой сайт от верующих вопросы. Помимо упомянутых фетв только в ноябре–декабре 2017 года Диянет признал неуместным с точки зрения ислама покупать биткойны, слушать «аморальную музыку» и работать в местах, где продают алкоголь (кроме случаев, когда нет другого способа заработать на жизнь). Несмотря на то что Диянет – это госорган, его решения не имеют силы закона.

Поскольку Турция – светское государство, официально семейную жизнь там регулирует гражданское право. Однако в октябре 2017 года парламент Турции принял закон, разрешающий муфтиям сочетать людей браком. Правозащитники назвали эту меру откатом к шариату, который ухудшит положение женщин и повысит риск выдачи замуж несовершеннолетних.

В современных демократических странах с мусульманским населением актуальными бытовыми вопросами являются финансовые отношения.

Так, у простых мусульман со средним заработком наиболее насущным вопросом является дозволенность приобретения недвижимости и автомобиля, используя различные банковские услуги. На вопрос «допустима ли ипотека в исламе?» Дом фетв Египта издал постановление, которое гласит: «Ипотека допустима в исламском праве, потому что это форма мурабаха. Несмотря на то что отсрочка не считается реальной валютой, в мурабахе наблюдается рост цен на отсрочку. Цель заключается в том, чтобы заключить сделку купли–продажи, когда есть соглашение между двумя сторонами, нет никаких возражений против осуществления этой сделки, так как оба – покупатель и продавец – нуждаются в этом. Данная форма сделки не считается рибом с правовой точки зрения, т.е. когда товар сделки находится между двумя лицами, риб отсутствует. При этом не следует называть такие виды договоров (ипотечный кредит) в качестве процентного займа или кредита, которые считаются ростовщичеством» (Dar al-Ifta al Misriyyah, 2018).

В 2015 году в Турции после вступления в силу закона об ипотечном кредитовании у населения возникло множество вопросов. Высший совет по делам религий при Диянете издал фетву, в которой определяются критерии дозволенности и недозволённости использования банковских услуг. Так, в фетве указывается, «по мнению исламских ученых, важной потребностью человека являются владение домом, лошадью или верблюдом.

Сегодняшний эквивалент лошади или верблюда – это автомобиль. В этой связи использовать процентные кредиты на эти нужды является вполне нормальным. Важным для заключения этой сделки является удовлетворение потребности. Получение процентных кредитов на ипотеку или покупку автомобиля при наличии этих владений является недозволенным. Покупаемый на основе кредита автомобиль должен соответствовать имеющейся потребности, а не для роскоши. Покупка жилья и автомобиля с процентной ставкой дозволена, если существуют ограниченные финансовые средства и велика потребность. Крайне важно, чтобы дом и автомобиль были в числе основных потребностей. Использование кредитной суммы банков, полученных для удовлетворения этих потребностей не по назначению, является недозволенным» (Haber, 2015).

В своей фетве Диянет подчеркивает, что те, кто не имеют денег для удовлетворения реальных потребностей, могут получить банковские кредиты. Однако получение кредита для покупки второго дома или автомобиля для роскоши не допускается.

Турецкий Диянет указывает, что фетвы о дозволенности процентных ставок издавались и в период Османской империи. Одной из них является фетва шейху-л-ислама Ходжа Челеби во времена правления Сулеймана Великолепного. В этот период было дозволено применение 10–15 процентных надбавок, а превышение этого предела расценивалось в качестве рибана.

Фетвы саудовских улемов, т.е. ханбалитской школы, отличаются от других. В частности, в 2010 году улемы КСА издали фетву по вопросу ипотечного кредита, которая гласит, что «кредиты, предлагаемые банками, бывают двух видов: кредиты, которые не предусматривают каких-либо дополнительных выплат, т.е. процентов, брать подобные кредиты дозволено, и кредиты с процентами, которые относятся к рибана. Получать подобные кредиты недопустимо, за исключением случаев крайней необходимости, которые не могут быть удовлетворены иным путем, кроме как путем получения кредита на основе рибана. Потребность в жилье не достигает того уровня, позволяющего допускать рибана, так как эта потребность может быть удовлетворена путем аренды. В этой связи получение кредитов с процентами, в том числе для покупки жилья, расценивается как действие, подпадающее под рибана (al-Munajjid, 2010).

Саудовские улемы также пояснили, что «каждый заем, в котором оговорено, что нужно

платить дополнительные проценты, является запретным независимо от мнения других факихов. Если кредитор оговаривает, что заемщик должен доплатить или дать ему подарок и он одалживает ему деньги на этом основании, то принятие дополнительного платежа является рибана.

*В мусульманском мире супружескому браку – никаху придается особое значение.*

В 2009 году верховный муфтий КСА издал фетву, которая позволяет выдавать девушек замуж в возрасте от 10 лет. В фетве за основу был взят хадис Имама ал-Бухари, в котором рассказывается, что Пророк (мир ему и благословение) женился на Айше, когда ей было 6 лет, и она была с ним в супружеской близости, когда ей было 9 лет (Fetva o zhenit'be na maloletnikh, otvet na vopros: dopustimo li zhenit'sya na rebenke, 2003). Однако в январе 2019 года Мажлису-ш-Шура КСА утвердил правила, запрещающие вступать в брак до 15 лет, а лицам до 18 лет требуется одобрение специализированного суда (ArabNews, 2019).

В Турции в 2009 и 2012 годах Диянет издал две фетвы (Aişe Validemiz dokuz yaşındayken mi Resûlullâh ile evlendi?, 2019), содержание которых заключается в следующем: «исследования показывают, что браки несовершеннолетних являются неприемлемыми для нас. Женитьба на несовершеннолетних никогда не будет возможной. Существует жестокая реакция и чувствительность нашего общества к преступлениям, связанным с насилием детей, которые нельзя сравнивать с теми или иными историческими периодами. Именно с этими историческими периодами, которые нельзя сопоставлять с нынешним положением мусульман, связаны современные проблемы детского насилия. В наши дни из-за подобных толкований, а также распространения других сведений без учета исторических, географических, культурно-традиционных и социальных сторон возникает дистресс и идейный беспорядок в сознании современного общества. Мы должны решать эти проблемы путем обоснования неверного толкования подобных вопросов, используя коранические аяты, так как в нашем современном мире продолжает фиксироваться множество фактов детского насилия» ... (Ogum, 2019)

Согласно Гражданскому кодексу, граждане Турции могут вступать в брак по достижении 18 лет. В 17 лет брак может быть заключен с согласия родителей, в 16 лет – по особым обстоятельствам с одобрения суда.

Проблема ранних браков в Турции, по данным женских организаций, характерна для всех городов.

Тем не менее ситуация начинает постепенно улучшаться. В обществе начали воспринимать следование установленному законом брачному возрасту не как должное, а как проблему (Vesti Turtsii, 2019).

В 2016 году ввиду остроты этой социальной проблемы Диянет опубликовал фетву относительно браков среди несовершеннолетних, в которой осуждаются ранние (детские) бракосочетания. Фетва была опубликована в рамках ответов на часто задаваемые вопросы от общественности, где сказано, что ранние браки не могут быть одобрены с точки зрения религии. Фетва также подчеркивает, что «ранние браки увеличивают риск биологических, психологических и экономических проблем, с которыми несовершеннолетние не могут справиться. Ранние браки также заставляют их отставать в учебе и лишают нормального детства» (Samedov, 2016).

В официальном отчете Агентства статистики Египта было объявлено, что 117 000 детей в возрасте до 18 лет в Египте находятся в браке или были женаты, даже несмотря на то, что Египет ведет активную борьбу с браками в раннем возрасте. В докладе было объявлено, что в Египте насчитывается 39 миллионов детей, на долю которых приходится 40% всего населения. Гендерное различие Египта составляет 51,7% мужчин и 48% женщин. 117 тыс. детей в возрасте от 10 до 17 лет состоят или состояли в браке (Yegipet Khurgada, 2018).

В этой связи в октябре 2017 года «Аль-Азхар» объявил о начале информационной кампании против детских браков. По распоряжению великого муфтия Египта А. Тайиба в пятничных проповедях активно разъясняются негативные последствия детских браков, особенно в сельских районах, где подобные случаи встречаются часто. А. Тайиб также издал фетву, согласно которой в исламе нет священных текстов, разрешающих детские браки, добавив, что также не установлен конкретный возраст, в котором люди могут вступать в брак. В документе указывается, что ислам запрещает любые действия, которые могут привести к осложнению здоровья или физиологическому вреду, возможные в результате детских браков (Egypt Today, 2017).

С 2018 года в Египте предусмотрена уголовная ответственность при заключении брака между несовершеннолетними. В законе также оговаривается, что должностное лицо, исполняющее процедуру бракосочетания, в том числе муфтий, должен уведомить Генеральную прокуратуру о случаях брака с ребенком, в то время как отказ сделать это будет оценен как преступление,

наказуемое приостановкой работы данного должностного лица и лишением свободы на один год. Закон также гласит, что брачный контракт с лицом моложе 18 лет не будет заверен и контракт не может быть ратифицирован без одобрения семейного суда (Yegipet Khurgada, 2018).

Наиболее остро обсуждаемым вопросом в семейных отношениях в мусульманских странах также является проблема полигамии. В восточных странах практика многоженства имела место еще до прихода ислама. Мужчины были способны иметь столько жен, сколько хотели, и это приводило к большой несправедливости и падению нравов. В нынешнее время государственное семейное право и законы о правах женщин во многих мусульманских странах ограничивают эту практику.

В 2014 году новые результаты исследования вопроса полигамии учеными Объединенных Арабских Эмиратов (Raddawi, 2014) показали, что многоженство наносит вред психическому здоровью женщин, стимулирует негативные чувства и в конечном итоге создает конфликтные обстоятельства, которые вредят здоровой эмоциональной жизни. В некоторых странах многоженство воспринимается как нормализованное явление в брачной культуре и представляется как решение различных социальных проблем. Несмотря на дозволенность полигамии в исламских предписаниях, исследователи обнаружили, что многие мужчины ошибаются в своих стремлениях легализовать многоженство. Опрошенные в ходе исследования жены полигамных семей жаловались не только на то, что они не видят своих мужей регулярно, но и на то, что они небрежно выполняют свои финансовые и отцовские обязательства. В нескольких случаях мужчины не имеют возможности содержать несколько домохозяйств, и в этом случае размер поддержки, получаемой конкретной женой, зависит от того, смогла ли она воспользоваться услугами мужа. Последующие эмоциональные проблемы варьировались от депрессии до гнева, истерии и даже болезней слабого пола.

Аналогичные, но более широкие исследования полигамии проводились малазийской группой «Сестры в исламе» в 2010 году, результаты которых показали, что многоженство не только негативно отразилось на женах, но и оказало крайне пагубное воздействие на детей, которые были продуктом таких союзов. Многие дети жаловались на то, что их отец пренебрегает отцовским вниманием при появлении у него новой жены. По мере увеличения количества жен и, следовательно, количества детей,

становится меньше ресурсов и внимания. В тех случаях, когда у отца было более 10 детей от двух или более жен, дети сообщали, что он зачастую не может их узнать, спрашивая, какой матери они принадлежат, когда они просят карманные деньги или оплату за учебу. Эти условия также поставили под угрозу отношения детей к их матерям, которых они считали слабыми и не способными привлечь должным образом внимание отцов (Zakaria, 2014).

В большинстве исламских стран многоженство является правовой нормой. Однако в Турции, Тунисе и Алжире многоженство законодательно запрещено. В Иране для повторного вступления в брак необходимо согласие первой жены. В Ираке, Марокко, Сирии и Пакистане для этого необходимо получить разрешение властей.

Несмотря на законодательные ограничения в светских государствах с мусульманским населением наблюдается стремление со стороны духовников пропагандировать и поддерживать в обществе приемлемость многоженства в брачной культуре. Современные сторонники полигамии аргументируют свою позицию как способ решения различных социальных проблем общества. По мнению эмиратских и малазийских исследователей, в ответ на подобные призывы крайне важно использование представителями духовенства ограничительных фетв, которые могли бы показать негативные последствия полигамии.

Тунис является единственной арабской страной, запрещающей многоженство на законных основаниях. Через четыре месяца после обретения независимости правительство этой страны распорядилось официально запретить многоженство. В семейном кодексе предусмотрено наказание нарушителей в виде лишения свободы сроком на один год. В разработке этого положения кодекса участвовал ряд высокопоставленных священнослужителей, в том числе муфтий Туниса М. Джайт. Эти улемы, которые поддерживают реформаторскую тенденцию, без колебаний одобрили усилия президента Туниса Х. Бургибы раз и навсегда покончить с полигамией, не считая себя противоречащими принципам шариата.

Тунисские исламские правоведы построили свою юриспруденцию на основе общих целей и задач ислама. В их практике основное внимание уделялось идее о том, что мужчина не может добиться справедливости среди своих жен, поэтому государство должно вмешаться, чтобы предотвратить многоженство для защиты прав женщин и их детей.

В марте 2019 года Верховный имам А. Тайиб заявил: те, кто говорит, что брак должен быть полигамным, ошибаются, и я это говорю со всей своей ответственностью. В Коране говорится, что одной жены достаточно. Тем, кто женится на второй жене, чтобы покорить свою первую супругу или причинить ей боль, причитаются суровые мучения от Всевышнего», – отметил он в своей фетве. В обращении к народу А. Тайиб заявил, что «если мы не будем заботиться о них, это всё равно что мы будем ходить только одной ногой». Он также отметил, что в последние годы проблема многоженства стала актуальной темой, обсуждаемой в женских социальных сетях, с тем чтобы умиротворить отношение девушек к принятию многоженства в Египте, чему также способствуют многочисленные фетвы религиозных ученых-салафитов. В заключении своей фетвы А. Тайиб сказал, что многоженство часто несправедливо по отношению к женщинам и детям и является искажением правильного понимания Корана и Сунны. Могут ли мусульмане снова жениться и взять третью и четвертую жену или эта свобода ограничена и обусловлена? Многоженство является правом для мужей, но является ограниченным правом. Можно сказать, что оно допустимо, но нуждается в причине, если такой причины не существует, то это не оправдано. Многоженство допускается при условии справедливости, и если нет справедливости, тогда запрещено вступать в повторный брак», – сказал он (Raseef22, 2019).

В этой фетве египетский имам основывался на следующем знаменитом аяте Священного Корана: «А если вы боитесь, что не будете справедливы с сиротами, то женитесь на тех, что приятны вам, женщинах – и двух, и трех, и четырех. А если боитесь, что не будете справедливы, то – на одной или на тех, которыми овладели ваши десницы. Это – ближе, чтобы не уклониться» (Koran, sura 4 «Zhenshchiny», ayat 3).

Многие улемы, опираясь на свои субъективные суждения, искаженно трактуют данный аят Священного Корана, в результате чего во многих мусульманских обществах возникают проблемы, связанные с полигамией, гендерным неравенством, разводами и детьми-сиротами.

Более тщательный анализ приведенного выше аята показывает, что он не призывает к многоженству, а разъясняет необходимость заботы и защиты осиротевших девушек.

В мае 2008 года Диянет Турции в ответ на бурную полемику в обществе о дозволенности

полигамии обнародовал фетву о многоженстве. В заявлении Диянета говорится, что дозволенность нескольких браков, которые приводятся в основных источниках религии, применяемые, хотя и в ограниченной степени, на протяжении нескольких веков в мусульманско-турецких обществах, никогда не была правильной. Диянет заявляет, что второй брак неприемлем для нашего общества. Диянет также опровергает муссирующие в прессе сведения о, якобы, условном одобрении многоженства и подчеркивает, что признает существования исторического факта практики многоженства, однако вне зависимости от интерпретации норм Священного Корана и хадисов, призывает турецкое общество делать акцент на том, что подобные вопросы должны решаться на основе законодательства Турции, в частности семейного права и Гражданского кодекса. Эта позиция Диянета основана на необходимости правильного разъяснения населению религии и исходит от ответственности в предоставлении обществу услуг, основанных на принципе секуляризма.

Точно так же Диянет подчеркивает, что соответствующий аят Корана (сура 4 «Женщины», аят 3) способствует моногамии, а не многоженству в нашей стране, где один брак по существу является юридически верным и общественным общепринятым аспектом, так как в ином случае права женщины и её детей не могут быть защищены, т.е. обеспечена справедливость (Diyamet).

### ВЫВОДЫ

Проведенный анализ показывает, как улемы, придерживающиеся модернистских взглядов, в своих фетвах профессионально и доходчиво трактуют исламские нормы, с тем чтобы обосновать тот факт, что некоторые нормы шариата сформированы в определенные исторические периоды и их прямое цитирование без адаптации под современные условия недопустимо.

Фетвы играют важную регулятивную роль в оказании направленного воздействия на сознание массы людей для поддержания стабильности, предупреждении конфликтов, а порой и укрепления власти. В современной истории многих мусульманских стран есть множество примеров решения внутри- и внешнеполитических проблем при помощи института фетв.

Фетвы сами по себе не являются непосредственным источником мусульманского права, они лишь интерпретируют исламские нормы. Во многих мусульманских странах, где

одновременно функционируют две правовые системы, решение муфтия основывается не только на принципах мусульманского права, но и на принципах местного обычного права. Подобные фетвы имеют два основных отличительных компонента – эта исламские нормы и местное право.

В фетвах по имущественным вопросам улемы некоторых стран (Турция) склонны трактовать дозволенность использования процентов в кредитах в определенных условиях, другие (Египет) гибко компенсируют процентную выручку в виде платы за услугу или же запрещают (КСА) её в любой какой бы то ни было форме. На формирование фетв по экономическим вопросам влияет благонадежность, политические процессы и финансовая политика рассмотренных стран.

Как видно из приведенных в статье примеров, роль духовенства в таких социальных вопросах как ранние браки и полигамия, в которых объектом притеснения являются представительницы слабого пола, достаточно велика, так как эти современные проблемы нашей цивилизации исходят из консервативной прослойки, отказывающейся признавать развитие всей системы человеческих отношений.

### LITERATURA

1. (n.d.). *Diyamet*. Retrieved 2018, from <https://www.diyamet.gov.tr>.
2. Aişe Validemiz dokuz yaşındayken mi Resûlullâh ile evlendi? (2019, August 2019). *fetva.net*. Retrieved from <http://www.fetva.net/yazili-fetvalar/aise-validemiz-dokuz-yasindayken-mi-resulullah-ile-evlendi.html>
3. al-Munajjid, M. (2010, October 9). Borrowing from the bank to buy a house. *Islam Question & Answer*. Retrieved from <https://islamqa.info/en/answers/143149/borrowing-from-the-bank-to-buy-a-house>
4. ArabNews. (2019, January 10). Saudi Arabia's Shoura Council bans child marriages. *Arab News*. Retrieved from <https://www.arabnews.com/node/1433416/saudi-arabia>
5. Bitcoin is forbidden in Islam: Mufti's counsellor. (2017, December 31). *Egypt Today*. Retrieved май 5, 2021, from <http://www.egypttoday.com/Article/1/38992/Bitcoin-is-forbidden-in-Islam-Mufti-s-counsellor>
6. Dahir, A. L. (2017, August 3). A busy subway booth in Cairo is offering free Islamic advice to beat extremism. Retrieved from <https://qz.com>
7. Dar al-Ifta al Misriyyah. (2018, December 12). *Dar al-Ifta al Misriyyah*. Retrieved from <http://www.dar-alifta.org>
8. Egypt Today. (2017, October 4). Azhar launches awareness campaigns against child marriage. Retrieved from <https://www.egypttoday.com/Article/2/26019/Azhar-launches-awareness-campaigns-against->

- child-marriage?fbclid=IwAR2er1\_HWDI4q35hNOBF-YWzSICsbxOT8S9CpHYe5mEBBD
9. *Encyclopædia Britannica*. (n.d.). Retrieved October 01, 2021, from <https://www.britannica.com/topic/fatwa>
  10. Fetva o zhenit'be na maloletnikh, otvet na vopros: dopustimo li zhenit'sya na rebenke. (2003). *Minister of Endowments (Awqaf) and Islamic Affairs*. Retrieved from <https://fatwa.islamweb.net/ar/fatwa/21361/>
  11. Gaynutdin, R. (2014). *Vvedeniye v shariat, Islam kak on yest' (Seriya "Khanafitskoye naslediye")*. Moskva.
  12. Gizzatullin, R. A. (2019). I Mezhdunarodnyy forum «Bogoslovskoye naslediye musul'man Rossii». *Kollektivnyy idzhtikhad: teoreticheskiy i prakticheskiy aspekty, II*, pp. 69-73. Kazan.
  13. Haber, B. (2015). Konut kredisi harama sürükler mi? Din İşleri Yüksek Kurulu. Mortgage kanununun çıkmasıyla ev kredisinin caiz olup olmadığını değerlendirdi. Retrieved from <https://bedirhaber.com/konut-kredisi-harama-surukler-mi>
  14. Henderson, S. (2009). After King Abdullah Succession in Saudi Arabia. *Washington Institute for Near East Policy*, 9.
  15. Islamopedia (Saudi Arabia). (2013, June 22). Standing Committee for Scholarly Research and Issuing Fatwas. *Islamopedia (Saudi Arabia)*.
  16. Koran. (n.d.). *sura 16 ayat 43*.
  17. Koran. (n.d.). *sura 4 «Zhenshchiny», ayat 3*. (Krachkovskiy, Trans.)
  18. Margilani, B. (2010). *Khidoya. Kommentarii musul'manskogo prava* (Vols. I-II). (C. A.X., Ed., & Г. Н.И., Trans.) Moskva.
  19. Orum, F. (2019, January). «Kur'ân ve Geleneğe Göre Küçüklerin Evlendirilmesi». *Marmara Üniversitesi İlahiyet Fakültesi*. Retrieved from <http://www.suleymaniyevakfi.org/kutsanan-gelenek-ve-kuran/kuran-ve-gelenege-gore-kucuklerin-evlendirilmesi.html>
  20. Raddawi, R. (2014, September 26). Polygamy can negatively affect women, study finds. *The National Staff*. Retrieved from <https://www.thenational.ae/uae/polygamy-can-negatively-affect-women-study-finds-1.234509>
  21. Raseef22. (2019, March 12). One wife is enough: Al Azhar Grand Imam calls for reform of polygamy. *Raseef22*. Retrieved from <https://raseef22.com/article/1072490-one-wife-is-enough-al-azhar-grand-imam-calls-for-reform-of-polygamy>
  22. Rodrigues, A. M. (2004). *Noveyshaya istoriya stran Azii i Afriki. XX vek. 1945-2000. Chast' 3*. Moskva.
  23. Samedov, R. (2016, October 29). Diyanet Turtsii vystupil protiv detskikh brakov. *Novosti Turtsii*. Retrieved from <http://newsturk.ru/2016/10/29/diyanet-turtsii-vyistupil-protiv-detskikh-brakov/>
  24. Van Bruinessen, M. (2018). Comparing the governance of Islam, in Turkey and Indonesia Diyanet and the Ministry of Religious Affairs. *S. Rajaratnam School of International Studies*, 9.
  25. Vesti Turtsii. (2019, March 16). Ranniye braki v Turtsii. Problema rannikh brakov vso yeshche aktual'na v Turtsii. Retrieved from <http://www.vestiturkey.com/rannie-braki-v-turcii-1137h.htm>
  26. Yegipet Khurgada. (2018, November 23). Ranniye braki ofitsial'no ugovolovno nakazuyemy v Yegipte s 2018 goda. Retrieved from <https://egypt-hrg.ru/kriminal/443-rannie-braki-ugolovno-nakazuemy-v-egipte-s-2018-goda.html>
  27. Yylmaz, I. (2006). Gosudarstvo, pravo, grazhdanskoye obshchestvo i islam v sovremennoy Turtsii. *The Muslim World*. Retrieved from <https://fgulen.com/ru/press-room/journal-of-the-muslim-world/30290-state-law-civil-society-and-islam-in-modern-turkey>
  28. Zakaria, R. (2014, October 01). The problems of polygamy. Retrieved from <https://www.dawn.com/news/1135346>

## ҒАЗЗОЛИЙНИНГ “АЛ-ҚИСТОСУ-Л-МУСТАҚИМ” (ТЎҒРИ ТАРОЗИ) АСАРИДА БИЛИШ НАЗАРИЯСИ

### ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В СОЧИНЕНИИ АЛЬ-ГАЗАЛИ «АЛЬ-КИСТАСУ-Л-МУСТАКИМ» (ПРАВИЛЬНЫЕ ВЕСЫ)

### THEORY OF KNOWLEDGE IN THE TREATISE OF AL-GAZALI “AL-KISTASU-L-MUSTAKIM” (RIGHT SCALES)

**Davronbek H. QODIROV**

*Bukhara State University, PhD Student,  
dagotys@mail.ru 11 M. Ikbol, Bukhara, Uzbekistan*

**DOI: 10.47980/IAU/2021/3/2**

**Аннотация:** Бугунги кунда юртимизда Уччинчи Ренессансни барпо этиши, ёшларга аждодларимиз меросини етказиши ва ислом фалсафаси асосларидаги ахлоқий-маънавий гоёлар руҳида тарбиялаши ижтимоий фанлар олдидаги долзарб вазифалардан бири ҳисобланади. Шунинг учун юртимизда асрлар давомида шаклланган ва қарор топган диний-фалсафий қарашлар замирида ётган манбалар ҳамда уларда баён этилган тафаккур дурдоналарини ўрганиши ва тадқиқ этиши муҳим ўрин тутди. Шундай фалсафий асарлардан бири илк уйғониши даврида, яъни XI асрларда яшаб, ижод қилган мутафаккир, фақиҳ, файласуф ва мутасаввиф олим Абу Ҳомид Муҳаммад ибн Муҳаммад Ғаззолийнинг “Ал-қистос ул-мустақим” (Тўғри тарози) асари ҳисобланади.

Абу Ҳомид Ғаззолийнинг “Ал-қистос ул-мустақим” асари “Ихё улуми-д-дин” асарида кейин ёзилган бўлиб, унда мутафаккирнинг исмоилийлар таълимотига қарши ёзилган мантиқий далиллар асосидаги фалсафий қарашлари ўрин олган. Ушбу мақолада Ғаззолийнинг исмоилийлар қарашларини қандай мезонлар асосида ўлчагани, тўғри тарози деганда нимани тушуниши, диний-фалсафий қарашлари таҳлил қилинган.

Мақолада ашёларнинг қадр-қиммати бирламчи зарурий илмлар билан аниқланиши, тажрибадан ёки ақл-идроқнинг табиий мулоҳазасида келиб чиқиши, Ғаззолий ақл-идроқни “гаризат ул-ақл”, ақл инстинкти деб тавсифлаши, инсонда тузилганидан жоз бўлган сифат ёки фикрлаши шакли маъносидаги ақл гаризаси эканлиги ҳақида сўз боради. Хусусан, мутафаккирнинг тажриба, гариза тўғрисидаги фикрлари, Арастуниг “ал-улум ул-аввалия” ва унинг ботинийлар таълимотига қарши мантиқ илми силлогизмларидан фойдаланишига эътибор қаратилган.

Шунингдек, Ғаззолийнинг фалсафий билиши деганда нимани тушуниши, ҳақиқатни нима асосида билиши мумкинлиги, раъй (фикр, қараш) ва қиёс (аналогия) воситаси ва илми тарозида қандай ўлчаш мумкинлиги,

баҳсли масалаларда Қуръон ва суннатга кўра муқобил ҳолда шахсий фикр асосида қарор қабул қилиши, Қуръоннинг мезонлари мақолада мисоллар билан кўрсатиб берилган.

Мақола сўнгида Абу Ҳомид Ғаззолийнинг “Ал-қистос ул-мустақим” асарида биринчи боб, билиш мезони тўғрисидаги қисмидан таржима келтирилган. Бу эса мутафаккирнинг оламни билишида илмининг мезонлари ҳақидаги тасаввурини ўрганиши учун ёрдам беради.

**Калим сўзлар:** мезон, тўғри тарози, исмоилийлар, таълим, олам ул-мулк, олам ул-малакут, мулоҳаза, усул, натижа.

**Аннотация:** Сегодня одной из актуальных задач социальных наук является построение Третьего Ренессанса в нашей стране, а также передача молодому поколению наследия наших предков и воспитание их в духе нравственных и духовных идей, основанных на исламской философии. Поэтому важно изучать и исследовать источники, лежащие в основе религиозно-философских взглядов, которые веками формировались и закреплялись в нашей стране, а также изложенные в них жемчужины философской мысли. Одним из таких философских сочинений является «Аль-кистасу-л-мустаким» (Правильные веса) Абу Хамида Мухаммада ибн Мухаммада аль-Газали, мыслителя, юриста, философа и мистика, который жил и творил в период раннего Ренессанса, в II-м веке.

«Аль-кистасу-л-мустаким» Абу Хамида аль-Газали был написан после его труда “Ихйа улум ад-дин” и содержит философские взгляды философа, основанные на логических аргументах против учений исмаилитов. В этой статье анализируются критерии Газали для измерения взглядов исмаилитов, то, что он подразумевает под правильными весами, а также его религиозные и философские взгляды.

В статье анализируется как определяется ценность вещей первичными необходимыми науками, возникает ли знание из чувств, опыта или естественных рассуждений разума, определение разума как “гаризату-л-ақл”, то есть как инстинкт разума, который вложен в человека как качество или форма мышления. В частности, уделяется внимание тому, как мыслитель сравнивает опыт с инстинктом разума, соответствию первичных знаний, то есть “аль-улум ал-аввалия”, аксиомам Аристотеля и использованию философом силлогизмов логики против учения батынитов.

А также, в статье раскрывается о том, что понимает аль-Газали, когда говорит о философском знании, на каком основании можно узнать истину, что такое методы мнения и аналогий, и как можно взвесить знание на весах и как принять решение в спорных ситуациях, основываясь на личном мнении как альтернатива Корану и Сунне, а также показываются критерии Корана с примерами.

В конце статьи приводится перевод первой главы книги Абу Хамида аль-Газали «Правильные веса», посвященной критериям познания. Это помогает изучать концепцию мыслителя о критериях науки в познании мира.

**Ключевые слова:** критерий, правильные веса, исмаилиты, обучение (талим), аламу-л-мулк, алам ал-малакут, посыл, метод, результат.

**Abstract:** Today, one of the urgent tasks of the social sciences is the construction of the Third Renaissance in our country, the transfer of the heritage of our ancestors to the younger generation, and their education in the spirit of moral and spiritual ideas based on Islamic philosophy. Therefore, it is important to study and research the sources that underlie the religious and philosophical views that have been formed and consolidated in our country for centuries. One of these philosophical writings is *Al-Qistasu-l-Mustakim* (Right scales) by Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, a thinker, lawyer, philosopher, and mystic who lived and worked during the early Renaissance, in the 11th century.

*Al-Qistasu-l-Mustakim* by Abu Hamid al-Ghazali was written after his work *Ihya 'ulum ad-din* and based on the philosophical views of the philosopher his logical arguments against the teachings of the Ismailis. This article analyzes his criteria for measuring views of Ismailis, what he means by Right Scales, and his religious and philosophical views.

The article analyzes how the value of things is determined by the primary necessary sciences, whether knowledge arises from feelings, experience, or natural reasoning of the mind. The definition of mind (*garyzatu-l-'akl*) is the instinct of reason, which is embedded in a person as a quality or form of thinking. In particular, attention is paid to how the thinker compares experience with the instinct of reason, the correspondence of basic knowledge (*al-'ulumu-l-awwaliyya*) to the axioms of Aristotle, and the use of syllogisms of logic against the doctrine of Batynites.

The article reveals what al-Ghazali understands when he talks about philosophical knowledge, on what basis he can find out the truth, what methods of opinion and analogies are, and how to make decisions in controversial situations.

At the end of the article, there is a translation of the first chapter of Abu Hamid al-Ghazali's book *Al-Qistasu-l-Mustakim*, devoted to the criteria of cognition.

**Keywords:** criteria, *Al-qistasu-l-mustakim*, Ismailis, *Alamu-l-Mulk*, *garyzatu-l-'akl*, *al-'ulumu-l-awwaliyya*, message, method, result.

## КИРИШ

X-XI асрларда халифалик ижтимоий-маданий ҳаётидаги асосий масала сифатида инсон шахсияти муаммоси ўртага чиқди. Инсонга бўлган қизиқиш, индивидуал-шахсий ибтидонинг ижтимоий фикрдаги катта салмоғи ўша давр муҳитига мос келарди. Шунинг учун ўша давр халифаликда яшаган халқлар тафаккурининг шаклланишида катта рол ўйнаган антик мутафаккир ва файласуфларнинг таълимотлари, ғоя ҳамда қарашларига бўлган кучли қизиқиш бежиз эмасди.

Шу билан бирга Ислом оламига хос бўлган традиционализм ва мужтаҳидлар томонидан шакллантирилган мазҳабларга таяниш ҳам ўша

давр маданиятига таъсирини ўтказмай қолмасди. У даврда барча оқимларнинг намоёндалари ўз қарашларини Сунна ва Қуръон мезонлари, пайгамбар алайҳиссалом ва унинг саҳобаларининг амаллари билан асослашга ҳаракат қилар эдилар. Вужудга келаётган янги билимлар бидъат ҳисобланиб, асосан шариат илми манбаидан келиб чиққан ҳолда ижобий баҳоланиши мумкин эди. Бинобарин, анъанавий мусулмон традиционализи янги илмлар вужудга келган пайтда уларга дош бериши учун кучли қўллаб-қувватланишга муҳтож эди. Айнан шундай пайтда исломга рационалистик, ақлий мушоҳада элементлари кириб келиб, Калом илмига асос солинди.

Салжуқийлар ҳукмронлиги, хусусан, Ғаззолий яшаган даврларда ижтимоий-маданий тараққиёт икки йўналишда амалга ошди. Биринчиси, фалсафий мактаблар ривождаги юксалиш, мафкуравий ҳаётнинг эркинлашуви бўлса, иккинчи томондан, рационализмга қарши традиционализмнинг уйғониши эди. Шундай рационал тафаккурга таянадиган ва эътиборини қаратган мактаблар шиа ҳамда мўътазилийлар мактаблари ичида шакллана бошлади. Ўз навбатида бу традиционалист суннийлар ва рационал қарашларни ёқлайдиган бошқа оқимлар ўртасида ғоявий курашларни авж олдирди. Ғарб шарқшунослари ўша даврдаги аҳволни рационалистик тафаккур ва теологик догматизм ўртасидаги кураш деб баҳолайдилар. Масалан, Адам Мецнинг фикрига кўра, шиа ва мўътазилийлар ўзларини алоҳида оқим сифатида суннийларга қарши қўймаганлар (А. Мец, 1:168). Унинг фикрича, халифаликдаги оқимлар ўртасидаги зиддият фақат илмий баҳс ва мунозаралар доирасида кечган. Рус олими В.В.Наумкин фикрича эса, салжуқий султонлар Тўғрулбек ва Алп-Арслон ханафий бўлиб, суннийликдан озгина четлашганларга қарши қаттиқ курашганлар. Бу ҳақда Низомулмулкнинг “Сиёсатнома” асарида ҳам ишора қилинганлигини таъкидлайди рус олими (Абу Хамид аль-Газали, 2:25). Албатта, рус тадқиқотчисининг ушбу қарашлари тарихий ҳақиқатга тўғри келмайди. Зеро, айнан шу даврда Низомия мадрасасида шофеъийлик мазҳабидаги Абу Ҳомид Ғаззолийнинг юксак мартабага эришгани ва дарс бергани, шунингдек, салжуқий султонларга атаб “Насихат ул-мулк” асарини ёзганлиги бунинг аксидан далолат беради.

## УСЛУБЛАР

Тарихий солномаларга қарасак, суннийлар ва шиалар ўртасидаги ихтилоф узоқ йиллар давомида жуда шиддатли бўлганлигига гувоҳ бўламиз. Хусусан, халифалик ҳудудида, аниқроғи



Ғаззолий яшаган даврда, шиаларнинг исмоилийлар ва қарматийлик оқимининг таъсири кучли эди. Исмоилийлар раҳбари Ҳасан ибн Саббоҳ (1055-1124) Эрон ва Хуросоннинг баъзи бир аҳоли қатлами ўртасида кучли мавқега эга эди (Toxtiev Sh., 2020:84). А.Е. Бертельс шундай ёзади: “Бу бидъат шаҳар аҳолиси ҳамда унинг энг қуйи қатламлари ўртасида ёйилиши мумкин эди. Агар исмоилийлик X-XI асрларда Хуросон ва Ўрта Осиёда султон ва зодагон амалдорларга қарши курашаётган деҳқонлар ва кичик ер эгаларининг асосий мафқураси бўлган бўлса, XI аср охирларида исмоилийликнинг мазмуни бу билан чекланиб қолмай, мураккаб тус олди” (Бертельс Е. Э., 3:144-145). Албатта, Бертельс ўз даври мафқурасидан келиб чиқиб, ботинийликни синфий курашга ва халқнинг зулмга қарши бош кўтаришига боғлаши ноҳолис ҳамда хато фикрдир. Б.Льюис эса исмоилийлар ҳаракатини халифалиқдаги асосий муҳолиф куч деб атайди (Lewis B, 4:148-149). Исмоилийлар муҳолиф куч бўлганлиги аниқ бўлсада, мамлакатдаги барқарорликка зарар келтирадиган исён ва тўполонларга сабаб бўлганлар.

Тадқиқотчи Амин Аҳмаднинг ёзишича, исмоилийлар раҳбари Ҳасан Саббоҳ ўзини Али ибн Абу Толиб авлоди эканлигига (Амин Аҳмад, 5:225) ва Химьяр подшоҳлари билан қариндошликка даъвогарлик қилган (Амин Аҳмад, 6:129). В. Наумкин исмоилийлар таълимотининг универсаллиги ундан турли синфлар манфаати йўлида фойдаланишга имкон яратиб, исмоилийлар ҳаракатининг мураккаб характерини белгилаб берарди, деб таъкидлайди (Абу Хамид аль-Газали, 2:27). Бу ерда В.В. Наумкиннинг хато қилади, чунки унинг ҳам Ғаззолий шахси ва фалсафий қарашларини баҳолашда синфий кураш нуқтаи назаридан ёндашуви мутафаккир меросини нотўғри талқин қилишига сабаб бўлади. Шунингдек, у мутафаккирни ортодоксал ислом ҳимоячиси, деб атайди (Абу Хамид аль-Газали, 2:36).

Биргина америкалик шарқшунос Жорж Макдиси “Сунний уйғониш” деб номланган тадқиқотида сунний уйғониш аслида традиционализм уйғониши бўлиб, Низомулмулк ва Ғаззолийга қадар олдинроқ бошланган эди, дейди (G.Makdisi, 7:158).

Ғарб файласуларининг эътиборини тортган асарлардан бири Ғаззолийнинг “Ал-қистос ул-муस्ताқим” асари ҳисобланади. Улар ушбу асарни ислом традиционализи билан рационализмни бирлаштириш йўлидаги уриниш деб баҳолайдилар. Умуман олганда мутафаккирнинг “диний-ахлоқий қарашлар тизими традиционализм, рационализм ва мистицизм элементларини” ўзида акс эттиради (Абу Хамид аль-Газали, 2:31). Ушбу фикрлар баҳсли бўлсада, Ғаззолий меросини ўрганишда юқоридаги

Ғарб тадқиқотчиларининг фикрларини инобатга олиб, танқидий таҳлил қилиш мақсадга мувофиқдир. Ғаззолийнинг “Ал-қистос ул-муस्ताқим” асари “Ихё”дан кейин ёзилган бўлиб, фалсафий-мантиқий асар ҳисобланади. Унда Ғарб фалсафаси ривожига таъсир ўтказган силлогизмлар назарияси ёритилади.

“Қистос” ёки “қустос” араб тилида икки паллали тарози маъносини англатади. Кенгроқ маънода бу калима “тенг ва адолатли мувозанатга келтириш” деганидир. Асарда Қуръон оятлари тўғрисида мантиқий қонуниятлар асосида фикр юритилган.

“Ал-қистос ул-муस्ताқим” асарининг баён қилиниш услубига кўра, унда икки киши ўртасидаги ҳақиқатни қандай билиш мумкинлиги ҳақидаги мунозара асосига қурилган. Ғаззолий ботиний исмоилийлардан бўлган, яъни Аҳли таълимдан бўлган бир таълимий рафиқни учратганлиги ва унинг “Маърифат ҳақиқатини қайси мезон билан ўлчайсан?” деган саволига берган жавобини ҳикоя қилади.

Ғаззолий ботинийларга қарши фикрдаги усулларни кўллайди. Раъй (фикр, қараш) ва қиёс (аналогия) воситасида илмни тарози ўлчовига тортиб бўлмайди, бу шайтоннинг ўлчовидир, дейди мутафаккир. Ар-раъй вал-қиёс Қуръон, сунна ва ижмодан кейинги мусулмон ҳуқуқининг тўртинчи манбаси ҳисобланади. Улар фикрдаги баҳсли масалаларнинг ечимини топишда ва ҳукм қилишда, Қуръон ва суннатга кўра муқобил ҳолда, шахсий фикр асосида қарор қабул қилишдир. Ботинийлар эса маъсум имомнинг буйруғи раъйнинг ўрнини босади деган ботил таълимотга эътиқод қилганлар. Ботинийларнинг ушбу фикрига қарши Ғаззолий силлогистика доирасида раъй ва қиёсни чегаралаб, уларни баҳсли масалалар ечимини топишда фикрнинг усуллардан бири эканлигини тан олади ва Қуръон ёрдамида бунинг тўғрилигини исботлайди. Мутафаккир маърифат ҳақиқатини “тўғри тарозидан ўлчаш” лозим деб, таъкидлайди. Энг тўғри тарози деб, Ғаззолий Қуръонни айтади. Тарози бу Қуръондир ва ўлчов ҳам ундан келиб чиқади (Хужжат ул-ислом Аби Ҳомид ал-Ғаззолий, 8:16).

Имом Ғаззолий шундай дейди: “Мен уни тўғри тарози (ал-қистос ул-муस्ताқим) билан ўлчайман. Токи унда ҳақни ва ботилни, тўғрини ва четга оғанни кўриш учун, Аллоҳ Таолога эргашган ва Унинг набийси с.а.в. тилига туширилган ва Қуръонда айтилган: “Ва тўғри тарози ила тортинг” (Исро, 17:35) оятидан ўрганган ҳолда тарозига тортаман”. Аллома Аллоҳ таоло ўз китобида нозил қилган ва ўз пайғамбарларига улар билан ўлчашни ўргатган бешта мезон бор бўлиб, пайғамбарлардан

таълим олган ва Аллоҳ мезони билан ўлчаган киши тўғри йўлдан бориб, ҳидоят топади дейди.

Мутафаккир Қуръондан ушбу оятларни келтиради: “Осмонни баланд кўтарди ва тарозуни ўрнатди. Тортишда ҳаддан ошмаслигингиз учун адолат ила ўлчанг ва тарозудан уриб қолманг” (Роҳман, 55:7-9) ва “Дарҳақиқат, Биз пайғамбарларимизни равшан нарсалар ила юбордик ва улар ила китоб, ҳамда одамлар адолатда туришлари учун мезон туширдик” (Ҳадид, 57:25). Ғаззолий ботинийга танбеҳ бериб, Қуръонда зикр этилган мезон бу бугдой, арпа ёки олтин ва қумушни ўлчайдиган тарози эмаслигини таъкидлайди. Ушбу тарози Аллоҳни таниш – маърифатуллоҳ, унинг фаришталари, унинг китоблари, унинг пайғамбарлари, унинг мулки ва малакутини билиш мезони бўлиб, инсон у билан пайғамбарлардан худди улар малоикалардан ўрганганлари каби бу тарозида қандай ўлчашни ўрганиши лозим дейди. Ғаззолий Аллоҳ таоло биринчи муаллим, Жаброил иккинчи, расулуллоҳ учинчи; барча махлуқотлар пайғамбардан таълим оладилар ва улар учун бундан бошқа илм олиш йўли йўқ деб таъкидлайди.

Ботинийлар ақллар қарама-қарши ва зид бўлиб, ҳақиқат маъсум имом ёрдамида англанади, чунки у оламда мавжуддир деб ишонадилар. Ғаззолий бунни рад этиб, имомлар имоми Муҳаммад бин Абдуллоҳ бин Абдулмуталлибдир, “Гарчи, уни кўрмаган бўлсамда, унинг таълимини эшитаман, у менга доим келиб туради, бунга эса асло шубҳам йўқ. Унинг таълими бу Қуръон ва Қуръон тарозисининг тўғрилиги эса Қуръоннинг ўзидан маълум” дейди. Аллома ботинийга қарздор бўлса, тарози тўғрилигини қандай билишини сўраб савол беради. Ботиний мусулмонлар ҳақида яхши фикрда эканлигини, агар шубҳа қиладиган бўлса уларни олиб, тарозининг палласи ва тилига қарашини айтади. Тарози тўғрилиги зарурий илм -мулоҳазадан<sup>1</sup> (муқаддима) ҳосил бўлади: улардан биринчиси тажрибавий, иккинчиси ҳиссийдир. Ғаззолий бунни ақлий, рационал фикр ва аналогия (раъй ва киёс) деб айтади. У тўғри тарозининг яратувчиси Аллоҳ Таоло, муаллими Жаброил, фойдаланувчиси ал-Халил, шунингдек Муҳаммад а.с. ва бошқа пайғамбарлар дейди ва тарозининг таърифини беради.

Имом Ғаззолий ушбу тарозини беш қисмга ажратиб, шундай дейди: “Билки, Қуръоннинг мезони аслида учта: мувозанат ўлчови (мезон ут-таодул), боғлиқлик ўлчови (мезон ут-талозум) ва қарама-қаршилик ўлчови (мезон ут-таонуд). Лекин мувозанат ўлчови уч қисмга бўлинади: катта, ўрта

ва кичик қисмларга. Шундай қилиб, уларнинг ҳаммаси бештадир” (Хужжат ул-ислом Аби Ҳомид ал-Ғаззолий, 8:18).

Ушбу ўлчовларнинг ҳар бирини Ғаззолий қўлланилиши, аҳамияти, таърифи ва Қуръондаги ўрнини кўрсатиб беради. Масалан, мувозанатнинг кичик мезони сирларга қўлланилишини очиб бераркан, унинг ахлоқ масаласига доир эканлигини кўзга ташланади. Ғаззолий бунни шундай очиб беради: “Баъзилар: ҳар қандай ёлғон аслига кўра қабиҳликдир, дейдилар. Биз эса деймиз: “Биров золимдан яширинган пайғамбарлардан бир пайғамбарни, авлиёлардан бир авлиёни кўрди ва золим ундан яширинган жойини сўради, у эса бунни яширди. Хўш, унинг сўзлари ёлғон ҳисобланадими?”. У (исмоилий): Ҳа, деди. Биз сўрадикки: У (ёлғон) қабиҳми? У деди: Йўқ, балки ўша кишини ҳалокатга олиб келувчи ҳақиқат ёмондир. Ва биз унга айтамыз: Унда мезонга қара, зеро, биз айтамызки, ўша кишининг қаердалигини яширадиган сўзлари ёлғондир. Бу эса маълум мулоҳазадир (усл маълум) ва бу сўз ёмон эмас дегани эса иккинчи мулоҳазадир (ал-усл ус-саний); бундан ҳар қандай ёлғон ёмон эмас, деган фикр келиб чиқади. Энди тааммул (чуқур фикр) қил, икки мулоҳазани (услайн) эътироф эта туриб, ушбу натижага шак-шубҳа қилиш мумкинми? Ушбу нарса муқаддаслик мезонини (мезон ут-тақдис) тушунишда мен келтирган тажрибавий ва ҳиссий мулоҳазаларимдан аниқ бўлдимми?” (Хужжат ул-ислом Аби Ҳомид ал-Ғаззолий, 8:33-34). Юқорида келтирилган фикрдан кўриниб турибдики, яхшилик йўлида ишлатилган ёлғон ёмон, қабиҳ амал эмасдир. Зеро, бу ёлғон бир инсон жонини кутқазишга ёрдам берди.

## НАТИЖА

Ғаззолий Қуръон ўргатадиган ва таълим берадиган, “тўғри таълимга” чақиради. Яъни исмоилийлар тушунадиган ва маъно берадиган ботил маъсум имомлик таълимини инкор этади. Чунки, исмоилийлар етакчиси имом суннага кўра таълим бера олмайди. Ботинийлар ҳам, мутакаллимлар ҳам Қуръонни таъвил, яъни аллегорик шарҳлашга ҳаракат қилганлар. Исмоилийлардаги “ат-таъвил ал-ботин” (яширин шарҳ) ўзгача маъно касб этиб, матндаги яширин маънони шарҳлаш саналган. М.Хожсон ботинийларни тўртта асосий тушунча билан тавсифлаш мумкин дейди: 1) ботин; 2) таъвил; 3) омм ва хосс; 4) тақия (Encyclopedia of Islam, 9:157). Таъвил тушунчаси ботинийларга кўра, ҳар бир сўз икки хил маънога эга деган фикрга асосланади. Бундай ҳолда таъвил улар учун зоҳирдан ботинни келтириб чиқариш, яъни

<sup>1</sup> Муқаддима ва натижа- силлогизмда, фалсафий атама: мулоҳаза ва хулоса

аниқ нарсадан яширин маъносини ажратиб олиш, танзил – пайғамбар томонидан муқаддас матнни очиб беришдек муҳим аҳамият касб этади. Пайғамбар Муҳаммад алайҳиссалом даврида бу ролни исмоилийлар фикрича Али ибн Абу Толиб р.а. бажарган. У танлаб олинган хос кишиларга таъвилни ўргатган. Сунний уламоларга кўра матнларни асл маъносидан ташқари шарҳлашга ҳаракат қилган барча ботинийдир. Масалан, Ибн Таймия ҳам сўфийларни, ҳам файласуфларни, жумладан, Ибн Рушдни, ботиний дейди. Тадқиқотчи Ф. Жабре Ғаззолийнинг “Таҳофут ул-фалосифа” асарини файласуфларга қарши эмас, балки ботинийларга қарши ёзилган, деб айтади (Jabre Farid, 10:73).

Ғаззолий ашёларнинг қадр-қиммати бирламчи зарурий илмлар билан аниқланади. Бу илм ҳислардан, ёки тажрибадан, ёки ақл-идрокнинг табиий мулоҳазасида келиб чиқади дейди. Ғаззолий ақл-идрокни “ғаризат ул-ақл” – ақл интинкти деб атайди. У буни туғма қобилият, инсонда туғилганидан жо бўлган сифат ёки фикрлаш шакли маъносида тушунади. У тажриба билан ғаризани бир-бири билан таққослайди. Бирламчи билимлар “ал-улум ул-аввалия” Арастунинг аксиомаларига тўғри келади. Аз-зарурия, яъни зарур тушунчаси ҳам юнонлардан олинган бўлиб, мутафаккир бу иборани ботинийларга қарши ёзган “Ал-Мустазҳирий” асарида “фикр юритишни талаб этмайдиган, ашёларнинг зарурилиги деганда, барча ақл-идроки борлар уни тушунади деган маънони билдиради” деб изоҳлайди (Абу Ҳомид ал-Ғаззолий, 11:11).

Ғаззолий тавсифланадиган нарсага нисбатан ҳукм чиқариш учун “аввалиёт”, яъни бирламчи сифатларга қарашга ундайди. Ботиний билан баҳсга киришар экан, шундай мисол келтиради: “Масалан, агар қорни шишган ҳачирни кўрган киши, унинг ҳомиласи бор дейди. Аммо ақлли киши ҳачир туғмаслигини билади. У киши: “Мен буни тажрибадан биламан” дейди. Сен эса: “Бу ҳачир эканлигини биласанми?” деб сўрайсан. У: “Ҳа, буни ҳиссим ва кўзим билан билдим” деб жавоб беради. Шунда сен айтасан: “Энди сен унинг ҳомиладор эмаслигини биласанми?”. У эса икки мулоҳазани (услайн) билгач бунга шак-шубҳа қила олмайди, чунки улардан бири тажрибавий ва иккинчиси ҳиссийдир. Унинг ҳомиладорлиги тўғрисидаги илм зарурий илм бўлиб, у эса олдинги икки илмдан келиб чиққандир. Сендаги мезоннинг тўғрилиги ҳақидаги илминг тажрибавий илмдан келиб чиқди, оғир тош (сақил) босади ва шунингдек, ҳиссий илмдан келиб чиқиб, ҳеч қайси палла бошқасига нисбатан оғир келмайди” (Хужжат ул-ислом Аби Ҳомид ал-Ғаззолий, 8:23).

Ғаззолий фикрни давом эттириб, сифат ҳукмининг мавсуф (тавсифланадиган ашё) ҳукми эканлигини тушунтиради: “Бу ҳачир деганинг васф. Сифат эса ушбу ҳачирдир. Ҳар қандай ҳачир туғмайди, деганинг бу ҳачир ҳукми. Яъни ҳачир сифати унинг туғмаслиги. Бундан эса ҳукм чиқади, ҳачир деб тавсифланадиган (мавсуф) ҳайвон туғмасдир. Худди шундай агар сенга ҳар қандай ҳайвон ҳис қилади дейилса, сўнг қурт ҳайвон деб мисол келтирилса, сен қуртнинг ҳис қилишига шубҳа қилмайсан. Сенинг фикринг шундай бўлади: “Ҳар қандай қурт – ҳайвон, ҳар қандай ҳайвон ҳис қилади, демак, ҳар қандай қурт ҳис қилади”. Бу худди: “Ҳар қандай қурт ҳайвондир” деган сўзингдек, қуртнинг ҳайвон эканлигининг васфи бўлади, ҳайвон эса унинг сифати бўлади. Агар ҳайвон ҳақида у ҳис қилади, у жисмдир, ёки яна бошқа бир нарсадир деб ҳукм чиқарсанг, иложсиз бу қуртга ҳам тааллуқли бўлади. Бу зарурий бўлиб, унга шак-шубҳа қилиб бўлмайди” (Хужжат ул-ислом Аби Ҳомид ал-Ғаззолий, 8:24). Албатта бу сифатнинг мавсуфга тенг бўлиши ёки ундан кенг бўлиши шарт қилинади. У ҳақдаги ҳукм ҳам тавсифланадиган (мавсуф) нарсани қамраб олиши зарурдир.

Ғаззолий юқоридаги мезонга фикр илмидан мисол келтириб, ҳар қандай шароб маст қилувчидир, ҳар қандай маст қилувчи нарса эса тақиқланган, ҳаромдир дейди. Фикрни тан олган киши ҳар қандай шароб ҳаром эканлигига шубҳа қилмайди. Зеро, маст қилиш шаробнинг васфи, маст қилувчи нарса ҳаромлигининг ҳукми эса шаробга ям тегишли, чунки унга тавсифланаётган нарса (мавсуф) ҳам киради. Мутафаккир “Бу барча назарий билимларнинг қисмларига (жамиъу абвоб ан-назарийят) тааллуқлидир” дейди.

Ғаззолий мезоннинг катта тарозисида инсонга доир сирларни ўлчашни ҳам мисол келтиради. У инсон ўз-ўзидан пайдо бўлдим ёки унинг вужудга келиши сабаби ва яратувчиси борми деган саволни кўяди. Бу савол оламнинг пайдо бўлиши ва яралишига ҳам тааллуқли дейди. Бу мезонга қарасак, унинг яратувчиси бор ва у билгувчидир (олим) деб таъкидлайди. Мутафаккир дейди: “Биз деймизки, барча эҳтимолий нарса (куллу жоиз) сабабга эгадир. Олам ва инсонга миқдор ҳам жоиз бўлади, эҳтимол. Бундан келиб чиқадики, уларнинг сабаби мавжуддир. Бу натижага ушбу икки мулоҳаза (услайн)ни олиб ўрганган киши шубҳа қила олмайди. Агар у бу икки мулоҳазага шубҳа қилса, улар ҳақидаги ўз илмини бошқа аниқ икки мулоҳазадан чиқаради, токи шубҳага ўрин қолдирмайдиган бирламчи илмга келмагунича. Бирламчи аниқ илмлар (ал-улум ул-жалият ул-аввалия) мураккаб яширин илмлар (ал-

улуи ул-Ғомизат ул-хафия) асосидир, улар унинг уруғидир. Ва лекин ундан фақат экиш ва ўриб олиш ёрдамида яхши ҳосил олиб биладиган киши фойдалана олади, бу иккаласи (яъни экиш ва ўриш) уйғун ҳолда қўшилсагина амалга ошади” (Хужжат ул-ислом Аби Ҳомид ал-Ғаззолий, 8:25-26).

Ғаззолий барча эҳтимолий нарса (куллу жоиз) сабабга эғалигини тушунтириб, инсоннинг нега аниқ эмас, балки эҳтимолий миқдорга эга эканлигини очиб беради. У куллу жоиз, эҳтимолий нарса деганда, икки тенг қисмлар ўртасидаги тараддулланишни (ўзгариш, иккиланиш) назарда тутди. Агар икки нарса тенг имкониятли бўлса, улардан бирига мавжудлик ёки йўқлик хос бўлмайди, шунинг учун бирига тўғри бўлган нарса бошқасига ҳам заруратан тўғри бўлади, бу бирламчи бўлишидир.

Ғаззолий инсоннинг миқдорига (ўлчамига) кўра фарқ қилиши, унинг мажбурий эмас, эҳтимолий бўлишини шундай тушунтиради: “Бу нарса худди котиб ёзадиган хат маълум бир ўлчамга (махсус), эҳтимолий (жоиз) ўлчамга эга деган гапга ўхшашдир. Хат, айнан хат бўлганлиги учун, маълум бир ўлчамга эга эмасдир. У билан тасвирланган ҳарфлар эса ё узун ёки қисқа бўлиши мумкин. Бунинг сабаби унга маълум бир ўлчам хос бўлиши, узунроқ ва қисқароқ бўлиши эса ишни бажарувчига (фоилга) боғлиқ. Хатнинг у ёки бу ўлчамда бўлиш эҳтимоли тенгдир ва бу зарурийдир. Худди шундай инсоннинг шакли ва тана аъзоларига нисбатан ишлатиладиган ўлчамлар эҳтимолийлиги тенг бўлиб, шубҳасиз уни фоил белгилайди” (Хужжат ул-ислом Аби Ҳомид ал-Ғаззолий, 8:26). Ғаззолий фикрича, ишни бажарувчи (фоил) билувчидир, чунки ҳар қандай ташкил этилган яқунланган ҳатти-ҳаракат билувчи, илмли фоилга таянади. Агар инсон танаси тартибли ва тугал экан, унда унинг тартиблилиги (мураттаба) ҳам илмли фоилга (олим бажарувчига) таяниши лозим. Мутафаккир бунга натижаси шубҳа уйғотмайди деб, икки мулоҳазани келтиради. Улардан биринчиси, инсон танасининг тартибли (мураттаба) эканлигидир. Буни инсон аъзоларининг муносиб, уйғун ҳолда тартибга солингани ва ҳар бирига ўзига хос бир функция юклатилганини мушоҳада қилишдан билса бўлади: кўл ушлаш учун, оёқ юриш учун бўлгани каби. Инсон тана аъзоларини билиш (маърифа ташриҳ ал-аъзо) у ҳақда зарурий илмнинг ҳосил қилади. Тартиб ва тизимга (ал-мураттаб ул-манзум) солинган нарса илмга муҳтождир. Ғаззолий шундай дейди: “Оқил киши шубҳа қилмайди, тартибли хат (ал-хатт ул-манзум) фақат ёзишни билган киши (Олим ул-китобат) қўлидан чиқиши мумкин, ҳатто у билмайдиган қалам воситасида ёзилса ҳам. Яшириниш мақсади учун ярайдиган

уй ҳам, - унинг хоналари, ҳаммоми, тегирмони ва шу каби бошқа нарсалари каби – барчаси фақат куришни билган киши томонидан бино этилиши мумкин” (Хужжат ул-ислом Аби Ҳомид ал-Ғаззолий, 8:27).

## МУҲОКАМА

Имом Ғаззолий раъй ва қиёс ўлчови ҳақида Аллоҳ уларга таянишдан қайтаргандир дейди. Агар дўстларимдан кимда ким уларни маърифат мезони деб ҳисобласа, у дин учун жоҳил дўстдир, бу эса оқил душмандан кўра ёмонроқдир деб таъкидлайди. Агар Аллоҳ таълимийлар мазҳабини саодатманд қилишни истаганида, уларга аввал Қуръондан баҳс қилишни ўргатган бўларди деб, ушбу оятни келтиради: “Раббингнинг йўлига ҳикмат ва яхши мавъиза ила даъват қил. Ва улар ила гўзал услубда мунозара қил!” (Наҳл, 16:125). Аллоҳ Таолога ҳикмат билан даъват қиладиган қавм (имон келтирганлар), мавъиза ва мужодала билан даъват қиладиган ҳам қавмлар бор. Агар аҳли мавъиза ҳикмат билан озиқлантирилса, чақалоққа куш гўшти зарарли бўлганидек, уларга зарар келтиради. Аҳли ҳикмат билан мунозарага киришиш эса уларда нафрат уйғотади. Яъни аҳли ҳикмат, яъни авлиёлар мужодала аҳлида қочадилар. Бу худди бола катта бўлгач кўкрак сутини эмишдан жирканишига ўхшайди, дейди мутафаккир. Кимки баҳс аҳли (аҳл ул-жидол) билан баҳс қилиб, Қуръон ўргатгани каби яхши йўл билан мунозара қилмаса, бадавийни бугдой нони билан озиқлантирган каби бўлади. Чунки бадавий хурмо ейишга ўргангандир. Ёки бугдой нонига ўрганган деҳқонни хурмо билан озиқлантиргандек бўлади.

Ғаззолий Иброҳим ал-Халилни ўз душмани Бобил подшоҳи Намрудни имонга даъват қилиб: “Менинг Раббим тирилтиради ва ўлдиради” (Бақара, 2:258) деганини мисол келтиради. Бирок, жоҳил Намруд ақли бунга етмаслигини англайди, чунки Намруд унга жавобан: “Мен тирилтираман ва ўлдираман” деб айтади. Бу жавобни эшитганида, пайғамбар унинг ақли етадиган даражага тушади ва унинг фаҳми етадиган қилиб шундай дейди: “Албатта, Аллоҳ қуёшни машриқдан чиқаради, бас сен уни мағрибдан чиқаргинчи”. “Бас, куфр келтирган лол қолди” (Бақара, 2:258). Кўришиб турибдики, Ғаззолий Қуръон мисолида инкор қилиб бўлмас мантикий далил келтирмоқда.

Иброҳим а.с. Намруднинг ўликларни тирилтира олишга ожизлигини исботлаш учун хужжат келтиришга ҳаракат қилмади, чунки бу унинг тушунишга ақли ожизлик қилишини биларди. Агар Намруд қотиллик қилса, буни ўзи томонидан бўлган деб ўйларди. Зеро, унинг ақли доирасидан

чиқадиган, басиратининг чегараси ва даражасига муносиб бўлмаган нарсани Намрудга тушунтириб бўлмасди. Иброҳим а.с.нинг мақсади уни йўқ қилиш эмас, балки тирилтириш эди. Яъни буни Ғаззолий инсонга мос келадиган озуқа билан озиклантириш тирилтириш, мос келмайдиган нарсада босим ўтказиш эса йўқ қилиш деб тушунтиради. Имом Ғаззолий бундай дақиқ нарсаларга фақат илм нури билангина эришилади деб, таъкидлайди. Ушбу нур нубувватни англайдиган кишининг ёғдуланишидан келиб чиқади.

### ТАҲЛИЛ

Ғаззолий ўз услубини аниқ ва шубҳасиз бўлган нарсаларга ўтиш, яъни аввалиёт – бирламчиларга бориш деб атайди. Икки бирламчини қўшиш (издивож ул-аввалиёт) Халил Иброҳим а.с. услуби бўлиб, у ҳақиқатни англашда (ли-маърифат ҳақиқа) ишончли ўлчов, тўғри тарозидир (мизон содик). Файласуф фикрига кўра, буни ҳеч ким инкор этолмайди, чунки инкор қилиш Аллоҳ пайғамбарларига ўргатган ва нозил қилган нарсаларни инкор этиш бўлади. Демак, дейди Ғаззолий, Иброҳим а.с.га берилган таълим агар “раъй” ҳақиқат бўлмаган тақдирда ҳам, шубҳасиз, ҳақиқатдир. Буни инкор қилиш таълим ва раъйни биргаликда инкор қилиш бўлади, ҳеч ким амалда бундай ҳисобламайди деб, хулоса қилади мутафаккир.

Ғаззолийнинг таъкидлашича, агар инсонга ҳис этиладиган (маҳсус) ва англонадиган (маъқул) нарсалар ўртасидаги мувозанат очилса, аниқ ва билиш мумкин бўлган олам (олам уш-шаҳодат вал-мулк) ҳамда яширин ва ғайб олами (олам ул-ғайб вал-малакут) ўртасидаги мувозанат очилади. Уларнинг остида эса буюк сирлар (асрор азима) мавжуд бўлиб, уларни билмаган Қуръон нурларини (анвор ул-Қуръон) билишга ва ундан илм ўрганишга қодир эмасдир, у фақат илмнинг пўчоғига эга бўлади. Мутафаккир шундай хулоса қилади: “Бинобарин, Қуръонда барча илмлар мезони бор экан, унда барча билимлар калити ҳам мавжуддир. Бу “Жавоҳир ул-Қуръон” китобида кўрсатилгандир ва буни ундан излагин” (Хужжат ул-ислом Аби Ҳомид ал-Ғаззолий, 8:45). Ғаззолий шаҳодат ва малакут олами ўртасидаги мувозанат сири рўёда маънавий ҳақиқатлар орқали хаёлий мисолларда (ал-ҳақоикун ул-маънавия фил-амсилат ил-хайалия) намоён бўлади дейди. Рўё нубувватнинг бир қисми бўлиб, нубувват оламида мулк ва малакут олами (ғайб ва фаришталар олами) борича тажаллий этади. Мутафаккир “Ал-мулк вал-малакут”ни яна “ал-Арз вас-самовот” ҳам деб атаб, уни “Ердаги ва самовий подшоҳликлар” деб тушунтиради.

Бунга мисол тариқасида Ғаззолий бир кишининг тушини келтиради: “Бир куни бир киши тушида кўлида муҳр кўрди. У билан эркакларнинг оғзи ва аёлларнинг фаржига муҳр босар эди. У тушини Ибн Сиринга айтиб берди. У: “Сен рамазонда саҳарда азон айтувчи муаззинсан” деди. У киши: “Худди шундай” деди. Энди ушбу мисолда унинг ғайб оламидаги ҳолининг намоён бўлишига назар сол ва бу мисол ҳамда рамазондаги саҳарликда айтилган азон ўртасидаги мувозанатни изла. Эҳтимол, муаззин қиёматда ўзини шу ҳолда кўради ва унинг кўлида оловдан бўлган муҳр бўлади. Унга айтилади: “Бу сен эркакларнинг оғзи ва аёлларнинг фаржини муҳрлаган ўша муҳр”. У эса шундай дейди: “Аллоҳга қасамки, мен бундай қилмаганман”. Шунда унга айтилади: “Албатта, сен бу ишни қилгансан, аммо буни билмагансан, чунки бу сени феълингнинг руҳидир” (Хужжат ул-ислом Аби Ҳомид ал-Ғаззолий, 8:46). Ушбу ҳикоядан мутафаккир мажоз оламидаги нарсалар ҳақиқати охират оламида акс этишини таъкидлайди.

Ғаззолий фикрича, ашёларнинг ҳақиқати ва руҳи руҳлар олами – олам ул-арвоҳда намоён бўлади. Руҳ эса ёпинчиқлар оламида (олам ут-талбис), яъни ҳиссиёт ва хаёл оламида (олам ул-ҳисси вал-хайал) шакл ва сурат билан қопланган бўлади. Ғаззолий ушбу фикр далилига Қуръондан шундай оятни келтиради: “Биз сендан пардани ечдик ва сенинг назаринг бугун ўткирдир” (Қоф, 50:22). Худди шундай шаҳодат оламида шариат чегараларини тарқ қилган ҳар қандай киши фош бўлиб, шармандаю шармисор бўлади.

### ХУЛОСА

Юқоридаги фикрлардан маълум бўладики, мутафаккир кўпроқ илоҳий атроф оламини ва ундаги махлуқотларни мушоҳада қилишга чорлайди. Шунда инсон учун малакут оламига бир равзана, яъни туйнук очилади ва унинг эшитиши юмшаяди. Яъни инсон ғафлатдан уйғонади ва илоҳий ҳикматларни кўра олади. Шунингдек, имом Ғаззолий илмни кўп саёҳат қилган, ўрганган ва оламини таниган кишидан олиш лозим деб, таъкидлайди. Ғаззолий транцендент ва имманент оламини, улар орасидаги сирларни ҳиссий ва ақлий тажриба орқали билиш мумкин деб ҳисоблайди.

Хулоса қилиб айтганда, Имом Ғаззолийнинг фалсафий асарларини тадқиқ этиш орқали, унинг қарашлари Ғарб фалсафаси ривожига таъсир қилганлиги ва пойдевор бўлганлигини, шу билан бирга Ислом тафаккури ва тасаввуф илми тараққиётида муҳим ўрин тутганлигини гувоҳи бўламиз.

## АДАБИЁТЛАР:

1. Адам Метс. Мусулманский Ренессанс, Москва, 1966. –С. 168.
2. Абу Хамид аль-Газали. Воскрешение наук о вере (Ихйа улум ад-дин). Избранные главы /Пер. с араб., исслед. и коммент. В.В.Наумкина. М., 1980. –С.25.
3. Бертельс. Е. Э. Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. Издательство «Наука», Москва, 1965. –С. 144-145.
4. Lewis B. The Arabs in History. London, 1964. –С. 148-149.
5. Амин Аҳмад. Зухо ул-Ислом. Ж.3, Қоҳира, 1964. –С. 225.
6. Амин Аҳмад. Зухр ул-Ислом. Ж.4, Қоҳира, 1964. –С. 129.
7. G.Makdisi. The Islamic Civilisation. Oxford, 1973. –pp. 155-168.
8. Хужжат ул-ислом Аби Ҳомид ал-Ғаззолий. Ал-қистос ул-мустақим (Ал-мавозин ул-хамса лил-маърифати фил-Қуръон). Маҳмуд Байжу шарҳи. Ал-матбаъат ул-илмия – Димашқ, 1993. –С.16.
9. Encyclopedia of Islam. New Ed. Leyden – London, 1978. – С. 157.
10. Jabre Farid. Al-Ghazali. –MIDEO. Vol. 1. 1954, pp.73.
11. Абу Ҳомид ал-Ғаззолий. Фазоих ул-ботиния ва фазоил ул-мустанзхирия. Қоҳира, Ал-мактабат ул-арабия, 1964. –С. 11.
12. Абу Ҳомид ал-Ғаззолий. Ихё улуми-д-дин. Қоҳира, 4 жилд, санаси номаялум.
13. Абу Ҳомид ал-Ғаззолий ат-Тусий. Ал-ҳикмат фи махлуқот-и-Ллох. Дор ихёи-л-улум. Байрут, 1978.
14. Абу Ҳомид ал-Ғаззолий. Равзат ут-толибин ва умдат ус-соликин. Дор ун-наҳза ал-ҳадиса, Байрут, 2006.
15. Аль-Джаноби, Майсем Мухаммед. Теология и философия ал-Газали. М. : Изд. дом Марджани, 2010.
16. Таранов П. С. Философский биографический словарь, иллюстрированный мыслями. М., 2004.
17. Toxtiev, Shuhrat Mr (2020) “SOCIAL AND CULTURAL LIFE OF THE SHIITE COMMUNITIES OF CENTRAL ASIA IN THE XX-EARLY XXI CENTURIES,” *The Light of Islam*: Vol. 2020 : Iss. 2 , Article 12. Available at: <https://uzjournals.edu.uz/iiu/vol2020/iss2/12>
18. Kodirov D. H. SPIRITUAL-MENTAL RESEARCHES OF ABU HAMID GHAZALI // European Journal of Research Development and Sustainability (EJRDS) – Vol. 2 No. 2, February 2021, -p. 73-74.
19. Qodirov D. H. Abu Homid Gazzoliy asarlaridagi tasavvuf leksikasi// Ozbekiston milliy axborot agentligi- Oza ilm-fan bolimi (electron jurnal). – 2021. – №. 2. – С. 242-250.
20. Qodirov D.H. THE PERIOD IN WHICH GHAZALI LIVED: THE SOCIO-POLITICAL SITUATION AND THE SPIRITUAL ENVIRONMENT//International Journal on Integrated Education. – 2020. – Т. 3. – №. 9. – С. 108-111.
21. Qodirov D.H. GHAZALI AND DESCARTES: MODERN PHILOSOPHICAL DEVELOPMENT OF THINKING//Scientific Bulletin of Namangan State University, 2020. - №. 10., p. 256-260.

## REFERENCES:

1. Adam Mets. Musulmanskiy Rennans, Moskva, 1966. –S. 168.
2. Abu Xamid al-Gazali. Voskreshenie nauk o vere (Ihya ulum ad-din). Izbrannye glavы /Per. s arab., issled. i komment. V.V.Naumkina. M., 1980. –S.25.
3. Bertels. E. E. Sufizm i sufiyskaya literatura. Izbrannye trudy. Izdatelstvo «Nauka», Moskva, 1965. –S. 144-145.
4. Lewis B. The Arabs in History. London, 1964. –С. 148-149.
5. Amin Ahmad. Zuho ul-Islom. J.3, Qohira, 1964. –S. 225.
6. Amin Ahmad. Zuhr ul-Islom. J.4, Qohira, 1964. –S. 129.
7. G.Makdisi. The Islamic Civilisation. Oxford, 1973. –pp. 155-168.
8. Hujjat ul-islom Abi Homid al-G‘azzoliy. Al-qistos ul-mustaqim (Al-mavozin ul-xamsa lil-ma‘rifati fil-Qur‘on). Mahmud Bayju sharhi. Al-matba‘at ul-ilmiya – Dimashq, 1993. –S.16.
9. Encyclopedia of Islam. New Ed. Leyden – London, 1978. – С. 157.
10. Jabre Farid. Al-Ghazali. –MIDEO. Vol. 1. 1954, pp.73.
11. Abu Homid al-G‘azzoliy. Fazoih ul-botiniya va fazoil ul-mustazhiriya. Qohira, Al-maktabat ul-arabiya, 1964. –S. 11.
12. Abu Homid al-G‘azzoliy. Ihyo ulumi-d-din. Qohira, 4 jild, sanasi noma‘lum.
13. Abu Homid al-G‘azzoliy at-Tusiy. Al-hikmat fi maxluqot-i-Lloh. Dor ihyoi-l-ulum. Bayrut, 1978.
14. Abu Homid al-G‘azzoliy. Ravzat ut-tolibin va umdat us-solikin. Dor un-nahza al-hadisa, Bayrut, 2006.
15. Al-Djanabi, Maysem Muxammed. Teologiya i filosofiya al-Gazali. M. : Izd. dom Mardjani, 2010.
16. Taranov P. S. Filosofskiy biograficheskiy slovar, illyustrirovannyy mysljami. M., 2004.
17. Toxtiev, Shuhrat Mr (2020) “SOCIAL AND CULTURAL LIFE OF THE SHIITE COMMUNITIES OF CENTRAL ASIA IN THE XX-EARLY XXI CENTURIES,” *The Light of Islam*: Vol. 2020 : Iss. 2 , Article 12. Available at: <https://uzjournals.edu.uz/iiu/vol2020/iss2/12>
18. Kodirov D. H. SPIRITUAL-MENTAL RESEARCHES OF ABU HAMID GHAZALI // European Journal of Research Development and Sustainability (EJRDS) – Vol. 2 No. 2, February 2021, -p. 73-74.
19. Qodirov D. H. Abu Homid Gazzoliy asarlaridagi tasavvuf leksikasi// Ozbekiston milliy axborot agentligi- Oza ilm-fan bolimi (electron jurnal). – 2021. – №. 2. – S. 242-250.
20. Qodirov D.H. THE PERIOD IN WHICH GHAZALI LIVED: THE SOCIO-POLITICAL SITUATION AND THE SPIRITUAL ENVIRONMENT//International Journal on Integrated Education. – 2020. – Т. 3. – №. 9. – S. 108-111.
21. Qodirov D.H. GHAZALI AND DESCARTES: MODERN PHILOSOPHICAL DEVELOPMENT OF THINKING//Scientific Bulletin of Namangan State University, 2020. - №. 10., p. 256-260.

**“МУХТАСАРУ-Л-ҚУДУРИЙ” АСАРИ –  
ХАНАФИЙ ФИҚҲИДАГИ МЎЎТАБАР  
МАНБА**

**«МУХТАСАРУ-Л-КУДУРИЙ» КАК  
АВТОРИТЕТНЫЙ ИСТОЧНИК В  
ХАНАФИЙСКОМ ФИКХЕ**

**“MUKHTASARU-L-QUDURIY” AS A  
PRESTIGIOUS SOURCE OF HANAFI FIQH**

**Нодирбек К. ТУРАБОЕВ**

INTERNATIONAL ISLAMIC ACADEMY OF  
UZBEKISTAN,  
11, A.Kadiri, Tashkent, 100011, Uzbekistan  
[ntoraboyev79@mail.ru](mailto:ntoraboyev79@mail.ru)

**DOI: 10.47980/ПАУ/2021/3/3**

**Аннотация:** Ҳанафий мазҳабига эргашувчилар дунё мусулмонларининг қарийб ярмини ташиқил қилади. Ироқ ва Мовароуннаҳр ҳанафий фикҳининг марказлари бўлган. Бу икки минтақа ўртасидаги илмий муносабатлар бир-бирига кучли таъсир кўрсатган. Ўлкамиз уламолари томонидан яратилган фикҳий асарлар ислом оламида ҳам машҳур бўлган. Бағдодда яратилган “Мухтасар ал-Қудурий” асаридан юртимизда эътиборли китоб сифатида фойдаланиб келинган. Шу билан биргаликда Мовароуннаҳр уламолари томонидан яратилган кўплаб мўътабар фикҳий асарлар мазкур китоб таъсирида дунёга келган. Шундай бўлса-да, бу асар юртимизда ҳалигача илмий тадқиқотларга муҳтож.

Ушбу мақолада фикҳий асарларнинг шаклланиши, “мухтасар” деган жанрнинг таърифи, “Мухтасарул Қудурий”нинг фикҳий китоблар орасидаги мавқеи, унинг афзалликлари тадқиқ қилинган. Мухтасар жанрида ёзилган китоблар бир нечта турга бўлинади. Улар орасида Қудурийнинг мухтасари ёзилишига кўра муайян асардан қисқартириб олинмаган ва муаллиф ҳам бу ҳақда изоҳ қолдирмаган. Кичик тадқиқот асосида унинг турли воситалар асосида “Зоҳирур ривоя” масалалари боғланишини очиб беришига ҳаракат қилинган. Шунингдек, унинг ёзилиш услуби, маълумотларга бойлиги уни ҳанафийлар учун доимо фойдаланадиган манбага айлантирилганлиги таҳлил этилган. Мазкур матн “Усул” деб номланган олти китобга қандай боғланиши ва ҳанафий мазҳабининг кейинги кўплаб китобларга асос бўлиб хизмат қилганлиги ўрганилган. Бу китобнинг аҳамияти ҳақида айтилган маълумотлар келтирилган. “Мухтасарул Қудурий” ҳанафий фикҳида энг кўп фойдаланилган китоблардан ҳисобланади.

Мақолада яна қуйидагилар тадқиқ этилди: асар яратилганидан бошлаб унга шарҳлар ва ҳошиялар битилган; унинг асосида мўътабар матнлар ёзилган, китобни вазнга солиб манзума шаклида асарлар ёзилган; уни яна ҳам мухтасар қилиб оддийроқ китоблар яратилган; замонавий тадқиқотчилар уни қайта изоҳлаган; савол ва жавоб услубида китоблар таълиф этилган ва асар турли тилларга таржималар қилинган. Кўп эътирофлардан матн китоблари орасида ҳам ишончли ва мўътабар китоб эканлиги ёритилган.

**Калит сўзлар:** Мухтасар, “ихтисор” фикҳ, мазҳаб, ҳадис, зоҳирур-ривоя, фатво, ибодат, муомалот, «ал-мутун ал-арбаъа», “ал-мутун ас-саласа” таҳорат, намоз, закот, рўза, ҳаж.

**Аннотация:** Приверженцы ханафитской школы составляют почти половину мусульман мира. Ирак и Мавераннахр издавна были центрами ханафитской юриспруденции. Научные отношения между этими двумя регионами оказали сильное влияние друг на друга. Произведения по фикху, созданные учеными нашей страны, очень популярны в исламском мире.

Произведение «Мухтасару-л-Қудури» составлено в Багдаде и издавна используется в нашей стране в качестве авторитетного источника. Многие авторитетные труды по мусульманскому праву, созданные учеными Мавераннахра, написаны под влиянием этой книги. Однако этот труд до сих пор остается неизученным в полной мере в нашей стране.

В статье изложена история становления юриспруденции, дано определение жанра «мухтасар», установлено положение «Мухтасару-л-Қудури» среди книг по юриспруденции, и уточнены его преимущества. Книги, написанные в жанре мухтасар, делятся на несколько типов. Труд Қудури согласно его резюме не является сокращенным вариантом конкретной работы, автор сам не комментирует этот факт.

Стиль изложения труда и его информативность сделали его источником постоянного использования для ханафитов. Исследовано, как текст труда соотносится с шестью книгами под названием «Усул» и, как он послужил основой для многих более поздних книг ханафитской школы. Представлена информация о значении «Мухтасару-л-Қудури» как одной из наиболее широко используемых книг в ханафитской юриспруденции.

В статье выдвигаются следующие положения: с момента создания написаны письменные комментарии и глоссы к исследуемому нами произведению «Мухтасару-л-Қудури»; на его основе были созданы авторитетные тексты; произведение было написано в стихотворной форме манзума; были созданы еще более сокращенные варианты исследуемого нами произведения; созданы книги в виде вопросов и ответов; осуществлены переводы произведения «Мухтасару-л-Қудури» на разные языки.

В настоящее время научное изучение ханафитской школы является одним из важнейших вопросов для мусульман нашей страны. Поэтому, наряду с исследованиями, посвященными сборникам фетв ханафитских ученых и книг по фикху приобретает особую актуальность осуществления дальнейшего изучения произведения «Мухтасару-л-Кудури».

**Ключевые слова:** мухтасар, ихтисару фикх, мазхаб, хадис, заҳиру-р-ривая, фетва, поклонение, обращение, «аль-мутун-л-арба'а», «аль-мутуну-с-саласа», молитва, закят, пост, хадж.

**Abstract.** Adherents of the Hanafi school make up almost half of the world's Muslims. Iraq and Maverannahr have long been the centers of Hanafi jurisprudence. The scientific relationship between these two regions has had a strong influence on each other. Fiqh works created by scholars of our country were in demand in the Islamic world.

The work "Mukhtasaru-l-Quduri" was compiled in Baghdad. It has long been used in our country as an authoritative source. Many works on Islamic law, created by scholars of Maverannahr, were written under the influence of this book. However, this work remains largely unexplored in our country.

The article describes the history of the formation of Hanafi jurisprudence, gives information on the genre muhtasar, establishes the position of "Mukhtasaru-l-Quduri" among the books on jurisprudence, and clarifies its advantages. We can divide books written in the muhtasar genre into several types. According to his resume, Quduri's work is not an abbreviated version of a specific work. The author himself does not comment on this fact.

In a small study, we attempted to identify the relationship between explicit storytelling releases based on different media. The style of presentation of the work "Mukhtasaru-l-Quduri" and its informativeness made it a source of constant use for the Hanafis. It examines how the text of the work relates to the six books called "Usul" and how it served as the basis for many later books of the Hanafi school. The article presents materials about "Mukhtasaru-l-Quduri" as one of the most widely used books in Hanafi jurisprudence.

The article puts forward the following provisions: from the moment of creation, written comments and glosses have been written to the work we are researching; authoritative texts were created on its basis; the work was written in the poetic form of manzum; translations of the work "Mukhtasaru-l-Quduri" into different languages have been carried out.

At present, the scientific study of the Hanafi school is one of the main issues for the Muslims of our country. Therefore, along with research devoted to collections of fatwas by Hanafi scholars and books on fiqh, the further study of the work "Mukhtasaru-l-Quduri" becomes especially relevant.

**Keywords:** mukhtasar, fiqh, madhab, hadith, narration, fatwa, worship, "al-mutun al-arbaa", "al-mutun al-salasa", prayer, zakat, fasting, hajj.

## КИРИШ

Ўзбекистон мустақилликка эришгач, ҳаётнинг барча жабҳаларига, шу жумладан, диний эътиқод масалаларида ҳам эркинлик берилди. Халқимиз ўзликни англаш, асл қадриятларни тиклаш йўлига қадам қўйди. Яқин даврлар ичида мамлакат аҳолиси, айниқса ёшларнинг исломий маърифатга қизиқиши ортиб бормоқда. Ҳар бир соҳада бўлгани каби бунда ҳам тўғри методологик ёндашув ва шу билан биргаликда, мазҳабларга бўлган муносабат маданиятини шакллантириш муҳим ўрин тутди. Ҳеч кимга сир эмаски, айтилган даврда ёшлар ўртасида диний-эътиқодий масалаларда юз бераётган тушунмовчилик ва ихтилофлар турли кўринишдаги тарафкашликларни юзага келтирмоқда. Бу муаммоларни олдини олиш ва барҳам бериш долзарб масала бўлиб турибди. Бизнинг бу йўлда қиладиган ишимиз ислом таълимотини бузиб талқин қилиш каби оқибати оғир хатти-ҳаракатларни фожия этиш ҳамда ханафий мазҳабининг қадимий ва замонавий нодир асарларини тадқиқ қилиш ва улардаги соф исломий таълимотларни жамиятда кенг ёйишдан иборатдир. Тарихда шундай асарлар яратилдики, улар нафақат муайян бир ўлкада шуҳрат топди, балки, бутун ислом оламида мўътабар манба сифати асрлар оша фойдаланиб келинмоқда. Мана шундай асарлардан бири "Мухтасару-л-Кудурий" дир.

## АСОСИЙ ҚИСМ

Имом Абу Ҳанифа раҳматуллоҳи алайҳи айтган фикҳий масалалар мажмуасига у кишининг қондалари ва услублари асосида шогирдлари айтган масалалар қўшилиб, ханафий фикҳий мазҳабини ташкил қилади (Юсуф Ш. М., 2014:32). Мазҳабларнинг боқий бўлиши учун мазкур масалалар китобларга тартиб билан жамлаб борилди. Турли мазҳаблар фикҳига оид биринчи фундаментал асарлар хижрий II аср бошларида - III аср охирида пайдо бўлди. Ушбу китобларда турли масалалар баён қилинган бўлиб, улар, асосан, савол-жавоб шаклида тузилган. Ҳанафий мазҳабида шунга ўхшаш асарларнинг аввалгиси Имом Муҳаммаднинг "Усул" деб номланган туркум китоблари бўлиб, "Зоҳиру-р-ривоя" деб ҳам аталади. Улар:

1. «Китобул асл» (иккинчи номи «Мабсут»);
2. «Китобуз-зиёдат»;
3. «Китобул жомеъус-сағийр»;
4. «Китобул жомеъул кабийр»;
5. «Китобус-сиярис-сағийр»;

6. «Китобус-сиярил кабийр». Мазкур китоблар Имом Абу Ҳанифа, Абу Юсуф ва Муҳаммаднинг



ижтиҳодлари асосида юзага келган фикҳий масалаларни ўз ичига олган. Моликийлар шунга ўхшаш “Мудаввана”, шофеъийлар “Ал-Умм” ва ханбалийлар эса “Мубди фий шарҳил Мукни” деб номланган китобларига эгалар.

Кейинчалик, бўлимлар ва мавзулар бўйича сараланган асосий матнлар пайдо бўла бошлади, улар асосан мазҳаб имомларининг, баъзан эса унга қўшимча кейинги давр олимларининг фатволаридан иборат эди. Илм таҳсил қилувчиларнинг ёдлаб олишлари осон бўлиши учун, бундай китоблар иложи борича мухтасар шаклда баён қилинган эди. Бу “мухтасар” деган алоҳида услуб бўлиб шаклланди. Исломий илмларни ўрганишда унинг аҳамияти каттадир. Бунда муаллиф фуқаҳолар истинбот қилган ҳукмларни ҳеч қандай далилсиз, тўғридан-тўғри, тартибга мувофиқ ёзиб кетиради.

“Мухтасар” сўзининг луғавий ва истилоҳий маънолари луғат ва қомусий китобларда қандай келганлигини қисқача кўриб чиқамиз. “Ан-наим” арабча-ўзбекча луғатида “ихтисор” ва “мухтасар” сўзларининг луғавий таърифи: “1) اِخْتِصَارٌ - қисқартириш, қисқариш; 2) қисқалик, озлик, калталиқ, мухтасарлик; 1) مُخْتَصَرٌ - қисқартирилган, калта, қисқа; 2) қисқа баён этилган (ёзилган), мухтасар” (Ан-наим, 2003). “Ихтисор” нинг истилоҳий таърифи: Уламоларнинг истилоҳларида “ихтисор” учун кўп маънолар келган. Уларнинг барчаси: “маънонинг тўлиқлиги ила лафзнинг лўндалиги” ибораси атрофида айланади. “اختصرت”: яъни, “китобни яқинлаштирдим ва лафзларини озайтирдим ва қисқа гапирдим”. Ихтисор у - нарсани қисқартиришдир. Китобни мухтасар қилиш, яъни, унинг масалаларини озайтириш билан бўлади. Бу китобни мухтасар қилдим, яъни уни яқинлаштирдим, лафзларини қисқартирдим, ва уни лўнда қилдим, ихтисор қилиш: у нарсани озайтиришдир, баъзан у китобнинг масалаларини камайтиш билан бўлади, баъзан эса лафзларни қисқартирса-да, маънони сақлаб қолиш билан бўлади(7) (صفحة 9102، قدامة).

Китобларни қисқа ва кўп маъноларни ўзида қамраб олиши кераклиги муаллиф яшаган даврда илм олишдаги самарали услуби сифатида эътироф этилиши билан боғлиқ. Чунки, у вақтда таълим олиш, асосан, матнларни ёд олиш билан бирга кечган. Катта ҳажмдаги китобларни ёдлаш мушкул бўлса, кичиклари кўп нарсаларни қамраб ололмасди. Шунинг учун “мухтасар” деган жанр ўша давр талаби ўлароқ шаклланди. Абу Исҳоқ аш-Шерозий (ваф. 476 х) “Ат-Танбеҳ”нинг муқаддимасида айтади:

“Бу шофеъий мазҳаби усули ҳақидаги мухтасар китобдир. Агар уни мубтадий ўқиса, у ҳақда тасаввур ҳосил бўлади ва кўп масалаларидан огоҳ бўлади, агар унга мунтаҳий назар солса, у билан жамики воқеаларни эсга олади”(11) (الشيرازي أ، 3891، صفحة 11). Гапнинг ҳам қисқа ва лўнда бўлиши ортиқча кўп гапдан яхши эканлиги ҳаммага маълум. Мўътабар китобларда бу ҳақда кўплаб ҳикматли сўзлар келади. “Бир ҳаким зот деди: каломнинг яхшиси оз бўлса-да далолат қилувчи ва чўзилиб кетмаганидир, бўлмаса малоллантириб қўяди”(71) (الشيرازي، 0102، صفحة 71).

“Мухтасар” истилоҳи ўрнида баъзан “матн” сўзи ҳам ишлатилади.

“Мухтасар” ва “матн” истилоҳлари бир ўринда умумий маънода келса, бошқа ўринда алоҳида маънода келади. Улар орасидаги чалкашликни кўтариш ва иккиси орасидаги хусус ва умумни равшанлаштириш учун манбалардаги изоҳлардан келтирамиз. “Матн” луғатга кўра: “Ал-мўъжам ал-васит” да қуйидагича: “Ердан дўм бўлиб чиқиб тургани ва ернинг қаттиқ қисмини айтади”(أحمد) (بن حسن الزيات ورفقاؤه). Файрузабодий айтади: “Матн: никоҳ, шартнома, зарба ёки унинг қаттиқлиги, ерда кетиш, чўзилиш” каби маъноларини баён қилади (7) (الفيروز ابادي، 8002، صفحة 7).

Истилоҳда эса, “Китобнинг матни – у асл бўлиб, шарҳланади ва унга хошиялар битилади”(أحمد بن حسن الزيات ورفقاؤه). Исломий илмларнинг ўзига ҳос истилоҳлари бўлиши билан бирга бир сўзни турли соҳада хар хил ишлатиши ҳам мумкин. Бунга “матн” сўзи мисол бўлиши мумкин. “Матнул китоб” деганда шарҳлар ва хошияларнинг зидди тушунилади(03) (الشمراني، 8002، صفحة 03). Муҳаддислар истилоҳида: “Матн: у ғоя бўлиб, каломдаги иснод унга борадиган нарсадир”. Матннинг луғавий ва истилоҳий таърифидан аён бўладиги, албатта матн мухтасар маъносида ҳам келади. Лекин шарҳланган китоблар яна шарҳланиши ёки унга хошиялар битилиши мумкин. Ана ўша шарҳланган китоблар кейинги шарҳ ва хошиялар учун матн ҳисобланса-да, “мухтасар” дейилмайди. Фикҳий истилоҳда “Мутун” (араб. - “матнлар”) деганда – уларни мазҳабнинг изланишлар ва тадқиқотлар билан машҳур бўлган кибор уламоларнинг иқтидорлилари таълиф қилган нарсалар тушунилади(صفحة 4002، املا). (15. Бундан аён бўладиги, фикҳ илмида шарҳ ва хошиялар битилмаган қисқа асарни ҳам мухтасар, ҳам матн дейиш мумкин экан. Катта ҳажмдаги ёки шарҳланган асар “матн” деб юритилиши мумкин, лекин у “мухтасар” ҳисобланмайди.

## МУҲОКАМА

Фикҳ илмига оид китоблар бир хил даражада эмас. Манбаларда улар уч даражага бўлинади:

**Биринчи даража.** Бу даражадаги китоблар юқорида баёни келганидек «Усул» деб аталади. Улар имом Абу Ҳанифа, Абу Юсуф ва Муҳаммаднинг кавллари ўз ичига олган бўлиб, имом Муҳаммад томонидан таълиф қилинган;

**Иккинчи даража.** Бу даражадаги китоблар «наводир» деб ҳам аталади. Улар мазҳабнинг катта имомларидан ривоят қилинган бўлиб, мазкур олти китобга кирмай қолган масалаларни ўз ичига олгандир. Наводир китобларга имом Муҳаммаднинг ўша машҳур олти китобидан бошқа «Касаниёт», «Ҳоруниёт», «Журжониёт», «Руқайёт» китоблари ва Ҳасан ибн Зиёднинг китобларига ўхшаш китоблар киради;

**Учинчи даража.** Фатволар ва воқияёт китоблари. Бунда кейин келган фақиҳлар мазҳабнинг аввалги мужтаҳидларидан ривоят келмаган масалаларда ўзларидан савол сўралганда берган жавоблари йиғилган бўлади. «Кейин келган мужтаҳидлар»дан мурод Абу Юсуф ва Муҳаммад ҳамда улардан сўнг келганларнинг асҳобларидир. Улар кўпчилик бўлиб, хабарлари табакот китобларида келган (Юсуф Ш. М., 2011:202,205).

Биринчи даражадаги манбалар гарчи ҳанафий мазҳабининг асоси бўлган ҳолатида ҳам кейинги даврда тўғридан-тўғри истифода қилинмай кўйди. Бунинг сабаби уларнинг хажми катта ва лафзи мураккаб бўлганлигидир. Фақиҳлар бу асарлардаги масалаларни ихчамлаштириб тушунишга қулай ва содда шаклга келтирдилар. Улар мухтасар матнлар деб атала бошлади. Бундай асарлар бевосита Имом Муҳаммаднинг асарлари билан боғланади. “Ат-тасҳиҳ” муаллифи қуйидагича келтиради: “Усул”нинг масалаларига боғлиқ бўлган ва мазҳабни етказишда асосли китоблардан Ҳоким Шаҳиднинг “Ал-Кофий” ва Имом Сасахсийнинг “Ал-мабсут” асарларидир. Улуғ шайхларнинг мухтасарлари ҳам “Усул”га боғланади(92 صفحة، 2002، قطلوبغا). Ҳанафий мазҳабида мўътабар матнларига эга бўлган улуғ шайхлар Имом Таҳовайй, Имом Кархий ва Имом Қудурийлардир. Бундан билинадик, уларнинг мазкур асарлари Абу Ҳанифа ва унинг катта шогирдлари томонидан берилган фатволарини ўзида жамлаган “Усул” китобларига чамбарчас боғлиқ.

Биз сўз юритаётган “Мухтасарул Қудурий” асарининг муаллифи Абу ал-Ҳусайн Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Жаъфар ибн Ҳамдон ал-Қудурий ал-Бағдодий ал-Ҳанафий 362-ҳижрий

(973-мелодий) санада Бағдодда таваллуд топган ва ўша ерда Ражаб ойининг 15-кунида 428-ҳижрий (1037-мелодий) йилда 66 ёшида вафот этди. “Ал-Қудурий” нисбаси “қудур” лафзига оид бўлиб, маълумотларга кўра “Қудур” Бағдоднинг бир кишлоғи. Суютий ва Самъонийлар бу “қидр” (араб. - “қозон”, кўплиги “қудур”) савдоси ва хунармандчилигига тааллуқли бўлиб, ўзи ёки ота-боболари шу иш билан шуғулланган эканлигини тўғри деб ҳисоблашган(7 صفحة، 4002، القدوري). Буни кўпчилик ҳикоя қилган. Улардан Ибн Халликон зиёда қилиб айтади: “...кейин уни Ал-Мансур кўчасидаги қабристонга кўчирилди ва ўша ерга ҳанафий фақиҳ Абу Бакр Ал-Хоразмий ёнига дафн қилинди”(الفرشى) (052-742 الصفحات، 7791).

Имом ал-Қудурийнинг фаолияти Аббосийлар ҳукмронлиги даврига тўғри келиб, айна пойтахт – Бағдодда ҳаёт кечирди. Халифалардан Тоих (363/974-381/991), Қодир (381/991-422/1031) ва Қоим (422/1031-467/1075)лар ҳукмронлик қилган даврларда яшаб ўтди. Бу даврда илм-фан гуллаб яшнади.

Имом ал-Қудурий ўз замонасида мазҳабининг фуқаҳолари орасида ёркин мартабага етдики, ҳатто ҳанафийликдаги қадрининг улуғлиги ва обрўсининг баландлигидан Хофиз Хатиб ал-Бағдодий шундай дейди: “Ироқда Абу Ҳанифа мазҳаби раҳбарлиги унга ўтди”. Абу Исҳоқ аш-Шеъротий айтади: “Абулхусайн ал-Бағдодий у ал-Қудурий номи билан танилган бўлиб, асримизнинг Абу Ҳанифа мазҳаби имоми бўлди”(الشيرازي أ، 1041، صفحة 421). Ибн Касир деди: “Мохир имом ва мунозара қилишда асосли эди... ва ёд олинандиган “Мухтасар” нинг сохибидир”(42 صفحة، 1991، كثير). Ҳамма биографлар яқдиллик билан имом ал-Қудурийни ўз даврининг ҳанафийлари етакчиси бўлганлигига эътироф этадилар. Шунингдек, имом бошқа илмларда ҳам етук бўлган. Фикҳ бобида қанча юқори мартабага эришган бўлса, муҳаддислар наздида ҳам ҳадис хофизларидан деб ҳисобланади. Шогирди ал-Ҳатиб ал-Бағдодий у ҳақда шундай ёзади: “У озроқ ҳадис ривоят қилган ва мен уларни ундан ёзиб олганман. У сико (араб. - ишончли, ростгўй) одам эди ва фикҳдаги даражасига ўзининг заковати сабабидан эришган. Ироқда Абу Ҳанифа издошларининг етакчиси бўлди”(773/4 صفحة، 2241، البيغدادي). Бундан кўринадики, имом фикҳдан ташқари, ҳадис илмида ҳам мохир бўлган. Унинг “Жузъун фил ҳадис” деган асари ҳам бўлиб, унда ўзи ривоят қилган ҳадислар жамланган.

Фикҳий матн эътибор топиши учун унда заиф ривоятлар, маржух (кучсиз) қавллар учрамаслиги, ихтилофларнинг барчаси зикр этилавермаслиги, ўқилиши осон, далиллар зикр этилмаслиги ва иборалари қисқа бўлиши керак. Ҳижрий VIII асрдан кейин яшаган ҳанафий мазҳабининг уламолари, алоҳида, «Ал-мутун ал-арбаъа» (араб. – “Тўрт матн”) деб номланган тўртта китобни ажратиб кўрсатишган. Улар “Мухтор”, “Канз”, “Виқоя” ва “Мажмауль баҳрайн” асарларидир. Аммо кейинги олимлар “Ал-мутун ас-саласа” (араб. – “Уч матн”) деб аталган учта китобга урғу беришди: “Виқоя”, “Канз” ва “Мухтасар ал-Қудурий”, 6091 (الكنوى، 6091) (801-701 الصفحات). Бизнинг мазҳабимиз уламолари доимо ушбу беш асосий матн (“Қудурий”, “Мухтор”, “Канз”, “Виқоя”, “Мажмауль Баҳрайн”) га таяниб келганликларини кўрамаиз. “Мухтасар ал-Қудурий” юқоридаги матнлар орасида энг қадимий ва мўътабар китоб ҳисобланади. “Мухтасар ал-Қудурий” китоби 12000 га яқин масалаларни қамраб олган (1491، خليفة) (1361 صفحة). Бошқа фикҳий китоблар сингари, у мавзулар бўйича бўлимларга ажратилган. Бу асар таҳорат китоби билан бошланади. Иккинчи китоб намозга бағишланган бўлиб, ўн тўққиз бобдан иборат. Навбатдаги китоб закотга оид бўлиб, унга ўн та боб киритилган. Шунингдек, асардан ҳаж, рўза, савдо-сотик, вақф, шаҳодат, қозининг одоби, васият, фароиз каби жами олтмиш учта китоб ўрин олган (Ganiyev, A., & Umaraliev, S. 2019:443).

Асарнинг таркибий таҳлили унинг ислом фикҳи масалалари бўйича муфассал маълумот бера оладиган ноёб манба эканини кўрсатади. Шу сабабли асар яратилган даврдан бошлаб кўплаб қўлёзма нусхаларда кўчирилган ва дунёнинг аксарият хазиначиларига тарқалган. Жумладан, Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқшунослик институти жамғармасида, Россия ФА Шарқшунослик институти жамғармасида ва Туркманистон қўлёзма жамғармаларида асар ва унга ёзилган шарҳларнинг ўттиздан ортиқ нодир қўлёзмалари мавжуд. Уларни тарихий манбашунослик ва илмий-қийосий методлар асосида тадқиқ этиш бугунги кун исломшунос олимлари олдида турган муҳим масалалардан бири саналади.

“Мухтасарул Қудурий” ҳанафий фикҳидаги мўътабар матнлар орасида ҳам ўзига хос ўринга эга. Мазҳабнинг асосий манбаси “Зоҳирур ривоя” бўладиган бўлса, Ҳоким Шаҳид (ваф.334х) ундаги такрор келган масалаларни қисқартириб ўзининг “Ал-Кофий” деб номлаган китобига жамлади. Унга

бир нечта шарҳлар битилди. Уларнинг орасида энг машхури Абу Бакр Муҳаммад Сарахсий (ваф.483х) нинг “Ал-мабсут” китоби ҳисобланади. Ҳоким Шаҳиднинг “Ал-Кофий”сидан кейин ўша асрнинг ўзида (тўртинчи ҳижрий) бир нечта мухтасарлар юзага келди. Улардан бири Абу Жаъфар Таҳовийнинг (ваф.321х) “Мухтасар”идир. Яна бири Абулхусайн Убайдуллоҳ Кархийнинг (ваф.340х) “Мухтасар” асари. Ҳижрий бешинчи асрга келиб яна бир матн дунё юзини кўрдик, унга суянишда юқорида ўтган Ҳоким Шаҳид ёзган “Ал-Кофий” ва имом Таҳовий ва имом Кархийларнинг мухтасарларидан баъзи жиҳатларига кўра ўзиб кетди. Бу Имом Қудурийнинг “Мухтасарул Қудурий” китоби эди. Бу асар ҳанафийларда кенг тарқалганлиги, кўпинча одамлар фикҳни у китобдан ўрганиши ва амалда унга суянганликлари сабабли у “Ал-китоб” деб номланган (13 صفحة، 2002، قطوبغا) ва “Мухтасарул муборақ” номи билан ҳам машхур. Бошқа бир мусанниф ҳам шунга ўхшаш таърифни келтиради: “Фикҳий истилоҳда “Ал-китоб” деганда Қудурийнинг “Мухтасар”и тушунилади. Унинг бундай номланишига сабаб мазҳабнинг таянчи бўлиб қолганидир. Бу худди наҳв илмида Сибавайҳнинг асари “ал-китоб” деб аталганидек” (81,41 الصفحات، 5102، الأسطل). Аллома Абдулхай Лакнавий (ваф. 1304х) “Умдатур риюя” китобида юқорида зикри келган мухтасарларни мадҳ этиб шундай дейди: “ уларни Абу Жаъфар ат-Таҳовий, Кархий, Ҳоким Шаҳид ва Қудурий каби имомларнинг иқтидорлилари, илм, зуҳд, фикҳ билан танилган ва ривояти ўта ишончли эканлиги билан машхур бўлган фуқаҳоларнинг улуғлари таълиф этганлар” (74 صفحة، 1791، الکنوي ع.). Бошқа ўринда эса: у худди серсув денгиз, баракали ёмғир, кичик жамловчи, фойдаси улкан, фикҳий матнларнинг яхшироғи ва афзали, фойдаси тўлиқроғи ва мукамалроғи... (2 صفحة، ع. الکنوي ع.). Албатта, “Мухтасарул Қудурий” қимматбаҳо китоб бўлиб, фуруъул фикҳдаги матнларнинг энг яхшиси ва фойдалисидир. Шунинг учун уламоларнинг улуғлари унга шарҳлар танбеҳотлар ва изоҳлар ёзишга бел боғладилар (5 صفحة، 8002، الهندي).

Мухтасар жанрида ёзилган китобларни бир нечта турга бўлинади.

**Биринчиси:** Асли мухтасар бўлган китоблар, яъни ёзилишида муайян асарни асос қилиб олинмаган ёки асос қилиб олинган манбалар ҳақида маълумот қолдирмаган. Бунга мисол Имом Қудурийнинг “Мухтасар”и.

**Иккинчиси:** Муайян асл китобга тобеъ бўлган мухтасар бўлиб, уни қисқартирилган ва

масалаларини қамраб олган китобдир, масалан, Имом Насафийнинг (ваф.710х) “Канзуд дақоик” китоби бўлиб, уни ўзининг “Ал-вофий” асаридан қисқартириб олган.

**Учинчиси:** Бунда мухтасар бир қанча аслларга тобеъ бўлиб, улардан қисқартирилган бўлади ва уларнинг масалаларини ўз ичига олади ва уларларнинг хулосаларини жамловчи бўлади. Гарчи бу китобларнинг баъзи соҳиблари уни мухтасар деб номламаган бўлсалар ҳам. Бунга Мусилийнинг (ваф.683х) “Ал-мухтор лил-фатво” асари мисол бўлади (531 صفحة، 4102، مزي). “Мухтасарул Қудурий” асари эса биринчи навдаги туркумга мансуб бўлиб, ёзилишида муайян китобни асос қилиб олинмаган. Муаллиф ҳам бу ҳақда ҳеч қандай маълумот қолдирмаган.

Мухтасар китобларнинг афзалликлари ҳақида ушбу услубга кўра китоб таълиф қилган уламолар ва бошқалар бир-бирини қўллаб-қувватловчи турли фикрлар айтганлар. Бурҳониддин Марғиноний «Бидоятул мубтадий» асарининг муқаддимасида бундай ёзади: «Ёшлик чоғларимда фикҳ илмининг барча турларини қамраб олган ҳажми кичик, режаси кенг бир китоб ҳақида ўйлаб юрар эдим. Иттифоқо, сафар вақтида Қудурий қаламига мансуб «Ал-Мухтасар» билан танишдим ва уни энг гўзал, қисқа, ажойиб асар деб топдим» (6391، المرغيناني، صفحة). «Ат-тасхилуз зарурий лимасоилил Қудурий» китобида шундай баён қилинади, “Отажонимиз шайх Муҳаммад Салим Усмон раҳимахуллох имом Қудурийнинг китобини жуда яхши кўрар эдилар. Айтдиларки: “Мухтасарул Қудурий” масалаларни жамлаган китоб бўлиб, ундан бошқа матнлар уни ўз ичига олмаган эди.” (7 صفحة، 1141، البرني). Машҳур “Мухтасарул виқоя” китобининг муаллифи фақиҳ Содруш-шарийъа Убайдуллох ибн Масъуд Бухорий Ҳанафий (в. 745х.) китобининг муқаддимасида шундай ёзади: “Лафзлари қисқа ва маънолари кўп бўлганлигидан, унга ўхшаш китоб ила замоннинг кўзига сурмаланмагандир. Лекин аҳли замоннинг кўпларининг ҳиммати уни ёд олишга қисқалик қилиб қолди. Бас, ундан энг керак нарсаларни ичига олган ҳолда ушбу “Мухтасар”ни туздим. Ким “Ҳидоя”нинг масалаларини ёдда сақлашни яхши кўрса, “Виқоя”ни ёд олсин. Кимни вақти шошириб қўйса, иноят жilовини ушбу “Мухтасар”га бурсин” (Юсуф Ш. М., 2008, р. 65). Ибни Ҳимом Ҳанафий (ваф. 861 х) усулга доир мухтасарининг муқаддимасида айтади: “... Озгинадан кейин менга унинг улкан китоб эканлиги намоён бўлди, асримиз аҳлидан билдимки, уларнинг ғайратлари фикҳдан

бошқасида мухтасарларга йўналганлигини ва катта китоблардан юз ўгирганлигини тушундим, бас қамровли бўлган мухтасарга бурилдим, инша Аллоҳ...” (الإسكندري، ٦١٣١هـ، صفحة 32).

“Мухтасарул Қудурий” асарини бошқа матнлар билан илмий қиёс қилиб кўрилса, унинг лафзи қисқа ва маъноси кенг бўлиб, тушунишга осон, ёд олишга қулай эканлигини билиш мумкин. Шу билан биргаликда, сўзларни ишлатишда далил бўлган ояти карима ва суннати набавиядаги калималардан табаррук қилиб кенг фойдаланган. Бу эса ўқувчининг зеҳнига далилларни осон келишига ёрдам беради. Бу туркумдаги китобларда далиллар баён қилинмайди. “Мухтасарул Қудурий”нинг бошқа мухтасарлардан яна битта фарқи шуки, мусанниф китобида баъзи ўринларда оят ва ҳадислардан далиллар келтиради. Китобни оят билан бошлайди. Кейин эса бир нечта ўринлардагина оят ва ҳадисдан келтиради. Ҳаммаси бўлиб икки ўринда оят ва учта ўринда ҳадисни келтиририб ўтади. Улар қуйидагилар:

“Таҳорат” китобининг бошлангишида:

قال الله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين )

Аллоҳ таоло: “Эй, имон келтирганлар, намозга турган вақтингизда юзларингизни ва қўлларингизни чиганоқларигача ювинг, бошларингизга масҳ тортинг ва оёқларингизни тўпиқларигача (ювинг)” деган. “Моида” сураси 6-оят.

Кейинги оят “Закот” китобида:

قال الله تعالى : ( إنما الصدقات للفقراء والمساكين )

Аллоҳ таоло: “Албатта, садақалар фақирларга, мискинларга...” деган. “Тавба” сураси 60-оят.

Учта ҳадис ҳаммаси “Таҳорат” китобида келади.

روى المغيرة بن شعبة | أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى سبأة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه |

Муғйира ибн Шуъба ривоят қилади:

Пайғамбар соллаллоҳу алайҳи васаллам бир қавмнинг ахлатхонасига келдилар ва бавл қилдилар кейин таҳорат олдилар ва бошига (олд қисмига) ва икки маҳсисига масҳ тортдилар.

[ أن النبي عليه الصلاة والسلام أمر بحفظ الماء من النجاسة فقال لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ]

Пайғамбар соллаллоҳу алайҳи васаллам сувни нажосатдан пок сақлашга амр қилдилар, бас, айтдилар: сизлардан бироргангиз окмайдиган сувга бавл қилмасин ва унда жунубликдан покланмасин.

[ قال عليه الصلاة والسلام : إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمسن يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا فإنه لا يدرى أين باتت يده ]

Пайгамбар соллаллоҳу алайҳи васаллам дедилар: сизлардан бирортангиз уйқусидан туриб қўлларини уч марта ювмасдан туриб идишга солмасин, албатта у қўллари қаерда тунаганини билмайди.

Аллома Абулҳусайн Қудурий тўғрисида ва пархезкорлиги ҳамда улкан илм эгаси бўлганлиги ва бошқа кўплаб сифатлари билан биргаликда, у кароматпеша авлиё сифатида ҳам эътироф этилган. Буни илм аҳлининг “Мухтасар”га бўлган муносабатларидан ҳам билиш мумкин. Бу китобнинг аксари шорихлари унинг илмий қимматидан ташқари яна алоҳида ҳислатлари борлигини эътироф этадилар. Бадриддин Айнийнинг хабар беришича, имом ал-Қудурий ушбу китобни ёзгандан сўнг, уни ҳажга ўзи билан олиб борган ва Аллоҳдан ушбу китобни хато ва камчиликлардан сақлашини дуо қилиб сўраган. Ҳаждан кейин у китобни варақлаганида, баъзи саҳифаларида ўчирилган жойларни топди. Бу шу имомнинг кароматидир (832/4، صفحہ 0002، العینی). Яна баъзилар айтганки: ким уни ёд олса, фақирликдан холи бўлади, ҳатто айтилдики, агар уни солиҳ устоз олдида ёддан ўқиб берса ва устози барака сўраб дуо қилса, ундаги ҳар бир масалала баробарида дирҳамга эга бўлади (73، صفحہ 1791، الحنفی). “Мухтасарул Қудурийнинг” эътибори ва шуҳрати шу даражага етганки, уни вабо кунлари ўқилса, вабо йўқолади, деб табаррук санашган. Бизнинг юртда ҳам бу асар қадимдан мадрасаларда ўқитиб келинади. Толиб илмлар орасида ким бу “Мухтасар”ни ёд олса ҳожати раво бўлади, бойликка эга бўлиб солиҳа аёлга уйланади деб ишонишган.

## НАТИЖАЛАР

Агар кичкина изланиш олиб борсак ушбу асарни ёзишда Имом Қудурий қайси китобларга таянганлигини ва ўзи эса қайси асарларга манба бўлиб хизмат қилганини билиб оламиз. Унда Абу Жаъфар ат-Таҳовийнинг (321/933) “Мухтасар” китобига ишора қилан. Шунингдек, у катта эҳтимол билан Абулҳасан ал-Кархийнинг (340/951) “Мухтасар” асаридан ҳам фойдаланган, чунки Имом Қудурий ушбу китобга шарҳ ёзган, бошида унинг шогирди Абу Али аш-Шошийнинг (Mukhamedov N., 2020:138) сўзларидан иқтибос келтирган (344 / 955): “Бу китобни ўрганганлар бизнинг мазҳабимизни ўзлаштирадилар ва бу китобни тушунганлар бу мазҳабни яхшироқ тушунадилар” (الكادوري، 1791، صفحہ 01). Китобда ҳар бир масала, асосан, “Зоҳирур ривоя” китобларига таянганган эканлигини шундан билиш мумкинки, иттифоқ қилинган масалаларда

изоҳ берилмаган. Ихтилоф қилган масалаларда кимнинг қараши қандай эканлиги кўрсатиб ўтилган. Асосан, Имом Абу Ҳанифа ва икки шогирдига тегишли фатволарни айтиб ўтган бўлса, баъзи ўринларда учинчи шогирди имом Зуфарнинг муносабатини ҳам айтиб ўтади.

Шуни ҳам таъкидлаш керакки, “Мухтасар ал-Қудурий” кўплаб кейинги китоблар учун манба бўлиб хизмат қилган. У ханафий фикҳидаги матлар учун онага ўхшайди, улар ундан кўмак олган ва унга барпо қилингандир. Бу қуйидаги муҳокама орқали билинади.

**1. “Тухфатул фуқаҳо”:** . «Тухфатул Фууқаҳо» китобининг муаллифи Алоуддин ас-Самарқандий (539/1144) ўзининг китобини “Мухтасарул Қудурий”да қайд этилмаган мавзуларни таҳлил қилиш учун ёзди ва унга зиёдалик ва мулоҳазалар келтириш билан тузиб чиқди. Ас-Самарқандий айтади: Билингки, мухтасар шайх Абулҳусайн Ал-Қудурийга мансуб бўлиб, у фикҳда ишлатиладиган жумлаларни жамловчидир. Ҳеч бир даврда эътиборсиз қаралмаган (5، صفحہ 4891، السمرقدي).

**2. “Бидоятул мубтадий”:** муаллифи Али ибн Абу Бакр Ал-Марғиноний (ваф.593 х) “Бидоятул мубтадий” асарини ёшлик вақтида ҳажми кичик, расмий жиҳатдан катта эътиборга эга китоб бўлишини кўзлаб ёзган. У Бағдод сафари вақтида Абул Ҳусайн Қудурийнинг “Мухтасарул Қудурий” асаридан таъсирланиб, унга асосланиб таълиф эта бошлаган (Қориев, 2009, р. 115). Аллома ўз асарига Имом Муҳаммад аш-Шайбонийнинг “Жомеъус сағийр” ва Имом Қудурийнинг “Мухтасар ал-Қудурий” асарларидаги масалаларни жамлаб, тушуниш учун қийин бўлган жойларига аниқлик киритиш учун уни ўзи “Кифоятул мунтаҳий” да шарҳлади. Кейин уни “Ал-ҳидоя” номи билан мухтасар қилди.

**3. “Такмилатул Қудурий”:** муаллифи Ҳисомуддин Али ибн Аҳмад ибн Маккий Ар-Розий (ваф.598х), у “Такмила”да “Мухтасарул Қудурий” назмидаги кам учрайдиган масалаларни ва “Жомеъус сағир”, “Мухтасарул Таҳовий”, “Ал-иршод” ва “Мўъжазул Фарғоний” каби мухтасаротлардаги насрий масалаларни жамлади.

**4. “Виқоятур ривоя фи масоилул ҳидоя”:** муаллифи Маҳмуд ибн Аҳмад ибн Убайдуллоҳ ал-Маҳбубий ал-Бухорий Содруш-шарийъанинг (673/1274)нинг «Виқоя» китоби ханафийликдаги мўътабар матнлардан бўлиб, “Ҳидоя” дан қисқартирилган мухтасардир. Демак, юқорида айтиб ўтганимиздек, унга ҳам “Мухтасар ал-Қудурий” асос бўлган.

5. **“Ал-мухтор”**: муаллифи Абул Фазл Абдуллоҳ ибн Маҳмуд ал-Мусилий (ваф.683х). Бу китоб ҳам ҳанафийликдаги машҳур матнлардан бўлиб, “Мухтасарул Қудурий” ва унга қўшимчалар билан яратилган.

6. **“Мажмаъул баҳрайн ва мултақан наййрайн”**: муаллифи Музаффариддин Аҳмад ибн Али ибн Саълаб Ас-Соатий (ваф.682х). муаллиф унда “Мухтасарул Қудурий” ва Абу Ҳафс Насафийнинг “Манзума” асарини қўшимчалар билан жамлади. Тошкўпирзода айтади: “...унинг тартиби ва ихчамлиги нақадар гўзал ва ажойибдир. Кейин ўзи уни икки мужалладда шарҳлади” (زاده، صفحه 761/2، 5891).

7. **“Завоидул хидоя алал Қудурий”**: муаллифи Али ибн Наср ибн Умар Имом Нуриддин ибн ас-Сувайсий (ваф.695х).

8. **“Ал-вофий”**: муаллифи Абул Баракот Абдуллоҳ ибн Аҳмад ибн Маҳмуд ан-Насафий (ваф.710х). Бу асарда “Мухтасарул Қудурий” ва Имом Муҳаммаднинг “Алжомеъул кабир”, “Алжомеъус сағир” ва “Аз-зиёdot” масалаларини ҳамда “Манзуматун Насафий” ва бошқа воқеотларни жамлади.

9. **“Канзуд дақоик”**: муаллифи Абул Баракот Абдуллоҳ ибн Аҳмад ибн Маҳмуд ан-Насафий (ваф.710х). Асарни ўзининг юқорида ўтган “Ал-вофий” китобини мухтасар қилиш орқали яратди. Табиийки, у “Мухтасарул Қудурий”га асосланган эди.

10. **“Мултақил абҳур”**: муаллифи Иброҳим ал-Ҳалабий (ваф.956х). Унда “Мухтасарул Қудурий”, “Ал-Мухтор”, “Канз” ва “Виқоя” масалаларини жамлаган (اجال، 2020، عحفص 23). Ўзи асарининг ёзилиш сабабларини шундай баён қилади: “Мендан фойдаланувчи толиблардан баъзиси уларга атаб “Мухтасарул Қудурий”, “Ал-Мухтор”, “Ал-канз” ва “Ал-виқоя” масалаларини қамраб оладиган бир китобни осон иборалар ила жамлашимни сўрашди, мен қабул айладим. Унга “Ал-мажмаъ”даги эҳтиёж тушадиган баъзи масалаларни ва озгина “Ал-Ҳидоя”дан ҳам қўшдим” (Х. Аминов, С. Примов, 2017, р. 172).

“Мухтасарул Қудур” ханафий фикҳида энг кўп фойдаланилган китоблардан ҳисобланади. Бирор китоб ҳали бу қадар эътиборга тушмаган. Ёзилганидан бошлаб ҳозирги даврга қадар унинг турли шаклларда илмий тадқиқот марказида бўлганини кўришимиз мумкин. Масалан, 1. унга шарҳлар ва хошиялар битилди, 2. Унинг асосида мўътабар матнлар яратилди, 3. Китобни вазнга

солиб манзума шаклида асарлар ёзилди, 4. Уни яна ҳам мухтасар қилиб осон китоблар яратилди, 5. Замонавий тадқиқотчилар уни қайта изоҳлаб чиқдилар, 6. Савол ва жавоб услубида китоблар яратилди, 7. Турли тилларга таржималар қилинди. Бу нарсани кўйидаги схема асосида кўришимиз мумкин.



## ХУЛОСА

Юқоридагилардан аён бўладики, “Мухтасарул-Қудурий”, шубҳасиз, ханафий мазҳаби тарихидаги энг аҳамиятли матн бўлиб, мазҳабнинг тараққиётига сезиларли таъсир кўрсатиб келмоқда. Бу матн, гарчи, минг йил аввал ёзилган бўлсада, ханафий фикҳини ўргатадиган даргоҳларда шу кунгача бошланғич матн сифатида ўқитиб келинмоқда. Қудурийнинг китобидаги баён қилиш услуби ва маълумотларга бойлиги уни ханафийлар учун доимо фойдаланадиган манбага айлангирди. Мазкур китоб ханафий мазҳабининг кейинги кўплаб китобларига катта таъсир кўрсатди. Уни ҳақли равишда Абу Ҳанифа мазҳабининг мўътабар китобларидан бири дейиш мумкин. Ханафий мазҳаби қарашларига кўра бирор ихтилофли масалага йўлиққанда фикҳий матн китобларига мурожаат қилиш қоида ҳисобланади. Фикҳий матн китоблари деганда, жами матн китоблари эмас, балки иқтидорли имомлар, илму зухдда, фикҳу ривоятда таниқли улуғ фақиҳларимиз таълиф қилган мухтасар матн китоблари назарда тутилади.

Ўлкамизда ханафий мазҳаби ривож топиб ислом оламида эътироф этилган кўплаб фикҳий китоблар ёзилди. Қудурийнинг “Мухтасар”ини шу китоблар билан Имом Абу Ҳанифа ва асҳобларининг фатволарини ўзида жамлаган “Зоҳирур ривоя” масалаларини боғлаб турувчи восита бўлиб хизмат қилган десак муболаға бўлмайди. Эътирофлардан

кўринадики, матн китоблари орасида ҳам ишончли ва мўътабар китоб ҳисобланар экан. Ҳанафий мазҳабини ўрганиш юртимиз мусулмонлари учун долзарб масалалар қаторига қўтарилган. Шунинг учун ҳанафий олимларининг фатво тўпламлари, фикҳий матн китобларини таржима қилиб ўзбек китобхонларини баҳраманд қилиш зарур. Жумладан, ишончлилиги ва фойдалилиги жихатидан юксак эътироф этилган “Мухтасарул Қудурий” асарини тадқиқ қилиб, бугунги кунда мавжуд мазҳабсизлик ғояларини тарғиб этаётган ва мазҳаб вакиллари фаолиятини ногўгри талқин қилаётганларга раддия беришдаги ўрни очиқ бериш ва асарининг илмий-танқидий матни ва таржимасини яратиб илмий муомалага киритиш орқали исломий маърифат изловчиларнинг эҳтиёжларини қондириш жуда ҳам зарур.

### АДАБИЁТЛАР

1. An-naim. (2003). Toshkent: Abdulla Qodiriy nomidagi xalq merosi nashriyoti.
2. Ganiyev, A., & Umaraliev, S. (2019). THE ROLE OF ZAKAT IN THE EARLY STAGES OF THE ISLAMIC CIVILISATION. *EPRA International Journal of Multidisciplinary Research (IJMR)*, 25.
3. Mukhamedov Nematullo (2020). Medieval Scientists Of The Oasis Shash And Their Contribution To Islamic Civilization // *The American Journal of Social Science and Education. Innovations (ISSN – 2689-100x)*. Published: August 14, 2020 | Pages: 137-143. Doi: <https://doi.org/10.37547/tajssei/Volume02Issue08-20>
4. Қориев О. (2009). Фарғона фикҳ мактаби ва Бурхониддин Марғиноний. Тошкент: Фан.
5. Ҳ. Аминов, С. Примов. (2017). Ҳанафий фикҳи тарихи, манбалари ва истилоҳлари. Тошкент: Мовароуннаҳр.
6. Юсуф Ш. М. (2008). Кифоя 1-жуз. Тошкент: Шарқ.
7. Юсуф Ш. М. (2014). Мазҳаблар – бирлик рамзи. Тошкент: Ҳилол нашр.
8. Юсуф Ш. М. (2011). Фикҳий йўналишлар ва китоблар. Тошкент: Шарқ.
9. ابن قدامة. (2019). المغني.
10. ابن همام الدين الإسكندري. (1316ھ). التحرير في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية
11. أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي. (1983). التنبيه. بيروت: عالم الكتب.
12. أبو إسحاق الشيرازي. (1401). طبقات الفقهاء. بيروت: دار الكتب العلمية
13. أبو الحسين القدوري. (2004). التجريد. القاهرة: دار السلام
14. أبو الفداء الحافظ ابن كثير. (1991). البداية و النهاية. بيروت: مكتبة المعارف.
15. أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي. (1422). تاريخ بغداد. بيروت: دار الكتب العلمية
16. أحمد مصطفى بن طاش كبري زاده. (1985). مفتاح السعادة ومصباح السيادة. بيروت: دار الكتب العلمية

17. الزيات, أحمد بن حسن و رفاءه. المعجم الوسيط.
18. العلامة الشيخ قاسم بن قطلوبغا. (2002). التصحيح و الترجيح علي مختصر القدوري. بيروت: دار الكتب العلمية
19. بحر الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي. (2008). القاموس المحيط. القاهرة: دار الحديث
20. برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني. (1936). بداية المبتدى. القاهرة: مطبعة الفتوح
21. حاجي خليفة. (1941). كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. بيروت: دار إحياء التراث العربي
22. صلاح محمد أبو الحاج. (2020). اختيارات الإمام القدوري. عمان
23. عبد الإله بن محمد املا. (2004). الكواشف الجلية عن مصطلحات الحنفية. مطبعة أحساء الحديثة
24. عبد الحميد بن عبد الحلیم اللكنوي. الحل الضروري لمختصر القدوري. كراتشي: نشر نور محمد
25. عبد الحي بن عبد الحلیم اللكنوي. (1971). عمدة الرعاية علي شرح الوقاية. بيروت: دار الكتب العلمية
26. عبد الله بن محمد الشبرابي. (2010). عنوان البيان و بستان الأزهان. بيروت: دار ابن حزم
27. عبد الله بن محمد الشمراني. (2008). المدخل إلي علم المختصرات. الرياض: دار طيبة
28. عبد الله نذير أحمد مزي. (2014). مكانة مختصر القدوري في الفقه الحنفي
29. علاء الدين السمرقدي. (1984). تحفة الفقهاء. بيروت: دار الكتب العلمية
30. علي عثمان جرادي الحنفي. (1971). مدخل ادراة المذهب الحنفي. بيروت: دار الكتب العلمية
31. فراس محمد موسى الأسطل. (2015). الوجيز الوفي بمصطلحات المذهب الحنفي. فلسطين: رابطة علماء فلسطين
32. محمد سليمان الهندي. (2008). مختصر القدوري مع شرح المعاصر الضروري. مكتبة البشري: كراتشي
33. محمد عاشق إلهي البرني. (1411). التسهيل الضروري لمسائل القدوري. كراتشي: مكتبة الشيخ
34. محمد عبد الحى اللكنوى. (1906). الفوائد البهية في تراجم الحنفية. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي
35. محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين بدر الدين العيني. (2000). البناءة شرح الهداية. بيروت: دار الكتب العلمية
36. محى الدين ابى محمد عبد القادر بن محمد القرشى. (1977). الجواهر المضية في طبقات الحنفية. الرياض: هجر
37. يوسف بن عمر بن يوسف الكادوري. (1971). جامع المضمرات في شرح مختصر الإمام القدوري. بيروت: دار الكتب العلمية

### REFERENCES

1. An-naim. (2003). Toshkent: Abdulla Qodiriy nomidagi xalq merosi nashriyoti. (in uzbek)
2. Ganiyev, A., & Umaraliev, S. (2019). THE ROLE OF ZAKAT IN THE EARLY STAGES OF THE ISLAMIC CIVILISATION. *EPRA International Journal of Multidisciplinary Research (IJMR)*, 25.
3. Mukhamedov Nematullo (2020). Medieval Scientists Of The Oasis Shash And Their Contribution To Islamic Civilization // *The American Journal of Social Science and Education. Innovations (ISSN – 2689-100x)*. Published: August 14, 2020 | Pages: 137-143. Doi: <https://doi.org/10.37547/tajssei/Volume02Issue08-20>
4. Qoriev O. (2009). Farg‘ona fiqh maktabi va Burhoniddin Marg‘inoniy. Toshkent: Fan. (in uzbek)

5. H. Aminov, S. Pirimov. (2017). Hanafiy fiqhi tarixi, manbalari va istilohlari. Toshkent: Movarounnahr. (in uzbek)
6. Yusuf, Sh. M. (2008). Kifoya 1-juz. Toshkent: Sharq. (in uzbek)
7. Yusuf, Sh. M. (2014). Mazhablar – birlik ramzi. Toshkent: Hilol nashr. (in uzbek)
8. Yusuf, Sh. M. (2011). Fiqhiy yo‘nalishlar va kitoblar. Toshkent: Sharq. (in uzbek)
9. Ibn Qudoma. (2019) Al-mug‘ni (in arabic)
10. Ibn Himom Ad-din Al-Iskandariy. (1316 h). At-tahrir fi usul al-fiqh. Bayrut. Dar al-kutub al-ilmiya. (in arabic)
11. Abu Is‘haq Ibrohim bin Aliy Ash-Shiraziy. (1983). At-tanbih. Bayrut. Dar al-kutub al-ilmiya. (in arabic)
12. Abu Is‘haq ash-Shiraziy. (1401). Tabaqat al-fuqaha. Bayrut. Dar al-kutub al-ilmiya. (in arabic)
13. Abu al-Husayn al-Quduriy. (2004) At-tajrid. Al-Qohira. Dor al-islam. (in arabic)
14. Abu Al-Fado Al-hafiz ibn Kasir. (1991). Al-bidaya va an-nihaya. Bayrut. Dar al-kutub al-ilmiya. (in arabic)
15. Ahmad bin Aliy Abu Bakr al-Hatib al-Bagdadiy. (1422). Tarihu Bagdad. Bayrut. Dar al-kutub al-ilmiya. (in arabic)
16. Ahmad Mustafa bin Tosh Kubri Zada. (1985). Miftah As-sa‘ada va misbah as-siyada. Bayrut. Dar al-kutub al-ilmiya. (in arabic)
17. Az-Ziyot, Ahmad bin Hasan va Rufaqa. Almu‘jam al-vasit. (in arabic)
18. Alloma Shayh Qasim bin Qutlubuga. (2002). At-tas‘hah va at-tarjih ala muhtasar al-Quduriy. Bayrut. Dar al-kutub al-ilmiya. (in arabic)
19. Bahr ad-din Muhammad bin Ya‘qub al-Fayruzabodiy. (2008). Al-qomus al-muhit. Al-Qohira. Dar- al-hadis. (in arabic)
20. Burhan ad-din Ali bin Abi Bakr al-Marg‘inaniy. (1936). Bidoya al-mubtadiy. Al-Qohira. Matba‘at al-futuh. (in arabic)
21. Hoji Halifa. (1941). Kashf az-zunun ‘an asomi al-kutub va al-funun. Bayrut. Doru ihyo at-tiros al-arabiy. (in arabic)
22. Saloh Muhammad Abu al-Haj. (2020). Ihtiyorot al-imom al-Quduriy. Ammon. (in arabic)
23. Abd Al-Ilah bin Muhammad Al-mulla. (2004). Al-kavoshif al-jaliyya an mustalahat al-hanafiyya. Matba‘at ahsa alhadisa. (in arabic)
24. Abd Al-Hamid bin Abd Al-Halim Al-Laknaviy. Al-hallu ad-daruriy lmuhtasar al-Qududriy. Karachiy. Nashr nur Muhammad. (in arabic)
25. Abd Al-Hay bin Abd Al-Halim Al-Laknaviy. (1971). Umdat ar-rioya ala sharh al-viqoya. Bayrut. Dar al-kutub al-ilmiya. (in arabic)
26. Abd Alloh bin Muhammad Ash-Shibrovij. (2010). Unvan al-bayon va bustsn al-azhan. Bayrut. Dar al-kutub al-ilmiya. (in arabic)
27. Abd Alloh bin Muhammad Ash-Shamroniy. (2008). Al-madhal ila ilm al-muhtasarat. Ar-riyad. Dor at-tayyiba. (in arabic)
28. Abd Alloh Nazir Ahmad Muziy. (2014). Makanat Muhtasar Al-Quduriy fi al-fiqh al-hanafiy. (in arabic)
29. Ala Ad-din As-Samarqandiy. (1984). Tuhfa al-fuqaho. Bayrut. Dar al-kutub al-ilmiya. (in arabic)
30. Ali Usman Jarodiy Al-Hanafiy. (1971). Madhal ad-dirsat al-mazhab al-hanafiy. Bayrut. Dar al-kutub al-ilmiya. (in arabic)
31. Farros Muhammad Musa Al-Astal. (2015). Al-vajiz al-vafiy bimustalahat al-mazhab al-hanafiy. Filastin. Robitat ulama Filastin. (in arabic)
32. Muhammad Sulaymo Al-Hindiy. (2008). Muhtasar al-Quduriy al-Mu‘tasar az-zaruriy. Maktabat al-bushra. Karachiy. (in arabic)
33. Muhammad Ashiq Ilahiy Al-Barniy. (1411). At-tashil Ad-daruriy limasoil al-Quduriy. Karachiy. Maktabat ash-shayh. (in arabic)
34. Muhammad Abd al-Hay Al-Laknaviy. (1906). Al-favoid al-bahiyya fi tarojim al-hanafiya. Al-Qohira. Dor al-kutub al-islamiya. (in arabic)
35. Mahmud bin Ahmad bin Musa bin Ahmad bin Husayn Badr ad-din al-Ayniy. (2000). Al-binoya sharh al-hidoya. Bayrut. Dar al-kutub al-ilmiya. (in arabic)
36. Muhyi ad-din Abi Muhammad Abd al-Qodir bin Muhammad al-Qurashiy. (1977). Al-javohir al-muziyya fi tabaqat al-hanafiya. Ar-riyad. Hajr. (in arabic)
37. Yusuf bin Umar bin Yusuf al-Koduriy. (1971). Jome al-muzmarat fi sharh Muhtasar al-Quduriy. Bayrut. Dar al-kutub al-ilmiya. (in arabic)



**МАҲМУД ЛОМИШИЙНИНГ “ТАМҲИД”  
АСАРИДА ИМОН ВА УНГА БОҒЛИҚ  
МАСАЛАЛАР БАЁНИ**

**ИЗЛОЖЕНИЕ ВОПРОСОВ, СВЯЗАННЫХ  
С ВЕРОЙ В “ТАМХИДЕ” МАХМУДА  
ЛАМИШИ**

**FAITH AND ISSUES RELATED TO IT IN  
MAHMUD LAMISHI'S TAMHID**

**Abdullo GULOMOV,**  
INTERNATIONAL ISLAMIC ACADEMY  
OF UZBEKISTAN,  
PhD independent researcher at the chair of Islamic  
studies and  
ISESCO chair for the study of Islamic civilization  
[abulfotih1991@gmail.com](mailto:abulfotih1991@gmail.com)

**DOI: 10.47980/IIAU/2021/3/4**

**Аннотация:** Маҳмуд ибн Зайд Ломиший ҳижрий V аср охири-VI аср бошида Самарқандда фаолият юритган ҳанафий-матуридий олим ҳисобланади. У мутакаллим ва усулий олим сифатида танилган. Унинг калом илмига оид “ат-Тамҳид ли қоваид ат-тавҳид”, усул-фиқҳга доир “Китаб фи усули-л-фиқҳ”, айрим фиқҳий атамалар таърифига бағишланган “Баён кашфи-л-алфоз” номли асарлари бизгача етиб келган. Ломиший асарлари ҳатто, Усмонли ва Салжукий мадрасаларида ҳам дарслик сифатида ўқитилган.

Ушбу мақолада олимнинг калом илмига оид “ат-Тамҳид ли қоваид ат-тавҳид” асарининг сўнгги бобидан ўрин олган имон ва унга таалуқли бўлган масалалар тадқиқ этилган. Беш фаслдан иборат мазкур бобда имоннинг моҳияти, унинг ортиши ёки камайиши, имоннинг маҳлуқ ёки маҳлуқ эмаслиги, муқаллиднинг имони, имонда истисно қилиш каби масалалар ўрин олган.

Муаллиф дастлаб имоннинг моҳияти, унга аҳли сунна уламулари томонидан берилган таърифлар, матуридийларнинг бу борадаги қарашлари ва уларнинг далиллари, амаллар имоннинг таркибий қисмига кирмаслиги, хорижий ва жаҳмийларнинг бу борада тутган йўллари ҳақида тўхталган.

Кейинги фасл имоннинг ортиши ёки камайишига бағишланган бўлиб, муаллиф мазкур мавзуда жуда қисқа иборалар билан имоннинг ортмаслиги ва камаймаслигини ифода қилиб берган.

Имон бобининг учинчи фаслида унинг маҳлуқ ёки маҳлуқ эмаслиги борасида сўз боради. Бу бобда тасдиқ ва иқрор банданинг феъли бўлгани учун имоннинг маҳлуқлиги, лекин Аллоҳнинг тавфиқи ва ҳидояти маҳлуқ эмаслиги баён этилган.

Кейинги икки фасл муқаллиднинг имони ва имонда истисно масаласига бағишланган. Мазкур ўринда

муаллиф матуридийлар наздида муқаллиднинг имони эътиборли экани, имонда истисно эса жоиз эмаслиги ҳақидаги қарашлар ва бу борадаги далиллари таҳлил қилинган.

**Калит сўзлар:** Ломиший, калом илми, ҳанафий-матуридий, мутакаллим ва фақих, “ат-Тамҳид”, имон, муқаллид, тасдиқ, иқрор.

**Аннотация:** Махмуд ибн Зайд Ламиши – ученый ханафитской школы, последователь учения матуридия, работавший в Самарканде в конце V - начале VI веков хиджры. Он известен как мутакаллим (исламский философ) и методолог. До нас дошли такие его работы по теологии, как “ат-Тамхид ли қава’иди-т-таухид”, а также книги, касающиеся исламской юриспруденции “Китаб фи усули-л-фикх” и “Баён кашфи-л-алфоз”. На основе трудов Ламиши преподавали учение калама (исламская философия) и фикх (исламская юриспруденция) в медресе Османской империи и Сельджукского государства.

Эта статья описывает вопросы веры, приведенные в последней главе работы ученого по теологии “ат-Тамхид ли қава’иди-т-таухид”. В этой главе, состоящей из пяти параграфов, рассматривается сущность веры, ее укрепление или ослабление, вне зависимости от того, является ли вера кем-то или чем-то сформированной, так же описаны вопросы веры мусульманина, не являющегося знатоком ислама, наряду с этим оговорены исключения в некоторых аспектах веры.

Исходя из взглядов и доказательств ученых ахлу-с-сунна и приверженцев учения матрудия, автор раскрывает суть и сущность веры. Он пишет, что деяния (раба божьего) не являются составной частью веры, и никак не влияют на нее, а также приводит сведения о воззрениях хариджитов и джахмитов по этому поводу.

Следующий параграф посвящен проблематике укрепления или ослабления веры, автор лаконично описывает то, что вера не может укрепляться или ослабевать.

В главе о вере в третьем параграфе автор описывает, является ли вера чем-то или кем-то сформированной. Главным доводом данной гипотезы, является то, что внутреннее убеждение образовывается из особенностей характера человека, и вера тоже может быть сформирована, но если рассматривать веру как данность от Аллаха, то сформировать ее невозможно, так как она является даром от Всевышнего.

Следующие две главы посвящены вопросу о вере мусульманина, не являющегося знатоком ислама и некоторым исключениям в вопросах веры. Здесь автор цитирует взгляды и аргументы приверженцев учения матуридия о том, что вера мусульманина, не являющегося знатоком ислама так же важна, как вера знатока ислама и, что в вопросах веры недопустимы никакие исключения.

**Ключевые слова:** Ламиши, теология, ханафитское учение, Матуриди, исламская философия, исламская юриспруденция, ат-Тамхид, вера, мукаллим, утверждение, исповедь.

**Abstract:** *Mahmud ibn Zayd Lamishi is a scholar of the Hanafi School, a follower of the teachings of Maturidi, who worked in Samarkand at the end of the 5th - beginning of the 6th centuries AH (AD). He was known as a mutakallim (Islamic philosopher) and methodologist. His works on theology as at-Tamhid li qawa'id-t-Tawhid, as well as books on Islamic Fiqh Kitab fi Usul al-Fiqh and Bayan kashfi-alfoz, have reached us. Islamic philosophy (Kalam) and Islamic jurisprudence (Fiqh) were taught in the madrasah of the Ottoman Empire and the Seljuk state based on the works of Lamishi.*

*The current article describes the issues of faith discussed in the last chapter of the work at-Tamhid li qawa'id-t-Tawhid. This chapter consists of five paragraphs. The scholar examines the essence of faith, its strengthening or weakening, regardless of whether the faith is created or is not created. He also depicts the issues of the faithfulness of muqallid (conformist) and exceptions in faith.*

*Considering the views and evidence of the Ahlu-s-Sunnah scholars and adherents of the teaching of Maturidi, the author reveals the essence of faith. He writes that the actions (of the servant of God) are not an integral part of his faithfulness, and do not affect it. The author also reveals the views of the Kharijites and Jahmites on this matter.*

*The following chapter is devoted to the increase or decrease of faith. The author stated in short phrases that faithfulness does not increase or decrease.*

*In the chapter on faith in the third paragraph, the author describes whether faithfulness is created by something or someone. The main reason for this hypothesis is that an inner conviction is created from the characteristics of a person's character, and faith can also be created. However, if we consider faithfulness as given, it is impossible to build it since it is a gift from the Almighty.*

*The next chapter is devoted to the faithfulness of a Muslim who is not an expert in Islam. The author reveals some exceptions in matters of faith. The author quotes the views and arguments of the adherents of the Maturidi doctrine. He writes that the faithfulness of a muqallid is as important as the faith of an expert in Islam. Moreover, he mentions that no exceptions are allowed in matters of faith.*

**Keywords:** *Lamishi, theology, Hanafi-Maturidi, Islamic philosophy, Islamic jurisprudence, at-Tamhid, faith, muqallid, affirmation, confession, exception.*

## КИРИШ

Марказий Осиё қадимдан илм-маърифат ва маданият маркази бўлиб келган. Денгиз йўллари кашф этилмасидан олдин бу ҳудуд савдо ва маданиятлар алмашинувининг марказларидан бири эди. Ислом динининг Марказий Осиёга кириб келиши натижасида ўлкада илм-фаннинг турли тармоқлари янада ривож топди, нафақат мусулмонларга, балки бутун дунё халқларига устоз бўлган Имом Бухорий, Имом Термизий, Ибн Сино, Фаробий, Беруний, Фарғоний, Хоразмий каби алломалар ва Имом Мотуридий, Абу Муин Насафий, Умар Насафий каби мутакаллимлар етишиб чиққан.

Мовароуннаҳрлик ана шундай мутакаллим уламолардан бири Маҳмуд ибн Зайд Ломиший (ваф. XII аср) бўлиб, у ўзининг “ат-Тамҳид ли коваид ат-тавҳид” асарида аҳли сунна ақидасини мотуридия таълимоти асосида ёритиб берган. Асарда ақида илмининг тавҳид, Аллоҳнинг исм ва сифатлари, имон, рисолат ва нубувват, авлиёларнинг кароматлари, ризқ, шафоат, қазо ва қадар каби масалалари баён этилган. “Тамҳид” асарининг ўзига хос жиҳатларидан бири сифатида унда баён этилган ҳар бир масала юзасидан мўътазила, қадарий, жабарий, қарматий, қарромий, мужассима, рофизийлар каби адашган фирқаларнинг қарашлари баён этилиб, уларга аҳли сунна ақидаси бўйича ақлий ва нақлий далиллар асосида раддиялар берилганини келтириш мумкин.

## МЕТОДЛАР

Аҳли сунна ақидасини мотуридия таълимоти асосида ёритиб бериш, ақида илмининг тавҳид, Аллоҳнинг исм ва сифатлари, имон, рисолат ва нубувват, авлиёларнинг кароматлари, ризқ, шафоат, қазо ва қадар каби масалаларини ажодлар мероси асосида баён этиш кўплаб илмий тадқиқотларни талаб этади. Ушбу тадқиқотда имоннинг моҳияти, унинг ортиши ёки камайиши, имоннинг махлуқ ёки махлуқ эмаслиги, имонда истисно, муқаллиднинг имони каби масалалар таҳлилий, қиёсий ва тавсифий методлар асосида тадқиқ этилди.

## ТАҲЛИЛ

Муаллиф асарини мавзулар бўйича бобларга ажратиб, унинг охириги қисмида “Имон ҳақида”ги бобни келтириб ўтади. Беш фаслдан иборат мазкур бобда имоннинг моҳияти, унинг ортиши ёки камайиши, имоннинг махлуқ ёки махлуқ эмаслиги, имонда истисно, муқаллиднинг имони каби масалалар ўрин олган.

Биринчи фасл “Имоннинг моҳияти” деб номланиб, унда имоннинг таърифи, рукнлари, буюк имомларнинг бу борада айтган сўзлари, айрим адашган тоифаларнинг имон таърифидаги даъволари ва уларга раддиялар каби масалалар ўрин олган. Имон борасида мазкур манбада шундай дейилади: “Имон луғатда тасдиқлаш маъносини ифодалайди. “أمن له” (“Амана лаху”) ёки “أمن به” (“Амана биҳи”) жумлалари “Уни тасдиқлади”, - маъносини ифодалайди” (Lomishiy, 2007, p. 127). Муаллиф мазкур фикрга Қуръони каримдан далил келтириб, “...Рост гапирсак ҳам, (барибир) сиз бизга ишонувчи эмассиз” (“Юсуф” сураси, 17-ояти)ни келтиради (Jaloliddin Suyuti, Jaloliddin Mahalliy, 2016, p. 237).

Асарда “Имон” сўзининг луғавий маъносидан сўнг истилоҳий маъноси изоҳланиб, “Муҳаммад алайҳиссаломга Аллоҳ таолонинг ҳузуридан нозил қилинган барча нарсага ишониш имон дейилади”, - деб таъкидланган (Lomishiy, 2007, p. 127).

Аҳли сунна вал жамоанинг аксар уламолари наздида, имон “тил билан иқрор бўлиб, дил билан тасдиқлаш”дан иборат (U.Uvatov, N.Sayfiyev, 2018, p. 181). Луғат илми нуқтаи назаридан ҳам “имон” сўзи “дил тил айтаётган нарсани тасдиқлаши”ни тақозо этади. Шунингдек, ислом ҳукмлари жорий бўлиши учун тил билан иқрор бўлиш ҳам зарурий ҳисобланади.

Имом Абу Ҳанифа қарашларига кўра имон фақат қалб билан тасдиқлашдангина иборат бўлиб, ундан ўзга нарса эмас. Тил билан иқрор бўлиш эса тасдиққа далил бўлиб, Абу Ҳанифа уни имон рукнларига киритмаган. Абул Ҳасан Ашъарий, Абул Ҳасан Фазл Бажалий каби мутакаллимлар ҳам шу фикрни билдирганлар. Имом Мотуридий ҳам Имом Абу Ҳанифа йўлидан бориб имонга шундай таъриф берган: “Тил билан иқрор қилиш зиёда рукндир, аслий эмас. Аслий рукн – қалб билан тасдиқ қилишдир. Иқрор эса, унга аломат ёки узрли бўлганлар учун шартдир” (Yusuf, 2011, p. 562). Мазкур уламолар ушбу масалага ақлий далил ҳам келтириб, бир нарсанинг ўрни ўша нарсанинг зидди учун ҳам ўрин ҳисобланишини айтадилар. Жумладан, Имоннинг зидди куфр бўлиб, унинг ўрни қалбдир. Демак, имоннинг ҳам жойлашган макони қалб ҳисобланади (Lomishiy, 2007, p. 128).

Аҳли сунна уламоларидан Шамсул-аимма Ҳалвоний ва Фахрул-ислом Паздавийлар тил билан иқрор бўлишни имоннинг зоида(қўшимча) рукни эканини, бироқ қалби билан тасдиқлаган нарсага тили билан узрсиз иқрор бўлмаса, у инсон мўмин ҳисобланмаслигини айтишган.

Қадарийлардан Даққоқий Рақоший, Абдуллоҳ ибн Саид Қаттон ҳамда карромийларнинг барча вакиллари юқоридаги фикрга қарши ўларок: “Имон фақат тил билан иқрор бўлишдир. Чунки Пайғамбар (а.с.): “Мен инсонлар билан “Лаа илаҳа иллаллоҳ” дегунларича уруш қилишга амр қилиндим”, - деган. Шунингдек, Пайғамбаримиз мунофиқлар билан урушишни ман қилиб, уларнинг тилларидаги имонига эътибор қилганлари ҳам бунга далил бўлади”, - деб таъкидлайдилар.

Аҳли сунна уламолари эса ушбу фикрга эътироз билдириб: “Бу ботил гап. Чунки Аллоҳ таоло тил билан иқрор бўлишнинг ўзини имон деб атамади. Мунофиқлар борасида У зот шундай марҳамат қилади: “Оғизлари билан: **“Имон келтирдик”** дейдиган, (лекин) диллари имон

келтирмаганлар куфр сари интилаётганлари Сизни хафа қилмасин” (“Моида” сураси, 41-оят) (Mansur, 2009, p. 114), **“Аъробийлар: “Имон келтирдик”**, – дедилар. (Эй, Муҳаммад! Уларга) айтинг: **“Сизлар имон келтирганингиз йўқ. Лекин сизлар “Исломга кирдик” денг!”** (Чунки хануз) **дилларингизга имон кирган эмасдир”** (“Хужурот” сураси, 14-оят) (Mansur, 2009, p. 517). Аллоҳ таоло Ўзининг каломида ўз пайғамбарини шу гапни айтишга буюряпти. Албатта, Аллоҳ таоло ўз пайғамбарини ёлғонга буюрмайди. Аллоҳ таоло шундай марҳамат қилади: **“(Чунки хануз) дилларингизга имон кирган эмасдир”**. Ушбу оятда Аллоҳ таоло имоннинг ўрни қалб эканини зикр қилади. Бунга яна бир оят далил бўлади: **“Лекин кимнинг қалби имон билан хотиржам ҳолда (куфр калимасини айтишга) мажбур қилинса, у мустаснодир”** (“Наҳл” сураси, 106-оят) (Mansur, 2009, p. 279).

Юқорида зикр этилган далиллар “Имон фақат тил билан иқрор бўлишнинг ўзидир” деганларга раддия бўлади. Чунки уларнинг фикрига кўра мунофиқлар ҳам мўмин ҳисобланади. Бу катта адашиш бўлиб, мунофиқларнинг куфри ва ёлғончилиги хусусида Қуръон оятлари нозил бўлган.

Мадина аҳлидан Молик ибн Анас, Шом аҳлидан Авзойи, Ҳижоз аҳлидан Шофеий каби фақиҳлар ҳамда Исҳоқ ибн Роҳавайх, Аҳмад ибн Ҳанбал каби мутакаллимларнинг барчаси: “Имон тасдиқ, иқрор ва солиҳ амаллардан иборат”, - дея таъриф беришган. Хорижий ва мўтазилийлар ҳам имонга шаклан шу фикр билан бир хил таъриф беради.

Улар ўз фикрларига қуйидаги оятларни далил қилганлар: **“...имонларига яна имон қўшилиши учун...”** (“Фатҳ” сураси, 4-оят). Бинобарин, имондаги зиёдалиқ фақат солиҳ амаллар билан бўлади. **“Аллоҳ имонларингизни (Байтул-Макдисга қараб ўқиган олдинги намозларингиз ажрини) зое кеткизмас”** (“Бақара” сураси, 143-оят) (Mansur, 2009, p. 511). Мазкур оятда намоз имон деб аталмоқда.

Шу ўринда аҳли сунна уламолари ҳамда хорижийлар ўртасида имон таърифида нозик фарқ мавжудлигини айтиб ўтиш лозим. Аҳли сунна уламолари наздида солиҳ амаллар имоннинг асл рукни эмас. Улар топилмаганда ҳам имон заволга учрамайди. Хорижийлар наздида эса солиҳ амаллар имоннинг асл рукнларидан бири бўлиб, усиз имон заволга учрайди (A.Tulepov, 2013, p. 46).

Шунингдек, мўътазила тоифасининг амални имоннинг таркибига қўшиш каби қарашлари ҳам дуруст эмас. Чунки Аллоҳ Қуръонда имон ва амални алоҳида зикр қилган: **“Кимки Аллоҳга имон**

келтирса ва солиҳ амал қилса” (“Талок” сураси, 11-оят), “Эй, имон келтирганлар! Сизлардан олдинги (уммат)ларга фарз қилингани каби сизларга ҳам рўза тутиш фарз қилинди, шояд у сабабли тақволи бўлсангиз” (Бақара сураси, 183-оят), “Эй, имон келтирганлар! Намоз (ўқиш)га турар экансиз...” (“Моида” сураси, 6-оят) (Mansur, 2009, p. 108). Мазкур оятларда Аллоҳ таоло амалсиз ҳам уларни мўмин деб атамоқда. Аллоҳ таоло Қуръонда кўплаб ўринда “Имон келтирган ва солиҳ амалларни қилган зотлар” дея имон ва амал орасини ажратиб баён қилган. Оятда яхши амалларни қилиш имон келтиришга атф қилиб(бир-бирига боғлиқ ҳолда) келтирилган. Маътуфнинг ва маътуфун алайх(бири иккинчисига боғлиқ икки нарса)дан бошқалиги ҳеч кимга сир эмас (Abdurahim, 2012, p. 260).

Аллома Ломиший фикрича, агар солиҳ амаллар имон жумласига кирганида, бу борада носих қилувчи (бекор қилувчи) ҳукмлар тушмаган бўлар эди. Чунки имон насх(бекор қилиш)ни қабул қилмайди. Агар амаллар имон таркибига кирганида, ҳеч ким комил имон билан вафот этмас эди. Чунки имоннинг маълум чегараси, баркамоллигининг ниҳояси ва энг қуйи даражасининг ўлчови мавжуд эмас. Уламолар бу борада ким тили билан иқрор қилиб, қалби билан тасдиқ қилса, итоат қилиш ёки гуноҳдан тийилишга улгурмай вафот қилса, унинг мўмин ҳолида вафот этганини таъкидлайдилар. Бу эса солиҳ амаллар имон таркибига кирмаслигини исботлайди.

Яхши амалларни қилиш имондан ҳисобланмаслигига энг ёрқин далиллардан яна бири, хайрли ишларнинг савоб келтирадиган амал бўлиши учун имон шарт қилингандир: **“Кимки мўмин бўлган ҳолда эзгу ишларни қилса, бас, у зулмдан (қилмаган гуноҳларга жавоб беришдан) ҳам, камайишдан (савоби тўла берилмай қолишидан) ҳам хавфсирамас”**(“Тоҳа” сураси, 112-оят). Ушбу оятда яхши амалларни мўмин ҳолатда қилиш шарт қилинган. Шарт билан шарт қилинган нарсаларнинг бошқа-бошқа экани ҳеч кимга сир эмас.

Хулоса шуки, аҳли суннанинг ичида имон ҳақиқати ҳақида икки хил қараш мавжуд бўлиб, улар бир-биридан фақатгина сўзда фарқ қилиб, аслида эса бир хил маънони ифода этади. Бу масала борасида мазҳаб имомларидан Имом Молик, Имом Шофеъий ва Имом Аҳмадлар “Имон – қалб билан тасдиқлаш, тил билан иқрор бўлиш ва арконларга амал қилишдир. Фақат кимки баъзи тоатларнигина тарк қилган бўлса, имондан чиқмайди”, - деганлар.

Мухаққик уламолардан Имом Ашъарий ва Имом Мотуридий эса: “Имон фақат қалб билан тасдиқ қилишдир”, деганлар. Бу иккала фикр умумий тарзда ўрганилиб, уларнинг ораларидаги фарқ лафзий

экани, яъни лафзлари турлича, маънолари эса бир хил экани маълум бўлган. Аввалги уламолар дўзахга киришдан нажот берувчи комил имонни изоҳлашган. Бундай ҳолда амалнинг имондаги рукнлардан бўлиши шубҳасиздир. Кейинги давр уламолари эса имоннинг аслини, яъни дўзахда абадий қолишдан нажот берадиган имонни тушунтиришган (Shohin, 2001, p. 7).

Турли тоифалар орасида “Имон зиёда бўлади”, деган фикрлар ҳам мавжуд бўлиб, аҳли сунна уламолари, жумладан, Маҳмуд Ломиший ҳам уларга жавобан ибн Аббос (р.а.)дан қилинган ривоятни келтириб, унда имоннинг зиёда бўлиши Пайғамбаримиз (с.а.в.) даврларига хос экани, инсонлар аввал исломга кириб, умумий имон келтиргач, сўнг нозил бўлган ҳар бир фарзга алоҳида имон келтиришлари билан боғлиқлиги айтилади. Чунки ўша даврда фарз амаллар бирин-кетин нозил бўлган. Мусулмонлар ҳар бир фарзга имон келтиришлари умумий келтирилган имонини янада зиёда қилган. Айнан шу каби фикр “Ақоидун-насафия” китобига Саъдуддин Тафтазоний томонидан ёзилган шарҳда ҳам таъкидланади. Унда Имом Абу Ҳанифа ибн Аббос(р.а.)дан келтирилган юқоридаги ривоятга таянгани қайд этилади (Taftazoniy, 2018, p. 283).

**“Аллоҳ имонларингизни** (Байтул-Мақдисга қараб ўқиган олдинги намозларингиз ажрини) **зое кеткизмас”** (“Бақара” сураси, 143-оят) да Аллоҳ таоло мусулмонларнинг Пайғамбар (а.с.) ни ва Каъбадан бошқа тарафга, яъни Байтул-Мақдисга қараб ўқилган намознинг жоизлигини тасдиқлаганларини ирода қилганлиги эҳтимоли бор. Тафсир уламолари: “Мазкур оят қибланинг ўзгартирилиши борасида нозил бўлган” - деб таъкидлайдилар (Samarqandiy A. L., 1993, pp. 164-165). Мазкур оят асли намозга тааллуқли бўлиб, уларнинг имон борасидаги фикрларига хужжат бўлмайди.

Жаҳмийлар тоифаси етакчиси Жаҳм ибн Сафвон Росибий ва унга эргашганлар “Имон фақатгина маърифатдан иборат” - деган (Pazdaviy, 2005, p. 148). Бу гап нотўғри бўлиб, имоннинг луғавий маъносига ҳам зиддир. Чунки кофирлар ҳам Аллоҳ таолони танишган: “Қасамки, агар улардан: **“Осмонлар ва Ерни ким яратган?” – деб сўрасангиз, албатта, “Аллоҳ”, - дерлар**” (“Луқмон” сураси, 25-оят). Улар Пайғамбар (а.с.)ни ҳам билишарди: **“Уни (Муҳаммадни) худди ўз фарзандларини танигандек танийдилар”** (“Бақара” сураси, 146-оят) (Mansur, 2009, p. 23). Шунга қарамасдан улар қалблари билан тасдиқламаганликлари учун мўмин ҳисобланмайди.

Аҳли сунна вал жамоа вакиллари эса фаришталар, китоблар ва пайғамбарларнинг барчасига имон келтирадилар. Маълум бўладики, тасдиқсиз маърифатнинг ўзи, яъни Аллоҳ ва унинг пайғамбарини танишнинг ўзигина имон бўла олмайди.

Юқорида келтирилган далиллардан кўриниб турибдики, имон тасдиқ ва иқрордан иборат, шунинг учун у зиёда ва ноқис бўлмайди. Чунки иқрор ва тасдиқ зиёдалиқ ва нуқсонни қабул қилмайди. Бу борада Маймун ибн Муҳаммад Насафий ўзининг “Баҳрул-калом” асарида: “Имоми Аъзам ва унинг асҳоблари наздида имон зиёда ва ноқис бўлмайди”, - дея айтиб ўтади (Nasafiy, 2000, p. 156). Мазкур фикрни Мулла Али Қори ҳам ўзининг “Ал-фиқҳул-акбар”га ёзган шарҳида таъкидлаб: “Фаришталардан иборат само аҳлининг ҳамда пайғамбарлар, валийлар, солиҳ ва фожир мўминлардан иборат жаннат ва ер аҳлининг имони унга имон келтириш лозим бўлган нарса нуқтаи назаридан зиёда ёки ноқис бўлмайди” - деб келтирган (Qori, Sharh al-Fiqh al-akbar, 2019, p. 183). Солиҳ амалларни имон таркибига киритганлар эса имоннинг зиёда ва ноқис бўлишини айтадилар. Мазкур ўринда зиёда ёки ноқислик банданинг амалига тегишли бўлади. Бу борада Сўфи Оллоёр шундай дейди:

*“Яқин билгилки, имон бўлмагай кам,  
Эрур бирдек, зиёда бўлмагай ҳам.*

Яна шуни аниқ билгилки, имон кўпайиш ва озайиш сифатидан холидир (Zohid, 2018, pp. 45-46).

Имонни тасдиқ ва иқрордан иборат дея таърифласак, демак у махлуқ (яратилган) ҳисобланади. Чунки тасдиқ ва иқрор банданинг феълидир. Банданинг феъллари эса махлуқ ҳисобланади. Аммо Аллоҳ таолонинг тавфиқи ва ҳидояти махлуқ эмас. Бу кўпчилик мутакаллим уламоларнинг фикри саналади.

Сўфи Оллоёр ўзининг “Маслакул-муттақин” асарида бу борада қуйидагича таъкидлайди: “Ва яна тавфиқи ҳидоят Худодиндур, махлуқдин эрмас. Ул нимаки бандадиндур, яъни кўнгулда ва тилда айтмоқ – булар махлуқдир” (Olloyor, 2016, p. 46).

Баъзи мутакаллимлар: “Имон Аллоҳнинг тавфиқи ва ҳидояти билан ҳосил бўлгани учун махлуқ эмас, чунки тавфиқ ва ҳидоят махлуқ ҳисобланмайди”, - дея фикр билдиришган. Имом Ломиший тавфиқ ва ҳидоят Аллоҳ таоло томонидан эканини эътироф этган ҳолда, бу билан банданинг феъли ўзгариб қолмаслиги, шунинг учун имондаги тасдиқ ва иқрор банданинг феъли билан ҳосил бўлгани сабабли худди намоз, рўза ва бошқа ибодатлар каби махлуқ ҳисобланишини таъкидлаб ўтган (Lomishiy, 2007, p. 147).

Мотуридий ва ашъарийлар ўртасидаги лафзий ихтилофлардан бири муқаллиднинг имони саҳиҳ ёки саҳиҳ эмаслиги масаласи ҳисобланади (S.Oqilov, 2020, p. 164). Аллома Ломиший кейинги фаслда муқаллиднинг имони тўғрисида баҳс юритади. Дастлаб муқаллидга таъриф беради: “Муқаллид – уни динга чақирган инсонга тақлид қилган ҳолда имон келтирган кишидир” (Lomishiy, 2007, p. 148). Мулла Али Қори тақлидга шундай таъриф беради: “Бировнинг сўзини далилсиз қабул қилиш тақлиддир” (Qori, Zov’ul maoliy, 2017, p. 120). Муҳаммад Зоҳид Қутқу эса: “Муқаллид – дегани тақлидчи, бирор нарсага тақлид қилувчи, эргашувчи, бировга ўхшаб иш тутувчи, “Сизнинг айтганларингизни мен ҳам қабул қилдим” - деб, динда ибодатнинг асли ва асосларини изламай, дарҳол бир шахсга тақлид қилиб, қаноат ҳосил қилган ҳолда унинг айтганларига ишонувчи кишидир. Ана шундай тарзда келтирилган имон ҳам мўътабар, яъни эътиборли бўлиши қатъий далиллар билан собитдир”, - дея изоҳлайди (Qutqu, 1999, p. 137).

Имом Ломиший тақлидни изоҳлаш учун қуйидаги мисолни келтиради: “Пайғамбаримиз (с.а.в.) ўз замонларида кофирни ислом динига чақирди ва унга эътиқод қилиши лозим бўлган таълимотларни баён қилди. У Пайғамбаримиз (с.а.в.) дан мазкур таълимотларни қабул қилди, лекин сабот билан эътиқод қилмади. Ёки бизнинг замонамизда бир мусулмон инсон кофирни динга чақирди ва унга эътиқод қилиниши керак бўлган Аллоҳнинг бирлиги, оламнинг кейин пайдо бўлганлиги, Яратувчининг қадимлиги, фаришталарга, илоҳий китобларга, пайғамбарларга, охират кунига, тақдирнинг яхшиси ҳам, ёмони ҳам Аллоҳдан эканига имон келтириш каби зарурий ақидаларни баён қилди. Унга Пайғамбаримиз (с.а.в.) Аллоҳ таоло у зотга юборган бу динни бизга етказганини, у зот (с.а.в.) пайғамбарликни етказишда ростгўй эканини, чунки у зот (с.а.в.)нинг ҳузурида мўжизалар содир бўлганини билдирди. Мазкур инсон унга ислом хабарини берган мўминнинг гапини қабул қилди, лекин эътиқод қилмади. Агар унинг гаплари тўғри бўлса, мен ҳам шу фикрдаман, нотўғри бўлса гуноҳи ўшанинг зиммасига, деган қабилда иш тутган муқаллид ҳеч қандай ихтилофсиз мўмин ҳисобланмайди. Чунки у эътиқод қилиши лозим бўлган нарсага эътиқод қилмади, Аллоҳ таолонинг ҳузуридан келган нарсани тасдиқламади, балки бу борада шак-шубҳага борди. Шак-шубҳа устига қурилган нарса эса имон дейилмайди” (Lomishiy, 2007, p. 148).

Уламолар ўртасидаги ихтилоф уни динга чақирган инсон баён қилган барча ақидаларни ҳеч

қандай шак-шубҳасиз, бирор далилсиз қабул қилган ва уни тасдиқлаган муқаллид борасидадир.

Аҳли сунна уламолари айтадики: “Мазкур муқаллиднинг имони дуруст, у имон ҳақиқатини юзага чиқарди, чунки имон луғатда тасдиқ маъносида келган. Баъзи уламолар наздида Муҳаммад (с.а.в.) Аллоҳнинг хузуридан олиб келган нарсаларни тасдиқлаш имон дейилади. Уламолар оммаси эса ким тасдиқ ва иқрор этса, у мўминдир”, - деганлар.

Абул Ҳасан Ашъарийдан ҳам шу мазмундаги ривоят мавжуд, лекин у кишининг мазҳабларидаги машҳур гап “муқаллиднинг имони қабул бўлмаслиги” ҳақидадир.

Абулҳасан Рустуффоний, аҳли ҳадисларнинг охириги вакилларида бўлган Абу Абдуллоҳ Ҳалимий каби аҳли сунна олимлари: “Муқаллиднинг эътиқоди далилга таянмас экан, мўмин бўлмайди. У пайғамбарнинг динни етказувчи эканини, ундан мўжизалар содир бўлганини билиши лозим. Уни билгач, Расулulloҳ (с.а.в.)дан оламнинг кейин пайдо бўлгани, Яратувчининг қадимлиги ва бирлиги борасида нақл қилинган хабарларга эътиқод қилса, гарчи мазкур нарсаларнинг тўғрилигини ақлий далиллар билан билмасда мўмин ҳисобланади”, деганлар.

Уларнинг ҳужжати шуки, мўмин бўлиш учун эътиқод бўлиши керак, шак-шубҳа билан қилинган эътиқод тўғри бўлмайди. Шак эса илмни вожиб қиладиган далил билангина кетказилади.

Илмни вожиб қилувчи далиллар учга бўлинади: ҳис қилиш аъзолари, ақлий далиллаш ва рост хабар. Ҳис қилиш аъзолари нарсалар ҳақиқатини англашда тўлақонли восита ҳисобланмайди. Демак, ақлий далиллаш ёки рост хабардан бири бўлиши керак. Иккисидан бирининг топилиши илм ҳосил бўлиши учун етарли ҳисобланади.

Абулҳасан Ашъарий: “Муқаллиднинг имони қабул бўлиши учун у эътиқодий масалаларни ақлий далиллар асосида билиши лозим бўлади. Пайғамбар (с.а.в.)нинг Аллоҳнинг бирлиги, оламнинг яратилганлиги, Яратувчининг қадимлиги ва шу каби эътиқодий масалалардаги гапи у зот (с.а.в.)нинг пайғамбарликлари исботини топмагунича далил ҳисобланмайди. Пайғамбарликнинг исботланишидан олдин эса Юборувчи, яъни Аллоҳ таолонинг мавжудлиги билиши лозим. Агар оламнинг ҳодислиги билинса, унинг сўзи оламнинг яратилгани ва Яратувчининг борлигига ҳужжат бўлишга боғлиқ бўлиб қолади. Агар унинг сўзи ҳужжат бўлмаса, ақлий далил билан далиллаш лозим бўлади” (Lomishiy, 2007, pp. 138-139).

Мўътазилалар: “Муқаллид мўмин эмас. Инсон эътиқодий масалаларнинг ҳар бирига ўша масала

юзасидан ақлий далилга таяниб эътиқод қилмас экан, мўмин бўлмайди”, - дея фикр билдирган.

Муаллиф ҳам Абулҳасан Ашъарий каби ҳар бир масалада ақлий далил бўлиши лозим, деган. Бироқ Абулҳасан Ашъарий муқаллид далилни тили билан ифода эта олиши, қарши тараф билан уларнинг шубҳа ва муаммоли масалалари юзасидан баҳс олиб бора олиш қобилиятига эга бўлиши, шубҳа пайдо бўлганда ақидасида шакка тушмаслик, балки ўша шубҳани бартараф қила оладиган далилни билишини шарт қилмаган.

Мўътазилалар муқаллид мўмин бўлиши учун юқоридагиларни шарт қилган. Мўътазилалар далилсиз тақлидий равишда келтирилган имон хусусида ихтилоф қилдилар. Улардан бир гуруҳи муқаллиднинг кофир эканига ҳукм қилган. Баъзилари эса: “У кофир ҳам, мусулмон ҳам эмас. Тақлид билан куфрдан халос бўлади, бироқ имонга кирмайди. Икки манзил орасида қолади”, - деган.

Уларнинг фикрича, Аллоҳни танишда фарз ҳисобланган далилни тарк қилиш гуноҳи кабира ҳисобланади. Уларнинг наздида имонга путур етказадиган гуноҳи кабира кишини имондан чиқаради.

Аҳли сунна наздида эса, муқаллид имоннинг асоси ва ҳақиқатини гарчи далилсиз бўлсада тасдиқлар экан, у мўмин ҳисобланади. Чунки далил мақсад қилинган нарсага етишда восита ҳисобланади, агар мақсад амалга ошса далилнинг мавжуд эмаслиги эътиборга олинмайди. Шунингдек, муқаллиднинг имони тўғри бўлиши учун муқаллад(муқаллид унга тақлидан имон келтирган шахс) диндан юз ўгирган тақдирда ҳам муқаллиднинг имонида собит туриши шарт қилинади.

Мўътазилалар фикрича, Аллоҳ имон келтирилганлик учун савоб ваъда қилган. Инсон эса савобга бу борада унга етган меҳнат-машаққат билан эришади. Далил қидириш ана ўша машаққатни англади. Тасдиқнинг ўзигина машаққат ҳисобланмайди. Улар Пайғамбар (с.а.в.) Оиша (р.а.) га айтган қуйидаги ҳадисни ўз фикрларига далил қилиб келтиришади: “Албатта, ажринг машаққат, қийинчилигинг миқдоричадир”. Мазкур ҳадисни Имом Бухорий “ал-Жоме ас-саҳиҳ”нинг “Умранинг савоби машаққат миқдорича экани ҳақидаги боб” да келтирилганлар (Buxoriy, 2002, p. 430). Мазкур ҳадис умра ибодатидаги машаққат ва унга бериладиган савоб борасида экани ҳадис келтирилган боб номидан ҳам очиқ-ойдин англашилди.

Маҳмуд Ломиший бу борада шундай дейди: “Муқаллид мўмин деб ҳукм қилинар экан, унга имоннинг савобини олиш ҳам вожиб бўлади. Чунки Аллоҳ таоло бандаларига савоб беришни уларга

рахм қилганидан, фазл кўрсатганидан ваъда қилган, бандалар машаққат тортгани учун эмас. Ким имон келтирса, машаққат чекадими-йўқми савобга эга бўлади” (Lomishiy, 2007, p. 140).

Ломиший қарши тарафга агар улар илмни вожиб қилувчи далил керак, деяётган бўлса, у мавжудлигини айтади. Агар Пайғамбаримиз (с.а.в.) бир инсонни динга чақирса, унга эътиқод қилиниши лозим бўлган барча нарсани баён қилса, ўзининг Аллоҳ томонидан юборилган пайғамбар эканини айтиб, унга мўжиза кўрсатса, Пайғамбаримиз (с.а.в.) нинг расул экани ўз исботини топади. Шунингдек, Пайғамбаримиз(с.а.в.)дан бошқа инсон бирор кимсани исломга даъват қилса, унга эътиқод қилиниши лозим бўлган барча нарсани баён қилса, Пайғамбар (с.а.в.)нинг Аллоҳ томонидан юборилган пайғамбар эканини, у зот (с.а.в.)дан мўъжизалар содир бўлганини хабар қилса, мазкур мўъжизалар ҳақидаги мутаботир йўл билан нақл қилинган хабар даъват қилинаётган инсонга етказилса, унинг хузурида рисолат ўз тасдиғини топган бўлади, унда хабар берилаётган нарса ҳақида илм ҳосил бўлади. Чунки Пайғамбар (с.а.в.) ҳақидаги мўжиза билан қувватланган хабар илм ҳосил бўлиши учун сабаб ҳисобланади (Lomishiy, 2007, p. 142).

Имом Ломиший шу ўринда бир муҳим жиҳатга эътибор қаратади. Имом Ашъарий билан замонасининг оми одамлари борасида ихтилоф йўқлигини таъкидлайди. Чунки уларнинг ҳаммаси ҳам далил келтира олиш салоҳиятига эга эмас. Шунинг учун ҳам улар турли кўрқинч ва хавф-хатар пайтида Аллоҳга тасбеҳ, таҳлил айтиб, Унинг кудрати улуғлиги, хоҳиши барча нарсдан устунлигини эътироф этадилар.

Мотуридий ва ашъарийлар ўртасидаги ихтилоф чекка бир ҳудудда яшаган, бирор мусулмон уни кўриб, динга даъват қилган, эътиқод қилиниши лозим бўлган нарсалар баён қилинган, Пайғамбар (с.а.в.) бизга исломни етказгани унга билдирилган кимса борасидадир. Яъни, даъват қилинаётган инсон тафаккур юритиш ва далил келтиришдан олдин юқоридагиларга ишонса ва эътиқод қилса, ўша кишининг имони эътиборли ёки йўқлигида. Буни Абу Муин Насафий ҳам зикр қилган (Lomishiy, 2007, p. 143).

Муқаллиднинг имони борасидаги фикрларга хулоса сифатида Мулла Али Қорининг қуйидаги фикрларини келтириш ўринли: “Муқаллиднинг имони тўрт имом наздида, гарчи у далилларни талаб қилишни тарк қилгани учун гуноҳкор бўлсада, саҳихдир” (Qori, Zov’ul maoliy, 2017, p. 122).

Имон бобида келтирилган яна бир муҳим мавзу бу имонда истисно масаласидир. Мазкур масала

мотуридий ва ашъарийлар ўртасидаги лафзий ихтилофлардан бири ҳисобланади. “Имонда истисно қилиш” деб бировдан “Сен мўминмисан?” деб сўралса, у ўзининг мўминлигини ифода қилишда имонини Аллоҳнинг хоҳишига боғлаган ҳолда, яъни “Мен, инша Аллоҳ, мўминман!” деганга ўхшаш жавоб беришига айтилади (В.Тојибоуев, Ҳ.Мамарасулов, 2020, pp. 106-107). Мотуридий уламолар, хусусан, Имом Мотуридийнинг ўзи ҳам имонда истисно қилиш жоиз эмас, - деб ҳукм чиқарган (Moturidiy, 2019, p. 280) ва қуйидаги оятни далил қилишган: “Айнан ўшалар ҳақиқий мўминлардир” (Анфол сураси, 4-оят). Уларнинг фикрича, истисно ҳали мавжуд бўлмаган, вужудга келишида шак-шубҳа бўлган нарсаларда жоиз бўлади. Чунки ўша ишнинг содир бўлиш ёки бўлмаслигидаги Аллоҳнинг хоҳиши маълум эмас. Мана шу ишда истисно қилиш жоиз.

Агар бир нарса ҳақиқатда мавжуд бўлса, Аллоҳ унинг мавжуд бўлишини қатъий ирода қилганини билсак, унда истисно қилиш жоиз бўлмайди. Шунинг учун тик турган одамнинг “Мен, иншааллоҳ, турибман”, ўтирган одамнинг “Мен, иншааллоҳ, ўтирибман” дейиши мумкин эмас. Шунингдек, мўминнинг имони мавжудлиги аниқ бўлгандан кейин унинг: “Мен, иншааллоҳ, мўминман” дейиши мумкин эмас. Балки у: “Мен батаҳқиқ мўминман” дейиши лозим. Бу борада “ал-Ақоидут-таҳовия”га Абулизз Ҳанафий томонидан ёзилган шарҳда: “Икки шаҳодат калимасини айтган, ўзини мўмин деб билган одам “Мен мўминман” дейиши керак. Ким имонида истисно қилса, бу борада шак-шубҳа қилаётган бўлади”, дейилади (Hanafiy, 2016, p. 278).

Ашъарийлар бу ўринда истисно қилиш даркор, деб ҳисоблайди. Чунки у Аллоҳ наздидаги ҳолатини ва ўлими олдидан қандай ҳолатда, имон ёки куфрда ўлишини, билмайди.

Уларнинг фикрича, ишонч ҳосил қилинган ўринда ҳам истисно қилиш мумкин. Аллоҳ таоло Қуръонда: “Албатта, сизлар (эй, мўминлар!) Масжидул-ҳаромга эмин-эркин, бошларингизни (сочларингизни) қирдирган ва (ёки) қисқартирган ҳолларингизда кўрқмасдан кирурсиз, иншоаллоҳ” (Фатҳ сураси, 27-оят), - дея марҳамат қилган. Масжидул-ҳаромга кириш Аллоҳнинг хабар бериши билан аниқ эди.

Пайғамбаримиз (с.а.в.) бирор қабр ёнидан ўтсалар: “Ассалому алайкум, эй, мўмин қавм диёри аҳли! Албатта, биз ҳам сизларга етишувчимиз, инша Аллоҳ”, - дер эдилар. Тирикларнинг ўликларга етишиши эса шубҳасиздир, дейишади.

Аллома Ломиший ашъарийларнинг “унинг Аллоҳ хузуридаги ҳоли қандайлигини билмаймиз”

деган гапига жавобан айтадики, агар инсон ҳақиқатда мўмин бўлса, унинг Аллоҳ ҳузуридаги ҳолати ҳам шундай бўлади. Чунки Аллоҳ таоло бирор нарсани унинг акси деб билмайди. Бирор нарса ҳақида унинг хилофи ўлароқ ҳулоса чиқариш илм ҳисобланмайди.

Ашъарийларнинг “Унинг ўлими олдида қай ҳолатда бўлишини билмаймиз” деган гапларига жавобан айтиладики, ўлим олди ҳолатини инобатга олиб унинг имонда истисно қилиши, яъни “Мен, иншааллоҳ, мўмин ҳолда вафот этаман” дейишини айрим уламолар жоиз санаган. Лекин аксар уламолар буни ҳам жоиз эмас, деганлар. Улар “Мен ҳақиқатда мўмин ҳолда вафот этаман” дейиш лозим, деганлар. Чунки имонда бардавом бўлиш ва шу ҳолда вафот этиш вожиб ҳисобланади. Ҳар бир мўмин шундай эътиқод қилиши лозим саналади.

Бу борада ҳеч қандай гап йўқ. Ихтилоф айни пайтдаги имонда истисно қилиш жоизми ёки йўқлигида.

Улар далил қилган “Фатҳ” сураси 27-оятдаги “ин” сўзидан мурод “из” ҳисобланади. Яъни, “агар Аллоҳ хоҳласа”.

Яна ривоятда айтилишича, бу ердаги истисно киришнинг ўзида эмас, балки хотиржам ҳолатда киришда. Чунки Аллоҳ таоло киришнинг хабарини берди, лекин хотиржам ёки бошқа ҳолда киришнинг хабарини бермади. Шунинг учун истисно қилинди.

Ҳадис борасида шуни айтиш мумкинки, Набий (с.а.в.)нинг ўша қабристонга дафн этилиши аниқ эмас. Демак бунда ҳам истисно қилиш жоиз.

Бу борада мотуридийлар ҳамда ашъарий ва хорижийлар ўртасидаги масала шуки, мотуридийлар наздида имоннинг ҳозирги ҳолати, қарши тарафнинг ҳузурида эса имон ва куфрнинг ҳозирги ҳолати эмас, балки ўлим олди ҳолати эътиборга олинади. Улар буни “мувофот”, яъни “вафот этаётгандаги ҳолат” масаласи деб атайдилар. Мазкур ҳолат эса яшириндир.

Мотуридийлар наздида мўмин инсон то куфр келтирмагунча батаҳқиқ мўминдир. Агар у ҳозир куфрни танласа кофир бўлади. Агар чин мўмин бўлса, имонда истисно қилиши беҳуда гапдир. Имом Шамсуддин Самарқандий ўзининг “ас-Соҳаифуллаҳия” номли асарида имонда истисно қилиш жоиз эмас, деб ҳисоблаган уламоларнинг олдинги сафида Имом Абу Ҳанифа ва унинг шогирдларини санаб ўтган (Samarqandiy S. , 1985, p. 461).

### НАТИЖАЛАР

Иймон ва унинг моҳияти борасида билдирилган фикрлардан унинг тасдиқ ва иқрордан иборатлиги ойдинлашади. Мазкур икки рукндан тасдиқ асосий ўрин эгаллайди. Иқрор эса дунёвий ишларда унга

нисбатан мусулмон инсонга тегишли ҳукмлар жорий бўлиши учун шарт ҳисобланади. Имон тасдиқ ва иқрордан иборатлиги, мазкур икки рукн эса банданинг амали экани, бандадан содир бўладиган амаллар махлуқлиги эътиборидан имон ҳам махлуқ дейилади. Бироқ имон Аллоҳ томонидан берилган тавфиқ ва ҳидоят билан ҳосил бўлади, тавфиқ ва ҳидоят эса махлуқ ҳисобланмайди. Ҳанафий-мотуридий уламолари томонидан имон “тасдиқ ва иқрордан иборат” дея таърифлангани боис имон зиёда ва ноқис бўлмайди. Чунки тасдиқ ва иқрор кўпайиш ёки озайишни қабул қилмайди. Имон мавзусидаги яна бир муҳим масала муқаллиднинг имони масаласи ҳисобланади. Мотуридий таълимоти уламолари наздида бировга тақлидан келтирилган имон ҳам эътиборга олинади. Шунингдек, мазкур таълиқотда мотуридий ва ашъарийлар ўртасидаги лафзий ихтилофлардан бири бўлган имонда истисно масаласига тўхталиб ўтилган. Мотуридийлар наздида кишининг айни пайтдаги имони ҳақида “Сен мўминмисан?” деган саволга “Мен батаҳқиқ мўминман” дея жавоб бериши лозим бўлади. “Мен, иншоаллоҳ, мўминман” деган жавобда шак-шубҳа эҳтимоли борлиги учун, имон эса шак-шубҳа асосига барпо бўлмаслиги сабабли истисно қилиш жоиз эмас.

### ХУЛОСА

Юқоридагилардан ҳулоса қилиб айтиш мумкинки, Маҳмуд ибн Зайд Ломиший калом илми ўз тараққиётининг энг юқори босқичига кўтарилган даврда фаолият юритди. У буюк мутакаллим Абу Мансур Мотуридий асос солган мотуридия таълимотини ёйишда жонбозлик кўрсатди. “Китаб фи усул ал-фикҳ”, “ат-Тамҳид ли қоваид ат-тавҳид”, “Баён кашфил-алфоз” каби асарлари билан ҳанафий мазҳаби фикҳи ва мотуридия таълимоти ривожига салмоқли хисса қўшди. Хусусан, алломанинг калом илмига оид асарида динда муҳим ўрин эгаллайдиган ақидавий масалалар Қуръон ва суннат асосида баён қилиниб, нафақат аллома яшаб фаолият юритган вақтда, балки ҳар қандай даврда учраши мумкин бўлган адашган фирқа ва тоифаларга раддиялар берилган. Қариб тўққиз аср илгари яшаб ўтган аждодимизнинг илмий мероси нафақат ўз даври учун, балки ғоялар кураши авж олган ҳозирги давр учун ҳам ғоят аҳамиятлидир.



## АДАБИЁТЛАР РЎЙХАТИ:

## REFERENCES:

1. А.Тулєпов. (2013). Ислом ва ақидапараст оқимлар. Тошкент: Шарқ.
2. Абдурахим, А. (2012). Эътикод дурдоналари. Тошкент: Тошкент ислом университети.
3. Б.Тожибоев, Ў.Мамарасулов. (2020). “Салафий”ларга илмий раддиялар. Тошкент: Азон китоблари.
4. Бағдодий, А.И. (1995). ал-Фарқ байна ал-фироқ. Байрут: Мактаба ал-асрия.
5. Бухорий, И. (2002). Сахиҳул-Бухорий. Дамашқ: Дор ибн Касир.
6. Ҳанафий, А.И. (2016). Шарҳ ақоид ат-Таҳовия. Қоҳира: Дор ал-ғод ал-жадид.
7. Жалолиддин Суютий, Жалолиддин Маҳаллий. (2016). Тафсири Жалолаин. Дамашқ: Дор ибн Касир.
8. Ломийий, М. И. (2007). ат-Тамҳид ли қоваид ат-тавҳид. Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмийя.
9. Мансур, А. (2009). Қуръони карим маъноларининг таржима ва тафсири. Тошкент: Тошкент ислом университети.
10. Мотуридий, А.М. (2019). Китоб ат-тавҳид. Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмийя.
11. Насафий, М.И. (2000). Баҳрул калом. Дамашқ: Дор ал-фарфур.
12. Оллоёр, С. (2016). Маслак ал-муттақийн. Тошкент: Фафур Фулом.
13. Паздавий, А.Ў. (2005). Усул ад-Дин. Қоҳира: Мактаба ал-азҳария лит-Турос.
14. Қори, М.А. (2017). Зовъул маолий. Истанбул: Дор ал-байрутий.
15. Қори, М.А. (2019). Шарҳ ал-Фикҳ ал-акбар. Байрут: Дор ан-нафоис.
16. Кутку, М.З. (1999) Аҳли суннат вал жамоат ақоиди. Тошкент: Мовароуннаҳр.
17. С.Оқилов. (2020). Абу Мансур ал-Мотуридий илмий мероси ва мотуридия таълимоти. Тошкент: Ҳилол-нашр.
18. Самарқандий, А.Л. (1993). Баҳрул улум. Байрут: Дор ал-кутуб ал-илмийя.
19. Самарқандий, С. (1985). ас-Соҳаиф ал-илаҳийя. Ар-Риёз: Мактаба ал-фаллах.
20. Шоҳин, А.А. (2001). ал-Манҳал ал-ҳадис. Байрут: Олам ал-кутуб.
21. Тафтазоний, С. (2018). Шарҳ ал-ақоид ан-Насафийя. Тошкент: Мовароуннаҳр.
22. У.Уватов, Ҳ.Сайфиев. (2018). Абу Муин Насафий ҳаёти ва илмий мероси. Тошкент: Мовароуннаҳр.
23. Юсуф, С.М. (2011). Сунний ақидалар. Тошкент: Шарқ.
24. Зоҳид, Р. (2018). Равойиҳ ар-райҳон (Саботул ожизин шарҳи). Тошкент: Шарқ.
1. A.Tulepov. (2013). *Islom va aqidaparast oqimlar*. Toshkent: Sharq.
2. Abdurahim, A. (2012). *E'tiqod durdonalari*. Toshkent: Toshkent islom universiteti.
3. B.Tojiboyev, Y.Mamarasulov. (2020). *“Salafiy”larga ilmiy raddiyalar*. Toshkent: Azon kitoblari.
4. Bag'dodiy, A. I. (1995). *al-Farq bayna al-firoq*. Bayrut: Maktaba al-asriya.
5. Buxoriy, I. (2002). *Sahihul-Buxoriy*. Damashq: Dor ibn Kasir.
6. Hanafiy, A. I. (2016). *Sharh aqoid at-Tahoviya*. Qohira: Dor al-g'od al-jadid.
7. Jaloliddin Suyutiy, Jaloliddin Mahalliy. (2016). *Tafsiri Jalolayn*. Damashq: Dor ibn Kasir.
8. Lomishiy, M. I. (2007). *at-Tamhid li qovaid at-tavhid*. Bayrut: Dor al-kutub al-ilmiyya.
9. Mansur, A. (2009). *Qur'oni karim ma'nolarining tarjima va tafsiri*. Toshkent: Toshkent islom universiteti.
10. Moturidiy, A. M. (2019). *Kitob at-tavhid*. Bayrut: Dor al-kutub al-ilmiyya.
11. Nasafiy, M. I. (2000). *Bahrul kalom*. Damashq: Dor al-farfur.
12. Olloyor, S. (2016). *Maslak al-muttaqiyn*. Toshkent: G'afur G'ulom.
13. Pazdaviy, A. Y. (2005). *Usul ad-Din*. Qohira: Maktaba al-azhariya lit-Turos.
14. Qori, M. A. (2017). *Zov'ul maoliy*. Istanbul: Dor al-bayrutiy.
15. Qori, M. A. (2019). *Sharh al-Fiqh al-akbar*. Bayrut: Dor an-nafois.
16. Qutqu, M. Z. (1999). *Ahli sunnat val jamoat aqoidi*. Toshkent: Movarounnahr.
17. S.Oqilov. (2020). *Abu Mansur al-Moturidiy ilmiy merosi va moturidiya ta'limoti*. Toshkent: Hilol-nashr.
18. Samarqandiy, A. L. (1993). *Bahrul ulum*. Bayrut: Dor al-kutub al-ilmiyya.
19. Samarqandiy, S. (1985). *as-Sohaif al-ilahiyya*. Ar-Riyoz: Maktaba al-fallah.
20. Shohin, A. A. (2001). *al-Manhal al-hadis*. Bayrut: Olam al-kutub.
21. Taftazoniy, S. (2018). *Sharh al-aqoid an-Nasafiya*. Toshkent: Movarounnahr.
22. U.Uvatov, H.Sayfiyev. (2018). *Abu Muin Nasafiy hayoti va ilmiy merosi*. Toshkent: Movarounnahr.
23. Yusuf, S. M. (2011). *Sunniy aqidalar*. Toshkent: Sharq.
24. Zohid, R. (2018). *Ravoyih ar-rayhon (Sabotul ojizin sharhi)*. Toshkent: Sharq.

**АМИР ТЕМУР АРМИЯСИДА  
ҲАРБИЙЛАРНИНГ МАЪНАВИЙ  
ҚИЁФАСИ**

**ДУХОВНЫЙ ОБЛИК ВОИНОВ В АРМИИ  
АМИРА ТЕМУРА**

**THE MORAL IMAGE OF THE MILITARY  
IN THE ARMY OF AMIR TEMUR**

**Yunusjon SH. AKHMEDOV,**

*Military - academic lyceum «Temurbeklar maktabi»  
of the state security service of the Republic of  
Uzbekistan,*

*Honorary Professor of the Turon Academy of  
Sciences.*

[akhmedov.yunusjon2301@gmail.com](mailto:akhmedov.yunusjon2301@gmail.com)

*Tashkent city, Yunusabad district, Yangishahar street  
3A.*

**DOI: 10.47980/IAU/2021/3/5**

**Аннотация:** Мамлакат мудофааси ва Ватан хавфсизлигини таъминлаш тарихий тараққиётнинг барча босқичларида давлатнинг энг асосий вазифаси бўлган. Мана шу вазифани самарали амалга оширган мамлакатлар ўзининг мустақиллигини сақлаб қолишга, иқтисодий тараққиётини муваффақиятли таъминлаш имкониятига эга бўлишган. Мамлакат мудофааси ва хавфсизлигини таъминлашда мамлакат армиясининг қудрати, унинг жанговар тайёргарлиги, ҳарбийларни маънавий қиёфасининг аҳамияти жуда муҳим аҳамият касб этади. Чунки айнан шу омиллар армиянинг ўз олдига қўйган мақсадларни юзага чиқаришнинг гарови ҳисобланади. Тарихий жараёнда амал қилган мамлакатларнинг турли даврдаги ҳаёти ўрганилса фикримизни исботлайдиган жуда кўп мисолларни учратишимиз мумкин.

Соҳибқирон Амир Темур ҳам ўз даврида кучли марказлашган давлатни барпо этиб, ўз давлатини мудофаасини таъминлаш, муваффақиятли ҳарбий юришларни ўтказиш, давлат хавфсизлигини таъминлаш ишига жиддий эътибор берган. Натижада мамлакат ташқи ва ички хавфлардан самарали ҳимоя қилинган, давлатнинг иқтисодий қудрати ошиб бориб тинчлик ва осойишталик ҳукмрон бўлган, мамлакатда аҳолининг ижтимоий фаровонлиги ҳам ошиб борган. Амир Темур ўз олдига қўйган ҳарбий ва сиёсий мақсадларни амалга оширишда ўз қўшинининг кучига таянган, унинг ёрдамида ўз даври учун жуда кучли давлатни бунёд этишга эришган, ҳал қилувчи жангларда ўзининг кучли рақиблари устидан галабаларни қўлга киритган. Амир Темур армиясининг галабаларини сабаби ҳамма вақт қўшиннинг сон жиҳатдан кўплиги ва қуролланганлик даражасига

боғлиқ бўлмаган, бу ҳолатни Темурнинг ўзи ҳам таъкидлаб ўтган. Бу фикрлардан кейин Соҳибқироннинг қўшинида сипоҳийларни қайси мақсадлар бирлаштириб турган, уларнинг маънавий қиёфаси қандай бўлган, деган саволлар вужудга келади.

Мазкур мақолада Амир Темур ҳаёти ва фаолиятига оид “Темур тузуклари” ва бошқа тарихий асарларни ўрганиш орқали муайян даражада тўпланган маълумотларда Соҳибқирон армиясидаги сипоҳийларни ахлоқий ҳолати, уларнинг маънавий қиёфаси тадқиқ этилган. Бундан ташқари мақолада Амир Темур армиясидаги сипоҳийларнинг фаолиятини тартибга солишда уларга нисбатан ҳукмдорнинг ўзи томонидан амалга оширилаётган воситалар, уларнинг берадиган натижалари, сипоҳийларни фаолиятида риоя қилиши лозим бўлган қоидалар ҳақида ҳам маълумотлар берилган. Амир Темурнинг сипоҳийларга ибрат бўладиган шахсий сифатлари, уларни қўшинда фаолият олиб борадиган сипоҳийларга кўрсатадиган таъсири ҳам мақолада ўз ифодасини топган.

**Калим сўзлар:** Соҳибқирон, ватан хавфсизлиги, сипоҳ, сипоҳнинг маънавий қиёфаси, ҳарбий салоҳият, маънавий салоҳият, тузуклар, раият, баҳодирлар, сипоҳсолор, амирлар, ҳудудий яхлитлик.

**Аннотация:** В любом историческом периоде оборона страны и обеспечение её безопасности были основными функциями государств. Те государства, которые успешно решали эту задачу, могли сохранять свою независимость, обеспечивали стабильный экономический рост. В обеспечении защиты и безопасности государства важную роль играет сила армии, её боеспособность и духовное состояние военнослужащих. Потому что именно такие факторы играют решающую роль в решении тех задач, которые стоят перед вооруженными силами государства. Изучая деятельность разных государств в разные исторические периоды, мы можем найти многочисленные примеры, которые доказывают наши утверждения.

Великий полководец Амир Темур в свое время создал сильное централизованное государство, обратив все внимание на защиту своего государства от внешних врагов, совершение победоносных военных походов и обеспечение государственной безопасности. В результате государство Темура было защищено от внешних и внутренних угроз, был обеспечен экономический рост государства, в стране царили мир и спокойствие, и благосостояние населения постепенно возросло. Амир Темур, опираясь на мощь своей армии, достиг своих военных и политических целей. Если сравнить с другими государствами, он смог в свое время создать сильнейшую армию и победить своих основных противников в решающих битвах. Но причины всех этих побед не всегда определялись количеством и уровнем вооруженности армии. Это в своих уложениях часто утверждал и сам Амир Темур. В таком случае появляется вопрос: какие цели объединяли воинов армии Амира Темура, каким был духовный облик воинов, которые одерживали практически во всех своих сражениях только победу.

В данной статье на основе изучения жизни и деятельности Амира Темура и исторических произведений, относящихся к жизни Сахибкирана предоставлены сведения о моральном духе армии и духовном облике воинов Амира Темура. Кроме этого в статье рассматривается, какие методы использовал Амир Темура для сохранения порядка в своей армии, и к каким результатам они привели, какие действия совершал лично правитель, чтобы стать примером для своих воинов, и какое воздействие оказывали эти действия на воинов. В статье на основе ярких примеров показано, каким требованиям должны были отвечать воины армии Амира Темура, какие правила они должны были соблюдать, и как эти требования действовали на моральный облик и духовное воспитание воинов.

**Ключевые слова:** Сахибкиран, безопасность Родины, воин, духовный облик воина, военный потенциал, духовный потенциал, уложения, народ, герои, военачальники, эмиры, территориальная целостность.

**Abstract:** The strength of the country's army, its combat readiness, the moral image of the military plays an important role in ensuring the defense and security of the country. These factors are the key to achieving the goals set by the army. When we study the life of the countries in different historical periods, we come across many examples that prove our point.

Sahibkiran Amir Temur at one time built a strong centralized state and paid serious attention to the organization of the defense of his country, the conduct of successful military campaigns, ensuring national security. Amir Temur relied on the strength of his army to achieve his military and political goals, with the help of which he managed to build a strong state and won serious victories over his powerful rivals in decisive battles. The reason for the strength of Amir Temur's army did not always depend on the size of the military forces and the level of armament, as Timur himself pointed out. After these thoughts, the question arises as to what goals united the soldiers in the army of Sahibkiran, and what was their spiritual image.

In this article, a certain amount of information collected through the study of historical works on Amir Temur's life shows the moral condition of the soldiers in the army of Amir Temur, their spiritual image with specific examples. In addition, the article examines what methods Amir Temur used to maintain order in his army, what results in they led, what actions the ruler personally performed to become an example for his soldiers, and what impact these actions had on the soldiers. The article exposes what requirements the soldiers of Amir Temur's army had to meet, what rules they had to observe, and how these requirements affected the moral character and spiritual education of the soldiers.

**Keywords:** Sahibkiran, homeland security, the moral condition, military potential, spiritual potential, rules, citizens, heroes, emir, personal qualities, territorial integrity.

### КИРИШ

Ватанимизнинг мустақиллигини, хавфсизлигини муҳофаза этишни ўзининг ҳаётий меъёрига

айлантирган, Ватан манфаатларини ўзининг шахсий манфаатларидан устун қўя олган кишиларнинг садоқатли хизматлари эвазига бугун мамлакатимизда тинчлик барқарор, ижтимоий ҳаёт бир маромда ривожланиш сари кетмоқда, ёшларимиз ўзининг эзгу орзу-умидлари сари дадил одимлаб боришмоқда.

Инсоният тарихига эътибор берилса давлатларнинг хавфсизлиги, миллий мустақиллигини ҳимоя қилиш ҳамиша шарафли касб ҳисоблаб келинган. Давлатлар эса ўзларининг мустақиллигини, хавфсизлигини ҳимоя қилишни маънавий ва ҳарбий салоҳият уйғунлашган кучли армия, ватанга садоқатли фуқаролар ҳамкорлигида амалга оширишган, яъни халқ ва армия бирлиги тамойилини ҳаётга тадбиқ этиш орқали муваффақиятларга эришишган.

Тарихий тараккиёт давомида давлатларнинг ҳаётида ҳал қилувчи аҳамият касб этадиган армиялар, уларнинг мақсади, бажарган вазифалари маълум маънода бир-биридан фарқ қилган. Армиялардаги қўшиннинг маънавий қиёфаси, қўшиннинг ҳарбий ва жисмоний тайёргарлиги ҳарбий ҳаракатлар давомида жуда катта аҳамият касб этган. Мавзуга оид тадқиқот олиб бориш давомида давлат арбоби, буюк саркарда Амир Темура қайси усулларни қўллаб мустаҳкам қўшин тузишга эришган, унинг қўшинида ҳарбий ва жисмоний тайёргарлик даражаси қандай эди, қўшиндаги сипоҳийлар ўзларининг инсоний мақомини жангу жадал пайтида йўқотиб қўймасликлари учун нималарга эътибор берилган, умуман олганда Соҳибқироннинг армиясидаги қўшиннинг маънавий қиёфаси қандай эди, деган саволларга жавоб излашга ҳаракат қилинган.

Дунё давлатчилиқ тарихида, жумладан халқимизнинг қадимий ва бой тарихида улкан из қолдирган Амир Темура ҳам ўз вақтида сипоҳ ва раиятга бир кўз билан қараганини, сипоҳийлардан чиққан баҳодирлар, довьоракларни мартабасини кўтарганлиги унинг давлатчилиқни мустаҳкамлашдаги асосий тамойилларидан бири бўлган. Унинг фарзандларига, авлодларига қолдирган “Тузуқлари”даги “Сипоҳ ва раиятни шундай тутдимки, биронтаси иккинчисига зулм кўрсатиб, оёқости қилолмас эди. Кимнинг ақли ва шижоатини синов тарозусида тортиб кўриб, бошқаларникидан ортиқроқлигини кўрсам, уни тарбиямга олдим” (Темура тузуқлари, 2016:92) деган фикрларидан, шуни англаш мумкинки, Соҳибқирон сипоҳ ва раиятни ўзаро уйғун тушунча сифатида билган, ақли ва шижоатли кишиларни қадрлаган, улар вақти келганда энг масъулиятли лаҳзаларда мамлакат тақдирига, унинг хавфсизлигига жонини фидо қилишига маънан тайёр бўлишига ишонган.

Ўзбекистоннинг давлат хавфсизлиги, унинг миллий манфаатлари, конституциявий тузуми, худудий яхлитлиги, давлат чегаралари, муҳофазат қилиниши оширишга қаратилган мавжуд барча ҳуқуқий нормаларда асосий эътибор шу мақсадларни амалга оширувчи нафақат жисмоний, балки ақлий ва маънавий етук, руҳий барқарор инсон омилига қаратилган. Шу ўринда кўпчиликда қизиқиш уйғотадиган савол туғилади. Ҳаёти мазмунини “миллатнинг дардига дармон бўлишдан иборат”, деб билган Соҳибқироннинг давлатида умрини Ватан ҳимоясига бахшида этган ҳарбийлар жисмоний ва ҳарбий салоҳиятдан ташқари яна қандай хусусиятга эга бўлишган, қандай ўзига хослик уларни мунтазам ғалабаларини таъминлаган, аниқроқ қилиб айтиладиган бўлса уларнинг маънавий қиёфаси қандай бўлган деган саволларга жавоб бериш орқали бугунги ватан ҳимоячиларига Амир Темурнинг меросини, унинг тажрибаларини тарғиб этишимиз мумкин.

### УСЛУБЛАР

“Темур тузуклари” ва Соҳибқирон билан замондош тарихчиларнинг Темур ҳақида ёзган асарларини ўрганар эканмиз, Темур армияси ғалабаларининг сири нимада, қайси усуллар орқали у мақсадларига эришган, қайси воситалар орқали кўшинни ҳал қилувчи жангларда ғалабага эришишини таъминлаган, кўшиндаги сипоҳийнинг маънавий қиёфаси қандай бўлган, деган саволларга жавоб олиш билан бир қаторда Амир Темур тажрибаларидан ибрат олса арзигулик кўплаб жиҳатларга рўбарў келамиз. Аввало шуни алоҳида таъкидлаб ўтиш керакки, Амир Темурнинг “Билаги зўр бирни, билими зўр мингни йиқар” деган ҳикматли сўзини ўқиб шундай хулосага келиш мумкинки, у ўзининг армиясидаги ҳар бир сипоҳдан ақл-идрокли бўлишни, ўз касбини сирларини яхши ўзлаштириши лозимлигини талаб этган. Чунки Соҳибқирон ўзининг ҳаётий тажрибаларида кўрганки, “Азми қатъий, тадбиркор, хушёр, жанг кўрган, мард, шижоатли бир киши мингта тадбирсиз, лоқайд кишидан яхшироқдир” (Темур тузуклари, 2016:14).

Амир Темур ҳарбий ғалабаларининг сири ҳеч қачон кўшиннинг сонига боғлиқ бўлмаган, балки ғолиблик кўпинча Темур ва унинг атрофидаги ҳарбий етакчиларнинг ақлу-заковати, ҳарбий билимдонлиги, уларнинг мардлигу жасорати натижасида юзага келган. “Мен яна тажрибамда кўрдимки, ғаним лашкарини енгиш кўшиннинг кўплиги билан эмас, мағлуб бўлиш эса сипоҳнинг камлигидан бўлмайди. Балки ғолиб бўлмоқлик (Тангрининг) мадади ва бандасининг тадбири биландир” (Темур тузуклари, 2016:14), деб Соҳибқирон авлодларига ёзиб қолдиради.

Амир Темур кўшинидаги сипоҳнинг маънавий қиёфаси ҳақида тасаввур ҳосил қилиш учун Темурнинг ўзини ҳам жангу-жадалларда тобланган бир ҳарбий сифатидаги маънавий қиёфасига бир неча мисоллар орқали назар солиш масаланинг моҳиятини ечишда алоҳида ёрдам беради. Замондошларининг ёзиб қолдиришича Амир Темур оддий жангчидан фарқли ўлароқ атрофида кўпчиликни уюштира оладиган, уларни муайян мақсадларга сафарбар эта оладиган, мардлик ва жасорат бобида ўз атрофидагиларга ибрат намунаси бўла оладиган ҳарбий бўлганлиги учун ҳукмдор даражасига етиб, ўз даврида улкан салтанатни барпо этишга муваффақ бўлган.

Ибн Арабшоҳ ўзининг “Ажойиб ал мақдур фи тарихи Таймур” асарини гарчи Амир Темурга салбий ёндошув орқали ёзган бўлса ҳам Соҳибқироннинг ижобий сифатлари, унинг мардлиги, тартиб интизомга мойиллиги, жумладан унинг кўшинидаги тартиб интизомнинг қатъийлигини тан олишга мажбур бўлган. Унинг ёзишича: “Темур аскарларида хосу авом тенг ҳуқуқда эди. Ижозатдан олдин биров-бирова зулм қилса – ҳаттоки, у Темурга ота ёки бола ўрнида бўлса ҳам – ёки заррача бўлса ҳам ноҳақлик кўрсатса, ёки наҳбу-ғорат тўғрисида сўз очса, ... на надомат, на шафоат унга нажот келтирмас эди” (Ибн Арабшоҳ, 1992:46). Демак, Амир Темур армиясидаги ҳарбийлар аввало қатъий тартиб-интизомга риоя қилишган. Кейинчалик, улар зулму ситамдан, ноҳақлик каби салбий иллатлардан ўзларини тийишлари лозим эди.

Низомиддин Шомий ўзининг “Зафарнома” асарида Соҳибқирон номидан куйидаги фикрларни ёзиб қолдирган: “Кимда-ким олдиндан хушёрлик шартларига риоя қилмаса, эҳтиёткорлик чорасига бепарволик билан қараб, ёвуз ниятли душманга эътимод қилса, ўз ҳалокатига ўзи интилган ва ўз давлатининг заволига ўзи ҳаракат қилган бўлади” (Низомиддин Шомий, 1996:52). Бундай фикрдан хулоса қилиш мумкинки, Амир Темурнинг сипоҳи ғафлату бепарволикка йўл қўймаган, ёвуз ниятли душман ундан устун келишидан илгари керакли чора-тадбирларни кўрган.

Амир Темур армиясида сипоҳ агар ўзига топширилган вазифани сидқидилдан бажарса, энг пастдан юксак мартабага чиқар, фақат у вазифасини инсоний қиёфасини йўқотмасдан бажариши лозим, чунки ҳарбийнинг вазифаси фақат қилич чопиш эмас, негаки “сигир ҳам гоҳида шох уради, ўша сузмоқ билан мартаба ва мансабга лойиқ бўлмас” (Темур қиссаси, 2004:227).

Амир Темур кўшинидаги жангчи уруш пайтида ярадор бўлса унга даволаниб тикланиши учун харажатлар ва иш ҳақи берилган. Ярадор бўлиб

қочадиган бўлса ундай жангчига жазо берилмаган, аксинча унинг аҳволи тўғри баҳоланган, унинг қилган ишини инкор этиб бўлмасди, чунки жароҳати жангчи ҳолининг гувоҳидир. Ҳар жангчи қариса, уни хизмат ҳақи ва мансабдан бўшатишмаган. Аскарларнинг қарилари иззат-икром қилинган, уларнинг сўзларига қулоқ солинган, чунки ҳар сўз айтадиган бўлса, тажрибадан бўлади. Уларнинг фарзандларини ҳимояга олишган, ўчоқларини совишига йўл қўйишмаган. Бундай муносабатни кўрган, бошидан кечирган қўшиндаги сипоҳнинг маънавий қиёфасини қандай бўлишига ортиқча исботлар керак эмас (Темур қиссаси, 2004:227).

Амир Темур қўшинида хизмат қилувчи сипоҳ ҳарбий хизмат даврида, айниқса уруш пайтида ўз ҳукмдорига садоқатли бўлиши, жанг майдонида асосий диққатини буйруқни сўзсиз бажаришга, душманни маҳв этишга қаратиши лозим эди. Соҳибқиронни фармони бўйича жангчиларнинг ҳар қайсиси ўз ҳолича жанг майдонида бепарволик қилса, хизмат ҳақидан ўндан бири камайтирилган, ўнбоши юзбошини тасдиғи билан, юзбоши мингбоши тасдиғи билан, минбоши амир ул-умарони тасдиғи билан хизмат ҳақи олган. Бундай тизимда сипоҳнинг хизматига уни бевосита фаолиятини кузатадиган шахснинг аниқ тасдиғи олингандан кейин ҳақ тўланиши сипоҳнинг барчаси доимий назорат остида бўлганлигидан дарак беради (Темур қиссаси, 2004:219).

Амир Темур ўз қўшинида амирларни мамлакат кўрғонларига тенглаштиради. Уларни хатти-ҳаракатлари сипоҳийларга ибрат бўлиши лозим эди, чунки уларни аксариятини Соҳибқиронни ўзи шахсан тарбиялаган эди. Мабодо улар ҳарбий ҳаракатлар пайтида ўзаро келишмасалар, ҳукмдор фармони билан улар амирлик ва бошқаришдан четлаштирилган. Агар амирларнинг қилган ишлари мулк ва вилоятда бузилишга олиб келса уларнинг мансаблари пасайтирилган (Темур қиссаси, 2004:221).

Темур аскари ичида аёллар ҳам бўлиб, улар жанг тўс-тўполонлари ва шиддатли тўқнашувларда матонат кўрсатардилар. Улар душман эркакларига қарши туриб мардонавор уруш қилардилар, жангда найза санчишда, қилич билан зарба беришда ва камондан отишда моҳир эркаклардан кўра ҳам ортиқроқ иш қилардилар (Ибн Арабшоҳ, 1992:99).

Амир Темур ҳам қадимги ва ўрта асрларда йирик ҳукмдорлар каби ҳарбий юришларида қарвон йўлларини эгаллашни асосий вазифалардан бири деб ҳисоблаган. У Шарқ билан Европани боғловчи қарвон йўлларини қўлга киритиб, зарур шарт-шароитни тўла яратишга эришди. Соҳибқирон буйруғига биноан йўл устига кузатувчилар, зобитлар

тайинланган, улар йўлларни қўриқлаб, ўткинчилар, савдогарлар, мусофирларни кузатиб, мол-мулки ва бошқа нарсаларини манзилдан-манзилга етказиб қўйишган. Йўл устида бирортасининг нарсаси йўқолса, ўзи ўлдирилса ёки бошқа қор-ҳол юз берса, булар учун жавоб бериш кузатувчиларнинг зиммасида бўлган. Бундай вазифаларни бажарадиган сипоҳийлар қандай маънавий қиёфага эга бўлганини тасаввур қилиш қийин эмас.

Маълумки, Амир Темур яшаган жамиятнинг ўзига хос ижтимоий, иқтисодий ва ҳатто, уруш қонуниятлари бўлган. Уруш ҳаракатлари натижасида ғолиб чиққан қўшин мағлуб устидан ҳукмрон эди, унинг хатти-ҳаракатларини муҳокама этиш ҳозирги давр нуқтаи назаридан бирмунча тўғри эмасдир. Лекин Амир Темур ўша даврда ҳам агар оддий жангчи ўз ҳаддидан ошиб, зулму ситамга қўл урса, уни мазлум қўлига беришни фармон берган, токи адолат қарор топсин (Темур қиссаси, 2004:223).

Амир Темур қўшинида сипоҳнинг мардлик, баҳодирлик ва жасорати ҳеч қачон эътиборсиз қолдирилмаганлигига гувоҳ бўламиз. Ҳар бир кўрсатиладиган жасорат навқарнинг мартабасини ошишига сабаб бўлган. Унинг барча амирлари ана шундай сифатлар орқали шу мартабага эришишган. “Улар шундай жамоа эдики, ҳаммалари асил ва олижаноб, баҳодир ва одил, тузниятлик, тадбирлик, ҳушёрлик, эҳтиётлик, узокни кўриш ва чуқур ўйлаш билан машҳур эдилар” (Темур қиссаси, 2004:225). Соҳибқирон ўзининг амирларини ҳар бирига биттадан ўринбосар тайинлаган, мабодо урушлар пайтида амирлардан бирортаси вафот этса, ёки яраланиб фаолиятини давом эттира олмай қолса, ўринбосар унинг жойини эгаллаган ва улар «*мунтазир-ул-аморат*» («*амирликка мунтазир*») деб номланган (Темур қиссаси, 2004:226).

Амир Темурнинг қўшинида сипоҳнинг тарбияси доимий ва узок давом этган жараён эканлигига гувоҳ бўлишимиз мумкин. Ҳарбий мансаб пиллапоясидан кўтариладиган ҳар бир сипоҳ ўзидан юқори лавозимдаги ҳарбийнинг ноиби бўлган. Масалан, ўн икки нафар ғайратли ва номусли, урушларда тобланган сипоҳийларга амирлик лавозими берилган. Биринчи амирда минг нафар навқар бўлиб, у иккинчи амирнинг ноиби, иккинчи амирда икки минг нафар қўшини бўлган ва у учинчи амирнинг ноиби, шу тариқа ўн иккинчи амир ўн икки минг қўшинга эга бўлгани ҳолда амир ул-умаронинг ноиби бўлган, амир ул-умаронинг ўзи эса Соҳибқироннинг ноиби бўлган. Ҳар бир амир ўз ноибининг тарбиясига, унинг фаолиятини назорат қилишга масъул бўлган. Бундай тизимда тарбия топган ҳарбийлар ўз даврининг ҳар қандай кучли

армиясини ҳам ҳал қилувчи жанглarda мағлубиятга учрата олган (Темур қиссаси, 2004:226).

Амир Темур тарбиясини олган унинг саркардалари ҳам бурчга садоқат, мардлик, жасорат масаласида ибрат нмунаси бўлган. Масалан, Амир Шайх Нуруддин мирзо Соҳибқирон вафот этгандан кейин набираси Халил Султон унинг васиятларига риоя қилмай Самарқандда мавқеини турли йўллар билан кучайтириб Хуросонда мустаҳкам ўрнашиб олган Шохруҳмирзо билан қарама-қаршиликка киришганда улар ўртасида муносабатларни яқинлаштириш ва ҳар икки тараф орасидаги дўстлик боғичларини мустаҳкамлаш борасида кўп жидду жаҳд кўрсатди (Абдурразоқ Самарқандий, 2008:53).

Соҳибқирон улуғ амирлари ва номдор вазирларига қарата “Душман устидан ғалаба қилишни аскарнинг кўплиги ва тартибига боғлаб қўйган эмас, бу борада олий ҳиммат, саботли ирода ва мардоналик куч-қудратининг таъсири зўрдир” (Низомиддин Шомий, 1996:290), деб айтишидан шуни англаш мумкинки, Амир Темур қўшинидаги сипоҳ маънавий ва руҳий жиҳатдан ҳам мардлик ва иродани намоён этишга тайёр бўлган.

Салтанат ишларини бошқаришда қўлланма сифатида авлодларига қолдирган “Тузуқлари”да Амир Темур “Салтанат тўнини кийгач, ўз тўшагимда роҳатда ухлаш ҳузур-ҳаловатидан воз кечдим. Ўн икки ёшимдан жаҳонгашталиқ қисматим бўлди, ранжу меҳнатлар тортдим. Амирлар ва аскарларимни юмушларини енгиллаштириш учун меҳнату машаққатларини ўзимга юкладим ва уларни тарбият этдим. Амирлар, сипоҳсолорлар, баҳодирлар билан иттифоқ бўлиб, уларнинг мардлигу мардонаворлигига таяниб, шамшир зарби билан йигирма етти подшоҳнинг тахтини эгалладим” (Темур тузуқлари, 2016:75), деб ёзган эди. Бундан кўриниб турибдики, Соҳибқирон ўз аскарларига ибрат намунаси бўлган, уларни деб керакли пайтда мешаққатларни ўз бўйнига олган, сипоҳини эса ўзига ўхшаб тарбиялашга интиланган. Бу ҳолни гувоҳи бўлган аскарлар, баҳодирлар, сипоҳсолорлар Темур атрофида жипслашишган, бундай яқдиллик натижасида қатор мамлакатлар фатҳ этилган.

Амир Темур давлат ва салтанат ишларини бошқаришда фарзандларига қолдириб кетган ўн иккинчи тузуқда “Қайси бир аскар туз ҳақи ва вафодорликни унутиб, хизмат вақтида ўз эгасидан юз ўгириб, менинг олдимга келган бўлса, ундай одамни ўзимга энг ёмон душман деб билдим” (Темур тузуқлари, 2016:78), деб ёзиб қолдирган. Демак, Темур армиясидаги сипоҳ вафодор ҳам бўлиши, хоинлик қилмаслиги шарт эди. Вафодорлик ва ҳақиқатни бир чеккага йиғиштириб қўйган сипоҳий лаънатланган ва жазога тортилган.

Амир Темур армиясидаги аскарнинг маънавий қиёфасига эътибор берилса, уларга мавжуд ҳуқуқий меъёрларга итоат этиш хусусияти ҳам хос бўлган. Чунки лашкар учун махсус қози тайинланган, лашкар сафида муҳтасиблар амал қилганки, улар лашкарнинг жангу жадал пайтида, фатҳ этилган шаҳарларга кириб борганда қонун меъёрларидан ўтиб кетмаслигини назорат қилган.

Маълумки, Амир Темур ўз салтанатини ўн икки тоифадаги кишиларга таяниб мустаҳкамлаган. Уларни давлати корхонасининг ўн икки оёи деб ҳисоблаган. Ўша тоифаларнинг тўртинчиси – амирлар, сарҳанглар, сипоҳсолорлар бўлган. Темур жанг майдонида мардона қилич чопишган шижоатли жасур кишиларни хуш кўрган. Сипоҳгарчилик ишларида уларга ишонган, улардан маслаҳатлар олган (Темур тузуқлари, 2016:93).

Бешинчи тоифа сифатида сипоҳ ва раиятни билган, уларни ҳар иккисига бир кўз билан қараган. Сипоҳийлардан чиққан баҳодирлар, довюрақларни тақдирлаган, мартабаларини кўтарган. Ўзларига нисбатан бундай эътибор натижасида қандайдир босқинчи тўда эмас, ҳар томонлама таълим кўрган, жанговар қобилияти ниҳоятда баланд, масъулиятли, ўз бурчига садоқатли, мақсадга интилувчан, мард ва жасур кишилардан иборат ўз даври учун энг илғор армия шаклланган.

Темур фикрича: “Ҳақиқий навкар қўл остида ўз навқари бўлган тақдирда ундан нимани талаб қилса, унинг беги ҳам ундан айнан шу нарсани кутади. Қайси навқарнинг ҳиммати емак-ичмак, яхши кийинмаккагина боғланар экан, албатта иш вақтида сусткашлиқ қилади. Қайси навкар ўз хизмати, ҳақ бурчини унутиб, иш вақтида меҳнатдан юз ўгирар экан, ундай навқардан юз ўгирмоқ лозим. Қайси навкар иш вақтида баҳона излаб, жангу жадал пайтида ижозат сўраб, қочишни мўлжалласа, бугунги ишни эртага қолдирса, бунга ўхшаш навқарлар номларини ҳам тилга олишга муносиб эмасдирлар” (Темур тузуқлари, 2016:127).

Амир Темур устозидан эшитган “Мамлакат куфр билан туриши мумкин, лекин зулм бор ерда тура олмайди”, деган сўзларни ўзининг ҳаётий шиорга айлантирган, сипоҳийлардан бирон киши раиятнинг хонадонига зўрлик билан келиб тушмаслигини, раиятнинг от-уловини тортиб олмаслигини қатъий талаб қилган. У сипоҳийларидан ҳар бир мамлакатнинг раияти билан бўлган муомалада холислик билан иш тутишни талаб қилган.

Эътибор берилса, Амир Темурнинг армиясидаги сипоҳийларнинг маънавий қиёфаси унинг барча ғалабаларини гарови бўлган, қўшинни бошқариш осонлашган, унинг ҳаракати ўша даврдаги бошқа кучли армиялардан фарқ қилган. Бундай қўшин

билан ҳар қандай ҳарбий тактикани қўллаш муваффақиятли натижага олиб келган. Ҳатто, Амир Темур салтанат тахтида ўтирганда баҳодир деган фахрли номга эга мард йигитлар, қилич чопиб танилган ўғлонлар салтанат тахтининг орқасида, ўнг томонда туришларини, қаровулбегилар салтанат тахтининг орқасида, чап томонда туришларини буюрган. Рамзий маънода улар Амир Темур давлатининг ишончи ва таянчи бўлган.

### УСЛУБЛАР

Амир Темур фаолиятини ўрганган хориж ва маҳаллий тарихчиларнинг асарларида ҳам Соҳибқироннинг қўшинидаги амал қилган тартиб-интизом, ғалабага бўлган ишонч, сипоҳийларни ҳарбий ва жисмоний тайёргарлигининг ниҳоятда баландлиги, қолаверса сипоҳийларнинг маънавий қиёфасининг яхшилиги кўплаб ғалабаларни қўлга киритишга сабаб бўлган.

Мовароуннаҳрни мўғуллар зулмидан озод этиб ҳукмдорлик қила бошлаган даврда Оқ ўрда Амир Темурга хавф солиб турар эди. Оқ ўрда ҳукмдори Ўрусхоннинг ноибларидан бири Тўйхўжа Ўғлон бир неча қурултойларда Ўрусхоннинг фикрларига қарши чиққанлиги учун ўлдирилган эди. Унинг ўғли Тўхтамиш ўз ҳаётига хавф вужудга келганлиги учун Амир Темурдан паноҳ истаб келган эди. Амир Темур уч маротаба Тўхтамишхонга Ўрисхонга қарши курашиши учун қўшин ва ҳарбий анжомлар билан ёрдам беради. Тўхтамиш ва Ўрисхон ўртасидаги жангларнинг бирида Ўрисхоннинг ўғли ҳалок бўлади. Темурдан паноҳ олган Тўхтамишхонни беришни, акс ҳолда уни давлатига юриш қилиш мумкинлиги билан таҳдид солган Ўрисхоннинг мактубига, «Бизга сизиниб келган бир кишини ёвга топширмақ урф-одатларимизга зиддир. Агарда бу хусусда бизга қаршилар чиқар экан, ҳар замон урушга тайёرمىз», дея жавоб қайтарган эди (Ака, 1996:13). Кўриниб турибдики, аҳдига вафолик, садоқатлилик ва олижаноблик Темурга хос хусусиятлардан бўлган.

Амир Темур ҳарб кишиси сифатида фақат умрини жангу жадалларда ўтказиб юбормаган, балки мамлакатнинг ободончилиги, илм-фан, санъат ва маданият, савдо-сотиқни ривожлантиришга доимо ҳаракат қилган. Бу эса Амир Темурдан ҳуқуқий, сиёсий ва иқтисодий билимларни талаб қилган. Темур эса бу билимлардан хабардор бўлишга интилган ва мақсадларига самарали эришиб борган.

Амир Темур бунёд этган давлат ҳарбийлашган мамлакат бўлган. Бу мамлакатда ҳар бир ҳарбий ўз вазифасини аниқ бажарган. Хатога йўл қўйиш, ғайриқонуний хатти-ҳаракатлар, ҳарбий сифатида ўз ваколатларидан ташқари чиқиш кескин жазога сабаб бўлган. Аскар урушда қўлга киритган ўлжани

бўлишда ҳам адолат тамойили амал қилишини билган, чунки «буюк аморат девони» дейилган махсус девон катта ҳуқуқ ва таъсирга эга бўлиб, ўрдунинг қонунлари ва тартиб-интизому билан шуғулланган, ўлжани тақсимлаган (Ака, 1996:114).

Тож-тахт ва салтанат тақдирида сипоҳнинг роли бениҳоят катталигини билган Амир Темур уларнинг эл-юртга астойдил садоқат билан хизмат қилиши, қай аҳволда бўлиши, туриш-турмуши ва таъминотига катта эътибор берган. Соҳибқирон сипоҳ ўзининг маънавий қиёфасини йўқотиб, ғоратгар бир тўдага айланиб қолишини олдини олиш учун уларнинг бошини силаган, уларга ойлик маош белгилаб қўйган, урушларда қўлга киритилган ўлжалардан аскарларга ҳам ўз ҳиссаси ажратиб берилган, ҳатто Рум юришидан олдин етти йиллик ойлик маош аскарларга олдиндан тўлаб берилганлиги тарихчилар томонидан ёзиб қолдирилган (Аҳмедов, 1996:20).

Темур аскар ва амирлашқарларга алоҳида эътибор билан қараб уларни тарбиясига жиддий ёндошган. Ҳар бир зобит ўзи биладиган жанг услубларини навкарларга, узоқ муддат ҳарбий хизматни ўтаган навкарлар эса янги аскарликка олинган сипоҳийларга ўргатиб, ўзига хос “устоз-шоғирд” анъаналари давом этган, сипоҳий ўзининг йўлбошчисидан ҳарбий таълим ва тарбиянинг барча жиҳатларини олишга интилган. Кўпинча сипоҳийлардан жангда аёвсиз ва довюрак бўлиш талаб қилинган. Қўшинлар ҳарбий юришга чиққан пайтда тартиб интизом янада ҳам кучайган, энг масъулиятли вазифалар довюрак ва ботир сипоҳийларга топширилган (Мухаммаджонов, 1994:29).

Француз темуршунос олими Льюсен Кереннинг фикрича, Темурнинг енгилмас бўлганлигининг асосий сабаби унинг ўз навкарлари содиқлигига эришганлигидадир. Унинг навкарлари асли Марказий Осиё халқлари орасида кўпчиликни ташкил қилган кишилар каби Темурга қўшилгунга қадар рўшнолик кўрмаган кўчманчи, чўпон, овчи, деҳқон, баққол, косиб, сорбон, аскар, адиб ва хоказолар бўлиб, сўнг баҳодир, паҳлавон ва ўз амирига бутунлай содиқ жангчига айланар эдилар. Улар туфайли Темур ўзининг барча режаларини ва ҳарбий юришларини амалга оширишга муваффақ бўлган (Керен, 2020:47).

Навкарлар Темурни ўзларининг музаффар қаҳрамони ва энг доно давлат раҳбари деб билишган. Уларнинг амирга ишончи шунчалик кучли бўлганки, ҳатто унинг ногирон эканлигини, қўлтигига кириб, суяб юраётганликларини ва отигача қўлларида кўтариб олиб бориб миндириб қўяётганликларини хаёлларига ҳам келтиришмаган (Керен, 2020:47).

Темур ўта омилкор бўлиб, барча ҳарбий усулларни ўз ўрни ва вақтида эпчиллик билан ишга сола билган. У серқирра истеъдод эгаси эди. Ўз аскарлари орасида бўлиб, мушкулларидан хабар оларкан, далда бериб турган, шахсий намуна кўрсатиб, уларни жангга, ғалабага чорлаган (Керен, 2020:47). Соҳибқироннинг ўзидан бундай муносабат, ибратни кўрган сипоҳийни маънавий-руҳий ҳолати қандай бўлганлигини тасаввур қилиш унчалик ҳам мушкул эмас.

Амир Темур кўшин маънавий қиёфасини йўқотмаслиги учун сипоҳларни яроғ-аслаҳалар, маош ва бошқа зарур нарсалар билан таъминлашга алоҳида эътибор берди. Жангчиларнинг хизматларини каттиқ қадрлади ва ўзини кўрсатганларга «баҳодир» унвонини таъсис этди. Ҳатто ҳарбий хизматга аёллар ҳам жалб қилинган эди (Зиёев, 2000:39).

Венгер тарихчиси Ҳерман Вамбери ёзишича, Амир Темур армиясида “Зобит (офицер) ҳарбий тактиканинг муҳимларини билиши керак эди. Бу узоқ вақт давомида ўзбек сипоҳийлари учун фарз саналган. Оддий аскар низомни қатъий бажаришга мажбур, жангга у аёвсиз ва довюрак бўлиши, омонлик истаган душманга юмшоқ муомала қилиши лозим эди” Вамбери, 1990:24). Амир Темур армиясидаги барча зобитлар ҳарбий соҳани билимдонлари бўлишлари зарур эди, яъни улар ўзлари устида мунтазам ишлаб уруш тақдирини ҳал қилишда етакчи рол ўйнашлари, ўз қўл остидаги сипоҳларни низомга риоя этишини қатъий назоратга олишлари лозим эди. Оддий аскардан талаб этиладиган яна бир хусусият унинг довюраклиги бўлганки, бу тушунча аскарда эътикод даражасига етиши шарт эди. Довюрак аскар жангга жадал майдонида ўзини нималарга қодир эканлигини кўрсатиб, омонлик истаган душманга муносабатда ўзини инсонпарварлигини намоён этиши лозим эди.

Буюк лашкарбоши ва фавқулотда ҳарбий ташкилотчи сифатида Амир Темур ўта интизомли армия тузди, жанг стратегияларини ва жангнинг ютиб чиқиш усулларини, кўшиндан вақтида усталлик билан фойдаланиш йўлларини ишлаб чиқди. Шу билан биргаликда Амир Темур бошқа лашкарбошилардан фарқли равишда ўз армиясининг ҳарбий низомларини ўзи ишлаб чиқди. Уруш чоғида кўшиннинг ҳеч нарсага муҳтож бўлиб қолмаслиги учун кўшиннинг ёрдамчи қисмини қассоб, ошпаз, хунарманд, темирчи ва ҳатто кўчма ҳаммом билан ҳам таъминлаган (Чориев, 2020:25).

Амир Темур кўшини забт этган шаҳар, қалъа ёки вилоятларга ўзбошимчалик билан зулм ўтказишни таъқиқлаган. Беҳуда қон тўкилмаслигига алоҳида буйруқ берган. Нафақат, бир томчи қон тўкилиши, балки имкон қадар умуман, кўшинлар

тўқнашмаслигининг ҳам олдини олиш учун, Амир Темур ҳар юришдан олдин ўша вилоят ҳукмдорига нома юбориб ўзини тан олишни сўраган. Агар бу талаб қондирилса, вилоят ҳокимига ҳурмат билан қараган ва қурбонларнинг олдини олганлиги учун иззат-икром кўрсатган. Соҳибқирон ҳарбийларининг ижтимоий ва жангвор фазилатарни ўзида мужассам этганликлари нафақат жангларни, балки бутун бошли вилоятларни эгаллаш ва идора этишда ҳам қўл келган (Чориев, 2004:27).

Соҳибқирон ҳарбий ғалаба-ю, муваффақиятлардан сўнг тўй-томошалар, тантаналар белгилаган ва уларда кўшиннинг оддий аскарлардан тортиб, лашкарбошисигача оилалари билан қатнашган. Ушбу тантаналарда, жангга-жадалларда фаол иштирок этган сипоҳлар ва лашкарбошилар тақдирланганлар, жасорат кўрсатиб, ҳалок бўлган ботирларнинг оилаларига аскарларнинг улушлари берилган ва яна тақдирланган. Амир Темур аскарларида ҳарбий истеъдод тушунчаси билан биргаликда ижтимоий адолат тушунчалари акс этиб турар эди (Чориев, 2004:29).

Амир Темур сипоҳийлари вақт ўтиши билан қобилиятига қараб маъмурий вазифаларни ҳам бажаришга ишониб жалб қилинган. Масалан, доруғаликка тайинланган сипоҳ ҳуқуқий билимлардан ташқари ўзларига қарашли ерларда тинчлик ва хотиржамликни сақлашга масъул бўлганлар. Шаҳар ва қишлоқлардаги кутвоқлар халқнинг тинчлигини кўриқлаб, бордию бирон нарса йўқолса ёки ўғирланса улар жавобгар бўлганлар. Йўловчиларни бир манзилдан иккинчи манзилга етказиш зобитлар зиммасида бўлган. Аскарлар тун қоровуллари бўлиб, маълум ҳудудларга бўлинган ҳолда жинойтларни очишда муҳим ўрин эгаллаганлар (Одилов, 2016:125).

Амир Темур кўшинни парокандаликдан сақлаб, ҳар қандай айирмачилик ҳаракатига йўл қўймасликка ҳаракат қилган. Унинг кўшинида турли тилларда сўзлашувчи қавмлар бемалол хизмат қила олган. Кўшинда ҳар қандай диний, ирқий камситишларга йўл қўйилмаган. Бу ҳолат шундан далолат берадики, сипоҳнинг маънавий қиёфасига диний ва миллий бағрикенглик ҳам хос бўлган (Одилов, 2016:137).

## НАТИЖА

Амир Темурнинг ҳаёт тарзи, унинг сиёсий ва ҳарбий мероси бугун ҳам ўз қимматини йўқотмаган. Шунинг учун, дунё бўйлаб Амир Темур шахсини ўрганишга қизиқиш тобора ортиб бормокда. Ўзбекистон Республикасининг Биринчи Президенти Ислам Каримов Амир Темур ҳақида ўз фикрларини баён этиб “Халқимизни қарамлик исканжасидан халос этган, тарқоқ ва пароканда эл-



улусни бирлаштириб, мустақил ва қудратли давлатга асос солган бу улуг сиймонинг ғоя ва қарашлари нафақат ўз даври, балки бугунги ва келгуси авлодлар учун ҳам муҳим аҳамият касб этиши бежиз эмас”, деб ёзган эди (<https://n.ziyouz.com/>).

Президентимиз Шавкат Мирзиёев 2016 йил 14 декабрда Олий Мажлис палаталари қўшма мажлисида “Буюк соҳибқирон Амир Темур бобомизнинг: “Адолат ҳар бир ишда ҳамроҳимиз ва дастуримиз бўлсин!” деган чуқур маъноли сўзлари ҳар биримиз учун ҳаётини эътиқодга айланиши зарур”, деган эзгу даъватни ўртага ташладилар (<https://parliament.gov.uz/>). Буюк бобокалонимизга юксак эҳтиромнинг ёрқин ифодаси сифатида бўлажак ватан ҳимоячиларини тарбиялаш мақсадида ташкил этилган ҳарбий мактабларга Президентимизнинг ташаббуслари билан “Темурбеклар мактаби” номи берилди. Президентимиз томонидан Давлат Хавсизлик Хизмати Академиясига эса Амир Темур Академияси номининг берилиши бу билим ва тарбия масканларида таълим ва тарбияланаётган ҳар бир ватан ҳимоячисига, уларда фаолият юритадиган раҳбар кадрлар, зобит ва ҳарбий хизматчиларга, педагоголарга бир томондан юксак фахр-ифтихор туйғуси, иккинчи томондан катта масъулиятни ҳам юклайди.

Француз тарихчиси, темуршунос олим Люсьен Керен таъкидлаганидек: “Агар Амир Темур фақатгина жангу жадал ёхуд ашаддий истилолар ишқида ёнган буюк фотиҳ бўлганида эди, уни тарих кўп ҳам қизиқтирмасди. Тўғри, Амир Темур моҳир саркарда, битмас-туганмас ғайратга эга раҳбар, қатъиятли, шижоатли жангчи бўлгани рост, бироқ бу – биз у ҳақда билганларимизнинг ҳаммаси эмас”( Керен, 1996:28). Демак, бугун барчамиз Амир Темурнинг бой ҳарбий-сийсий меросини, унинг ижтимоий-маданий ғояларини чуқур ўрганишни давом эттиришимиз лозим.

### МУҲОКАМА

Амир Темур ўта мураккаб сиёсий жараёнлар амал қилган тарихий даврда яшаган, ана шу қийин вазиятда ўз олдига қўйган мақсадларга эришиш учун сабот билан курашган. У ҳокимиятни мерос сифатида олмаган, у ҳокимиятни қўлга олиш учун жуда оғир кечган курашлар олиб борган, ана шу курашлар жараёнида ўз давлатини барпо этишга мушарраф бўлган. Бундай шароитда Темур қийинчилик билан эришилган мақсадларини осонлик билан қўлдан чиқаришни ҳеч қачон хоҳламаганлиги табиий. Шунинг учун у ўз даври талабларидан келиб чиқиб гоҳида қаттиққўл ҳукмдор, гоҳида кескин қарорларни қабул қилган саркарда мақомида бўлган.

Лекин бундай қаттиққўллик ва кескинликни бутун давлат ва ҳукмдор фаолиятининг барча соҳаларига алоқадор дейиш ҳам нотўғри. Нима бўлганда ҳам Амир Темурни адолат тамойиллари орқали давлат бошқаргани ва бу тамойилларга содиқлик муайян даражада унинг фарзандлари, амалдорлари, қўшини ва сипоҳийларида ҳам бўлганлигини рад этиб бўлмайди.

Германиялик профессор Юрген Пауль фикрича, адолат тушунчаси Амир Темур учун катта аҳамиятга эга бўлган. Унинг тушунишича, бу ахлоқий тоифа ҳукмдорга хос бўлиши керак. Агар ҳукмдор адолат қонунларига риоя қилмаса, у мамлакатни бошқара олмайди. Бундай ёндошиш натижасида адолат ҳукмдорнинг фазилати эмас, давлат институти бўлиб қолди (Амир Темурнинг 660 йиллигига бағишланган халқаро симпозиум материаллари, 1997:156). Адолатлилик жамиятда ҳукмрон ғояга айланган шароитда сипоҳ ундан бебаҳра қолиши мумкин эмасди, аксинча зарур бўлганда унинг ўзи адолат тантанаси учун хизмат қилиши лозим эди.

### ТАҲЛИЛ

Таҳлиллар шуни кўрсатмоқдаки, Амир Темур ҳарбий, сиёсий, иқтисодий ва ижтимоий фаолияти давомида ўз даврининг ҳукмдори сифатида имкон қадар барпо этган давлатни барқарорлигини таъминлашга, уни ташқи душманлардан ҳимоя қилишга, таҳдид сола бошлаган давлатларга олдиндан зарба беришга, ўзига қарши тузилган сиёсий иттифоқларни парчалаб ташлашга ҳаракат қилган. Бундай қийин вазифаларни кучли армияга таянмаган ҳолда амалга ошириш мумкин эмасди. Шунинг учун Амир Темур тузган армия замонасининг бошқа армияларидан, сипоҳий эса бошқа армиялардаги сипоҳийлардан ҳар жиҳатдан кескин фарқ қилган. Бу натижага Соҳибқирон ўз армиясида олиб борган ислохотлар орқали эришган. Ҳарбий ислохотлар қўшинни ташкиллаш, жанговарлигини ошириш, куруланиш даражасини яхшилаш билан чегараланиб қолиши мумкин эмасди. Амир Темур давлатида ҳарбийлар аҳолининг алоҳида тоифасига айланди, шунинг учун ҳукмдор ўз кўрсатмалари билан аввало қўшиннинг ижтимоий ҳолатини қонунийлаштириб қўйди, шунингдек аскарга нисбатан давлат томонидан бўлган ижтимоий эътибор тушунчасини муомалага киритди (Чориев, 2004: 25).

### ХУЛОСА

Хулоса қилиб айтиш мумкинки, Амир Темур ўз даври учун замонавий ва жанговар қобилияти баланд армияни тузишга муваффақ бўлган. Бу армия

Амир Темур барпо этган мамлакатнинг хавфсизлиги, унинг тинчлигини муҳофаза этган, мамлакатнинг ташқи душманларига қарши самарали кураш олиб борган. Бу армиядаги сипоҳ фақат жангвор ҳаракатларда қатнашиш, бой ўлжаларни қўлга киритишдек тор манфаатлар билангина ҳарбийлик мақомига эришмаган. Амир Темур армияси сафига кирган сипоҳ жамиятнинг алоҳида қатлами сифатида ўзига бириктирилган вазифаларни профессионал даражада бажариши, бурчига садоқатли бўлиши, ўз етакчиларидан ўрганган мардлик ва жасорат намунаси орқали касбий нуқтаи назардан ўсиши лозим эди.

Сипоҳ Амир Темур армиясида ўз фаолиятини самарали бажарганлаги учун етарли даражада кадрланган, унинг мардлиги ва жасурлиги эътиборсиз қолдирилмаган, уни тарбиялаш жараёнида оддий зобитдан тортиб то ҳукмдорнинг ўзигача шахсий ибрат намунаси бўлишган. Сипоҳ Амир Темур армиясида давлатнинг асосий ғояси адолатпарварликни ҳимоячиси бўлиши керак эди, у жамиятдаги юқори мартабасини, фаровон турмуш тарзи, иззат-икромни йўқотмаслик учун ҳукмдор томонидан тартиб берилган барча низомларга тўла тўқис риоя қилиши лозим эди. Амир Темур фаолиятини тасвирлаган ўрта аср тарихчилари, замонавий маҳаллий ва хориж темуршунос олимларнинг асарларида фикримизни исботлайдиган қатор мисоллар мавжуд. Қолаверса Амир Темур фаолиятини илмий нуқтаи назардан ўрганиш натижасида юзага келаётган янги маълумотлар ҳам тадқиқот хулосаларини янада бойитиб бормоқда.

#### АДАБИЁТЛАР РЎЙХАТИ:

1. Амир Темур шахсининг замондошлари томонидан баҳоланиши ва фаолиятининг мустақил Ўзбекистон учун аҳамияти. **Амир Темурнинг 660 йиллигига бағишланган халқаро симпозиум материаллари.** (1997) -Тошкент.: *Мир, экономика и права.*
2. Темур тузуқлари. (2016) Форсча матндан А. Соғуний ва Ҳ. Кароматов таржимаси. -Тошкент.: Ўзбекистон.
3. Темур қиссаси (2004) (Қиссаи Темурий, “Темур эсдаликлари, Малфузоти Темурий). -Тошкент.: Фан.
4. Ака И. (1996) Буюк Темур давлати. - Тошкент.: Чўлпон нашриёти.
5. Арабшоҳ И. (1996) Амир Темур тарихи. -Тошкент.: Меҳнат.
6. Аҳмедов Б. (1996) Соҳибқирон Темур.-Тошкент.: Абдулла Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти.
7. Вамбери Ҳ. (1990) Бухоро ёхуд Мовароуннах тарихи. -Тошкент.: Ғафур Ғулом номидаги адабиёт ва санъат нашриёти.
8. Зиёев Ҳ. (2000) Тарих – ўтмиш ва келажак кўзгуси.- Тошкент.: Ғафур Ғулом номидаги адабиёт ва санъат нашриёти.
9. Керен Л, Саидов А. Амир Темур ва Франция (1996).-Тошкент.: Адолат,
10. Керен Л. (2020) Амир Темур салтанати.- Тошкент.: Ўзбекистон.
11. Муҳаммаджонов А. (1994) Темур ва темурийлар салтанати. -Тошкент.: Қомуслар бош таҳририяти.
12. Одилов А. (2016) Амир Темур тузуқлари – давлат бошқаруви асоси. -Тошкент.: Фан ва технология.
13. Самарқандий А. (2008) Матлаъи саъдайн ва мажмаи баҳрайн.- Тошкент.: Ўзбекистон.
14. Чориев А. (2004) Соҳибқирон Амир Темур ҳаётидан лавҳалар.- Қарши.: Насаф.
15. Шомий Н. (1996) Зафарнома.- Тошкент.: Ўзбекистон.
16. Ўлжаева Ш.(2018) Амир Темур дипломатияси.- Тошкент.: Ижод-пресс.
17. <https://parliament.gov.uz/>
18. <https://n.ziyouz.com/>

#### REFERENCES

1. Evaluation of the personality of Amir Temur by his contemporaries and the importance of his activity for independent Uzbekistan. Proceedings of the international symposium dedicated to the 660th anniversary of Amir Temur. Tashkent.: Mir, ekonomika i prava, 1997.
2. Temur tuzuklari. From the Persian text A. Soguniy and H. Karomatov's translation. –Tashkent.: Uzbekistan, 2016.
3. Temur qissasi (Temur qissasi, Temur esdaliklari, Malfuzoti Temuriy), Tashkent.: Fan, 2004.
4. Ahmedov B.( 1996) Sohibqiron Temur. -Tashkent .: Abdulla Qodiriy National Heritage Publishing House.
5. Aka I. (1996) Buyuk Temur davlati .- Tashkent .: Cholpon Publishing House.
6. Arabshoh I. (1996) Amir Temur tarixi . -Tashkent .: Mehnat.
7. Choriyev A. (2004) Sohibqiron Amir Temur hayotidan lavhalar. -Qarshi.: Nasaf.
8. Keren L, Saidov A. (1996) Amir Temur va Fransiya. -Toshkent.: Adolat.
9. Keren L. (2020) Amir Temur saltanati. -Toshkent.: O'zbekiston.
10. Muhammadjonov A. (1994) “ Temur va temuriylar saltanati . -Tashkent .: Qomuslar bosh tahririyati,.
11. Odilov A. (2016) Amir Temur tuzuklari – davlat boshqaruvi asosi. -Toshkent.: Fan va texnologiya.
12. Samarkandiy A. (2008) Matla'i sadayn and majmai bahrayn.- Tashkent .: Uzbekistan.
13. Shamiy N. (1996) Zafarnoma.- Tashkent .: Uzbekistan.
14. Uljaeva Sh. (2018) Amir Temur diplomatiyasi .- Tashkent .: Ijod-press.
15. Vamberi H.(1990) Buxoro yoxud Movarounnahr tarixi . -Tashkent .: Ghafur Ghulam Publishing House of Literature and Art, 1990.
16. Ziyouev H. (2000) Tarix – o'tmish va kelajak ko'zgusi .- Tashkent .: Ghafur Ghulam Publishing House of Literature and Art.
17. <https://parliament.gov.uz/>
18. <https://n.ziyouz.com/>

## ВИРТУАЛ АХБОРОТНИНГ ЖАМИЯТ БАРҚАРОРЛИГИГА ТАЪСИРИ

### ВЛИЯНИЕ ВИРТУАЛЬНОЙ ИНФОРМАЦИИ НА СОЦИАЛЬНУЮ СТАБИЛЬНОСТЬ

#### IMPACT OF VIRTUAL INFORMATION ON SOCIAL SUSTAINABILITY

**Behzodbek I. SOIPOV,**

*Head of the Department at the Committee of Religious  
Affairs under the Cabinet of Ministers of the Republic  
of Uzbekistan*

BEHZODBEKSOIPOV2021@GMAIL.COM  
12, Navoi str., Tashkent, 100011, Uzbekistan

**DOI: 10.47980/IAU/2021/3/6**

**Аннотация:** Мазкур мақолада ахборот тушунчаси ва унинг бугунги кундаги аҳамияти, Ўзбекистон ва жаҳон шароитида ахборотдан фойдаланиши, ахборот хавфсизлигини таъминлаш борасида амалга ошириладиган чора-тадбирлар ҳақида сўз юритилади. Бугунги кун виртуал олами глобаллашув жараёни сабаб бутун инсоният учун маълум маънода таҳдид кучига айланиб қолаётгани фактлар билан асослаб берилган. Бу борада виртуал ахборотларнинг жамият ижтимоий-сиёсий жараёнларига бевосита таҳдид солаётгани ҳам атрофлича ёритилган. Дунёнинг ривожланган давлатларида виртуал таҳдидларнинг олдини олиш борасида юритилаётган сиёсатга ҳам тўхтаб ўтилган. Виртуал таҳдидларнинг айнан нималарда акс этаётгани, уларни бартараф этиши йўллари очиқланган.

Мақолада виртуал олам ва виртуал мулоқот индивид баробарида жамият учун ҳам нақадар таъсири ҳолга келиб қолгани тадқиқотлар мисолида таҳлил қилинган. Кенг оммалашиб улгурган “виртуал” сўзи билан боғлиқ бир қатор атамалар (виртуал ҳаёт, виртуал оила, виртуал севги) пайдо бўлганига ургу берилган.

Маълумки, ҳозирги даврда Интернет тармоқларида тарқатиладиган ахборотлар ўзининг позитив аҳамияти билан бир қаторда салбий ҳолатларни ҳам ўзида акс эттиради. Айниқса, YouTube, facebook, Telegram, WhatsApp каби ижтимоий тармоқларда тарқатиладиган негатив ахборотлар кўламининг тобора ортиб бораётганлиги айни шу йўналишдаги муаммоларни ҳал этиш заруратини пайдо қилмоқда. Интернет орқали ёшлар ўртасида жамиятда бўлаётган ижобий ўзгаришлар ҳақидаги ахборотларни бузиб талқин қилиш, айниқса, диний ақидапарастликни уларнинг дунёқарашига аноним тарзда чуқур синдириш ҳолатлари тобора авж олаётганлиги бу муаммони ўрганиш ва унинг олдини олиш қай даражада муҳим эканлигини кўрсатиб турибди. Шу маънода

мақоланинг асосий қисми виртуал олам имкониятларидан диний-экстремистик гояларни тарқатишида фойдаланиш мавзусига бағишланган. Бу борада замонавий дунёда ижтимоий тармоқлар ва интернет сайтлари улкан таъсир кучига айлангани террорчи ва экстремистик гуруҳларни ҳам бефарқ қолдирмагани, уларнинг ушбу воситалардан фойдаланишида фаоллик кўрсатаётгани ИШИД мисолида кўрсатиб берилган.

Мақоланинг хулоса қисмида келажак авлодни виртуал олам таҳдидларидан ҳимоя қилиш зарурати борасидаги таклиф ва тавсиялар берилган.

**Калим сўзлар:** виртуал таҳдид, интеграллашув, глобаллашув, диний, этник, ташиқи сиёсат, хавфсизликни таъминлаш, ижтимоий тармоқлар, мафкуравий иммунитет, технологик навациялар, терроризм, экстремизм.

**Аннотация:** В данной статье рассматривается понятие информации и ее важность на сегодняшний день, использование информации в Узбекистане и мире, а также освещаются меры, принимаемые для обеспечения информационной безопасности. Современный виртуальный мир основан на том факте, что процесс глобализации становится в определенном смысле угрозой для всего человечества. В этой связи подробно освещается тот факт, что виртуальная информация представляет в некоторых аспектах прямую угрозу социально-политическим процессам в обществе. Кроме того в статье была затронута политика предотвращения виртуальных угроз в развитых странах мира. Выявлено, что именно представляют собой виртуальные угрозы и способы их устранения.

В статье исследуется, как виртуальный мир и виртуальное общение обрели сильное влияние как на личность, так и на общество. Подчеркивается, что ряд терминов (виртуальная жизнь, виртуальная семья, виртуальная любовь) возникли в связи со словом «виртуальный», ставшим популярным.

Известно, что информация, распространяемая сегодня в интернете, помимо положительного значения, имеет еще и отрицательное. В частности, растущее количество негативной информации, распространяемой в социальных сетях, таких как YouTube, Facebook, Telegram, WhatsApp, создает необходимость нахождения решения проблем в этой области. Растущее искажение информации о позитивных изменениях в обществе среди молодежи через Интернет, особенно анонимное проникновение религиозного фанатизма в их мировоззрение, подчеркивает важность изучения и предотвращения этой проблемы. В этом смысле основная часть статьи посвящена предотвращению использования возможностей виртуального мира в распространении религиозно-экстремистских идей. На примере деятельности ИГИЛ показано, что в современном мире социальные сети и интернет-сайты стали огромной силой влияния, которая не оставила равнодушными террористические и экстремистские группы, активно в заключение были предоставлены

предложения и рекомендации о необходимости защиты будущих поколений от угроз виртуального мира.

**Ключевые слова:** виртуальная угроза, интеграция, глобализация, религиозная, этническая, внешняя политика, безопасность, социальные сети, идеологический иммунитет, технологические инновации, терроризм, экстремизм.

**Abstract:** The article discusses the concept of information and its importance today, the use of information in Uzbekistan and the world, the measures taken to ensure information security. In this regard, the fact that virtual information poses a direct threat to the socio-political processes of society is also covered in detail. Places where the virtual threats are reflected and ways to eliminate them have been revealed.

The article illustrates how effective the virtual world and virtual communication have become for individuals and society. It is emphasized that several terms (virtual life, virtual family, and virtual love) have emerged in connection with the word virtual, which has become popular.

We know that the information spread on the Internet today, in addition to its positive significance, also reflects the negative. In particular, the growing amount of negative information spread on social networks such as YouTube, Facebook, Telegram, WhatsApp creates the need to address the problems in this area. The growing distortion of information about positive changes in society among young people through the Internet, especially the anonymous penetration of religious fanaticism into their worldview, underscores the importance of studying and preventing this problem. The body part of the article focuses on the use of the opportunities of the virtual world in the spread of religious, extremist ideas. In this regard, the fact that the terrorist and extremist groups have not left indifferent to the considerable influence of social networks and Internet sites and their activeness in using these tools are shown in the example of ISIS.

To conclude, the article provides suggestions and recommendations on the need to protect future generations from the threats of the virtual world.

**Keywords:** virtual threat, integration, globalization, religious, ethnic, foreign policy, security, social networks, ideological immunity, technological innovation, terrorism, extremism.

### КИРИШ

Бугунги кунда дунёнинг ижтимоий, иқтисодий ва маънавий соҳаларда интеграллашув ҳамда глобаллашув жараёни жадал кечаётган бир даврда диний мазмундаги виртуал таҳдидларнинг ҳам ортиб бораётганлиги барча минтақа ва давлатларни ташвишга солаётган долзарб муаммолардан биридир. Айниқса, виртуал оламда ҳали дунёқараши тўлиқ шаклланмаган ёшлар, шунингдек, ўз қатъий фикри ва позициясига эга бўлмаган одамларни ўз домига тортиб кетадиган, динни ниқоб қилиб олган турли экстремистик оқимларнинг даъватлари

жаҳондаги кўплаб мамлакатларда ижтимоий-сиёсий барқарорликни издан чиқармоқда. Нагжада миллий, этник, диний, ҳудудий, сиёсий ва ҳарбий аҳамият касб этган можароларнинг сони ортиб, давлатлар мустақиллигига таҳдид солмоқда.

Дунёдаги илмий марказлар томонидан диний мазмундаги ахборот хуружларига қарши ёшларда ўз-ўзини ҳимоялашнинг диагностик-профилактик тизимини ишлаб чиқиш орқали инсон онгига салбий таъсир этувчи ахборотларни чегаралаш муаммоларининг илмий-амалий тадқиқига алоҳида эътибор қаратилмоқда. Шунингдек, жаҳонда ижтимоий, иқтисодий ва маънавий соҳаларда интеграллашув ҳамда глобаллашув жараёни жадал кечаётган бир даврда диний мазмундаги виртуал таҳдидларнинг сиёсий мазмун-моҳиятини ўрганиш йўналишидаги тадқиқотларни ривожлантиришга алоҳида эътибор қаратиш тобора долзарб аҳамият касб этмоқда (Muhammadsidiqov, 2018).

Мамлакатимизда ижтимоий-сиёсий таҳдидларнинг янги кўринишлари асосан виртуал ахборот кўринишида намоён бўлаётганлигини Ҳаракатлар стратегиясида ҳам "...ахборот хавфсизлигини таъминлаш ва ахборотни ҳимоя қилиш тизимини такомиллаштириш, ахборот соҳасидаги таҳдидларга қарши ўз вақтида ва муносиб қаршилиқ кўрсатиш" (ЎЗР ПР Фармони, 2017) муҳим вазифа этиб белгиланди. Халқаро террористик ва экстремистик ташкилотларни виртуал олам орқали ўз таъсирларини ўтказишга ҳаракат қилаётганлиги ҳам жиддий муаммолардан бири ҳисобланади.

### УСЛУБЛАР

2001 йил 11 сентябрь воқеаларидан кейин дунё сиёсатида кескин ўзгаришлар юз берди. Бугунги кунда дунё мамлакатлари янги жўғрофий-сиёсий вазиятларда, глобаллашув, халқаро терроризм ва экстеримизм, наркобизнес, кескин ахборот курашлари шароитларида ривожланмоқда. Шунингдек, бугунги кунда жаҳон термоядро урушининг олдини олиш, халқаро террорчиликка қарши кураш ва барча халқлар учун тинчликни таъминлаш, ривожланган ва ривожланаётган мамлакатлар ўртасида ижтимоий-иқтисодий ва сиёсий тараққиёт даражасидаги тафовутни баргараф этиш, очлик, қашшоқлик ва саводсизликни тугатиш, атроф-муҳит ҳалокатли тарзда ифлосланишининг олдини олиш, инсониятни зарур ресурслар – озиқ-овқат, саноат хомашёси, энергия манбалари билан таъминлаш, фан ва техника тараққиёти салбий оқибатларга олиб келишига йўл қўймаслик каби глобал муаммоларни ҳал этиш долзарб ҳисобланади.

2006 йил БМТ Бош Ассамблеясида 17 майнинг Бутунжаҳон ахборот жамияти куни деб эълон қилинганлиги, 2001 йилда ЮНЕСКОнинг «Ахборот ҳамма учун» халқаро дастурининг қабул қилиниши, ахборотлашган жамият масалаларига бағишланган Бутун дунё саммитининг ташкил этилиши, 2000 йил 22 июлда «Катта саккизлик» учрашувида «Глобал ахборотлашган жамият Хартияси» қабул қилиниши айти шу йўналишдаги муаммоларни сиёсий фанлар нуқтаи назардан тадқиқ этишни кун тартибига қўймоқда.

Бугунги кунда виртуал таҳдидлар авж олаётган мураккаб бир шароитда, турли мазмундаги бузғунчи ғоялар инсон онги ва тафаккурига ўз таъсирини ўтказётган бир шароитда сиёсий можаролар келиб чиқиши мумкин бўлган манбаларни ўрганиш, омилларни аниқлаш ҳамда унинг натижасида жамиятда шаклланиши мумкин бўлган жамоатчилик фикри, сиёсий қарашларни изчил равишда ўрганишни тақозо этади. Шу нуқтаи назардан қараганда, бугунги кунда С.Расторгуев таъкидлаганидек, “Кўпгина мамлакатлар ўз фуқаролари, маданияти, анъаналари ва маънавий бойликларини бегона давлат ахборот таъсиридан сақлаш учун махсус чоралар кўрмоқдалар. Миллий ахборот манбаларини ҳимоя қилиш ва ахборот махфийлигини, жаҳон очик тизимларида ахборот алмашинувини сақлаб қолиш зарурияти туғилган. Чунки, бундай кетишда давлатлар сиёсий ва иқтисодий қарама-қаршилик, халқаро муносабатларда инқирозга юз тутиши мумкин. Шунинг учун, ахборот хавфсизлиги, ахборот жанги ҳамда ахборот курули ҳозирги кунда барчанинг эътибор марказида” (Muhammadsidqov, 2018) бўлиб қолмоқда.

Шундай мураккаб шароитда Ўзбекистоннинг хорижий давлатлар билан стратегик ҳамкорлиги, бир томондан, минтақавий муаммоларни ҳал қилишга, мамлакатнинг глобал жараёнларда фаол иштирок этишига қўмаклашади. Иккинчи томондан эса, ички ва ташқи сиёсатнинг демократик жараёнларини либераллаштириш тобора долзарб аҳамият касб этади. Шу билан бирга, Ўзбекистоннинг дунё сиёсий майдони, айниқса, минтақавий хавфсизликни таъминлаш борасида кечаётган жараёнлардаги дадил хатти-ҳаракатлари, мамлакатда ички сиёсий ҳаётнинг фаоллашуви бизга ошқора ёки пинҳона душманлик кайфиятидагилар кам эмаслигини исботлаб турибди. Бу жараённи ошқора ёки пинҳона кучлар йирик трансмиллий корпорация, алоҳида ташкилот, ҳатто террористик гуруҳларнинг ахборот воситалари иштирокида мамлакатимизга қарши ахборот тарқатиш бўйича зиддиятли аҳволни юзага келтираётганлиги билан асослаш

мумкин. Бундай виртуал таҳдидлардан кўзда тутилган асл мақсад аён: бу, биринчидан, давлат ва унинг раҳбариятини, мамлакатда ўтказилаётган ислохотларни обрўсизлантиришга уриниш; иккинчидан, ўтказилаётган ислохотларнинг самарадорлиги борасида аҳолида шубҳа туғдириш, ҳокимиятга нисбатан ишончсизликни пайдо қилиш ва ҳатто “аҳолисининг асосий қисми ислом динига эътиқод қилувчи давлатда демократик жамият қуриб бўлмаслиги ва бу борадаги уринишлар ёмон оқибатларга олиб келиши” билан одамларни кўрқитиш; учинчидан, мамлакатдан инвесторларни чўчитиш, мамлакатда гўё демократик тамойилларга зид хатти-ҳаракатларга йўл қўйилаётгани ҳақида сафсата сотиш билан дунё сиёсий ва ишбилармон доираларида Ўзбекистонни салбий бўёқларда кўрсатиш ва бошқалар шулар жумласидандир. Глобал ўзгаришлар шароитида “Бундай таҳдиддан миллий чегаралар ортига беркиниб бўлмайди, чунки у умумбашарий хусусиятга эгадир” (Г.Померанц, 1998).

Шу ўринда таъкидлаш керакки, бугунги кунда АҚШ, Буюк Британия, Германия ва Россия сингари кўплаб ривожланган мамлакатларда виртуал таҳдидларнинг олдини олиш ва бартараф этишга миллиардлаб доллар маблағ сарфланмоқда. Виртуал таҳдидларнинг биринчи объекти зиёлилар, шифокорлар, ўқитувчилар, маданият соҳаси ходимлари ҳисобланади. Бунинг сабаби шундаки, аҳолининг айнан шу қатлами миллатнинг маънавий, ижтимоий-иқтисодий ва сиёсий дунёқарашини шакллантиришда алоҳида ўринни эгаллайди. Зиёлилар қатлами аҳолининг бошқа қатламларига нисбатан ақлий меҳнат билан кўпроқ шуғулланганлиги боис, мулоқотга киришувчан, ўзгарувчан характерга эга бўлиб, уларда ўз-ўзини баҳолаш ҳисси юқори даражада ривожланган бўлади. Бу эса бутун мамлакат, вилоят, ҳудуднинг ижтимоий ҳаётининг сиёсий таҳлили, олий маълумотга эга эканлиги билан ажралиб туради. Бундан ташқари, айнан зиёлилар қатлами маданият, иқтисод ва жамиятнинг бошқа соҳаларида янгиликнинг тарафдори ва тарғиботчисидир. Ижтимоий фикрнинг янгиланишида, эскича қарашлардан воз кечиб жамиятнинг ўзига хос мақсад, манфаат ва эҳтиёжларидан келиб чиққан ҳолда янгича дунёқарашни юксалтириш муҳим рол ўйнайди. Дарҳақиқат, инсон онгли мавжудот сифатида фикрлайди, янги ахборотлар оқими ҳақида фикр-мулоҳаза юритади, таҳлил қилади, хулоса чиқаради. Унинг яна бир хусусияти шундан иборатки, онг билан боғлиқ бу жараёнлар натижасини бошқа инсонлар билан баҳам кўришга,

ҳиссиёт ва кечинмалари билан ўртоқлашишга ҳаракат қилади. Виртуал таҳдидларнинг иккинчи объекти динамик, ўзгарувчан характерга эга, барча соҳаларда янгиликларга интилаётган ёшлар бундай ахборот хуружлари таъсирига тез тушиб қоладилар. Шу боисдан ҳам бугунги ёш авлод Г.Померанц таъкидлаганидек, “Интернетга тобора тобе сифатида боғланиб қолмоқда ва ўзи сезмаган ҳолда унга тобе бўлиб қолмоқда. Оқибатда гўёки эркин кўринган бундай қатламни хоҳлаган кўйга солиб ўйнатиш мумкинлигини бугунги ҳаётнинг ўзи кўрсатиб турибди” (Н.Абдуазизова, 2010).

### ТАҲЛИЛЛАР

Ҳозирги даврда Интернет тармоқларида тарқатилаётган ахборотлар ўзининг позитив аҳамияти билан бир қаторда салбий ҳолатларни ҳам ўзида акс эттирмоқда. Айниқса, YouTube, facebook, Telegram, WhatsApp каби ижтимоий тармоқларда тарқатилаётган негатив ахборотлар кўламининг тобора ортиб бораётганлиги айтилиши шундан айни шундай ўғналишдаги муаммоларни ҳал этиш заруратини пайдо қилмоқда. Интернет орқали ёшлар ўртасида жамиятда бўлаётган ижобий ўзгаришлар ҳақидаги ахборотларни бузиб талқин қилиш, айниқса, диний ақидапарастликни уларнинг дунёқарошига аноним тарзда чуқур сингдириш ҳолатлари тобора авж олаётганлиги бу муаммони ўрганиш ва унинг олдини олиш қанчалик даражада муҳим эканлигини кўрсатиб турибди.

Бизга маълумки, Интернетдан хоҳлаган одам исталган ахбороти билан виртуал майдонга тўсиқсиз кириши мумкин. Бунда биринчи навбатда, назорат йўқлигидан фойдаланиб қоладиган бузғунчи кучлар ўз таъсир доираларини оширишга ҳаракат қилишлари аниқ. Чунки бундай глобал Интернет тармоқларида ахборот тайёрлаш ва тарқатиш арзон, давлат чегараларидан бемалол ўтиб кетаверади. Шу боисдан ҳам бугунги кунда Интернет бузғунчилик, кўпуровчилик ғояларини, порнография ва бошқа иллатларни тарғиб қилувчи “макон”га айланиб қолмоқда. Интернет орқали амалга ошириладиган ахборот хуружларининг олдини олиш эса жуда ҳам мураккаб масалалардан ҳисобланади.

МДХ доирасида «В Контакте», «Одноклассники», «Мой Мир» каби Интернет тармоқларида ИШИД ғоялари билан бир қаторда турли даражадаги миш-мишлар, носоғлом кайфият туғдирувчи фикрлар, турли ижтимоий гуруҳлар орасида душманона кайфиятлар, яъни миллатчилик, расизм, жангари экстремизм ва фанатизм ғоялари тарқатилаётганлиги ҳам алоҳида қайд этилмоқда. Кўрсатиб ўтилган маълумотлардан маълум бўладики, бугунги кунда

бирор-бир давлатни босиб олиш учун ҳарбий ҳаракатлар олиб бориш шарт эмас. Зеро, бундай виртуал таҳдидлар ҳарбий хатти-ҳаракатларга нисбатан жуда арзон бўлиб, у ядро қуролидан ҳам самаралироқ таъсир кўрсатиши имконига эга. Яъни ахборотга эга шахс ҳар қандай жараёни назорат қила олади ва ундан ўз мақсад ва манфаати йўлида самарали фойдаланиши имкониятига эга бўлади. Бундай ахборий таҳдидлар «таъсири»нинг ортиб бориши турли соҳалар, жараёнлар, мамлакатлар, объектлар, гуруҳлар, шахслар фаолиятини ўз ичига қамраб олаётганлиги билан характерланади. Шу маънода, Ўзбекистон ахборот маконининг ўзаро ҳамкорлик имкониятлари кенгайишидан, ҳақиқий миллий, маърифий, хавфсиз майдон бўлиб қолишидан манфаатдордир (B.Sweetman, 2003).

Виртуал таҳдидларнинг ижтимоий оқибатларини сиёсий фанлар доирасида ўрганиш долзарб ҳисобланади. Чунки бу кўринишдаги таҳдидлардаги кўплаб салбий тенденциялар ва муаммолар ҳанузгача кам ўрганилган. Бу эса виртуал оламда вужудга келаётган ижтимоий-сиёсий трансформация жараёнининг бутун жамиятга, унинг ижтимоий-сиёсий ҳаётига табиийдир. Шу боисдан ҳам айрим тадқиқотчилар виртуал таҳдидлар таъсирига тушиб қолган ёшларни тобелик ҳамда тушкунлик, ўз жонига қасд қилиш каби зарарли иллатлар ўз домига тортиб олаётганлигини алоҳида таъкидлаб ўтмоқдалар (Muhammadsidqov, 2016). Масалан, АҚШда ўтказилган тадқиқотлар ёшларнинг порно-сайтларга кириши уларнинг ижтимоий хаттиҳаракатларига салбий таъсир кўрсатиши аниқланган. Сабаби шундан иборатки, айнан ижтимоий тармоқдан фойдаланувчи кишилар тармоқдаги бошқа иштирокчилар билан виртуал ҳолатда эркин мулоқотга киришади, ўзини реал мулоқотдагидан кўра анча хотиржам ҳис қилади, шахсий саҳифасини ўзини хуш кўрган расмлар билан тўлдиришга, статусига мактов гапларни ёзишга ҳаракат қилади. Бир сўз билан айтганда, у виртуал дунёда ўзини идеал инсон сифатида тасаввур этади, бу эса унинг реал ҳаётда инсонлар билан мулоқотида кўплаб муаммоларни келтириб чиқаради. Чунки жамиятшунос олимлар тўғри таъкидлаганларидек, виртуал реаллик инсон онгининг ўзгаришига қанчалик таъсир этишини аниқ айтиб бериш қийин, чунки виртуалликка қарамлик асосида ётувчи ўта кучли мойилликни юзага келтиради.

Виртуал мулоқот пайтида инсонда феноменал ахлоқий эркинлик пайдо бўлади ва у бевосита жамиятдаги ахлоқий нормаларни инкор этади. Ушбу фаразни инобатга олган ҳолда, ижтимоий тармоқларнинг жамиятга ва шахсга зарарли

таъсири анча ортади. Чунки мунтазам ижтимоий тармоқлардан кўнгулхушлик учун фойдаланиш, ёшларда, умуман, фойдаланувчиларда Интернет аддиксияси (зарарли одатга берилиш, қарамлик), ўзига хос Интернет касаллигини вужудга келтиради. Ҳаётий соф туйғуларни виртуал (ҳаётий бўлмаган) туйғуларга алмаштириш ҳолатлари тобора авж олади. Виртуал севги, виртуал дўстлик, виртуал ҳаёт, виртуал оила, виртуал ҳамфикр каби сунъий ёки ёлгон ҳиссиётлар минг йиллар давомида юзага келган инсонларнинг табиий ҳаётий туйғуларининг, ўзаро мулоқот тарзининг виртуаллашувига олиб келиши мумкин. Ҳатто ахборот соҳасининг йирик вакили Билл Гейтс ҳам “Интернет аддиксияни гиёҳвандлик каби касаллик сифатида баҳолашни ҳамда ундан осон қутулиб бўлмаслигини, махсус реабилитацион муолажалар орқалигина ундан холи бўлиш мумкинлигини эътироф этган” (B.Sweetman, 2003). Масалан, оддий сўзлашувда жаргон (сўзларни бузиб гапириш), вулгаризм (фаҳш, сўкиниш, ҳақоратли сўзлар) ва варваризм (бошқа тиллардаги сўзлардан қўпол фойдаланиш) дан эркин фойдаланилади ва бу бевосита миллий тилнинг бузилишига олиб келади. Шунингдек, инсон томонидан ишлатилаётган барча қўпол ва беҳаё сўзлар маълум вақт ўтиб ёки ўша вақтнинг ўзидан бошлаб психикада ўз инъикосини вужудга келтириб боради. Шу боисдан ҳам бугунги глобаллашувнинг жадаллашуви шароитида миллий маънавият мавжудлигининг ўзи етарли эмас, унда ташқи таҳдидларга қарши қаратилган ички руҳий қудрат, унинг амал қилиши ва фаолият кўрсатиши ҳам зарур бўлади (С.Отамуродов, 2008). Виртуал воқелик ғайривоқелик, шу сабабдан биз унда инсон тафаккурининг эркинлигини, айрим ҳолларда эса, ўзбошимчалигини кўрамиз. Яъни виртуал воқелик жуда мослашувчан, яъни ўзгарувчанлик хусусиятига эга. Ва у ўзида беқарор оламни акс эттирар экан, шу билан бирга зарур кечинмаларни вужудга келтиришга йўналтирилган муҳит, яъни воқелик тарзида намоён бўлади. Қониққанлик ҳолати виртуал воқеликнинг устувор мақсадларидан биридир. Дарҳақиқат, виртуал воқелик ва уни келтириб чиқарадиган ижтимоий-сиёсий муаммолар таҳлили учун бугунги кунда сиёсий фанлар доирасида замонавий категориялар етарли эмас.

Виртуал оламда мавжуд ахборотлар характери ва тартиби жамият сиёсий осойишталик ва барқарорлигининг ўзига хос барометри бўлиб хизмат қилади. Жумладан, виртуал ҳаётда диний фикрлар хилма-хиллиги ҳолати намоён бўлса, беқарорлик кўрсаткичи, диний муносабатлар тизимида муаммоли вазият етилиб келаётганининг ўзига хос аломати сифатида талқин қилинади. Бугунги

кунда сиёсий соҳада кучга қараганда ахборот омили тобора сезиларли аҳамият касб этиб бормоқда. Шу боисдан ҳам мамлакатларнинг ташқи сиёсатда эришаётган муваффақияти нафақат ҳарбий қудрат ва иқтисодий салоҳият билан, балки жаҳон миқёсида кечаётган ахборот ва маданий соҳалар устидан назорат ўрнатишга қаратилган оммавий дипломатия вазифаларини таъминлаш устувор аҳамият касб этмоқда. Шунингдек, бугунги кунда тезкор усуллар ёрдамида у ёки бу воқеа, ҳодиса ҳақидаги хабар бир зумда Ер юзининг барча нуқталарига етказиб берилмоқда. Таъкидлаш жоизки, ахборот хуружи ғаразли геосиёсий манфаатларни амалга ошириш йўлида турли кучлар томонидан кенг қўлланмоқда. Бундай ҳолат геосиёсий кучларнинг дунёнинг йирик теле ва радиоканалларига, интернет сайтларига турли сиёсий кучларнинг босим ўтказишга интилаётганини, улардан ўз манфаатлари йўлида фойдаланишга уринаётганини кўрсатади. Шундай шароитда, ахборот узатиш жараёни дунё миқёсида демократик қоидалар асосида амалга оширилиши муҳим ҳисобланади. Шу ўринда таъкидлаш керакки, бугунги кун талаблари демократиянинг ягона моделини инкор этади. Чунки ҳар бир суверен давлат демократик жамият қуриш сари интилар экан, аввало, ўз кадриятларига, миллий менталитетига суянади, истиқбол учун режалар шулардан келиб чиқиб тузилади, мақсадлар эса ўша халқ манфаатларини ифода этади. Иккинчи томондан, демократия умумэтироф этилган қонун-қоидаларни рад этмайди, балки уни мустаҳкамлайди. Шунинг ҳам унутмаслик керакки, бирор жойда пайдо бўлган қонуниятларни иккинчи жойда шундайлигича тўлиқ ҳаётга татбиқ қилиб бўлмайди. Унинг самарали томонларини ўрганиш, камчиликларидан хулоса чиқариб, ўша халқнинг тарихий, маданий кадриятларидан келиб чиққан ҳолда фаолият юритиш зарур.

## МУҲОКАМА

ИШИД Twitter, Facebook, Instagram, WhatsApp ва Telegram каби ижтимоий тармоқлар ва мессенжерлардан фаол фойдаланган биринчи террорчи ташкилотдир. Таъкидлаш жоизки, бугунги кунда ижтимоий тармоқлар барча бошқа расмий манбаларни тез-тез алмаштириб турадиган ёшлар орасида тезкор ва самарали ахборот тарқатиш воситасига айланмоқда. Шу билан бирга, ИШИД ижтимоий тармоқлардаги саҳифалар орқали Интернетдан фойдаланувчиларнинг кенг доирасига мурожаат қилади (А. Хоффман). ИШИД террорчилари ўз аудиториясини кўпайтириш учун виртуал тармоқнинг барча имкониятларидан фаол

фойдаланмоқда. ИШИД турли мақсадлар учун таркиб ишлаб чиқариш учун марказлаштирилган ахборот тизимини яратишга муваффақ бўлди.

Бу ташкилотнинг ахборот тузилмаси қуйидаги бўлимларни ўз ичига олади:

“Al-Furqan Institute for Media Production” – асосий ахборот бюроси;

“Al-I’tisam Media Foundation” – видеофильмлар яратиш студияси;

“Al-Hayat Media Center” – чет эллик истеъмолчилар учун хорижий тиллардаги материаллар, хусусан, “Dabiq” журнали;

“Al-Ajnad Media Foundation” – исломий кўшиқлар (нашид), мусиқа ва шеърларни тарқатиш;

“Furat Media” – Россия ва Марказий Осиёнинг собиқ Совет республикалари, шунингдек, Жануби-Шарқий Осиё учун материаллар шулар жумласидандир.

Бундан ташқари, террорчилик ташкилоти ўз номини жуда яхши танлади, қидирув сўровлари учун иккита машҳур атамани бирлаштирилса бўлди: “ислом” ва “давлат”, бу омиллардан ҳеч бўлмаганда ушбу террорчилик ташкилоти тўғрисидаги маълумотни топиш жуда осон эканлигига таъсир кўрсатди. Шунингдек, ИШИД ахборот бюроси мутахассислари ҳаштеглarning маълум бир тизимини ишлаб чиқдилар, улар ёрдамида керакли ҳисоб ва постларни ҳам топиш мумкин.

Одатда, фойдаланувчилар “хилафа” (халифалик), “давлати исломия” (Ислом давлати), “jund al-khilafa” (халифалик аскарлари), “shabakat al-jihad al-alamiyu” (дунё миқёсидаги жиҳодчилар тармоғи) ҳаштеглари ва шунингдек, дунё миқёсидаги жиҳодчилар тармоғини бошқарадилар. жиҳодчи сайтлар “a’maq ikhbariyu” (маълумотларнинг чуқурлиги) ва “ansar al-mujahidin” (мужоҳидлар издошлари) номларидан келиб чиққан. Хабарларни топиш ва ҳисобларни блокировка қилиш жараёнини кечиктириш учун кўпинча араб эпитетлари ҳаштегларга қўшилади.

### НАТИЖА

Дин этикод қилувчилар тафаккури ва хатти-харакати координаталарини белгилайди. Шу тарзда у нафақат маълум бир ижтимоий феноменларни пайдо қилади, балки уларни шакллантиради ҳам. Сакраллаштириш ёки десакрализация, поклаш ёки қоралаш, тизимли диний маданият доктринасини яратиш ёки мавжудини вайрон қилиш, ижтимоий янгиланиш, янги ижтимоий гуруҳларни шакллантириш ва тасдиқлаш орқали амалга оширилади. Дин Интернет орқали ҳам ижтимоий функциясини шу тарзда амалга оширади.

Диндор онгини конкрет Интернет-ресурслар диний маъно-мазмун билан бойитади, диний мазмундаги маълумотлардан тезлик билан хабардор бўлишга имкон беради. Интернет-ресурслар томонидан талқин этилаётган гуноҳ-савоб, поклик-маъсият, эзгулик-ёвузликнинг ўзига хос талқинини беради ва бу бутун жаҳон ўргимчак тўри бўйлаб саёҳат қилаётган диндорга айрим сайтларни кўриш, айримларидан қочишни кўрсатувчи йўлчи юлдуз бўлиб хизмат қилади, келаётган ахборотларни у ёки бу тарзда баҳолаш маълум бир мулоқот стилига амал қилишни ўргатади. Бу ўзига хос ахборот фильтри бўлади. Унинг натижалари эса турли хил характерда ва йўналишда бўлади. Баъзи тадқиқотчилар Интернетни бир қатор технологик новациялар қаторида кўрадилар, унда микрочиплар, генли инженерия, клонлаштириш мақсадларининг амалга оширилишини фараз қилдилар. Шу сабабли ҳам 2012 йилда Исроил сефардлари маънавий лидерлари Интернетдан фойдаланишни ман қилганлар, уларнинг фикрича, Интернет “оилаларни бузиб, инсон қалбини чиркин ҳолга олиб келиб қўяди”. Шу боисдан ҳам виртуал таҳдидларнинг олдини олиш мақсадида фуқароларни радикал таъсир қилувчи айрим контентлар ҳақида огоҳлантириш ўзига хос самарадорликка эга. Баъзида айрим гуруҳдаги инсонлар учун бундай виртуал маконда тарқатилаётган диний ғоялар зарарли эканлиги таъкидланади. Масалан, 2013 йилда Facebookдан фойдаланиш ман қилинган.

Эрон теократик мамлакатида доимий равишда исломга зид меъёрлар сифатида “сиёсат, “аёллар ҳукуки” масалаларини ёритган” ресурслар, ижтимоий тармоқлар блокланади”.

Дин ва диндорлик ижтимоий ҳаётнинг ахборотлашуви асрига келиб янги импульс олмақда, ривожланишнинг янги даражасига чиқмоқда. Ҳозирги кунда секуляризация борасидаги классик назариялар асосида қилинган хулосалар ўз аҳамиятини йўқотмоқда.

### ХУЛОСА

Хулоса қилиб айтганда, бугунги кунда виртуал таҳдидларнинг ёшлар онгига салбий таъсирини баргараф этиш учун қуйидаги вазифаларни амалга ошириш талаб этилади: биринчидан, ёшларда Интернет тармоғидан фойдаланиш маданиятини, дин ниқобидаги керакли маълумотларнигина олишлари учун виртуал ахлоқни шакллантириш зарур; иккинчидан, ёшлар онгли равишда реал ҳаётдан виртуал ҳаётни фарқлай билиши учун миллий ғояни сингдириш, таълим-тарбия ишларини янада кучайтириш лозим; учинчидан, миллий



ижтимоий тармоқлар фаолиятини ривожлантириш, уларда ёшларнинг фаоллигини ошириш ҳамда қўллаб-қувватлаш механизмларини ишлаб чиқиш мақсадга мувофиқдир.

#### АДАБИЁТЛАР

- Muhammadsidiqov, M. (2016). The Evolution of Islamic Politicization Process. International Journal of Multidisciplinary and Current Research. Available at: [pdfs.semanticscholar.org/c85f/0282346d200850b1d9ceb8bf95b2bfdde7de.pdf](https://pdfs.semanticscholar.org/c85f/0282346d200850b1d9ceb8bf95b2bfdde7de.pdf).
- Ўзр ПР Фармони. (2017). Ўзбекистон Республикасини янада ривожлантириш бўйича Ҳаракатлар стратегияси тўғрисида. /Расмий нашр/ Ўзбекистон Республикаси Адлия вазирлиги., – Б.27.
- Расторгуев С. П. (1999). Информационная война. М: Радио и связь, , - 416 с. С. 55.
- Г.Померанц. (1998). Страстная односторонность и бесстрастие духа – СПб.: . Университетская книга, – Б. 617.
- Н.Абдуазизова. (2010/1). Ахборот майдони ҳимояси //Ўзбекистон матбуоти. -Б.27.
- Muhammadsidiqov, M. (2018). The influence “Religious factor” on ethno-political confessional conflicts in muslim countries. The light of islam: Vol. 2018 : Iss. 1 , Article 18. Available at: <https://uzjournals.edu.uz/iaa/vol2018/iss1/18>.
- B.Sweetman. (2003). High Tech and Low Cunning. // Jane’s International Defense Review, – P. 79-83.
- С.Отамуродов. (2008). Глобаллашув ва миллат. Янги аср авлоди, – Б. 170.
- А.Хоффман. (б.д.). The Islamic State’s Use of Social Media. Terrorism’s Siren Song in the Digital Age // URL: <https://docplayer.net/58644484-The-islamic-state-s-use-of-social-media-terrorism-s-siren-song-in-the-igitalage.html>.
- А. Очилдиев. (2007). Бағрикенглик – барқарорлик ва тараққиёт омили. – Т.: Тошкент ислом университети, – Б.8.
- Statement by the Delegation of the United States of America, to the Other Disarmament Issues and International Security Segment of Thematic Debate, in the First Committee of the Sixty-seven Session of the United Nations General Assembly. New York, November 1, 2012. Точка доступа: <http://geneva.usmission.gov/2012/11/23/us-first-committee/> (дата обращения: 17.12.2013).
- The Cyber Threat. On the Front Lines with Shawn Henry. Federal Bureau of Investigation, March 27, 2012. Режим доступа: [http://www.fbi.gov/news/stories/2012/march/shawn-henry\\_032712](http://www.fbi.gov/news/stories/2012/march/shawn-henry_032712) (дата обращения: 16.12.2013).
- The Strategic National Risk Assessment in Support of PPD 8: A Comprehensive Risk-Based Approach toward a Secure and Resilient Nation. Department of Homeland Security, December 2011. Режим доступа: <http://www.dhs.gov/xlibrary/assets/rma-strategic-national-risk-assessment-ppd8.pdf> (дата обращения: 16.12.2013).
- Qambarov, A. (2020). Kishilar ong ostiga ta’sir o’tkazish orqali ekstremistik oqimga jalb etish usullari va ularni rehabilitasiya qilish yo’llari. Islom - tinchlik va bag’rikenglik dini” mavzuidagi Respublika ilmiy-amaliy onlayn konferensiyasi materiallari to’plami (04.06.2020), (pp. 349-355). Toshkent.
- Kalandarova, D. U. (2020). Religion and social identity analysis in virtual space. ACADEMICIA: An International Multidisciplinary Research Journal, 10(10), 1164-1168.
- Dono, K. (2020). Features of information exchange aspects in the information society. ИЖТИМОЙ ФАНЛАР, 2(3).
- Kalandarova, D. (2020). Features of aspects of information exchange. The Light of Islam, 2020(1), 210-214.
- Ugli, A. Z. Z. (2020). THE PLACE OF ALIKHANTORA SOGUNIY IN THE HISTORY OF EAST TURKESTAN. In Colloquium-journal (No. 24 (76)). Голопристанський міськрайонний центр зайнятості.
- Arslonov, Z., & Ergashev, H. (2020). ALIKHANTORA SOGUNIY’S VIEWS ON POLITICAL GOVERNANCE IN EAST TURKESTAN. Студенческий вестник, (32-2), 84-85.
- Raximdjanov, D. (2019/1). Glabollashuv jarayonida ekstremizm g’oyalari ta’siriga tushgan kishilarni ijtimoiy rehabilitasiya qilishning ahamiyati. Islom Ziyosi, 71-74.
- Xudoyberganova, G. (2019/1). GLOBALLASHUV SHAROITIDA ISLOM MA’RIFATINI SHAKLLANTIRISH MASALASI. GLOBALLASHUV SHAROITIDA VATANPARVARLIK TARBIIYASINING MA’NAVIY-MA’RIFIY TEXNOLOGIYALARI (pp. 69-72). Tashkent: O’zbekiston xalqaro islom akademiyasi.
- Saidjalolov, S. (2019). Yoshlar tarbiyasida mafkuraviy immunitetni kuchaytirishning zamonaviy vositalari haqida. <https://docs.google.com/document/d/1IPZjJoCW-LxDoENlnut4V6e-zUpY2kVpTWQwsMJj6Y/edit?usp=sharing>, (pp. 215-217). Toshkent.

#### REFERENCES:

- Muhammadsidiqov, M. (2016). The Evolution of Islamic Politicization Process. International Journal of Multidisciplinary and Current Research. Available at: [pdfs.semanticscholar.org/c85f/0282346d200850b1d9ceb8bf95b2bfdde7de.pdf](https://pdfs.semanticscholar.org/c85f/0282346d200850b1d9ceb8bf95b2bfdde7de.pdf).
- O’zR Prezidenti Farmoni (2017). O’zbekiston Respublikasini yanada rivojlantirish bo’yicha Harakatlar strategiyasi to’g’risida /Rasmiy nashr/ O’zbekiston Respublikasi Adliya vazirligi. – 27 b.
- Rasturguyev S.P. (1999). Informatsionnaya voyna. M: Radio i svyaz. - 416 s.
- G. Pomerants. (1998). Strastnaya odnostoronnost I besstrastie duha. – SPb.: Universitetskaya kniga. – 617 b.
- N. Abduazizova. (2010/1). Axborot maydoni himoyasi // O’zbekiston matbuoti, - B. 27.
- M. Muhammadsidiqov. (2018). The influence “Religious factor” on ethno-political confessional conflicts in

- muslim countries. The light of islam: Vol. 2018 : Iss. 1 , Article 18. Available at: <https://uzjournals.edu.uz/iiiau/vol2018/iss1/18>.
7. B.Sweetman . (2003). High Tech and Low Cunning. // Jane's International Defense Review, – P. 79-83.
  8. S. Otamurodov. (2008). Globallashuv va millat. Yangi asr avlodi Янги аср авлоди, – Б. 170.
  9. A. Xofmann. (b.d.). The Islamic State's Use of Social Media. Terrorism's Siren Song in the Digital Age // URL: <https://docplayer.net/58644484-The-islamic-state-s-use-of-social-media-terrorism-s-siren-song-in-the-igitalage.html>.
  10. A. Ochildiyev. (2007). Bag'rikenglik – barqarorlik va taraqqiyot omili. –T.: Toshkent islom universiteti.
  11. Statement by the Delegation of the United States of America, to the Other Disarmament Issues and International Security Segment of Thematic Debate, in the First Committee of the Sixty-seven Session of the United Nations General Assembly. New York, November 1, 2012. Точка доступа: <http://geneva.usmission.gov/2012/11/23/us-first-committee/> (дата обращения: 17.12.2013).
  12. The Cyber Threat. On the Front Lines with Shawn Henry. Federal Bureau of Investigation, March 27, 2012. Режим доступа: [http://www.fbi.gov/news/stories/2012/march/shawn-henry\\_032712](http://www.fbi.gov/news/stories/2012/march/shawn-henry_032712) (дата обращения: 16.12.2013).
  13. The Strategic National Risk Assessment in Support of PPD 8: A Comprehensive Risk-Based Approach toward a Secure and Resilient Nation. Department of Homeland Security, December 2011. Режим доступа: <http://www.dhs.gov/xlibrary/assets/rma-strategic-national-risk-assessment-ppd8.pdf> (дата обращения: 16.12.2013).
  14. Qambarov, A. (2020). Kishilar ong ostiga ta'sir o'tkazish orqali ekstremistik oqimga jalb etish usullari va ularni rehabilitasiya qilish yo'llari. Islom - tinchlik va bag'rikenglik dini" mavzuidagi Respublika ilmiy-amaliy onlayn konferensiyasi materiallari to'plami (04.06.2020), (pp. 349-355). Toshkent.
  15. Kalandarova, D. U. (2020). Religion and social identity analysis in virtual space. ACADEMICIA: An International Multidisciplinary Research Journal, 10(10), 1164-1168.
  16. Dono, K. (2020). Features of information exchange aspects in the information society. ИЖТМОЙ фанлар, 2(3).
  17. Kalandarova, D. (2020). Features of aspects of information exchange. The Light of Islam, 2020(1), 210-214.
  18. Ugli, A. Z. Z. (2020). THE PLACE OF ALIKHANTORA SOGUNIY IN THE HISTORY OF EAST TURKESTAN. In Colloquium-journal (No. 24 (76)). Golopristanskiy miskrayonniy sentr zanyatosti.
  19. Arslonov, Z., & Ergashev, H. (2020). ALIKHANTORA SOGUNIY'S VIEWS ON POLITICAL GOVERNANCE IN EAST TURKESTAN. Студенческий вестник, (32-2), 84-85.
  20. Raximjanov, D. (2019/1). Glabollashuv jarayonida ekstremizm g'oyalari ta'siriga tushgan kishilarni ijtimoiy rehabilitasiya qilishning ahamiyati. Islom Ziyosi, 71-74.
  21. Xudoyberganova, G. (2019/1). GLOBALLASHUV SHAROITIDA ISLOM MA'RIFATINI SHAKLLANTIRISH MASALASI. GLOBALLASHUV SHAROITIDA VATANPARVARLIK TARBIIYASINING MA'NAVIY-MA'RIFIY TEXNOLOGIYALARI (pp. 69-72). Tashkent: O'zbekiston xalqaro islom akademiyasi.
  22. Saidjalolov, S. (2019). Yoshlar tarbiyasida mafkuraviy immunitetni kuchaytirishning zamonaviy vositalari haqida. <https://docs.google.com/document/d/1IPZjJoCW-LxDoENInut4V6e-z-Upy2kVpTWQwsMJj6Y/edit?usp=sharing>, (pp. 215-217). Toshkent.

## ИЖАРА ШАРТНОМАСИНИНГ РУКН ВА ШАРТЛАРИ

## TERMS AND CONDITIONS OF THE LEASE AGREEMENT

## УСЛОВИЯ И ОСНОВАНИЯ ДЛЯ ДОГОВОРА АРЕНДЫ

**Mamurjon ERKAEV,**  
INTERNATIONAL ISLAMIC ACADEMY OF  
UZBEKISTAN,  
Base doctoral student of "ICESCO" study of Islamic  
studies and Islamic civilization source study.  
[M.Erkaev@iiiau.uz](mailto:M.Erkaev@iiiau.uz)  
II, A.Kadiri, Tashkent, 100011, Uzbekistan.  
Tel: +998909067313

DOI: 10.47980/IIAU/2021/3/7

**Аннотация:** Ушбу мақолада ислом ҳуқуқи нуқсонлиги оид ижара шартномасининг рукн ва шартлари билан боғлиқ масалалар тадқиқ этилган. Унга кўра, ижара шартномасининг рукни, яъни асоси ижоб ва қабул экани, шартномани тузишда ишлатиладиган сўзлар, жумладан, ижара маъносини ифода қилувчи иборалар ҳамда ория, ҳадя, сулҳ ва бай келишувларига доир сўзларнинг қўлланишига оид ҳулосалар берилган. Шунингдек, ижара шартномаси التاعاطى (at-ta'otiy) йўли билан, яъни ижоб ва қабул маъносини ифода қилувчи сўз ва ибораларни талаффуз қилмасдан, амалий ҳаракатлар орқали амалга ошириши уламолар иттифоқига кўра жоиз экани баён қилинган.

Ижара шартномасининг шартлари, жумладан, ҳақ тушунчаси ва унинг миқдорини аниқ бўлиши, агар шартнома бирон нарсадан фойдаланиши билан боғлиқ бўлса, фойданинг маълум бўлиши, агар шартнома бирон бир шахсни ишга ёллаш билан боғлиқ бўлса, иш турининг белгиланиши тўғрисида фақиҳлар ўртасидаги ихтилофлар ва уларнинг фикрлари ҳамда илмий ҳулосалари ёритилган.

Мақолада ижара ҳақи билан боғлиқ масалалар, хусусан, ислом ҳуқуқида ижара ҳақи сифатида савдода пул деб эътиборга олинмайдиган ва пул деб эътиборга олинмайдиган нарсалар бўлиши мумкинлиги, шартномада ижара ҳақининг миқдори маълум бўлиши, агар нақд пул шаклида бўлса, пул бирлигига аниқлик киритилиши баён қилинган.

Шунингдек, ислом ҳуқуқи нуқсонлигида уламолар ижара ҳақи учун иккита асосий шартни белгилагани, улар: ижара ҳақи шариатда қийматга эга бўлган мол-мулк бўлиши лозим. Ижара ҳақи бирон нарсадан фойдаланиши эвазига тузилган бўлса, иккинчи томондан билдирилган иш турининг жинси билан бир хил

бўлмаслигига оид шартлар тўғрисида уламоларнинг ҳулосалари келтирилган.

Шу билан бирга ижара ҳақини ундириши билан боғлиқ масалаларда уламолар ихтилоф қилгани ва мазкур ҳолат бўйича уларнинг фикрлари ўрганилган. Унга кўра, ижарага олувчи тўловни олдиндан (ихтиёрий) бериши, шартномада тўловни олдиндан беришни шарт қилиб белгиланиши ва кўрсатилган ишни бажариб бўлганидан сўнг тўловни амалга ошириши каби масалалар таҳлил қилинган.

**Таянч иборалар:** рукн, шарт, ижара ҳақи, таъотий, бай, ҳадя, ория, сулҳ, дирҳам, дийнор, зарб қилмоқ, насия, салам савдоси.

**Аннотация:** В данной статье исследуются вопросы, связанные с условиями и основаниями для договора аренды в исламской юриспруденции. Представлены заключения, сделанные в результате исследования относительно того, что может служить основой договора аренды, то есть основанием для его составления и заключения, какие слова и термины используются при заключении договора, в том числе фразы, выражающие значение договора аренды, а также такие термины, как ария, хадия, сулх и бай. Также указывается, что союз улемов разрешает заключать договор аренды посредством التاعاطى (at-ta'otiy), то есть посредством практических действий без произнесения слов и фраз, которые означают иджаб и кабул.

Кроме того представлены научные выводы, касающиеся условий, при которых заключается договор аренды, включая определение вознаграждения и его размера, установления конкретной пользы, если договор связан с использованием чего-либо, а также приведены различные точки зрения правоведов на определение типа работы, если договор связан с приемом на работу какого-либо лица.

В статье обсуждаются вопросы, связанные с арендой, в частности, тот факт, что в исламском праве некоторые вещи могут браться в качестве арендной платы как эквивалент денег в торговле, а некоторые не могут, размер арендной платы должен быть указан в договоре, и, если она взимается наличными деньгами, то должна быть обговорена в каких денежных единицах она взимается.

Кроме того, в исламской юриспруденции ученые установили два основных условия для ренты: рента должна быть имуществом, имеющим ценность по шариату. Если рента выплачивается за использование чего-либо, то по мнению ученых-правоведов, то услуги или ценности, предлагаемые другой стороной, не должны совпадать с тем, что предлагает первая сторона.

В статье привлечены к исследованию расходы во мнениях ученых-правоведов и их точки зрения по вопросам взимания ренты. Рассмотрены такие вопросы, как предоплата (добровольная оплата) ренты, указание в договоре о ренте предоплаты в качестве одного из условий и оплаты, производимой после завершения указанных работ.

**Ключевые слова:** рукн, условие, аренда, التاعاطى (at-ta'otiy), ария, хадия, сулх, бай, дирхам, динар, насия, салам.

**Abstract:** This article explores issues related to the terms of a lease in Islamic jurisprudence. We present the results of research on what can serve as the basis of a lease agreement, what terms can be used in a lease agreement, including phrases expressing the meaning of a lease agreement, as well as such words, like an *aria*, *sulh*, *Hadiya* and *bay*. The Union of Islamic scholars (*ulama*) permits the conclusion of a lease agreement through *التعاطى* (*at-ta'ati*), that is, through practical actions.

Also, we presented scientific conclusions regarding the conditions under which a lease agreement is concluded, including the specific benefits if the lease agreement is related to the use of something.

The article discusses issues related to rent, in particular, the fact that some things can be charged as rent as the equivalent of money in trade, and some cannot. The amount of rent must be specified in the contract, and if it is charged in cash, then it must be discussed in what monetary units it is charged.

Moreover, in Islamic jurisprudence, scholars have established two main conditions for rent: the rent must be the property of Sharia value. If somebody pays rent for the use of something, in the opinion of legal scholars, then the services offered by the other party should not coincide with what the first party proposes.

The article involves the study of different points of view of scholars on the collection of rent. Also, it involves issues such as advance payment (voluntary payment) of annuity, the indication in the rental agreement of the prepayment as one of the conditions, and the fee made after the completion of these works.

**Keywords:** *rukn*, *condition*, *rent*, *التعاطى* (*at-ta'ati*), *aria*, *hadiya*, *sulh*, *bai*, *dirham*, *dinar*, *nasiya*, *salam*.

## КИРИШ

Ислом ҳуқуқшунослигига оид манбаларда ижтимоий-ҳуқуқий муносабатларга доир ижара шартномаси билан боғлиқ масалалар батафсил ўрганилган. Уларни ўрганиш, тадқиқ этиш ва таҳлил қилиш мазкур муносабатларга оид муаммоларни ҳал қилишда муҳим аҳамият касб этади.

Ислом ҳуқуқида ҳар бир тижорий муносабатларнинг рукни, яъни асоси ва шартлари бўлади. Мазкур муносабатлар ҳуқуқий кучга эга бўлиши учун томонлар белгиланган рукн ва шартларга амал қилишлари лозим. Шу боис, фикҳ ва фатво жанрида ёзилган асарларда ижара шартномасининг рукн ва шартлари кенг муҳокама қилинган.

## ТАДҚИҚОТНИНГ МАҚСАДИ

Ислом ҳуқуқига оид манбаларда ижара шартномасининг рукни ва шартлари билан боғлиқ маълумотларни таҳлил этиш, унинг ҳуқуқий асосларини илмий жиҳатдан асослаб беришдан иборат.

## УСЛУБЛАР

Мавзуни ёритишда комплекс ёндашув, тизимлилик, тарихийлик, қиёсий-танқидий каби методлар, шунингдек, умумий илмий-тадқиқот усулларида кенг фойдаланилди.

## НАТИЖА

Рукн ва шарт сўзлари луғавий, илмий-истилоҳий жиҳатдан луғат, мўъжам, қомус ҳамда усулу фикҳга оид манбалар асосида ўрганилди, таҳлил қилинди ва илмий хулосалар билдирилди. Демак, ижаранинг рукни деганда, шартнома тузилиши учун асос бўладиган нарса, яъни ижоб ва қабул назарда тутилади. Унинг шартлари эса ижара ҳақининг маълум бўлиши ва фойда, яъни ижара бериладиган нарсанинг аниқ бўлишидир.

Ижара шартномаси ижара, ория, ҳадя, сулҳ ва бай келишувларини ифода қилувчи сўз ва иборалар асосида тузиш мумкин. Шунингдек, ижара маъносини ифода қилувчи сўзларни талаффуз қилмасдан ҳам келишувни амалга ошириш мумкин. Бу тижорий муносабатларда *اطاعت* (*at-ta'oti*) йўли билан, яъни ижоб ва қабул каби сўзларни талаффуз қилмасдан, амалий ҳаракатлар орқали келишувни амалга оширишни англатади.

Ижара шартномасида ижара ҳақи ислом ҳуқуқида қийматга эга бўлган нарса бўлиши қатъий белгиланган. Шунингдек, жинси, миқдори, тўловни амалга ошириш билан боғлиқ шартларга алоҳида эътибор қаратиш таъкидланган.

## МУҲОКАМА

Ислом ҳуқуқшунослигига оид ҳар бир келишувнинг рукни, яъни асоси, шarti ишлаб чиқилган бўлиб, уларга амал қилинган тақдирдагина шартнома ҳуқуқий аҳамиятга эга ҳисобланган.

Аввало рукн ва шарт сўзларининг луғавий ва илмий-истилоҳий маъноларига тўхталиб ўтиш мақсадга мувофиқдир.

“Қомус ал-муҳит” асарида таъкидланишича: “*الركن* – рукн сўзи луғатда асос, устун, таянч, бурчак, бўлим, мустаҳкам жой” (*Majdindin al-Feruzabodiy*, 2005, p.1201) деган маъно англатади. Истилоҳий маъноси хусусида “Усулу Сарахсий” китобида баён қилинишича: “Бирон нарса у билан қoим бўладиган асос тушунилади” (*Muhammad Saraxsiy*, 1987, J.2, p.174). Демак, ижаранинг рукни деганда, шартнома тузилиши учун асос бўладиган нарса назарда тутилади.

Рукн сўзи ислом ҳуқуқида кенг истилоҳий маънога эга бўлгани ва ижара масаласида қўлланишида турли маънолар юзага келишини инобатга олиб, тадқиқот жараёнида шундайлигича қабул қилинди.

الشروط – шарт сўзи луғатда аломат, белги (Abu-l-Abbos Fayyumi, 1987, p.118) маъноларини ифода қилади. Истилоҳий маъноси тўғрисида “Кашфу-л-асрор” китобида айтилишича: “Бирон бир ҳукми собит бўлиши шартга тааллуқли бўлади. Аммо ўша ҳукми топилишини лозим қилмайди” (Alouddin Vuxoriy, 1981, J.4, p.173).

Демак, ислом ҳуқуқида инсонлар ўртасидаги турли муносабатлар билан боғлиқ битим, келишув ва шартномалар белгиланган шарт асосида тузилади. Уларга амал қилинса, мазкур муносабатлар ҳуқуқий асосга эга бўлади. Амал қилинмаса, томонлар ўртасида шартнома тузилган ҳисобланмайди.

Ижара шартномасининг рукни ижоб ва қабулдир. Бу ҳақида “Муҳиту-л-бурҳаний” асарида қуйидагича баён қилинган: “Ижара шартномаси ўтган замон шаклидаги ижоб ва қабул маъносини ифода қилувчи *أَجْرُتُ* [*ajjartu*] ва *قَبْلُتُ* [*qobiltu*] ёки *استأجرتُ* [*ista'jartu*] каби сўзлар билан боғланади. Агар улардан бири келаси замондаги сўзни қўлласа, масалан, *أَجْرِنِي* [*ajjirniy*] деса, иккинчи тараф *أَجْرُتُ* [*ajirtu*] деб айтса, ақд юзага келган ҳисобланмайди. Чунки ижара – фойдани сотишдир. Муайян нарсани сотишга қийёсланади. Муайян нарсаларни олди-сотди қилишда фақат ўтган замонни ифода қилувчи сўзлар билан ақд тузилади. Келаси замонни ифода қилувчи сўзлар билан ақд тузилмайди. Ижара келишувда ҳам худди шундай” (Burhoniddin Vuxoriy, 2004, J.11, p.214).

Эътиборли жиҳати шундаки, томонлар ижара келишувда сўзларни ўтган замон шаклида қўллашдир. Аслида бу араб тили грамматикаси билан боғлиқ қайд. Бу ҳақида “Фикху-л-буйуу” китобида қуйидагича баён қилинган. “Бу қайд араб тили билан боғлиқ бўлиб, ижтимоий-ҳуқуқий муносабатларга оид келишувларда томонлар ўтган замон шаклидаги сўзларни ишлатишига келишилган. Чунки араб тилида “Музорей” феъли нафақат ҳозирги замон балки келаси замон маъносини ифода қилади. Келаси замон шаклидаги сўзлар савдо келишувларида қўлланилмайди. Сабаби, у нархлашиш ёки ваъдалашув деб ҳисобланган” (Muhammad Taqiy Usmoniy, 2015, J.1, p.35).

Муаллиф томонидан билдирилган фикр савдога тегишли бўлса-да, ижара шартномаси билан ҳам боғлиқдир. Чунки ижара савдонинг бир тури ҳисобланади. Шу боис, ижара шартномасини амалга оширишда томонлар ўтган замондаги сўзларни қўллашлари лозимлигини тушуниш мумкин. Аммо келишувда келаси замон шаклидаги сўзларни қўллаш ҳақида фақиҳлар турли фикрларни билдирган. Жумладан, “Фикху-л-буйуу” асарида қуйидагича баён қилинган. “Агар томонлар келишув вақтида музорей феълени қўллаб, мақсадлари айни пайтда

келишувни тузиш бўлса, у тузилган ҳисобланади” (Muhammad Taqiy Usmoniy, 2015, J.1, p.35).

Демак, агар томонларнинг нияти шартномани амалга ошириш бўлса, келишув вақтида қайси замон шаклидаги феълни қўллашидан қатъий назар, ҳатто буйруқ ва истак майли шаклидаги сўзларни ишлатиш билан ҳам келишув юзага келган бўлади.

Шунингдек, ижара шартномаси ория, ҳадя ва сулҳ келишувларида қўлланиладиган сўзлар билан ҳам тузилади. Шу билан бирга бирон бир ақдга алоқадор сўз ёки иборани қўлламасдан келишувни тузиш мумкин. Бу ҳақида “Муҳиту-л-бурҳаний” асарида қуйидагича баён қилинган: “Ижара шартномаси ория келишувига оид сўзлар, масалан: “Мана бу уйни сенга бир ой муддатга ижара ҳақи эвазига орияга бердим” ёки “Ҳар ой ижара ҳақи шунча”, деса, иккинчи тараф қабул қилса, ижара шартномаси тузилган ҳисобланади” (Burhoniddin Vuxoriy, 2004, J.11, p.214).

“Фатавои қозихон” китобида айтилишича: “Бирон нарсани эваз баробарига орияга бериш ижара бўлади” (Qozixon Uzjandiy, 2009, J.2, p.191).

Ислом ҳуқуқида ория ижтимоий-ҳуқуқий муносабтининг назарий асослари ўрнатилган бўлиб, у бирон нарсдан вақтинча эвазсиз (текин) фойдаланишни ифода қилади. Бу ҳақида “Ҳидоя” асарида: “Ория – фойдани эвазсиз мулк қилиб беришдир” (Burhoniddin Marg'inoniy, 2019, J.5, p.474), дейилган. Ижара шартномасини тузишда ория сўзини ишлатиш жоизлигининг асосий сабаби, икки ижтимоий-ҳуқуқий муносабат муайян нарсдан вақтинча фойдаланишни ифода қилади.

“Фатавои татархония” китобида баён қилинишича: “Мана бу ҳовлидан бир ой ўн дирҳам эвазига фойдаланишни ҳадя қилдим” ёки “Мана бу нарсани бир ойга ўн дирҳам эвазига орияга бердим”, деса, Абу Тоҳир Даббос Абу Ҳанифадан ривоят қиладики: “Агар фойдаланмаса ижара деб эътибор қилинмайди” (Ibn Alo al-Ansoriy, 2010, J.15, p.4).

“Муҳиту-л-бурҳаний” китобининг муаллифи асарда Шамсул аймма ал-Ҳалавонийнинг “Ижара ҳадя ва сулҳ иборалари билан тузилади”, деган сўзини иқтибос қилиб келтирган. Демак, ижара шартномасида томонлар ҳадя ёки сулҳ маъносини ифода қилувчи ибораларни қўллаш орқали келишувни тузишлари жоизлигини хулоса қилиш мумкин. Масалан: “Мана бу уйни бир ой муддатга ижара ҳақи эвазига ҳадя қилдим ёки сулҳ қилдим” (Burhoniddin Vuxoriy, 2004, J.11, p.215).

Ҳадя ва сулҳ сўзларининг истилоҳий маъноси хусусида “Ал-Бинойа” асарида таъкидланишича: “Бирон нарсани эвазсиз мулк қилиб беришдир” (Badridin Ayniy, 2000, J.9, p.196). Мазкур муносабат амалга оширилгач, инсон мулкни тўлиқ тасарруф

килиш ҳуқуқига эга бўлади. Буни ижара билан боғлиқлик тарафи шундаки, агар келишувда муддат ва эваз (маълум бир миқдор) белгиланса, демак, у ҳада шартномаси эмас, балки у ижара шартномаси ҳисобланади. “Ҳада қилдим” деган сўзнинг ўзи, келишувни ҳада шартномаси эканини ифода қилмайди. Сулҳ эса, “Томонлар ўртасидаги муаммоли вазиятни барқарорлаштириш учун тузиладиган ақдир” (Badridin Ayniy, 2000, J.9, p.3). Унинг ижара билан боғлиқлиги шундаки, сулҳ бирон нарса хусусида томонлар ўртасидаги келишувни ифода қилади. Аммо, у бирон нарсдан вақтинча фойдаланишни ифода қилмайди. Шу боис, бирор нарсдан маълум бир эваз барорбарига фойдаланиш билан боғлиқ ижара келишувида сулҳ сўзининг қўлланилиши, унинг сулҳ келишуви эмас, балки ижара шартномаси эканини ифода қилади.

Кўриниб турибдики, ижара шартномасида ислом ҳуқуқининг ижтимоий-ҳуқуқий муносабатларига оид ория, ҳада, сулҳ келишувларига доир сўзларни қўлланилиши орқали ақд юзага келишида, унинг муддати ва нарсанинг эвазига бериладиган ҳақнинг баён қилиниши билан боғлиқдир.

Фақиҳлар ижара шартномаси тузишда бай, яъни сотмоқ феълни ишлатиш тўғрисида ихтилоф қилганлар. Бу ҳақида “Мухиту-л-бурҳаний” асарида қуйидагича баён қилинган. “Мана бу уйни сенга ҳар ойга шунча эваз баробарига сотдим ёки бир ойга сотдим”, деса, ижара фосид бўлади (Burhoniddin Vuxoriy, 2004, J.11, p.215), яъни ижара шартномаси тузилган ҳисобланмайди. Чунки ижара бирор нарсдан вақтинча фойдаланиш учун тузиладиган ақдир. Ижара ўша нарсани тўлиқ тасарруф қилиш ҳуқуқини ифода қилмайди. Бай сўзи “Баҳру-роиқ” китобида таъкидланишича: “Томонларнинг ўзаро розилиги асосида бир нарсани бошқа нарсага алмаштиришдир” (Ibn Nujaum, 1997, J.5, p.429). Шунингдек, мазкур келишувдан сўнг ҳар икки томон олди-берди қилган нарсаларини тўлиқ тасарруф қилиш ҳуқуқига эга бўлади. Шу боис, ижара шартномасини тузишда юқоридаги мисол каби бай сўзини қўллаб бўлмайди. “Мухиту-л-бурҳаний” асарида муаллиф Шамсул аймма Ҳалавонийнинг: “Ижара бай сўзи билан боғланмайди” (Burhoniddin Vuxoriy, 2004, J.11, p.216), деган фикри билан ўз сўзини қувватлантирган.

“Фатавои татархония” асарининг муаллифи мазкур асарида “Фатавои кубро” китобидаги Қозихоннинг: “Ижара бай сўзи билан боғланмаслигига фатво берилган” (Ibn Alo al-Ansoriy, 2010, J.15, p.6), деган фатвосини келтирган.

Ислом ҳуқуқшунослигида бирон бир ҳуқуқий муносабат хусусида уламолар ижмоъ қилган ёки унга фатво берилган бўлса, мазкур масаланинг ҳал

килувчи ечими ҳисобланади. Шундай бўлса-да, муҳокама қилинётган масала тўғрисида кейинги асрларда фатво жанрида ёзилган манбаларда юқоридаги фикрларнинг аксини учратиш мумкин. Жумладан, “Роддил мухтор” асарида айтилишича: “Ижара шартномаси бай сўзи билан тузилади. Шарт шуки, муддат белгиланган бўлиши лозим” (Ibn Obidin, 2003, J.9, p.6). “Фатавои Оламгирия” асарида ҳам ижара шартномасини бай сўзи билан тузиш жоиз экани айтилган (Shayx Nizom, 2000, J.4, p.409).

Ислом ҳуқуқида савдо келишувини *التعاطى* (at-ta'otiy) йўли билан, яъни олдим, сотдим каби сўзларни талаффуз қилмасдан, амалий ҳаракатлар орқали амалга ошириш уламолар иттифоқига кўра жоиздир. “Фикҳ ал-буйууъ” китобида қуйидагича баён қилинган. “Сотувчи харидорга маҳсулотни беради. Харидор эса, пулни беради. Улар ижоб ва қабул сўзларини талаффуз қилмайди. Бу *البيع بالتعاطى* [Al-bay'u bit-at-ta'otiy]) деб номланади” (Muhammad Taqiy Usmoniy, 2015, J.1, p.67). Бу келишувнинг уламолар тарафидан жоиз деб айтилиши, жамиятдаги ижтимоий муносабатлар билан боғлиқ кўплаб муаммоларга ечим бўлади.

Шундан келиб чиқиб, фақиҳлар ижара шартномасини *التعاطى* (at-ta'otiy) йўли билан амалга ошириш жоиз деганлар. Агар ижарага олувчи аввалги келишувда белгиланган шартлар асосида нарсдан фойдаланишни давом эттирса, мулк эгаси ижара ҳақини олса, демак, мана шу ижара шартномасини *التعاطى* (at-ta'otiy) йўли билан амалга ошириш деб, эътиборга олинади. Бу ҳақида “Мухиту-л-бурҳаний” асарида қуйидаги масала келтирилади. “Агар бир нарса хусусидаги ижара шартномаси аввалги келишувда белгиланган ижара ҳақи асосида амалга оширилса, бу *التعاطى* (at-ta'otiy) йўли билан амалга оширилган ижара бўлади” (Burhoniddin Vuxoriy, 2004, J.11, p.216).

“Хулоса ал-Фатаво” асарида баён қилинишича: “Узоқ муддатга мўлжалланган ижара шартномаларини *التعاطى* (at-ta'otiy) йўли билан амалга ошириш жоиз бўлмайди. Чунки ижара ҳақи номаълум бўлади” (Tohir ibn Ahmad, 970x, p.236). Асосий сабаб, пул инфляцияси билан боғлиқ бўлиши мумкин. Бунда келишувнинг аввалидаги ижара ҳақи охиригача сақланиб қолади ва у ўзгармайди. Демак, ижарага берувчига зарар етиши назарда тутилган бўлиши мумкин. Мазкур асарда қисқа муддатли ижара шартномаларини *التعاطى* (at-ta'otiy) йўли билан амалга ошириш жоиз эканлиги айтилган. Аммо “Фатавои татархония” асарининг муаллифи “Хулоса ал-Фатаво” асаридан иқтибос келтириб: “Ижара шартномаси *التعاطى* (at-ta'otiy) йўли билан боғланмайди” (Ibn Alo al-Ansoriy, 2010, J.15, p.7), деб

умумий тарзда айтиб ўтган. Унинг узоқ ёки қисқа муддатга мўлжалланган бўлиши ҳақида тўхталмаган.

“Роддил мухтор” асарида қуйидагилар маълум қилинган. “Ижарада томонлар бир сўз айтмаса ҳам келишув тузилиши юқорида айтилди. Ҳовий аз-Зоҳидийнинг (ваф. 1260): “Агар ҳовлини бир йилга ижара олса, муддат тугагач ижарачи иккинчи йил учун ҳеч қандай келишувни амалга оширмаса, ижарага олувчи яшашни давом эттирса, ижарачи ижара ҳақини олса, келишув иккинчи йилнинг охиригача тузилган ҳисобланади. Фақат ижара ҳақини олган ойлари учун тузилган деб, эътибор қилинмайди” (Ibn Obidin, 2003, J.9, p.8). Муаллиф бу масалани келтириш орқали ижара шартномаси *التعاطى* (at-ta'otiy) йўли билан амалга ошириш жоизлигига ишора қилган. Бу ҳолат муддат белгиланмайди. Чунки муддат келишув вақтида белгиланади. Муҳокама қилинаётган масала аввалги келишувнинг шартлари асосида нарсдан фойдаланишни давом эттиришни ифода этади. Агар муддат белгиланса, у янги келишув ҳисобланади.

Ижара шартномасининг шартлари “Муҳиту-л-бурҳаний” асарида иккита эканлиги маълум қилинган. Улар:

1. Ижара ҳақининг миқдорини аниқ бўлиши;
2. Фойданинг аниқ бўлиши (агар ижара шартномаси бирон нарсдан фойдаланиш билан боғлиқ бўлса) ёки иш турининг аниқ бўлиши (агар ижара шартномаси бирон бир шахсни ишга ёллаш билан боғлиқ бўлса) (Burhoniddin Vuhotiy, 2004, J.11, p.217).

Ижара шартномасидан кўзланган асосий мақсадлардан бири даромад топиш. Шу боис, ижара ҳақининг миқдорини аниқ бўлиши мақсадга мувофиқдир. Чунки шартномада ижара ҳақининг кўрсатилмаслиги ёки келишув вақтида унга аниқлик киритилмаслиги кўплаб зиддиятли вазиятларни келтириб чиқаради. Шунингдек, ижара шартномасида нарсдан фойдаланиш билан боғлиқ вазиятларга ҳамда бирор шахсни ишга ёллаганда бажариладиган иш турига аниқлик киритиш томонларнинг ҳуқуқларини ҳимоя қилинишига олиб келади.

Фатво жанрида ёзилган аксар манбаларда ижара шартлари иккита экани айтилган. Аммо “Роддил мухтор” асарида тўртта эканлиги келтирилган, улар:

1. Келишув билан боғлиқ шартлар;
2. Уни амалга ошириш билан боғлиқ шартлар;
3. Келишувни жоиз бўлиши билан боғлиқ шартлар;
4. Лозим бўлиш шартлари бўлиб, “Бадоеъ”да батафсил келтирилган (Ibn Obidin, 2003, J.9, p.7), деб айтиб ўтилган. Аммо муаллиф уларга батафсил тўхталмаган, балки юқорида келтирилган икки шарт баён қилинган.

“Ҳизанату-л-фикҳ” асарида ижаранинг ҳуқуқий асосга эга бўлиши учун учта шарт топилиши лозим. Улар, ижарани муддати, бажариладиган иш ва бадал, яъни ижара ҳақининг аниқ бўлишидир (Abu Lays Samarqandiy, 2005, p.244). Демак, бу ўринда ижаранинг муддатига аниқлик киритиш шартноманинг асосий шартлари сифатида кўрсатилган.

Ижара шартномасида юқорида таъкидланганидек, ижара ҳақининг маълум бўлиши асосий шартларидан бири сифатида келтирилган. Унга “Сунанул-кубро” асаридаги қуйидаги ҳадис асос қилинган.

عن أبي هريرة: من استأجر أجيرًا فليعلمه أجره

Абу Ҳурайрадан ривоят қилинади. “Ким бир ёлланма ишчини ижарага ёлласса, унга ижара ҳақини маълум қилсин” (Abu Bakr al-Bayhaqiy, 2003, J.6, p.198).

Мазкур ҳадис ижара муносабатларини амалга оширишда ижара ҳақининг олдиндан маълум қилиниши лозимлигини ифода қилади. Шу боис, ижара шартномасида ижара ҳақи миқдорининг аниқ бўлиши асосий шартларидан бири сифатида саналган. Бу ҳақида “Мухтасару-л-қудурий” асарида айтилишича: “Савдода (сотиб олинган нарсанинг эвазига) пул сифатида берилиши мумкин бўлган нарса, ижара шартномасида ижара ҳақи сифатида белгиланиши жоиздир” (Abulhasan Quduriy, 2005, p.221). Ижара савдонинг бир туридир. Шу боис, айнан савдода маҳсулот эвазига берилладиган пул ва бошқа нарсалар ижара шартномасида ижара ҳақи сифатида берилиши жоизлигини тушуниш лозим. Демак, ижара ҳақи фақат мазкур нарсаларда жоиз бўлади, деган хулосага келиб бўлмайди. “Фатаво навозил” асарида таъкидланишича: “Хулоса шуки, савдода пул сифатида эътиборга олинмайдиган нарсалар ҳам ижара ҳақи бўлиши мумкин. Масалан, муайян нарсалар. Чунки бу молиявий товондир. Аммо савдода пул деганда зиммада собит бўладиган нарса инobatга олинган” (Abu Lays Samarqandiy, 2004, p.375).

Кўришиб турибдики, ижара муносабатларида ижара ҳақи деганда умумий, яъни мулк бўлиши мумкин бўлган нарсалар тушунилади. “Ал-Иноя шарху-л-ҳидоя” асарида таъкидланишича: “Ижара шартномасида молнинг мажудлиги инobatга олинади. Муайян нарса ва фойда (яъни, бирон нарсдан фодаланиш) мулкдир. Улар шартномада ижара ҳақи сифатида белгиланиши мумкин” (Akmaliddin Bobartiy, 2019, J.5, p.190). Демак, ижара ҳақи икки турга бўлинади. Биринчиси, муайян нарсалар, иккинчиси, томонлар бир-бирининг мулкидан фойдаланишидир.

“Ан-Нутаф фи-л-фатаво” асарида баён қилинишича: ижара ҳақи ўн хил нарсдан иборат

бўлади. Улар дирҳам, дийнор, кайлий, вазний, экинлар, ҳажм жиҳатдан бир-биридан фарқ қилмасдан саналадиган нарсалар, ҳажм жиҳатдан бир-биридан фарқ қиладиган саналадиган нарсалар, ҳайвонлар, матолар, кўчмас мулклар ва фойданиш.

Агар ижара ҳақи дийнор ёки дирҳам (нақд пул) бўлса, унинг миқдорига аниқлик киритишнинг ўзи кифоя;

Агар кайлий ёки вазний нарса бўлса, миқдори, жинси, сифати ва муддатига аниқлик киритилиши лозим;

Агар ҳажм жиҳатдан бир-биридан фарқ қилмайдиган саналадиган нарса бўлса, жинси, миқдори ва сифатини баён қилиниши лозим;

Агар бир-бирдан фарқ қиладиган саналадиган нарса бўлса, шунингдек, ҳайвон, мато ва кўчмас мулкларда ижара ҳақи муайян бўлсагина шартнома жоиз бўлади.

Агар ижара шартномаси ҳар икки томондан фойдаланиш эвазига тузиладиган бўлса, ижара ҳақи муайян ва ўзаро келишилган насар бўлиши лозим (Abulhasan Ali as-Sug‘diy, 1984, p.565).

Кайлий деганда маълум бир идишда ўлчаб сотиладиган нарсалар тушунилади. Вазний эса торозуда тортиб сотиладиган нарсалардир. Санаб сотиладиган нарсалар бир-биридан катта-кичикликда фарқ қилиши ёки фарқ қилмаслиги билан икки турга бўлинади. Демак, мазкур нарсалар ижара ҳақи сифатида берилганда уларнинг сифатида тўлиқ баён қилиниши лозим. “Баҳру-р-роқ” асарида таъкидланишича: “Абу Ҳанифанинг наздида кайлий, вазний ва саналадиган нарсалар агар оғир юк ёки озиқ-овқатдан иборат бўлса, уларни топшириш жойига ҳам аниқлик киритилиши лозимдир. Абу Юсуф ва Муҳаммадларнинг наздида шарт эмас. Аммо аниқлик киритиб ўтса жоиз бўлади” (Ibn Nujaum, 2019, J.7, p.508).

“Муҳиту-л-бурҳаний” асарида ижара ҳақи кийим ёки мато бўлса, салам савдосида маҳсулотга қўйилган шартлар унда ҳам шарт қилинган (Burhoniddin Buxoriy, 1997, J.11, p.218), дейилган.

Салам савдосининг ижара шартномаси билан ўхшашлик тарафи ҳали мавжуд бўлган нарса хусусида келишувнинг амалга оширилишидир. Салам савдосида маҳсулот учун еттита шарт топилиши белгиланган. Бу ҳаида “Шарҳ ал-Ҳидоя” асарида айтилишича: “Улардан кийим ва матоларга тегишлилари жинси, сифати, миқдори, муддати ва топшириш вақтини маълум қилинишидир” (Abdulhay Laknaviy, 1996, J.5, p.234). Шу боис, фақиҳлар асарларида кийим ва матолар ижара ҳақи сифатида белгиланганда, уларга салам савдосидаги шартларга эътибор қаратишни айтиб ўтганлар.

“Хулосату-л-фатаво” асарида агар ижара ҳақи мато ва кийим бўлса, унинг миқдорини сифатини ва муддатини баён қилиш лозим. Бу ҳолатда мазкур нарсалар муайян (яъни томонларнинг кўз ўнгида турган) бўлса, ишора қилишнинг ўзи кифоя. Юқоридаги нарсаларни баён қилишга эҳтиёж йўқ (Tohir ibn Ahmad, 970х., p.240), дейилган.

Ижара ҳақида аниқлик киритиш маъносида киритилган шартлар, томонларнинг олдида мавжуд бўлмаган тақдирда, мазкур шартларга амал қилинади ва унинг белгиланган сифатларини баён қилиш орқали аниқлик киритилади. Аммо ижара ҳақи сифатида бериладиган нарса томонларнинг кўз ўнгида мавжуд бўлса, ишора қилишнинг ўзи кифоя деган хулосага келиш мумкин.

“Фикҳу-л-ислом ва адиллатуху” асарида ижара ҳақининг шартлари қуйидагича баён қилинган.

Ижара ҳақининг иккита шarti бор.

1. Ижара ҳақи қийматга эга бўлган мол-мулк бўлиши билан бирга маълум бўлиши лозим. Бунга уламолар иттифок қилгандир (Vahba az-Zuhayliy, 2008, J.4, p.541).

Муаллиф ижара ҳақи билан боғлиқ шартларни умумий тарзда келтирган. Шариатда қийматга эга бўлган барча турдаги мол-мулклар киритишни айтиб ўтган. Аммо савдода маҳсулотнинг эвазига бериш мумкин бўлмаган нарсалар, жумладан, ўлакса, қон, хамр, яъни сипрли ичимликлар ва тўнғизни, шунингдек, одамнинг танаси ёки унинг аъзоларини ижара ҳақи сифатида бериш мумкин эмас. Чунки мазкур нарсалар шариатда қийматга эга эмас. Шу боис, бу нарса савдо ва бошқа тижорий муносабатларни амалга оширишда бирон нарсанинг эвазига берилмайди.

2. Ижара ҳақи фойдаланиш бўлса, иккинчи томондан билдирилган иш турининг жинси билан бир хил бўлмаслиги. Яшаш эвазига яшаш, хизмат эвазига хизмат, экин экиш эвазига экин экиш каби. Булар ҳанафийлар наздида рибонинг бир туридир (Vahba az-Zuhayliy, 2008, J.4, p.546).

Кўриниб турибдики, савдода бир жинсли маҳсулотларни сотишга қиёсланган бўлиб, бу каби келишувларда насия жоиз эмас. Шу боис, бир жинсли нарсаладан фойдаланиш эвазига ижара шартномаси тузилмайди. Аммо жинслар бошқа-бошқа бўлса, шартнома жоиз бўлади. Масалан, ижарачининг уйида яшаб туриш эвазига иккинчи томоннинг маркабидан фойдаланиш.

Ижара ҳақи нақд пул шаклида бўлса, биринчи навбатда унинг миқдори ва қайси пул бирлигида амалга оширилиши эътибор қаратиш лозим. Бу ҳақида “Муҳиту-л-бурҳаний” асарида қуйидагича баён қилинган: “Агар ижара ҳақи дирҳам ва дийнор бўлса, унинг миқдорига аниқлик киритилади.



Агар мамлакатда бир хил турдаги пул бирлиги амалиётда бўлса, унинг сифатини, яъни янги ёки эскилигини баён қилиш лозим бўлади” (Burhoniddin Vuxoriy, 2004, J.11, p.217). Шунингдек, “Фатавои татархонийя”да айтилишича: “Агар ижара ҳақи дирҳам ёки дийнор бўлса, унинг миқдорини ва сифатини, яъни янги ёки эскилигига аниқлик киритиш билан келишув тузилади” (Ibn Alo al-Ansoriy, 2010, J.15, p.7).

Шартнома вақтида пулнинг янги ёки эскилигига аниқлик киритиш деганда, ўша пайтларда тижорий муносабатларда тилла, кумуш тангалар муомалада бўлган ва улар тез-тез зарб қилинган. Янгиси эскисига қараганда аралашмасининг кўплиги ёки камлиги билан фарқ қилган. Шу боис, ижара шартномасида ижара ҳақиға белгиланган пул бирлигининг сифати, яъни янги ёки эскилиги эътиборга олинган деб хулоса қилиш мумкин.

Ижара шартномаси қайси мамлакатда амалга оширилса, ўша жойда амалиётда бўлган пул бирлиги инobatга олинади. Бу ҳақида “Мухиту-л-бурҳаний” асарида баён қилинишича: “Ижара шартномаси қайси мамлакатда амалга оширилса, ижара ҳақи ўша мамлакатда муомалада бўлган пул бирлиги асосида белгиланади. Агар мамлакатда бир неча пул бирликлари амал қилса, бири иккинчидан устунликка эга бўлмаса (яъни қиймати тенг бўлса), томонлар ижара ҳақи миқдорига аниқлик киритиб, қайси пул бирлигида берилишини белгиламаса ҳам шартнома жоиз бўлади. Ижарага олувчи ижара ҳақини ўзи хоҳлаган пул бирилигида тўлайди” (Burhoniddin Vuxoriy, 2004, J.11, p.217).

Демак, ижара шартномасида мамлакатда амалда бўлган пул бирлиги ва унинг бошқа пул бирликларига нисбатан қиймати инobatга олинади. Агар пул бирликларининг қиймати бир хил бўлса, фақатгина миқдорига аниқлик киритиш лозим. Қайси пул бирлигида тўланишига аниқлик киритиш шарт ҳисобланмайди. “Фатавои татархонийя”да айтилишича: “Аммо пул бирликлари бир-биридан қиймат жиҳатидан фарқ қилса, пул бирлигига аниқлик киритилмаса, шартнома фосид (бекор) бўлади” (Ibn Alo al-Ansoriy, 2010, J.15, p.8). Бу ҳолатда томонлар ўртасида муаммоли вазият юзага келиши инobatга олинган. Шу боис, томонлар ўртасида шартнома тузилган деб ҳисобланмайди.

“Агар пул бирликларининг бири иккинчисига қараганда оммалашган бўлса, шартномада пул бирлиги белгиланмаган бўлса-да, ақд жоиз бўлади ва ижара ҳақи оммалашган пул бирлигидан берилади” (Burhoniddin Vuxoriy, 2004, J.11, p.217).

Кўриниб турибдики, ижара шартномаси қайси мамлакатда амалга оширилишидан қатъий назар томонларнинг таклифига ва розилигига биноан

ижара ҳақи миқдори ва қайси пул бирлигида тўланиши белгиланиши лозим деган хулосага келиш мумкин.

Ижара ҳақи шартнома тузилиши билан лозим бўлиб қолмайди. Бу ҳақида “Шарҳи фатҳу-л-қодир” асарида баён қилинишича: “Ижара ҳақи ақднинг ўзи билан лозим бўлмайди” (Ibn Humom al-Hanafiy, 2003, J.9, p.66). Ҳали фойдаланмаган нарсага ижара ҳақи талаб қилиш умумий қоидага тўғри келмайди. Шу боис, ижарачи эвазни талаб қилиши ўринли эмас. “Шарҳи мухтасару-т-Таҳовий” асарида қуйидагича баён қилинган: “Ижара шартномасида бирон нарсдан фойдаланиш ва эвазига бошқа нарсага эга бўлиш назарда тутилади. Савдода ҳам худди шундай, яъни маҳсулот ва унинг бадалига бериладиган нарса тўғрисида келишув амалга оширилади. Шартнома вақтида фойдага эга бўлишнинг имкони бўлмайди. Чунки у мавжуд эмас. Демак, ижарачи ижара ҳақиға эга бўлмаслиги лозим. Ижарага олувчи нарсдан фойдаланса, ижарачи ижара ҳақини олиши мумкин бўлади” (Abu Bakr Jassos, 2010, J.3, p.389).

Аммо шартномада олдиндан тўловни амалга ошириш белгиланган бўлса, ижарага олинган нарсдан фойдаланмаса ҳам тўловни амалга ошириш лозим бўлади. Бу ҳақида “Фатавои сирожийя” асарида таъкидланишича: “Ижара ҳақи фақтгина олдиндан тўлов қилиш шарт экани белгиланган келишувларда, шунингдек, ижарага олинган нарсдан фойдаланган тақдирдагина лозим бўлади. Бунга фатво берилгандир” (Sirojiddin O‘shiy, 2011, p.466). Демак, ижара ҳақини олдиндан талаб қилиш учун шартномада кўрсатилган бўлиши лозим.

“Мабсуғ” асарининг муаллифи: “Ижара ҳақи учта ҳолатдан бирида лозим бўлади: биринчиси, тўловни олдиндан (ихтиёрий) берганда, иккинчиси, тўловни олдиндан биришни шарт қилганда ва учинчиси, белгиланган ишни бажариб бўлганда” (Shamsiddin Saraxsiy, 1996, J.15, p.108), деб айтиб ўтган. “Канзу-д-дақоик” асарида бунга қўшимча сифатида ижарага олинган нарсани белгиланган вақтда ижарачига топширишни ҳам киритган (Abulbarakot Nasafiy, 2011, p.543).

Биринчи ҳолатда талаб қилинмаган бўлса-да, ихтиёрий тарзда ижарага олувчи тўловни олдиндан амалга ошириши назарда тутилган, иккинчи ҳолатда эса, тўловни олдиндан амалга оширилиши ижарачи томонидан шарт қилиб белгиланади ва у шартномада акс этади. Учунчи ҳолатда шартномада белгиланган иш бажарилгач келишилган ижара ҳақини бериш лозим бўлади. Имом Насафийнинг қўшимча қилганига кўра, ижарага олинган нарсдан фойдаланиш ёки фойдаланмаса-да шартномада кўрсатилган муддатга амал қилган ҳолда ижарачига топшириш билан ижара ҳақини бериш лозим бўлади.

Айрим нарсалар билан боғлиқ ижара шартномаларида бажарилган ишнинг миқдоридан келиб чиқиб ижара ҳақини талаб қилиш жоиз дейилган. Мазкур масала “Муҳиту-л-бурҳаний” асарида баён қилинишича: “Абу Ҳанифа қуйидаги фикрларни билдирган. Агар шартнома маълум бир вақт билан чегараланган бўлса, масалан, ер, ҳайвонларнинг ижараси, инсонларни ижара ёллаш ёки одамларни, ҳайвонларни юкни бир жойдан иккичи жойга ташиш учун ёллаш каби бажарилган ишнинг миқдоридан келиб чиқиб ижара ҳақини тўлаш лозим бўлади” (Burhoniddin Vuxoriy, 2004, J.11, p.223).

Ижара шартномаси савдо келишувига қиёсланади. Аммо бу ҳолатда қиёслаш ўринли бўлмайди. Чунки савдода ҳар икки тараф олди-берди қондасига келишувдан кейин амал қилади. Сотувчи маҳсулотни, харидор эса эвазини топширади. Натижада ўзаро тенглик юзага келади. Агар ижара шартномасида ҳам тўловни олдиндан амалга ошириш талаб қилинса, томонлар ўртасида тенглик йўқолади. Чунки ижарачи ижара ҳақини олдиндан олган пайтда ижарага олувчи нарсдан ҳали фойдаланмаган бўлади. Буни худди сотилган маҳсулотни пулини олдиндан олиб маҳсулотни эса топширмаган ҳолатга ёки унинг аксига ўхшатиш мумкин. Шу боис, шартномада белгиланган вазифани бажариб бўлганидан сўнг ижара ҳақини талаб қилиш мақсадга мувофиқ деб ҳулоса қилиш мумкин.

Аммо шартномада тўловни олдиндан амалга ошириш шарт қилинган ҳолатларда тенглик қондасига эътибор қаратилмаган. Бу ҳақида “Муҳиту-л-бурҳаний” асарида таъкидланишича: “Агар олдиндан тўлов шарт қилинган бўлса, ўртадаги тенглик бекор бўлади” (Burhoniddin Vuxoriy, 2004, J.11, p.225). Бу ҳолат савдодаги насия келишувига қиёсланган. Мазкур савдо турида харидорга маҳсулот топширилади, лекин тўлов кечиктириб берилади. Натижада ўзаро тенг қондасига амал қилинмайди.

Баъзан шартномада ижара ҳақи хусусида ҳеч қандай шарт киритилмаслиги мумкин. Бу хусусида “Фатавои сирожийя” асарида қуйидагича баён қилинган: “Шартномада ижара ҳақининг муддати белгиланмаган ҳолатларда, жумладан, ижара бирор жойда яшаш билан боғлиқ бўлса, бир кун яшагандан кейин ижара ҳақини талаб қилади. Агар масофани босиб ўтишга доир бўлса, бир марҳала (“Ас-Сихоҳ” асарида айтилишича: “Мусофирнинг бир кунда юрадиган масофасининг миқдори” (Abu Nasr al-Javhariy, 2009, p.433)ни босиб ўтганидан сўнг ижара ҳақини талаб қилади” (Sirojiddin O‘shiy, 2011, p.466). Демак, бу ҳолатда ижарачи ижара ҳақини

олдиндан талаб қилиши ўринли бўлмайди, балки юқорида айтилганидек, ижарага олинган нарсанинг ёки белгиланган ишнинг миқдорига қараб ижара ҳақи талаб қилиш лозим бўлади.

## ХУЛОСА

Ислом ҳуқуқшунослигида ижара шартномасининг асосий шартлари сифатида ижара ҳақининг ва фойданинг маълум бўлиши келтирилган. Шартномада ижара ҳақининг белгиланиши билан бирга, унинг жинси, миқдори, сифати, тўлов қайси пул бирлигида амалга оширилиши ва айрим ҳолларда унинг вақти ва жойига ҳам аниқлик киритилиши белгиланган. Шу билан бирга ижарага олувчи тўловни ихтиёрий тарзда шартномада вақтида амалга ошириши мумкин. Агар шартномада тўловни амалга ошириш билан боғлиқ қўшимча шартлар киритилган бўлса, масалан тўловни олдиндан амалга ошириш каби. Унга амал қилиш лозим эканлиги кўрсатилган. Агар ҳеч қандай шарт киритилмаган бўлса, белгиланган ишни бажариб бўлганидан сўнг ёки ижарага олинган нарсани топшириш вақтида тўловни амалга ошириши лозим бўлади.

Агар шартномада тўловни олдиндан амалга ошириш белгиланмаган бўлса, ижарачи белгиланмаган муддатда ижара ҳақини талаб қилиши ўринли бўлмайди.

Бир сўз билан айтилганда, ижара шартномасида ижара ҳақига аниқлик критич ва у билан боғлиқ қўшимча шартлар томонларнинг ҳақ-ҳуқуқларини ҳимоя қилинишига ва юзага қилиши мумкин бўлган низоларни олдини олинишига қаратилган.

## АДАБИЁТЛАР

1. عبد الحي الكوني. (1996). شرح الهداية. – باكستان. إدارة القرآن والعلوم الإسلامية. 8 مجلد/5. – 560 ص
2. أبو بكر البيهقي. (2003). السنن الكبرى. – بيروت. دار الكتب العلمية. 11 مجلد / 6. – 616 ص
3. أبو بكر الجصاص. (2010). شرح مختصر الطحاوي. – المدينة المنورة. دار السراج. 8 مجلد/3. – 477 ص
4. أبو الليث السمرقندي. (2004). فتاوى النوازل. – بيروت-لبنان. دار الكتب العلمية. – 460 ص
5. أبو الليث السمرقندي. (2005). خزنة الفقه. – بيروت-لبنان. دار الكتب العلمية. – 382 ص
6. أبو نصر الجوهري. (2009). الصحاح تاج اللغة. – القاهرة. دار الحديث. – 1287 ص
7. أبو العباس الفيومي. (1987). المصباح المنير. بيروت-لبنان. مكتبة لبنان. – 273 ص
8. أبي البركات حافظ الدين النسفي. (2011). كنز الدقائق. المدينة المنورة. دار السراج. – 728 ص
9. أبو الحسن السخدي. النتف في الفتاوى. (1984). بيروت-لبنان. مؤسسة الرسالة. – 984 ص
10. أبو الحسن القدوري. (2005). مختصر القدوري. بيروت-لبنان. مؤسسة الريان. – 671 ص

11. أكمل الدين البابرّي. (2019). العناية شرح الهداية. بيروت-لبنان. دار الكتب العلمية. 7 مجلد/5. - 526 ص.
12. علاء الدين البخاري. (1981). كشف الأسرار. بيروت-لبنان. دار الكتب العلمية. 4 مجلد/4. - 408 ص.
13. بدر الدين العيني. (2000). البناءة شرح الهداية. بيروت-لبنان. دار الكتب العلمية. 13 مجلد/9. - 564 ص.
14. برهان الدين المرغاني. (2019). الهداية شرح بداية المبتدي. المدينة المنورة. دار السراج. 7 مجلد/5. - 520 ص.
15. برهان الدين المرغاني. (2019). الهداية شرح بداية المبتدي. المدينة المنورة. دار السراج. 7 مجلد/6. - 568 ص.
16. برهان الدين محمود البخاري. (2004). المحيط البرهاني في الفقه النعماني. - الرياض. مكتبة الرشد. 25 مجلد/11. - 480 ص.
17. الدكتور وهبة الزحيلي. (1985). الفقه الإسلامي وأدلته. - دمشق. دار الفكر. 10 مجلد/4. - 799 ص.
18. ابن علاء الأنصاري. (2010). فتاوى التاتارخانية. - الهند. زكريا. 19 مجلد/15. - 645 ص.
19. ابن نجيم المصري. (1997). بحر الرائق شرح كنز الدقائق. - بيروت. دار الكتب العلمية. 9 مجلد/7. - 534 ص.
20. ابن نجيم المصري. (1997). بحر الرائق شرح كنز الدقائق. - بيروت. دار الكتب العلمية. 1997. 9 مجلد / 5. - 520 ص.
21. ابن عابدين. (2003). رد المختار. - الرياض. دار العالم الكتب. 13 مجلد / 9. - 623 ص.
22. ابن همام الحنفي. (2003). شرح فتح القادر. - بيروت. دار الكتب العلمية. 10 مجلد / 9. - 542 ص.
- 23.
24. قاضيخان الأوزجندي. (2009). فتاوى قاضيخان. - بيروت. دار الكتب العلمية. 3 مجلد / 2. - 191 ص.
25. مجد الدين الفيروزيادي. (2005). قاموس المحيط. - بيروت. مؤسسة الرسالة. 1500- ص.
26. محمد السرخسي. (1987). أصول السرخسي. حيدر آباد. اللجنة احياء المعارف النعمانية. 2 مجلد / 2. - 387 ص.
27. محمد تقي العثماني. (2015). فقه البيوع. - كراتشي. المعارف القرآن. 2 مجلد/1. - 625 ص.
28. سراج الدين الأوشي. (2011). فتاوى السراجية. - جنوب أفريقيا. دار العلوم زكريا. - 696 ص.
29. طاهر بن أحمد البخاري. (970 هـ). خلاصة الفتوى (مخطوطة). ناسخة محمد بن احمد الحميدي. - قطر. دور الكتب القطرية (صندوق المخطوطات). - 428 ص.
30. الشيخ نظام ومجتمع العلماء. (2000). الفتاوى الهندية. بيروت. دار الكتب العلمية. 6 مجلد / 4. - 543 ص.
31. شمس الدين السرخسي. (1996). كتاب المبسوط. - بيروت. دار المعرفة. 31 مجلد / 15. - 185 ص.
7. Abu-l-Abbos Fayyumiyy. (1987). Misbahu-l-munir. - Bayrut. Maktabatu-l-lubnan. - 273 b.
8. Abulbarakot Nasafiy. (2011). Kanzu-d-daqiq. Madina. Doru-s-siroj. - 728 b. - B. 543.
9. Abulhasan Ali as-Sug'diy. (1984). An-Nutaf fi-l-fatavo. - Bayrut. Muassasatu-r-risola. - 984 b.
10. Abulhasan Quduriy. (2005). Muxtasaru-l-Quduriy. Bayrut. Muassasatu-r-rayyon. - 671 b.
11. Akmaliddin Bobartiy. (2019). Al-Inoya sharhu-l-hidoya. - Bayrut. Doru-l-kutubu-l-'ilmiyya. 7 mujallad/5. - 526 b.
12. Alouddin Buxoriy. (1981). Kashfu-l-asror. - Bayrut. Doru-l-kutubu-l-arabiy. 4 mujallad/4. 408 b. - B. 173.
13. Badriddin Ayniy. (2000). Al-Binoya fi sharhil hidoya. - Bayrut. Dorul fikr. 12 mujallad/9. - 564 b.
14. Burhoniddin Mahmud Buxoriy. (2004). Muhitul-Burhaniy. - Riyoz. Maktabatu-r-rushd. 25 mujallad/11. - 480 b.
15. Burhoniddin Marg'inoniy. (2019). Hidoya sharhi bidoyatul muftadiy. - Madina. Dor as-Siroj. 7 mujallad/5. - 520 b.
16. Burhoniddin Marg'inoniy. (2019). Hidoya sharhi bidoyatu-l-muftadiy. - Madina. Doru-s-siroj. 2019. 7 mujallad/6. - 568 b.
17. Ibn Alo al-Ansoriy. (2010). Fatavoi tatarxoniy. - Hindiston. Zikriyo. 19 mujallad/15. - 645 b.
18. Ibn Humom al-Hanafiy. (2003). Sharhu fathu-l-qodir. - Bayrut. Doru-l-kutubu-l-ilmiyya. 10 mujallad/9. - 542 b.
19. Ibn Nujaym al-Misriy. (1997). Bahru-r-roiq sharhi kanzu-d-daqiq. - Bayrut. Doru-l-kutubu-l-ilmiyya. 9 mujallad/7. - 534 b.
20. Ibn Nujaym Misriy. (1997). Bahrur roiq sharhu kanzud daqiq. - Bayrut. Doru-l-kutubu-l-ilmiyya. 9 mujallad/5. - 520 b.
21. Ibn Obidin. (2003). Roddu-l-muxtor. - Riyoz. Dor olamu-l-kutub. 13 mujallad/9. - 623 b.
22. Majdindin al-Feruzabodiy. (2005). Qomusu-l-muhit. - Bayrut. Muassasatu-r-risola. -1500 b.
23. Muhammad Saraxsiy. (1987). Usul as-Saraxsiy. - Haydarobod. Lajna ehiyoi-l-ma'orifi-n-no'moniyya. 2 mujallad/2. - 387 b.
24. Muhammad Taqiy Usmoniy. (2015). Fiqh al-buyuu'. - Karachi. Maorifil Qur'on. 2 mujallad/1. - 625 b.
25. Qozixon Uzjandiy. (2009). Fatovoi Qozixon. - Bayrut. Doru-l-kutubu-l-ilmiyya. 3 mujallad/2. - 191 b.
26. Shamsiddin Saraxsiy. (1996). Kitabu-l-mabsut. - Bayrut. Doru-l-ma'rifa. 31 mujallad/15. - 185 b.
27. Shayx Nizom va ulamolar jamoasi. (2000). Al-Fatavo hindiyya. Bayrut. Doru-l-kutubu-l-ilmiyya. 6 mujallad/4. - 543 b.
28. Sirojiddin O'shiy. (2011). Fatavoi Sirojiyya. - Janubiy Afrika. Doru-l-'ulum Zakariyo. - 696 b.
29. Tohir ibn Ahmad al-Buxoriy. (970 h.). Xulosatu-l-fatavo (qo'lyozma asar). Nusxa ko'chiruvchi, Muhammad ibn Ahmad al-Hamidiy. - Qatar. Doru-l-kutubu-l-Qatariyya (qo'lyozmalar fondi). - 428 b.
30. Vahba az-Zuhayliy. (2008). Fiqhu-l-islom va adillatuhu. Damashq. Doru-l-fikr. 10 mujallad/4. - 799 b.

## REFERENCES

1. Abdulhay Lakanviy. (1996). Sharhu-l-hidoya. - Pokiston. Idoratu-l-Qur'on va-l-ulumu-l-islomiyya. 8 mujallad/5. - 560 b.
2. Abu Bakr al-Bayhaqiy. (2003) As-Sunanu-l-kubro. - Bayrut. Doru-l-kutubu-l-ilmiyya. 11 mujallad/6. - 616 b.
3. Abu Bakr Jassos. (2010). Sharhi muxtasaru-t-Tahoviy. - Madina. Doru-s-siroj. 8 mujallad/3. - 477 b.
4. Abu Lays Samarqandiy. (2004). Fatavo navozil. - Bayrut. Doru-l-kutubu-l-ilmiyya. - 460 b.
5. Abu Lays Samarqandiy. (2005). Xizanatu-l-fiqh. - Bayrut. Doru-l-kutubu-l-ilmiyya. - 382 b.
6. Abu Nasr al-Javhariy. (2009). As-Sihoh toju-l-lug'ati. - Qohira. Doru-l-hadis. - 1287 b.

## ERON ADABIYOTI MALIKASI

## КОРОЛЕВА ИРАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

## QUEEN OF IRANIAN LITERATURE

Feruza NIZAMOVA,

INTERNATIONAL ISLAMIC ACADEMY

OF UZBEKISTAN, Senior Lecturer,

Department of Classical Literature and Origins,

A.Kadiri, Tashkent, 100011, Uzbekistan.

f.nizamova@iiau.uz

DOI: 10.47980/IIAU/2021/3/8

**Аннотация:** Eronning jahon miqyosida shuhrat qozongan badiiy soʻz ustalari orasida xotin-qiz shoirlar ham kam emas edi. Maqolada ana shu shoirlar osmonining yorqin yulduzlaridan biri Parvin Eʼtisomiyning merosini oʻrganilib, tadqiq qilingan. Parvin Eʼtisomiy 1907 yil 15 martda Tabriz shahrida mashhur adib Yusuf Eʼtisomiy oilasida tugʻildi. Boʻlgʻusi shoiraning otasi oʻqimishli kishi boʻlib, adabiyotga ixlosi baland edi. Maqolaning maqsadi shoira sheʼriyatidagi mafkuraviy va badiiy usulni oʻrganish, mahoratini aniqlash, shuningdek, uning ijodini tahlil qilish orqali eron adabiyoti tarixida uning asarlari oʻrnini aniqlashdan iboratdir.

Eron adabiyotshunoslari Rashid Yosimiy, doktor Notil Parviz Xonlariyning aytishlaricha, Parvinning otasi tarjimon va isteʼdodli stilist ham edi. Uning adabiyot sahnasidagi xizmatlaridan biri – “Bahor” jurnalini nashr ettirganligidir. Parvin Yusuf Eʼtisomiyning yagona qizi edi. Yoshlik chogʻida ota-onasi va akasi bilan birga Tehronga koʻchib kelgan Parvin qizlar oʻrta maktabiga kirib oʻqiy boshlaydi. Maktabda Parvin oʻzining favqulodda isteʼdodi, qunti, odobi va kamtarligi bilan ajralib turardi. Maktabni muvaffaqiyat bilan tugatgani tufayli sinfdoshlari orasida yolgʻiz Parvin oʻqituvchilikka tavsifiya etiladi.

Parvinning dunyoqarashining shakllanishiga, ajoyib talantining gullab-yashnashiga otasi Yusuf Eʼtisomiy katta taʼsir koʻrsatadi. U otasidan fors va arab adabiyoti boʻyicha ham koʻp maʼlumot oldi. Otasi rahbarligida Parvin oʻz xalqi yaratgan boy adabiyot va sanʼatni qunt bilan oʻrgandi. Fransuz, ingliz, turk va arab tillarini yaxshi bilgan Parvin Yevropa va jahon adabiyoti bilan tanishadi. Ana shunday sharoitda ulgʻaygan Parvin yoshligidanoq sheʼr yoza boshlaydi. Eʼtisom-ul-mulkning uyida koʻpgina shoirlar yigʻilishib turardi. Ana shunday yigʻilishlarda qatnashgan Eron shoirlari Malik-ush-shuaro Bahor, Muhammad Qazviniy, Said Nafisiy va boshqalar isteʼdodli shoira Parvin yangi ijodidan bahramand boʻlardilar. Bu sheʼrlarga ular tomondan berilgan yuksak baho va tahsinlar kamtarin xislatli, uyatchan Parvinni magʻrurlantirmasdan,

aksincha isteʼdodli shoirani yanada koʻproq qunt bilan ishlashga undardi.

Maqolada Parvin Eʼtisomiyning faoliyati va merosi qator olimlarning tadqiqotlari oʻrganilib, tahlil qilingan.

**Kalit soʻzlar:** forsiy adabiyot, Parvin Eʼtisomiy, badiiy timsol, nazm, shoir, janr, tahlil, asar, til.

**Аннотация:** Среди всемирно известных иранских мастеров художественного самовыражения было много женщин-поэтов. Статья посвящена обширному наследию Парвин Этисами, одной из самых ярких звезд на небе среди поэтов. Парвин Этисами родилась 15 марта 1907 года в Тебризе в семье известного писателя Юсуфа Этисами. Отец будущей поэтессы был человеком образованным и преданным литературе. Целью предлагаемой статьи является определение места произведений Парвин Этисами в истории иранской литературы путем изучения ее идейно-художественного метода и анализа её творчества.

Иранский литературный критик Рашид Ясими и доктор Нотил Парвиз Ханлари писали, что отец Парвин также был переводчиком и талантливым литератором, а также издателем журнала «Весна». Парвин была единственной дочерью Юсуфа Этисами. Будучи юной, она переехала с родителями и братом в Тегеран, где поступила в среднюю школу для девочек. В школе Парвин отличалась незаурядным талантом, трудолюбием, манерами и скромностью, за отличные успехи она стала единственной среди одноклассников, кого рекомендовали в качестве учителя.

На формирование мировоззрения Парвин и расцвет её незаурядного таланта оказал большое влияние ее отец Юсуф Этисами, который передал ей обширные знания персидской и арабской литературы. Под руководством своего отца Парвин прилежно изучала богатую литературу и искусство, созданное её народом. Свободно владея французским, английским, турецким и арабским языками, Парвин была знакома с европейской и мировой литературой. Выросшая в таких условиях Парвин начала писать стихи в юном возрасте. Многие поэты собирались в доме Этисам-уль-мульк. Иранские поэты Малику-ш-шуаро Бахор, Мухаммад Казвини, Саид Нафиси и другие, посещавшие такие собрания, наслаждались произведениями талантливой поэтессы Парвин.

**Ключевые слова:** персидская литература, образ, поэзия, поэт, жанр, анализ, произведение, язык.

**Abstract:** Among Iran's world-renowned masters of artistic expression, there were also many female poets. The article seeks to explore the vast legacy of Parvin Etisami, one of the brightest stars in the sky of these poets. Parvin Etisami was born on March 15, 1907 in Tabriz in the family of the famous writer Yusuf Etisami. The father of the future poet was an educated man, and his devotion to literature was high. The purpose of the article is to determine the place of her works in the history of Iranian literature by studying the ideological

and artistic method of the poet's poetry, determining her skills, as well as analyzing her work.

Iranian literary critic Rashid Yassimi and Dr. Notil Parviz Khanlari say Parvin's father was also a translator and a talented stylist. One of her services in the field of literature is the publication of the magazine "Spring". Parvin was the only daughter of Yusuf Etisami. Parvin, who moved to Tehran with her parents and brother as a young man, entered a girls' high school. At school, Parvin was distinguished by her extraordinary talent, diligence, manners, and humility. Because of her successful graduation, Parvin is the only one among her classmates to be recommended as a teacher.

Parvin's father, Yusuf Etisami, had a great influence on the formation of Parvin's worldview and the flourishing of his extraordinary talent. She also received extensive knowledge of Persian and Arabic literature from her father. Under her father's guidance, Parvin diligently studied the rich literature and art created by her people. Fluent in French, English, Turkish and Arabic, Parvin is familiar with European and world literature. Growing up in such conditions, Parvin began to write poetry at a young age. Many poets used to gather in the house of Etisam-ul-mulk. Iranian poets Malik-ushshuaro Bahor, Muhammad Qazvini, Said Nafisi and others who attended such gatherings would enjoy the new work of the talented poet Parvin. The high esteem and admiration given to these poems by them did not make the humble, shy Parvin proud, but rather encouraged the talented poet to work even harder.

**Keywords:** Persian literature, imige, poetry, poet, genre, analysis, work, language.

## KIRISH

Eronning jahon miqyosida shuhrat qozongan badiiy so'z ustalari orasida xotin-qiz shoirlar ham kam emas edi. Ana shu shoirlar osmonining yorqin yulduzlaridan biri Parvin E'tisomiydir. Parvin E'tisomiy 1907 yil 15 martda Tabriz shahrida mashhur adib Yusuf E'tisomiy oilasida tug'ildi. Bo'lg'usi shoironing otasi o'qimishli kishi bo'lib, adabiyotni ixlosi baland edi.

Eron adabiyotshunoslari Rashid Yosimiy, doktor Notil Parviz Xonlariyning aytishlaricha, Parvinning otasi tarjimon va iste'dodli stilist ham edi. Uning adabiyot sahnasidagi xizmatlaridan biri – "Bahor" jurnalini nashr ettirganligidir. Parvin Yusuf E'tisomiyning yagona qizi edi. Yoshlik chog'ida ota-onasi va akasi bilan birga Tehronga ko'chib kelgan Parvin qizlar o'rta maktabiga kirib o'qiy boshlaydi. Maktabda Parvin o'zining favqulodda iste'dodi, qunti, odobi va kamtarligi bilan ajralib turardi. Maktabni muvaffaqiyat bilan tugatgani tufayli sinfdoshlari orasida yolg'iz Parvin o'qituvchilikka tavsiya etiladi.

## USLUBLAR

Parvinning dunyoqarashining shakllanishiga, ajoyib talantining gullab-yashnashiga otasi Yusuf

E'tisomiy katta ta'sir ko'rsatadi. U otasidan fors va arab adabiyoti bo'yicha ham keng ma'lumot oldi. Otasi rahbarligida Parvin o'z xalqi yaratgan boy adabiyot va san'atni qunt bilan o'rgandi. Fransuz, ingliz, turk va arab tillarini yaxshi bilgan Parvin Yevropa va jahon adabiyoti bilan tanishadi. Ana shunday sharoitda ulg'aygan Parvin yoshligidanoq she'r yoza boshlaydi. E'tisomul-mulkning uyida ko'pgina shoirlar yig'ilishib turardi. Ana shunday yig'ilishlarda qatnashgan Eron shoirlari Malik-ushshuaro Bahor, Muhammad Qazviniy, Said Nafisiy va boshqalar iste'dodli shoira Parvinning yangi ijodidan bahramand bo'lardilar. Bu she'rlarga ular tomondan berilgan yuksak baho va tahsinlar kamtarin xislatli, uyatchan Parvinni mag'rurlantirmasdan, aksincha iste'dodli shoirani yanada ko'proq qunt bilan ishlashga undardi.

## NATIJA

Yusuf E'tisomiyning uyidagi yig'ilishlarda ishtirok etib kelgan mashhur Eron yozuvchisi va olimi Said Nafisiyning Parvin haqida aytgan so'zlari juda xarakterlidir: "Parvin, - deydi Said Nafisiy, - doim sokin va orom chehra bilan boqardi. Uning javoblaridan shoshmaslik va kamtarinlik ko'rinib turardi. Ko'zlari mudom yerga boqar, kattalar xuzurida kulishga shijoat etmasdi. Uning she'rlarini maqtasang, bu maqtozni juda oromlik bilan tinglar, yuzida na quvonch va na tantana namoyon bo'lmasdi. Men hech qachon undan birorta ham maqtanish so'zini eshitmaganman, uning xulqida mag'rurlik va gerdayish degan narsa yo'q edi" (*Nafisiy S., 1323 h. :24*).

## MUHOKAMA

Adabiyot homiysi bo'lgan Parvin E'tisomiy yosh Parvinda shoirlilik talantini tarbiyalashda muhim rol o'ynadi. Otasi tomonidan nashr ettirilgan Parvinning ilk she'rlari o'ziga xosligi va yetukligi bilan kitobxonlarni o'ziga jalb etdi. Parvinning she'rlarini o'qigan kitobxonlar bunday iste'dod bilan ijod etilgan she'rlarning muallifi yosh Parvin emas, balki uning otasi deb ham o'ylagan edilar. Bu haqda Parvinning o'zi quyidagi satrlarni yozadi:

*Shubhali fikrlardan holi bo'lmog'i kerak dil,*

*Bu ko'zgu chang-to'zon qo'nadigan joy emasligini bilmog'i kerak devning,*

*Ahli fazllardan ba'zilar Parvinni er kishi deb o'ylaydilar,*

Ammo mazkur muammo Parvinning er kishi emasligini yaxshiroq aytib beradi (*Parvin E., 1954:17*).

Parvin 27 yoshida she'rlar devonini yakunladi. O'sha davrlarda Eronda turmushga chiqmagan ayollar uchun adabiyot sahnasidan joy olish, jamiyatda o'ziga

xos o‘rin egallash juda qiyin narsa edi. Shuning uchun ham Parvinning devoni nashr ettirilmaydi. Zamonasining ilg‘or kishilaridan hisoblangan Yusuf E’tisomiy ham yuqoridagi urf-odatni buzolmadi: qizining devonini to u turmush qurmaguncha nashr ettirishga ijozat bermadi.

Parvinning o‘tkir shoirlik talanti haqidagi ovoza tez orada shoh saroyiga ham yetib bordi. Rizo shoh Parvinni saroyga chaqirib, qiziga murabbiylik qilishni taklif etadi. Shon-shuhrat va mansabparastlikni fikriga ham keltirmagan Parvin shoh taklifini rad etadi.

1934 yili Parvin E’tisomiyning shaxsiy hayotida o‘zgarish ro‘y beradi: uni amakisini o‘g‘liga turmushga berishadi. Lekin Parvin bu oilada ko‘p qiyinchiliklarni boshidan kechiradi. Uning eri badavlat, ammo qo‘pol muomalali, dag‘al va johil kishi bo‘lib chiqadi. Bu xonadonda ayollarning huquqlari paymol qilinardi. Qalbida ilm-ma‘rifatga intilishi kuchli bo‘lgan Parvin, albatta, bunday sharoitda yashay olmadi va ota uyiga qaytib keldi.

Qisqa, ammo achchiq mashaqqatlari bilan bir umrga teng bo‘lgan ana shu turmush qurgan onlari haqida Parvin quyidagi qit‘ani yozgan edi:

*Ey gul, gulzorga kirib sen nima ko‘rding?*

*Ta‘na tosh va xo‘rlanishdan boshqa nima ham ko‘rding?*

*Ey, cho‘g‘dek yaltirab turuvchi la‘l, shunday qiymating bilan*

*Bozorda seni sotib oluvchi xasis xaridorlardan boshqa nima ko‘rding?*

*Qafasdan boshqa ey giriftor bulbul,*

*Chamanga borib nima ko‘rding? (Parvin E., 1954:17).*

Baxtsizlik qismati shoironing qalbida o‘chmas dog‘ qoldiradi. Ammo Parvin yuragiga orom beruvchi yagona tasallini adabiy faoliyatdan topdi. U endi ilgarigidan ham kuchliroq qunt bilan badiiy ijodiyot bilan shug‘ullanadi.

1935 yili Parvinning she‘rlar devoni nashrdan chiqadi. Bu tuhfani shoira murabbiysi va otasi E’tisomiy mulkka bag‘ishladi. Oradan ikki yil o‘tganidan keyin Parvinning boshiga katta kulfat tushadi. U mehribon, maslahatgo‘y otasidan ajraladi. Otasining o‘limi shoira qalbini bir tomondan she‘riyat bobida salmoqli va jozibador, chuqur falsafiy fikrlarga boy bo‘lgan yangidan-yangi asarlar yozishga undaydi. 30-yillarning oxirlarida Parvin Tehrondagi pedagogika instituti kutubxonasida xizmatchi bo‘lib ishlaydi. Ana shu yillarda Tehronda tashkil etilgan xotin-qizlar jamiyatida ham katta faoliyat ko‘rsatadi. Ana shu jamiyatning faol a‘zolaridan biri bo‘lgan Shamsumuluk Javohir Kalom Parvin haqidagi xotiralarida shunday deb yozadi: “Tanho bir o‘zi jamiyatimizni namoyon qila oladigan bu mashhur ayol bilan juda ko‘p uchrashganman. U

bilan uzoq suhbat qurarkanman, uning siyomosida o‘z xalqi va Vataniga bo‘lgan cheksiz muhabbat va sadoqati namoyon bo‘lardi. Uning qalbi moviy dengizdek tiniq va musaffo edi” (*Shamsumuluk J., 1954:38*).

Parvin E’tisomiyning faoliyati va ijodiyotining cho‘qqiga chiqqan davri uning to‘satdan tif kasali bilan vafot etishi tufayli nihoyasiga yetadi. 1941 yil aprel oyida Parvin Qum shaharida otasi dafn etilgan qabristonga ko‘miladi.

Parvin E’tisomiyning nisbatan qisqa, ammo yorqin ijodiyotining asosiy qismi Rizo shohning hukmronligi davriga to‘g‘ri keladi. Eronda ana shu davrda, jamiyatdagi ozodlik va demokratiya tarafdorlari qattiq ta‘qib ostiga olingan edi. 30-yillarning oxirida Erondagi ko‘pgina yozuvchi va shoirlarning hayotiy masalalardan chetlashishlari sababi ham ana shunda edi. Ana shunday qiyin sharoitda adabiyot san‘atini rivojlantirishga harakat qilgan shoirlar jumlasiga Parvin E’tisomiy ham kiradi. Darhaqiqat, Parvinning ijod etgan she‘rlaridagi asosiy g‘oya – mazlum xalqning ozodligi, jamiyatdagi nuqsonlarni tanqid qilish shoira ijodiyotining asosiy mohiyatini tashkil qiladi.

Parvin ijodiyotiga marhum Ye.E.Bertels tomonidan berilgan baho ana shu fikrimizga dalil bo‘la oladi. Ye.E.Bertels o‘zining “Очерки истории персидской литературы” nomli asarida shunday degan edi: “U o‘z she‘rlarini ma‘shuqining yuragini noz-karashma bilan asir qilish istagi bilan yozmaydi... U yangi g‘oyalarni ilgari suruvchi va jamiyatda sotsial reformalar amalga oshirilishini talab qiluvchi shoira sifatida taniladi”. Mashhur Eron yozuvchisi va jamoat arbobi Malik-ush-shuaro Bahor ham Parvin ijodiyotiga yuksak baho beradi:

“Badiiy so‘z vatani – Eronda, - deb yozadi Bahor, - xotin kishining shoir bo‘lishi nodir voqealardan biri hisoblanadi. O‘zining o‘tkir talanti, go‘zal va nafis she‘rlari bilan o‘quvchilar qalbini maftun eta olgan va hayotni shunchalar chuqur bilgan shoira Parvin edikim, uning adabiyot sahnasida paydo bo‘lishi har qanday tahsin va taajjubga sazovordir” - deydi Malik ush-shuaro Bahor E’tisomiyning devoniga yozgan kirish so‘zida.

Parvin o‘zining talantini, yuragidagi alangali o‘tini xalqi, mehnat ahliga, kambag‘al va yetimlarni himoya qilishga, eron-xotin qizlarining jamiyatda munosib o‘rin egallashiga bag‘ishladi. Shoironing diqqat markazi hamisha yashab turgan jamiyatdagi ijtimoiy tengsizlik, adolatsizlikni bartaraf etish, zahmatkash xalqning og‘ir ahvolini yaxshilash fikrida edi.

Hayotni shoirona qalb bilan kuzatar ekan, Parvin bir tomondan ona yurti dehqonlarining qashshoqligi, ayollarning huquqsizligi, kambag‘allarning farzandlari boshiga tushgan mashaqqatlarni mushohada etsa,

ikkinchi tomondan boylarning xalqni ezib boyliklarini orttirish yo'lida qilayotgan hiylagarliklari va razilliklarini ko'rardi. Hayotdagi bunday ziddiyatlar ehtirosli shoirani doimo talvasaga solardi, bu ziddiyatlarni hal qilish yo'llari haqida fikr yuritardi. Parvin dunyoqarashida ezilgan xalqqa achinish, unga yordam berish, zulmkorlarga nisbatan nafrat va g'azab tuyg'ulari kuchaya boradi. Uning she'riyatidagi asosiy yo'nalish ham asosan shu narsa bo'lib qoladi.

Favqulodda mard, haqqoniy va adolatli inson bo'lgan Parvin o'z xalqi kechirayotgan azoblarni xotirjamlik bilan kuzatib bora olmasdi. O'z xalqining zulmat va jaholat girdobida yotishiga chidab turolmasdi.

Parvin E'tisomiy ijodida zamonasining ilg'or g'oyalari to'la aksini topdi. Parvin E'tisomiy ijodiyotida asosiy mavzularni ko'rsatib o'tishimiz mumkin:

- Mehnat va bilimni inson hayotidagi ahamiyati;
- Jamiyatdagi ijtimoiy tengsizlik;
- Muhtojlikda o'tuvchi yoshlik;
- Xotin-qizlarning ayanchli qismati.

Ushbu mavzular shoira ijodiyotida asosiy o'rinni egallagan yuksak g'oyalarni o'zida mujassamlashtiradi.

Shoira o'zining ko'pgina asarlarida inson va jamiyat hayotida mehnat, aql-idrok va bilimni bo'lishning katta ahamiyati borligini alohida qayd etadi.

Insonni, hammadan avval mehnat ahlini e'zozlash, uni chuqur hurmat qilish Parvin uchun muhim o'rinda turadi. Mehnat, faqatgina mehnat – yer yuzida inson tomonidan yaratiladigan boyliklarning asosiy manbaidir, mehnat insonni ulug'laydi. Insonning ulug'ligi uning boyligida emas, uning mehnatida, hunarida, deydi shoira o'zining quyidagi misralarida:

*Ilm osmonida amal eng afzal qanotdir,*

*Barhayot yurtda hunar eng yaxshi boylikdir (Parvin E., 1941:18).*

Parvinning dehqonlar mehnatiga bag'ishlangan ko'pgina she'rlari fors-tojik adabiyotining mumtoz namoyandasi Nosir Xusravning ana shu mavzudagi she'rlariga hamohangdir. Shoira birovlar mehnati evaziga yashovchi tekinxo'rlarni qoralaydi, mehnat ahliga tahsinlar aytadi. Bu jihatdan Parvinning "Tikan teruvchining qo'shig'i", "Ona orzusi", "Boylar sitami – biz uchun do'ldek kulfat" kabi she'rlari, "Tirishish va amal", "Chumoli va bulbul" nomli masalalari xarakterlidir.

"Tikan teruvchining qo'shig'i" she'rida mehnat hayotning negizi ekanligini tasvirlar ekan, shunday deydi:

*Bilak kuching bilan hosil qil baxting, ey inson,*

*Omborda yotmaydi sening kuch-qudrating.*

*Bekor turmoq munosib emas bizga,*

*Biror qatra va zarra ham turmaydi ishsiz bu olamda.*

Masnaviy shaklida yozilgan "Tirishish va amal" masalasida Parvin o'z mehnati tufayli hurriyat va mustaqillikka erishgan chumoli obrazini tasvirlaydi. Chigirtka oyog'ini sudrab ketayotgan chumoli, o'z mehnatidan mag'rurlanib, Sulaymon podshoga shunday deydi:

*Har kimki harakat qilib tirishar ekan,*

*O'zidan boshqadan ozoddir mudom,*

*Menga o'xshab o'z mehnati evaziga yashovchi mahdum.*

*Hech qachon bo'lmas birovlar hukmiga mahkum*

*Menda rohat umidi ko'p bu mehnatdan*

*Afzaldir men uchun bu chigirtka oyog'i yuz ganjdan (Parvin E., 1941:18).*

Mehnat ahli, hunar sohibi har bir joyda hurmatga sazovor bo'lishi kerak, chunki hunar va mehnat hayotga afzallik bag'ishlaydi. Mehnat va hunar haqidagi mavzu Parvin E'tisomiyning she'rlarida ilm va ma'rifat mavzusi bilan chambarchsa bog'langan. Bu haqda o'uyidagi misralarini keltira olamiz:

*Ochlikdan halok bulmasin hunar ahli,*

*Jonga nondir ilmu hunar.*

*Fazl yongan chirog'dir,*

*Ilm xazonsiz bahordir.*

Shoira ilm va fazilat inson uchun eng katta ganj deb ta'kidlaydi. Inson o'zining mehnati aql-idroki va bilimi bilan hayvondan farq qiladi:

*Insonning fahri uning ilmidadir, boyligi va mol-mulkida emas,*

*Faqat hunardir insonni hayvondan ajratib turadigan narsa.*

*Yana boshqa bir joyda shoira ilm haqidagi fikrlarini quyidagicha bayon etadi:*

*Hayotning manbai ilmdir, ganj, tilla va molu mulk emas,*

*Inson ruhi bu yo'ldan bo'ladi tavono.*

Parvin E'tisomiyning juda ko'p she'rlari mehnat, ilm-ma'rifat va akl-idrokka bag'ishlangan gimn kabi yangraydi. Ammo shoira tomonidan tarannum etilgan mehnat, hunar va ilm u yashab turgan jamiyatda poymol etilgan edi. Mehnat samarasidan zo'rlik oqibatida tekinxo'rlar huzur ko'rardilar. Parvin bu adolatsizlikning yo'qolishini orzu qiladi. O'zining "Orzular" degan qit'asida mehnat zo'rlik va istibdod zanjirlaridan qutilishi, mehnatkash ommaga foyda keltirishini orzu qiladi:

*Ranj chekmoq o'z ekinzorida bo'lsa yaxshi,*

*Xirmon ko'targanda, hosili o'z etagiga tushgani yaxshi.*

*Ertayu kech ekmoq, yer chopmoq, xirmonda don yanchish,*

*Oqibati kechalari o'z tandirida non yopish bilan tugalsa yaxshi.*

Parvin ijodida xotin-qizlar mavzusi muhim o'rin egallagan mavzulardan hisoblanadi. Ularni oilada, jamiyatda noqulay sharoitlarga tushirib qo'ygan, jamiyatdagi bir necha davrlardan buyon davom etib kelayotgan urflarni bartaraf etish Erondagi ilg'or kishilar fikrini o'ziga jalb qilib kelgan. Erondagi sinfiy jamiyatda sarlar davomida hukmron sinflar tomonidan qo'llab-quvvatlanib kelinayotgan bu qonun va urf-odatlar asrimizning 20-yillarida yanada kuchaygan edi.

Eronning ilg'or shoirlari Iroj Mirza (1874-1926), Abulqosim Lohutiy (1887-1957), Mirzoda Ishqiy (1894-1924), Malik-ush-shuaro Bahor (1886-1951) va boshqa shular kabi shoir va yozuvchilar o'z asarlarida eron xotin-qizlarining ozodligi, ularning oila va jamiyatda teng huquqqa ega bo'lishlari kabi talablarni qo'ydilar.

Xotin-qizlar boshiga tushgan azob-uqubatlar, xo'rliklarni shaxsan o'zi ham boshidan kechirgani uchun Parvin E'tisomiy o'z asarlarida Erondagi ayollar hayotini o'tkir qalam va yuksak badiiy mahorat bilan tasvirlaydi. Shoiraning adabiy merosi bo'lgan "Devon"ni mutolaa qilar ekanmiz, xotin-qizlarga bag'ishlangan juda ko'p she'rlarini ko'ramiz. Shoira o'zining she'rlarida ayollarning og'ir qismatini tasvirlar ekan, huddi o'zining yuragidagi dardu alamlarini izhor etayotgandek, yolg'izlik, haqorat, kamsitishlardan bezor bo'lgan ayol obrazi ko'z oldimizga keladi. 1925 yilda shoira Tehrondagi o'rta maktabni bitirishi munosabati bilan tashkil etilgan tantanali majlisda "Ayollar va tarix" degan mavzuda nutq so'zlaydi. Uning bu nutqidan sezilib turibdiki, shoira ayollarning bunday og'ir sharoitda kun kechirayotganlari sabablarini va ularning muammolarini yoritishga harakat qilgan.

"Madaniyat beshigi hisoblangan Sharqda, - deydi shoira, - ko'p asrlar davomida shuhrati olamga tarqalgan Sharq mamlakatlarida xotin-qizlarning qismati hamisha azob-uqubat, ezilish va xo'rlik bo'lib kelgan".

Erondagi ilg'or kishilar, yozuvchi va shoirlarning o'sha davr muammolaridan bo'lgan ayollarning ezilishi, qulligiga qarshi izhor etgan noroziliklari o'z kuchini ko'rsatdi. Rizo shoh hukumati xotin-qizlar masalasida ma'lum reformalar o'tkazishga majbur bo'ldi. Parvin o'zining "Eron ayoli" nomli she'rida ayollarning turmush tarzini real tasvirlab berishga harakat qiladi:

*Uning hayoti ham, o'limi ham bir burchakda o'tgan,*

*Qisqasi, uning hayoti qamoq qafasdan qolishmasdi.*

*Hech kim ayollardek asrlardan beri qorong'ilikda yashab kelmagan,*

*Hech kim ayollardek dindorlar aldashlarining qurboni bo'lmagan.*

*Qozixonada ham ayol kishining huquqi bo'lgan poymol,*

*Ilm maktabida ham u bechoraga qolmasdi joy  
Ayollarning haqqoniy talablari butun umri  
qondirilmagan*

*Bu adolatsizliklar sirli bo'lmasdan koshki oshkor  
bo'lsa edi.*

*Hayot yo'lida nega endi ayol kishiga*

*Og'ir va alamli qismatdan boshqa narsa nasib  
bo'lmagan.*

*Qafasda yashab, qafasda jon berardi u,*

*Gul bog'ida bu qushning nomi ham bo'lmagan  
(Parvin E., 1941:18).*

Parvin xotin-qizlar mavzusida ijod etar ekan, bu masalaning ijtimoiy mohiyatini ochishga harakat qiladi. Shoiraning fikricha, xotin-qizlarni ozodlikka erishtiruvchi yo'l ularni erkaklar bilan bir qatorda ilm-ma'rifatga ega qilishdir. Shoiraning bu haqdagi fikrlari uning "Orzu-umid daraxti" nomli she'rida o'z ifodasini topadi. Parvin o'z she'rida bunday deydi:

*Eron ayolining qoloqligi – jaholatdan,*

*Erkak va ayol kishining afzalligi va qadr-qiymati  
ilm tufayli.*

*Har bir ayol ilm o'rganish qadrini bilsa, juda  
yaxshi bo'lardi,*

*U vaqtda hech kim: er bola aqlli, qiz bola nodon  
dimasdi.*

*Ilmga ega bo'lgan har bir ayol kishi o'z yurtida  
shuhrat qozonib kelgan,*

*Biz bechorani esa hech kim bu jaholatdan bedor  
qilmagan.*

Ayollarning jamiyatda huquqsizligi shoira qalbida qattiq yaralab kelayotgan azobga aylanadi, ayollarni huquqdan mahrum etganlarga qahr bilan murojaat qilib, bunday deydi:

*Nima sababdan ayollar huquqdan mahrum  
etilganlar?*

*Nima uchun bu toifaning nomi ham bir idoradan  
yiroqlashtirilgan.*

*Ona, axir bolaning birinchi muhabbati emasmi?*

*Olim o'g'ilni johil ona tarbiya qilganini kim  
ko'ribdi?*

Parvin E'tisomiyning ayollarning iffati, pokizaligi to'g'risidagi fikrlari yuqorida zikr etilga shoir Iraj Mirzolarining fikriga qo'shilib ketadi. Parvin E'tisomiy ayol kishining or-nomusini bir qimmatbaho narsaga, ayol kishini esa shu qimmatbaho buyumlar saqlanuvchi xazinaning posboniga o'xshatadi.

Xotin-qizlarga murojaat qilib shoira, hayotda faqatgina go'zallik va qimmatbaho buyumlar bilan cheklanib qolmasdan, ilm-ma'rifatga, yorug'likka intilish kerak, bo'lmasa ayol kishi jaholat changalidan qutila olmaydi, johil ayol atrofidagi voqealarga tushunib yeta olmaydi, o'z farzandini tarbiya qila olmaydi, deb tushuntiradi:



*Afzallik va ustunlikning eng birinchi sharti insonning olimlik obro'si bo'lishi kerak.*

*Zumrad bilaguzuk va Badahshon la'li emas kishining afzalligi!*

*Ayol kishi jaholat changalida yotgan yerda qimmatbaho toshning qadri bormi?*

*Axir, qimmatbaho buyum jaholat nuqsonlarini yashira olmaydiku.*

“Mehr parisi” she'rida Parvin ayol kishining ulug'ligi haqida shunday deydi: ayol kishi ona, - deydi shoira, - yaxshilik va mehru muhabbat simvolidir, oila negizining asosi, ayolsiz uyda mehru muhabbat ham bo'lmaydi:

*Ayolsiz uyda bo'lmas mehru muhabbat,  
Yuragi to'xtab qolgan tanda ham hayot to'xtagan.  
Hech qanday kitobda, hech qanday muqaddimada,  
Erkak kishi kamolot, xotin kishi noqislik, deb aytilmagan,*

*Ayollar azaldan hayotning tayanchig'i.*

Ona obrazini ulug'lar ekan, Parvin o'z she'rini davom ettirib, Aflotun, Arastu kabi ulug' kishilarni ham ona o'z mehri muhabbati bilan tarbiya qilgan. Ana shu ona mehri ularni ulug' kishilarga aylantirdi, deydi:

*Agar Aflotun va Arastu ulug' kishilar bo'lgan bo'lsalar,*

*Demak, ularning yoshliklarida ona tarbiyasi ulug' bo'lgan.*

*Yoshligida ona beshigida to'yuncha uxlab olib,  
Keyin hikmat maktabiga borib, hokim bo'lgan Luqmon ham.*

Ayol kishining oiladagi vazifasi ana shunday ulug' ekan, deydi Parvin, oilada ayol kishi erkak bilan teng bo'lishi, erkak kishidek ozod va teng huquqli bo'lishi kerak. Ana shundagina, erkaklar ega bo'lgan huquqqa ayol kishi ham ega bo'lgandagina xotin kishi haqiqiy ona va erkakning umr yo'ldoshi bo'la oladi:

*Erkak va ayol kishining vazifasi nima bilasanmi ey, donishmand?*

*Ularning biri kema bo'lsa, ikkinchisi kema boshqaruvchisi.*

*Kema boshqaruvchi dono va kemasi mustahkam bo'lsa,*

*U vaqtda hech qanday to'lqin bo'ron va chuqurliklar ularga havfli emas.*

*Ular hayot qiyinchiliklariga duch kelsalar*

*Ham erkak, ham ayol barobar harakat qilishlari kerak.*

*Bugungi qiz bola – ertangi ona,*

*O'g'il farzandlarga ona tomonidan beriladi ulug'lik.*

Parvin E'tisomiy, asrlar bo'yi Eron xotin-qizlari boshiga yog'dirilayotgan azob-uqubat, xo'rliklar,

kamsitishlar kabi zulmni yo'qotishga chaqirar ekan, uning chaqirig'i xotin-qizlarni ilm-ma'rifatga chorlash, erkaklar bilan teng huquqda ishlash va o'qish kabi talablar bilan cheklangan edi.

Shunga qaramasdan, Eron jamiyatidagi 30-yillardagi keskin siyosiy muhitda “huquqsizlarning eng huquqsizi” bo'lgan ayol kishining tili bilan ushbu talablarning qo'yilishi, shubhasiz, dadil bir qadam hisoblanadi.

Parvin E'tisomiy ijodiyotidan katta o'rin olgan Eron xotin-qizlarining huquqsizligi va ezilishi masalasi bilan mehnatkash xalq farzandlarining baxtsiz yoshligi mavzusi chambarchas bog'lanib ketadi. Ijtimoiy zulm qurbonlari bo'lgan baxtsiz go'daklar haqida yozgan she'rlarida Parvin E'tisomiy o'zi yashab turgan jamiyatning nuqsonlarini ochib tashlashga harakat kiladi. Shoiraning “Yetim”, “Yetim ko'z yoshi”, “Zahmatkash go'dak”, “Otasiz”, “Baxti qora”, “Jarohatlangan qalb”, “Qashshoqlik” kabi o'nlab she'rlari ota-ona mhridan judo bo'lgan, boshpanasiz, xo'rlik va qashshoqlikda ko'z yoshi to'kib, baxtsiz hayot kechirayotgan go'daklarni tasvirleydi. Parvin E'tisomiyning “Yetim bola” she'rida yetim og'zidan aytilgan quyidagi so'zlar inson qalbini tirnab yuboradi:

*Ona yuzini ko'rmadim hargiz,*

*Yetim ko'zi ravshan emas*

*Go'daklar yig'laydilar, ammo men*

*Yig'lashga ham, fursat topolmayman.*

*Uchragan har bir ayolni orziqib ona dedim,*

*Dedi u menga: “sening onang yo'q”.*

*Zamona menga dushman ekanda,*

*Biror mehribon kishini menga qoldirmapti.*

“Jarohatlangan qalb” she'ri yetim qolgan dehqon qizining o'z onasiga qilgan shikoyatini quyidagi to'lqinli misralarda ifoda etgan. Mahallasidagi qizlar u bilan o'ynamaydilar, sen yetimsan, deb uni davralariga ham qo'shmaydilar. U onasidan: “Otasiz qolganlar odam emasmi”, deb go'daklarga xos sofdillik bilan so'raydi. Shunda onasi quyidagi javobni aytadi:

*Sening ustingdan ta'na qilganlar*

*Mening ko'z yoshlarimdan ogoh emaslar.*

*Otang hayotni so'rama mendan zinhor,*

*Tesha, omoch va boltadan boshqa bisoti yo'q edi.*

*Baso ranj chekdi, ammo hech kim odam qatoriga ham sanamadi.*

*Suronsiz hayot kechirdi, bisotsiz o'tdi dunyodan.*

*Kambag'al farzandiga orzu-havas qilish xatodir,*

*Tanasidan uzilib tushgan shohda meva unmaydi.*

Parvin yetimlar haqida yozgan she'rlarida o'z qahramonlari bilan birga iztirob chekadi. Ammo shoiraning qalbidagi iztirob bu yetimlarning baxtsizligiga sabab bo'lganlarni qarshi nafrat o'tiga,

baxtsiz yoshlik tug‘dirayotgan ijtimoiy tuzumga qarshi isyonga aylanadi. “Yetimning ko‘z yoshi” she‘ri bu fikrimizga dalil bo‘la oladi:

*Yo‘ldan o‘tmoqda edi bir podshoh,  
Tom, devordan chiqdi qiyg‘os ohu voh.  
Bir yetim so‘radi shu on bir kimsadan:  
“Tovlanur shoh tojida, u na ekan?  
U kishi, nedur u, bilmayman dedi,  
Jilva bebaho gavharmidi.  
Qad bukuk bir kampir yaqinroq keldi-yu,  
Dedi: “Ko‘z yoshim, dilingiz qoni u!  
Bizni u cho‘pon qilib, ko‘p aldadi,  
Qancha yil, bu bo‘ri qo‘ylarni yedi...”*

Parvin E‘tisomiyning yuqorida keltirilgan she‘ri o‘zining ijtimoiy mohiyati bilan shoira yaratgan she‘rlar orasida alohida o‘rin tutadi.

Parvin E‘tisomiyning she‘rlaridagi bunday tuyg‘ular yashab turgan jamiyatdagi ijtimoiy tengsizlikni ochiqdan-ochiq fosh etish motivlariga aylanib ketadi.

Shoira ijodiyotida ijtimoiy tengsizlik muhim mavzulardan biriga aylanadi. Zo‘ravonlarning ojizlar ustidan o‘tkazayotgan zulmi shoira yaratgan she‘rlarda o‘z aksini topar ekan, mazkur mavzu orqali Parvin o‘zining ter to‘kib yashash uchun tirishayotganlar – mazlumlar tomonida turishini, ularning manfaatlarini himoya qilishni izhor etadi.

Parvin qalbida alam bilan eron dehqonlarining og‘ir hayotini, doimiy muhtojlik holatlarini tasvirlaydi. U o‘zining “Rizqimiz ajdar og‘zida” qit‘asida ana shunday dehqonlardan birini tasvirlar ekan dehqon o‘g‘li tili bilan ezuvchi zolimlarni qoralaydi:

*Ey ota, jonim ota,  
Bizga boy zulmi yashin yanglig‘ tushar.  
Ayshu rohatdir ularning ishlari  
G‘am-alamni bizga taqsim qildilar.  
Qayda bizning haq, ular haqli esa,  
Baxtu iqbol, kattalik, boylik agar?  
Biz yegaymiz non jigari qoni bilan,  
Rizqimiz ajdarning og‘zida yotar.  
Bizning hosil boshqalar omborida,  
Bizni mehnat nega befoyda ketar?!*

Dehqon hayotidagi azob-uqubatlarni mohirlik bilan ifoda etgan bu she‘rning quyidagi misralari chuqur ijtimoiy ma‘no kasb etgan:

*Ne uchun, ro‘yobga chiqmas el ishi?  
Ne uchun, bechoralarni xor etar?  
Biz kabi oftobda kuygan xalqning  
Qalbining ko‘zida qaydan nur yonar?  
Dunyoda bizda faqat bor orzu,  
Heni ko‘rdik dunyodan — jabru zarar.*

Parvin sinfiy jamiyatdagi ijtimoiy tengsizlikka qarshi qattiq norozilik bildirishga ham yetib boradi. Buni

uning «Ey, zahmatkash» nomli she‘rida kuzatishimiz mumkin:

*Qachongacha ezilasan, ey zahmatkash!  
Bir burda non uchun ter to‘kasan, ey mehnatkash!  
Poymol etilgan huquqing talab qil!*

*Qachongacha xo‘jayinlar va xonlar qurquvida  
yashaysan, ey zahmatkash!*

*Zulukdek qoningni ichayotganlarning qonin to‘k,  
O‘sha qonda ko‘llaringni qizartir, ey zahmatkash!*

Shoira xalq ustidan jabr-zulm o‘tkazayotgan hokim tabaqani, hatto shohni ham fosh etadi. Shoh tomonidan o‘rnatilgan tuzum, istibdodga asoslangan hokimiyatga nisbatan o‘z g‘azabi va nafratini oshkora bayon etadi. Podshoh adliga ishonmaganligi, zulmdan iborat bo‘lgan qonunlarni qoralaganligini yaqqol ko‘rsatib beruvchi «Qari ayolning shikoyati» nomli qit‘asi quyidagicha boshlanadi:

Shikor boshlangan kuni kampir Qubodga murojaat qildi:

— *Sening badkorligingdan azob-uqubatdan boshqa  
narsa yo‘q,*

*Shikorga ketayotganingda bizning kulbamizga bir  
boq*

*Kambag‘allar ahvoli haqidagi haqiqatni bilmoq  
gunoh emas-ku!*

*Ovqat vaqtidagi kup-quruq dasturxonimizga boq,  
Shunda ishonch hosil qilarsankim, mamlakatingda*

*yo‘q farovonlik*

*O‘g‘ri yulib ketdi to‘shagim, cho‘pon keltirmadi  
sigirimni,*

*Mamlakatingda hech bir osoyishtalik va omonlik  
yo‘q.*

*Soliqlardan bukuldi belimiz,*

*Bug‘doy pishadi, faqat uning somoninggina bizga  
nasib bo‘ladi*

*Podsholik davringda ko‘zimiz iflosliklardan boshqa  
narsani ko‘rmadi.*

*Ochiqdan-oydin nuqsonlaringga boqmaysan*

*Yolg‘on hukm chiqarib, haqiqat deding*

*Iflos ishlar qilding, bu ifloslik emas deding.*

*Saroying ahli o‘tkazdi menga jabru-sitam*

*Saroyingda yo‘qdir pastlik va razillikdan o‘zga  
narsa*

*Zulmingdan xonavayron bo‘ldik, boshpanamiz  
yo‘q.*

*Sen kabi inson podshoh emas, talamchidir.*

*Xalq qora kunlari sening qora ishlarining oqibatidir.*

*Ammo ishon, senga ham qo‘lni cho‘zar ul qora kun  
qismati (Parvin E., 1941:18).*

Parvin E‘tisomiy podshoh va uning zulm-sitamiga asoslangan hokimiyati haqida yozgan she‘rlarida mamlakatda o‘rnatilgan davlat tuzumining qabih

tomonlarini ochiqdan-ochiq fosh qiladi, xalqning hamma azob-uqubatlariga sabab va zulm, zo'rlikni o'zida mujassamlashtirgan shoh hokimiyati ekanligini aytadi.

Shoira o'z xalqini benihoya sevadi, uning yorqin kelajakka erishishiga ishonadi. Mazlum xalqini zolimlarga qarshi kurashga chaqiradi. Parvinning «Munozara» («Bahslashuv») nomli she'rida zolim bilan mazlum o'rtasidagi kelishtirib bo'lmaydigan ziddiyatning ikki qon — biri tojdonning qoni, ikkinchisi tikan teruvchining qoni o'rtasidagi bahslashuvda ifoda etilganini ko'ramiz:

*Bir aytdi: «So'zingning yo'q gumoni,  
Men ishchi qoni, sen-chi, boyning qoni.  
Menga yo'ldosh o'zimga o'xshaganlar —  
Yetim yoshi, jafokash qonidirlar.  
Vujudga kelding ishratli yurakdan,  
Egilgan qomatu gamdan erurman.  
Taomlar senga shoh oshxonasidan,  
Menga ko'z yoshi ham o't donasidan,  
Ichib maylar, sening ranging yuz alvon.  
Haqorat, g'am-alam qildi meni qon  
Haqiqat mulkida minglab xaridor,  
Yurak qonidadirman, qiymatim bor.  
O'lim ham suratimni mahv etolmas,  
Qayu bir tomchi qon menga kelur bas.  
Bu qonda ikki yuz daryo nihondir,  
Zafarlar kemasi bunda ravondur.  
Bo'lur qo'l bog'lilar qullikdan ozod.  
Agar ozod bo'lish-chun yursa avlod.  
Ko'karmas erdi zolimlik daraxti,  
Kesib tashlansa tez, kelganda vaqti.*

Zulm-sitamni faqat kurash yo'li bilan yo'qotish mumkin ekanligi to'g'risidagi fikr Parvin ijodiyotida birdan vujudga kelmaydi. U o'zining ilk she'rlarida adolat o'rnatish uchun hokimiyat tepasida o'tirganlarni insofga kiritish mumkin degan fikrda edi. Ammo tobora shoira dunyoqarashida bunday fikrlar o'rnini xalq ozodligi uchun kurashish kerak degan fikrlar egallay boshlaydi.

### TAHLIL

Parvin ijodiyotining ahamiyatli tomoni ham shundadir. Shoira she'rlar devonining birinchi nashri (1935 y.) munosabati bilan mashhur eron adabiyotshunosi Muhammad Qazviniy bunday deb yozgan edi:

«Fan va adabiyotimiz inqirozga uchrab turgan ana shu og'ir kunlarda markazda (ya'ni Tehronda) shoirlar malikasi adabiyot osmonida charaqlab turgan yulduzdek paydo bo'lishi meni benihoya taajjub va hayratga soldi... Parvinning she'rlari ham ma'no va ham o'quvchiga ta'sir ko'rsatish kuchi bilan yuksak bahoga sazovordir.

Til va mazmun jihatdan Parvinning qasidalari qasida ustozlari, xususan Nosir Xusrav yaratgan qasidalari bilan tenglasha oladi».

She'riyatni mehnatkash xalq ommasining yorqin kelajagi uchun ko'maklashuvchi qurol deb hisoblagan Parvin ijod etgan she'rlari ijtimoiy mohiyatga ega bo'lgan g'oyalarni tarannum qiladi. Uning she'rlarida shoiraning boy ichki dunyosi, oliyjanob insonga xos bo'lgan xislatlar mujassamlashgan. Shoira yaratgan har bir poetik obraz real hayotdan olingan, ana shuning uchun ham Parvinning she'rlari katta ta'sir kuchiga ega.

Shoira ijodiyotidagi optimizm uning moddiy boyliklar yaratuvchi mehnatkash xalqqa bo'lgan chuqur muhabbati bilan sug'orilgan. Shoira darhaqiqat o'z xalqini benihoya sevadi, uning (xalqining) orzu-umidlarini jo'shqin va ta'sirchan misralarda ifoda eta oladi. U xalq kuchiga ishonadi. Shuning uchun ham xalq ommasi orasidan olib yaratgan obrazlari ekspluatatorlarga qarshi kurashuvchi ijtimoiy kuch sifatida gavdalanadi.

### XULOSA

Parvin E'tisomiyning ijodining asosiy qismi realizm ekanligi ham ana shu sababdan bo'lsa ajabmas. Parvin o'zining qisqa, ammo sermazmun hayoti va ijodi bilan o'z xalqi manfaatlariga xizmat qildi. Parvin dunyoqarashida va uning ijodida asta-sekin paydo bo'la boshlagan insonparvarlik ruhidagi ijodiyoti uning to'satdan vafot etishi sababli yuqori cho'qqiga ko'tarila olmadi. Parvinning Gorkiy aytganidek «Mehnatkash xalqning ozodlikka erishishini o'z oldiga maqsad qilib qo'ygan inqilobiy gumanizm»gacha yetib kelishi, uning ijodiyoti Eron adabiyoti namoyandalari safidan haqli ravishda o'rin olganligiga shubha tug'dirmaydi.

### АДАБИЁТЛАР:

1. Адабиёт назарияси. Икки жилдлик. I жилд. —Т.: Фан, 1978. —18 б.
2. Адабиёт назарияси. Икки жилдлик. II жилд. — Т.: Фан, 1979.— 449 б.
3. Адабий турлар ва жанрлар. Уч жилдлик. 2-жилд. Лирика. —Тошкент: Фан, 1992. — 247 б.
4. Бертельс Е.Э. (1988) История литературы и культуры Ирана. —М.: Наука, 1988. —559 б.
5. Имомназаров.М. (2013) X-XV асрлар. Форс мумтоз шеърияти (Даврлаштириш муаммолари. Адабиётнинг мустақил маънавий моҳиятининг шаклланиши). — Т., 2013. — Б. 310.
6. Иззат Султон. (1989) Адабиёт назарияси . — Тошкент: Ўқитувчи, 1989. -378 б.
7. Муҳаммадризо Рўзбеҳ. Ҳозирги замон Эрон адабиёти. —Т., 2012.

8. Муҳаммадризо Рўзбех. Ҳозирги замон Эрон шеърляри: “янги шеър”нинг тарихий таҳлили. Сино // 2009 йил. –Б. 34-35-36.
9. Маллаев Н. (1976) Ўзбек адабиёти тарихи. Олий ўқув юртлири учун дарслик. 1-китоб. –Тошкент: Ўқитувчи, 1976. – 662 б.
10. Nizamova F. (2019) The history of studying Khusrav Dekhlavi's work // The Light of Islam. – 2019. – T. 2019. – №. 2. – С. 95-99.
11. Османов Н. (1974) Стиль персидско-таджикской поэзии IX–X вв. –М., 1974.
12. Османов Н. (1970). Тип, метод и стил персидской поэзии X в. // Ж. Народы Азии и Африки. –1970. – № 1. – 156 б.
13. Очилов Э. (2016) Рубоий таржимасида шакл ва мазмун бирлиги: фил. фан. номзоди дисс. Автореф. – Тошкент, 1994. – 23 б.
14. Parvin E'tisomi. (2017) She'rlar. Jahon adabiyoti va madaniyati j-li. Mirza Kenjabek tarjimalari. – Т., 2017.
15. Парвин Эътисомий ҳақида мақолалар ва шеърлар (1944). –Техрон, 1944. –Б. 19.
16. Парвин Эътисомий (1941). Шеърлар девони. – Техрон, 1941. –Б. 167.
17. Парвин Эътисомий (1954). Шеърлар девони. 4-нашри. – Техрон, 1954. – Б. 268.
18. Parvin E'tisomiy (1954). She'rlar devoni. 2-nashri. – Tehron, 1941. – В. 27.
19. Парвин ҳақидаги мақолалар ва шеърлий хотиралар. (1944) – Техрон, 1944. –Б. 6–7.
20. Пригарина Н.И. (1983) Образное содержание байта в поэзии на персидском языке / Восточная поэтика Специфика художественного образа. –М., 1983. –Б. 89–108.
21. Rubinchik Yu.A. (1963) tahriri ostida Persidsko-russkiy slovar. 2 tomlik –М., 1963.
22. Современная иранская проза. Антология иранского рассказа. Том I, II. СПб., 2010.
23. Сулаймонова Ф. (1997) Шарқ ва Ғарб. –Тошкент: Ўзбекистон, 1997.– 465 б.
24. Султон Иззат. (1986) Адабиёт назарияси. – Тошкент: Ўқитувчи, 1986. – 408 б.
25. Саид Нафисий (1323 х.). Парвин Эътисомий. Пайёме нон ж-ли. –№2. 1323 х.й. –Б. 99.
26. Turdiyeva O. (2015) Zamonaviy Eron hikoyanavisligi: monigrafiya. –Toshkent, 2015.
27. Turdiyeva O. (2020) Eron folklori: o'quv qo'llanma. –Toshkent, 2020.
28. Шомухамедов Ш. (1963) Форс-тожик адабиёти классиклари. –Т.: Ўздавбададабнашр, 1963. –99 б.
29. Шомухамедов Ш. (1968) Форс-тожик адабиёти классиклари ижодида гуманизм. –Т.: Фан, 1968. – 432 б.
30. Шомухамедов Ш. (1981) Хазиналар жилоси. – Тошкент: Ғ.Ғулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти, 1981. – 400 б.
31. Шомухамедов Ш. (2000) Жаҳонни мафтун этган адабиёт. –Тошкент: ТошДШИ, 2000. –140 б.
32. Шомухамедов Ш. (2003) Форсий шеърятнинг асосий шакллари. –Тошкент: ТошДШИ, 2003. –102 б.
33. Шомухамедов Ш. (2000) Жаҳонни мафтун этган адабиёт. –Т.: ТошДШИ, 2000. –140 б.
34. Куронов Д. (2007) Адабиётшуносликка кириш. – Тошкент : Фан, 2007. – 226 б.
35. Ҳомидий Х., Абдуллаева Ш., Иброҳимова С. (1970) Адабиётшунослик терминлари луғати. – Тошкент : Ўқитувчи, 1970.-299 б.
36. Quronov D. (2010) Adabiyotshunoslik lug'ati. – Т: Akademyashr, 2010. 173-b.
37. Эрон шоирлари. –Тошкент, 1958. –Б. 60-61.
38. Ян Рипка. (1970) История персидской и таджикской литературы. –М., 1970.
39. Шамсулмулк Жаҳоҳир Калом. Ислом ва Эроннинг машҳур аёллари. 1 том. –Б. 7.
40. Шомухамедов Ш. (2000) Жаҳонни мафтун этган адабиёт. – Т.: ТДШИ, 2000. – 140 б.

## XORIJY ADABIYOT:

- دانشنامه ادب فارسی. جلد اول. تهران ۰۸۳۱ ص ۱۴۰۱
  - فرهنگنامه ادبی فارسی. تهران ۱۸۳۱ ص ۵۳۵۱
  - سیروس شمیس. سبکشناسی شعر. تهران ۲۸۳۱ ص ۹۳۲
- ۸۳۲
- رشید یاسمی. ادبیات معاصر. تهران
  - سعید نفیسی. تاریخ مختصری ادبیات ایران. سالنامه

## REFERENCES:

1. Adabiyot nazariyasi. Ikki jildlik. I jild. –Т.: Fan, 1978. –18 b.
2. Adabiyot nazariyasi. Ikki jildlik. II jild. – Т.: Fan, 1979.– 449 b.
3. Adabiy turlar va janrlar. Uch jildlik. 2-jild. Lirik. – Toshkent: Fan, 1992. – 247 b.
4. Бертельс Е.Э. (1988) История литературы и культуры Ирана. –М.: Наука, 1988. –559 б.
5. Imomnazarov.M. (2013) X-XV asrlar. Fors mumtoz she'riyati (Davrlashtirish muammolari. Adabiyotning mustaqil ma'naviy mohiyatining shakllanishi). – Т., 2013. – В. 310.
6. Izzat Sulon. (1989) Adabiyot nazariyasi . –Toshkent: O'qituvchi, 1989. -378 b.
7. Muhammadrizo Ruzbeh. Hozirgi zamon Eron adabiyoti. –Т., 2012.
8. Muhammadrizo Ro'zbeh. Hozirgi zamon Eron she'riyati: “yangi she'r”ning tarixiy tahlili. Sino // 2009 yil. –В. 34-35-36.
9. Mallayev N. (1976) O'zbek adabiyoti tarixi. Oliy o'quv yurtlari uchun darslik. 1-kitob. –Toshkent: O'qituvchi, 1976. – 662 b.
10. Nizamova F. (2019) The history of studying Khusrav Dekhlavi's work // The Light of Islam. – 2019. – T. 2019. – №. 2. – С. 95-99.
11. Османов Н. (1974) Стиль персидско-таджикской поэзии IX–X вв. –М., 1974.

12. Османов Н. (1970). Тип, метод и стил персидской поэзии X в. // Ж. Народы Азии и Африки. –1970. – № 1. – 156 б.
13. Ochilov E. (2016) Ruboiy tarjimasida shakl va mazmun birligi: fil. fan. nomzodi diss. Avtoref. – Toshkent, 1994. – 23 b.
14. Parvin E'tisomi. (2017) She'rlar. Jahon adabiyoti va madaniyati j-li. Mirza Kenjabek tarjimalari. – T., 2017.
15. Parvin E'tisomiy haqida maqolalar va she'rlar (1944). -Tehron, 1944. -B. 19.
16. Parvin E'tisomiy (1941). She'rlar devoni. –Tehron, 1941. –B. 167.
17. Parvin E'tisomiy (1954). She'rlar devoni. 4-nashri. – Tehron, 1954. – B. 268.
18. Parvin E'tisomiy (1954). She'rlar devoni. 2-nashri. – Tehron, 1941. – B. 27.
19. Parvin haqidagi maqolalar va she'riy xotiralar. (1944) – Tehron, 1944. –B. 6–7.
20. Пригарина Н.И. (1983) Образное содержание байта в поэзии на персидском языке / Восточная поэтика Специфика художественного образа. –М., 1983. –Б. 89–108.
21. Rubinchik Yu.A. (1963) tahriri ostida Persidsko-russkiy slovar. 2 tomlik -M., 1963.
22. Современная иранская проза. Антология иранского рассказа. Том I, II. СПб., 2010.
23. Sulaymonova F. (1997) Sharq va G'arb. –Toshkent: O'zbekiston, 1997.– 465 b.
24. Sulton Izzat. (1986) Adabiyot nazariyasi. –Toshkent: O'qituvchi, 1986. – 408 b.
25. Said Nafisiy (1323 h.). Parvin E'tisomiy. Payyome non j-li. –№2. 1323 h.y. -B. 99.
26. Turdiyeva O. (2015) Zamonaviy Eron hikoyanavisligi: monografiya. –Toshkent, 2015.
27. Turdiyeva O. (2020) Eron folklori: o'quv qo'llanma. –Toshkent, 2020.
28. Shomuhamedov Sh. (1963) Fors-tojik adabiyoti klassiklari. –T.: O'z davbadadabnashr, 1963. –99 b.
29. Shomuhamedov Sh. (1968) Fors-tojik adabiyoti klassiklari ijodida gumanizm. –T.: Fan, 1968. – 432 b.
30. Shomuhamedov Sh. (1981) Xazinalar jilosi. – Toshkent: G'. G'ulom nomidagi Adabiyot va san'at nashriyoti, 1981. – 400 b.
31. Shomuhamedov Sh. (2000) Jahonni maftun etgan adabiyot. –Toshkent: ToshDSHI, 2000. –140 b.
32. Shomuhamedov Sh. (2003) Forsiy she'riyatning asosiy shakllari. –Toshkent: ToshDSHI, 2003. -102 b.
33. Shomuhamedov Sh. (2000) Jahonni maftun etgan adabiyot. –T.: ToshDSHI, 2000. –140 b.
34. Quronov D. (2007) Adabiyotshunoslikka kirish. – Toshkent : Fan, 2007. – 226 b.
35. Homidiy X., Abdullayeva Sh., Ibroximova S. (1970) Adabiyotshunoslik terminlari lugati. – Toshkent : O'qituvchi, 1970. -299 b.
36. Quronov D. (2010) Adabiyotshunoslik lug'ati. – T: Akademiya nashr. 2010. 173-b.
37. Eron shoirlari. -Toshkent, 1958. -B. 60-61.
38. Ян Рипка. (1970) История персидской и таджикской литературы. –М., 1970.
39. Shamsulmuluk Javohir Kalom. Islom va Eronning mashhur ayollari. I tom. –B. 7.
40. Shomuhamedov Sh. (2000) Jahonni maftun etgan adabiyot. – T.: TDSHI, 2000. – 140 b.
- Doneshnome-ye adab-e forsi. Jeld-e avval. Tehron, 1380. C. 1041.
  - Farhangnome-ye adab-e forsi. Tehron, 1381. C.1535.
  - Sirius Shamiso. Sabokshenosi-ye she'r. Tehron, 1382. C. 238-239.
  - Rashid Yosemi. Adabiyot-e maoser. Tehron.
  - Said Nafisi. Norix-e moxtasari-ye adabiyote Iron. Solnome.

## STRUCTURAL AND SEMANTIC ANALYSIS OF COPULATIVE COMPOUND WORDS IN THE PASHTO LANGUAGE

### СТРУКТУРНО-СЕМАНТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КОПУЛЯТИВНЫХ СЛОЖНЫХ СЛОВ НА ЯЗЫКЕ ПУШТУ

### PASHTU TILIDA KOPULYATIV QO'SHMA SO'ZLARNING STRUKTUR-SEMANTIK TAHLILI

Ugiljon S. ABDUVALIYEVA

TASHKENT STATE UNIVERSITY OF ORIENTAL  
STUDIES, Ph.D. student of the

department of the Iranian-afghan philology.

[denlo1992@mail.ru](mailto:denlo1992@mail.ru), 25 Shahrisabz street, Tashkent,  
100060, Uzbekistan

DOI: 10.47980/IIAU/2021/3/9

**Abstract:** The question of word formation, particularly the studying the ways of copulative compound words' formation based on modern methods, remains contemporary linguistics' one of the urgent problems. The relevance of this issue is increasing, especially for less-studied languages such as the Pashto language, since the language's vocabulary is constantly enriching under modern requirements. Since the lexical fund of language is dynamic, it is always essential to study the processes synchronously. English, Russian, Afghan and Uzbek linguists have carried out several works on the grammar of the Pashto language on various topics. But it is hard to find a place where you can stop on copulative compound words.

In this paper, a comprehensive study of the structure and semantics of copulative compound words formed using part of the speech of verbs in the Pashto language, which is part of the Iranian group of languages of the Indo-European language family, is carried out. This scientific article is devoted to copulative compound words in Pashto using forms 'noun + verb, verb + verb', and mixed verb forms. Also, this research work allows determining the place and function of copulative compound words in the lexical layer, to correctly understand their content and essence. During the analysis, copulative compound words composed by the parts of the verb's speech were studied in groups. The purpose of the research is the structural and lexical analysis of copulative compound words in the Pashto language formed with the help of verbs. In this research work, copulative compound words related to the part of speeches of the verb in the Pashto language have expressed, its features characteristic only for this language, its subtleties. The article also analyzed copulatively compound words based on analytical and synthetic methods.

In this article, the question is in a specific form of the copulative compound words consisting of noun + verb, verb + verb, and verb forms of the mixed type, defined as a subject of study and the materials of the modern Pashto language as an object of study. The scientific novelty of the work expresses in these issues.

**Keywords:** compound words, copulative compound words, verb, copulative element, preposition, infix, reduplication, semantic integrity, onomatopoeia.

**Annotatsiya:** So'z yasalish masalasi, xususan, kopulyativ qo'shma so'z hosil bo'lish yo'llarini zamonaviy metodlar asosida tadqiq qilish hozirgi zamon tilshunosligining dolzarb muammolaridan biri bo'lib qolmoqda. Bu masalaning dolzarbligi, ayniqsa, pashtu tili kabi kam o'rganilgan tillar uchun ortib bormoqda, chunki til lug'at boyligining zamon talabiga mos ravishda boyib borishi bilan bog'lanib ketadi. Tilning lug'at fondi dinamik xarakterga ega bo'lganligi uchun unda kechayotgan jarayonlarni sinxron planda tadqiq etish hamisha ilmiy ahamiyatga molik. Pashtu tili grammatikasi borasida ingliz, rus, afg'on hamda o'zbek tilshunos olimlari tomonidan bir qator ishlar turli mavzularda amalga oshirilgan. Lekin aynan kopulyativ qo'shma so'zlarga to'xtalgan joyini topish mushkul. Ko'rib o'tilayotgan mazkur ishda hind-yevropa tillar oilasining eroniy tillar guruhiga kiruvchi pashtu tilidagi fe'l so'z turkumi ishtiroki orqali hosil bo'lgan kopulyativ qo'shma so'zlarning strukturasi va semantikasi kompleks ravishda tadqiq etildi. Mazkur ilmiy maqola pashtu tilidagi ot + fe'l, fe'l + fe'l va aralash turdagi fe'l shakllari orqali yasalgan kopulyativ qo'shma so'zlarning tahliliga bag'ishlanadi. Shuningdek, ushbu tadqiqot ishi kopulyativ qo'shma so'zlarning lug'aviy qatlamlardagi o'rni va vazifasini belgilash, ularning mazmun-mohiyatini to'g'ri anglash imkonini beradi. Tahlil davomida fe'l so'z turkumi orqali yasalgan kopulyativ qo'shma so'zlar guruhlariga bo'lib o'rganildi. Tadqiqot ishidan ko'zlangan asosiy maqsad pashtu tilidagi aynan fe'l so'z turkumi ishtiroki orqali yasalgan kopulyativ qo'shma so'zlarni struktur va leksik jihatdan tahlil qilishdir. Ushbu ilmiy tadqiqot ishida pashtu tilidagi fe'l turkumiga oid kopulyativ qo'shma so'zlar qanday ifodalanishi, uning faqat shu tilga xos xususiyatlari, nozik jihatlari o'rganildi. Shuningdek, maqola kopulyativ qo'shma so'zlarning analitik va sintetik metodlari asosida tahlil qilindi.

Maqolada masala konkret shaklda – ot + fe'l, fe'l + fe'l va aralash turdagi fe'l shakllari yordamida yasalgan kopulyativ qo'shma so'zlar tadqiqot predmeti, hozirgi zamon pashtu tili materiallari esa tadqiqot ob'ekti etib belgilangan. Ishning ilmiy yangiligi mana shu masalalarda o'z ifodasini topgan.

**Tayanch so'zlar:** qo'shma so'zlar, kopulyativ qo'shma so'zlar, fe'l, kopulyativ element, predlog, infiks, reduplikatsiya, semantik yaxlitlik, onomatopoeya.

**Аннотация:** Вопросы, связанные со словообразованием, в частности, с исследованием путей образования копулятивных сложных слов на основе современных методов, остаются одними из актуальных проблем современного языкознания. Актуальность этой проблемы возрастает, особенно для малоизученных языков, таких как пушту, потому что, язык связывается с обогащением словарного запаса в соответствии с современными требованиями времени. Поскольку словарный запас языка носит динамический характер, изучение происходящих в нем процессы синхронном плане всегда имеет научное значение.

Ряд работ по грамматике языка пушту выполнен английскими, русскими, афганскими и узбекскими учеными-лингвистами по различным темам. Сложно

было найти в трудах, где можно остановиться именно на копулятивных сложных словах.

В данной работе проведено комплексное исследование структуры и семантики копулятивных сложных слов, образованных при участии части речи глаголов в языке пушту, который входит в иранскую группу языков индоевропейской языковой семьи. Статья посвящена анализу копулятивных сложных слов в пушту с использованием форм существительное + глагол, глагол + глагол и смешанных форм глагола. Также данная исследовательская работа позволяет определить место и функцию копулятивных сложных слов в лексических слоях, правильно осмыслить их содержание и сущность. В ходе анализа копулятивные сложные слова, составленные через части речи глагола изучались, разделяя по группам. Основной целью исследовательской работы является структурный и лексический анализ копулятивных сложных слов в языке пушту, образованных с помощью глаголов. В этой исследовательской работе мы изучили, как выражаются копулятивные сложные слова, относящиеся к семейству глаголов в пушту, его особенности и тонкости характерные только для данного языка. Также в статье был проведен анализ на основе аналитико-синтетических методов копулятивно сложных слов.

В статье определен предмет исследования как совокупность копулятивно сложных слов, образованных в конкретной форме существительное + глагол, глагол + глагол и смешанные глагольные формы, а материалы современного языка пушту-как объект исследования. Научная новизна работы находит своё отражение именно в этих вопросах.

**Ключевые слова:** сложные слова, копулятивные сложные слова, глагол, копулятивный элемент, предлог, инфикс, редупликация, семантическая целостность, звукоподражание.

## INTRODUCTION

In the language of Pashto, the construction of copulative compound words is one of the almost unexplored areas of this topic. In the article, the only part of the copulative compound words in the Pashto language related to the verb's category was chosen as an object of research, and this issue was analyzed based on examples collected from sources of artistic and political-social content.

According to the Russian scholar, Z. M. Kalinina's book which is named "Description of the lexicology of modern Pashto"; noun + noun model (سوالوځواب) - "conversation" derived from سوال - "question"; ځواب - "answer") characterizes copulative compound words, adjective + adjective model (توربور) - "the gist of the matter" derived from تور - "black"; بور - "brown"), cardinal numerals from 10 to 100, and some categories of the verb (لاسليک کول) - "to sign" derived from لاس - "hand," لیک - "writing," کول - "to do"). (Kalinina Z. M., 1972:78)

The Arabic linguist Motiur Rahman also sets out that in his candidate dissertation "A linguistic approach to a comprehensive study of compound-words" there are different ways of forming copulative compound words:

- It is possible to compound when two words have different meanings separately. They may be noun + noun, verb + verb, adjectives + adjectives. (Motiur Rahman., 2012:357)

In Pashto, copulative compound verbs are usually formed by connecting a noun and verbs such as کول [kawəl] "to do" or کېدل [kedəl] "to become". In this case, you connect the noun and the verb without a copulative element. (Kalinina Z. M., 1972:79). لاس لیک کول [lāslik kawəl] "to sign" can be an example to this rule. Here لاس [lās] "hand" + لیک [lik] "writing" gives the meaning "signature" and by connecting to them the verb کول [kawəl] "to do" there is formed copulative compound verb "to sign".

Verbs of this type are copulative compound words. Because in them, first of all, like other compound words, a strong accent falls on the second component; secondly, the compound word is used in integrity, several signs confirm this:

- the noun in the content of compound word can not change in the number;
- the other parts of speech can not be placed between nouns and verbs in a compound word;
- the perfect form of the verb in the compound word is not formed by the prefix و [wu], as is the case with its independent use;
- the compound word changes as a whole, words in it do not change individually and separately in their way;
- the semantics of a compound verb does not come from the sum of the meaning of the components. It has semantic integrity.

In addition, like all other compound words, its second component indicates that it belongs to a group of verbs, and the grammatical features of the word also depend on it.

Different phraseological combinations can also serve as a nominal part of their content. There are several such verbs in Pashto. For example:

to sign	[lās lik kawəl]	لاس لیک کول
to empty	[spin sabā kawəl]	سپین سبا کول
to mock (at), ridicule	[rišxand wahəl]	ریشخند وهل
to worry	[warxato kedəl]	وارخطا کېدل
to join	[yaw dzay kawəl]	یوځای کول
to join	[yaw dzay kedəl]	یوځای کېدل

دپښتونخوا دتعلیم وزیر لسم پاس، په سوشل میڈیا پرې ریشخند وهل کیږي.

(<https://www.voadeewanews.com/a/5232582.html>)

[də pašto naxwa də talim wazir lasim pās, pə sošəl meḍiya pre rišxand wahəl keji]

"The minister of education of Pashtunkhwa was ridiculed in the media for the tenth time."

In this example, the words ریش (beard), خند (laughter) and وهل (beat) are combined to mean ریشخند وهل [rišxand wahəl] (ridicule).

- وارخطا کپړه مه، د روپو صندوقچه، يو مليون روپۍ پکې پرتې دى ژرې عقه!!!

(Dzeṛnmal Jwak., 1357:17)

[warxato keʃa ma, də ruṑo sanduqça, yaw milyun rupey pəke prātə di ʃər be aqəla]

“Don’t **worry**, there are a million rupees in the money crate, hurry up, idiot.”

Here the word وارخطا کپدل [warxato kedəl]

“worry” is a combination of the words وار (once), خطا (mistake, error) and کپدل (become).

- موز د ولسواکۍ بېرغ پور ته کر، په ټاکنو کې مو ونډه واخيسته، خو نه غواړو چې د واک پر سر له چا سره شخړه وکړو، د ټاکنو پايلو ته درناوی لرو، له هغو کسانو سره نه يو ځای کيږو چې اوس غواړي په لوی لاس افغانستان بحران ته بوځي.

(Lal Pacha Azmun., 2017:67)

[muʃ də wuluswakey berğ port a kər, pə ʔākəno ke mo waṇḍa waxiṣta, xo na ɣwaṛo çe də wak pər sar lə čā sara šəxəra wukṛo, də ʔākəno pāyəlo ta dranāway laru, lə haɣo kasano sara na yaw dzay keʃo çe os ɣwaṛi pə loy lās aʔgānəstān bahrān ta bodzi]

“- We raised the flag of democracy, participated in elections, but we do not want to argue with anyone about power, we respect the results of elections, and now we do not **join** with those who want to bring Afghanistan into crisis.”

In the example above, the words يو (one), ځای (place) and کپدل (become) were combined and formed the meaning of يوځای کپدل [yaw dzay kedəl] (join).

There is also a ready noun form of copulative compound words in the language of Pashto, which are derivative words from the verb category. Due to these derivative words’ usage in an independent lexical unit form, there was an expression of a different meaning. Most of them take an imperative mood form in the second person singular:

transaction, trade	rākəra warkəra	ورکړه راکړه
meeting	lidəna katəna	ليدنه کتنه
meeting, conversation, communication	našta walāra	ناسته ولاړه
relation	tag rā tag	تگ را تگ
going up/down	tseyay tsulay	څلي څولي
hospitality	aṇḍey-kundey	اندى کوندى

د افغانستان بانک مشر خليل صديق له خلکو وغوښتل چې ورځنۍ راکړه ورکړه په افغانۍ وکړي او د افغانۍ د ارزښت کمېدل يې هم لنډمهالي وبلل. “احتکاريان له قصده د افغانستان اقتصاد ته گوزار ورکوي.”

(<https://www.bbc.com/pashto/afghanistan-45506072>)

[də aʔgānəstān bank məʃr xalil sidiq lə xalko wuɣuʃtəl çe wradzeney rākəra warkəra pə aʔgāney wukṛi aw də aʔgāney də arzəʃt kamedəl ye ham ləṇḍmahale wubaləl “ihtəkāriyān lə qasda də aʔgānəstān eqtisād ta guzār war kawī]

“The head of the Afghan bank, Khalil Siddiq, asked the Afghan people to perform their daily **trade** in

Afghani (AFN), and considered the lack of demand for afghani is also temporary and said that “speculators are deliberately putting pressure on the Afghan economy.”

In this example, pronoun or pronominal dative prefix را[rā] (me/us) and و [war] (him/them), as well as the imperative form of the verb کړه [kəra] (do!) in combination (namely “give me” + “give him”) formed a new meaning - ورکړه راکړه [rākəra warkəra] (trade). (H.G. Raverty., 2005:46)

پوره يو کال يې د کابل پوهنتون له استادانو او محصلينو سره کاري ليدني کتنې وکړي او په دې چوکاټ کې يې د اساسي جوړونې پايله تر لاسه کړه چې يوه اندازه لومړنۍ او ضروري مرستې تر لاسه شوي.

(Lal Pacha Azmun., 2017:61)

[pura yaw kal ye də kābul pohantun lə uʃtādāno aw muhasəlino sara kāri lidəne katəne wukṛe aw pə de čokāʔ ke ye də asāsi joṛawəne pāyəla tər lāsa kṛa çe yawa andāza lomṛaney aw zaruri mrašte tər lāsa šwe]

“He met (namely made **the meetings**) with the teachers and students of the University of Kabul for a year, and with this, he got the opportunity to get the first and necessary help (aid).”

In the example above, the words ليدنه [lidəna] (seeing) and کتنه[katəna] (looking) join together to form the meaning of ليدنه کتنه [lidəna katəna] (meeting).

انجنير لطيف چې د همگام له نژدې ملگرو هم و او ډېره ناسته ولاړه يې سره کوله د خواشينۍ په څرگندولو وايي، همگام «کومه جدي ناروغي نه درلودله خو په خوراک کې به يې احتياط نه کاوه او د غورو خوراكونو له خوړو سره يې مينه درلوده».

(<https://www.bbc.com/pashto/afghanistan-46586574>)

[inʃiner latif çe də hamgām lə nəʃde malgro ham wu aw ɟera **našta walāra** ye sara kawəla də xwaʃiney pə cargandawəlo wayi, hamgām “kuma jədi nārogi na darlodəla xo pə xorak ke bə ye ehtiyāt na kawə aw də ɣwaṛo xorakuno lə xwaro sara ye mina darlodə”]

“An engineer Latif was also a close friend of Khamgom and had a lot of contact (**conversation/communication**) with him, (and) he expressed his condolences and said: Hamgom did not have a serious illness, but he did not spare himself in eating, he liked to eat fatty foods.”

In the example above, the words ناست [nāšt] “sit” and ولاړ [walār] “stand” come together to mean ناسته ولاړه [našta walāra] “communication, meeting.”

In addition, in most cases, using onomatopoeic words before the verbs کول [kawəl] (to do) and کپدل [kedəl] (to become) are also productive. (Kalinina Z. M., 1972:97).

A) combination of onomatopoeic words with verbs:

laugh loudly	kaṭ kaṭ xandəl	کتب کتب خندل
whisper	pus pus kedəl	پس پس کپدل
knock	ʔak ʔak kawəl	ټک ټک کول



crisp	kṛəs kṛəs	кېدل کرس کرس
shoot	ḍazo ḍuza kawəl	دزو دوزه کول

دی ویل: د ولو بزگر تر خبرو خندا ډیره وه ده به کت کت وخنډل په خندا کې: ”د تاغز دخان حرم!“ نه پوهیږم چه خدای به څه ور سره کړی وی، خانو- دخان خوی دچا څخه پټ دی!

(Dzerṁmal Jwak., 1357:30)

[de wayəl: də walo buzgār tər xabaro xana ɖera wad a bə kaṭ kaṭ wuxandəl pə xandā ke: də tāgəz də xān haram! na pohejəm čə xuday bə cə wər sara kṛay way, xānu də xān xuy də čā cxa pəṭ dey]

“He said: Why did the farmer **laugh** at the news and said, ‘the harem of Toğizkhan.’ I do not understand what God has done to him, what he is hiding from whom.”

B) combination of onomatopoeic words with verbs (imitation of the image):

drown, sink	ḍoba ḍoba tələl	دوبه دوبه تلل
stumble	kaje waje tələl	کړی وړی تلل
to be torn to pieces	barg barg kedəl	برگ برگ کېدل
look straight at, stare at	neḡ neḡ katəl	نیغ نیغ کتل
split into pieces	ṭuṭe ṭuṭe kedəl	توتی توتی کېدل
to be straight	neḡ neḡ kedəl	نیغ نیغ کېدل

ژوند یوه کیسه ده، ژوند د نیمو شپو تپه ده، ژوند تکه سپینه سپورمی ده چې په ورځو کې **دوبه دوبه** څي او شاته نه گوري.

(Lal Pacha Azmun., 2017:13)

[jwand yawa kisa da, jwand də nimo šəpo ṭəpa da, jwand təka spina spuṁmey da čə pə uryadzo ke **ḍoba ḍoba dzi** aw šāta na gori]

“Life is a story; life is midnight; life is a white moon that **sinks** into the clouds and does not look back.”

تولی غوندي يي شاوخوا وکتل چې پر ده يي سترگي ولگېدل، خدازده ولي لږ پرې راتاو شاندي شوه، څو شېبې يي **نیغ نیغ کتل**.

(Akbar Baray., 2004:26)

[tlolay ġunde ye šau xwa wukatəl čə pər da ye šterge wulagedəl, xudāzāda wale ləj pre rātaw šānde šwa, co šebe ye **neḡ neḡ katəl**]

“He looked around as if he was walking, and his eyes fell on him; God knows why he stared at him several times.”

Words that one repeats before the verbs [kawəl] (to do) and کېدل [kedəl] (become), they can also express by the infix په [pə]:

turn from one side to the other	laṭ pə laṭ kedəl	لت په لت کېدل
meet face to face	štərge pə šterge kedəl	سترگي په سترگي کېدل

څو شېبې لا نور هم دغسې نارامه په ځای کې **لت په لت شوم**.

(Akbar Baray., 2004:49)

[co šebe lā nor ham daḡase nārāma pə dzay ke **laṭ pə laṭ šəwəm**]

“A few more minutes in this troubled place.”

For a few more minutes, in this troubled place,

I turned from one side to the other.

ډاکتر غني مخکې شو او ولس ورپسې، اوږده مبارزه يي وکړه، له خلکو سره سترگي په سترگي شو.

(Lal Pacha Azmun., 2017:75)

[ḍāktar ġani məxke šu aw wulus warpase, uḡda mubārəza ye wukṛa, lə xalko sara **štərge pə šterge šu**]

“Dr. Ghani was ahead, and people followed him; he fought for a long time, **met the people face to face**.”

However, the repetition of words with the help of prepositions is not limited to only one type. One can see it in the preposition infix نا [nā]:

reluctantly, unwillingly, willy-nilly	zəṛə nā zəṛə	زړه نازړه
---------------------------------------	--------------	-----------

ده ته يي ترشا وروکتل او چې کریم جان يي بيا هم هماغسي خواته ورکتون وموند، دا هم راتاو شوه، دغسې ورو ورو او **زړه نا زړه** پرې راره يي شوه.

(Akbar Baray., 2004:26)

[də ta ye tər šā wro katəl aw čə karim jān ye biyā ham hamāḡase xwata wərektun wumund, da ham rātaw šwa, daḡase wro wro aw **zəṛə nā zəṛə** pre rārahi šwa]

“He looked after him, and Karimjan found him again in that kindergarten; he turned around and walked towards him slowly, **reluctantly**.”

Copulatives are not limited to their repetition only with the help of prepositions. One can see this in the following examples of pronoun را [rā]:

overturn	awuštəl rāawuštəl	اوښتل رااوښتل
turn around	aṛawəl rā aṛawəl	اړول را اړول
swirl	gərzay rā gərzay	گرزی راگرزی
here and there	taw rā taw	تاو را تاو

موټر چلوونکي ناراضه سترگي سره **تاو را تاو** کړي.

(Akbar Baray., 2004:7)

[moṭar čalawunki nārəzā šterge sara **taw rā taw** kṛe]

“The driver turned the car **here and there** with dissatisfaction.”

The [aw] conjunction can join to a verb by combining two different words or synonyms to form a new general meaning:

engage in	sar aw kār larəl	سر او کار لرل
moan	ḡāri aw zārey kawəl	ژاري او زاری کول
bring joy and vitality	samsora aw šerāza kawəl	سمسوره او ښېرازه کول

د لسو ماشومانو دا مور له درېيو لسيزو راهيسې له تغر سره **سر او کار لري**.

(<https://www.bbc.com/pashto/afghaniṣṭan-462555>)

[də laso māšumano da mor lə dreio lasizo rāhise  
lə ʔağar sara **sar aw kār lari**]

“The mother of ten children has been **engaged in** knitting rug for thirty years.”

د سپين غره ننداري يې د ذهن ور شو سمسوره او بېنپرازه كړه.  
(Lal Pacha Azmun., 2017:23)

[də spin ġəra nindare ye də zehn war šu **samsora  
aw šerāza kəra**]

The sight of the Spinghar filled his soul with joy (literally, it **brought joy and vitality** to his mind).

According to the dissertation of the Arabic linguist Motiur Rahman, when two words with equal (equivalent) meaning combine through a connecting-infix, this can form copulative compound words (Motiur Rahman., 2012:357). Composites of this type exist in the lexical fund of the Pashto language. In this case, two words with the same or equal meaning unite by the connecting-infix [aw]. This connective infix, denoting the name of action, also, makes copulative compounds with verbs:

هر لورظلم، هر لور ستم، هر لور د بېگناه خلكو نيول او لوټل  
او له هر ستمه د خلاصون  
خوبونه ور ليدل.

(Akbar Baray., 2004:52)

[har lor zulum, har lwar sitam, har lor də begunāh  
xalko **niwəl aw luṭəl** aw lə har sitama də xlāsun xobuna  
war lidəl]

“Oppression is everywhere who is looting innocent people, and getting rid of any oppression is just a dream.”

From the examples above, it is clear that one can represent this connecting infix by a noun, the name of an action, and a pronoun.

In addition, in Pashto, there is also reduplication of the verb. The repetition of the verb reinforces its grammatical meaning of continuity:

تلل تلل په بازدارا ورغلل.

(M.G. Aslanov., 1948:123)

[tləl tləl pə bāzdará warağələl]

“They **walked, walked,** and reached Bazdaru.”

په ليكلو ليكلو وخت رانه تېر شو.

(A.D. Boyle., 2014:101)

[pə **likəlo likəlo** waxt rā na tər šu]

“I was so busy **writing** that I lost track of time.”

ها؟...ويم په خدای چي په چغو چغو خو هري خوا ته درنه  
وتېنتي!..

(Akbar Baray., 2004:12)

[hā? ... wayəm pə xuday če pə **čəgo čəgo** xo hare  
xwata darna wu təštī!..]

“Yes ..., **by screaming,** they will run to all sides from you, I said”.

بي اختاره به مو په خاورو سپيري كړي گوتي د پزو پر سرونو  
راوكېنلي او په تويو تويو به مو له خدايه وغوښتل چي تري ومو  
ساتي.

(Akbar Baray., 2004:36)

[be ihtiyāra bə mo pə xawro spere kṛe guṭe də pozo  
pər saruno rāwukṣəle aw pə **towbo towbo** bə mo lə  
xudaya wuḡuṣṭəl če tre wu mo sāti]

“We involuntarily put our dusty hands on the tip of our noses and prayed to God to protect us from it by relying on our **repentance.**”

موري يې په لولو لولو پر خپل زنگانه سر زنگاوه او شينكي خوبونه  
يې ور ته رابلل.

(Lal Pacha Azmun., 2017:22)

[mor ye pə **lalu lalu** pər xpəl zangāna sar zangāwa  
aw šinki xobuna ye wər ta rābaləl]

“His mother lulls him with her knees and wishes him good dreams.”

Some of the examples mentioned above belong to the verbal adverb. This function form of the verb expresses the sign, purpose, and the action’s time.

## CONCLUSIONS:

- In copulative compound verbs, the combinations of nouns and verbs such as لوك [kawəl] (to do) or لډيک [kedəl] (to become) are productive. In this case, the noun and the verb connect without a copulative element.

- Apart from the verbs لوك [kawəl] (to do) and لډيک [kedəl] (to become), the verb لو [wahəl] (beat) is also used to form a copulative compound word (ل.هو دن خشي).

- It has been observed that there are copulative compound words in the mixed verb model, in particular: noun + verb, adjective + verb, numeral + verb.

- The fact that there are also copulative compound words, which form as a separate lexical unit, from the model “verb + verb” in colloquial speech, was proved by examples. Some of them take the form of the imperative verb in the second person singular (پركار مړكرو).

- Also, the repetition of onomatopoeic words before the verbs لوك [kawəl] “to do” and لډيک [kedəl] “to become” is productive. In these cases, onomatopoeic words combine with the preposition-infix پ [pə] or with the connecting-infix of the وا [aw].

- Copulative compound words can also repeat using the ان [nā] preposition-infix.

- One can express copulatives not only by repetition using prepositions but also by the pronoun او [rā].

- The connecting-infix [aw] is productive in a copulative compound verb’s formulation, through which both synonyms and words related to another part of speech can form a new meaning by combining among themselves.

- Infinitives can also reduplicate. The repetition of a verb reinforces its meaning of continuity. Some of the examples belong to the verbal adverb. This function form of the verb expresses the sign, purpose, and time of the action.

REFERENCES:

1. Kalinina Z. M. (1972) Ocherki leksikologii sovremennogo pushtu. –Moskva, 1972. – S.67. (In Russ.).
2. Gryunberg A.L. (1987) Ocherk grammatiki afganskogo yazika (pashto). –Leningrad, 1987. – S.54-55. (In Russ.).
3. Sikoev R.R. (1976) Parnie slova v sovremennom literaturnom pushtu i ix rol v slovoobrazovanii // Indiyaskaya i iranskayz filologiya. Voprosi grammatiki. 1976, s. 192. (In Russ.).
4. Aslanov M.G. (1985) Pushtu-russkiy slovar', M., 1985. C-498. (In Russ.).
5. Sikoev R.R. Imennoe slovoobrazovanie v sovremennom literaturnom pushtu. –Moskva, 1967. (In Russ.).
6. Aslanov M.G. (1948) Rasskazi i ocherki na vostochno-afganskoy yazike (pahto), M., 1948, –S.123. (In Russ.).
7. Boyle A.D. (2014) Descriptive grammar of Pashto and its dialects. – Germany, 2014. P-101. (In Eng.).
8. Raverti H.G. Grammar of the Pukhto, Pushto or language of the Afghans. Second edition. –India, 2005. P-46. (In Eng.).
9. Inomxo'jayev R. (2015) Pashto an intermediate Textbook. – USA: Georgetown University Press, 2015. (In Eng.).
10. Penzl, Herbert. (1955) A grammar of Pashto: A descriptive study of the dialect of Kandahar, Afghanistan. Washington, DC: American Council of Learned Societies. 1955. (In Eng.).
11. Abbi, Anvita. (1985) "Reduplicative Structures: A Phenomenon of the South Asian Linguistic Area" Oceanic Linguistics Special Publications, No. 20, pp. 159-171. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1985. (In Eng.).
12. Motiur Rahman, Ph.D. (2012) A Linguistic Approach to Comprehensive Study of Compound Words. Saudi Arabia. 2012. P357. (In Eng.).
13. Tegey H., Robson B. (1996) A reference grammar of Pashto. –Washington, 1996. (In Eng.).
14. Azami Dawood. (2009) Learning Pashto. The Ohio State University, –Columbus, 2009. (In Eng.).
15. Inomkhojayev R. (2016) Pashto an intermediate Textbook. Georgetown University Press, USA, 2016.– P.73. (In Eng.).
16. S.Rishtin. (1994) Pashto Grammar. Peshowar., 1994. s-71. (In Pashto)
17. S.Rishtin. (2004) De pashto ishtiqaquna aw tarkibuna. Kabul., 2004. s-140. (In Pashto).
18. S.Rishtin. (1341) Jeb shodena, 1341. s-272. (In Pashto).
19. Akbar Baray. (2004) De spujmey sterga, Kabul, 2004. s-43. (In Pashto).
20. Gaws Khaybari. (1987) Pardes. Afghanistan. 1987. (In Pashto).
21. Shafaq Stanezay. (1975) Jongara aw maney. Afghanistan. 1975. (In Pashto).
22. Latif Bahand. (2014) Jagra aw sula. 4 tok. Moscow. 2014. (In Pashto).
23. Zarin Andzur. (1996) De Sadr Khushkhalxan Xatak jwand aw asar. Peshawar. 1996. s-103. (In Pashto).
24. Lal Pacha Azmun. (1395) Jwand ta wugora, jwand ce dey?. Kabul. 1395. (In Pashto).
25. Dzerimal Jwak. (1357) Paruney hindora., Kabul, 1357. s- 16. (In Pashto).
26. Sidiqullo Rishtin. Pashto qisse., s-29. (In Pashto).
27. Said Mir Mahdi. (1958) De budey tal., Peshowar. 1958. s-81. (In Pashto).

28. <https://www.bbc.com/pashto/afghanistan-45506072>
29. <https://www.voadeewanews.com/a/5232582.html>
30. <https://www.pashtowaza/posts/689441714576673>

ADABIYOTLAR RO'YXATI

1. Калинина З. М. Очерки лексикологии современного пушту. –Москва, 1972. – С.67.
2. Грюнберг А.Л. Очерк грамматики афганского языка (пашто). –Ленинград, 1987. – С.54-55.
3. Сикоев Р.Р. Парные слова в современном литературном пушту и их роль в словообразовании // Индийская и иранская филология. Вопросы грамматики. 1976, с. 192
4. М.Г. Асланов., Пушту-русский словарь, М., 1985. С-498.
5. Сикоев Р.Р. Именное словообразование в современном литературном пушту. –Москва, 1967.
6. М.Г. Асланов, Рассказы и очерки на восточно-афганском языке (пахто), М., 1948, –С.123.
7. Boyle A.D. Descriptive grammar of Pashto and its dialects. – Germany, 2014. P-101.
8. Raverti H.G. Grammar of the Pukhto, Pushto or language of the Afghans. Second edition. –India, 2005. P-46.
9. Inomxo'jayev R. Pashto an intermediate Textbook. – USA: Georgetown University Press, 2015.
10. Penzl, Herbert. A grammar of Pashto: A descriptive study of the dialect of Kandahar, Afghanistan. Washington, DC: American Council of Learned Societies. 1955.
11. Abbi, Anvita. "Reduplicative Structures: A Phenomenon of the South Asian Linguistic Area" Oceanic Linguistics Special Publications, No. 20, pp. 159-171. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1985.
12. Motiur Rahman, Ph.D. A Linguistic Approach to Comprehensive Study of Compound Words. Saudi Arabia. 2012. P357.
13. Tegey H., Robson B. A reference grammar of Pashto. –Washington, 1996.
14. Azami Dawood. Learning Pashto. The Ohio State University, –Columbus, 2009.
15. Inomkhojayev R. Pashto an intermediate Textbook. Georgetown University Press, USA, 2016.– P.73.
16. S. Rishtin. (1994) Pashto Grammar. Peshowar., 1994. s-71. (In Pashto)
17. S. Rishtin. (2004) De pashto ishtiqaquna aw tarkibuna. Kabul., 2004. s-140. (In Pashto).
18. S. Rishtin. (1341) Jeb shodena, 1341. s-272. (In Pashto).
19. Akbar Baray. (2004) De spujmey sterga, Kabul, 2004. s-43. (In Pashto).
20. Gaws Khaybari. (1987) Pardes. Afghanistan. 1987. (In Pashto).
21. Shafaq Stanezay. (1975) Jongara aw maney. Afghanistan. 1975. (In Pashto).
22. Latif Bahand. (2014) Jagra aw sula. 4 tok. Moscow. 2014. (In Pashto).
23. Zarin Andzur. (1996) De Sadr Khushkhalxan Xatak jwand aw asar. Peshawar. 1996. s-103. (In Pashto).
24. Lal Pacha Azmun. (1395) Jwand ta wugora, jwand ce dey?. Kabul. 1395. (In Pashto).
25. Dzerimal Jwak. (1357) Paruney hindora., Kabul, 1357. s- 16. (In Pashto).
26. Sidiqullo Rishtin. Pashto qisse., s-29. (In Pashto).
27. Said Mir Mahdi. (1958) De budey tal., Peshowar. 1958. s-81. (In Pashto).
28. <https://www.bbc.com/pashto/afghanistan-45506072>
29. <https://www.voadeewanews.com/a/5232582.html>
30. <https://www.pashtowaza/posts/689441714576673>

## ЎЗБЕКИСТОН ХАЛҚАРО ИСЛОМ АКАДЕМИЯСИНИНГ «ИСЛОМ ЗИЁСИ» ЖУРНАЛИ

Мазкур нашр олий ўқув юртлари ва илмий тадқиқот муассасаларининг профессор-ўқитувчилари, докторантлари, мустақил тадқиқотчилари, магистрантлари, талабалари ва кенг китобхонлар оммасига мўлжалланган.

«Ислом зиёси» журнали бир йилда тўрт марта чоп этилади.

Таҳририят фикри муаллиф нуқтаи назари билан бир хил бўлмаслиги мумкин.  
Журналдан кўчирма олинганда манба қайд этилиши шарт.

# The Light of Islam

ISLOM ZIYOSI ضياء الإسلام

«Ўзбекистон халқаро ислом академияси»  
нашриёт-матбаа бирлашмаси  
Тошкент – 2021

Муҳаррир: **Н.Мухамедов**  
Инглизча, русча, арабча матнлар муҳаррири: **Ю.Исмаилова**  
Бадиий муҳаррир: **Ф.Собиров**  
Дизайнер-саҳифаловчи: **А.Абдуллаев**

Манзилимиз: «Ўзбекистон халқаро ислом академияси» нашриёт-матбаа бирлашмаси,  
100011, Тошкент. А. Қодирий кўчаси, 11.  
Тел.: (71) 244-94-69, (71) 241-08-52. Web: [iiau.uz](http://iiau.uz) E-mail: [info@iiau.uz](mailto:info@iiau.uz)

Нашриётнинг лицензия рақами АІ № 0011. 06.05.2019 йил.  
Босишга 12.07.2021 йил рухсат этилди. Бичими 60×84 <sup>1</sup>/<sub>8</sub>.  
Ризограф усулда босилди. Шартли босма табоғи 10,8.  
Нашр табоғи 11,0. Адади 10 нусха. Буюртма № 46.  
Баҳоси шартнома асосида.

«Ўзбекистон халқаро ислом академияси»  
нашриёт-матбаа бирлашмаси босмахонасида чоп этилди.  
100011, Тошкент. А.Қодирий кўчаси, 11.