

Нұр-Мұбәрак Египет ислам мәдениеті университеті

ӘОЖ: 282-741

Қолжазба құқығында

МАМБЕТБАЕВ ҚАЙРАТ

**Ханафи мәзһабында хадистерді қабылдау өлшемдері және оның фикіни
тармақ мәселелерге әсері**

6D021500 – Исламтану

Философия докторы (PhD)
дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Отандық ғылыми кеңесші
Филология ғылымдарының
докторы, профессор Ә.Дербісәлі

Шетелдік ғылыми кеңесші
Ph.D доктор, профессор Юнус Апайдын
(Ержис университеті, Қайсері қ., Турция)

Қазақстан Республикасы
Алматы, 2016

МАЗМҰНЫ

КІРІСПЕ	3
1 ӘБУ ХАНИФА ЖӘНЕ ХАНАФИ МӘЗҢАБЫНДА ХАДИСТІҚ ОРНЫ .	13
1.1 Әбу Ханифаның хадистану тарихындағы орны	13
1.2 Куфа мектебінің Ханафи мәзңабының қалыптасуына әсері.....	25
1 бөлім бойынша тұжырым.....	44
2 ХАНАФИ МӘЗҢАБЫНДА ХАДИС КЛАССИФИКАЦИЯСЫ.....	46
2.1 Жеткізушилердің санына қарай хадис жіктемесі	46
2.2 Жеткізушилердің тізбегіне қарай хадис жіктемесі	59
2 бөлім бойынша тұжырым.....	68
3. ХАНАФИ МӘЗҢАБЫНДА АХАД ХАДИСТЕРДІҢ ФИҚЫ МӘСЕЛЕЛЕРИНЕ ҮҚПАЛЫ.....	71
3.1 Ахад хадистерді іріктеу методологиясы.....	71
3.2. Ахад хабарлардың фиқғи тармақ мәселелерге әсері.....	101
3 бөлім бойынша тұжырым:.....	125
ҚОРЫТЫНДЫ	127
ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ.....	131

КІРІСПЕ

Жұмыстың жалпы сипаттамасы. Диссертациялық жұмыста Нұғман бин Сәбит Әбу Ханифаның (150/767) исламдағы хадис және фиқһ ғылымдарының қалыптасуындағы орны мен рөліне ғылыми талдау жасалады. Ханафи мәзһабының басты ерекшеліктері, құқықтық нормаларды анықтаудағы хадистерді қолдану, жіктеу, таңдау өлшемдері мен шарттарының негіздемелері және олардың фиқһ мәселелеріне ықпалы зерделенеді. Әбу Ханифа құқық методологиясының ықпалы әлеуметтік, культурологиялық және дүниетанымдық құндылықтарға да әсер еткендігі фиқһ тұрғысынан сарапталады.

Диссертациялық зерттеу тақырыбының өзектілігі. Қазақ мәдениетінің мазмұнында ислам діні елеулі алған. Он екі ғасырлық мұсылман халық ретінде діни тәжірибесі қалыптасқан елміз. Орта ғасырлық қазақ топырағынан шыққан ханафи ғұламаларының саны мен қалдырган еңбектері тұрғысынан алып қарағанда өткен тарихымыз мақтануға түрарлық. Қаншама мектеп-мәдреселер орын алған кеңістікте ханафи, матуриди және иасауи мұсылмандық із таңбаларын нақтылайтын жәдігерлер мен діни сана өз тіршілігін сақтап келді. Бірақ кешегі отарлық кезеңде, одан кейінгі кеңестік идеология салдарынан қаншама болмыстық тұғырлар мен діни-мәдени және ұлттық құндылықтарымыздан ажырап қалдық.

Егемендікке қол жеткізгелі бері демократиялық, құқықтық, зайырлы ұстанымдар аясында қоғамда дін құбылысы өз құндылықтары мен белсенділігін сездіре бастады. Бұл құбылыстар посткеңестік мемлекеттердің барлығына тән. Қазақ болмысының діни тәжірибесі мен діни танымында зерттелуі тиіс қабаттар жеткілікті. Елбасы Н.Ә. Назарбаев «Қазақстан-2050» стратегиясы – қалыптасқан мемлекеттің жаңа саяси бағыты» атты Қазақстан халқына 2013 жылғы Жолдауында: «Біз – мұсылмандыз, оның ішінде Әбу Ханифа мәзһабын ұстанатын сұнниттерміз. Бабаларымыз ұстанған бұл жол ұлттық салт-дәстүрді, ата-ананы сыйлауға негізделген... Біз елдің дәстүрлері мен мәдени нормаларына сәйкес келетін діни сана қалыптастыруымыз керек» деп атап өтуінде көптеген себептер мен сыртқы факторлардың әсері бар екендігі сөзсіз. Бұл сөздер әлемдегі және Қазақстандағы дәстүрлі емес, жаңа және жалған діни ағымдардың тарапынан туындаған діни ахуалдан туындаған еді.

Ханафи мәзһабы – қазақ халқының сан ғасырлық діни тәжірибесінің негізгі желісі. Қазір де ел халқының 70 пайзы осы мәзһабты ұстанады. Алайда қоғамдағы жат ағымдар мен экстремистік топтардың идеологиялық шабуылы, кешегі кеңестік жетпіс жылдық атеизм салдары, қазақтың дәстүрлі діни тәжірибесінен ажырап қалуы нәтижесіндегі олқылықтың орнын толтыру мақсатында ханафи мұрасы мен ханафи мәзһабының ерекшелігін ғылыми зерттеу нысаны ретінде қайта жаңғыртуды талап етеді.

Түрлі деструктивті ағымдар еліміздің тәуелсіздігі барысында дінге қатысты еркін, ашық әрі жұмсақ саясат ұстанудың нәтижесінде сыртқы ықпалдардың әсерімен елге еніп, жастар арасына тамыр жая бастады. Осындай діни ахуалды реттеудің тетігі ретінде мемлекет ата заңының «діни қызметтер

мен діни бірлестіктер» туралы бабында ханафи мәзһабының халқымыздың мәдениеті мен рухани өміріндегі тарихи рөлін танитындығы мойындалды. Ханафилік бағыттың тарихилығын мойындалап отырған елімізде, қазіргі қоғамдағы діни ахуалды тұрақтандыру тетіктері ретінде Әбу Ханифаға қатысты ғылыми зерттеулерді жан-жақты үздіксіз жүргізуі аса маңызды. Сонымен қатар қазақ тілінде ханафи мәзһабына қатысты ғылыми-көпшілік еңбектердің аздығы және ол мұралардың ғылыми айналымға енбей тек қолжазба күйінде қалуы, сала мамандарының аздығы да бүгінгі зерттеу тақырыбының өзектілігін арттыра түседі. Елімізде исламтану саласындағы ханафи зерттеулерінің әлі толық қалыптаса алмауын, жоғарғы білім беру жүйелерінде де ханафи мәзһабы туралы оку құралдары мен оқулықтарға деген сұраныстың артуын – диссертациямыздың өзектілігінің бір қыры ретінде қарастыруға болады.

Бүгінгі таңда елімізде салафилік идеологияның белен алуының басты себебі, көпшілік қауымның ханафи мәзһабын терең танымаудын әрі оның төл хадис әдіснамасының бар екендігінен хабарсыз қалуы. Сондықтан бүгінгі дін ғылымдары талабы бойынша діни тәжірибе, діни таным мен діни сана арасындағы тұтастықты зерделеу және ханафи мәзһабының болмыстық рөлі мен қажеттілігін негіздеу, жастарымызды жат діни танымдардың жалған насиҳаттарынан арашалап қалу үшін де ханафи мәзһабының діни норма қоюдағы хадис әдіснамасын ғылыми тұрғыдан талдап, зерттеудің өзектілігі дау тудырмайтын қоғамдық ақиқат ретінде сезіндіріп отыр.

Тақырыптың ғылыми зерттелу деңгейі. Елімізде ханафи мәзһабының хадис әдіснамасы осы күнге дейін арнайы зерттелмеген. Қазақ даласындағы ислам құқық дерекөздері мен әдет ғұрпына қатысты хадистердің орны туралы отарлық кезеңде А. И. Левшин тарапынан жазылған 1832 жылы Санкт Петербургте басылған «Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей» деген еңбекті кездестіреміз. Бұл еңбек негізінен Патшалық Ресей үшін қазақ даласын отарлау мақсатында олардың құндылықтық, құқықтық негіздерін тану мақсатында жазылған. Левшин Орынбор, Орал аймақтарын аралап, өзі сол Орынбор Шекара Комиссиясының архивінде отырып, Тәуке ханның жеті жарғысы негізінде қазақ құқық дәстүрі туралы алғашқы еңбек қалдырыды [1]. Содан кейінгі кеңестік жүйе кезінде ханафи мазхабы туралы біршама зерттеулер орын алды. Солардың ішіндегі атап өтуге тұрарлық еңбек – С.Л. Фукстың (1900-1976 г.г «Обычное право казахов в XVIII - первой половине XIX века» атты кітабы. Автор қазақ құқықтық жүйесіндегі исламның орнына аса назар аудартады [2]. Кеңес өкіметі ыдырағаннан кейін хадис ілімі жайлышет тілдердегі бірқатар еңбектер орыс тіліне аударылып, жарыққа шыға бастады. Атап айтсақ, Махмуд Тахханның хадис терминдеріне қатысты «Тайсиру мусталах әл-хадис» атты еңбегі «Пособие по терминологии хадисов» - деген атпен Ресейде 2009 жылы жарыққа шықты [3]. Осыған ұқсас Ресейде шыққан басқа да аударма еңбектерде де жалпы хадистану ғылымына қатысты хадисшілердің методологиясы берілгенімен, ханаfilerге тән хадис әдіснамасы жайлышты мүлде айтылмайды. Еліміз егемендікке қол жеткізгеннен кейін ханафи мұраларын зерттеу жаңа кезеңге өтті. Ғұлама Ә. Дербісөлі [4] мен Ә. Муминов

[5] әлемнің түрлі кітапхана қорларынан Орта Азиядан, оның ішінде қазақ жерінен шыққан ондаған ханафи ғұламаларын тауыш, олардың ханафи мәзһабына қатысты араб тіліндегі құнды қолжазба мұраларын елімізге әкеліп, ғылыми айналымға енгізді. Бірақ бұл еңбектерде де ханафи мазхабындағы хадис методологиясы мен ерекшеліктері туралы проблема арнайы қарастырылмаған. әл-Фараби атындағы Қазақ ұлттық университетінің диссертациялық кеңесінде 2008 жылы Абжолов Сұлтанмұраттың «Ханафи мазһабының діни-философиялық негіздері», 2009 жылы Сейтбеков Смаилдың «Исламдағы сунна ілімінің мәдени-тарихи орны» тақырыбында кандидаттық диссертация қорғалды. Аталған ғылыми жұмыстарда ханафи мәзһабының ерекшеліктері мен діни-философиялық негіздерін, сұннет ілімінің орнын жанжақты зерттеу барасында ханафи хадис қабылдау өлшемдері жайлы да жалпылама мәліметтер берілген.

Сондай-ақ, Құрманбаев Қайраттың қаламынан шыққан «Хадис ілімі» атты кітабы жалпы хадис ғылымына қатысты қазақ тілінде жазылған тұнғыш еңбек болуымен ерекшеленеді. Алайда бұл еңбекте ханафи хадис әдіснамасының ерекшелігі қамтылмаған [6]. Ал белгілі ғалым Әділбаев Алаудың «Әбу Ханифа және ханафи мәзһабы» атты еңбегінде ханафи мәзһабының хадис әдіснамасына қатысты жалпылама мәліметтер берілгенімен, оған арнайы кең көлемде тоқталмаған [7].

Тарихқа қарасақ, ханафи хадис әдіснамасы кейінгі ғасырларда ғана жеке сала ретінде қарастырыла бастағанын байқаймыз. Ханафи хадис әдіснамасы «усул әл-ғиқіп» (ислам құқық теориясы мен методологиясы) еңбектерінде сұннетке қатысты жеке тарауларда және басқа да мәселелер аясында ғана қарастырылып келді. Мұның басты себебі кезінде ғұламалар «хадис әдістемесі» мен «усул әл-ғиқіп» өзара бірін бірі толықтырып тұратын ілім болғандықтан, жеке қарастыруды қажет деп таппаған болуы ықтимал. Міне осындағы себептер негізінде ханафи «хадис әдіснамасы» мен «усул әл-ғиқіп» біртұтас ғылым ретінде қарастырылып, сырттай қарағанда «ханафи-ойшылдар» мен «хадисшілер» арасында хадис әдіснамасы тұрғысынан айырмашылық жоқ деген тұжырым орын алған. Оның үстіне «усул әл-ғиқіп» яғни ислам құқық теориясы мен методологиясы бұл тікелей эпистемиологиялық танымдық салмағы мен жауапкершілігі ауыр сала. Жауапкершілігі ауыр болатын себебі оның күрделілігінде жатыр. Бұл исламдағы құқықтық нормалардың негіздері мен ұстанымдарын құдайлық ерікпен үйлестіру идеясына жетуді мақсат етеді. Сосын діни тәжірибе тарихындағы жазылған классикалық «усул әл-ғиқіп» кітаптарының ұғымдық кешені қалыптасу үстіндегі мәтіндер болумен қатар тілі де өте ауыр болды. Кейінгі ғасырларда Батыс модернизмі мен мемлекеттік құқықтық жүйелер ауысып жатқанда, жалпы мұсылман елі де жаппай отар елге айналған тұста, бұл мәселені арнайы зерттең, зерделеу де жекелеген ғұламалардың ғана мәселесіне айналғандығы жасырын емес. Ханафи мәзһабы хадис әдіснамасы туралы бір-екілі еңбекті айтпағанда, соғы жылдарға дейін бұл тақырып зерттеушілердің назарынан тыс қалып келді. Сондықтан бұл тек Қазақстанда ғана емес, жалпы ислам әлемінде әлі де толық әрі терең зерттеуді қажет ететін тың тақырып.

Ислам ғылым тарихында ханафи мәзһабы хадис әдіснамасына қатысты алғашқы трактат IX ғасырда Иса ибн Әбан (қ.ж. 221/836) тараапынан жазылды. Бұл еңбек «әл-Хужаж әс-сағира», – деп аталады. Бұл еңбектің құндылығы ханафи мәзһабының хадистану өлшемдерін, діни нормалардың практикалық тіршілік ету шарттарын теориялық және эпистемологиялық түрғыдан негіздеуінде болып отыр. Бұл еңбектің тұтас түпнұсқасы табылмағанымен, кейінгі ханафи еңбектерінде осы трактатқа көп сілтемелер берілген.

X ғасырда «усул әл-фіқі» саласы Әбу Бәкір Жассастың (қ.ж. 370/980) «әл-Усул фи әл-усул» атты еңбегімен толықты. Бұл трактатта ханафи мәзһабы хадис әдіснамасының қалыптасу кезеңі жайлы көптеген құнды мәліметтер бар. Әбу Бәкір Жассас бұл еңбегінде Иса ибн Әбанның хадис әдіснамасына қатысты пікірлері мен көзқарастарына сүйенеді. Бұл ханафи мәзһабы хадистану құбылысының тарихи сабактастырының қамтамасыз еткен еңбек болды [8].

XI ғасырда ханафи хадистану саласының теориялық негізі ретінде әл-Жассастың аталмыш еңбегі алынды. Мысалы Әбу Зайд Дәббусидің (қ.ж. 430/1038) «Тақуим әл-әдилласы» [9], имам Мұхаммед ибн Әли Сарайхсидің (қ.ж. 490/1097) «Усул әс-Сарайхсі» де [10], Фахруллар Әли ибн Мұхаммед Бәздаудің (қ.ж. 481/1088) «Кәнз әл-усул фи әл-усул илә мағрифати әл-усул» [11] атты еңбектерінде хадис әдіснамасы өлшемдері мен қағидалары осы кітаптан алынғандығын көруге болады.

XVI ғасырда жазылған ханафи хадис әдіснамасына қатысты құнды еңбектердің бірі Ибн әл-Ханбали лақабымен белгілі көрнекті ғалым Радюддин Мұхаммед ибн Ибраһимнің (қ.ж. 971/1563) «Қафу әл-әсар фи улум әл-әсар» атты кітабы. Ғалым бұл кітабын өзіне дейін жазылған ибн Хажар әл-Асқаланидің (қ.ж. 852/1443) «Нұхбату әл-Фикар фи мусталах әл-әсар» атты іргелі еңбегі мен оған жазылған түрлі түсіндірмелеңдерді, сондай-ақ Ибн Салахтың (қ.ж. 643/1245) «Мұқаддимасы» мен оған жазылған түсіндірмелеңерін тұжырымдап, қысқартып берген. Кітапта қосымша ханафилердің хадис әдіснамаларын да қажетті жерде тарқатып беріп отырады. Алайда бұл еңбек толықтанды ханафи хадис әдіснамасын қамти алмаған. Еңбекте ханафилердің ахад хабарларды қабылдауға қатысты ұстанымдарынан мұлдем сөз қозғалмайды [12].

Соңғы ғасырларда ханафилік ілімнің байрағын көкке көтеріп, оны түрлі сипаттағы орынсыз айыптаушыларға ғылыми түрғыда жауап беріп жүрген ғалымдардың көпшілігі Үндістан ғұламалары болып отыр. Үндістанда ханафилік ілімнің мықты мектебінің қалыптасқанын және оның осы қүнге дейін үрпақтан үрпаққа сабактасып келе жатқандығын айта кетуіміз керек. Сондықтан болар ханафи хадис әдіснамасына қатысты тың еңбектерді де осы елдің ғұламаларының қаламынан шыққандығын байқаймыз. Мысалы, Үндістандық ғұлама Мұхаммед Шаһтың «Умдату әл-усул фи хадиси әр-расул» атты еңбегі де ханафилердің хадис әдіснамасына қатысты кейінгі ғасырларда жазылған құнды еңбектерінің қатарында [13]. Ал осыдан шамамен бір ғасыр бұрын өмір сүрген көрнекті ғұлама, хадис ілімінің білгірі, факиһ, сопы Зафар Ахмад әт-Таһанаудің (қ.ж. 1394/1974) қалдырып кеткен ғылыми мұрасының орны мұлдем ерекше екенін айта кетуіміз керек. Оның 21 томдық «Иғлә әс-

сунан» атты еңбегі – ханафилердің фиқітағы үкімдерінің хадистермен негізделген үлкен энциклопедиясы деуге болатындағы құнды мұра [14]. Ал оның «Қоуағиду фи ғулум әл-хадис» (Хадис ілімінің қағидалары) [15] атты еңбегі ханафилердің хадис әдіснамасын егжей-тегжейлі түсіндірген дара дүние екенін айта кетуіміз керек. Ғалымның осынау еңбегі кейінгі көптеген зерттеушілерге бағыт-бағдар берді десек артық айтқандық емес. Мұхаммед Абдурашид ән-Нұғманидің (қ.ж. 1420/1999) «Мәкәнату әл-имам Әби Ханифа фил-хадис» атты кітабы Әбу Ханифаның хадис іліміндегі ерекше орнына назарымызды аударады [16].

Сондай-ақ, өмірін ханафи мәзһабы мен мәтуриди ақидасына бағытталған түрлі айыптаулар мен шабуылдарға ғылыми тойтарыс беруге арнаған көрнекті ғұлама Мұхаммед Зәнид әл-Кәусари де (қ.ж. 1371/1952) өзінің «Фикіру әhlу әл-ирак уа хадисуһум» [17] және «Тәнибу әл-хатиб» [18] атты еңбектерінде ханафи мәзһабының хадис әдіснамасына қатысты құнды мәліметтерді қамтыған

Ханафилердің хадис әдіснамасына қатысты әлемде соңғы жылдары арнайы диссертациялық ғылыми жұмыс ретінде зерттеліп, жазылған бірнеше еңбек бар. Солардың ішінде туркиялық ғалым Исмайл Хаккы Уналдың «Ебу Ханфиенің хадис аллайышы ве ханефи мезнебинин хадис методы» (Әбу Ханифаның хадис түсінігі және ханафи мәзһабының хадис әдіснамасы) атты еңбегі Әбу Ханифаның хадистерді қабылдау шарттары мен ханафи мәзһабының әдіснамасын барынша кең көлемде беруге тырысқан сұбелі еңбек [19]. Бұл тақырыпта қалам тартып, зерттеген туркиялық ғалым Метин Игіттің «Илк дөнem ханафи кайнакларына ғора Әбу Ханфиенің усул аллайышында сұннет» (Алғашқы дәуір ханафи дереккөздері бойынша Әбу Ханафианың әдіснама түсінігінде сұннет) атты еңбекін атауға болады. Ғалым онда ханафи усул кітаптарында көрсетілген көптеген хадис қабылдау шарттарының Әбу Ханифаға тиесілі емес екендігін дәлелдеуге тырысқан [20]. Сондай-ақ туркиялық ғалым ғұлама Мұртаза Бедирдің «Фиқі, мәзһаб, сұннет» атты докторлық диссертациясы да құнды зерттеулердің бірі. Ғалым бұл еңбегінде Ирак және Орта азия ханафи усулишы ғұламалардың сұннетке қатысты көзқарастыры мен тұжырымдарын салыстыра зерттейді [21]. 2009 жылы Дамаск университетінің шарифат факультетінде «әл-Муазанату байна әл-мәнһаж әл-ханафияти уал-мәнһаж әл-мухаддисин фи қобул әл-ахадиси уа роддина» (Хадистерді қабылдап-қабылдамауда ханафи мен хадисшілердің әдіснамаларын салыстыру) тақырыбында Аднан Әли әл-Хидрдың диссертациясы бар. Автор аталған зерттеуінде ханафилердің әдіснамасының өзгешелігіне терең тоқталып, хадистердің тізбектен тыс қосымша айғақтар арқылы әлсіз яки қуатты бола алатындығына назарымызды аударып, дәйекті дәлелдермен негіздеуге тырысқан. Жалпы алғанда, автор бұл еңбегінде хадисшілер мен ханафи мәзһабының хадис әдіснамасын салыстыруға талпынған [22].

Сондай-ақ бұл тақырыпта кейінгі жылдары жазылған Киләни Мұхаммед Халифаның «Мәнһаж әл-ханафия фи нақд әл-хадис байна ән-назарияти уа әт-татбиқ» (Хадистерді сұрыптауда ханафи әдіснамасының теория мен практикадағы көрінісі) атты магистрлық ғылыми жұмысын ханафи

хадиснамасына қатысты соңғы жылдары жазылған еңбектердің қатарында атауға болады. Алғы сөзін көрнекті ғұлама Рамадан әл-Бути (қ.ж. 2013/1434) жазған бұл еңбекте автор ханафи хадис әдіснамасына жан-жақты тоқталып, ханафилердің жиі сынға ұшыраған кейбір тақырыптардағы хадистердің тәрк етілу себебінің жай-жапсарын ғылыми түрғыда түсіндіруге ұмтылады [23]. Ал үндістандық ғалым Абдулмәжид әт-Туркманидің «Дирасатун фи усул әл-хадис ала әл-манһаж әл- ханафия» (Ханафи хадис әдіснамасы бойынша зерттеу) атты жаңа зерттеу еңбегін осы уақытқа дейін бұл тақырыпта жазылған кітаптардың арасындағы орны ерекше, шоқтығы биік зерттеу жұмысы деуге әбден болады. Автор ханафилердің қойған хадис ережелерін сонау Әбу Ханифа және оның Мұхаммед және Әбу Юсуф (қ.ж. 182/798) сынды ең жақын мұжтабид шәкірттері мен алғашқы ханафи ғұламаларының еңбектерінен дәлелдеуге тырысады. Әсіресе «ахад» хадистердің қабылдану шарттарын терең тарқатып талдайды. Тіпті басқа мәзhab ғұламаларын былай қойғанда кейде ханафи зерттеушілері тарарапынан да қате түсініліп жүрген кейбір мәселелердің ара-жігін ажыратып көрсетеді [24].

Зерттеу жұмысының нысаны. Әбу Ханифаның фиқһ методологиясындағы өзіндік көзқарастары мен ханафи мәзhabының хадистану ерекшеліктері.

Зерттеу пәні. Ханафи фиқһ методологиясына негіз болған классикалық ислам құқық трактаттары мен кейінгі зерттеулер негізінде теологиялық, ғылыми тұжырымдамалық сараптама жасау.

Диссертацияның мақсаты – Әбу Ханифа мұралары мен ханафи мәзhabы өкілдері еңбектеріндегі фиқһ әдіснамасындағы құқықтық нормаларды жүйелеудегі хадистану методологиясының ерекшелігін айқындалап, оның фиқһ және құқық теорияларындағы басты өлшемдерін қазіргі қазақстандық қоғамдағы діни ахуалмен байланыстыра отырып, ғылыми-теологиялық түрғыда кешенді түрде зерттеу және ғылыми талдау жасау. Осы мақсатты жүзеге асыру үшін төмендегі міндеттер белгіленді:

- Әбу Ханифаның өмір сүрген ортасы, сол кездегі ғылыми, саяси, тарихи, мәдени-әлеуметтік жағдайларды зерделеу арқылы ханафи мәзhabының қалыптасу ерекшеліктерін айқындау;

- Әбу Ханифа және ханафи ғұламаларының хадистану методологиясына қатысты араб және түрік тілдерінде жазылған трактаттар мен кейінгі зерттеулерді саралау;

- Шарифи үкімдерді шығаруда дәлел ретінде қолданылатын хадистерді жіктеу критерийлерінің негізі мен сүйенген дәлелдеріне талдау жасау;

- Ханафи мәзhabындағы «хадистану» және «усул әл-фиқһ» анықтамалары мен теориялары негізінде «ахад хабардың» діни норма ретінде қабылдану мүмкіндіктерін көрсетудегі шарттар мен өлшемдерді анықтау;

- Діни нормаларды айқындаудағы нақли қабаттар мен ақли тұғырлардың үндестік шарты негізінде хадистану жіктемелерінің танымдық платформаларына ұғымдық-концептуалдық талдау жасау;

- Хадис мәтінінің Құранға, діннің іргелі қағидаларына мағыналық сәйкестігі, қоғамдық шындықпен үндестігі, адам санысы мен ақылына

жатықтығы, уақыт пен кеңістік шындығымен үйлесімдігі өлшемдері – ханафи методологиясының универсалдық мүмкіндігі екендігін негіздеу;

Зерттеу жұмысының теориялық және әдіснамалық негіздері. Диссертацияның теориялық базасын дін ғылымдары мен философиясы, мәдени антропология және теология мамандығы бойынша ғылымда қолданыс тауып жүрген дәстүрлі әдіснамалық негіздер құрайды. Атап айтқанда құбылысты тарихи және типологиялық талдау, тұлға шығармашылығы мәселесін тарихимәдени талдау әдіс-тәсілдері, сондай-ақ аталмыш тақырыптың мәнін ашуға бағытталған тарихилық пен логикалықтың бірлігі, салыстырмалы сараптау, құрылымдық-функционалдық, герменевтикалық, аксиологиялық және концептілік талдау әдістері қолданылды. Теологиялық, онтологиялық, гносеологиялық және психологиялық тұтастықтағы эпистемиологиялық негіздерді көрсетуде индукция, дедукция, анализ және синтез әдістері негізге алынды. Отандық және шетелдік дереккөздерді пайдалануда герменевтика әдісі мен салыстырмалы зерттеу әдісі қолданылды, дінтанулық талдау жасалды. Фиқұ негіздері мен фиқұ үкімдері сабактастырылып, салыстырмалы талдау жасалды.

Диссертациялық жұмыстың ғылыми жаңалығы: Ислам ғылым тарихында ханафи мәзhabының хадис әдіснамасы жеке өз алдына әлі де терең зерттеуді қажет ететін тақырып. Осы зерттеу арқылы ханафи хадистану әдіснамасы бойынша қазақ тіліндегі алғаш еңбек жазылып отыр. Бұл еңбектің ғылыми жаңалығы:

- Ханафи мәзhabының қалыптасу алғышарттары ислам ғылым тарихындағы Куфа мектебімен тығыз байланысты екендігі тарихи деректермен сарапталып, бұл жолдың Омар ибн Хаттаб, Әбу Бәкір қызы Айша, Әли ибн Әби Талиб, Абдуллаh ибн Мәсғуд және пайғамбарымыз Иеменге жіберген Мұғаз ибн Жәбалдан бастау алып жатқан діни тәжірибелік сабактастық тізбегі екендігі дәлелденді.

- Ханафи мәзhabының бастауы болған Куфа қаласының саяси орталыққа айналуы және онда мың жарымнан астам сахабаның, кейінгі табиғиндердің қоныстануы, Куфа қаласының ислам бесігі – Мекке, Мәдинамен тығыз қарым қатынас орнатуы, бұл аймақтағы хадис білімінің жоғары деңгейде дамуы сияқты тарихи фактілер анықталды. Соның нәтижесінде «Куфа аймағында хадис туралы мәліметтер мен білім аз болуына байланысты Әбу Ханифаның діни нормаларды шығаруда «ойшылдыққа» мәжбүр болғандығы туралы қалыптасқан тұжырымның негізсіз екендігі айқындалды.

- Ойшылдар мектебі тек қияс арқылы дәлелдердің мәні мен мақсатына, себебі мен салдарына сүйеніп тұжырым жасайтын фиқітың атауығана емес, хадисшілердікінен өзгеше хадис методологиясының да атауы екендігі жанжақты дәлелдермен анықталды.

- Ханафилердің Әбу Ханифаның заманының Алла елшісінің өмір сүрген ғасырына жақын болуынан туындаған артықшылықты ескере отырып, үмбеттің жаппай амал жасай келген практикалық амалды басшылыққа алулары, шаригаттың іргелі қағидаттары оған қайшы келетін хадистерге сақтықпен қарауы салмақты ғылыми методика екендігі анықталды.

- Хадис тізбегі мен мәтіні арасындағы тұтастықты бірге қарастыратын ханафи әдіснамасының бүгінгі көптеген діни проблемаларды, әсіресе, уақыт пен кеңістік талаптарынан туындаған проблемаларды шешуде маңызды рөл атқаратыны дәйектелді.

- Ханафи хадис метологиясындағы хадис жіктемелеу ұстанымдары мен тарихи қалыптасу кезеңін назарға алмай, оған ислам ғылым тарихындағы кейінгі хадис ғылым өлшемдерімен баға беру – діни тәжірибелің тарихи даму хронологиясына жасалған қиянат. Соңдықтан Әбу Ханифаның кейбір сахих хадистерді негізге алмауының себебі оны білмегендігінен емес, хадистерді қабылдау шарттарының өзгешелігінен туындағандығы дәлелденді.

- Ханафи мәзһабын жалпы тарихи құбылыс ретінде тұтас салыстырып саралап, ондағы фикір нормаларын аксиологиялық тұрғыдан зерделегенімізде Әбу Ханифа және оның шәкірттерінің хадистану методологиясында антропоцентристік ұстанымды басшылыққа алғандығы дәлелденді.

- Зерттеу жұмысының негізгі ғылыми жаңалығы ретінде ханафи усул әл-фіқір еңбектерінде берілген «ахад» хабарларды іріктеуде қолданылған жасырын үзік методологиясының фикір мәселелерінің үкіміне ықпалы зерттеліп, ханафи классикалық фикір кітаптарындағы негізге алынбаған «ахад» хабарлар мүмкіндігінше анықталып, олардың дәлел ретінде қолданылмау себептері түсіндірілді. Бұл – тек Қазақстанда емес, ислам әлемінде алғаш қолға алынып отырған ғылыми тың жаңалық.

Зерттеудің теориялық және ғылыми-тәжірибелік маңызы. Зерттеу нәтижесінде алынған теориялық қорытындылар жоғары оқу орындарында, теология, исламтану, дінтану, құқықтану салаларында ханафи құқығының хадис әдіснамасын, фикіри үкімдердің негіздерін оқытуда, осы бағыттағы арнайы курстарда, ізденушілер ғылыми зерттеу жұмыстарына қосымша материал ретінде пайдалануға болады. Зерттеудің негізгі ой-тұжырымдары мен қорытындылары қоғамдағы діни сана, діни ахуал мәселелеріне қатысты ғылыми ізденістерді жетілдіруге негіз бола алады. Діни экстремизмнің алдын алуға байланысты ақпараттық-насихат жұмыстарына қолдануға болады. Зерттеу нәтижелерін исламтанулық, теологиялық және дінтанулық арнайы курстар арқылы оқытуға және пайдалануға болады.

Қорғауға ұсынылатын негізгі нәтижелер мен тұжырымдар:

- Әбу Ханифаның шариғи үкімдерді шығаруда Құраннан кейінгі негізгі қайнаркөз ретінде Алла елшісінің (с.а.у.) хадистерін басшылыққа алғандығы және оған осы тұрғыда тағылған айыштаулардың негізсіз. екендігі тарихи дәйектермен анықталды.

- Ханафилердің хадистерді әсіресе, «ахад» хабарларды қабылдаудағы шарттарының күрделілігі және «мұрсәл» хадистерге деген айрықша ұстанымы – үкімдердің де өзгеше болуына әсер еткен негізгі фактор екендігі байқалды.

- Әбу Ханифаның хадисшілерге қарағанда, Пайғамбарымыздың өмір сүрген ғасырына ең жақын болу артықшылығын ескермей, оның берген үкімдеріне өзінен неше ғасырдан кейін пайда болған хадистерді қабылдау шарттарымен баға берудің – ғылыми қате тәсіл екендігі тұжырымдалды.

- Хадистің дұрыстығын тек хадис тізбегі бойынша емес, қоғамның оны қабылдап, амал ете келу өлшемімен де бағалау тәсілі маңызды. Осы түрғыдан алғанда, ханафилердің хадисті жеткізу тізбегі толық болмаса да, ғұламалардың қабыл алыш, қоғамның жаппай жасай келген амалдарының да «сахих», тіпті «мұтауатир» деңгейінде қарастырылатындықтары ғылыми тәсілге жатады. Екендігі дәлелдер негізінде нақтыланды.

- Хадис рауилерінің жеткізу тізбегі толық әрі жатта сақтау қабілеттері қанша жерден күшті болғанымен шатастыру, ұмыту, жартылай баяндау, жеткізген кезде айтылған мақсатқа сай сөздерді таңдамау секілді адами факторлардың толықтай жойылмайтындығын ескере отырып, ханафи ғұламаларының ұсынған «ахад» хадистерді іріктеудегі қосымша шарттар мен өлшемдер ықтияттылық түрғысынан хадисшілірдікінен әлде қайда жоғары екендігі анықталды.

- Ханафилік төл хадис әдіснамасының ерекшеліктерін тарқатып түсіндіру арқылы бүгінгі қазақ қоғамындағы діни алауыздықтың алдын алыш, ханафилерді хадис білмеушілікпен айыптаған қайсібір теріс ағымдарға тойтарыс беруге болады деген тұжырымға келінді. Ханафилердің діни мәтіндерден үкім шығаруда қолданған фиқх әдіснамасын, соның ішінде хадистерді қолдануға қатысты ұстанымдарын терең зерттеу, оның ерекшеліктерін қазақ қоғамына таныстыру айрықша маңызға ие.

Зерттеу дереккөздері: Ханафилерді хадис әдіснамасы яғни, хадистерді қабылдау шарттары мен оны фиқх үкімдерінде негізге алуудың ережелері усул әл-фиқх кітаптарындағы сұннетке қатысты тарауларда берілгендейді, зерттеу объектісі ретінде ең әуелі бұл саладағы классикалық еңбектерге жүгегенетін боламыз. Бұл еңбектердің қатарында ханафилердің бізге дейін жеткен алғашқы усул әл-фиқх кітабы ретінде Әбу Бәкір Жассастың «әл-фусул фи әл-усул», Әбу Зайд Даббусидің «Тақуим әл-әдилла», имам әс-Сарайхидің «Усул әс-сарайхи», фахрул-ислам Бәздаудің «Кәнз әл-усул илә мағрифат әл-усул» сынды классикалық еңбектері мен Абдулазиз Мұхаммед ибн Ахмад Алауддин әл-Бұхаридің (қ.ж. 730/1329) «Кәшф әл-әсрар ан усули фахр әл-ислам әл-Бәздауи» [25], Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Кәәкидің (қ.ж. 749/1348) «Жамиғу әл-әсрар фи шархи әл-мәнар ли ән-нәсағи» [26] сынды усул әл-фиқх еңбектеріне жазылған мәшіүр түсіндірмелерін атауға болады.

Сондай-ақ, ханафилердің хадистерді қабылдау шарттарының, әсіресе ахад хабарлардың фиқхи тармақ мәселелердің үкіміне қалай әсер еткенін анықтау үшін классикалық фиқх кітаптарын зерделейтін боламыз. Ол үшін ханафи мәзhabына тән имам Әш-Шарған әд-дин әл-Марғинанидің (қ.ж. 593/1197) «әл-Һидая» [27], имам әс-Сарайхидің «әл-Мәбсүт» [28], ғұлама Алауддин әл-Кәсанидің (қ.ж. 587/1191) «Бәдағ әс-Санағ фи тартиб әш-шарағ» [29], Бәдруддин әл-Айнидің (қ.ж. 762/1360) «әл-Бинағ шарху әл-Һидая» [30], Зайну әд-Дин ибн Нужаймнің (қ.ж. 970/1562) «әл-Бахру әр-Роиқ Шарху Кәнзу әд-дақақ» [31], Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Махмуд әл-Бәбартидің (қ.ж. 786/1384) «әл-Финағту шарху әл-Һидая» [32] сынды т.б. басқа классикалық фиқх кітаптарында тәрк етілген «ахад» хабарларды мүмкіндігінше анықтап, олардың дәлелге қолданылмау себептерін түсіндіреміз.

Жұмыстың жариялануы мен сыннан өтуі. Диссертациялық жұмыс «Нұр-Мұбарак» Египет ислам мәдениеті университетінің исламтану кафедрасында орындалды. Диссертацияның негізгі нәтижелері мен тұжырымдары халықаралық, республикалық ғылыми теориялық және практикалық конференциялар мен семинарларда сыннан өтіп, шетелдік және Қазақстан Республикасының Ғылым және білім министрлігі бекіткен ғылыми басылымдарда жарық көрді. Жұмыстың негізгі мазмұны бойынша жазылған 8 мақала халықаралық, республикалық ғылыми-теориялық конференциялардың басылымдарында жарияланды. Оның ішінде 1 – мақала Scopus (Scopus) мәліметтер базасында, 1 – мақала шетелдік басылымда, 3 – мақала ҚР БФМ Білім және ғылым саласындағы қадағалау комитеті бекіткен тізімге енетін журналдарда, 3 – мақала халықаралық конференцияларда жарық көрді.

Диссертацияның құрылымы. Диссертациялық жұмыстың құрылымы зерттеу жұмысының мақсаты мен міндеттеріне сай кіріспеден, негізгі үш бөлімнен, білім тараушаларынан, қорытындыдан, пайдаланылған әдебиеттер тізімінен тұрады.

1 ӘБУ ХАНИФА ЖӘНЕ ХАНАФИ МӘЗНӘБҮҮНДА ХАДИСТИҢ ОРНЫ

1.1 Әбу Ханифаның хадистану тарихындағы орны

Күллі мұсылмандардың дүниелік және ақыреттік барлық істерінде сүйенер қайнаркөзі қасиетті Құран кітабы болса, екіншісі Алла елшісінің (с.а.у.) хадистері екендігінде күмән жоқ. Қасиетті Құран кітабын егжей-тежейлі түсіндіруші, жалпы үкімдері мен іргелі ереже-қағидаларын тарқатып талдайтын Алла елшісінің (с.а.у.) сұннеті. Құранда: «Егер Аллаға және ақырет күніне иман келтірген болсандар, онда пікір таластырған мәселелеріңіз бойынша Аллаға және Оның Елшісіне жүгініңдер. Бұлай істеу сендер үшін қайырлы әрі нәтиже түрғысынан да ең жақсысы», – делінген. Пайғамбарға жүгінуден мақсат – оның артында қалдырған сұннеттеріне жүгіну екені сөзсіз. Алла Елшісінің өзі: «Уа, Адамзат! Мен сендерге екі нәрсе қалдырып барамын. Олардан мықтап ұстансандар ешқашан адаспайсындар. Ол – Алланың кітабы Құран мен менің сұннетім» [33, 1 т. 171 б.] тәрізді бірқатар хадистерінде үмбетіне Құранмен қатар сұннетті ұстанудың тура жолдан таймаудың кепілдігі екенідігін ескертіп кеткен.

Барлық фақиҳтер мен ғұламалар шариғи үкімдерді шығаруда ең әуелі осы екі қайнар көзге жүгінеді. Пайғамбар (с.а.у.) дәүірінен бастап мұсылмандар пайғамбарымыздың хадистерін жинауға, оның жалғаны мен шынайысын ажыратуға аянбай ықтағаттылық танытып, теңдессіз күш жұмсады. Пайғамбар сөзін жеткізуши кіслерді анықтайтын ешбір салада, тіпті дінде жоқ бөлек ғылым ойлап тауып, шежіреге негізделген «тізбек» жүйесін қалыптастырып, арнайы әдіснама жасап шығарды. Мұсылмандар ойлап тапқан бұл әдіснама басқаны қойғанда өзге діндердің қасиетті кітаптарына да бұйырмадан артықшылық еді. Мұсылман ғалымдары осылайша Алла елшісінің сұннетіне мән беріп, оны қорғау арқылы Құран мазмұнын бұзылудан сақтап, иләһи мақсаттан ауытқудың алдын алды. Себебі сұннет сақталмағанда, Құран үкімдерін әркім өзінше бұрмалап, өз ыңғайына қарай түсіндіруге талпынар еді. Құранның негізгі тәспірі, исламның практикалық нұсқауы саналатын Алла елшісінің сөзі мен ісін қамтыған сұннеттерінің сақталыш, ұрпақтан ұрпаққа жетіп, үмбет арасында кең тарауы бұл қатерге тосқауыл болды. Мұхадистердің хадистерді жинақтап, жалғаны мен шынайысын ажыратқаны секілді фақиғ ғұламалар да олардың мәні мен мазмұнына терең бойлап, астарында жатқан үкімдердің дұрыс шығуына аз еңбек еткен жоқ. Олар хадистерді сұрыптаپ, жіктеуде хадисшілер қалыптастырған тізбек теориясынан бөлек, басқа да өлшемдер қою арқылы хадистердің мазмұнының дұрыстығына, діннің негізгі іргелі қағидаттары мен иләһи мақсатқа сай келу жағын басты назарда ұстады.

Өлемге тараған төрт мәзhabтың бірі саналатын ханафи мәзhabының негізін қалаған Әбу Ханифа да өзі шығарған үкімдерінде осы теңдессіз қайнаркөзден айналып өтпесі анық еді. Алайда фикѣ ілімінің негізін қалап, ислам ғылымдары мен мәдениетінің дамуына ерекше үлес қосқан, мұсылман ғалымдары бірауыздан мұжтәнид деп қабылдаған Имам Ағзам Әбу Ханифа жайлы тарихта «оның хадис ілімі таяз болған, сахих хадистер түрғанда оларды тастап, қиясты

негізге алған, көбіне әлсіз хадистермен үкім шығарған..» деген секілді негіzsіz пікір білдірушілер де кездеседі. Тіпті Ахмад ибн Ханбалдан (қ.ж. 241/780) дәріс алған шәкірті Харб ибн Исмағил әл-Кирмани (қ.ж. 280/893) Куфа мекебінің мұрагері Әбу Ханифа және рай мектебі жайлышы: «Рай иелері - олар бидғатшы, адасуышы, сұннет пен сахаба сөздерінің дұшпаны. Дінді ойға салу, қияс пен истихсан жасау деп пайымдайды. Олар сахаба сөздеріне қайшы әрекет етеді. Хадистерін алмайды. Алла елшісіне қарсы келеді. Әбу Ханифа және соның сөзін сөйлегендерді өздеріне үлгі алады. Солардың дінін ұстанады. Айтқандарын айтады. Міне, мұнан асқан қандай адасу бар?!» – деген [34, 99-100 б.]. Өкініштісі, Қазіргі таңда да мұндай негіzsіz жалаларды қайтадан күн тәртібіне шығарып жатқандарды кездестіреміз. Имам Әбу Ханифаның хадис пен сұннеттің шаригатта ең негізгі қайнар көз екенін қабылдауда өзге мұjtәһид имамдардан ешқандай өзгешелігі жоқ екенін оның ұстанымдары және кейінгі шәкірттерінің еңбектерінен анық байқауға болады. Бұл жайлышы Әбу Ханифа былай дейді: «Мен әуелі Алланың кітабы Құран бойынша амал етемін, ол жерден таппасам Алла елшісінің (с.а.у.) сұннетін негізге аламын. Ал ол жерден де таппасам, сахабалардың сөздерімен амал етемін. Олардың ішінен қалағанымдікін таңдаймын. Бірақ олардың сөздерін түгелдей тастап, басқалардың сөздеріне жүгінбеймін. Ал іс Ибраһим, Шәғби, Ибн Сирин, Хасан, Ата және Сағид ибн Мұсәйіабқа келіп тірелсе, онда олар да ижтиһад еткендіктен, мен де ижтиһад етемін» [35, 20-21 б.].

Бәйінакидан жеткен риуаятта Абдуллах ибн Мұбарак (қ.ж. 181/797) бұл жайлышы: « Әбу Ханифаның былай дегенін істідім: «Егер хабар Алла елшісінен (с.а.у.) келген болса, сөзсіз бас иемін. Ал егер Алла елшісінің сахабаларынан жеткен болса, онда олардың сөздерінің арасынан таңдаймын. Жоқ, табиғиндерден келген болса, онда олармен пікір таластырамын», – деген [36, 24 б.]. Имам Ағзам «әл-Алим уәл-муғааллим» атты кітабында: «Алла елшісінің айтқан барлық сөздерін естісек те, естімесек те, оған деген құрметіміз шексіз. Біз оған сенеміз және оның айтқандарының айдай ақиқат екендігіне күәлік етеміз», – деп өз ұстанымын нақты білдірген [37, 588 б.]. «Уқудул-жуман» кітабының авторы Мұхаммед ибн Юсуф әс-Салихи да (қ.ж. 942/1535) осы мәндес ой білдіреді: «Әбу Ханифа хадис хағыздарының алдыңғы қатарлығалымдарынан еді. Егер хадистерді терең білмегендеге, шарифат мәселелерінің үкімдерін шығаруы оңайға соқпас еді. Шамсу әд-дин Мұхаммед ибн Ахмед әз-Зәһәбидың (748/1347) оны «әт-Тариху әл-мұмтиғ» (ғажап тарих) және «Табақату әл-хуффаз» (хадисті көп жаттаған хағыздар) еңбектеріне кіргізуі орынды» [38, 294 б.].

Қиясқа қайшы хадисті тәрк ететіндігіне қатысты жаңсақ пікір Әбу Ханифаның құлағына жеткен кезде ол: «Мені хадисті тастап, өз пікірімен фәтуа береді» деп айтатын адамдарға таң қаламын. Мен тек әсарлармен (Құран, сұннет, сахаба сөздері) ғана фәтуа беремін», – деп қиясты емес, аят-хадистерді негізге алатындығын білдірген [39, 54 б.]. Бұл турасында Ибн Халдун (қ.ж. 808/1405) өзінің «Мұқаддимасында»: «Кейбір шектен шыққандар мен қызғаныштың отына оранған бәзбірулер мұжтаһидтердің кейбіреулерінің хадисті жеткілікті дәрежеде білмегендіктерінен, олардың риуаяттары да аз

болған дегенді айтып жур. Үлкен имамдар хақында мұндай ойға бару мүлдем дұрыс емес. Өйткені шаригат мәселелері Құран мен сұннетten алынады... Хадисті аз риуаят етудің өзіндік себептері де жоқ емес. Олар көбінесе өздері байқаған хадистерді жеткізушілердегі базібір кемшіліктер мен риуаттарындағы кейбір ақаулар салдарынан аз риуаят еткен. Міне, имам Әбу Ханифа да хадисті алу және оны жеткізудегі аса қаталдығы мен ықтиярттылығының нәтижесінде аз риуаят жасаған. Әйтпесе, оларды әдейі тәрк етуі мүмкін емес. Оның құрған мәзhabының басқа мәзhabтар арасында ерекше орынға ие болуы әрі оның риуаяттарды қыбылдан-қабылдамаудағы ұстанымдарының назарға алынуы оның хадис ілімінде де үлкен мұжтаһид екендігінің дәлелі» [40, 444-445 б.]

Әбу Ханифа төңірегінде тараған түрлі жаңсақ пікірлердің нәтижесі болса керек, Абду әр-Рахман әл-Әузаги да (қ.ж. 157/774) Әбу Ханифа жайлы жақсы пікірде емес еді. Алайда Абдуллаһ ибн Мұбәрак оған Әбу Ханифа шешімін айтқан кейбір тармақ мәселелерді түсіндіріп берген кезде Әузаги оған қайран қалды. Тіпті оны көруге асықты. Бірде орайы келіп, сәті түскенде Әбу Ханифамен кездеседі. Кездесуден кейін ол Абдуллаһ ибн Мұбәракка былай дейді: «Мына кісіге шынымен қатты қызықтым. Оның білімінің көптігі мен ақыл-ойының телегей теңіз, ұшқырлығына тәнті болдым. Мен бұл кісі жайлы қате пікірде болғандығым үшін Алладан кешірім сұраймын. Ол жайлы маған жеткен сөздердің шындыққа жанаспайтынына көзім әбден жетті. Бұл кісіден айрылмай, жанында жүр!» [22, 121 б.]

Сенімді хадисшілердің бірі саналатын Исраил ибн Юнус: «Нұғман қандай жақсы адам. Фиққа қатысты үкімдерді қамтыған хадистерді одан да жақсы жадында сақтаған, одан да артық зерттеген және мазмұнындағы фиқхи үкімдерді одан да артық білген кісі жоқ», – деп оның басқа хадисшілер секілді тек жеткізу тізбегімен ғана айналыспай, мазмұнында фиқхи үкімдері бар хадистерге назар аударып, көбірек көңіл болгендігін білдірген [41, 69 б.]. Сондай-ақ, имам әл-Бұхариidің (қ.ж. 256/870) шейхтерінің бірі саналатын Иахия ибн Адам Әбу Ханифа жайлы: «Нұғман өлкесінің барлық хадистерін жинағы. Пайғамбарымыздан не жетсе, соның бәрін толыққанды зерттеп, зерделеді» – десе, Бұхариidің сенімді хадис жеткізушілерінің бірі саналатын Хасан ибн Салих: «Әбу Ханифа насих (үкімді жоюшы хабар) пен мәнсұхты (үкімі жойылған хабар) терең зерттеген және Алла елшісі және сахабалардан келгендейгі анық болған хадистерін басшылыққа алатын. Сондай-ақ, Куфа халқының ішіндегі хадистердің ең білгірі және көшшілік жамағаттың ұстанған жолына мығым жабысқан, өлкесіне жеткен барлық хадис және әсарларды жадында сақтаған кісі болатын», – дейді [36, 25 б.]. Әбу Юсуф: «Хадистің түсіндірмесі мен оның фиқхи мәселелері бар тұстарын Әбу Ханифадан да артық білген ешкімді көргенім жоқ», – дейді. Тағы бір жерде: «Мен қандайда бір мәселеде оған қайшы келсем, міндетті түрде оның таңдаған көзқарасының ақырет үшін ең қауіпсіз екенін байқадым. Кейде бір хадисті таңдасам, ол сол мәселеде одан да сахих хадисті көріп тұрады. Бір күні әл-Ағмаштың жанында отыр еді. Одан сондағылар кейбір мәселелерді сұрады. Ол Әбу Ханифаға «бұл мәселелер бойынша сіз не дейсіз?» – деді. Әбу Ханифа жауап беріп еді, ол: «Мұны қайдан білдің?» – деді. Әбу Ханифа болса, өзінен риуаят етіп жүрген

хадистерден деді де, бірнеше хадисті тізбек жолдарымен жайып салды. әл-Ағмаш болса, «жеткілікті, менің саған екі жұз күнде риуаят еткенімді, сен бір сағатта риуаят етіп жатырысың. Мен сенің бұл хадистермен амал ететінінді білмептім. Уа, фикһ ілімінің білгірлері! Сіздер нағыз дәрігер іспеттісіздер. Ал біз дәрі-дәрмек дайындаушымыз. Ал сен (Әбу Ханифа) екі саланы да менгеріпсің», – деді [41, 69 б.]. Абдуллаһ ибн Дәуід әл-Хуайби: «Мұсылмандар Әбу Ханифаға дұға етуі керек. Себебі ол оларға сұннет пен фикіты сақтап қалған ғұлама», – деген [16].

Әбу Ханифаның хадис риуаятының аз болуының себебтері

Әбу Ханифа басқа хадисшілер секілді көп хадис риуаят етпеген. Алайда Әбу Ханифаның берген үкімдерін зерделеген уақытта хадис риуаят етудің тек тізбек бойынша жүзеге аспайтындығын аңғарамыз. Бұл жайлы көрнекті үндістандық ғұлама, хадис пен фикһ білгірі Зофар Ахмад әт-Танауи «Әбу Ханифа уә Асхабуңу әл-мухаддисун» атты еңбегінде риуаяттың екі түрі болатындығына назар аударады. Біріншісі, өзі мен Алла елшісіне (с.а.у.) дейінгі тізбектегі жеткізушилерді атап барып хадисті риуаят ету болса, екіншісі, хадисті тікелей риуаят етпей, одан шыққан үкімдерді бірден айту. Әбу Ханифа көбінесе, хадистерді тікелей риуаят ету жолын емес, одан шыққан үкімді жеткізу жолын таңдаған. Осы тұрғыдан алғанда, Танауи Әбу Ханифаның хадисті көп риуаят еткендердің қатарында екендігін алға тартқан. Сондай-ақ, ғұлама аталмыш еңбекте Омар ибн Хаттаб (қ.ж. 23/634), Әли ибн Әби Талиб (қ.ж. 40/661), Абдуллаһ ибн Мәсғуд (қ.ж. 32/652) сынды сахабалардың да басқаларға қарағанда орташа мөлшерде хадис риуаят еткендіктерін, бірақ олардың айтып кеткен барлық уәжіп, рұқсат тәрізді фәтуаларын хадистердің елегінен өткізгенде, түгелдейін Алла елшісінің (с.а.у.) сөздеріне сай келетіндігін, сондықтан оларды да көп хадис риуаят еткендердің қатарына қосудың орынды екендігін білдірген имам әд-Дәһлаудің де пікірін келтіреді. Имам әд-Дәһлауи Әбу Ханифа үкімін берген мыңдаған мәселені Алла елшісіне дейін жеткен «марфұғ» хадистердің елегінен өткізгенде, оларға сай келетіндігін, сондықтан Абдуллаһ ибн Мұбарактың: «Әбу Ханифаның ойы деп айтпаңдар. Керісінше, Әбу Ханифаның хадистерді тәпсірлеуі деңдер», – дегенін келтіреді. Сондай-ақ имам әд-Дәһлауи Әбу Ханифаның мухаддистердің ұстанған тікелей риуаят ету тәсілін емес, бірден үкім шығарып, соны жеткізу жолын таңдауын оған дейінгі шейхтарының осы жолды ұстағандығымен түсіндірген [42, 20-22 б.]. Расымен де, Әбу Ханифаның шейхтары өмір сүрген кезеңде хадис риуаятында тізбекке аса мән бермейтін. Кейіннен хадисті ойдан құрастыратындар көбейе бастаған шақта ғана көңіл бөле бастағандығын байқаймыз. Бұған байланысты Мұхаммед ибн Сирин (қ.ж. 110/728): «Бұрындары хадис тізбегін яғни, иснадты сұрамайтын еді. Кейіннен бұліктер бой көтере бастаған шақта «жеткізген кісілерінді атаңдар», –дейтін болды. Әhlу сұннетten болғандардың хадисін алыш, ал бидғатшылардікін тәрк ететін», – деген [43, 1 т. 354 б.]. Сондай-ақ Әбу Ханифа және оның шейхтарының дәуірінде хадис риуаятына аса сақтықпен қараған. Сондактан олар хадис ретінде естіген барлық риуаятты Алла Елшісіне (с.а.у.) телуден тартынатын. Мысалға Әбу Ханифаның шейхтарының бірі саналатын Шағбидан өзі риауят

еткен бір хадистің тізбегінің Алла елшісіне (с.а.у.) дейін жетіп-жетпейтінін (марфұғ болып-болмағандығын) сұрағанда, «Жоқ, бізге Алла елшісінен басқа адамдардың атына телу оңайырақ. Себебі риуаятта қолданған сөздерде білмestікпен, яки шатасып қосылған қандай да бір артық яки кем сөздер болып жатса, Алла елшісінен басқа адамға телінген болады», – деп жауап берген [19, 65-66 б.]. Ибраһим ән-Нахағи да: «Саған Алла елшісінен қандай да бір хадис жеткен болар. Бізге соларды риуаят етсеңді» – дегенде: «Иә, жетті. Бірақ мен «Омар айтты, Абдуллаh айтты, Алқама айтты, Әсуад айтты», – деймін. Бұлай істеу маған женілірек», – деген. Дәл осындай хадис риуаятындағы кірпияздық пен мұқияттылықты Куфа мектебінің ұстазы Абуллаh ибн Мәсғудттан да байқаймыз. Амр ибн Мәймун: «Мен Абдуллаh ибн Мәсғудтың жанында бір жылдай бірге жүрдім. Алайда оның Алла елшісінен қандай да бір хадисті жеткізген уақытта «Алла елшісі айтты» дегенін естіген жоқпын. Бірде хадис риуаят етіп жатып, «Алла елшісі былай деді», – деп қалды. Артынан қатты өкініп, маңдайынан тер шыққанын көрдім. Сосын, «Иншаллаh, бұл айтқанымнан аздал артық яки осыған жақын немесе аздал кем», – деп жалғастырды» [19, 65 б.]. Расымен де көптеген аға буын сахабалар да (олардың араларында әділ халифалар да бар) хадис риуаятына аса сақтықпен қарайтын. Әсіресе Алла елшісінің хадистерін ең көп білгеніне қарамастан, Омар ибн Хаттабтың бұл тұрғыда ұстанымы өте қатал болатын. Оның: «Алла елшісінен риуаятты азайтындар. Мен де сендермен біргемін» дегені риуаят етілген [19, 65 б.]. Тіпті көптеген хадистерді риуаят еткен Шуғба секілді хадисте «әмир әл-мүминин» атанған мұхаддистер де: «Хадис риуаятын білмей-ақ, моншага от жағушы қызметкер болғанымдағой», – десе, тағы бір ретте «Хадисті риуаят ету салдарынан тозаққа түсуден қорқынышты нәрсе жоқ», – деп хадис риуаятының жауапкершілігінен қатты қорыққан [42, 20-23 б.].

Имам әз-Зәhabи өзінің «Табақату әл-хуффаз» (хадис хафыздарының жинағы) атты еңбегінде Әбу Ханифаның өзгелерге қарағанда аз хадис риуаят етуін былай түсіндіреді: «Әбу Ханифаның жады мықты бола тұра, үкім шығарумен терең айналысқаны үшін оның хадис риуаяты аз болған. Дәл осындай себепке байланысты Имам Мәлік пен Шағиғидың да риуаяттары естіген мөлшерлеріне қарамастан Әбу Бәкір, Омар Фарук секілді ұлы сахабалардың да өздерінен кейінгі саптағы сахабаларға қарағанда риуаяттары аз болған [19, 66 б.]. Имам Зәhabи өзінің «Сиyrу әл-ағlam ән-нубәла» атты еңбегінде: «Әбу Ханифа нағыз имам, үмбеттің фикірі білгірі, Ирактың ғұламасы, ол хадис жинауға аса мән беріп, сол үшін сапар шекті. Ал енді фикіта, үкім шығарып, тереңіне үңілуде оған жететін адам жоқ. Адамдар фикіта оған зәру», – деген [16, 37 б.]. Әрине, Имам Ағзамның хадис риуаят етудегі әдісі мұхаддистердің өзгеше еді. Хадисшілердің негізгі міндеті көбіне хадистерді жаттау мен оны өзгелерге жеткізу болғандықтан, фикіри мәселелерді егжей-тегжейлі біле бермеген. Сондықтан Әбу Ханифа бойынша нағыз хадис маманы үшін фикіты білу маңызды болып саналған. Бұл жайында Әбу Ханифа былай деген: «Фикір саласын білмейтін хадисшінің мысалы, дәрілерді жинап алып, қай науқасқа қай дәрінің қолданылатынын білмей, дәрігердің келуін күтетін

дәріханашы тәрізді. Осы секілді хадисшілер де фиқһ маманы келіп түсіндірмейінше, хадистің мағыналарын толық ұға алмайды» [44, 2 т. 91 б.]. Бұл жайында Хафиз Абу Омар ибн Абдиллаһ былай дейді: «Мұсылмандардың фиқһ білгірлері мен ғұламаларының көпшілігі мәнін толық түсінбестен (дирая) риуаят етуді ұнатпаған» [38, 295 б.].

Ханифаның риуаят еткен хадистерінің аз болуының тағы бір басты себебі – ол хадисті риуаят етушінің хадисті жеткізген сәтте риуаяттың жадында болуын шарт қосқан. Яғни, кітапқа сүйеніп риуаят етуді қабылдамаған. Имам Әбу Юсуф Әбу Ханифаның: «Естіген кездегі жаттаған хадисін риуаят еткен кезде де жадында сақтамаған кісі хадис риуаят етпеуі керек», – дегенін жеткізген [38, 295 б.]. Имам Саражи Әбу Ханифаның риуаятының аз болуына қатысты өзінің усулында: «Кейбіреулер Имам Әбу Ханифа хадисті аз білген дейді. Мәселе олар айтқандай емес. Ол ғасырының хадис бойынша ең білгірі еді. Алайда риуаят етушінің добт (жадының күштілігі) сипатының кемел болу шартын талап еткені үшін риуаяты да аз болған», – деген [10, 1 т. 350 б.].

Әбу Ханифа да өзіне дейінгі шейхтері тәрізді көптеп хадис риуаят етпеген. Соған қарамастан Зофар Ахмад әт-Тәханаудің білдіргеніндей Әбу Ханифаның тізбек негізінде риуаят еткен хадистері де аз емес. Хадис хафиздарының «мұснадтарында» жинаған және Әбу Ханифаның мұжтанид шәкірті Мұхаммед Хасан аш-Шайбанидің «Әл-Әсар», «Муатта», «Хужаж», «Мәбсүт», Зиядат», «Жәмиғу әс-соғир», «Жәмиғу әл-кәбир», т.б кітаптарындағы әрі Әбу Юсуф, Ибн Мұбәрак, Хасан ибн Зияд секілді тағы басқалардың еңбектерінде, Уакіф ибн әл-Жаррахтың «Мұснадындағы», Ибн Әби Шәйба мен Абду әр-Раззактың «Мұсаннафтарындағы», Хакимнің «Мұстадракындағы», Ибн Хиббаның «Сахихындағы», Бәйінақидің «Сұнанындағы» және басқа да еңбектеріндегі, Тобаранидің «ұш мұғжамындағы», Дарукутнидің «Сұнанындағы», Мәликтің «Ғарайбіндегі» және басқалардың да өзге кітаптарындағы хадистерін жинасақ қалың бір том кітап болары сөзсіз [42, 23 б.]. Әбу Ханифаның мұжтанид шәкірті Әбу Юсуф өзінің «әл-Әсар» атты еңбегінде Әбу Ханифадан 1068 риуаятты жеткізсе, екінші мұжтанид шәкірті Мұхаммед Хасан да өзінің «әл-Әсарында» 916 хадисті риуаят еткеніне күә боламыз. Сондай-ақ, Әбу Юсуф өзінің «Хараж» атты еңбегінде Әбу Ханифадан 18 хадис, «әр-Род ала сиыри әл-Аузаги» атты кітабында 5 хадисті жеткізген. Мұхаммед Хасан әш-Шайбани өзінің «әл-Хужжа ала әhl әл-мәдина» атты еңбегінде ұстазы Әбу Ханифадан 106 хадис, ал «Мұаттада» 6 хадис риуаят еткен [24, 376-377 б.].

Әбу Ханифаның «Мұснадтары»

Әбу Ханифаның риуаят еткен әрі үкім анықтауда жүгінген хадистерін бір жерге жинақтау жұмыстары кейіннен шәкірттері тарарапынан, не өмірінде, немесе қайтыс болғаннан кейін көп ұзамай қолға алынған. Кейінгі замандарда да оның хадистерін қамтыған «Мұснадтар» жинақталған. Әбу Юсуф пен Имам Мұхаммедтің «Китаб әл-әсарлары» осы тақырыптағы алғашқы еңбектерге жатады. Имам Мұхаммед Занид әл-Кәусари Әбу Ханифаның басқа бір шәкірті Зұфар ибн Хұзайлдың да (қ.ж. 157) «Китабу әл-әсары» бар екендігін білдірген. Әбу Юсуф пен Имам Мұхаммедтің жинақтаған «Китабу әл-әсарлары» кейіннен жинақталған «Әбу Ханифа мұснадтарына» қарағанда анағұрлым дұрысырақ

екені күмәнсіз. Әбу Ханифаның шәкірттері Әбу Юсуф пен Имам Мұхаммедтің әзірлеген «Китабу әл-асарлар» қазіргі күнге дейін жетумен қатар Әбу Ханифаның тіке өзінің бұндай еңбек жазғаны белгісіз. Афғани шамамен шәкірттеріне тән «Китабул-асарларды» оларға Әбу Ханифаның жаздыртқан (имла) болуы мүмкін деген оймен осындай нәтижеге барса керек.

Әбу Ханифаның фиқири дереккөзін құраған хадистері жинақталған «Мұснадтар» шәкірттерінікін де қосқанда, жиырмадан астам. Бұлардың он бесін Әбу әл-Мұәйяд Мұхаммед ибн Махмуд әл-Хауаризми (қ.ж. 568/1172) өзінің «Жамиғул-мәсанид» атты еңбегінде төмендегідей ретпен атап көрсеткен [51, 69-77 б.].

1. Әбу Мұхаммед Абдуллаһ ибн Мұхаммед ибн Яқуб әл-Хариси әл-Бұхари (қ.ж. 340/951)
 2. Әбу әл-Қасым Талха ибн Мұхаммед ибн Жағфар адл (әл-Бағдади) (қ.ж. 380/990)
 3. Әбу әл-Хайр Мұхаммед ибн әл-Мұзаффар ибн Мұса ибн Иса ибн Мұхаммед әл-Бағдади (қ.ж. 379/989)
 4. Әбу Нутайм Ахмед ибн Абдиллаһ ибн Ахмед әл-Исфаһани (қ.ж. 430/1038)
 5. Әбу Бәкір Мұхаммед ибн Абду әл-Бақи ибн Мұхаммед әл-Ансари (қ.ж. 536/1141)
 6. Әбу Ахмед Абдуллаһ ибн Адий әл-Журжани (қ.ж. 365/975)
 7. әл-Хасан ибн Зияд әл-Лұлуи (қ.ж. 240/854)
 8. Омар ибн әл-Хасан әл-Өшнаний (қ.ж. 349/960)
 9. Әбу Бәкір Ахмед ибн Мұхаммед ибн Халид ибн Ҳұлий әл-Килағи (қ.ж. 230/844)
 10. Әбу Абдиллаһ Мұхаммед ибн әл-Ҳүсейн ибн Мұхаммед ибн Ҳұсреу әл-Бәлхи (қ.ж. 522/1128)
 11. Әбу Юсуф Яқуб ибн Ибраһим әл-Ансари (қ.ж. 182/798)
 12. Мұхаммед ибн Хасан әш-Шайбани (қ.ж. 187/803). Мұхаммед ибн Хасанның бұл нұсқасы Харранидың атасынан риуаят еткен.
 13. Хаммад ибн Әби Ханифа (қ.ж. 170/786). Бұл нұсқаны Әбу Ханифаның Хаммад есімді баласы өзінен риуаят еткен.
 14. Мұхаммед ибн Хасан әш-Шайбаниге тән басқа бір Мұснад.
 15. Әбулқасым Абдуллаһ ибн Мұхаммед ибн Әбил Аууам әс-Сағди.
- Хауаризми атамаған Әбу Ханифа «Мұснадын» құрастыруышылар мыналар:
16. Әбу Абдиллаһ Мұхаммед ибн Ахмед әд-Дури әл-Бағдади (қ.ж. 331/942)
 17. Әбу Бәкір Мұхаммед ибн Ибраһим әл-Исбаһани (қ.ж. 381/991)
 18. Әбулхасан Әли ибн Мұхаммед ибн Хабиб әл-Мауарди (қ.ж. 450/1058)
 19. Садруддин Мұса ибн Закария әл-Мысри әл-Хаскағи (қ.ж. 650/1252).
- Мулла Әли әл-Қори осы нұсқасына түсіндірме жазған.
20. Нәжмуддин әл-Кубра Ахмед ибн Омар әз-Занид (қ.ж. 618/1221)
 21. Қасым ибн Кутлубоға әл-Мысри (қ.ж. 879/1474) [19, 72 б.]
- «Әбу Ханифаның мұснадтары мен оның жеткізген риуаяттарының саны» атты еңбекте марфұғ, мауқуф және мақтұғ риуаяттары былай анықталған.

Кесте 1 – Абу Ханифа мұснадындағы риуаяттардың саны [19, 73 б.]

1	2
Марфүғ	916
Мұснад	856
Мұрсал	48
Мұнқатиғ	12
Қайталанған	120
Абдуллаһ ибн Омардан	94
Абдуллаһ ибн Мәсғудтан	72
Әбу Бәкірқызы Айшадан	68
Абдуллаһ Аббастан	60
Жәбир ибн Абдиллаңтан	56
Әбу Һурайрадан	44
Бұрайда ибн Ҳұсайнтан	33
Әбу Сағид әл-Худридан	30
Әнас ибн Мәликтен	29
Әли ибн Әби Талибтен	37
Омар ибн Хаттабтан	15
Мақұғ (сахаба сөзі мен істері)	311
Абдуллаһ ибн Мәсғудтан	78
Омар ибн Хаттабтан	48
Абдуллаһ ибн Омардан	47
Әли ибн Әби Талибтен	37
Абдуллаһ ибн Аббастан	32
Әбу Бәкірқызы Айшадан	13
Мақтұғ (табиғиндер мен кейінгілер)	483
Ибраһим ән-Нахағидан	355
Ғамир ибн Шарахил әш-Шағибидан	13
Шурайх ибн әл-Харис әл-Киндиден	13
Сағид ибн Жұбайдан	11
Ата ибн Рабахтан	5
Мұхаммад Бәкирден	3
Абдуллаһ ибн Аббастан	32
Әбу Бәкірқызы Айшадан	13
Сәлим ибн Абдуллаңтан	3
Жалпы саны	1710

Әбу Ханифа әркімнен хадис қабылдай бермеген. Әр хадиске аса сақтықпен қараған. Ал хадистерді таңдау үшін фиқһ ілімін менгерумен қатар риуаят еткен кісінің жеке жағдайын жақсы білу керек екендігін ескерсек, Әбу Ханифаның әл-жарх уа әт-тағдил (хадис жеткізушілердің міні мен жарамдылығын анықтау) ілімінен де жайдақ болмағандылығын көреміз. Бұл турасында Хафиз Абд әл-Қадир әл-Құраши өзінің «әл-Жауаһир әл-мудия фи тобақати әл-ханафия» атты еңбегінде Әбу Ханифаның «жарх уа тағдил» ілімінен де жайдақ емес екендігін айтқан. «Біліп қой! Имам Әбу Ханифаның сөзі «жарх уа тағдил» бойынша да қабыл алынған. Бұл саланың білгір ғұламалары имам Ахмад, Бұхари, Ибн Магин, Ибн Мәдини және тағы басқа осы саланың шейхтарының секілді оның да байламдарын қабылдап, онымен амал ете келген. Бұл оның оның мәртебесінің жоғарылығы мен білімінің көптегін білдіреді» [45, 1 т. 30 б.]. Имам әт-Тирмизи (қ.ж. 279/892) өзінің «әл-илал» атты еңбегінде Әбу Ханифаның: «Жәбир әл-Жуғғиден де өтірікші ешкімді көрмедім. Ал Ато ибн Әби Рабахтан да абзал ешкімді байқамадым. Сондай-ақ Зайд ибн Файаш әлсіз», – дегенін келтірген [16, 72 б.]. Әбу Ханифа Жәбир әл-Жуғғидің риуаяттары қабыл алынбайтын өтірікші екендігін былай түсіндіреді: «Қандай да бір мәселеге қатысты ойымды айтсам, міндетті түрде ойынан бір хадис шығарып айтатын» [16, 75 б.].

Абдуллаh ибн Мұбарақ әңгімеледе. «Мұхаммед ибн Уасиғ Хорасанға келген кезе сол жердегі халық одан фиқхи кейбір мәселелерді сұрады. Ол болса: «Фиқh бұл Куфадағы Әбу Ханифа деген лақаб аты бар жас жігіттің ісі ғой», – деп жауап берді. Сонда ол жердегілер оған Әбу Ханифаның хадис білмейтіндігін айтты. Абдуллаh ибн Мұбәрак бірден: «Ол хадис білмейді деп қалай айтуға болады?! Одан құрманың балғыны мен кептірілгенін айыбастау туралы сұрағанда ол: «Бола береді», – деп жауап берген еді. Оған сондағылар: «Сағдтің хадисі ше?» – дегенде, ол: «Бұл хадис шәзз (окшашау) хадис. Файаштың әкесі Зәйдтің риуаяты қабылданбайды», – деп жауап берді. Енді осылай жауап берген кісі қалайша хадис білмеуі мүмкін?!» [36, 26 б.]

Жоғарыда да айтып өткеніміздей, Имам Ағзам хадисті шариғи дәлел ретінде қабылдауда қатаң талаптар қойған. Сол талаптарға сай келген хадистерді ғана қабылдаған. Біле-білсек, Әбу Ханифаның хадисті аз риуаят етуін кемшілік емес, қайта хадис риуаят етудің үлкен міндет әрі ақыреттегі жауапкершілігінің ауырлығын сезінуі деп ұққанымыз жөн. Бұл – нағыз тақуа дін ғалымының бойынан табылатын артықшылық. Сондықтан, оның хадисті аз риуаят етуі – оны даттауға емес, мақтауға тұрарлық қасиетке жатады. Үлкен бір мәзhabқа жол салып, жұз мыңдаған сауалдарға аят-хадистерден дәлел келтіре отырып, жауап бере білу Құран мен хадис ілімін терең менгермеген кісінің қолынан келетін іс емес. Әрі жаңа тәсілдерді дамыта отырып, өзіне тән жаңа бір мәзhabтың негізін қалау оның Құран мен хадис ілімін терең менгергенін нақты көрсетеді.

Әбу Захра: «Замандастарының бірі «Хадисті дәл сол кісідей терең түсінетін адамды көрген емеспін», – деген. Өйткені ол сөздердің мағынасын, сөз тіркестерінің мазмұнын және сол оқиғаға орай үкімнің себебін анықтауда алдына жан салмайтын асқан шебер еді. «Бұл үкімнің себебі не, неліктен бұл

оқиға осы үкімді қамтыған» деген секілді сауалдарының жауабын тез табатын. Сөздердің тек тұра мағынасына емес, терең мәніне үніліп, түпкі мақсатына ден қойған. Бір-біріне ұқсас оқиғалардың ортақ тұстарын тауып, олардың негізгі себептеріне назар аудара отырып, үкімді мықты бір қысынмен бекітетін. Мұны жасаған кезде настасы (аят-хадис) үкімді негіз етіп алады. Соған ұқсаған басқа жағдайлардың да үкімін соған орай беретін», – дейді [46, 52 б].

Жалпы алғанда, білімнің қадірін білген танымал ғалымдардың барлығы Әбу Ханифаны дәрілтеп, хадисшілер секілді тек хадиспен шұғылданып, хадис жинақтамаса да, оның барлық айтқан үкімінің мазмұны мен мағынасы хадис пен Құранға барып тірелетіндігін мойындаған. Тіпті, әз-Зәhabи сынды хадис білгірлері оны хадис ғалымдарының қатарына қосқан [47, 445 б.].

Әбу Ханифа және ханафи хадис әдіснамасының басты ерекшелігі

Әбу Ханифа мен оның артына ерген ханафи ғұламаларының хадистердің шынайысын анықтау мен онымен амал етуге қатысты әдіснамасы кейіннен хадисшілер тарапынан жүйеленіп, кемелденген әдіснамадан өзгешелеу екені мәлім. Әбу Ханифа әдіснамасы тізбектің түгелдігінен бұрын хадис мазмұнының дұрыстығына назар аударумен ерекшеленеді. Әбу Ханифаның қолданған хадистерін зерделегенімізде бұған анық көз жеткіземіз. Хадистерді жеткізушилердің тізбек шежіресінің түгелдігі хадистердің толыққанды шынайылығына кепілдік бермейтіндігін ескере отырып, қосымша шарттар қарастырғанын байқаймыз. Сондай-ақ, Әбу Ханифаның пайғамбарымыз (с.а.у.) бен сахаба қоғамына ең жақын дәүірде өмір сүруі, одан кейін келген хадисшілерге бұйырмаған артықшылық. Оның бұл артықшылығы ханафилерге тән өзгеше әдіснаманың тууына әсер еткен ықпалды факторлардың бірі болып отыр. Олай дейтініміз, Әбу Ханифа фиқіпен айналыса бастаған кезде Куфа шаһарында көптеген сахабалар мен аға буын ғалым табиғиндердің салып кеткен сара жолы, қалыптастырған Куфа мектебі бар еді. Қоғамда діни үкімдер үстемдік құрып, дін тағылымдары практикалық тұрғыда жүзеге асып жатты. Алла елшісінен (с.а.у.) жеткен намаз, ораза секілді құлышылық немесе саудасаттық сияқты қарым-қатынас мәселелері болсын, діннің кез-келген үкімі қоғамның жадында әрі практикалық тұрғыдан да тұрмыс-тіршіліктерінде, құлышылық-ғибадаттарында бар еді. Себебі ол дәүір – сахабалар мен табиғиндердің, оларды көзі қөрген атбағу әт-табиғиндердің дәүірі. Әбу Ханифа сахабалар мен табиғиндердің аға буындарынан практикалық тұрғыда мұра болып жеткен діни мәселелерді аят, хадиспен негіздеді. Себебі Әбу Ханифа аға буын табиғиндердің заманына үлгерді. Пайғамбарға ең жақын қоғамда өмір сурді. Міне, Әбу Ханифаның басқаларда жоқ басты айырмашылығы осы болмақ. Әбу Ханифаның берген фәтуларында сахабалар қалыптастырып кеткен діни түсініктің, практикалық діни амалдардың әсері болғаны сөзсіз. Ол жаңадан дәлел іздең, бәрін бастан бастағанан гөрі амалдан дәлелге барды. Яғни, онсыз да істелініп жатқан амалдарды дәлелдермен негіздеді. Қоғамның практикалық амалдарына қайшы келетін ахад хадистерге күмәнмен қарады. Ал хадисшілер көбіне амалдан, яғни қоғамда қалыптасқан практикалық исламнан гөрі әуелі хадис іздең, дәлелден үкім шығарған. Себебі олардың заманы пайғамбар (с.а.у.) мен сахабалар ғұмыр кешкен қоғамнан уақыт тұрғысынан

алшақ еді. Сондықтан олардың хадистерді қабылдаудағы өлшемдері де өзгеше. Ендеше, Әбу Ханифадан кейін шамамен бір ғасырға жуық уақыттан кейін пайда болған хадис өлшемдерімен Әбу Ханифаның берген фиқхи үкімдеріне баға беру әрине қате тәсіл.

Рас, хадистің жарамдысы мен әлсізін анықтауда негізгі өлшем тізбектің түгелдігі мен жеткізуши рауидің әділ әрі жадының мықты болуы екендігінде сөз жоқ. Алайда бұл жалғыз өлшем емес. Тізбектегі олқылықты басқа қуаттайтын риуаяттар арқылы толтыруға болатындығы секілді сахихты да қосымша айғақтар арқылы әлсізге шығаруға болады. Өйткені тізбек қанша түгел, жеткізушидегі шарттар қанша жерден толық болғанымен, ұмыту, шатасу, дұрыс түсінбеу, тұра жеткізубеу секілді адами факторлар толыққанды жойылмайды. Ендеше, әлсіз хадистің басқа жолдармен келген риуаяттар арқылы «хасан ли ғойрини» дәрежесіне, ал хасан хадистің «сахих ли ғойрини» дәрежесіне көтерілетіні секілді сахих хадисті де тізбектен тыс басқа да дәйектердің нәтижесінде әлсізге шығаруға болады [48, 1 т. 446 б.]. Осы тұрғыдан алғанда ханафилердің тізбегі түгел ахад хабарларды қабылдау үшін қосқан қосымша шарттары ықтияットық тұрғысынан өте орынды. Бұл жайлы Ибн Тәймия (қ.ж. 728/1328) өзінің «Роффу әл-мәлам ған иммати әл-ағләм» (ұлы имамдарды айыптаудан қорғау» атты еңбегінде былай дейді: «Куллі мұсылман жұртшылығының мойындаған ұлы имамдар Алла елшісінің үлкен яки кішкентай сұннеті болсын, оған әдайілеп қайшы әрекет жасамаған. Ал егерде қайсібір хадиске олардың қайшы сөзі болып жатса, онда оны тәрк етулерінде міндетті түрде бір себеп, үзір болары сөзсіз», – дей келе оның себептерін тізбектеп ұзағынан жазып шыққан. Солардың бірінде: «Үшінші себебі: Бір мұхаддистің әлсіз деп санағанын, келесі бірі сенімді санайды. Хадис жеткізуши кіслерді анықтау – өте курделі жұмыс. Басқа ғылымда болғаны тәрізді оларды анықтауда ғұламалар арасында бір ауыздан келіскең және түрлі пікірде болған жағдайлар бар. Тәртіншісі: Әділ әрі жады жақсы кісі жеткізген ахад хабарды қабылдауда басқа ғұламаларға қайшы түрлі шарттар қосуы. Мысалы кейбір ғалымдардың хадис мазмұнын Құран мен сұннет елегінен өткізу тәсілі. Сондай-ақ базібір ғұламалардың хадис мазмұны қалыптасқан іргелі ереже-қағидаларға қайшы келген жағдайда, оны жеткізген рауидің факиһ болуын шарт қосулары тәрізді. Ханафилердің ғұмум әл-бәлуа мәселесінде келген хабардың кең тараған танымал хадис болуы керектігін алға тартулары тәрізді», – деп фиқұ ғұламаларының хадистің шынайылығын анықтауда әрі онымен амал етуде хадишлидердің өзгеше шарт қосатындығын әрі оларды бұл тұрасында кінелауға болмайтындығын тарқатып түсіндірген [49, 22 б.].

Ханаfiler ахад жолмен жеткен сахих хадистердің өзін қосымша шарттар негізінде қабылдайтыны тәрізді тізбек тұрғысынан ақауы бар әлсіз хадистердің өзін түгелдей дәлелге жарамсыз етіп тастамайды. Себебі әр мұжтаһид ғалымның хадистің сахих немесе дәлелге жарамсыз екендігін анықтауда өзіндік тәсіл, сезетін ерекше қабілеті болады. Сондықтан мұжтаһид ғалымдардың дәлел ретінде қолданған хадистері жеткізушилердегі тізбек тұрғысынан осал болса да, өзіндік басқа да қосымша қуаттайтын себеп, айғақтарға сүйенгендіктен, дәлелге жарамды деуге негіз бар. Бұл жайлы ханафилердің

көрнекті ғұламасы Кәмал ибн әл-Һумам (қ.ж. 861/1457) «тахрир» атты еңбегінде «Мұжтаһид ғалымның қандайда бір хадисті дәлелге қолдануы ол хадисті сахих санағандығының белгісі», – деген. Дәл осы пікірді ханафидің кейінгі мәшіур ғұламасы имам Мұхаммед Зәһид әл-Кәусари де қуаттайды. Ол Хазимидің «бес имамның шарттары» деген еңбегіне жазған түсіндірмесінде бұл жайлыш: «Мәлім болғандай мұжтаһид ғалымның қандайда бір хадисті дәлелге қолдануы ол хадисті сахих санағандығынан», – деп жазған [15, 57 б.].

Көрнекті ханафи ғұламасы, фикѣ ілімінің білгірі, мұхаддис Зофар Ахмад әт-Танауани өзінің «әл-Қоғағиду фи улум әл-хадис» атты еңбегінде: «Кейде қандай да бір хадистің тізбегі дұрыс болмаса да, жалпы халықтың оны жаппай қабылдауы нәтижесінде, ол хадис сахих саналады», – деген [15, 60 б.]. Имам Тирмизи Бұхаридың: «Теңіздің сұзы таза» деген хадисті сахихқа шығарғанын, ал жалпы хадис білгілерінің ондай тізбектегі хадисті, әлсіз санайтындығын алға тартқан. Ибн Абдил-Барр (қ.ж. 463/1070) Тирмизиге жауап ретінде: «Ол хадисті ғұламалар қабылдағандықтан, менің көзқарасымда ол сахих», – деген. Зофар Ахмад әт-Танауи Ибн Абдил-Баррдың осы сөзін келтіргеннен кейін: «Хадисті ғұламалардың қабылдауы екі жолмен жүзеге асады. Біріншісі сөзбен болса, екіншісі амалмен», – деген [15, 60 б.].

Мәлики мәзінабының көрнекті ғұламасы Әбу әл-Хасан ибн әл-Хаддар бұл жайлыш: «Фин ілімінің білікті ғалымы егер хадис тізбегінде өтірік айтуды әдет еткен кәззаб адам жоқ болса, хадисті Құранның қандай да бір аятына немесе шарифаттың кейбір іргелі қағидаларына негіздеу арқылы оның дәлелге жарамдығын біліп жатады. Міне, бұл жағдай факиһты сол хадисті қабылдауға және оны негізге алуға ықпал етеді», – деген [50, 1 т. 66 б.]. Сондай-ақ, хадис тізбек тұрғысынан сахих қатарына жатпаса да, ғұламалар қабылданап, жалпы халық онымен амал еткен болса, ондай хадис сахихке саналады. Бұл тұрасында ханафидің көрнекті ғұламасы Кәмал ибн әл-Һумам: «Хадисті сахихке шығаратын факторлардың бірі ғұламалардың сол хадис бойынша амал етуі», – дейді. Жәләлу әд-дин әс-Суюти (қ.ж. 911/1505): «Ибн Абдил-Барр секілді бір топ ғұламалар бойынша хадистің дұрыс тізбегі болмаса да, жалпы халықтың қабылдауына ие болса, ондай хадис сахихке шығарылады», – деген. Мысалы, хадисшілерде «хадис сахих яки хасан дәрежесінде болмаса, онда ондай хадис үкім мәселелерінде дәлелге жарамсыз», – делінген қағида бар. Бірақ «1 динар 24 қират», «Қайтыс болған кісінің дуние-мұлкі мұрагерге өсінеті арқылы берілмейді», «Кімде-кім үзірсіз екі намазды біріктіретін болса, үлкен күнәлардың бірінің есігіне барған болады» сынды хадистер тізбек тұрғысынан әлсіз болғанымен, бүкіл ғұламалар қабылданап, олармен амал еткендіктен, сахих хадистер қатарына жатқызылған [19, 65-66 б.]. Тирмизи: «Кімде-кім үзірсіз екі намазды біріктіретін болса, үлкен күнәлардың бірінің есігіне барған болады» делінген риуаятты келтіргеннен кейін, хадисті жеткізген Ханаш деген кісінің Хусайн бин Қайс екендігін, ал оның хадисшілер арасында әлсіз екендігін, Ахмад ибн Ханбалдың және басқалардың да оны әлсізге шығарғандығын айта келе: «Ғылым иелері екі намаз сапар мен арафадан тыс жағдайда біріктіріліп оқылмайды деп осы хадиске сай амал еткен», – деген. Сондай-ақ, имам Тирмизи «Күннің талағы екеу...», – делінген риуаятты келтіргеннен кейін Алла

елшісінің асхабының арасындағы және басқа да ғылым иелерінің де тоқтамы осылай», – деген [48, 1 т. 446 б.]». Байқағанымыздай Тирмизи өз еңбегінде тізбек тұрғысынан әлсіз хадистерді ғұламалардың онымен амал етуі арқылы қуаттанатының білдіріп отырған.

Хадисшілер тараپынан хадистің шынайылығын анықтау үшін Әбу Ханифадан бір ғасырдан аса уақыттан кейін ғана қалыштасып, бекітілген ережелер негізінде оның берген үкімдерін жоққа шығару яки қате санау үлкен ғылыми қателік екенін мойындауымыз қажет. Олай болса ханафилердің мейлі құлышылық болсын, мейлі сауда-саттық, қарым-қатынас болсын берген үкімдеріне талдау жасағанда, хадисшілер емес, ханафилік хадис әдіснамасына сүйенуіміз керек.

1.2 Куфа мектебінің Ханафи мәзһабының қалыштасуына әсері

Ханафи мәзһабының бастау алған бесігі сөзсіз Куфа мектебі. Әсілінде, кез-келген құбылысқа заман мен ортанды, тарихи оқиғалардың, адами факторлардың, қоғамдық санандың әсер ететіні ақықат. Осы тұрғыдан алғанда Куфа мектебінің негізгі мұрагері ретінде ханафи мәзһабының табиғатын түсіну үшін Куфалық мектептің жіті зерттеліп, зерделенуі қажет. Ол үшін "Куфа фикі мектебінің негізі қалай қаланды? Оның бастауында кімдер тұрды? Куфалық мектептің ерекшелігі неде? Куфа мектебінің ерекшелігі хадистерді қабылдау шарттарына қалай әсер еткен? Куфаға жеткілікті дәрежеде пайғамбар хадисі жеткен бе? Куфа мектебінің Ханафи мәзһабымен сабактастыры қалай өрбіді?" – секілді сұрақтарға жауап іздейміз.

Тарихқа үнілер болсақ, Омар ибн Хаттаб (қ.ж. 23/643) заманында Сағд ибн Аби Уаққастың (қ.ж. 55/674) қолбасшылығында Ирак өндірі бағындырылғаннан кейін Куфа қаласын тұрғызу жұмысы қолға алынады. Сөйтіп һижри 17-жылы Куфа қаласы салынады. Куфа шаһары аз ғана уақыттың ішінде фикі пен хадистің, басқа да діни ғылымдардың орталығына айналып үлгереді. Әбу Ханифаға дейін мұнда небір ардақты сахабалар мен алдыңғы буын табиғиндер ғұмыр кешіп, Куфаға тән әзіндік мектеп қалыштастырып үлгереді [25, 238-246 б.].

Омар ибн Хаттаб Құран тағылымын, фикі ілімін үйрету үшін Абдуллаһ ибн Мәсғұдты Куфа халқына аттандырған еді. Өзіреті Омар Куфа халқына былай деп хат жолдаған: «Мен сіздерге басшы ретінде Аммар ибн Иасирді (қ.ж. 37/657) ұстаз әрі мемлекеттік қазынаға жауапты адам ретінде Абдуллаһ ибн Мәсғұды жіберіп отырмын. Екеуі де Бәдір шайқасына қатысқан Алла елшісінің (с.а.у.) таңдаулы асхабынан болмақ. Екеуіне бойұсыныш, сөздеріне құлақ асыңыздар. Өзіме Абдуллаһ (ибн Мәсғуд) қатты қажет бола тұра, оны сіздерге жіберіп отырмын» [53, 1 т. 141 б.].

Абдуллаһ ибн Мәсғуд хақында

Зерттеушілер Куфа фикі мектебінің сахаба Абдуллаһ ибн Мәсғұдан бастау алатындығын алға тартады. Ендеши, жоғарыда халифа Омардың «өзіме керек еді» деп қимай-қимай Куфа қаласына дін үйрету үшін сенім артып жіберген сахаба Абдуллаһ ибн Мәсғуд кім еді? Деректер келтіре отырып, қысқаша түсіндіре кетейік.

Абдуллаһ ибн Мәсғуд алғашқы сахабалар арасынан алтыншы болып исламды қабылдаған санаулы сахабалардың бірі. Ол өзінің қалай мұсылманды болғаны жайлы: «Бірде Үқбату ибн Әби Мұғайдтің қойларын бағып жүр едім. Жанымнан Алла елшісі (с.а.у.) мен Әбу Бәкір өтіп бара жатып, менен «балақай сұт бар ма?» – деп сұрады. Мен: «Бар, бірақ қойлар менікі емес, мен тек бұл малдың аманатшысымын», – деп жауап қайырдым. Олар: «Онда суалған қой бар ма?» – деді. Мен суалған бір саулықты алыш келіп едім, ол (с.а.у.) оның желінін сипағаны сол еді, желіні әп-сәтте сұтке толды. Сұтті бір ыдысқа сауып, сосын ішті. Әбу Бәкірге де ішкізді. Сонын қойдың желініне «тартыл» деп еді, ол бір демде суалып қалды. Осы оқиғадан кейін Алла Елшісіне барып: «Уа, Расулаллан! Маған Құраннан үйретіңізші», – дедім. Алла елшісі (с.а.у.) менің басымды сипады да: «Алла саған рақымын төксін! Сен сөзсіз үйретілдің», – деді. Мен пайғамбарымыздың (с.а.у.) өз аузынан жетпіс сүрені үйрендім. Бұған ешкімнің таласы жоқ» – деген» [55, 57 б.].

Абдуллаһ ибн Мәсғуд Алла елшісінің (с.а.у.) жанынан бір елі ажырамайтын етene жақын хас сахабаларының бірі, тіпті, бірегейі болатын. Ол мұсылмандықты қабылдаған соң, Алла елшісінің (с.а.у.) жанында жүремін деп өзіне сөз берген. Қасим ибн Абдурахман былай дейді: «Абдуллаһ ибн Мәсғуд Алла ешісінің (с.а.у.) үнемі аяқ киімдерін кигізетін. Қолына аса таяғын ұстап Алла елшісінің алдында жүретін. Алла елшісі бір жерге аялдайтын болса, оның аяқ киімін шешіп, өз қолтығына қысатын да, Алла елшісіне (с.а.у.) аса таяғын ұстаратын. Алла елшісі көз ілсе, уақытында оны ұйқыдан оятатын. Ғұсыл құйынса, көлегейлеп жауып тұратын. Ол Алла елшісінің мисуагы мен аяқ киіміне, жастығына, дәрет сұына қарайтын [35, 3 т. 286 б.]. Абдуллаһ ибн Мәсғуд пайғамбарымыздың әрбір әрекетін қалт жібермеу үшін үнемі жанынан табылуға тырысатын. Тіпті мұсылмандардың уақытша жеңіліске душар болған қан майдан Ухуд соғысы кезінде де Абдуллаһ ибн Мәсғуд Алла елшісінің (с.а.у.) жанынан табылған төрт сахабаның бірі. Бұл жайында Әбу Мұса әл-Ашғари: «Бауырымыз екеуміз Йеменнен келген соң белгілі бір уақыт тұрақтап қалдық. Абдуллаһ ибн Мәсғуд пен шешесінің Алла елшісінің (с.а.у.) үйіне жиі кіріп-шығып, жанында көп уақыт бірге болатындықтарын көргенде, оларды Алла елшісінің (с.а.у.) әuletінен деп ойлад қалдық.», – деп ибн Мәсғұдтың Алла елшісіне қаншалықты жақын екендігін білдірген [56, 4 т. 1593 б.].

Алла елшісі ол жайлар көптеген жақсы сөздерін арнаған. «Ибн Умму Абдтың (Абдуллаһ ибн Мәсғуд) ұнатқан нәрсесін үмбетім үшін де ұннатьым», – деген [33, 3 т. 359 б]. Алла елшісінің (с.а.у.) бұл сөзі Абдуллаһ ибн Мәсғұдтың іліміне, парасат-пайымына, Құран мен діннің рухын қаншалықты терең менгергендігіне берілген салмақты баға болса керек. Алла Елшісі (с.а.у.) басқа бір хадистерінде: «Кім де-кім Құранды жаңа түсіп жатқандай оқығысы келсе, Ибн Умми Абдтың (Абдуллаһ ибн Мәсғұдтың) қырағатымен оқысын», «Құранды мына төрт кісіден үйреніндер: Абдуллаһ ибн Мәсғуд, Убай ибн Қағб, Муаз ибн Жәбал, Әбу Хузайфаның мәуласы Сәлім», – деп, Абдуллахтың Құран тағылымын қаншалық терең менгергендігін мензеген [57, 1т. 560 б.].

Әли ибн Әби Талиб Абдуллаһ ибн Мәсғуд хақында: «Ол Құранды мұқият зерделеп оқыды. Құранның халал дегенін халал, арам дегенін арам қылды. Ол,

сөзсіз, дінді терең түсінген фақиһ, сұннетті жақсы білген ғалым», – деген. Сахаба Хузайфа: «Өзінің түр-сипатымен де жүріс-тұрыс, биязылық, салмақтылығымен де адамдардың арасындағы Алла елшісіне (с.а.у.) ең ұқсасы Абдуллаһ ибн Мәсғұд еді», – деген [56, 3 т. 1373 б.]. Табигиндерге жататын Куфалық фақиһ, ғұлама Масруқ ибн ал-Аждар: «Мен Мұхаммед пайғамбардың (с.а.у.) көптеген асхабымен бірге болдым. Олар бейнебір ішкеннің шөлін қандыратын су толы ыдыс секілді. Олардың кейбіреуі бір адамның, енді бірі екі кісінің, келесі біреулері он адамның, тағы біреулері жұз адамның, ал қайсіберулері бүкіл жер бетіндегі адамзаттың бәрінің шөлін қандыратындаи су толы ыдысқа ұқсайды. Міне, Абдуллаһ ибн Мәсғұд жер бетіндегі адамдзаттың шөлін қандыратын су толы үлкен ыдысқа ұқсайтындардың бірі еді», – деп, Ибн Мәсғұдтың терең іліміне тәнті болған [58, 2 т. 343 б.]. Бұхари мен Мұслимнен жеткен риуаятта Абдуллаһ ибн Мәсғұд: «Өзінен басқа тәнір жоқ Аллаға ант етейін! Қандай сүре түссе де мен оның қай жерде түскенін, қандай аят түссе де мен оның қандай мәселеге байланысты түскенін білемін. Егер қайсібір адамның Алланың кітабын менен де артық білгенін білсем, түйе жететін жерде болса, мен ол кісіге міндетті түрде барамын», – деген [56, 4 т. 1912 б.]. Әзіреті Омар Абдуллаһ ибн Мәсғұд хақында: «Ол іші ілім мен фиқұ толы ыдыс», – дегені риуаят етілген [17, 99 б.]. Мәсруқ ибн әл-Аждар атты көрнекті табиғин ғалымы: «Алла елшісінің барша сахабаларының ғылымы Әли ибн Әби Талиб, Абдуллаһ ибн Мәсғұд, Омар ибн Хаттаб, Зайд ибн Сәбит, Әбу Дәрда, Убай ибн Қағбқа барып тіреледі. Ал осы алтауының білімі Әли ибн Әби Талип пен Абдуллаһ ибн Мәсғұдқа барып тоқтайтынын байқадым», – деп, әзіреті Әли мен Абдуллаһ ибн Мәсғұдтың сахабалар арасындағы тұңғиық білімін, шарифатты қаншалық терең менгергендіктерін, діннің рухын қаншалықты түсінгендерін білдірген [58, 33 т. 154 б.]. Міне осындағы Құран аяттары мен хадистерді терең менгерген әрі Алла елшісінің үнемі жанында жүргендіктен былайғы жұрт біле бермейтін оның (с.а.у) сырлы халдерінен хабардар үмбеттің ғұламасы, ардақты сахаба Абдуллаһ ибн Мәсғұд Куфада дін ғылымын үйретіп, небір ғұламалар мен құқықшыларды жетілдірді. Куфа мектебін қалыптастырыды.

Куфа және хадис

Әзіреті Әли Куфа қаласына халифалықтың орталығын көшірген кезде ондағы фақиһ ғалымдардың көптігін көріп қатты қуанып: «Умму Абдтың баласын (Абдулаһ ибн Мәсғұдтың лақап аты) Алла өз рақымына бөлесін. Ол мына қаланы білімге толтырған екен». Басқа бір риуаятта: «Абдуллаһ ибн Мәсғұдтың достары мына қаланың шамшырақтары ғой», – деген [17, 99 б.].

Маннағ Халил әл-Қаттан (қ.ж. 1420/199) өзінің «әт-Ташриғу уал-Фиқху фи әл-ислам тарихан уа маннажан» атты еңбегінде «Куфа шаһарында сахабалар басқа өнірлерге қарағанда едеуір аз болғандықтан, Алла елшісінің (с.а.у.) хадистері ол жерге аз жеткен. Сондықтан куфалық ғалымдар әр мәселеге хадистен дәлел таба алмағандықтан, «қиясқа», яғни салыстыру жолы арқылы ақылмен үкім шығаруға көбірек жүгінген», – деген пікірді алға тартады [60, 290 б.]. Алайда біз бұған келісе алмаймыз. Сенімді дерек көздері Куфа шаһарының Алла елшісінің (с.а.у.) хадистеріне толы екендігін айтады. Имам әл-Бұхариның шайхы Аффан ибн Мұслим кейбір хадисшілердің Куфа қаласына келіп төрт ай

мерзім тұрақтағандықтарын, онда үмбет қабылдаған 50000 хадис жазып алғандықтарын, бірақ қалаған жағдайда 100000 хадис те жазып алуға болатындей хадистің көп екендігін, әрі Куфада ешкімнің хадис риуаятына жеңіл-желпі қарамайтындықтарын айтқанын жеткізген [57, 1 т. 559 б.].

Әбу Мұхаммед Рамһурмузи «Ал-мұхаддису әл-Фасыл байн әр-рауи уа әл-уаги» атты кітабында Куфа қаласының хадисшілер мен фақильтарға толы екені жайлы Әнас ибн Сириннен жеткен мынандай дерек келтіреді: «Куфа қаласына барған едім. Ол жерде 4000 адамның хадиспен айналысып жүргенін, ал 400 кісінің фақиһ дәрежесіне жеткенін көрдім» [57, 1 т. 560.]. Имам Саражи өзің «Мәбсүт» атты көлемді еңбегінде де Куфа қаласында сахаба Ибн Мәсғұттың 4000 шәкірті болғандығын айтады [28, 16 т. 68 б.]. Имам Кәусари өзінің «Фиқху әһлу әл-ирак уа хадисуһум» атты еңбегінде Рамһурмуздің осы дерегін келтіргеннен кейін «Ал енді Куфадан басқа қай қалада мұншалықты көп хадисшілер мен фақильтерді кездестіре аласыз?», –дей отырып, Куфа қаласының хадис риуаятында әрі фиқх саласында жайдақ емес, тіпті өзге шаһарлардан көш алдында екендігіне назар аударған [17, 106 б.].

Абдуллах ибн Мәсғұттан бөлек Ирак өнірінде, Куфа шаһарында қаншама сахабалар мен аға буын табиғіндер ғұмыр кешті. Жәлалуддин Суюти, Мұхаммед ибн Рабиғ әл-Жиизи сынды көрнекті ғалымдар Мысырда ғұмыр сүрген сахабалардың санын үш жүзге әрең жеткізеді. Ал ғалым әл-Гижли Ирак өнірін қоспағанда, бір ғана Куфа қаласында мың бес жүз, оның ішінде жетпіс Бәдір шайқасына қатысқан ардақты сахабалар мекендерген деген деректі келтіреді [17, 100 б.]. Көрнекті табиғин Куфа қаласына "Ридуан" сертіне қатысқан үш жүз және Бәдір шайқасына қатысқан жетпіс ардақты сахабаның орныққанын айтады [22, 108 б.]. Бұл тек Куфадағы сахабалардың саны. Ал енді оларды көзі көріп, амалдарына күә болған, айтқан хадистерін өз құлақтарымен естіп, жадтарында сақтаған, сахабалардың білім көусарынан сусындаған қаншама аға буын табиғіндердің болғанын елестете беріңіз. Куфалық әш-Шағби 500 сахабамен кездескенін айтады [61, 5 т. 173 б.].

Ирак өніріне қоныстанған сахабалар мен табиғіндер тек жергілікті хадис пен фиқіпен шектелмей, Мекке, Мәдина, т.б мұсылмандар мекендерген елдерге сапар шекті. Куфаның ілімін сол жаққа, ал олардікін өздеріне жеткізді. Куфа қаласы халифалықтың орталығына ауыстырылғаннан кейін ол жер ғылым ордасына айналғандықтан, өзге шаһарлардағы ғалымдармен барыс-келіс көбейе түсті. Шартараптан ғылым иелері келіп қоныстана бастады. Ирак өлкесінде жетілген танымал хадис ғалымы Масруқ әл-Аждағ табиғіндер өмір сүрген дәуірде ең көп сапар шеккен кісі. Оның шәкірті әш-Шағби ол жайлы: «Адамдар арасында білім (хадис) жолында ислам әлемінің шар тарапын кезген Мәсрүқ секілді басқа адам керген емеспін», –деген [61, 5 т. 24 б.].

Имам Әбу Ханифа тек куфалық ғұламалардың білімі және ол жердегі хадистермен ғана шектелмей басқа шаһарларға да жиі сапар шегіп тұрған. Сенімді дерек көздері Әбу Ханифаның ғұмырында елу бес рет қажылық құлышылығын жасағандығын айтады [17, 107 б.]. Әр жылы қайталанатын қажылық маусымында Мекке шаһарына сахабалар қоныстанған өзге өнірлерден де ғұламалардың келетіндігі даусыз. Демек, Әбу Ханифа өзге өнірлердегі

ғалымдармен тығыз қарым-қатынаста болған. Куфаға жетпей қалған Алла елшісінің хадистері бар болса, осынау тығыз қарым-қатынастың нәтижесінде солардан да хабардар болды деуге толық негіз бар. Үнемі ізденісте жүретін ғылым иесінің елу бес рет қажылық құлшылығын жасаған уақытта, ондағы ғалымдармен пікір таластырып, ойындағы мәселелерді талқыға салмауы әсте мүмкін емес. Бұған көп дәлелдің бір ретінде имам Әбу Ханифаның Меккеде Әузагимен кездесіп, намазда қолды қайта-қайта көтеру мәселесінде пікір таластырганын келтіруге болады [63, 35 б]. Міне осы текстес деректер жоғарыдағы Маннағ Халил әл-Қаттаның куфа шаһарына хадис аз жеткендіктен, ол жердің ғалымдары мәселелерді ақылмен шешуге тырысқан деген болжамының негізсіз екендігін көрсетеді.

Куфа мектебі шежіресі

Куфа мектебінің бастауы әзіреті Омар ибн Хаттаб, Әли ибн Әби Талиб, Әбу Бәкірқызы Айша (қ.ж. 58/678), Абдуллаh ибн Мәсғұд сынды Алла елшісінің үнемі жаңында жүрген ардақты сахабаларға барып тіреледі. Ал олардың ізін Алқама ибн Қайс ән-Нахағи сынды олардың білім көусарынан қана сусындаған білімдарлар жалғастыруды. Ибн Қайм әл-Жәзуи (қ.ж. 751/1349) өзінің «иғлам әл-муаққифин» атты көлемді еңбегінде: «Куфадағы табиғиндердің көвшілігі білімді Омар, Айша, Алиден алды», – деп жоғарыдағы айтылған көзқарасты қуаттаған [63, 1 т. 21 б.].

Алқама ибн Қайстың өзі Алла елшісінің дәуірінде өмір сүрсе де, Алла елшісін көре алмай қалған мұхадрамға жатады. Алқама хақында Абдуллаh ибн Мәсғұд былай дейді: «Мен нені білсем, сөзсіз Алқама да соны білгеніне көз жеткіздім». Қамустан жеткен риуаятта былай делінеді: «Әкеме: «Сіздер Алла елшісінің жақын сахабалары тұрғанда, оларды тастанап неліктен Алқамада жүгінесіндер?» – деп сұрағанымда, ол: «Балам, сахабалардың өзі Алқамадан фәтуа сұрайды емес пе?! Алқама Шам қаласындаға Әбу Дардаға және Мәдинаға Омар, Зәйд, Айшаларға арнайы сапар шеккен. Ол (мұсылмандардың шоғырланған) бүкіл қалалардың ғылымын бойында жинай білген тұңғызық адам ғой», – деп жауап берді [17, 103 б]. Аға буын табиғиндерден Сағид ибн Жубайр да Куфа мектебі ғалымдарына жатады. Ол үмбеттің ғұламасы атанған ибн Аббастың, Абдуллаh ибн Омар, Әбу Бәкірқызы Айша сынды сахабалардың ілімін бойына сіңіре білген жан. Тіпті, ибн Аббастың өзі Куфадан фәтуа сұрап келгендерге: «Маған несіне әуре болып келдіңдер!؟ Сендердің араларында Сағид ибн Жубайр бар емес пе?» – деп, Сағид ибн Жубайрдің білімінің ибн Аббастың білімін қажетсіндірмейтіндей дәрежеде Куфалықтарға жетіп артылатындығын айтқан [17, 103 б.].

Сондай-ақ, Әбу Бәкірқызы Айша және Әбу Сағид әл-Худри сынды көптеген сахабаларды қөзі қөрген Ибраһим ибн Язид ән-Нахағи да Куфалық аға буын табиғиндерден еді. Амир ибн Шарахил әш-Шағби Ибраһим ибн Язид ән-Нахағи қайтыс болғанда жаназасына қатысып тұрып былай деген: «Адамдардың арасындағы ең фақиһ адамды жер қойнауына беріп жатырсындар. Сонда бір адам: «Ол Хасаннан да білімді ме еді?» – деп сұрайды. Сонда ол: «Әрине, ол - Хасаннан да білімді, ол Басра, Куфа, Шам,

Хижаздықтардың ішіндегі фиқһ ғылымын ең тамаша менгерген ұлы фақиһ», – деп жауап берді.

Ал енді осы Ибраһим ибн Язид ән-Нахағи Әбу Ханифаның ұстазы Хаммад ибн Әби Сүлейменге фиқға ілімін үйреткен ардақты ұстаз. Хаммад ұстазы Ибраһим ибн Язидтің жаңынан бір елі айрылмайтын жақын шәкірті болды. Хаммад ибн Әби Сүлеймен де өз кезегінде өзінен 18 жыл бойы дәріс алған хас шәкірті Әбу Ханифаға сонау Омар ибн Хаттаб, Әли ибн Әби Талиб, Абдуллаһ бин Аббас, Абдуллаһ ибн Мәсғудтан жалғасып келе жатқан Куфа мектебіне тән мол мұраны, фиқға ілімін үйретті.

Әбу Ханифа бұл жайларының дауысынан дейді: «Мүміндердің басшысы Әбу Жәғфарға кіргенімде ол маған: «Уа, Әбу Ханифа, сен білімді қайдан алдың?» – деп сұрады. Мен: «Хаммадтан, ол Ибраһимнен, ал ол Омар ибн Хаттабтан, Әли ибн Әби Талибтен, Абдуллаһ ибн Мәсғудтан, Абдуллаһ ибн Аббастан алды», – деп жауап бердім. Сонда Әбу Жәғфар: «Гажап! Керемет! Уа, Әбу Ханифа, өзінді таза да жақсы, мұбәрак адамдармен қуаттапсың!» – деді» [64, 13 т. 335 б.].

Байқағанымыздай, Әбу Ханифа өзінің ғылым қайнаркөзі ретінде фиқға ілімінде сөз иесі саналатын көрнекті төрт сахабаның атын атап отыр. Расында да Әбу Ханифа мектебінің бастауы халифа Омар Фаруқ тарарапынан ұстаз ретінде Куфа шаһарына жіберілген Абдуллаһ ибн Мәсғуд пен кейіннен халифалықтың орталығын осы қалаға ауыстырып, сонда ғұмыр кешкен мүміндердің әмірі Әли ибн Әби Талиб болатын. Бұл сахабалардан білім алған Масруқ ибн әл-Әждағ әл-Хамдани (қ.ж. 63), Алқама ибн Қайс ән-Нахағи (қ.ж. 62/681), Шұрайых әл-Қады (қ.ж. 80/699) және әл-Әсуад ибн Язид ибн Қайс ән-Нәһағидан (қ.ж. 75/694) Ғамир ибн Шарахил әш-Шағби (қ.ж. 100/718) және Ибраһим ән-Нахағи (қ.ж. 96/714) дәріс алады. Ал бұлардан Хаммад ибн Әби Сүлеймен (қ.ж. 120/738) дәріс алышып, сонау сахабалардан келе жатқан ғылыми мұраны ханафи мәзһабының негізін қалаушы хас шәкірті Әбу Ханифаға үйретеді. Сондай-ақ, Әбу Ханифа Абдуллаһ ибн Аббастың құлы Икрима арқылы әрі Абдуллаһ ибн Омардың азат болған бұрынғы құлы Нағиф (117/735) арқылы да аталған сахабалардың білімінен сусындаған. Айрықша Меккенің белгілі фиқға ілімінің білгірі Ата ибн Әби Рабаңтан да (қ.ж. 114/732) едәуір үақыт дәріс алған.

Имам Ахмад Шәһ әд-Дәһлауи (қ.ж. 1176/1762): «Сағид ибн Мұсаийаб Мәдина фиқға білгірлерінің көшбасшысы еді. Ол Омардың фәтуалары мен Әбу Іурайраның хадистерін жатқа біледі. Ал Ибраһим ән-Нахағи Куфалық фиқға ғұламаларың көшбасшысы болатын. Екеуі қандай да бір үкімді ешкімге телімей тікелей айтатын болса, көпшілік жайдайда оны өздеріне дейінгілердің біреуінен алған. Бұл екеуінің айналасына өз өлкелерінің фиқға ғұламалары жиналып, білім алған. Берген үкімдерінің астарына үңіліп, талдаған», – деп Ибраһим ән-Нахағидің өзіне дейінгілердің білімін алышып, кейінгілерге жеткізгенін білдірген [65, 1 т. 268 б.].

Әбу Ханифаның Хаммад ибн Сүлеймен арқылы Ибраһим ән-Нахағидің білімін толықтай бойына сініргендігін байқаймыз. Тіпті Әбу Ханифаның көптеген көзқарас, фәтулары ән-Нахағимен бірдей деп айтуда негіз бар. Бұл

жайлыштырылғанда Дәһләуи былай дейді: «Әбу Ханифа (р.а.) Ибраһим ән-Нахагидің және оның замандас ғалымдардың көзқарастарын толықтай ұстанатын. Кейбір тұстарда болмаса, көпшілігінде олардың көзқарастарынан бөлек кетпейтін. Егер бұл ойымыздың дұрыстығына көз жеткізгің келсе, имам Мұхаммедтің «әл-Әсар» атты еңбегін, Абдурраззактың «Жамиғ»-ын, Әбу Бәкір ибн Әби Шайбаның «Мұсаннаф» атты кітаптарынан Ибраһим ән-Нахаги мен оның замандас ғалымдардың көзқарастарын анықтап, сосын оларды Әбу Ханифаның мәзhabымен салыстырган уақытта кейбір мәселерді қоспағанда арасында ешқандай айырмашылықтың жоқтығына көз жеткізесіз. Ал кейбір өзгешеліктердің өзі Куфа факиһтерінің білдірген көзқарастарынан басқа емес» [65, 1 т. 271 б.]. Ибраһим ән-Нахаги жайлыштырылғанда үздік «Сұнанында»: «Бұл риуаят мұрсал болғанымен Ибраһим ән-Нахаги Абдуллаһ ибн Мәсғудтың көзқарастыры мен фәтуаларын ең жақсы білетін адам. Ол оның пікірлері мен фәтуаларын Абдуллаһ ибн Мәсғудтың нағашылары Алқама, Язидтің ұлдары Әсуад пен Абдурахман және алғы қатардағы тығыз арапасатын достарынан алған. Ибраһим ән-Нахаги: «Мен сендерге Абдуллаһ ибн Мәсғуд айтты», – десем, бұл сөз оның бір топ достарының оған теліп жеткізгенін айтқаным. Егер бір адамнан ғана естіsem, онда оның атын нақ атайды», – деген [15, 136 б.]. Абдуллаһ ибн Мәсғудтан Алла елшісінен қандай да бір үкім өзіне жетпеген мәселе бойынша сұрақ сұралса былай деп айтатын: "Мен бұл мәселеде өз көзқарасымды айтамын. Егерде дұрыс шықса, Алла мен оның елшісінің дұрыстығы, ал егер қате шықса, онда ол өзімнен". Абдуллаһ ибн Мәсғуд шығарған үкімінің Алла елшісінің соған ұксас мәселеге қатысты берген үкімімен бірдей шыққанын білгенде, қатты қуанады. Достары Абдуллаһ ибн Мәсғудтың бұрын-соңды мұнша қуанғанын көрмеген. Зофар Ахмад әт-Тахавани Даруқутнидің жоғарыдағы Абдуллаһ ибн Мәсғуд пен Ибраһим ән-Нахаги жайлыштырылғанда үздік «Абдуллаһ ибн Мәсғудтың әуелі Алла елшісінің (с.а.у.) берген үкімдерін, оны таба алмаса, Омардың айтқандарын негізге алып фәтуа беретінін көрдік. Ал енді Ибраһим ән-Нахаги болса, адамдардың арасында Абдуллаһ ибн Мәсғудтың көзқарастары мен фәтуаларын ең жақсы білетін әрі оның мәзhabына мығым ұстанған кісі еді. Міне сондықтан Әбу Ханифа Ибраһим ән-Нахагидің дәлелдерін таңдаған. Оның және достарының көзқарастарын берік ұстанды. Егерде Ибраһим ән-Нахагидің сахабалардың сөзіне қайшы келмейтін қандай да бір сөзін кездестірсе, қиясты тәрк ететін де соны дәлел ретінде келтіретін. Мұны Мұхамед Хасан әш-Шайбанидың «әл-Әсар» еңбегін оқыған кез-келеген кісі көз жеткізеді. Өйткені Ибраһим ән-Нахагидің сөздері көбінесе өзіне дейінгілердің біріне ашық немесе ишара жолымен тиесілі екендігі белгілі болатын. Әбу Ханифа кейде кейбір сахабалардың сөзіне қайшы келсе де, Ибраһим ән-Нахагидің көзқарасын таңдайтын. Өйткені Әбу Ханифа ол көзқарастың Ибраһимнің емес, Абдуллаһ ибн Мәсғуд, Омар ибн Хаттаб, Әли ибн Әби Талибың (Алла ол кіслерден разы болсын!) көзқарасы екендігін жақсы білетін. Ханафилерде Ибраһим ән-Нахагидің көзқарасы дәлел саналғандығын байқаймыз», – деген [15, 136 б.].

Мұхаммед Раууас Қалғажы өзінің зерттеуінде Ибраһим ән-Нахагидың жүз діни көзқарасы мен Әбу Ханифаның сол мәселелердегі фәтуаларын

салыстырған. Нәтижесінде 86 мәселеде көзқарастары бірдей шыққан. Ал қалған 16 мәселеде өзгешелік байқалған. Әбу Ханифаның көп мәселеде ән-Нахағиден алыс кетпегені сөзсіз. Алайда Әбу Ханифаның Ибраһим ән-Нахағидің діни көзқарастырын айнытпай көшіріп алған деген нәтиже шықпауға тиіс. Көзқарастарындағы ұқастықты екеуінің де сонау Абдуллаһ ибн Мәсғудтан жалғаса келген рай мектебінің үкім шығарудағы әдіснаманы қолданғандығымен түсіндіруге болады [66, 177-193 б.].

Хаммад дүние салғаннан кейін Омеядтар (Әмәуи) халифатының әділетсіздігі мен Пайғамбарымыздың (саллаллаһу аләйхи уә сәлләм) үрпақтарына жасаған зұлымдықтарына қарсы шыққандықтан, Омеяд әкімдері оған қысым көрсетіп, жазалаған. Әбу Ханифа Куфадағы әділетсіздіктерге шыдамай, Меккеге қоныс аударып, онда алты жыл тұрады. Әбу Ханифа ол жерде де Хижаздың ғалымдарымен кездесіп, ілімін одан әрі терендете түскен. Ол өзі сабак берे жүріп, Ибн Аббастың білімінен сусындаған табиғин ғалымдардан білім алғып, Құран, фикһ бойынша ілімін терендеткен [19, 21 б.].

Осы жерде Куфа мектебіне әсер еткен жоғарыда аты аталған сахабаларға қосымша Муғаз ибн Жәбалды да қоса кету керек деген ойдамыз. Мұндай ойға Муғаз ибн Жәбалдың үкім шығару тәсілінің Куфалықтарға ұқастығы және Куфаға орналасқан көптеген табиғиндердің Иеменнен көшіп барғандығы итермелеп отыр. Әсіресі Куфа мектебін қалыптастыруда өзіндік ерекше орны Әсуад ибн Язид осы Муғаз ибн Жәбалдың шәкірті екендігін ескеруіміз қажет.

Көпшілікке белгілі риуаятта Алла елшісі Муғаз ибн Жәбалды Иеменге елші етіп жіберіп тұрып, оған:

– Саған қандайда бір нәрсенің үкімі сұралса, оған қалай үкім бересің? – деп сауал таstadtы.

– Құрандағы аяттармен», – деп жауап берді.

– Құраннан таппасаң ше?

– Онда, Алла елшісінің сұннетімен.

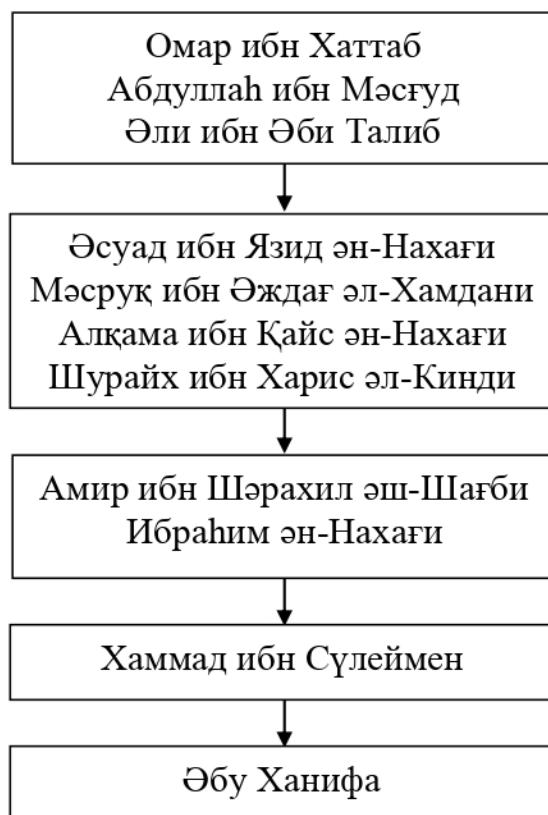
– Ол жерден де таппасаң ше?

– Онда өз ойыммен ижтиһад жасаймын. Одан тартынып қалмаспын», – деп жауап берді. Сонда Алла елшісі Муғаз ибн Жәбалдың көкірегінен қағып: «Алла елшісінің елшісіне Алла елшісінің көnlінен шығатын іс істеткен Аллаға мадақ», – деп оның ижтиһад жасауда өзі ойна жүгінудің дұрыстығын құптаған болатын [132, 4 т. 130 б.]. Муғаз ибн Жәбалдың діни ұстаным мен үкім шығрудадағы әдісінің Куфадағы сахаба Абдуллаһ ибн Мәсғудқа жақындығын мына оқиғадан да аңғаруға болады. Муғаз ибн Жәбал өмірінің соңында шәкірті Амр ибн Мәймунға өзі қайтыс болғаннан кейін Куфадағы Абдуллаһ ибн Мәсғудқа барып қосылуын, одан дәріс алуын өсиет еткен болатын [17, 100 б.]. Амр ибн Мәймун ұстазының осы өсиетін орындалп, Куфаға келіп, Абдуллаһ ибн Мәсғудтан бір жылға жуық білім алады [19, 65 б.].

Сондай-ақ, «Духал-ислам» атты көлемді еңбектің авторы Мұхаммед Әмин сынды кейбір зерттеушілер Ирак мекетебінің рай мектебі атануының себебі ретінде ондағы осы мектепке тиесілі белді тұлғалардың Муғаз ибн Жәбалдан әсерленген Иемендіктер екендіктерін алға тартқан. Мысалы, Алқама, Әсуад, Ибраһим Иеменнің нахағ тайпасынан болса, Мәсруқ пен Шәғби хамдан

тайпасынан болатын. Ал Шурайх кинде тайпасынан болса, Хаммад ибн Эби Суламан әл-Ашъари Иемендік әшғар руынаның құлдарынан еді [67, 181 б.]. Бұл тұжырым бойынша Муғаз ибн Жәбалдың діни көзқарастары мен үкім шығарудағы өзіндік әдіснамасы осы кісілер және олардың әuletтері арқылы Куфа мектебіне өзіндік әсері болды деген тұжырым қосымша зерттеуді қажет етеді. Дәлелденген жағдайда, Ирак яғни, Куфа рай мектебінің қалыптасуына бастау болған жоғарыда аталған Омар, Әли, Айша, Абдуллаһ ибн Мәсғуд секілді сахабалардың қатарына Муғаз ибн Жәбал да қосылады.

Кесте 2 – Абу Ханифаның білім шежіресі



Ханафи мәзһабының куфа мектебімен үзілмеген шежіре бойынша сабактастырын Әбу Ханифаның "Мұснадындағы" рауилдердің хадис тізбегінен де байқауға болады. Ондағы көпшілік хадисте Хаммад ибн Сүлеймен, Ибраһим ибн ән-Нахағиден, ол Алқама ибн Қайстан, ал ол Абдуллаһ ибн Мәсғұдан немесе Айша және Омардан риуаят еткен. Сондай-ақ, әл-Асуад ибн Язид арқылы Омар ибн Хаттабтан және Әбу Бәкірқызы Айшадан риуаят еткен [62].

Ханафи мәзһабының негізін қалаушы ұлық имам Әбу Ханифа жоғарыда аты аталған саңлақ сахабалар мен табиғиндердің аға буын ғалымдарынан қалған осынау ұлы мұраны, қалыптасқан куфалық мектепті ары қарай дамытып, жүйелеп ханафи мәзһабының негізін қалады.

Куфа мектебінің басты ерекшелігі

Куфалықтар ахад хабарларды қабылдауда (санад) тізбек елегіне қосымша мәтіннің дұрыстырын да тексеретін басқа да өлшемдерді қарастырған болатын. Мысалы, Әбу Ханифа ұмбет қабыл етпеген ахад хадистермен амал етпеген.

Бұл куфа мектебінде кеңінен қолданылған тәсіл. Оған дәлел: Имам әл-Бұхаридың шайхы Аффан ибн Мұслим кейбір хадисшілердің Куфа қаласына келіп төрт ай мерзім тұрақтағандықтарын, онда тек үмбеттің қабылдаған 50000 хадис жазып алғандықтарын, бірақ қалаған жағдайда жүз мың хадис те жазып алуға болатындей хадистің көп екендігін әрі Куфада ешкімнің хадис риуаятына женіл-желпі қарамайтындықтарын айтқанын жеткізген [57, 1 т. 559 б.].

Аффан ибн Мұслимнің бұл риуаятынан мына үш нәрсені байқауға болады; Біріншісі, Куфа қаласында төрт айдай аз уақыттың ішінде жүз мыңдай хадис жинауға болатындей хадистің соншалық көптігін. Екіншісі, хадис жинаған кезде тек тізбектің үзілмегендігі емес, негізгі өлшемдерінің бірі ретінде хадисті үмбеттің қабылдаған болуы шартын қосулары. Ушіншісі, хадис риуаятына Куфалықтардың женіл-желпі қарамай аса сақтықпен қараулары.

Омар ибн Хаттаб пен Әбу Бәкірқызы Айшаның кейбір ахад хабарларды бірден қабылдамағаны белгілі. Мысалы, Мұслимнің сахих хадистер жинағындағы Фатима бинт Қайс атты әйел сахабаның «(талақ болған әйелге) жатын орын да, нәпақа да берілмейді», – деп пайғамбарымыздан (с.а.у.) риуаят еткен хадисі Омар ибн Хаттабқа жеткенде ол: «Дұрыстап жаттағаны яки ұмытқаны белгісіз бір әйелдің сөзіне сеніп Раббымыздың Кітабын, Пайғамбарымыздың сұннетін тәрк қыла алмаймыз. Талақ болған әйелге жатын орын да, нәпақа да беріледі. Алла Тағала: «Анық ауыр күнә (зина) жасамайтынша оларды үйлерінен шығармандар» (Талақ, 1) – деген» [68, 2 т. 1118 б.].

Бұл жерде әйел риуаят еткен аталмыш хадис Құранның анық аятына қайшы болғандықтан, хазіреті Омар оны қабылдамаған. Тағы бір мысал, Әбу Бәкірқызы Айшага (р.а) Әбу Һурайраның Пайғамбардан риуаят еткен «Зинадан туған бала үш жаманның біреуі», – деген хадисі жеткен кезде, ол: «Әбу Һурайраны Алла кешірсін! Ол бұл хадисті дұрыс естімеген әрі дұрыс жеткізе алмаған. Хадистің негізі бұлай емес. Алла елшісін мұнафықтардың бірі мазалап жүр еді. Пайғамбарымыз (с.а.у.): «Пәленшениң жаманшылығынан кім қорғай алады?» – деді. Сол сәтте біреу: «Уа, Алланың елшісі! Ол зинадан туған бала ғой», – деді. Алла елшісі: «Оған үш жаманшылықтың бірі», – деді. Алла Тағала былай дейді: «Ешбір адам басқа жанның күнәсін арқаламайды» (Фатир, 18). Басқа бір риуаятта: «Оған әке-шешесінің күнәсі жазылмайды. «Ешбір адам басқа жанның күнәсін арқаламайды», – делінген [33, 2 т. 233 б.]. Байқағанымыздай, Әбу Бәкірқызы Айша Әбу Һурайраның бұл хадисін Құранның: «Ешбір адам басқа жанның күнәсін арқаламайды» (Фатир, 18), – делінген жалпы қағидасына қайшы болғандықтан, қабылдамай тастаған. Яғни, ахад хабармен Құранның жалпы үкімін жалқыламаған. Куфа мектебінің бастаудында Абдуллаһ ибн Мәсғұттан бөлек Омар ибн Хаттаб, Әли ибн Эби Талиб, Әбубекір қызы Айша сынды Алла елшісінің (с.а.у.) үнемі жанында жүрген хас сахабалардың тұрғанын айтқан болатынбыз. Халифа Омар (р.а.) Хижазда, яғни Мәдине қаласында ғұмыр кешсе де, Куфалық мектептің өкілі саналуының астарында оның хадистерді қабылдауда аса сақтық танытқандығы, тіпті көптер хадис риуаят етуге қатал қарсы шығуы, дінді түсінуде қисын мен ақылға терең мән беруі мен хадистерді Құран мен діннің іргелі қағидалар

елегінен өткізуінде жатыр [72, 30 б.]. Куфалық мектептің негізін қалаушы Абдуллаһ ибн Мәсғұд әр мәселеде халифа Омарды негізге алатын еді. Бұл жайлышы Ибн Жарир: «Сахабалардың арасында Абдуллаһ ибн Мәсғұдтан өзге ешбір адамның фәтуалары мен фиқітағы көзқарастарын жазып отыратын сұқбаттас шекірттері болмаған. Абдуллаһ ибн Мәсғұд Омарға қайшы келетін өзінің көзқарасы мен фәтуаларын дереу тастайтын. Яғни, өзінің көзқарасын тастап, Омардікіне көшетін. Фәтуаларының түгелге дерлігі Омарға қайшы болмайтын», – деп Ибн Мәсғұдтың біліміне айналасындағылардың қашалық деңгейде көңіл бөлгендігіне және оның Омардың фәтуаларына қайшы келмейтіндігіне назар аударған. Амир ибн Шәрахил әш-Шағби де: «Абдуллаһ ибн Мәсғұд (таң немесе ақшам намазында) құныт дұғасын оқымайтын еді. Егер Омар оқығанда, сөзсіз ол да солай істейтін еді», – деп Абдуллаһ ибн Мәсғұдтың халифа Омардың көзқарастарын басшылыққа алатындығын білдірген [63, 1 т. 16 б.].

Халифа Омар сахабалардың арасында аят, хадистерді ең терең түсінетін және түсінуге аса ыждағаттық танытып, ол жайлышы өзінің ойын ашық айтатын сахаба болатын. Шағби бұл жайлышы былай дейді: «Түрлі мәселелердің үкімі Омардан (р.а.) сұрапатын еді. Ол мәселенің үкімін бәлкім бір ай ойланатын, сахабалармен кеңесетін еді. Кейде бір күнде бір отырыста жұз мәселені шешіп беретін. Оның ізімен Абдуллаһ ибн Мәсғұд жүрді. Омардың көзқарастарынан әсерленді әрі одан риуаят етті. Абдуллаһ ибн Мәсғұд былай дейді: «Егер адамдардың барлығы бір жаққа бағыт алып, Омар басқа жаққа бет алса, сөзсіз, мен Омардың сонынан жүрер едім» [60, 289 б.].

Міне бұл Абдуллаһ ибн Мәсғұдтың діни түсінігі, үкім шығарудағы ұстанған тәсілі мүміндердің әмірі Омар ибн Хаттабтікімен бірдей десек артық айтқандық емес. Осы себептерден болса керек, халифа Омар рай мектебінің алғашқы ұстазы саналған [69, 1 т. 127 б.]. Абдуллаһ ибн Мәсғұдты Куфа шаһарына ұстаз етіп Омар ибн Хаттабтың таңдал жібергенін ескерсек, екеуінің арасындағы байланыстың тереңдігін түсіну қыынға соқпаса керек. Сондай-ақ, Куфада ғұмыр кешіп, халифа болған әзіреті Әли ибн Әби Талибтің де хадистерді қабылдауда аса сақтық жасап, ықтияттық танытқанын байқаймыз. Ол хадисті сенімді кісі риуаят етіп тұрса да, риуаяттың дұрыс екендігіне байланысты қосымша ант ішкізетін еді [46, 256 б.]. Әбу Ханифаның мұжтацид шекірті Мұхамед Хасан әш-Шайбани әзіреті Алидің хадис бойынша Әбу ҆үрайрадан, әзіреті Омардың Айша бинт Әби Бәкірден де көп білетіндігін алға тартады. Ол хадис таңдауда жасы үлкен, тәжірбесі мол, Алла елшісіне (с.а.у.) жақынырақ сахабалардың риуаятын таңдайтын еді [70, 194 б.].

Сахабалардың ахад хабарларға қатысты жоғарыдағы ұстанымы Куфа мектебінде қалыптасып әрі қарай рай мектебі ретінде дами тұсті. Ал Әбу Ханифаның оны одан әрі қарай жүйелеп, жетілдіргендігінде сөз жоқ. Ханафилердің ахад хабарларға қатысты ұстанымы жайлыш имам әл-Жассас өзінің «әл-Фусул філ-усул» атты еңбегінде былай дейді: «Біздің мәзінаб ғұламалары (асхабымыз) бойынша ахад хабардың қабылданбау себептерінің бірі Иса ибн Әбанның да айтқанындай: «Ахад хабар ешбір күмәнсіз жеткен (мұтауатир, мәшіүр) сұннетке керағар болса, немесе Құранға анық қайшы

келсе, сондай-ақ, көпшілікке қатысты мәселелерден бола тұра, көпшілік білмейтін ахад хабармен жетсе, немесе адамдар риуаят еткенімен қоғам оған қайшы амал еткен шэллік хадис болса, мұндай ахад хабарлар тәрк қылышынады» [8, 2 т. 3 б.]. Имам Әбу Юсуф бұл жайлы өзінің «әр-Рәдд ала сияри әл-Әузаги» атты еңбегінді Әузагиға қарата: «Түрлі риуаяттар көбеюде. Олардың арасынан мұлде беймәлімдері де шығуда. Ол риуаяттардан фиқһ мамандары хабарсыз. Сондай-ақ, олардың мағынасы Құран мен сұннетке де қайшы. Енде, шэллік хадистерден абай бол! Көпшілік жамағаттың ұстанған және фақиһтердің билетін және Құран мен сұннетке қайшы келмейтін хадистерді ұстан. Басқалардың үкімін осыларға салыстыру жолымен шығар! Құранға қайшы сөздер риуаят болып жетсе де, ондай риуаяттың Алла елшісінің (с.а.у.) хадисі еместігінде шұбә жоқ» [71, 31 б.].

Байқағанымыздай Куфа мектебінің негізін Алла елшісінің жанында жүрген Омар ибн Хаттаб, Абдуллаһ ибн Мәсғуд, Әли ибн Аби Талиб сынды білімі терең ардақты сахабалар мен Әсүад ибн Қайс, Ибраһим ибн ән-Нахаги сынды аға буын табиғиндер қалаған.

Куфа қаласына Алла елшісінің (с.а.у.) хадистері молынан жеткен. Әсіресе Әли ибн Аби Талибтің кезінде Куфа шаһары халифалықтың орталығына ауысқаннан кейін ғылым-білімнің ордасына айналды. Куфалықтардың хадистердің астарына үцілу арқылы адамзаттың пайдасына негізделген мәнді табуға тырысулары, ахад хадистерді қабылдаудағы қосымша шарттар қарастырулары және өмірде әлі кездеспеген мәселелердің де үкімін іздеулері олардың қияс, яғни салыстыру жолымен үкім шығаруға деген ыждағаттарын арттыра түсті. Тіпті басты ерекшеліктерінің біріне айналды. Куфа мектебінің осы ерекшелігін Әбу Ханифа ары қарай жетілдіріп, жүйеге салғанында күмән жоқ. Ханафи мәзhabының Куфа мектебімен сабактастыры үзілмеген шежіре бойынша жалғаса жеткен.

1.3 Ханафи құқығында хадистерді тандаудың антропоцентристік негіздері

Ханафи мәзhabын жалпы тарихи құбылыс ретінде тұтас салыстырып саралап, ондағы фиқһ нормаларын аксиологиялық тұрғыдан зерделегенімізде Әбу Ханифа және оның шәкірттерінің хадистану методологиясында антропоцентристік ұстанымды басшылыққа алғандығын байқаймыз. Бұл да негізінен Құран мәніне сай ұстаным. Онтологиялық тұрғыдан да адамзат мына ғаламның ішіндегі ең басты жаратылыс. Телеологиялық тұрғыдан қарасаңыз да Алла мына әлемді де, дінді де адам баласына иләни сынақта екі дүниеде бақытқа жетуін мақсат еткен. Дін жеке адам ретінде де, біртұтас қоғам ретінде де оның жан мен тәннің үйлесімі, ақыл қанағаты мен сана тазалығы, осы дүние мен ақыретінің тепе-теңдік қағидаларын қамтитын институт. Сондықтан діни нормалар үшін де хадистану мәнін дұрыс түсінудің шарты – антропоцентристік ұстаным екендігі белгілі. Бұл ұстанымды төмендегідей жіктең, саралауға болады:

Ақыл-қисынга сай келуі

Сахабалар дәуірінде де кейбір хадис риуаяттарының ақыл мен қисын елегінен өткізілгеніне қарастырылады. Мысалы Әбу Һурайраның (қ.ж. 59/678): «Зинадан туған бала – үш жаманның ең жаманы», – деген риуаяты Абдуллах ибн Аббасқа (қ.ж. 68/687) жеткенде, ол: «Егер зинадан туған бола үш жаманың жаманы болғанда, анасын тас боран қылыш жазалау үшін ішіндегі баланың дүниеге келуін күтудің қажеті жоқ еді», – деген [70, 7 т. 473 б.]. Байқағанымыздай Абдуллах ибн Аббас аталмыш риуаятқа ақыл-қисын жолымен қарсы шығып отыр.

Әбу Ханифаның хадистерді таңдауда ақыл-қисын елегінен өткізу өлшемін назарға алғанына қатысты өз аузынан жеткен риуаят жоқ. Алайда оның берген үкімдеріне дәлел ретінде қолданған хадистерге назар аударғанымыздың, оның кейбір хадистерді ақыл-қисын елегінен өткізгеніне қарастырылады.

- Мысалы, Алла елшісінен (с.а.у.) жеткен «Кімде-кім бос жатқан тың жерді игерсе, ол жер сонікі болады» деген хадиске қарамастан, Әбу Ханифа бос жерді игеріп, оған иелік ету мемлекет басшысының рұқсатымен ғана болатындығын айтқан. «Әбу Ханифа бұл мәселе бойынша берген үкімінде неге сүйенген? деген сұраққа Әбу Юсуф: «Әбу Ханифаның дәлелі мынау: «Жерді игеру тек мемлекет басшысының рұқсатымен болады. Олай болмағанда, дау-дамайға әкеліп соғады. Мысалы екі кісі бірдей жерді таңдалап, әрқайсысы мен игеремін десе, қайсысынікі дұрыс? Немесе басқа біреу бір кісінің үйінің айналасындағы бос жерін игеремін десе, ал үй иесі бұл мениң жерім, сен игерсең маған зияны тиеді деген жағдайда қалай болады?», – деп жауап беруге тырысқан [73, 1 т. 76 б.] .

Байқағанымыздай, Әбу Ханифа бұл жерде хадистің тұра мағынасы халық арасындағы келіспеушілікке, тіпті мемлекетте хауосқа себеп болатындығын, жүйесіздікке апарып соғатындығын ойлап, мемлекет басшысының рұқсатын шарт қосып отыр. Әбу Ханифаның қосқан бұл шарты аталмыш хадиске де қайшы емес. Аталмыш хадисті «Кімде-кім мемлекет басшысының рұқсатымен бос жатқан жерде игеретін болса, ол жер сонікі», – деп түсінуге болады.

Әбу Ханифаның екі мұжтаһид шәкірті Мұхаммед пен Әбу Юсуф бұл мәселеде ұстаздарынан басқаша көзқараста. Олар хадис үкімінің қияметке дейін тұра мағынасында қалатындығын, тек адамдар арасында келіспеушілікке, біреуге зияны тиіп жатса ғана «Біреудің жеріне рұқсатсыз еккен адамның ол егістікте ақысы жоқ», – деген хадис негізінде тосқауыл қойылатындығын білдірген [72, 64 б.] .

- Риуаятта Алла елшісі (с.а.у.) қоңырау тағылған бір мініс көлікті көріп: «Бұл шайтанның көлігі» деген. Ал басқа бір хадисте: «Қоңырау тағылған керуенмен бірге періштелердің болмайтындығын», – білдірген. Имам Мұхаммед бұл хадиске қатысты Алла елшісінің жай уақытта емес, тек соғыс кезінде ғана мініс көлікке яки керуенге қоңырау тағуды ескерткен деген жорамалды алдыға тартқан. Себебі соғыс жағдайында қоңыраудың шылдыры әскердің кез-келген әрекетін дұшпанға сездіріп қою тұрғысынан қатерлі. Имам Сараджис Мұхаммедтің бұл жорамалын одан әрі қарай кең түсіндіріп береді. «Соғыста әскерлердің қоңырау қолдануы мәкрүḥ саналған. Себебі олар «дәрүл-

харбта» түнеген кезде, дұшпан қоңыраудың шылдырынан мұсылмандардың орнықсан жерлерін біліп қойып, олардан бұрын әрекетке көшуі ықтимал. Тіпті «дәрул-куфрде» жорықта жүрген жағдайда да дұшпан қоңыраудың шылдырын естіп, орындарын анықтап, өлтіріп кету қаупі бар. Сондықтан мәкрүh. Ал дарул-исламда қоңырау тағудың мініс көлік иесіне пайдасы тиетін болғандықтан, оның ешқандай ағаттығы жоқ» [74, 64 б.].

Байқағанымыздай, хадисте «дәрул-харб», «дәрул-ислам», – деп бөліп айтпаса да, ханафи ғалымдары адамға тигізер пайдасы мен зиянын ескере отырып, жоғарыдағыдай ақылға қонымды жорамалға барған.

Адам баласының қадір-қасиетін назарда ұстау

Әбу Ханифа және шәкіртерінің берген үкімдерінде адам баласының жеке басының қадір-қасиетіне аса назар аударып, оған көңіл бөлгендігін байқаймыз. Ханафилердің бұл ұстанымы әсіресе «хадд», яғни шариғат бойынша жазалау мәселелерінде көбірек көрініс тапқан. Бұл ұстаным – Омар ибн Хаттаб секілді ардақты сахабалардың да баса назар аударған мәселесі. Белгілі болғандай Омар ибн Хаттаб жұт болған жылы тиісті адамдардан сол жылдың зекетін жинатқызыбаған. Келесі жылы екі жылдықін қосқызып, бірақ төлеткен. Сондай-ақ сол жұт жылы ұрылардың да қолын шаптырмай «хадд» жазасын орындағызыбай қойған. Әзіреті Омардың жалпы «хадд» жазасына барынша сақтықпен қарағандығына қуә боламыз. Бұл жайлы әзіреті Омардың: «Мүмкіндігінше мұсылмандарға «хадд» жазасын қолданбаңдар. Өйткені басшының жазаны қолданбауда қателескені, жаза беруде қателескеннен әлде қайда қайырлы. Егер мұсылмандарға «хадд» жазасын қолданбауға қандай да бір себеп, ілік тапсаныздар, онда оны орындаамай, ысырып тастаңыздар», – дегені риуаят етілген. Имам Мұхаммед осы хабарды жеткізгеннен кейін: «Міне бұл Әбу Ханифаның және біздің көзқарасымыз», – [72, 1 т. 50 б.] деген.

- Ханафилерде бір рет ұрлық жасап, қолы шабылған кісі тағы бір рет ұрлық жасаған жағдайда, оның екінші қолы шабылмайды. Өйткені Құранның «Ұрлық жасаған еркектің де, әйелдің де қолдарын шабындар» деген аяты қайталап ұрлық жасаған кісіге шабу жазасының қайталанатындығын білдірмейді. Ханафилер ұрының екі қолы бірдей шабылған жағдайда, оның ішіп-жеу, дәрет сындыру сияқты ең керекті қажеттіліктерін өтей алмай өзгеге мұқтаж болып қалатындығын ескеріп, осындай байламға тоқтаған. Бұл көзқарастарына әзіреті Әли ибн Әби Талибтің: «Ұрлық жасағанның оң қолы шабылады, қайтадан ұрлық жасайтын болса, сол аяғы кесіледі. Ал қайтадан ұрлық жасайтын болса, өкінгенге дейін абақтыға жабылады. Бірақ басқа ағзасы кесілмейді. «Тамақ жеп, ас ішетін және астымды тазалайтын қолым жоқ, жүретін аяғым жоқ», – деуінен Алладан ұяламын», – деген сөзін дәлел ретінде келтірген. Имам Мұхаммед: «Біз, міне, осыны ұстанамыз әрі Әбу Ханифаның да көзқарасы осы», [19, 112 б.] – деген.

- Кісі ұрлық жасағандығын екі рет немесе зина жасағандығын төрт рет өзі мойындалп айтқаннан кейін сөзінен айнып, іstemегендігін алға тартқан жағдайда Әбу Ханифа бойынша «хадд» жазасы қолданылмайды. Тек ұрлаған нәрсесін қайтарып береді. Өйткені Муаз ибн Мәлик зина жасағандығын төрт рет өзі келіп, мойындалп, айтқаннан кейін ғана барып «хадд» жазасы

қолданылған. Тас боран жазасы жүзеге асып жатқан сэтте Муаз ибн Мәликтің жазадан қашқанына қарамастан, тас боратқандар тарарапынан өлтіріледі. Кейін Муаз ибн Мәликтің қашқанын естіген Алла елшісі (с.а.у.): «Оны жібере салмадындар ма?» – дегені риуаят етілген. Әбу Ханифа пайғамбарымыздың (с.а.у.) «жібере салмадындар ма?» деген сөзін негізге алғып, кісінің өзі келіп төрт рет мойындағаннан кейін, қайтадан бас тартқан жағдайда, ондай кісіге жаза қолданылмайтындығына үкім шығарған. Ал Әбу Ләйла мұндай жағдайда да хадд жазасының түспейтіндігін, жүзеге асырылуы тиіс екендігін білдірген [75, 156-157 б.].

- Әбу Ханифа бойынша ақыл-есі дұрыс, балиғат жасына жеткен қыз баланың уәлисіз (ең жақын туысқаны) неке қидыра беруіне рұқсат етілген. Ал «Үәлидың рұқсатының неке жоқ!» деген хадисті негізге алмау себебін аталмыш хадисті риуаят етіп отырған Айшаның өзі ол бойынша амал етпегендігімен түсіндірген. Алайда бұл жеткілікті себеп емес. Өйткені дәл сол мазмұндағы хадисті Әбу Мұса әл-Ашғари мен Әбу Һурайраның да риуаят еткендігіне куә боламыз. Енде, Әбу Ханифа бұл мәселеге қатысты хадистерді таңдау барысында әйел мен еркекті бөлмей, тең құқық беру арқылы адамның жеке басының қадір-қасиетіне назар аударған деген тұжырым ақылға қонымдырақ. Себебі балиғат жасына жеткен қыз бала өзінің өміріне тікелей қатысты мәселеде басқаларға қарағанда артығырақ ойланатыны ақиқат. Жауапкершілікті де өз мойнына алғаны дұрыс [19, 114 б.].

- Әбу Ханифа бойынша адам құны мейлі ол еврей, христиан немесе отқа табынушы болсын, бірдей мөлшерде қарастырылады. Сондай-ақ өзге дін өкілін өлтірген мұсылманға да қысас үкімінің орындалатынын алға тартқан. Ал Мәдиналықтар христиан немесе еврей өлтірілген жағдайда олардың құнының мұсылмандікімен салыстырғанда жартылай болатындығын, ал отқа табынатындардікінің 800 дирham көлемінде екендігін білдірген. Сондай-ақ, бұларды өлтірген мұсылманға қысас үкімінің қолданылмайтындығын алға тартқан.

Әбу Ханифаның адам құнын этникалық және діни наным түрғысынан бөлмestен, тең қарau принципінің бүгінгі түрлі ұлыстар мен дін өкілдері біte қайнасып, өмір сүріп жатқан осынау жаһандану заманында маңызы артып отыр. Бұл ұстанымды Алла елшісінің ғибратты ғұмырынан да байқауға болады. Өмірінің соңында мәңгілікке көз ілер алдында хазіреті пайғамбарымыз (с.а.у.) мұсылмандарға: «Сіздерге әhli kіtап иелері – христиандар мен еврейлерді аманат етемін», – деп табыстаған. Кейінгі халифалардың өмірінен де осы ұстанымды жалғастырғанын байқаймыз. Хазіреті Омар (р.а.) көшеде күн көріс қындығынан қайыр тілеген қарт зиммиді көргенде: «Жас кезінде жизия салығын алғып, қартайғанда көшеге тастауға болмайды», – деп мемлекет қазынасынан осындағы күйдегі өзге дін өкілдері үшін арайы жәрдемақы тағайыннатқан. Бұған қоса өзінен кейінгі халифаларға да зимилердің құқығын қорғауды, оларға пана болуды табыстаған [76, 262-263 б.].

Әбу Ханифаның шығарған үкімдерінде кім болса, ол болсын адам баласының жеке басына деген қадір-қасиетіне назар аударуы жаһандық маңызды ұстанымға негіз бола алады [19, 116 б.].

Жеңіл әрі адам пайдасына ыңғайлы болғанын таңдау

Ханафи мәзһабындағы берілген жалпы үкімдерді терен зерделегенімізде дәлел ретінде қолданылған хадистерді таңдағанда бұқара халық үшін жеңілі мен адам пайдасына ыңғайлышын таңдағанына көз жеткіземіз. Тіпті Ханафи мәзһабында үкім берудің басты қайнар көздердің бірі ретінде «истихсан» әдісі де бар. «Истихсан – басқа ұқсас үкімдерге салыстыру жолы арқылы үкім шығарару жолы саналатын «қиясты» тәрк қылыш, халық үшін ыңғайлышрақ басқа үкімді таңдау».

- Эбу Юсуф үзір (истихаза) қаны келген әйелдің әр намазға ғұсыл алуы керектігін білдірген Ибн Аббастан жеткен хадис жайлы Эбу Ханифаның: «Хаммад мұны қабыл етуші еді. Ал мен болсам, мұндай жағдайда әр намаз үшін ғұсыл қажет емес, тек дәрет алу жеткілікті деген ойдамын», – дегенін жеткізген. Бұған қатысты Куфалық ғалым Ибраһим ән-Нахағи: «Истихаза үзірі бар әйел кісі хайыз күндері намазын оқымайды. Хайыз мерзімі біткеннен кейін ғұсыл алады. Тұсқі намазының уақыты шықпай тұрып ғұсыл алып бесін намазын, артынан екінді уақытының бас кезінде екінді намазын оқиды. Ақшам намазы шықпай тұрып қайтадан ғұсыл алып, ақшам намазын оқығаннан кейін құптан намазының алғашқы уақытында құптан намазын оқиды. Ал таң намазына бөлек ғұсыл алады», – деген көзқараста. Эбу Ханифаның мұжтацид шәкірті Мұхаммед Ибраһим ән-Нахағидың осы көзқарасын жеткізгеннен кейін оның бұл ойымен келіспейтіндігін, оның орнына истихаза жағдайындағы әйел кісінің әр намазға дәрет алуының жеткілікті екіндігін білдіре келген хадисті таңдайтынын жеткізген [19, 119 б.].

Байқағанымыздай Эбу Ханифа және оның шәкірттері истихаза жағдайындағы әйелдің әр намазға немесе үш уақытқа ғұсыл алуын міндеттейтін екі риуаятты да алмай, оның орнына адамның жеке жағдайына ыңғайлыш әрі жеңілдікті білдіретін хадисті таңдаған.

- Эбу Сағид әл-Худри мен Эбу Іурайрадан жеткен риуаятта балиғат жасына жеткен әрбір кісінің жұма күні ғұсыл алуының уәжіп екендігі айттылған. Тіпті, Эбу Іурайраның риуаятында жұма күні ғұсылдың жүніб кісінің ғұсыл алуы секілді міндет екендігі білдірілген. Имам Мұхаммед: «Жұма күні ғұсыл құйыну абзал, бірақ міндет емес», – дей келе ғұсылдың уәжіп еместігін білдіре келген бірқатар хадистерді тізбектейді. Ибраһим ән-Нәхағи жұма және айт күндері құйылатын және қан алдырғаннан кейінгі ғұсылдың үкіміне қатысты: «ғұсыл алған жақсы, бірақ құйынбасаң еш сөкеттігі жоқ», – деп жауап берген. Хаммадтың: «Пайғамбарымыз жұмаға баратын кісі ғұсыл құйынсын деп бұйырды емес пе?» деген сауалына Ибраһим ән-Нахағи: «Иә, бірақ бұл уәжіpterдің қатарына жатпайды. Алла Тағала Құранда: «Сауда-саттық жасасандар оны күеландырындар!» – деген. Бірақ күеландырған кісі тек жақсы іс істеген болады. Алайда кімде-кім мұны жасамаса, ештеңе етпейді. Сондай-ақ, Алла Тағала: «Жұма намазын оқып болғаннан кейін (нәпақа ізден) жер бетіне тараңдар!» – деген. Бірақ тарасаң да, тарамасаң да ағаттығы жоқ», – деп әрбір бұйрық райдың уәжіптікті білдірмейтініне Құраннан мысалдар келтіре отырып жауап берген [19, 120 б.].

Байқағанымыздай жұма күнгі ғұсылдың үкіміне қатысты да ханафи ғалымдары, арырақ барсақ Куфа ғалымдары тақырыпқа қатысты түрлі хадистердің ішінен жеңілрекін таңдал, «уәжіп емес, абзal», – деп фәтуа берген.

Түпкі мақсатқа сай келетінін таңдау

Түрлі хадистер арасынан шариғаттың түпкі мақсатына үңіле отырып, ең жақынын таңдал үкім шығару да Әбу Ханифаның аса назар аударған мәселелерінің бірі. Фиқһ білгірлерінің мақсаты хадистердің тек жеткізілу тізбегінің дұрыстығына көніл бөлу ғана емес, мәтіннің де шариғи мақсатқа қаншалық сәйкес келетінен назар аудара отырып, үкім шығару екені белгілі. Әрине ол үшін тақырыпқа тікелей және жанама түрде қатысы бар барлық риуаяттарды жіті зерделеу қажет.

- Алла елшісінен (с.а.у.) риуаят етілген: «Ер баланың кіші дәреті тиген киімге су құйылса, жеткілікті, ал қыз баланың кіші дәреті тиген киімді жуу қажет», – делінген хадис бар. Имам Мұхаммед: «Біз таза болғанға дейін сумен жууды дұрыс санаймыз. Әбу Ханифаның да көзқарасы осы», – деген [19, 125 б.]. Байқағанымыздай қыз бен ұлдың кіші дәреттерінің арасында айырмашылық жоқ болғандықтан, екеуінің де сумен тазартылғаны дұрыс. Өйткені бұл жердегі шариғаттың түпкі мақсаты тазалық. Имам Тахауи бұл жайлы: «Қисын тұрғысынан таразылайтын болсақ, қыз бен ұл баланың мейлі тамақ жейтін жасқа келсін, немесе келмесін, олардың кіші дәреттерінің үкімі бірдей. Қыз баланікі нәжіс болса, ер баланікі де нәжіс болмақ. Бұл Әбу Ханифа және Имам Мұхаммед пен Әбу Юсуфтың байламы», – [79, 1 т. 94 б.] деген.

Байқағанымыздай Әбу Ханифа жоғарыдағы хадисті емес, тазалық мақсатына сай келетін ұл-қыз деп бөлмestен жалпы кіші дәреттің нәжіс екендігін білдіріп келген басқа мәшінр ҳадисті таңдаған [29, 1 т. 88 б.].

- Әбу Ханифа бойынша көбейту мақсатында өрісте бағылған жылқыдан зекет алынады. Жылқы басына 1 динар. Сондай-ақ, жылқылардың құнын есептеп, әрбір 200 дирham үшін 5 дирham алынады. Ал Мұхаммед пен Әбу Юсуф бойынша өрісте жайылсын, жайылмасын жылқы малынан зекет алынбайды. Бұл үкімдерінде пайғамбарымыздан (с.а.у.) риуаят етілген: «Үмбетімді жылқысы мен құлдарының зекетінен босаттым. Тек құлдары үшін пітір садақасы бар», – деген хадиске сүйенген. Әбу Ханифа болса: «Өрісте жайылған әрбір жылқы үшін 1 динар немесе 10 дирham зекет алынады. Бірақ соғысқа арналған ат үшін зекет жоқ», – деген риуаятты негізге алған [28, 2 т. 188 б.]. Байқағанымыздай, жылқы малы да басқа малдар сияқты иесіне кіріс кіргізетін болғандықтан, оның зекеттен тыс қалуы шариғат мақсатына қайшы болмақ. Сондықтан Әбу Ханифа: «Соғысқа арналған аттардан өзге көбейтілу үшін өрісте жайылатын жылқыға зекет беріледі», – деген үкім шығарған [19, 129 б.].

- Омар ибн Абдил-Азизден жеткен риуаятта мұсылман әйел кісінің мініс көлікке мінуге болмайтындығы білдірілген. Себебі ол (р.ғ.) Алла елшісінен жеткен: «Алла тағала мініс көлікке мінген әйелге лағынет еткен», – деген риуаятты негізге алған. Имам Саражидің аталмыш хадистің тура мағынасын алмай, түпкі мақсатына үңіле отырып, соған сай жорамалдауға тырысқанын байқаймыз. Ол: «Бұл жердегі айтылайын деген үкім – «ойын-құлқі немесе

әдеміленіп алыш, өзін еркектерге көрсету үшін мініс көлікке мінген әйелдер», – деп түсіндіруге тырысқан [74, 1 т. 136-137 б.].

Жергілікті елдің әдет-ғұрыптымен санасу

Шарифатқа тікелей қайшы келмейтін жергілікті елдің әдет-ғұрыптарының қажет кезде көптеген үкімдерге негіз бола алатындығы белгілі. Тіпті, имам Мұхаммед: «Әдет-ғұрыппен негізделген үкім бейнебір нассепен (аят, хадис) негізделгендей болады», –деген қағиданы айтқан [33, 3 т. 83 б.]. «Мұсылмандардың жақсы деп үйғарғаны Алланың құзырында да жақсы, ал мұсылмандардың жаман деп қабылдағаны Алланың құзырында да жаман» дедінген хадисі де ханафилердің бұл тақырыптағы сүйенген негізгі дәлелдерінің бірі [98, 6 т. 84 б.]. Ханафи мәзhabы жеркелікті әдет-ғұрыпқа басқа мәзhabтарға қарағанда көбірек мән берген.

- Имам Сарайси өзінің «Шарху әс-сияри әл-қәбир» атты еңбегінде аттың піштірілуінің мәкруғы еместігін білдірген. Ал Алла елшісінің (с.а.у.) Әлидің осыған қытысты сұрағына берген: «Мұны кім жасаса оның ақыретте нәсібі жоқ» деген жауабы мен Омар ибн Хаттабтың Сағд ибн Әби Уаққасқа жазған хатындағы: «Аттарды піштірмеңдер әрі екі милден артық шаптырмандар» деген тыйымын жормалдауға тырысқан. Ол: «Біздің көзқарасымыз бойынша мұның ешқандай сөкеттігі жоқ. Себебі Пайғамбарымыздың дәуірінен осы уақытқа дейін ешбір қарсылықсыз халық арасында атты піштіру әдеті жалғасып келе жатыр. Сондай-ақ, піштірілген атты сатып алуға және оны мінуге болатындығына қатысты ешқандай қайшы пікір жоқ. Тіпті Алла елшісінің (с.а.у.) мінген аты да піштірілген болатын. Ал егер атты піштірту мәкруғы болғанда, онда халықты одан тыйу үшін оны сату да, міну де мәкруғы болар еді», – дей келе «Аттың кісінеуі дұшпанға үрей салады. Ал піштірілген ат кісінемейді. Сондықтан соғысқа шыққан атты піштіру мәкруғы саналған», – деп жоғарыдағы риуаятты жорамалдаған [74, 1 т. 82-83 б.].

Аңғарғанымыздай имам Сарайси осы уақытқа дейін мұсылмандарда атты піштірту әдетінің жалғаса келгендейгін, әрі ондай атты алыш-сатып, және мініп келінгендейгін алға тарта отырып жоғарыдағы аталмыш хадистің тұра мағынасын түсіндіруге тырысқан.

Уақытқа қарай болатын өзгерісті, жағдайларды есепке алу

Усул әл-ғиқітта «Үкімге негіз болатын себептің бар яки жоқ болуына қарай үкім де өзгеріп отырады», – дедінген іргелі қағида бар. Бұл дегеніміз тармақ үкімдер жер мен елдің, тіпті кісінің жеке жағдайына қарай өзгеріске ұшырауы мүмкін деген сез. Шарифатымыз ақыр заманға дейін келетін жер бетіндегі күллі адамзаттың барлық мәселелерін реттеу үшін жіберілгендейдіктен, оның заман мен мекенге байланысты өзгеріп отыратын түрлі жағдайларды ескеруі табиғи құбылыс. Әйтпегенде ол өзінің өміршешендігін сақтай алмаған болар еді. Ислам дінінің шартарапқа қанат жаюының нәтижесінде жер бетіндегі әдеті мен ғұрыпты, менталитеті өзгеше көптеген ұлттар мен ұлыстар Ислам дінін қабылдады. Ислам құқықшылары олардың жеке жағдайларын ескере отырып, үкімдер шығарды. Аят-хадисті түсінуде, тұра мағыналарын жорамалдауда жағдаяттың өзгеруін есепке алды. Ханафи мәзhabы әр түрлі ұлттар мен әр қылыштар мен өркениеттің ошағы болған Ирак өнірінде бастау алыш, қанат

жайғандықтан, ханафи ғұламалары да бұл ұстанымды басты назарда ұстап, өзге мәншабтарға қарағанда көбірек қолданғандығын байқаймыз.

- Мысалы, құрма мен құрғақ жүзімнің шырынын араластырып ішуді тыйым сала келген Алла елшісінің (с.а.у.) хадисі бар. Алайда Әбу Ханифа бұл тыйымды тұра мағынасында түсінбеген. Оның пікірінше бұл тыйым алғашқы кездегі әлеуметтік жұпны жағдайдан туындаған. Ал кейіннен мұсылмандардың әл-ауқатты жақсарғаннан кейін мұндай тыйымның да үкімі өзгеретіндігін айтқан [19, 134 б.].

- «Мұшріктер – нәжіс. Осы жылдан кейін олар харам мешітіне жақында масын», – делінген аят бойынша мұшріктердің харам аумағына кіруіне болмайды. Алайда Әбу Суфиян ибн Харб мұсылмандармен болған Худайбия келісімі бұзылғаннан кейін оны қайта жаңарту үшін Мәдина қаласына келіп, харам мешітіне бас сұққан болатын. Әлі мұсылмандықты қабылдай қоймаған Әбу Суфиянның жоғарыдағы аятта айтылған тыйымға қарамастан харам мешітіне кіруіне рұқсат етілуін қалай түсінуге болады? Имам Мәлік мұшріктердің харам мешітіне кіре алмайтындығын анық білдірген. Имам Саражи мұның себебін: «Біздің байланымыз бойынша мұшріктердің басқа мешіттерге кіруіне тыйым жасалынбайтыны секілді, харам мешітіне де кірулеріне кедергі жоқ. Бұл тұрғыда «дарул-харб» халқы мен зиммилер (мұсылман елінде тұратын басқа дін өкілдері) бірдей. Ал аталмыш аятта мұшріктердің тек жәнилия дәуіріндегідей күйде мешітке кірулеріне тыйым салынған. Риуаятта білдірілгендей олар Қағбаға тыр-жалаңаш күйде келіп, тауап жасайтын болған. Сондай-ақ, тыйым жайғана кірулеріне қатысты емес, харам мешітін басқарып, билік жүргізурлеріне тыйым болған. Сондықтан тыйым тікелей олардың кірулеріне бағытталмаған. Өйткені олардың жәнилиядың күйде кірулері мүмкін емес», – деп жағдайдың өзгеруіне байланысты аят үкімінің де өзгеретінін білдірген [74, 1 т. 135 б.]. Харам мешітінің билігі мұсылмандардың қолына өткеннен кейін жәнилия дәуіріндегі мұшріктердің Қағбаны тыр-жалаңаш тауап жасаударының мүмкін еместігін ескере отырып, аталмыш аят үкімінің өзгергендігін айтқан.

- Алла елшісі (с.а.у.) бір хадисінде Құранның жаудың қолына түсіп қалу қаупінің алдын алып, оны бөтен елге апаруға тыйым салған. Әбу Ханифа жағдайдың өзгеруіне байланысты бұл үкімінің өзгергендігін білдіріп, басқаша фәтуа берген. Әбу Ханифаның бұл көзқарасын: «Егер Құран кітабы дұшпанның қолына түсіп қалу қаупі бар болса, онда бөтен елге Құранмен баруға болмайды. Алайда бөгде ел сенімді немесе оған арнайы кепілдікпен барған болса, онда Құранды бірге апаруға болады», – деп жорамалдаған. Имам Тахаудің білдіргеніндей, пайғамбарымыздың бұл тыйымы сол дәуірдегі жағдайға тікелей байланысты екендігінде сөз жоқ. Ол кезде Құран кітабы қазіргідегідей көп емес, тіпті бір кітапқа жиналмағандықтан, оны бөгде мұсылман емес елге апару қауіпті еді. Жаудың қолына түскен жағдайда өзгеріске ұшырап немесе жоғалып кету қаупі бар болатын. Ал Әбу Ханифаның заманында Құран кітабы жеткілікті мөлшерде көбейтілгендіктен, мұндай қауіп жоқ. Сондықтан оның үкімі де өзгеріп отыр [19, 136 б.]. Әбу Ханифаның аталмыш фәтуасымен бүгінгі таңда

келіспейтін кісі жок. Әсіресе, қазіргі таңдағы жаһандану заманында аталмыш фетуаның қаншалықты өзекті әрі дұрыс екендігіне көз жеткіземіз.

1 бөлім бойынша тұжырым

Зерттеу жұмысымыздың бірінші бөлімі ханафи мәзhabының негізін қалаушы имам Әбу Ханифаның хадис іліміндегі орны, ханафи мәзhabының қалыптасу кезеңіндегі Куфа мектебінің әсері, ханафи мәзhabының хадис қабылдау мен таңдаудағы негізгі ұстанымдары тарихи, құқықтық тұрғыдан зерттеуге арналған. Зерттеуімізде төмендегідей тұжырымдарға келдік:

- Ханафилік төл хадис әдіснамасының ерекшеліктерін тарқатып түсіндіру арқылы бүгінгі қазақ қоғамындағы діни алауыздықтың алдын алып, ханаfilerді хадис білмеушілікпен айыптаған қайсібір теріс ағымдарға тойтарыс беруге болады деген тұжырымға келінді. Сондықтан ханаfilerдің діни мәтіндерден үкім шығаруда қолданған фикір әдіснамасын, соның ішінде хадистерді қолдануға қатысты ұстанымдарын терең зерттеу, оның ерекшеліктерін қазақ қоғамына таныстыру айрықша маңызға ие.

- Қөрнекті ғұламалардың Әбу Ханифа жайлы айтқан пікірлері Әрі берген үкімдері негізінде Әбу Ханифаның хадис пен «жарх уа таъдил» ілімін терең менгергендігіне көз жеткіземіз.

- Әбу Ханифаның басқа хадисшілерге қарағанда хадистерді аз риуаят етуінің себептеріне тоқталынды. Аз риуаят етудің хадистерді аз білгендігінен немесе кем жеткендігінен емес, хадистерді қабыл алу шарттарының күрделігінен туындағындығына көз жеткізілді. Сондай-ақ аз риуаят етудің басты себептері ретінде хадистерді тізбегімен бірге сөзбе сөз күйінде емес, хадистерден шығарылған үкімді бірден білдіру арқылы риуаят еткен.

- Хадисшілер хадис арқылы амалға барғандығы белгілі. Ал Әбу Ханифаның өмір сүрген дәуірі Алла елшісінің (с.а.у.) ғасырына уақыт тұрғысынан ең жақын қоғам болғандықтан, ол амалдан хадиске барды. Яғни қоғамның жадындағы әрі жаппай жасалынып жатқан практикалық діни амалдарға хадистерден дәлел іздел, екеуінің арасын үйлестіруге тырысқан.

- Ханафи мәзhabының аят-хадистерді түсінуде шариги мақсатқа терең үңілуі мен үкім шығаруда діни деректерге тұтастай қарауы әрі хадистерді қабылдауда ықтиятты болу ұстанымдарының Куфа мектебіне ықпал еткен сахабалардан қалған әдіснама екендігіне көз жеткіздік.

- Куфалық мектебтің мұрагері саналатын Ханафи мәзhabының басты ерекшеліктеріне белгілі деңгейде әсер еткен Омар ибн Хаттаб, Әбу Бәкір қызы Айша, Әли ибн Әби Талиб, Абдуллаһ ибн Мәсғұдтың қатарына Иемен еліне ұстаз ретінде жіберілген ардақты сахаба Мұғаз ибн Жәбалды қосу қажет. Мұндай тұжырымға Куфа мектебіне ықпалы үлкен кейбір ғалым табиғин әулеттерінің Иеменнен көшіп келгендігін, оның ішінде Әлқама ибн Қайс ән-Нахағидің тікелей Мұғаз ибн Жәбалдың шәкірті болғандығы итермелеп отыр.

- Ханафи мәзhabының бастау алған Куфа шаһарының халифат орталығы болуының арқасында 1500 -ден аса сахабаның және көптеген аға буын табиғиндердің қоныстанғандығын әрі Куфалық мұсылмандардың басқа қалаларымен, әсіресе, Мекке, Мәдина қалаларымен тығыз қатыныстың

орнағандығының нәтижесінде бұл аймақта Алла елшісі (с.а.у.) хадистерінің жеткілікті деңгейде жеткендігін алға тарта отырып, «Күфада аз хадис жеткендікten Әбу Ханифа өзі шығарған көптеген үкімде ойға жүгінуге мәжбүр болды» деген қате көзқарас жоққа шығарылды.

- Ханафи мәзhabына тиесілі хадистерді Құран елегінен өткізу тәсілінің Омар ибн Хаттаб, Әбубекірқызы Айшадан бастау алған тәсіл екендігі анықталды.

- Әбу Ханифаның хадисшілерге қарағанда Пайғамбарымыздың өмір сүрген ғасырына ең жақын болу артықшылығын ескермей, оның берген үкімдеріне өзінен неше ғасырдан кейін пайда болған хадистерді қабылдау шарттарымен баға берудің ғылыми қате тәсел екендігі тұжырымдалды.

- Хадистің дұрыстығын тек хадис тізбегі бойынша емес, қоғамның оны қабылдап, амал ете келу өлшемімен де бағалау тәсілінің маңыздылығы айқындалды. Осы тұрғыдан алғанда ханаfilerдің хадисті жеткізу тізбегі толық болмаса да, ғұламалардың қабыл алып, қоғамның жаппай жасай келген амалдарының да сахих, тіпті мұтауатир деңгейінде қарастырылатындықтары ғылыми тәсіл екенділігі дәлелдер негізінде нақтыланды.

- Абдуллаh ибн Мәсгұдтың халифа Омар ибн Хаттабтың, Ал Ибраһим ән-Нахағидың Абдуллаh ибн Мәсгұдтың үкімдерін толықтай басшылыққа алатындығы дәлелденумен қатар Әбу Ханифаның да берген үкімдерінің басым көпшілігінің Ибраһим ән-Нахағидікімен бірдей деген нәтижеге қол жеткізілді.

- Әбу Ханифа және ханафи ғұламаларының хадистерді таңдау және олардан үкім шығаруда антропоцентристік ұстанымды негізге алғандығы анықталды.

2 ХАНАФИ МӘЗӘБЫНДА ХАДИС КЛАССИФИКАЦИЯСЫ

2.1 Жеткізушілердің санына қарай хадис жіктемесі

«Хадис» сөзі араб тілінде «жаңа» және «хабар» деген мағынаны білдіреді. Ал хадисшілер бойынша «хадис» деп Алла Елшісіне (с.а.у.) телінген сөз, іс, қандайда бір істі мақылдауы, бойындағы міnez-құлышы, табиғи дене-бітіміне қатысты мәліметке айтылады. Усул әл-ғиқһ ғұламалары хадиске тек Алла елшісіне телінген сөз, іс және қандай да бір істі мақұлдаап, құптауын ғана жатқызыған. Өйтепі олар хадиске үкім шығаратын негіз тұрғысынан қарастырады [80, 30 б.].

Сөзбен айтылған хадистің мысалы ретінде Бұхаридің жеткізген: «Нағыз мұсылман басқа мұсылмандарға тілімен де, қолымен де зиян тигізбеген кісі», – делінген хадисті жатқызуға болады [56, 1 т. 11 б.]. Испен жеткен хадистің мысалына Абдуллаһ ибн Омардан риуаят етілген: «Алла елшісі (с.а.у.) рамазанның соңғы он күнінде иғтикафқа кіретін еді», – дегенін жатқызуға болады [68, 1 т. 830 б.]. Ал қандай да бір істі мақылдауына қатысты хадистің мысалы ретінде: Алла ешісінің «екінді намазын тек Бәни Құрайзаға барып оқындар» дегеніне қарамастан сахабалардың бірқатары жолда, енді біреулері аталмыш жерге барып бірақ оқиды. Кейіннен осы жағдай Алла елшісіне (с.а.у.) кезде Алла елшісі үндемей, құптағанын жатқызуға болады [56, 2 т. 15 б.]. Алла елшісінің үнсіз қалуы екі тараңтың да істеген ісін мақылдауы болып, екі іс-әрекетті де құптаған болып саналады. Ал міnez құлқына жататын хадистің мысалы ретінде Әнас ибн Мәліктен жеткен: «Алла елшісі (с.а.у.) Адамдардың ең жақсысы, ең жомарты, ең ержүрек, батыры еді», [68, 4 т. 1802 б.] – делінен хадисті жатқызуға болады. Сондай-ақ табиғи дене бітіміне қатысты хадиске Бұхари және Мұслимнен жеткен: «Алла елшісінің (с.а.у.) бет-жүзі сұлу, дене-бітімі керемет еді. Сыриған қатты ұзын да, қысқа да емес болатын», – делінен риуаяты жатады [68, 4 т. 1819 б.].

Сұннет сөзі араб тіліне үйреншікті жол дегенді білдіреді. Діни терминде хидиске синоним ретінде қолданылады. Хадис Алла елшісінен (с.а.у.) ғана келген мәліметке айтылса, хабар Алла елшісінен (с.а.у.) келгендей де, өзгеден жеткенді де қамтитын мәліметке айтылады [13, 3 б.].

Хадисшілер хадистің жету жолдарының аздығы немесе көптігіне қарай хадистерді «мұтауатир» және «ахад» деп екіге бөлгөн. Сондай-ақ, ахад хадистерді «мәшһүр», «азиз», «ғаріб» деп үш катергорияға жіктейді [81, 74 б.]. Ал ханафилер «Мұтауатир», «мәшһүр», «ахад» деп үшке бөліп қарастырады.

Мұтауатир хадис

Араб тілінде «мұтауатир» сөзі қандайда бір нәрселердің бірінен кейін бірінің жалғасуын білдіреді. Ал хадис терминологиясындағы анықтама бойынша «Пайғамбарымыздан (с.а.у.) өзара жалған айтуға келісіп алулары мүмкін емес бір топ сенімді адамдардың өздері секілді сенімді адамдардан жеткізген хабарларына» айтылады.

Ханафилердің көрнекті ғалымы Кәмал ибн әл-Һумам мұтауатир хабарға: «Мұтауатир хабардың шарты ретінде жеткізушілердің саны бірлесіп өтірік айту мүмкін еместей көп болуы ләзім. Сондай-ақ, хабар берілген нәрсенің ақылмен

тана емес, сезім мүшелерімен білінуі тиіс әрі жеткізуші буындардың басы мен соны және ортасының бірдей болуы керек», – деп анықтама берген [82, 2 т. 233 б.].

Ханафилерде мұтауатир хабардың шарттары үшеу:

1. Жеткізушілердің саны келісіп өтірік айту ықтималдылығын жоққа шығаратындаі көп болуы ләзім.

2. Басы мен соны және ортасындағы барлық жеткізуші буындардың саны көп болуы тиіс.

3. Хабар берілген нәрсенің адамның сезім мүшелерімен білінетін болуы. Яғни риуаят етілген нәрсенің көзбен көріліп немесе құлақпен естілетін жағдайға байланысты болуы. Ал болып-болмағандығы жеткізуге емес, дәлелді қажеттілік ететін ақылы, қисыни үкімдерді білдіргендердің саны қанша көп болса да, мұндай хабар мұтауатирге жатпайды. Мысалы, Алланың бар және бір екендігін жоққа шығарған адамдардың саны қанша көп болса, болсын, олардың көптігін негізге алыш айтқандарын растау міндет емес. Егер сезім мүшелерімен білу мүмкін емес болса, онда ол еріксіз түрде күдіксіз сенілуі тиіс мәліметке жатпайды.

Бұл шарттарды ханафилердің Алауддин әл-Бұхари [25, 360-361 б.], Мұхаммед ибн Хамза әл-Фәнари (қ.ж. 834-1430) [83, 2 т. 239-142 б.], Абдуллатиф ибн Мәлак (қ.ж. 801-1398) [84, 206-207 б.] сынды көпшілік көрнекті ғұламаларының қосқандығына, олардың усул-фикаһ саласында қалдырыған еңбектерінен байқаймыз.

Усулиши ханафи ғұламасы Бәздауи мұтауатир хадиске: «Мұтауатир хабар дегеніміз саған Алла елшісінен (с.а.у.) еш шұбасіз жеткен хабар. Күмәнсіздігі сондай көзбен көріп, құлақпен естіген нәрседей. Бұл – жеткізуші рауилердің сандарының көптігі әрі әділдіктері және тұратын жерлерінің әртүрлі болуы себебінен өтірік айтуда келісіп ала алмайтындаі шегі жоқ бір топтың риуаят етуі арқылы жүзеге асады. Риуаят етушілердің көптігі тізбектің басы мен аяғында және ортасында бірдей болып жалғасуы тиіс. Мысалы, Құранның жетуі, бес уақыт намаз және олардың рәқағат сандары мен зекет мөлшері т.б осыларға ұқсас нәрселер секілді. Мұндай мәлімет көзбен көрілген нәрсе секілді еріксіз түрде еш күмәнсіз сенуді міндеттейді»; – деп анықтама берген [25, 523-524 б.].

Байқағанымыздай, фахрул-ислам Бәздауи мұтауатир хабарға рауилер санының саналмайтындаі көп болуы, әділетті болуы және тұратын жерлерінің әртүрлі болуы секілді қосымша шарттарды қосқан. Бәздаудің «Кәнз әл-усул» атты усул кітабына түсіндірме жазған ғұлама Алауддин әл-Бұхари бұл шарттардың мұтаутирудың бұлтартпас шарттары емес, тек жалған, шатасу секілді адами факторлардың араласу ықтималын толық тоқтату әрі қарсы пікірдегі адамды бас идіру үшін қосылғандығын алға тартқан. Алайда зерттеуші ғалым Абдулмәжид әт-Туркмани Алауддин әл-Бұхаридың бұл жорамалымен келіспейтіндігін білдірген. Ол Бәздаудің бұл шарттарды мұтаутиир хабар үшін бұлтартпас шарттар ретінде қосқандығын «Кәнз әл-усулдағы»: «Мұтаутиир хабар күдіксіз сенуді қажет ететін мәліметке жатады. Өйткені адамзат әртүрлі қабілет, ынтамен жаратылған. Табиғаттары да түрлі

болып келеді. Міне осының нәтижесі ретінде істері де әртүрлі көрініс табады. Ал егер қандайда бір нәрседе бірдей көзқараста болып жатса, онда бұл дәл сол нәрсені бәрінің естуі немесе ойдан шығаруы нәтижесінде жүзеге асуы ықтимал делік. Алайда, бәрінің бірігіп ойдан шығаруы мүлдем мүмкін емес. Себебі рауилердің әділетті әрі саналмайтындаидар дәрежеде көп болуы және тұратын жерлерінің әртүрлі болуы бұған бөгет», – деген сөзімен дәлелдеуге тырысқан [24, 133 б.].

Бәздаудің атаған бұл үш шартын басым көпшілік ханафи ғалымдары мұтауатир хабардың шарттарына қоспағанын байқаймыз. Бұл шарттарды қоспағандардың қатарында Кәмал ибн әл-Җумам, ибн Мәлак, Мулла Алиул-Қари сынды көптеген ханафилердің көрнекті ғалымдарын атауға болады. Тіпті бұл шарттарға Бәздаудің Алауддин әл-Бұхари, әл-Кәки әл-Хужанди секілді шәкірттері де қосылмаған [24, 134 б.].

Мұтауатир хадистің үкімі

Мұтауатир хабар Алла елшісінің (с.а.у.) сөзі екендігі еш күмәнсіз анық болғандықтан, төрт мәзһаб ғұламаларры бойынша көзben көрген нәрсе секілді еріксіз сенуге мәжбүрлейтін шуббесіз мәліметке жатады. Ал оны мойындаған адам діннен шығып, кәпір болады. Иса ибн Әбан мұтауатир хабардың үкімі жайлышы: «Мұтуатир хабар еріксіз түрде сенуге мәжбүрлейтін ешкүмәнсіз мәліметке жатады. Жоғарыда аталған көптеген шарифат мәселелері осы жолмен жеткен. Кімде-кім мұны мойындағаса, Алла елшісін мойындағандай болады. Бейнебір Алла елшісінен есть тұра, оны қабылдаған секілді. Міне сондықтан ондай адам бұл ісі арқылы діннен шығып, кәпір болады. Өйткені ол сезім мүшелерімен байқалып, (қолмен ұстап) көзben көрген нәрселер секілді кісіні еріксіз сенуге мәжбүрлейтін мәліметке жатады. Бізден бұрын бұл дүниеде басқа адамдардың болғандығына және қазіргі адамдардың солардың ұрпақтары екендігіне, аспанның біз туылмай тұрып бар болғандығына сену секілді» [8, 1 т. 504 б.].

Мұтауатир хадистің түрлері

Әбу Бекір Жассас мәшһүр хадисті де мұтауатирдің бір түріне жатқызады. Оның тұжырымы бойынша хадисшілердің анықтамасындағы мұтауатир хабар қосымша зерттеусіз-ақ еріксіз түрде күмәнсіз сенуді міндеттейтін айқын мәліметке жатса, мәшһүр хабар қосымша қуаттайтын дәлелдер мен зерттеудің нәтижесінде күмәнсіз сенуді міндеттейтін мәліметке айналады. Осы тұрғыдан алғанда мәшһүр хадисті күмәнсіз сенуге міндеттейтін қосымша айғақ, дәлелдерге екінші және үшінші буындағы ғұламалардың оны жаппай қабыл алып, амал еткендігін қарастырған.

Мұхаммед Әнуар Шаһ әл-Кашмири (қ.ж. 1352/1933) мұтауатирді төртке бөліп, өзгеше класификациялады.

1. Тізбектегі тауатур. Тізбектің басынан бастап аяғына дейін бірігіп өтірік айтулары мүмкін емес бір топтың риуаят еткен хадисі. Кашмиридің атаған мұтауатирдің бұл түрі хадисшілердің мұтаутариге берген анықтамасымен бірдей.

2. Тізбектің мұтауатир болуына мән берілместен, бір буынның екінші бір буыннан алған жалпылама риуаяты. Көптеген фиқһ кітаптарындағы терминге

сәйкес тауатурдың бұл түріне фиқһ ғұламаларының тауатуры делінеді. Мысалы Құран көрімнің жету тауатуры. Шығыста болсын, батыста болсын Құранның оқылуы, жатталуы қарапайым тауатур жолымен жүзеге асқан. Көпшілік екінші бір көпшіліктен, бір буын екінші бір буыннан қабылдаған.

3. Амалдың мұтауатир болып, бір буыннан екінші бір буынға практика күйінде жалғаса келген түрі. Яғни, ғибадат, т.б шариғат мәселелерінің бір буын өкілдерінен келесі бір буын өкілдеріне практикалық амал күйінде мұра болып жалғаса жетуі. Мұтауатирдың мұндай түрінде қатениң болу ықтимлы мұлдем жоқ десе де болады. Имам Кашири бұл тұжырымын «Қоғамда бір-бірінен мұра болып амал етіле келген көптеген мәселелер болады. Бірақ оларды жеткізген рауилер тізбегі жоқ. Себебі бұрынғылар оған өз замандарында аса мән бермеген. Олардан кейінгілер келеді де, қоғамда жасалып жүрген бұл амалдардың жету тізбегін сұрай бастайды. Таппаған жағдайда, мұтауатирдің бұл түрін жоққа шығарады [85, 1 т. 70 б.]».

Мұхаммед Әнуар Шаһ Кашири білдірген мұтауатирдің бұл түрін көрнекті ғалым Алауддин әл-Кәсани өзінің «Бадайф әс-Санаиф» атты мәшіүр еңбегінде кісінің артында қалған туған-туыстарына дүние-мұлкін өсиет арқылы бөлудің уәжіптігін білдіретін аят үкімін (нәсх) жоюшы дәлел ретінде осы амали мұтауатирді келтірген. Ол былай дейді: «Бұл аяттың үкімін мұтауатир хадис мәнсұх қылған. Алайда тауатур екі түрі болады. Біріншісі бірігіп, келісіп өтірік айтулары мүмкін емес бір топтың жеткізген риуаяты. Бұл риуаяттың мұтауатир болуы. Ал екіншісі бір буыннан келесі бір буынға ешбір бөгетсіз, қарсылықсыз практикалық, амал тұрғысынан жалғаса келген мұтауатир түрі. Бірақ бұл мұтауатир дәрежесінде риуаят етілмеген. Өйткені амалдың жасала келуі бұған ешқандай қажеттілікті керек етпеген. Практикалық амалмен бірге ұлық имамдардың да бұл бағытта бірауыздан фәтуалары болды. Міне мұндай жағдайдағы мұтауатир түрі еш күмәнсіз сол амалды міндеттейді. Мұтауатирдің риуаят түрімен Құран үкімін мәнсұқ жасауға болатыны секілді амали мұтаутири түрімен де жүзеге асыруға болады. Бұл екі мұтаутиридің арасындағы басты айырмашылық, біріншісін жоққа шығарып, мойындарынан адам діннен шығып, кәпір болса, екіншісін мойындарынан кісі усул әл-Фикітағы мәлім қағидаға байланысты кәпір болмайды» [29, 7 т. 331 б.].

4. Ортақ тұстың мұтаутиры. Әртүрлі мәселелерге қатысты хабарлар жеке алғанда ахад хабарлармен риуаят етілгенімен, олардың мазмұнындағы ортақ тұстары мұтауатир деңгейге жетіп жатады. Мысалы пайғамбарымыз әртүрлі мұғжиза көрсеткен. Алайда бұл мұғжизалардың әрқайсысын жеке алғанда, ахад хабар саналғанымен, барлығының ортақ тұсы, Алла елшісінің мұғжиза көрсеткендігі. Міне бұл ортақ тұстың мұтаутиры болмақ [85, 1 т. 144 б.].

Мәшіүр хадис

Ханафи мәзінабында «мәшіүр хадис», – деп «алғашқы буында (сахабалардың заманында) ахад хадис болып риуаят етіліп, кейіннен екінші және үшінші буында (табиғиндер мен атбағ ат-табиғиндердің дәуірінде) кең тарағ, мұтауатир болып жеткен хадиске айтылады».

Бұл анықтама бойынша хадистің танымалдылығы, муатауатир болып риуаят етілуі екінші және үшінші буында жүзеге асуы керек. Ал хадистің одан

кейін кең тарап, танымал болғаны есепке алынбайды. Өйткені жалпы алғанда хабарлардың көшілігі табиғин мен атбағу әт-табиғиндерден кейін танымал болған. Ханафилерде мәшһүр хадистің тағы мынандай бір анықтамасын кездестереміз: «Ғұламалардың жаппай қабылдаған (яғни, ғұламалардың дәлелге қолданып, амал еткен» хадисі. Ханафилерге тән бұл екі анықтаманың біріншісі көп танылған әрі дұрысырағы. Алайда екі анықтаманы терең зерделеген уақытымызда екеуінің арасында анау айтарлықтай айырмашылықтың жоқ екендігін байқаймыз. Себебі бірінші анықтамадағы «екінші және үшінші буында танымал болып, мұтауатир болып жетуі» дегеніміз екінші анықтамадағы «ғұламалардың дәлелге қолданып, амал етуі» дегенге саяды.

Мухиббуллох ибн Абдушукур әл-Бәһаридің (қ.ж. 1119/1707) осы екі анықтамадағы ерекшеліктерді де қамтый отырып мәшһүр хадиске: «Әсілінде ахад болып, екінші және үшінші буында мұтауатир болған әрі үмбет қабылдаған хадис», – деп анықтама берген [86, 2 т. 79 б.].

Ал хадисшілердің мәшһүр хадис түсінігі өзгеше болғандықтан, оған берген анықтамалары да басқаша. Олар мәшһүр хадиске: «Екі немесе одан да көп шектеулі жолмен жеткен, бірақ мұтауатир дәрежесіне жетпеген хадис», – деп анықтама берген [87, 603 б.].

Мәшһүр хадистің үкімі жайлы ханафилер екі түрлі көзқарас білдірген. Бірінші көзқарас бойынша мәшһүр хадис мұтауатир хадистің бір түріне жатады. Мұндай хабар алғашқы буында ахад хабар болғандықтан, бірден қатғи(шүбесіз) дәлелге жатпайды. Бірақ мазмұнын терең зерттеп-зерделегенде, ғұламалардың оны дәлелге қабылдағаны әрі оған қайшы пікір білдірмей амал еткендігін назарға алғанда, оның истиidlәли жолмен, яғни қосымша зерттеп, пікір жүргізуінде қатғи (шүбесіз бұлтартпас) дәлелге айналып, күмәнсіз мәлімет (әл илму әл-иақин) білдіретіндігін алға тартқан. Бұл көзқарасты Әбу Бәкір Жассас, Әбу Юср әл-Бәздауи, Ала әд-дин әс-Самарқанди сынды ғалымдар ұстанған. Байқағанымыздай Жассас бастаған ханафи ғалымдары бұл көзқарастырын ижмағ негізінде дәлелдеуге тырысқан. Олардың пікірінше мәшһүр хадисті екінші, үшінші буын ғалымдарының дәлелге қолданып, амал етуі ижмағқа жатады. Ендеше ижмағпен бекіген хадис шынайылығына деген күмәнді толықтай сейілтіп, қатғи дәлелге айналады.

Екінші көзқарас бойынша мәшһүр хадис мұтауатир хадис пен ахад хадистің ортасында болып, мұтауатирден төмен, ахадтан жоғары деңгейде қарастырылады. Бұл көзқарас бойынша мәшһүр хадис иақинға жақын заннилықты білдіреді. Мұны ханафилер «туманина» деп атайды. Яғни шын екендігіне көніл сеніп, жүрек жай табатын хабар. Бұл көзқарасты құптағандар мәшһүр хабардың әубаста ахад хабар екендігін ескеріп, рауидің жаңылысы, қате түсіну, дұрыс яки толықтай жеткізе алмау немесе жалған араласу секілді күмән-шүбәдан толықтай арылмайтындығын алға тартқан. Бірақ екінші, үшінші буында танымал болып, мұтауатир жолмен жеткениң, ғұламалардың дәлелге қолданып, амал еткенін назарға алғанда көнілге сенім ұялатып, жүректі жай таптыратындығын білдірген. Бұл көзқарасты Иса ибн Әбан бастаған Әбу Зәйд әд-Даббуси, фахрул-Ислам Бәздауи, Сарахси, Шаши, Насафи, Содруш-шарифа, Фанари секілді ханафи усулшы ғалымдарының басым көшілігі құптаған [24,

145-146 б.]. Мәшһүр хабарларды мұтауатирдың бір түрі ретінде бағалайтын Жассас бойынша да оған қарсы шыққан адам кәпір болмайды [8, 1 т. 159 б.]

Иса ибн Әбан мәшһүр хадиске қарсы шығудың үкімін үшке бөліп қарастырады: «Біріншісі, жалғанға санап, қарсы шыққан кісінің кәпір етпесе де, адасқанқа жатқызатын хабарлар. Бұған «зина жасаған кісіге тас боратылып жаза беруді» білдірген хадистерге ұқсас хабарлар жатады. Екіншісі, қарсы шыққан адамды адасқанға жатқызбаса да, қателікке ұрындыратын және күнәшар етуі мүмкін «мәсіге мәсіх тарту, белгілі нәрселерде артық салмақпен айырбастаудың (таfadул) харамдығын» білдірген хадистер секілді хабарлар жатады. Үшіншісі, қарсы шыққан адамды күнәшар қылмаса да, қателестіретін ғұламалардың ол жайында әртүрлі пікір білдірген үкім хабарлары жатады [10, 1 т. 292 б.].

Иса ибн Әбанның мәшһүр хабарға қарсы шығуды жоғарыдағыдан үшке бөліп қарастыруын Сарахси былай деп негіздейді: «Иса ибн Әбанның мәшһүр хадистің үкімін ғұламалардың қабыл алыш, сосын онымен амал етуіне негіздеуі ете дұрыс. Зина жасағанға тас борату жазасы жайлы хабардың дұрыстығына бірінші және екінші буынның ғұламалары бірауыздан келіскең. Ал харижилердің бұл хабарға қарсы шығулары ижмағқа ешқандай көлеңге түсірмейді. Міне сондықтан мұндай хабарды қабылдамай қарсы шыққан кісі адасқанға жатады. Ал мәсіге мәсіх тартуға қатысты хабарға алғашқы буынның өзінде-ақ түрлі пікірдің болыш-болмағандығына қатысты күмән бар. Айша мен Ибн Аббас (р.а.): «Алла елшісі «Мәйда» сүресі түскеннен кейін де мәсіх тартты ма?» – деп мәсіх тартуға болады дейтіндерден сұрандаршы», – деп айтатын. Айша мен Ибн Аббастың бұл райларынан қайтқандықтары риуаят етілген. Сондай-ақ Ибн Аббас белгілі нәрселерде артық салмақпен айырбастаудың (таfadул) харам еместігін білдіргендігі риуаят етілген. Ол бұған Алла ешісінің «(Нәсииә) Тек кешіктіріп берудің есесіне алынатын қарым ғана өсімге жатады» делінген хадисін дәлелге келтірген. Ибн Аббастың бұл көзқарасынан да кері қайтқандығы риуаят етілген. (Кейбір сахабалардың баста қарсы шығып, кейіннен одан қайтулары сахаба дәуірінде түрлі көзқарастың бар болғандығына жатып-жатпайтындығы күмәнді мәселе) Міне, бірінші буында түрлі көзқарастырдың бар болыш-болмау шұбәсін қамтыған мұндай мәшһүр хабарды жалғанға санап, қарсы шыққан кісі адаспаса да, күнәшар болуы ықтимал дедік. Өйткені хабарға қарсы пікір білдірген сахабалардың ойларынан қайтуы арқылы ижмағ пайда болады. Екінші, үшінші буында ижмағ онсыз да бар. Ендеше, имжағқа қарсы шыққан кісінің күнәшар болу қаупі бар.

Ал мәшһүр хабардың үшінші түріне келер болсақ, ондай хабарға қатысты әр буында да (сахаба, табиғин, атбағу әт-табиғин) түрлі пікірлердің бар екендігі мәлім. Сондықтан өзі келтірген ұқсас хабардың шынайылығына қандай да бір дәлел арқылы басымдылық беріп, онымен амал еткендіктен, қателесуі мүмкін. Бірақ ол үшін күнәшар болмайды. Себебі ол өз көзқарасын ижтиһадының нәтижесінде таңдал отыр. Ал ижтиһад арқылы барған нәтижеге (қателескен жағдайда) күнә жазылмайтындығы белгілі» [10, 1 т. 292 б.].

Иса ибн Әбанның мәшһүр сұннеттің үкіміне қатысты жоғарыдағы классификациясына қосылмау мүмкін емес. Шынымен де кейбір мәшһүр

хабарлар шынайылығына шубә келтіріп, қарсы шығуға болмайтындаидар дәрежеде күмәнсіз мәліметке жатады. Әсіресе көшіліктің өмірінде аса мәнге ие және күнделікті тұрмыста жиі қайталанатын мәселелерге қатысты хабарлардың дұрыстығын қоғам әубастан қабылдап, онымен амал ете келген. Ендеше, кейіннен пайда болған хадис іліміндегі өлшемдермен мұндай хабарлардың тізбек тұрғысынан кемшіліктерінің бар екенін алға тартып, әлсіздігіне үкім беру дұрыс болмаса керек. Мысалға әйел кісілердің етеккір кезінде намаз оқымайтындықтарын, ораза ұстамайтындықтарын, сосын ұстай алмаған оразаларын басқа уақытта қаза етуге тиіс екендіктерін білдірген хабарлардың кейіннен ойдан шығарылған яки қате болуы мүмкін емес. Ондай болмағанда, кейбір мәшіүр сұннеттерде кездесетін секілді аз да болса бұлардың үкіміне қатысты қарсы пікір білдіргендер мен шынайылығына күмән келтіріп, қарсы шығатындар орын алатын еді. Алайда мұндай нәрсе байқалмайды. Жалпы қоғамның мұндай сұннетпен амал ете келуі, бұл сұннеттерді білдірген хабарлардың дұрыстығының айқын белгісі болмақ. Олай болса, бірнеше ғасырдан кейін пайда болған хадис өлшемдері негізінде анықталған бұл хабарлардың жеткізуши тізбегіндегі кейбір нұқсандықтары, олардың дұрыстығы мен шынайылығына ешқандай залалын тигізбеуге тиіс. Себебі, тізбек ілімінің мақсаты – тізбек иелерінің амалымен бекіген нәрселерді діннен шығару үшін емес, дінде жоқ нәрселерді дінге кіргізбеу.

Сау ақылдың, сациологияның, сациологиялық психологияның бізді осындаидар нәтижеге апарары сөзсіз. Сонымен қатар бұлардың шынайылығы бірден емес, аз да болса зерттеп-зерделеу нәтижесінде белгілі болатындықтан, сондай-ақ, мәліметтің түрлі жорамалдарға ашық екендігін ескерсек, оған қарсы шыққан кісі көпір болмайды. Бірақ анық адасқан болады.

Ал мәшіүр хабарлардың арасында жалпы қоғамға қатысы жоқ, әрі күнделікті тіршілікте жиі орын алмайтын жеке адамдар мен сирек кездесетін мәселелерге қатысты немесе ол туралы алғашқы дәуірде түрлі пікір қайшылықтар орын алған мәшіүр хабарларға қарсы шығудың үкімінің де өзгеше болары сөзсіз. Мұндай хабарлардың үкімін жоғарыда білдірілген хабарлардан бөліп қараган жөн. Сондықтан еш шубәсіз мәліметке (әл-илму әл-иақин) жатпағанымен, шынайылығына қөңіл сеніп, жүрек жай табатын, алайда сахаба дәуірінде аз да болса түрлі қайшы пікірлерге ие мұндай хабарларға қарсы шыққан кісі адасқанға жатпаса да, күнәһар болатындығы және «қателесті», – деп үкім шығаруға лайық болатындығы орынды байлам.

Мәшіүр сұннет Құранның мұтлақын (қайнадайда бір ерекшелікпен бекітілмеген) мұқайяд (ерекшелікпен бекіту), жалпысын жалқылай алады. Сондай-ақ, қандайда бір үкіміне қосымша үкім де қоса алады. Мәшіүр сұннет мұндай қуаттылықты екінші, үшінші буындағы ғұламалардың қабылдауы және онымен амал етуі нәтижесінде бекіген ижмақтан алып отыр.

Құранның жалпысын мәшіүр сұннет арқылы жалқылануына мысал. Құранда айтылған «(Қайтыс болған) әйелдерінің артында бала қалмаса, онда қалдырған мұрасының тен жарымы сендерге тиесілі. Егер арттарында бала қалса, онда сендерге қалдырған мұрасының төрттен бір бөлігі ғана тиеді. Мұндай бөліс олардың өсиеті орындалып, қарыздары толық өтелгеннен кейін

жүзеге асады» аятының жалпы үкімі «Мұсылман кәпірге, кәпір мұсылманға мұрагер бола алмайды» мәшіүр хадисі арқылы жалқыланған. Тағы бір мысал. Құранда әйелдер талақ болып, ажырасқаннан кейін үш етеккір мерзімі күтуі тиіс. Осы үш етеккір мерзімі барлық әйелдерге берілен жалпы үкім. Осы жалпы үкім «Күннің талағы екі талақ, күту мерзімі екі еттеккір» делінген мәшіүр хадиспен күндердің талақ саны мен күту мерзімінің мөлшері жалпы үкімнен жалқыланып отыр. Сондай-ақ, ханафи мәзhabында некенің дұрыс саналуы үшін кем дегенде екі ер немесе екі әйел, бір ер кісілердің куәгерлігі шарт. Бұл шартқа дәлел ретінде «Куәгерсіз неке жоқ» деген хадис келтірген. Ханафилердің келтірген бұл дәлеліне: «Сендерде Құранның үкіміне қандайда бір қосымша үкімді қосуға болмайды. Ал мына келтіріп отырған хадистеріңіз агад хабар. Мұнымен Құранның: «Өздеріңе ұнаған әйелдерден екеуімен, үшеуімен, төртеуімен некелесіндер», – деген аятындағы некелесу келісіміне куәгерлікті қосып, некеге қосымша шарт қосып отырсыздар», – делінген қарсы уәж айтылған. Бұл уәжге фахрул-ислам Бәздауи аталмыш хадистің агад емес, үмбеттің қабыл алған мәшіүр хадис екендігін, ал мәшіүр хадиспен Құранның үкіміне қандайда бір шартты қосуға болатындығымен жауап берген [32, 3 т. 199 б].

Ханафилер мәшіүр хадисті мұтауатир хабардың деңгейінде қарастырғандықтан, ол арқылы парыз үкімінің де шығарылатындығын білдірген. Мәшіүр сұннет пен мұтаутирдың айырмашылығы амалға қатысты үкімде емес, оған қарсы шығуда көрініс табады. Яғни, мұтауатир хабарды жалғанға санап қарсы шыққан кісі, кәпір болады. Ал мәшіүрге қарсы шыққан адам кәпірлікпен айыпталмайды. Тек жоғарыда тарқатып түсіндіргеніміздей мәшіүрдің деңгейіне қарай адасқан яки құнәһар немесе қателескен болады. Ал амалдағы үкімді бекітуге келгенде, мұтауатир хабар секілді мәшіүрмен де парыз үкімі беріле береді.

Ханафилерде жалпы үмбеттің мойындаған, іс-әрекет, құлшылықтарында негізге алған немесе ғұламалардың дәлел ретінде қолданып, ешбір қайшы пікір білдірмеген хадистердің мәшіүр хадис категориясына кіретінін айттық. Ханафилердің қойған бұл ұстанымдарына сай келетін яки қуаттайтын көзқарасты ұстанған өзге мәзhab ғұламаларын да кездестіреміз. Мысалы, Хатиб Бағдади (қ.ж. 463/1071) төрт өлшем арқылы хадистің сахих екендігін анықтауға болатындығын алға тартқан:

1. Құран аятының білдірген үкіміне сәйкес келуі.
2. Мұтауатир хадистің білдірген үкіміне сәйкес келуі.
3. Хадистің шынайы екендігіне үмбеттің бірауыздан келісімі (ижмағының болуы).
4. Жалпы үмбеттің мойынап, онымен амал еткен болуы.

Хатиб Бағдадидің қосып отырған соңғы екі шартты ханафилердің мәшіүрді анықтауда қосқан шарттарымен бірдей екендігін байқаймыз [88, 382 б.].

Сондай-ақ, Имам Әбу Хамид әл-Ғаззали да (қ.ж. 505/111) «Мұрагерге өсиет арқылы дүние қалдыруға болмайды», «Белгілі бір әйелді оның нағашы әпкесі немесе әкесінің қарындаст-әпкелерімен қоса некелеуге болмайды», «Екі өзгеше дін өкілдері бір-біріне мұрагер бола алмайды», «Муғаз ибн Жәбалдың

хадисі» секілді хадистер жалпы үмбет тарапынан қабылданған хадистерге жатады. Бұл хадистер жайлы ешкім теріс пікір білдірмеген. Бұл хадистердің мұрсәл ретінде риуаят ітілуі оның шынайылығына ешқандай залал келтірмейді. Тіпті бұлардың тізбегін зерттеу қажет те емес [91, 2 т. 254 б.].

Ахад хабар

Ханафилерде «ахад хабар», – деп бір, екі немесе одан да көп мәшһүр немесе мұтауатир дәрежесіне жетпейтіндей сандағы рауилердің жеткізген жекелеген хабарларына айтылады. Барлық ханафи ғалымдары бойынша белгілі шарттарға сай келетін ахад хабарлар бойынша амал ету міндеп болса да, оған сену уәжіп емес. Имам Сарайси ахад хабардың үкімі жайлы: «Ахад хабар бойынша амал жасау міндеп. Бірақ оған күмәнсіз сену міндеп емес», [10, 2 т. 83 б.] – деген. Яғни, ол бойынша амал жасау қажет болғанымен, оның шынайылығына сенбеген адам кәпір саналмайды.

Ахад хабарды жеткізген кісінің жаңылысу (шатасу, мағынасын дұрыс түсінбей қалу, жеткізуде мақсат етілген мағынадан ауытқу) ықтималының аз да болса бар болуы оған күмәнсіз сенуді міндепттеуге кедергі. Алайда жеткізуішіге деген жақсы ой (хусну әз-зонн), әділдігінің (тақуалығы мен адамгершілік қасиетінің бар болуы) белгілі болуы нәтижесінде сөзінің шынайылығының басым болу себебін негізге алғанда, онымен амал етуді міндептейді. Себепсіз ахад хабармен амал етпеген кісі кәпір болмағанымен, адасқанға саналады. Бірақ ахад хабар бойынша амал етудің міндептілігін мойындаі отырып, оның мағынасын басқаша жорамалдау нәтижесінде амал етпеген болса, адасқанға жатпайды. Онымен амал еткен кісі тағатшыл, ал жорамалдаусыз тәрк еткен адам күнәһар болады [10, 1 т. 122 б.].

Бір ескере кететін жайт ахад хабардың үкіміндегі «камалдың міндеп болуы» мәселесі хабар уәжіптікті білдірген жағдайға ғана тән мәселе. Үкімнің мәндүп, мұстахабтық дәрежесі бұдан тыс.

Мәлики, шафиғи мәзһабы да ханафилердің «ахад хабар амалды міндептесе де, күмәнсіз сенуді міндептемейді» деген үкімін құптаған. Ал Ахмад ибн Ханбалдан ахад хабардың үкіміне қатысты екі түрлі риуаят бар. Ол риуятың бірінде Ахмад ибн Ханбал ханафи мен басқа мәзһаб ғұламаларының ұстанымына қосылған. Ал келесі бір риуятыта «ахад хабар амалды міндептегені тәрізді күмәнсіз сенуді де міндептейді» делінген. Алайда ханбали мәзһабының беделді ғалымдары Ахмад ибн Ханбалдың бірінші риуятын дұрысырақ санаған [24, 562 б.].

Құран және мұтауатир хабарлардың білдірген міндептілігі парыздықты білдірсе, ахад хабардың білдірген міндептілігі уәжіптікті ғана білдіреді. Міндептілікті бұлай екі категорияға бөліп қарау – тек ханафилерге ғана тән тәсіл. Мысалы, намазда қырағат – парыз. Өйткені оның міндептілігі Құранда: «Құраннан өздеріңе женіл келгенін оқындар», (Мұзәммил, 20) – деп білдірілген. Ал намазда фатиха суресін оқу ахад хабармен міндептелгендейтен, тек уәжіптікті ғана білдіреді [10, 1 т. 133 б.].

Ахад хабар мен қиястың бір-біріне қайшы келуі

Ахад хабар мен қияс бір-біріне қайшы келген жағдайда Әбу Ханифаның қияспен амал етіп, хабарды негізге алмайтындығы жайлы түрлі жаңсақ

пікірлердің бар екендігі белгілі. Алайда мұның ғылыми астары жоқ. Әбу Ханифадан әрі ханафи мәзінабының бұрынғы және кейінгі белді ғұламаларынан қиясқа қайшы хабарлардың тәрк етілмейтіндігі жайлы жеткен риуаяттар бұл тұрғыда көнілге күдік ұялатпайтында дәрежеде көп әрі нақты. Мұнымен қатар кейбір ханафи мәзінабының көрнекті ғалымдары фақиһ емес рауилердің барлық тұрғыдан қиясқа қайшы хабарларын негізге алмай, орнына қиясты таңдағыны белгілі. Алайда ханафидің белді ғалымдарының көпшілігі бұл көзқарасқа түбегейлі өз қарсылықтарын білдірген. Мұндай ұстанымның кейіннен шыққандығына, Әбу Ханифаның және оның жақын шәкірттерінің ұстанымы емес екеніне көз жеткіземіз. Әбу Ханифа: «Мен әуелі Алланың кітабы Құран бойынша амал етемін, ол жерден таппасам Алла елшісінің сұннетін негізге аламын. Ал ол жерден де таппасам, сахабалардың сөздерімен амал етемін. Олардың ішінен қалағаны аламын. Бірақ олардың сөздерін түгелдей тастап, басқалардың сөздеріне жүгінбеймін. Ал іс Ибраһим, Шәғбі, Ибн Сирин, Хасан, Ата және Сағід ибн Мұсәйібқа келіп тірелсе, онда олар да ижтиһад еткендіктен, мен де ижтиһад жасаймын», – деген [35, 20-21 б.].

Әбу Ханифаның ең жақын мұжтанид шәкірті имам Мұхаммед ибн Хасанн әш-Шәйбани рамазанда ұмытып ішіп-жеуге қатысты Алла елшісінің хадисін түсіндіру барысында Әбу Ханифаның былай дегенін тілге тиек етеді: «Егер бұл жайлы мына хадис болмағанда, ұмытып ішіп-жеген кісінің оразасының бұзылатындығын, қазасын өтеу керектігін айтар едім» [92, 1 т. 392 б.]. Себебі қияс бойынша ішке кірген кез-келген нәрсе оразаны бұзуы туіс болатын.

Ибн Хазм өзінің "әл-Ихкам фи усул әл-әхкам" атты еңбегінде Әбу Ханифаның: «Алла елшісінен риуаят етілген мұрсәл және әлсіз хадис қиястан артық. Бұлар тұрғанда қияс жасалынбайды», – дегенін көлтірген [93, 7 т. 929 б.].

Фудайл ибн Фияд имам Әбу Ханифаны сипаттау барысында: «Оған қандай да бір мәселе келетін болса, егер ол тұрасында сахих хадис бар болса, соны негізге алады. Тіпті сахаба, табиғіндерден келген қандай да бір фәтуа болса, сол бойынша фәтуа береді. Содан кейін ғана қияс жасайды. Қияс жасағанда да ғажап жасайтын», – деген [94, 3 т. 41 б.].

Әбу Ханифаның шәкірттерінің бірі Зуфар ибн Һузайл (қ.ж. 158/775): «Адамдардың айтқандарына мән бермендер. Шындығында Әбу Ханифа және оның жақын шәкірттері кез-келген мәселеге Құраннан және сұннеттен, сахабалардан жеткен әсарлармен фәтуа береді. Одан кейін ғана осыларды негізге алып, салыстыру жолымен қиясқа жүгінеді», – деген [44, 1 т. 83 б.].

Әбу Ханифаның ең жақын Мұхаммед ибн Хасан әш-Шәйбани, Әбу Юсуф, Зуфар ибн әл-Һузайл сынды үш мұжтәнид шәкірті де хадис пен қияс бір-біріне қайшы келген тұста, қиясты емес, хадисті таңдаған. Имам Зуфар: «Әсар (хадис) келмеген тұста ғана ойға жүгінеміз. Ал ол мәселеде хадис келген болса, ойымызды (қиясты) тәрк етеміз», – деген [95, 1 т. 150 б.].

Жассас өзінің "әл-фусул філ-усулында" имам Әбу әл-Хасан Кәрхидің былай дегенін көлтірген: «Талай мәселеде Әбу Юсуфтың: «Бұл мәселеде қияс бойынша былай болу керек еді. Бірақ мен мұны әсар тұрғандықтан тәрк еттім».

– дегенін естідім. Әсар дегені қандай да бір сахабаның басқа сахабалардың да қайшы пікірі жоқ сол мәселеге қатысты сөзі болатын [8, 2 т. 172 б.].

Имам Мұхаммед ибн Хасан әш-Шайбани да намазда қарқылданап күлген кісінің дәретінің бұзылатындығына қатысты: «Егер бұл турасында арнайы хадис келмегенде, Мәдина тұрғындарының айтқанында болар еді. (яғни, намазда дауыс шығарып күлген кісінің дәреті бұзылмайтын еді.) Алайда хадис тұрған кезде қиясқа жол жоқ. Мұндай жағдайда тек хадиске бағыну қажет» [92, 1 т. 204 б.].

Кейінгі Әбу әл-Хасан әл-Кәрхи, Әбу-Жағфар әт-Тахауи, Әбул-Юср әл-Бәздауи, Абдул-Азиз Ала әд-дин әл-Бұхари, Сағд әд-дин әт-Тафтазани, Ибн Мәлак, әл-Измири, Мулла Алиул-Қари, Абдул-Хаққ әд-Дәһлауи, Зофар Ахмад әт-Тәһанауи сынды көрнекті ханафи ғалымдарының басым көвшілігі ешбір шартсыз ахад хабардың қиястан жоғары екендігін білдірген [24, 264 б.].

Жоғарыда кейбір ханафи ғалымдарының белгілі шарттар шеңберінде қиясты ахад хабардан жоғары санайтындарын айтқан болатынбыз. Ханафи мәзһабында ең алғаш рет қиясты хабардан артық санаған ғалымның Иса ибн Әбан екендігін байқаймыз. Ол қиястың артық саналуына мынандай екі шарт қосқан болатын:

1. Ахад хабарды риуаят еткен кісінің фақиһ болмауы.

2. Ахад хабардың барлық қиясқа қайшы келуі. Егер бір қиясқа қайшы, екінші бір қиясқа сай келсе, онда қиясты емес, хабар бойынша амал еткен.

Бұл жайлы Әбу Бәкір Жассас фусулунда Иса ибн Әбанның былай дегенін жеткізген: «Әбу Һурайраның қиясқа әрі мағруф сұннетте келген ұқсас мағынадағы хабарларына қайшы келмеген, тіпті келген жағдайда да сахаба және табиғиндер де қабылдаған хадистері қабылданады [8, 2 т. 17 б.].

Имам Саражи өзінің усулында бұған қатысты мынандай уәждерді келтіреді: «Рашид халифалар, Абадилла, Зәйд ибн Сәбит, Әбу Мұса әл-Ашғари, Айша сынды фиқтағы тереңдіктерімен танымал кісілердің риуаят еткен ахад хабарлары қиясқа сай келсе де, келмесе де ондай хабар, сөзсіз, дәлелге саналады. Мұндай риуаятқа қайшы қияс негізге алынбайды.

Ал Әбу Һурайра, Әнас ибн Мәлік және осылар сияқты әділдік пен жақсы жаттау қабылетіне ие және Алла елшісінің (с.а.у.) жанында ұзақ уақыт бірге болу мен хадис тыңдау мүмкіншілігіне ие болғанымен фиқтағы тереңдіктерімен танымал болмаған кісілердің риуаят еткен ахад хабарларының ішіндегі дұрыс қиясқа сай келетіндерімен амал етіледі. Сондай-ақ сай келмейтіндерінің ішіндегі үмбет мойындағандары да қабылданады. Ал үмбет мақұл көрмеген әрі рай есігін жабатын ахад хабарлардың орнына қияспен амал етіледі. Дұрыс қиясқа қайшы келетін жеткізушісі фақиһ емес ахад хабарларды негізге алмаудың сахабаларға "тағиға" (әділдіктеріне, жаттау қабылеттеріне күмәнмен қарau) жатпайды. Себебі сахабалардың арасында мағына бойынша риуаят ету кең тараған жағдай еді. Ал сөзбе-сөз емес, мағына бойынша риуаятта Алла елшісінің айтқысы келген мағынаны толықтай жеткізе алмай қалу ықтималы бар. Оның үстіне Алла елшісі (с.а.у.) «жауамиғул-кәлим» яғни, аз сөзben көп мағынаны қамтып сөйлейтін ерекше қасиетке ие. Сондықтан оның айтқысы келген мағынаны толық түсіну өте маңызды. Мағына бойынша риуаят еткен

кісі, сөйлемнен түсінгенін риуаят ету барысында, мақсат етілген мағынаны толықтай жеткізе алмауы ықтимал. Міне, осы себептен ханафилердің кейбір белді ғалымдары рай есігін жабатын әрі қиясқа қайшы келетін хабарларды негізге алмауға мәжбүр болған. Өйткені дұрыс қияс Құран, кең тараған сұннет және ижмағ бойынша бекігендіктен, оған қайшы келетін хабар бейнебір Құран мен кең тараған мәшіндер сұннетке, ижмағқа қайшы әрекет жасаумен бірдей саналады» [10, 339-341 б.].

Қиясты белгілі шарттар шеңберінде ахад хабардан артық санайтын осынау көзқарастың Иса ибн Әбанға тиесілі екендігіне имам Зәһид әл-Кәусари, Зофар Ахмад әт-Таһанауи сынды ғұламалар күмәнмен қараған. Алайды зерттеуші ғалым Абд әл-Мәжид әт-Туркмани өзінің «Дирасатун фи усул әл-хадис ала әл-манһажи әл-ханафия» атты еңбегінде аталған күдіктің орынсыз екенін дәлелдей келе, бұл көзқарас тек Иса ибн Әбанға ғана тән емес, ханафилердің Әбу Бәкір Жассас, Әбу Зәйд әд-Дәббуси, Сарахси, Бәздауи, Шаши, Нәсафи, Содруш-Шарифа сынды бірқатар белді ғалымдарының да ұстанымы екендігін еске салған [24, 270 б.].

Зерттеуші ғалым Абдуләжид әт-Туркумани аталмыш еңбегінде бұл тақырыптағы маңызды бір мәселеге назарымызды аударады. Оның зерттеуінше бұл қағиданы құптағандардың бері оған мысал ретінде бір ғана «мұсаррат» хадисін көлтірген. Алайда ол хадисті Абдұллаһ ибн Мәсғұд та риуаят еткен. Ал енді Абдұллаһ ибн Мәсғұдтың фақиһ екендігінде ешкімнің таласы жоқ. Олай болса, фақиһ емес рауидің хабары қиясқа қайшы келсе, риуаят емес, қияспен амал етіледі деген қағидаға мысал ретінде көлтірілген хадистің өзі бұл ережеге сай емес. Ханафилердің ұсынған бұл қағидасына мысал ретінде көрсетілген басқа хадис болмағандықтан, бұл ереженің практикалық маңызы жоқ деген орынды мәселені көтерген [24, 271 б.].

Ханафи усул және фиқһ еңбекеріндегі бұл тақырыпқа мысал ретінде көрсетілген мұсаррат хадисін қиясқа емес, Құранның өсімге қатысты аятына қайшы болғандықтан, негізге алынбаған деген де көзқарастың бар екендігін ескерер болсақ, ханафилерде қиясқа қайшы хабар тәрк етілмейді деген пікірдің қаншалықты орынды екендігіне көз жеткіземіз. Сондай-ақ, Әбу Ханифаның қанша жерден қиясқа қайшы келсе де қиясты тастап, «намазда қарқылдан күлу», «ұмытып ішіп жеген кісінің оразасының бұзылмайтындығына» қатысты хабарлармен амал етуі мен кейбір ханафи ғұламаларының «мұсаррат» хадисін тәрк етіп, керісінше қиясты негізге алуларында қайшылық жоқ секілді. Өйткені қиястың тәрк етіліп, хабардың таңдалуы намаз, ораза секілді тікелей ғибадатқа қатысты мәселелер. Ал ғибадатта қисын жүре бермейді. Сондықтан Әбу Ханифа қиясты тәрк етіп, хабарды таңдаған. Ал мұсаррат хадисі «мұғамалат», яғни халықтың арасындағы қарым-қатынасқа байланысты хадис. Ал мұғамалатта көбіне әділдік, адамзаттың пайдасы көзделінетіндіктен, ол жерде кеңдік пен қисын жүретіндегі табиғи құбылыс. Міне сондықтан кейбір ханафи ғұламалары хабарды тәрк етіп, қиясты таңдаған. Қалай болғанда да Әбу Ханифа және оның ең жакын шәкіртті саналған Мұхаммед Хасан әш-Шәйбани, Әбу Юсуф, Зуфар сынды мұжтәһид ғалымдар қияс пен ахад хабар қайшы келген жағдайда, қияспен емес, ахад хабар бойынша амал еткенін байқаймыз.

Ханафи мәзһабында қиясқа қайшы келген ахад хабарлардың тәрк етілмейтіндігіне қатысты мына мысалдарды көлтіруге болады. Қияс бойынша киімдегі құрғақ мәниді уқалау арқылы тазартуға болмайды. Нәжісті тек жуу жолымен тазалау қажет. Алайда бұл тақырыпта Алла елшісінен арнайы келген хабарды негізге алғандықтан, ханафи мәзһабында мас кісінің берген талағы мен құлды азат етуі саналмауы тиіс еді. Алайда арнайы хабарды негізге алғандықтан, ханафи мәзһабында мас кісінің берген талағы мен құлды азат етуі есепке аланады. Ал Мәлики мәзһабы хабарды емес, қиясты негізге алғандықтан, мәниді уқалау арқылы тазалауды да, мас кісінің талағы мен азаттық беруін де есепке алмаған. Сондай-ақ, бір адамды бір топ адам өлтірген болса, қияс бойынша қисас жазасы орындалмауы тиіс еді. Себебі бір адамның жаны мен көп адамның жаны тең емес. Алайда арнайы келген хабар болғандықтан, ханафилерде қисас үкімі орындалады [19, 180 б.].

Иbn Тәймия да ешбір мәзһаб имамдарының «қиясқа қайшы» деген желеумен сахих хадисті тәрк етпегендіктерін айтқан: "Әбу Ханифа және басқа мәзһаб имамдарының қияс және басқа себептерге қайшы келгені үшін сахих хадистерді негізге алмаған деушілер қатты қателеседі. Негіzsіз сөйлеген болады. Әбу Ханифа қиясқа қайшы болса да «нәбизбен дәрет алуға» байланысты хадиспен, сондай-ақ, қиясқа қайшы келетін «намазда қарқылдан күлген кісінің дәретінің бұзылатындығын» білдірген хадиспен амал еткен болатын" [49, 22 б.].

Белгілі бір мәселеге байланысты кейбір сахих хадистер жетпегендіктен Әбу Ханифа қиясқа жүгін деген уәжге жиырма бір томдық "Иғла әс-сунан" атты мәшhүр кітаптың авторы Зафар Ахмад әл-Ғусмани әт-Таханауи былай деп жауап береді: «Ханафи мәзһабы дегеніміз – Әбу Ханифаның берген пәтуалары мен пікірлерінің жиынтығы ғана емес, Әбу Ханифаның пәтуа шығаруда қолданған негізгі ережелер бойынша ғасырлар бойы мұжтаһид ғалымдардың шығарған пәтуларының жиынтығы еkenі сөзсіз. Белгілі бір мәселеге байланысты амал етілуге тиісті риуаят етілген сахих хадис Әбу Ханифага жетпеген күннің өзінде Мұхаммед, Әбу Юсуф, Зуфар ибн Իузайл, ибн Мұбәрак секілді шәкірттері хадис ілімінің жазылған шағына үлгерді. Одан кейінгі уақыттарда ханафи мәзһабын ұстанған әт-Тахауи, әл-Кархи, «әл-Кафидің» авторы әл-Хаким, Абдул-Бақи ибн Қаниғ, әл-Мустағфири, ибнуш-Шарқи, әз-Зайлағи секілді басқа да хадис ілімінің білгірлері мен сыншылары хадис ғылыминың кемелденіп, нақтыланған заманында өмір сурген. Сондықтан, олар хадистердің сахихы мен әлсізіне, мәшhүрі мен ахадына көз жеткізді. Міне, сондықтан Әбу Ханифаның сахих хадистерге қайшы қияс жолымен берген барлық пәтуаларын Мұхаммед, Әбу Юсуф, Зуфар, әл-Хасан секілді шәкірттері негізге алмады. Тіпті, бұлар Әбу Ханифаның берген пәтуларының жартысында басқаша пікір білдірген. Міне, сондықтан ханафи мәзһабы Әбу Ханифа мен қоса осы кіслердің берген пәтуаларының жиынтығы болмақ. Тіпті, ханафи мәзһабын ұстанған кейінгі хадис ілімінің білгірлері кейбір мәселеде Имам Шағиғидың, енді бірінде Имам Мәліктің, тағы бірінде Имам Ахметтің көзқарастарын таңдаған. Бірақ мұның бәрі Ханафи мәзһабына жатады. Өйткені

бұл мәселелер Әбу Ханифаның үкім шығаруда қолданған негіздері бойынша таңдалған. Қазір енді «әлхамдуиллаһ» біздің мәзһабымызда қияс жолымен берілген ешбір үкім Пайғамбарымыздың хадисіне қайшы емес. Кейбірі қайшы болғанымен, ол үкімізді қуаттайтын басқа хадиске сүйенеміз. Немесе берілген үкім хадиске сырттай қайшы болғанымен, ол хадисті басқаша жорамалдаймыз. Барлық мәзһаб имамдары мен олардың шекірттері осылай жасаған» [15, 455-456 б.].

2.2 Жеткізушилердің тізбегіне қарай хадис жіктемесі

Хадисшілердің бойынша хадистің "саҳих", "хасан", "әлсәз" секілді дәрежелері рауидің жадының мықтылығы мен тізбек шежіресінің ізліп-үзілмегендігімен анықталады. Ханаfilerде хадистің негізге алынуы үшін жеткізуши тізбек шежіресінің үзілмеген болуы шарт емес. Жеткізушилер тізбегіндегі үзікке ханафи мәзһабында негізінен мұрсәл хадистер жатады.

«Мұрсәл» сөзінің түбірі саналатын «әл-Ирсәл» араб тілінде «жіберу», «бос қою» дегенді білдіреді. Ханафи усул әл-ғиқғ мамандарының анықтамасы бойынша: «Хадис тізбегінің басындағы яки ортасы немесе соңындағы бір немесе бірнеше рауидің атамай тізбек шежіресінің үзілуіне» мұрсәл хадис делінеді [25, 3 т. 3 б.].

Ханаfilerдің «мұрсәл хадиске» берген бұл анықамасы хадисшілердің «мұрсәл», «мұғдал» (мұғдал – хадис тізбегінің кез-келген жерінен екі немесе одан да көп рауидің түсіп қалуы), «мұғаллақ» (мұғаллақ – хадис тізбегінің бас жағынан екі немесе одан да көп рауидің түсіп қалуы.), «мұнқатиғ» (мұнқатиғ – хадис тізбегіндегі сахабаға дейінгі бір рауидің бір жерден яки әртүрлі жерден түсіп қалуы. Әртүрлі жерден түсіп қалған жағдайда екі рауи қатар түспеуі шарт) сынды хадис түрлерінің бәрін қамтиды [87, 501-520 б.]. Ал хадисшілер бойынша мұрсәл хадиске «табиғиннің Алла елшісі (с.а.у.) былай айтты», – деп өзі мен Алла елшісінің ортасындағы сахабаны айтпастан риуаят еткен хадистері ғана жатады.

Сахабаның риуаят еткен мұрсәл хадистері барлық ғұламалар тарапынан бірауыздан қабылданған. Сахаба мұрсәліне мысал ретінде Абдуллаһ ибн Аббастан риуаят етілген мына бір хадисті келтіруге болады: «Абу Тәліп ауырып жатыр еді. Оның көңілін сұрап, Құрайштар және Алла елшісі (с.а.у.) де барған еді. Абу Тәліптің бас жағында бір кісілік отыратын орын бар болатын. Әбу Жәһил түрді да, сол орынға жайғасты.

– Сенің бауырыңың баласы (Мұхаммед (с.а.у.) біздің құдайларымызға тіл тигізуде. Әбу Талиб:

– Не болды, мына қауымың сені маған шығымданып жатыр ғой.

– Да, Көке! Мен оларды ортақ бір сөзге топтастырым келеді. Ол арқылы бүкіл араб оларға бағынып, ал басқа халықтар жизия (салық) төлейтін болады.

– Ол қандай сөз?

– Лә иләһа иллаллаһ

Мұны естіген Құрайштар орындарынан тұрып былай деді:

– Сонда бұл барлық құдайымызды жинап, бір құдай қылмақ па?» [23, 131 б.].

Байқағанымыздай бұл хадисті риуаят еткен сахаба Абдуллаһ ибн Аббас. Алайда бұл оқиғаға оның күә болып, айтылған әңгімені естуі мүмкін емес. Себебі аталмыш оқиға нижреттен үш жыл бұрын орын алған болатын. Себебі сол жылы Әбу Тәліп қайтыс болған еді. Хадисті риуаят еткен Абдуллаһ ибн Аббас дәл осы жылы дүниеге келген болатын. Ендеше, Абдуллаһ ибн Аббастың бұл оқиғаны осы әңгімеге күә болған басқа үлкен сахабалардан естіп, жеткізген деген нәтиже шығады.

Ханафилерде мұрсәл хадистің үкімі

Ханафи ғалымдары бойынша мұрсәл хадистің үкімі бірнешеге бөлініп отыр. Бұл жайлыш Әбу Бәкір Жассас өзінің «әл-Фусул фи әл-усул» атты еңбегінде кеңінен тарқатып былай деп түсіндіреді: «Біздің мәзіннің ғұламалары бойынша сахабаның және табиғиндердің мұрсәл етіп жеткізген хадисері қабылданады. Сондай-ақ, менің тоқтамға келген көзқарасым бойынша табиғиндердің көзі көрген атбағу әт-табиғиндердің де мұрсәлдері қабылдануы тиіс. Тек сенімді, әділетті кісілерден риуаят етсе болғаны. Ал енді төртінші буынға тиесілі мұрсәл хадистердің үкіміне келер болсақ, біздің кейбір мәзіннің ғұламалары Алла елшісінің айтқанында олардың заманында өтірік айттып, жалған сөйлеу кең тарайтындықтан мұрсәлдерін қабылдамай тастаған. Менің (Жассас) пікірімше, егер аталған заманының адамдарының көбі өтірік айтуды әдет еткен болса, онда тек әділеттілігі мен шыншылдығы, аманатқа беріктігі белгілі адамдардың ғана мұрсәлін қабылдауға болады. Әбул-Хасан әл-Кәрхидың алғашқы буын мен кейінгілердің мұрсәлдарын бөліп жарғанын көрмедім.

Ал Иса ибн Әбанға келер болсақ, ол былай дейді: «Бізге замандас біреу Алла елшісінен мұрсәл етіп хадис риуаят етсе, онда мынаған қараймыз, егер ол адам діннің білгір имамдарының бірі болса және оны ілім иелерінен жеткізсе, онда мұндай кісінің «мұснәді» қабылданатыны секілді «мұрсәлі» де қабылданады. Ал мұрсәлі емес, тек мұснәді ғана адамдар тарапынан риуаят етілген кісінің мұрсәлі біздің көзқарасымызда тоқтатыла тұрады.

Әбу Бәкір Жассас: «Менің таңдаған көзқарасым әрі мәзіннің ғұламаларының сөздерінен байқағанымдай табиғиндердің және әтбағут-табиғиндердің мұрсәл етіп жеткізген хадистері қыбылданады. Тек күмәнді кісілер кездеспесе, болғаны. Сондай-ақ бұл Әбу Ханифаның да көзқарасы. Ал діндарлығы мен білімділігі сенімсіз ғұламалардың мұрсәлдері қабылданбайды. Сенімсіздерден ғана мұрсәл етіп жеткізетіндердің де мұрсәлдері тәрк етіледі», – деген [8, 2 т. 39 б.].

Ханафи ғалымдарының мұрсәл хадистің үкіміне қатысты көзқарастарын былайша топтастыруға болады:

1. Иса ибн Әбанның көзқарасы бойынша сахаба, табиғин, атбағу әт-табиғиндердің мұрсәл етіп жеткізген хадистері қабылданады. Ал одан кейінгі буындардікі, егер жеткізуіші рауи «жарх-тағдилді» білетін діннің аса білгір имамы болса ғана қабылданады, әйтпесе жоқ. Бұл көзқарасты Фахрул-ислам Бәздауи, Мұлла Алиул-Қари, Зофар Ахмад Тәһанауи сынды бірқатар усуулшы ғалымдар да қолдаған [15, 38-39 б.]. Сарахси өзінің усуулында Иса ибн Әбанның «жарх-тағдилді білетін діннің аса білгір имамы болуы керек», – деген

шартымен Мұхаммед ибн Хасан секілді танымал дін ғалымдарын меңзегендігін білдірген. Ғылым жаюмен емес, тек риуаят етумен танымал болған кісілердің мұснадттары тікелей қыбылданғанымен, мұрсәлдары ғалымдардың елегінен өткізілгеннен кейін ғана қабылданады [10, 1 т. 363 б.].

2. Әбу әл-Хасан әл-Кархи бойынша, үш буынның ғана емес, кез-келген ғасырдағы әділ кісінің мұрсәлі қабылданады. Бұл көзқарасты Самарқанди, Нәсафи сынды ғалымдар да құптаған.

3. Әбу Бәкір Жассас бойынша, әділ емес әрі сенімсіз кісілерден риуаят еткендігі анықталмаған алғашқы үш буынның кез-келгенінің мұрсәлдері қабылданады. Ал одан кейінгі ғасырлардағылардың ішіндегі тек әділ әрі сенімділерден ғана риуаят ететіндігімен мәшінүр болған адамдардың ғана мұрсәлдері қабылданады. Бұл көзқарасты Сарахси сынды усул ғалымдары құптаған [10, 1 т. 364 б.].

4. Көрнекті ғалым Кәмал ибн әл-Һумам өзіне дейінгі ешбір ханафи ғалымы білдірмеген бесінші оқшau көзқарасты айтқан. Оның пікірінше, тек діннің аса білгір имамы болған кісінің ғана мұрсәл етіп жеткізген хадисі қабыл. Мейлі ол үш буыннан болсын яки болмасын [77, 344 б.]. Ибн әл-Һумамның бұл оқшau көзқарасын өзінің шекірті Ибн Әмир Хаж сынды ғалымдар да таңдаған. Ибн әл-Һумамның бұл көзқарасы Иса Әбанның байламынан әрине өзгеше. Иса ибн Әбан мұрсәл етіп жеткізуши діннің білгір имамы болуы керек деген шартты тек үш буыннан кейінгілерге ғана қосса, Ибн әл-Һумам оны үш буынға да шарт қылыш отыр.

Зерттеуші ғалым Абд әл-Мәжид әт-Түркумани өзінің «Дирасатун фи усуулил-хадис алал-манһажил-ханафия» атты зерттеуінде мұрсәл хадистің үкіміне қатысты осы бес көзқарастың ішінен жоғарыдағы Иса ибн Әбанның «алғашқы үш буынның мұрсәл етіп жеткізген хадистері қабылданады. Ал одан кейінгі буындардің, егер жеткізуши рауи жарх-тағдилді білетін діннің аса білгір имамы болса ғана қабылданады, әйтпесе жоқ», – делінген байламын дұрысырақ санаған [24, 448 б.]. Себебі айқын. Алғашқы үш буынға жататын сахаба, табиғин, атбагу әт-табиғиндердің заманының қайырлы екендігіне Алла елшісінің өзі (с.а.у.) куәлік еткен. Ал одан кейінгі ғасырларда өтірік, жалған, қияннаттың жайыла бастағандығы белгілі. Сондықтан алғашқы буынның мұрсәлдері қосымша шартсыз-ақ қабылданғанды дұрысырақ санап отыр.

Алайда Иса ибн Әбанның көзқарасында айтылғандай «үш буынның мұрсәлдерін ешбір шартсыз» қабылдау ықтияттық тұрғысынан жеткіліксіз. Себебі пайғамбарымыздың алғашқы үш буынның заманының қайырлы екендігіне куәлік етуі олардың мұрсәл хадистерін ешбір шартсыз қабылдай беруге болатындығына кепілдік бермейді. Бұған Жассастың байламындағы «әділ емес әрі сенімсіз кісілерден риуаят еткендігі анықталмаған» болуы керек деген шартты қосу ықтияттық тұрғысынан қажет.

Осы жерде айта кетуіміз керек, Иса ибн Әбанның көзқарасындағы жоғарыдағы нұқсандақты Жассастікімен толықтырып барып, оны артық санағанша, бірден Жассас пен Сарахсидің көзқарасын таңдаған әлде қайда орынды болмақ.

Жассас пен Сарахси бойынша «әділ емес әрі сенімсіз кісілерден риуаят еткендігі анықталмаған алғашқы үш буынның кез-келгенінің мұрсәлдері қабылданады. Ал одан кейінгі ғасырлардағылардың ішіндегі тек әділ әрі сенімділерден ғана риуаят ететіндігі мәшһүр болған адамдардың ғана мұрсәлдері қабылданады». Байқағанымыздай Жассас пен Сарахси үш буынның мұрсәлдерін қабылдауда да арнайы шарт қосқан. Ол шарт бойынша раудің сенімсіз кісілерден риуаят еткендігі анықталмаса болды, кез-келген үш буын өкілінің мұрсәлдері қабылдана береді. Сондай-ақ, Жассас пен Сарахси бойынша үш буыннан кейінгілердің мұрсәлдерінің қабылдануы үшін Иса ибн Әбан айтқандай, олардың діннің аса білгір имам болуы шарт емес. Себебі бұл – мұрсәлдің қабылдануын қызындағы түсетін күрделі шарт. Бастысы раудің өзі әділ әрі сенімді болса және тек әділ әрі сенімді кісілерден ғана риуаят ететіндігімен танымал болған адам болса, болғаны. Осы тұрғыдан алғанда Жассас пен Сарахсидің мұрсәлді қабылдаудағы шарттары тиімдірек. Жассастың айтуына қарағанда бұл көзқарас – Әбу Ханифаның да таңдауы. Ол былай дейді: «Менің және ханафи ғалымдарының байламы бойынша «табиғин және атбағу эт-табиғиндердің мұрсәлдары қабылданады. Тек олардан күмәнді нәрсе анықталмаған болса болды. Міне бұл ұстаным Әбу Ханифаның да таңдауы...» [8, 2 т. 39 б.].

Жалпы алғанда ханафилер мұрсәлдің қабылдануы үшін мынандай екі басты шартты қосып отыр:

1. Хадисті мұрсәл етіп жеткізушінің өзі сенімді (сиқа) кісі болуы керек.
2. Жеткізуші тек қана сенімді кісілерден мұрсәл етіп жеткізуі тиіс [8, 2 т. 39 б.]. Ханафилердің қосып отырған бұл шарттары мұрсәл хадистерді қабылдап-қабылдаумауга қатысты хадисшілердің ұстанымымен бірдей.

Әбу Ханифаның заманында хадисті мұрсәл етіп жеткізу кең тараған үрдіс болатын. Алла елшісінің атынан жалған хадис риуаят ету жайылмас бұрын жалпы табиғиндердің арасында мұрсәл етіп риуаят ету көп кездесетін. Ибн Сирин бұл жайлы бұлай дейді: «Әуелде тізбекті ешкім сұрамаушы еді. Жалған хадис құрастыру бұлігі шыққаннан кейін, «бізге жеткізген адамдарыңды атаңдар», – дейтін үрдіс шықты да, сұннетті ұстанатындардың хадисін қабылдап, бидғатышылардікін тәрк ету пайда болды. Осының нәтижесінде ғұламалар хадисті жеткізушінің сенімділігін анықтау үшін тізбекке жүргінуге мәжбүр болды [23, 136 б.].

Мәлики, ханбали, шағиғи мәзһабтарында мұрсәл хадистің үкімі

Мәлики мәзһабындағы негізгі көзқарас бойынша мұрсәл хадис дәлелге жарамды. Мұснәд секілді мұрсәлмен де амал етіледі. Басты шарты мұснәдті риуаят еткен кісінің өзі сенімді болғаны секілді тек сенімді рауилерден ғана риуаят етсе, болғаны. Бұл жайлы мәлики ғалымы Әбу Уәлид әл-Бажури (қ.ж. 474/1085) былай дейді: «Егер хадисті мұрсәл етіп жеткізуі сенімділерден де, сенімсіздерден де риуаят ете беретін ықтиятсыз адам болса, ондай адамның мұрсәлінің қабылданбайтындығында ғұламаларымыз бір ауыздан келіскең. Ал тек сенімділерден ғана риуаят ететіндігі белгілі Ибраһим ән-Нахағи, Сағид ибн әл-Мұсайиб, Хасан әл-Басри секілді кісілердің мұрсәлімен көпшілік ғұламалардың пікірі бойынша амал етіледі» [93, 172 б.]. Әбу Абдиллаһ әл-

Хаким ән-Найсабуридің (қ.ж. 405/1014) мәлики мәзһабында мұрсәл хадис қабылданбайды дегені түсініксіз. Сондай-ақ, имам Ибн әл-Хажибтің (қ.ж. 646/1249) «Мұрсәлді жеткізген кісі діннің аса білгір болуы тиіс» деген шарты да жалпы мәлики мәзһабының емес, тек жеке өзіне тән көзқарас болса керек [24, 448 б.].

Мұрсәлдің үкіміне қатысты Ахмад ибн Ханбалдан жеткен риуаяттар екі ұшты болғандықтан, ханбали мәзһабында да бұл жайлы түрлі көзқарастарды кездестіреміз. Алайда ханбали мәзһабының басым көпшілік ғұламалары мұрсәл хадисті сахих санап, онымен амал еткен. Ахмад ибн Ханбалдың мұрсәлді қабылдағанына қатысты жеткен риуаяттың қуаттырақ санаған. Ханбалилердің белді ғалымдарының бірі Хафиз ибн Рәжаб (қ.ж. 795/1392) бұл жайлы былай дейді: «Көптеген фақиһтер мұрсәлді дәлел ретінде қолданды. Ахмад ибн Ханбалдың да қабылдағаны жайлы риуаяттың дұрыс екендігін біздің ғұламаларымыз айтқан». Алайда кейбір ханбали ғұламаларының жалпы мұрсәл хадисті дәлелге жарамсыз санағандары белгілі.

Кейінгі ханбали ғұламалары мұрсәл хадистің үкіміне қатысты Ахмад ибн Ханбалдан жеткен екі керағар риуатты бір-бірімен сабақтастыруға тырысқан. Мысалы Хафиз ибн Рәжаб былай дейді: «Ахмад ибн Ханбалдың сөзінен түсінгеніміз, ол мұрсәл хадисті әлсіз хадистердің бір түріне жатқызады. Солай бола тұра ол Алла елшісінен (с.а.у.) немесе сахабалардан ол турасында қайшы риуаят келмеген жағдайда мұрсәлмен амал етеді» [24, 440-441 б.].

Алайда Хафиз ибн Рәжаб білдіргендегі барлық мұрсәл хадистерді ешбір айырмашылық жасамастан жаппай «әлсіз» санауды Ахмад ибн Ханбалға телу орынсыз. Себебі одан жеткен риуаятта: «Ибраһим ән-Нахағидің мұрсәлдері жаман емес. Алайда мұрсәлдердің ішінде Хасанның, Ато ибн Әби Рәбаҳтың мұрсәлдерінен әлсізі жоқ. Ол екеуі әркімнен ала береді», – делінген [24, 440-441 б.]. Байқағанымыздай, Ахмад ибн Ханбал барлық мұрсәлдерді бір категорияда қарастырмайды. Раудің сенімді - сенімсіздігіне қарамастан риуаят ете беретін Хасан мен Ато ибн Әби Рәбаҳтың мұрсәлдеріне сақтықпен қараған. Ал тек сенімділерден ғана алатын Ибраһим ән-Нахағидің мұрсәлдерін сахих санаған.

Ибн Ражаб жоғарыдағы тұжырымына басқа бір жерде өзі де қайшы келеді. Ол былай дейді: «Ахмад ибн Ханбал барлық мұрсәлдерді бірдей сахих санамаған. Сенімсіздерден алынған мұрсәлдерді әлсізге бағалаған. Хасан мен Атоның мұрсәлдерін мұрсәлдердің ең әлсізі санаған. Өйткені ол екеуі әркімнен ала берген» [43, 1 т. 552 б.].

Ал, шафиғи мәзһабында мұрсәл хадистер төмендегідей қосымша төрт шарттың біреуі арқылы қыбылданады:

1. Мұрсәл хадис тізбегі түгел басқа бір жолмен жетсе;
2. Мұрсәл хадистің мағынасында басқа бір тізбекпен тағы бір мұрсәл хадис жетсе;
3. Мұрсәл хадис мазмұнына кейбір сахабалардың сөздері сай келсе;
4. Мұрсәл хадистің білдірген мазмұнын ғылым иелерінің көпшілігі айтқан болса [23, 430-431 б.].

Мұрсәл хадистің дәлелге жарамдылығының дәйектері

Сахаба және табииндер, оларды көзі көрген атбағу әт-табииндер хадистерді мұснад етіп те, мұрсәл етіп те риуаят еткендігі белгілі. Сондай-ақ мұснад хадистерді дәлелге қолданғандары секілді мұрсәлдерді де пайдаланған. Бұған дәлел:

- Әнас ибн Мәлік Алла елшісінің (с.а.у.) бір хадисін айтқанда, естіп тұрған бір кісі оған: "Мұны сен Алла елшісінен (с.а.у.) естідің бе?" – деп сұрақ қояды. Әнас ибн Мәлік әлгі кісіге қатты кейіп: «Жоқ. Аллаға ант етейін. Біздің хадис ретінде риуаят еткеніміздің бәрін Алла елшісінің өз аузынан естігеніміз жоқ. Бірақ біз бір-бірімізге күмәнмен қарап, кінәламаймыз» [59, 7 т. 15 б.].

- Бәраа ибн Азіб (р.а.): «Риуаят еткен әр хадисімізді Алла елшісінің (с.а.у.) өз аузынан естіген жоқпыз. Түйе бағудан қолымыз босамағандықтан, оны бізге жолдастырымыз жеткізіп отыратын» [98, 30 т. 450 б.].

- Ағмаш өзінің ұстазы Ибраһим ән-Нахағиға: «Хадис жеткізгенде тізбегін де қоса айсаңшы», – дедім. Ол былай деп жауап берді: «Егер мен, «Абдуллаһ» айтты десем, онда оны Абдуллаһтан маған бірнеше адам риуаят еткеннен кейін ғана солай айтқаным. Ал егер «Пәленше Абдуллаһтан риуаят етті», – десем, онда маған оны сол пәленшениң ғана риуаят еткенін білдіреді» [79, 1 т. 226 б.].

- Ардақты табиғин Хасан ал-Басриге бір кісінің былай дегені риуаят етілді: «Сен бізге «Алла елшісі (с.а.у.) былай деді», – деп хадис айтасың. Айтқан хадисіңің тізбегін атасаң болмай ма?». Сонда Хасан оған: «Аллаға ант етейін осы уақытқа дейін саған өтірік айтқан жоқ едік және ешкім біздің сөзімізге сенімсіздік танытып, жалғанға шығарған жоқ болатын. Хорасанға жорыққа шыққан кезде жанымызда Алла елшісінің (с.а.у.) үш жұз сахабасы бірге болды. Солардан естігенімізді риуаят ету деміз», – деп жауап берді» [23, 131 б.].

Жоғарыдағы риуаяттардан байқағанымыздай Алла елшісінің (с.а.у.) сахабалары да, табииндер де, оларды көзі көрген атбағу әт-табииндер де хадисті мұрсәл етіп те, мұснад күйінде де риуаят еткен. Ең бастысы сенімді әрі әділ болса болғаны. Олардың түгелге дерлігі сенімді әрі әділ болатын. Арапарында жалған сөйлейтіндері саусақпей санаарлықтай аз еді.

Сондай-ақ, ханафи ғалымдары мұрсәл хадистердің дәлелге жарамдылығын дәлелдеуде ақыл мен қисынға да жүгінген. Олардың ақли уәждері мынандай:

Егер сенімді әрі әділ бір кісі қандайда бір хадисті сенімді түрде Алла елшісіне (с.а.у.) теліген болса, бұл әрекеті арқылы ол хадистің Алла елшісінің екендігіне кепілдік беріп отыр деген сөз. Ал егер оның тізбегін атаса, онда ондай кепілдікті бермеген болады. Мұндай жағдайда сен оның атаған тізбегендегі кісілерді зерттейсің, олар жайында бұл саланың білгір ғалымдарының сараптауына жүгінесің [99]. Көрнекті усул ғалымы Бәздауи бұл жайлы былай дейді: «Әдетте әділ жеткізуши кісі өзі жеткізетін хадистің тізбегі сенімді болса, онда оның бәрін айттып жатпай сенімді түрде Алла Елшісі (с.а.у.) былай айтты деп сөзді қысқартып жеткізеді. Ал егер сенімсіз болса, әрі мәселе айқын болмаса, онда естігенін басқаға жеткізу үшін оны кімнен естісе, соның атын атап, тізбекке жүгінеді. Хадистің тізбегіне аса мән беретін хадисшілер мұснадтан да қуатты болған мұрсәлды қабылдамай таstadtы. Олар бұлай істеу арқылы көптеген сұннетті тәрк қылуда», – дейді [25, 3 т. 8 б.]. Ғалым Алауддин Абдулазиз әл-Бұхари Бәздаудің усулына түсіндірме жасау барысында оның

осы көзқарасын былайша өрбітеді: «Әсілінде мұснадқа қарағанда мұрсәл қуатты саналады. Мұрсәлдарды қабылдамау көптеген сүннеттің жоғалуына себеп. Мұрсәлдарды жинақтаған уақытта елу томға жуықтады. Олардың (хадисшілердің) мұрсәлдарды қабылдамау арқылы көптеген сүннеттердің зиякетуіне себеп болуы оларға сын. Олар өздерін хадисшілерміз, хадисті сақтауға, онымен амал жасауға көңіл бөлеміз дей тұра, хадис түрлерінің арасындағы қуаттысын қабылдамай тәрк қылуда. Осылай жасау арқылы олар хадисті сақтау емес, оның зиякетуіне себеп болуда» [25, 3 т. 8 б.].

Мұснад пен мұрсәл хадистердің қайсысы қуатты?

Мұснад пен мұрсәл хадистердің қайсысының қуаттырақ екеніндігіне байланысты ханафи усул ғұламаларының пікірі екіге жарылады. Фиса ибн Әбан бастаған Бәздауи, Саражи, Насафи, Садру әш-Шариға, Имам әл-Фанари, Мулла Хусрау секілді көрнекті усуышы ханафи ғалымдары мұрсәлдарды мұснадтан қуаттырақ санаған. Көзқарастарын дәлелдеу үшін жоғарыдағы мұрсәлдардың дәлелге жарамдылығында қолданған ақли дәлелге жүгінгендіктерін көреміз.

Имам Саражи өзінің «әл-Мәбсүт» атты іргелі еңбегінде мұрсәлді мұснад секілді дәлелге жарамды, тіпті оның мұснадтан да қуаттылығын алға тартқан. Оның ойынша кісі хадисті бір ғана рауиден естіген болса, онда оның атын жаттау оңай болғандықтан, мұснад күйінде тізбекпен жеткізген. Ал керісінше хадисті бірнеше рауиден естіген болса, бәрінің атын жадында ұсташа қынға соққандықтан, мұрсәл етіп жеткізген. Міне сондықтан жеткізуінің хабарды мұрсәл етіп жеткізуі – оның көпшілікке таныс хадис екендігінің белгісі» [28, 27 т. 143 б.].

Байқағанымыздай имам Саражи жеткізуі рауидің бір хадисті көп адамнан естіген кезде, олардың бәрінің атын жадында сақтау қынға соғатын болғандықтан, оны мұрсәл етіп жеткізгендігін алға тарта отырып, оның мұснадттан да қуатты екендігін білдірген.

Сондай-ақ белгілі бір хадисті көп адамнан естіген кісінің көңілінде ол хадистің шынайылығына деген сенім ұялағандықтан, олардың бәрінің атын тізбектеп жатпастан, оны мұрсәл етіп жеткізген деген түжырым жасауға болады. Бұл Иса ибн Әбанның да көзқарасын қуаттай түседі. Ендеше, мұрсәл хадистің мұрсәл болып риуаят етілу себебтерінің басында ол хабардың қоғамға таныс, көп адамның білетін хадис екендігі болса керек. Көрнекті ханафи ғалымы Бәдруддин әл-Айни «Умдатул-қори» атты Бұхаридің хадис жинағына жазған көлемді еңбегінде: «Екі сахих мұрсәл хадис бір сахих мұснад хадиспен қайшы келіп қалса, онда екі мұрсәл хадиспен амал ету абзал», – деген [15, 148 б.].

Ал керісінше имам Әбу Жағфар ат-Тахауи бастаған Әбу Бәкір Жассас, Шаһ Уалюллаh, Ләкнауи, Кашмири, Мутиғи, Таһанауи сынды ханафи ғұламалары мұснадты мұрсәлдан қуаттырақ санаған. Олар өздерінің осы уәждерін бірнеше ақли дәлелдермен негіздеуге тырыскан:

1. Мұрсәлдың рауиларының әділеттілігіне қарағанда мұснадтың жеткізуішілерінің әділеттігінің анықтылығында сөз жоқ. Өйткені мұснадтағы тізбегі көрсетіліп, аты аталған рауилардың әділеттілігі накты анықталғандықтан, олар жайлы еш күмән жоқ. Ал мұрсәлдағы рауилардың аты

atalmaғanықтан, олардың әділеттілігі де беймәлім. Олай болса, әділеттілігі беймәлімнен ғері анықталғаны қуаттырақ.

2. Сондай-ақ мұснадтың дәлелге жарамдылығында ғұламалар арасында еш қайшылық жоқ. Ал мұрсәлда олай емес. Ендеше қайшылыққа душар болмаған дәлел басқасынан әрдайым үстем болады [24, 461-462 б.].

Әбу Бәкір Жассас өзінің «әл-Фусул фил-усул» атты еңбегінде сахаба мен табиғиндердің жеткізген мұрсал мен мұснәдтерінің айырмашылығының жоқ екендігін қысын тұрғысынан дәлелдеуге тырысады: «Сахаба мен табиғиндердің Алла елшісінен (с.а.у.) мұрсал етіп хадис жеткізгендіктегі анық. Жеткізуінің өзі мен Алла елшісінің арасындағы кісіні атамауының екі себебі болуға тиіс. Бірінші, олардың сенімі бойынша мұснәд пен мұрсалдың еш айырмашылығы жоқ, екеуі де бірдей. Екеуіне байланысты үкімнің де еш айырмашылығы жоқ. Бұл – біздің құлтаған көзқарасымыз. Тіпті кейбіреулері хабарды мұрсал етіп кеткізген кезде оның сөзсіз Алла елшісінен екендігін анық білгендіктен солай жасаған. Хасан және Ибраһимнің істегеніндей. Екінші, мұрсәл етіп жеткізгенде атын атамай кеткен кісі сенімсіз әрі риуаяты қыбыл алынбайтын немесе сенімді риуаяты қыбыл алынатын адам. Осы жерде жеткізуінің өзі мен Алла елшісінің (с.а.у.) ортасындағы сенімсіз адамдардың атын атамастан мұрсал етіп хадис жеткізді деп ойлауымызға жол жоқ. Өйткені олардың «Алла елшісі айтты» деуі үкімді нақтылау әрі Алла елшісінің айтқандығын күмәнсіз білдіруге жатады. Ал сенімсіз адамның жеткізгенін Алла елшісіне нақты телуге рұқсат жоқ. Екінші, сенімсіз адамның жеткізгенін «Алла елшісі (с.а.у.) айтты деп риуят еткен адамның мұрсалін былай қойғанда, мұснәді де қыбыл емес. Ондай жеткізуі хабары қабылданатын адам санатына мұлде жатпайды. Үшіншіден, олардың риуаятын естіген көпшілік мұрсал мен мұснәдтің айырмашылығын білмейтіндігін олар жақсы біледі. Сөйте тұра сенімсіз адамнан жеткізіп, сосын олардың атын атамастан мұрсал етіп жеткізуге рұқсат жоқ. Өйткені оны естігендер оның дұрыстығына құдіксіз сенім білдіреді... Осылайша жоғарыдағы екі тұжырымның да бұрыс екені анықталғаннан кейін, мұрсал етіп жеткізгендегер нақты сенімді болғандықтан әрі Алла елшісінің айтқандығына күмәнсіз көз жеткізгендіктен осылай жасаған деген тұжырымның дұрыстығы айқындалады» [8, 2 т. 34 б.].

Мұрсал хадистердің үлгілері

Ханафи мәзhabында мұрсәл хадистер жоғарыда атап өткен шарттарды қамтыған жағдайда дәлелге жарамды. Ханафилердің дәлел ретінде қолданған бірнеше мұрсәл хадисті мысал ретінде келтірейік.

Ханафилер бойынша намазда құлген кісінің намазы да, дәреті де бұзылады. Олар бұған: «Кімде-кім намазда қарқылдап (дауыстап) құлетін болса, дәретін және намазын қайтадан алсын», – делінген хадисті дәлел ретінде қолданған [100, 222 б.]. Алайда шағиғилер мен көпшілік ғұлама ханафилердің дәлел ретінде келтірген бұл хадисін мұрсәл хадис болғаны үшін, онымен амал етпеген.

Ханафилерде махрамға жатпайтын (үйленуге болатын) әйелге кісінің денесі тиген жағдайда дәреті бұзылмайды. Дәлел ретінде Ибраһим әт-Тәймидің Айша анамыздан риуаят еткен: «Алла елшісі оны өпкендігін, бірақ ол үшін

дәрет алмағандығын» білдірген хадисіне сүйенген [101, 1 т. 45 б.]. Әбу Дауід бұл хадисті риуаят еткен Ибраһим әт-Тәймидің Айша анамыздың аузынан өзі естімегендігін алға тартып, хадистің мұрсәлдығына үкім берген. Имам Шафиғи ханафилердің қолданған бұл хадисін мұрсәл болғандығы үшін, онымен амал етпеген.

Ханафилерде имамға ұйыған кісі, іштей оқылатын намаз болса да қырағатты Фатиха сүресін мұлде оқымайды. Дәлел ретінде «Кімде-кім имамға ұйыса, имамның оқыған қырағаты оның да қырағаты саналады», – делінген хадисті келтірген [102, 1 т. 277 б.]. Ал Бұхари имамға ұйыған кісіге мейлі тұрғын яки жолаушы болсын, мейлі жария немесе іштей оқылатын намаз болсын, қырағат оку – уәжіп», – дей келе, ханафилердің жоғарыдағы хадисі мұрсәл болғандығы үшін Хижаз және Ирак ғалымдары бойынша «сахих» емес екендігін білдірген.

Алайда Бұхари өзінің жинағында да, «ал-Қирату холфал имам (имамға ұйыған кісінің қырағаты)» атты еңбегінде де бірқатар мұрсәл хадистерді дәлел ретінде қолданғандығы белгілі. Осы тұрғыдан алғанда имам әл-Бұхаридің Әбу Ханифаның мұрсәл хадистерді дәлел ретінде қолданғандығына қатысты келтірген сынының орынсыз екендігін байқаймыз [19, 203 б.].

Мұрсал хадис бойынша түйін

Хадисшілер бойынша негізгі өлшем – хабарды жеткізу шілердің тізбегінің түгелдігі. Ал мұрсәл хадис осы өлшемге сай келмегендіктен, әлсіз хадистер қатарында қарастырылады. Себебі мұрсәл хадисте тізбектегі жеткізуі өзінің кездесу мүмкіндігі жоқ бола тұра хабарды алғашқы қайнаркөзге тікелей телуде. Ортадағы жеткізуі беймәлім болғандықтан, оның сенімділік тұрғысынан қандай адам екендігіне қатысты объективті баға беру мүмкін емес. Бұл өлшем ақылға қонымды әрі жеткізуінің сенімділігін анықтауда ықтиярлы болып көрінеді. Алайда ханафилердің мұрсәл хадистерге қатысты ұстанымдары мен келтірген дәлел-дәйектері мәселеге басқаша қарауға итермелейтіні сөзсіз.

Хадистерді сахаба және табииндер дәуірінде жеткізу шілердің тізбегінсіз тікелей Алла елшісіне (с.а.у.) теліп айту кең тараған құбылыс болатын. Мәлім болғандай хадистердің тізбегін іздеу, сұрау Алла елшісі өмірден озғаннан кейін біршама уақыттан кейін ғана қолға алына бастаған үрдіс. Дәл уақыты белгілі болмаса да, хадис әдіснамасының толық қалыптасуы, хадистерді елекten өткізуідің негізгі әдісіне жатататын «тізбек» (иснад) мәселесі шамамен һижри алғашқы жүз жылдықтың соңы, екінші ғасырдың басында пайда болған. Әрине оған дейін де жүйелі түрде болмаса да, тізбекті сұрау тәсілінің қалыптаса бастағанын жоққа шығармаймыз. Мұны Ибн Аббас пен Ибн Сиринның «Ислам әлеміндегі бүліктен бұрын, тізбекті сұрамайтын едік» деген сөздерінен де байқау қыын емес. Алайда мұны жүйелі, ережелері қалыптасқан «тізбек» деп түсінбеуіміз керек. Жүйелі түрде тізбек елегінің халифа Омар ибн Абдил-Азиздің (қ.ж. 101/720) Мәдінада халифа болған кезінде (һижри 87-93 ж) басталғанын ескерер болсақ, сахаба және табииндердің дәуірінде хадистерді Алла елшісіне тікелей телу арқылы тізбексіз «мұрсәл» күйінде жеткізу тәсілінің белең алған үрдіс екенін байқаймыз. Ханафилердің бізге дейін жеткен жүйеленген алғашқы усул әл-ғиқғі кітабын жазған Әбу Бәкір Жассас сахаба,

табиғин және атбағу әт-табиғиндердің мұрсәлін қабылдауға болатындығына қатысты байламын осынау тарихи шындықтан шығарады.

Хадисшілер де, барлық фақиһ ғұламалар да сахабаның жеткізген «мұрсәл» хадистерін бір ауыздан қабылдайтыны белгілі. (Сахабаның мұрсәл хадисі – белгілі бір сахабаның басқа бір сахабадан естіген хадисін, сол жеткізіп тұрған сахабаның атын атамастан тікелей Алла елшісіне теліп айтқан хадисі.)

Хадисшілердің сахабаның мұрсәлін қабылдаудағы негізгі себебі ретінде олардың тақуалығы мен жадыларының күштілігін қарастырады. Алайда сахабалардың да арасында күнәға бой алдыրғандар мен жеткізген риуаяттарында жаңылысатындар бар екендігі сөзсіз. Ендеше, сахабалардың мұрсәлдерін бұл тұрғыдан басқалардан бөліп қарау қаншалықты дұрыс?

Әбу Бәкір Жассас «сахабаны әділеттілік (адамгершілік, тақуалық) пен дабт (жадының күштілігі) елегінен тыс тұту керек» деген көзқарасқа қосылмайды. Ол бұл турасында өз ойын былай сабакатайды: «Сахабалардың өздері сияқты сахабалардан жеткізгендіктері және олардың барлықтарының «хадистері қабылданатындей» жағдайда екендіктері мәселесі ойлағандай дүние емес. Өйткені Алла елшісінің заманында да сахабалардың арасында Алланың өзі күнәшар екендігін білдірген кісілер бар еді. «Егер сендерге бір пасық кісі хабар әкелсе, оның ақ-қарасын ажыратындар!» – делінген аятта мензелген кісі Уәлид ибн Уқба болатын. Басқа да Алла елшісінің дәуірінде өмір сүріп, оны көріп кейіннен талай қателіктерге бой алдыру арқылы «әділдігіне» көлеңке түсірген кісілер бар болған. Мұнда еш күмән жоқ» [8, 2 т. 35 б.].

Байқағанымыздай Жассас сахабалардың жеткізген мұрсәлдерінің қабылдануын олардың барлығының сенімді кісілер екендігіне негіздемейді. Керісінше табиғин және атбағу әт-табиғиндердегі секілді тарихи жағдайдың мәжбүри нәтижесі ретінде қарастырған. Шынымен де жүйелі иснад (тізбек) шарты жоқ дәуірге иснадты шарт етіп қосу – анахронизм болмақ. Жассас осындағы жағдайды негізге ала отырып, мұрсәл хадистің мұснәд хадис тәрізді екендігін және ахад хабарларды қабылдауға қатысты айтылған дәлелдәйектердің мұрсәл хадис үшін де жарамды екендігін алға тартады.

Атбағу әт-табиғиндерден кейін де тізбексіз хадис риуаят ету үрдісінің ғылым мәжілістері мен фиқіх алқаларында да жалғасын таба келген үрдіс екендігін аңғаруға болады [103, 145-147 б.]. Осы тұрғыдан алғанда Иса ибн Эбаниң «атбағу әт-табиғиндерден кейінгілердің жеткізген мұрсәлі, егер жеткізуіші рауи «жарх-тағдилді» білетін діннің аса білгір имамы болса ғана қабылданады дегені орынды байлам. Бұл көзқарасты Фахру әл-ислам Бәздауи, Мулла Алиул-Қари, Зофар Ахмад әт-Тәханауи секілді ғұламалар да қуаттағаны белгілі [24, 444 б.].

2 бөлім бойынша тұжырым

Зерттеуіміздің екінші бөлімінде ханафилердің бөлген хадис тұрлерінің анықтамалары мен үкімдері, шарттары қарастырылды. Келтірілген мәліметтер негізінде мынандай тұжырымдарға тоқталды.

- Ханафилердің хадистің мұтауатирлігін екіге бөліп қарастырғандығы анықталды. Біріншісі хадисшілердің білдіргеніндей тізбек бойынша

қарастырылса, екіншісі бір буыннан екінші буынға практикалық амал қүйінде жеткен, ғұламалардың қабыл алған түрі. Бір буыннан екінші бір буынға практикалық түрғыда жалғаса келген амалдардың жету тізбегінің хадисшілер қойған мұтауатир хадистің шарттарына сай болмауы оның қуатты дәлелге жарамдылығына көлеңке түсіре алмайды. Себебі қоғамның жаппай амал етуі оның тізбек бойынша риуаятын қажетсінбеуге себеп болған. Сондай-ақ ғұламалар оны бір ауыздан макұлдан, фәтуаларында қолданғандығы ижмағқа саналғандықтан жеткізу тізбегенсіз ақ мутаутирге айналған.

- Ханафилердің белді ғұламаларына жататын Әбу Бәкір Жассас, Әбу Юсрәл-Бәздауи, Алауддин әс-Самарқанди сынды ғұламалардың байлымы бойынша мәшһүр хадис те мұмтауатир хадистің бір түріне жатқызылған. Оның мұтауатирлігіне бірден үкім берілмеген. Тек қосымша зерттеп, пікір жүргізгеннен кейін ғана анықталады. Ғұламалардың жаппай қабылдан, фәтуаларында кең қолдануы ижмағқа саналып, шынайылығына деген күмәнді сенімді түрде жояды деген тұжырымға барылған. Алайда мәшһүр хабардың әубаста ахад хабар екендігін ескеріп, рауидің жаңылысы, қате түсіну, дұрыс яки толықтай жеткізе алмау немесе жалған араласу секілді күмән мен шүбәдан толықтай арылмайтындығын алға тартқан ханафилердің көвшілік усуулшы ғұламалары оның мұтауатирден төмен дәрежеде болатындығын білдірген. Бірақ екінші, үшінші буында танымал болып, мұтауатир жолмен жеткенин, ғұламалардың дәлелге қолданып, амал еткенін назарға алғанда ахад хабардан жоғары болып, көңілге сенім ұялатып, жүректі жай таптырады деген тұжырымға барылған. Ханафилердің көвшілік ғұламаларының барған байламы ақыл мен қисынға жақын әрі мутаутири мен мәшһүр хадистің өз орнын нақты белгілеумен де әделетті баға. Ал Иса ибн Әбанның көвшіліктің өмірінде аса мәнге ие және күнделікті тұрмыста жиі қайталанатын мәселелерге қатысты мәшһүр хадистерді басқа жағдайдағы мәшһүр хадистерден бөліп қарауы – дұрыс шешім.

- Ханафилер мәшһүр хадисті мұтауатир хабарға жақын деңгейде қарастырғандықтан, ол арқылы парыз үкімінің де шығарылатындығын білдірген. Мәшһүр сұннет пен мұтаутирдың айырмашылығы амалға қатысты үкімде емес, оған қарсы шығуда көрініс табады. Яғни, мұтауатир хабарды жалғанға санап қарсы шыққан кісі, кәпір болады. Ал мәшһүрге қарсы шыққан адам күшірлікпен айыпталмайды.

- Әбу Ханифа, Мұхаммед ибн Хасан, Әбу Юсуф, Зуфар ибн әл-Һузайл және ханафилердің басым көвшілік ғұламалары бойынша ахад хабар қиястан жоғары тұрады. Ахад хабар тұрған кезде қияс тәрк етілетіндігіне анық бұлтартпас дәлелдер негізінде көз жеткізілді. Ал кейбіреулердің ханафилерді ахад хабарды тәрк етіп, қиясты қабылдайды дегені – шындыққа қайши. Иса ибн Әбан секілді кейбір ғұламалар ғана белгілі шарттар негізінде ғана қиясты жоғары санаған. Қиястың қандай жағдайда ахад хабардан жоғары бағаланатындығына қатысты имам Сарайхидің тарқатып талдаған көзқарастары ақылға қонымды шешім.

- Құран және мұтауатир хабарлардың білдірген міндеттілігі парыздықты білдірсе, ахад хабардың білдірген міндеттілігі уәжіптікіті ғана білдіреді.

Міндеттілікті бұлай екі категорияға бөліп қарau – тек ханафилерге ғана тән тәсіл.

- Хадистерді мұрсәл етіп жеткізу сахаба, табиғиндердің кезінде де кең тараған үрдіс болатын. Сахабалардың мұрсәл етіп жеткізген хадистері бір ауыздан қабылданған. Бұған қатысты қандайда бір қайшы көзқарас жоқ. Сондай-ақ, табиғиндердің, атбагу әт-табиғиндердің кезінде де мұрсәл хадистер қабылданып, онымен амал етілген. Қабылдау шарттары әртүрлі болғанымен, төрт мәзһаб бойынша да мұрсәл хадистердің дәлелге саналғанын байқаймыз. Тіпті тізбекке аса қатты мән беретін хадисшілердің өзі кейбір аға буын танымал табиғиндердің мұрсәл хадистерін сахих санаған.

- Әбу Ханифаның табиғин екенін ескерер болсақ, оның мұрсәл хадистерді дәлелге қолдануы – табиғи құбылыс. Себебі ол Алла елшісіне уақыт тұрғысынан ең жақын дәуірде өмір сүрген. Ол бірнеше сахабаны айтпағанда, барлық аға буын табиғиндердің өмір сүрген қоғамында ғұмыр кешті. Олармен тығыз қарым-қатынаста болды. Әбу Ханифадағы бұл артықшылық кейіннен келген басқа имамдар мен хадисшілерде жоқ. Ол қандай да бір мәселеде дәлел ретінде мұрсәл хадисті қолданған болса, біріншіден оны табиғиндерден әрі аға буын атбагу әт-табиғиндерден тікелей алу мүмкіншілігіне ие. Ал екіншіден өзі өмір сүрген қоғамда сол мұрсәл хадистің мазмұнын қуаттайтын амалға қуә болуыңың ықтималдығы жоғары. Ендеше, Әбу Ханифаның қолданған дәлелдеріне өзінен бір ғасырдан аса уақыттан кейін хадистердің шынайылығын анықтау үшін түрлі жағдаяттардың нәтижесінде пайда болған өлшемдермен үкім беру – үлкен қателік. Әбу Ханифаның қолданған дәлелдерін сынап жүрген бүгінгі таңдағы түрлі ағым өкілдеріне осы тұрғыдан жауап беру бөлек зерттеуді талап етеді.

3. ХАНАФИ МӘЗҢАБЫНДА АХАД ХАДИСТЕРДІҢ ФИҚЫ МӘСЕЛЕЛЕРИНЕ ҮКПАЛЫ

3.1 Ахад хадистерді іріктеу методологиясы

Фиқи мәзңабтардың ерекшеліктерінің бастауында «әһлу әл-хадис» және «әһлу әр-рой» мектептерінің жатқаны белгілі. Шәһристани бұл жайында: «Негізінде «әһл әл-хадис» мектебі Хижаз аймағында шоғырланған. Мәлік ибн Энастің, Шафигидің, Суфиян әс-Сәуридің, Ахмад ибн Хәнбалдың, Дәуід ибн Әли әл-Исфаһанидің ізінен ерген жақтастарына «әһл әл-хадис» делинеді. Бұлардың бұлай аталуларының астарында хадистерді жинау, хабарларды жеткізуге жіті мән берулері және қандай да бір мәселеде бір хабар яки әсар (сахаба сөзі) табылған жағдайда үкім шығаруда «қиясқа» (салыстыру арқылы үкім шығару әдісі) жүгінбестен, тікелей настарды (аят, хадистерді) негізге алудағы аса кірпияздықтары жатыр. Ал «әһлу әр-рой» мектебі болса, Әбу Ханифаның айналасына шоғырланған Ирактық Мұхаммед ибн Хасан, Әбу Юсуф, Зуфәр ибн әл-Һузайл, Хасан ибн Зияд әл-Лұ’лұуи, Ибн Самға, Афия әл-Қади, Әбу Мұти әл-Бәлхи, Бишр әл-Мәриси сынды тұлғалардан тұрады. Әбу Ханифаның ізімен жүрген жақтастарына «ойшылдар» делинуінің астарында олардың үкім шығаруда қиясты кеңінен қолданулары, үкімдердің астарындағы мәнді табуға аса көңіл бөлүлдері және осы мәндерді жаңа шығарылатын үкімдерде негізге алуда көрсеткен ыждақаттылықтары жатыр», – деген [103, 11 б.].

Әсілінде «Рай» мектебін хадис, сұннетке мән бермей бірден жалаң ойға жүгінетіндер мағынасында түсіну – қате. Әбу Ханифаның Алла Елшісінің (с.а.у) хадистеріне, тіпті сахабалардың сөздеріне аса мән беріп, оларды үкім шығаруда барынша негізге алғандығын зерттеуіміздің алдыңғы бөлімдерінде дәлелдер негізінде анықтаған болатынбыз.

Ханафи мәзңабы – хадисшілік мектебінен көп тұстарда өзгеше. Мұның себебі ханафи мәзңабының үкім шығару әдіснамасы мен хадистердің шынайылығын анықтауда қойған өлшемдерінің хадисшілердің өзгеше болуында жатыр. Ендеше, рай мектебі тек қиясты кеңінен қолданатын, дәлелдердің астары мен мақсатына терең бойлау арқылы жорамал жасайтын фиқи мектебіне қойылған атауғана емес, хадистердің шынайылығын анықтауда хадисшілердің өзгеше критерийлерді қоса ұсынған хадис әдіснамасының да атауы [21, 258 б.]. Тіпті ханафилердің қиясты кеңінен қолдануы да, аят, хадистердің мән-мазмұны мен мақсатына терендей үңілуі де осы әдіснаманың табиғи нәтижесі деуге де болады. Өйткені түрлі мәселелердегі әр ахад хадис дәлелге жарамағандықтан, мұтауатир немесе мәшіүр жолмен анықatalған үкімдерді негізге ала отырып, оған ұқсас мәселелердің үкімін қияс жолымен шығаруға аса ыжтағаттылық танытқан. Осылайша қиясты кеңінен қолданған.

Хадисшілер хадистің шынайылығын анықтауда көбінесе оны жеткізген рауилердің әділ әрі жады күшті, зерек болуын әрі тізбегінің толық болуына аса көңіл бөлүмен шектеледі. Ал ханафи мәзңабында хадистерді жеткізген рауилердің тізбегінен бұрын хадис мәтінінің мазмұнының дұрыстығына назар аударады. Сондықтан ханафи мәзңабында «мұтауатир» (Мұтауатир хадис –

әдейі немесе білмestікten жалған ақпаратта бірігулері мүмкін емес бір үлкен жамағаттың, екінші бір соңдай жамағатқа риуаят еткен хабары) және «мәшһүр» (Мәшһүр хадис – мұтауатир дәрежесіне жетпесе де, ғұламалардың қабыл алыш, қолданған, көпшілкке кең танылған әрі жайылған хадис.) жолмен жеткен хадистер басқа қосымша шарттарсыз-ақ қабылданып, онымен амал етілсе де, ахад хадистерде (ахад хадис – мұтауатир және мәшһүр хадисте талап етілген көлемге жетпейтін аз ғана кісілердің риуаят еткен хабары) жағдай басқаша [104].

Мұтауатир немесе мәшһүр сұннет деңгейіне жетпеген бір немесе біrnеше жолмен ғана келген «ахад» хадистер тізбек бойынша сахих саналса да, мәтіннің дұрыстығы тұрғысынан аз да болса шубә қамтитындығы ақиқат. Себебі біr немесе біrnеше жолмен риуаят етілген ахад хадистерде жеткізушилер қаншалықты әділ (адл – кісі бойындағы тақуалық пен адамгершілік қасиеттер.) және жады күшті зерек болса да, бәрібіr шатастыру, жеткізу барысында пайғамбар мақсатына сәйкес келетін сөздерді дұрыс таңдай алмау, пайғамбар сөзін дұрыс түсінбеу, хадисті толықтай риуят етпеу, ұмыту секілді адами факторлар түгелдей жойылмайды. Сондықтан Әбу Бәкірқызы Айша «Өлген кісі туысқандарының жылауының салдарынан азапталады» делінген хадиске қарсы шығып: «Сендер маған өтірікшілерден және өтірікке шығарылғандардан хадис риуаят етіп түрған жоқсындар. Бірақ құлақ, есту қабілеті – қателесуі мүмкін», – деп жоғарыда аталған адами факторлардың түгелдей жойылмайтындығын мензеген [68, 2 т. 641 б.].

Жассас фусулында Омар ибн Хаттабтың қалың әскерді аттандырып жатып: «Риуаятты азайтындар. Бұл турасында мен сендермен біргемін» деген сөзін жеткізгеннен кейін: «Осман, Талха, Зубайр, Сағд секілді ұлы сахабалар қателесіп, шатасып кетуден қорыққандықтан Алла елшісінен хадис риуаят етуден тартынатын», – дегенін, соңдай-ақ, ол Буср ибн Сағидтың: «Алла елшісінен (с.а.у.) хадис риуаят етуде абай болыңыздар! Аллаға ант етейін, Әбу Ынрайрамен бірге отырғанымызда ол: «Әбул-Қасымнан (Алла елшісі) (с.а.у.) естідім деп біr хадисті айтатын. Артынан Кағб айтты деп басқа хабарды жеткізетін. Сосын беріміз тарқасқаннан кейін «Алла елшісінен» деп жеткізгенін "Кағб айтты" - деп, Кағбың әйтқанын "Алла елшісі" - айтты деп шатастырып айттып жүргендерді еститінбіз», – дегенін жеткізген. Жассас осы мәліметтерді келтіргеннен кейін: «Міне бұл үлкен сахабалардың Алла елшісінің (с.а.у.) сөзіне қандайда біr нұқсандық немесе қателік яки айтылмаған нәрсенің қосылып кетуінен сақтанғанын көрсетеді. Сондықтан олар жады мықтылардан басқаларына риуаят етуді азайтуды бұйырған. Ал енді хабарды жеткізушилердің қателесуі мен ұмытуының орын алуды мүмкін жағдай болса және бұрынғы сәлаф салихтардың көп риуаятқа қарсы шыққандықтары орын алғаны белгілі болса, онда бұл жағдай риуаяттарды жорамалдауға әрі оларды діннің негізгі қағидаттарының елегінен өткізуге себеп болады», – деп ахад хабарларды тізбегі түгел болса да, қайта електен өткізудің қажет екенін алға тартады [8, 2 т. 22-23 б.].

Барлық мәзінабтардың усылышы ғалымдары ахад хадистердің шынайылығын анықтауда осы секілді адами факторлар салдарын

мүмкіндігінше жою мақсатында жүйелі болмаса да, хадис тізбегінен бөлек қосымша өлшемдер қарастырғаны белгілі. Ал ханафилер болса бұл шарттарды арнайы жүйелі әдіснама ретінде қалыптастырған. Сондай-ақ, ханафилердің қосқан шарттары басқалардікіне қарағанда қатаң әрі ауқымды, тіпті көп тұстарда мазмұны өзгеше болып келеді. Сондықтан нәтижелері де әртүрлі.

Әли ибн Мұхаммед әл-Бәздауи ханафилердің ахад хадистермен амал ету турасында орта жолды ұстанатындықтарын: «Жалпы ахад хадистерден түгелдей бас тарту – бұлтартпас қуатты дәлелді жарамсыз ету болғандықтан, нәтижесінде күмәнмен амал еткен болады. Күмән дегеніміз – қияс яки мұлдем хужжатқа (қуатты дәлелге) жатпайтын «истисхабул-хал» (истисхаб – қандай да бір мәселенің керісінше үкімі мәлім болмаған жағдайда, алғашқы күйінде қалатындығын дәлелдеу мақсатында айғақ ретінде қабылдану тәсілі). Құранға қайшы келетін ахад хабарлармен амал ететіндер, сол арқылы Құранды нәсх жасауға болады дейтіндер болса, олар бұл істері арқылы «иақинді» (яғни, күмәнсіз дәлел саналатын Құранды, мұтауатир хадистерді) тәрк етіп отыр. Біріншісі надандық пен күпірлікке есік ашса, екіншісі бидғатқа жол береді. Енде, ең дұрысы ханафи ғалымдарының бұлардың әрқайсысын өз орнында қолдануға қатысты қойған өлшемдері болмақ», – деп түсіндірген [25, 3 т. 25-26 б.].

Жассас бойынша имани болсын, амали болсын исламның негізгі қағида-ережелері мұтауатир жолмен жеткен. Ал ахад жолмен жеткен хабарлар дініміздің негізгі мәселелерінде емес, тармақтарында болады [21, 137 б.].

Ханафилер тарапынан ахад хадистердің қабылданып-қабылданбауына қатысты анықталған себептердің «Мағнауи инқитағ» (мағина түрғысынан үзік) деп аталуы Сарахси [10, 1 т. 364 б.] мен Бәздауиден [25, 3 т. 3 б.] бастау алады. Оларға дейінгі дәуірдің усулы ғалымдары саналатын әш-Шаши (қ.ж. 344/955) мұны «шарту әл-амал би-хабари әл-уахид» (ахад хабармен амал етудің шарты) деп атаған [105]. Сондай-ақ, бізге дейін жеткен алғашқы ханафи усул кітабы саналатын Жассастың «әл-Фусул фи әл-усул» кітабында да «Шуруту қабуули ахбари ал-ахад» (ахад хабарларды қабылдаудың шарттары) делінген [8, 2 т. 3 б.]. Ал кейінгі ханафи усул ғалымдары бұл тақырыпта Сарахси мен Бәздауидің атауы мен жүйесін макұл көріп, өз еңбектерінде де солай жалғастырған [105].

Әсілінде хадис ғалымдары мен усул әл-фикаһ саласының ғалымдары дәлел ретінде санаған ахад хадис ұғымының анықтамасы мұжтаһид имамдар кезінде нақты әлі қалыптаспаған болатын. Сондықтан ахад хадистерді қабылдауда Имам Ағзамның қандай шарттарды алға тартқаны кеңінен түсіндіріліп, толықтай өз аузынан айттылмаған. Ол шарттар Әбу Ханифаның үкім шығару барысында негізге алыш-алмаған хадиситерін саралау арқылы кейінгі ғұламалар тарапынан анықталған. Бертін келе осындай хадистерді қабылдау принципптері фикаһ негіздері саласындағы кітаптарда қамтылып белгіленген. Ханафи мәзінабы бойынша бізге жеткен алғашқы фикаһ әдіснама (усул әл-фикаһ) кітабын жазған Әбу Бәкір жассастың «әл-Фусул фи әл-усул» атты еңбегінде бұл шарттарға кеңінен тоқталған. Сондай-ақ Имам әд-Даббуси, Сарахси, Бәздәуи да өздерінің усул кітабтырында бұл өлшемдерді тарқатып түсіндірген [10, 1 т. 364 б.].

Ханафи усул әл-фиқһ ғалымдары ахад хадистерді қабылдап, амал ету үшін ұсынған өлшемдерін, басқаша айтсақ, ахад хабарлардың тәрк етілу себептерін басты екі тақырыпта топтастырған. Біріншісі, ахад хабардың өзінен де қуатты басқа бір дәлелге, жағдайға қайшы келу салдарынан негізге алышауы. Иса ибн Эбен бұған «Ахад хабардың Құранға қайшы келуі, мағруф сұннетке қайшы келуі, ғумум әл-бәлуа мәселесінде болуы, қоғам қайшы амал еткен шәзз (окшау) хадис болуы», – деп төрт себепті атаса, Жассас бесінші себеп ретінде ахад хабардың сау ақылға анық қайшы келуін атап еткен. Ал имам Әбу Зәйд әд-Даббуси, Сарахсимен Бәздауи «ахад хабардың Құранға қайшы келуі, мағруф сұннетке қайшы келуі, ғумум әл-бәлуа мәселесінде болуы, сахабалардың ортасында белгілі бір мәселеге қатысты пікір талас орын ала тұра, ешқайсысы қолданбауы секілді төрт себепті атаған. Хабардың тәрк етілуінің екінші себебі, хабардың жеткізушідегі кемшіліктеге байланысты тәрк етілуі [25, 3 т, 12-13 б.].

Біз бұл зерттеуімізде ахад хадистердің өзінен де қуатты дәлелге қайшы келген жағдайдағы аталмыш себептермен шектелмей ханафи ғұламаларының ахад хабарды қабылдап-қабылдамауға, онымен амал етіп-етпеуге қатысты түрлі еңбектерде ұстанған жалпы ұстанымдары мен өлшемдерін зерттеп-зерделеп беретін боламыз.

1. Ахад хадистің Құранға қайшы келуі.

Құран бізге мұтауатир жолмен жеткендіктен, оның Алла тарарапынан түскендігінде әрі қандай да бір өзгеріске ұшырамағандығында еш күмән жоқ. Ал ахад хадис олай емес. Сахабалар да Құранға анық қайшы келетін хадистерді қабылдамаған. Мысалы, Мұслимнің сахих хадистер жинағында Омар ибн Хаттабтан мынандай хадис риуаят етілген. Фатима бинт Қайс атты әйел сахабаның «(талақ болған әйелге) жатын орын да, нәпақа да берілмейді», – деп пайғамбарымыздан (с.а.у.) риуаят еткен хадисі Омар ибн Хаттабқа жеткенде: «Дұрыстап жаттағаны яки ұмытқаны белгісіз бір әйелдің сөзіне сеніп Раббымыздың Кітабын, Пайғамбарымыздың сұннетін тастай алмаймыз. Талақ болған әйелге жатын орын да, нәпақа да беріледі. Алла Тағала: «Анық ауыр күнә (зина) жасамайынша оларды үйлерінен шығармандар», (Талақ, 1) – деген» [106, 3 т. 476 б.]. Бұл жерде әйел риуаят еткен аталған хадис Құранның анық аятына қайшы болғандықтан, халифа Омар оны қабылдамаған. Сондай-ақ, бұл хадис «Талақ» сүресіндегі: «Талақ еткен жұбайларыңа (ғиддаттары біткенге дейін) жағдайларыңа қарай өздерің тұрып жатқан жайдың бір жерінен орын беріңіндер», – делінген аятқа да қайшы. Тағы бір мысал, Әбу Бәкірқызы Айшаға (р.а) Әбу Һурайраның Пайғамбардан риуаят еткен «Зинадан туған бала үш жаманның біреуі», – деген хадисі жеткен кезде, ол: «Әбу Һурайраны Алла кешірсін! Ол бұл хадисті дұрыс естімеген әрі дұрыс жеткізе алмаған. Хадистің негізі үлкен болай емес. Алла елшісін мұнафықтардың бірі мазалап жүр еді. Пайғамбарымыз (с.а.у.): «Пәленшениң жаманшылығынан кім қорғай алады?», – деді. Сол сәтте біреу: «Уа, Алланың елшісі! Ол зинадан туған бала ғой», – деді. Алла елшісі: «Оған үш жаманшылықың бірі», – делінеді. Бірақ Алла Тағала былай дейді: «Ешбір адам басқа жанның күнәсін арқаламайды» (Фатир, 6). Басқа бір риуаятта: «Оған әке-шешесінің күнәсі жазылмайды. «Ешбір адам

басқа жанның күнәсін арқаламайды», – делінген [33, 2 т. 233 б.]. Байқағанымыздай Айша Әбу Һурайраның бұл хадисін Құранның: «Ешбір адам басқа жанның күнәсін арқаламайды» (Фатир, 18) – делінген қағидасына қайши болғандықтан қабылдамаған. Сондай-ақ, хадисті жеткізу барысында адами факторлардың толықтай жойылмайтындығын «Әбу Һурайраны Алла кешірсін! Ол бұл хадисті дұрыс естімеген әрі дұрыс жеткізе алмаған», – деген сөздерімен білдірген.

Әбу Ханифаның «әл-Алим уал-муталлим (Ғалым мен үйренуші шәкірт)» атты еңбегенде де оның Құранның анық аяттарына қайши келген хадистерді тұра мағынасында түсінбегеніне көз жеткіземіз. Оның негізгі елегі – Құранның бұлтартпас іргелі қағидалары. Аталған еңбекте Әбу Мұқатил атты кісі Әбу Ханифаға былай деп сауал қояды: «Мұмін кісі зина жасағанда көйлегін шешкені секілді иманын да басынан аударып шешіп тастайды. Сосын егер тәуба жасаса, иманы да өзіне қайтып беріледі» дегенді риуаят етіп жүргендер жайлы ойың не? Олардың осы сөздеріне күмәнмен қарайсың ба, әлде растайсың ба? Егер растасаң, онда Хауариждердің айтқанындай боласың, ал жоқ, күмәндансаң, онда хауариждердің айтқандарына шубә келтірген әрі өзің сипаттаған әділдіктен айнаған боласың. Сондай-ақ, олардың бұл сөздерін түгелдей жалғанға шығарсаң, Алла елшісін жалғанға шығарған боласың. Себебі олар бұл сөзді рауилардан Алла елшісіне (с.а.у.) дейін жететін шежіре бойынша жеткізіп отыр. Әбу Ханифа: «Мен олардың бұл риуаятын жалғанға шығарамын. Бірақ мениң жалғанға шығаруым әрі қабылдамай тастауды Алла елшісін (с.а.у.) жалғанға шығаруға, оның сөзін қабылдамай тастағанға жатпайды. Кісі егер: «Мен Алла елшісінің (с.а.у.) сөзін жалғанға шығарамын десе ғана Алла елшісін өтірікке шығарған болады. Ал керісінше: «мен Алла елшісінің барлық айтқандарына иман келтіріп, күмәнсіз сенемін. Алайда Алла елшісі (с.а.у.) ешқашан Құранға қайши әрекет етпеген және әділетсіздікті айтқан емес», – десе, оның бұл сөздері Алла елшісін және Құранды растағанға жатады. Сондай-ақ, Алла елшісін Құранға қайши әрекет жасаудан пәк тұтқаны болмақ. Алла елшісі егер зәредей де Құранға қайши әрекет жасап, Алла атынан жалған сөйлегенде, Алла оның сол сәтте жанын алар еді. Алла Тағала Құранда бұл жайлы былай дейді: «Егер ол Елші кейбір сөздерді өз ойынан шығарып, оны бізге таңғанда, шұбәсіз, оны бас салып, содан кейін қүре тамырын қияр едік. Араларында ешкім бұған кедергі келтіріп, оны арашалай алмайды.» (Хаққа, 44-47). Ендеше, Алланың шынайы елшісі Құранға қайши әрекет жасамайды. Ал жасаған адам пайғамбар бола алмайды», – деп жауап берген [37, 587-588 б.]

Әбу Ханифаның бұл жауабына риза болған Әбу Мұқатил былай деп сөзін жалғастырады: «Қандай ғажап түсіндіріп бердің. Енді «Арақ ішкеннің қырық күн яки қырық түн намазы қабыл болмайды», – деп ойлайтындар жайлы не дейсін? Кісінің жақсы амалдарын жоқ қылатын бұл жағдайды маған түсіндіріп берші». Әбу Ханифа: «Алла тағала арақ ішкеннің қырық күн немесе қырық түн намазын қабыл алмайды» дегендердің бұл сөздерінің түсіндірмесін білмеймін. Олар мұны әділдік заңдылығына қайши келмейтіндей етіп тәспірлеген болса, онда олардың бұл сөздерін жалғанға шығармаймын. Себебі біз Алланың әділдік заңдылығы бойынша кез-келген адамның жасаған ісіне қарай жазасын

алатынын немесе кешірімге ие болатындығын білеміз. Оған өзі жасамаған күнәнің жазасы берілмейді. Сондай-ақ, өтеген парыздарының сауабы есептеледі де, өтемегендерінің күнәсі жазылады. Мысалы, кісі мойныңда көп мөлшерде зекет беру міндет бола тұра, оның тек 50 дирһамын ғана өтеген жағдайда, Алла тағала оның өтеген мөлшерін есептейді де, өтемгенінің күнәсін жазады. Сол секілді оразаның да, намаз бен қажылықтың да, өлтірудің де атқарған мөлшерінің сауабы беріліп, орындағанының күнәсі жазылады. Міне сондықтан Алла тағала: «Әркімнің істеген жақсылығы өз пайдасына және істеген жамандығы өз зиянына» (Бақара, 288), «Шұбәсіз, Мен араларыңдағы мейлі ер, мейлі әйел болсын жасаған амалдарының еңбегін зая етпеймін» (Әли Имран, 195), «Біз, расында да, (үнемі) игі істер істейтін ізгі жандардың сауабын (еңбегін) әсте зая етпейміз.» (Кәһф, 30), «Бүгін ешкімге мысқалдай да әділетсіздік жасалмайды. Дүниеде не істеген болсаңдар, соның ғана қарымын аласындар!» (Ясин, 45), «Істеген істеріндің ғана қарамын аласындар» (Тур, 16), «Ендеше, кімде-кім зәредей (мысқалдай) жақсылық жасаса, соның қарымын алады. Ал кімде--кім зәредей (мысқалдай) жамандық жасаса, соның жазасын тартады» (Зилсәл, 7-8), «Үлкен-кіші істердің бәрі де тізіліп жазылған» (Қамар, 56), «Қиямет күні сол күнге тән дәл тартатын әділет таразыларын құрамыз да, адамдардың дүниедегі істерін түгелдей тартамыз. Ол күні ешбір жанға титтей де әділетсіздік жасалмайды. Истелген (жақсы-жаман) іс қышаның дәнегіндей мысқалдай болса-дағы оны таразыға тартамыз. Біз жауапқа тартушылар ретінде жеткіліктіміз (Яғни, Біздің жауапқа тартқанымыз әбден жеткілікті болады)» (Әнбия, 47) – делінген аяттарды да мысалға келтіре отырып, Алланың қойған әділдік заңына жоғарыдағы хадистің тұра мағынасы қайшы келетіндіктен, оны осы аяттарға қайшы келмейтіндей етіп түсіну керектігін білдірген [37, 589 б.].

Ханаfilerдің бұл қағидасты жайлы имам әл-Жассас өзінің «әл-Фусул фи әл-усул» атты еңбегінде: «Біздің мәзғаб ғұламалары (асхабымыз) бойынша агад хабардың қабылданбау себептерінің бірі Иса ибн Әбанның да айтқаныңдай: «Агад хабар ешбір күмәнсіз жеткен (мұтауатир, мәшірүр) сұннетке қайшы болса, немесе Құранға анық қайшы келсе, сондай-ақ, көпшілікке қатысты мәселелерден бола тұра, көпшілік білмейтін агад хабармен жетсе, немесе адамдар риуаят еткенімен қоғам оған қайшы амал еткен шәзз (оқшау) хадис болса, мұндай агад хабарлар тәрк қылынады.» - деген [8, 2 т. 3 б.].

Имам Әбу Юсуф бұл жайлы өзінің «әр-Родд ала сияри әл-Әузаги» атты еңбегінді әл-Әузагиға қаратыбылай дейді: «Түрлі риуаяттар көбеюде. Олардың арасынан мұлде беймәлімдері де шығуда. Ол риуаяттардан фиқұ мамандары хабарсыз. Олардың мағынасы Құран мен сұннетке де қайшы. Ендеше, шәзз хадистерден абай бол! Көпшілік жамағаттың ұстанған және фақиһтердің билетін уа әрі Құран мен сұннетке қайшы келмейтін хадистерді ұстан. Басқалардың үкімін осыларға салыстыру жолымен шығар. Құранға қайшы сөздер риуаят болып жетсе де, ондай риуаяттың Алла елшісінің (с.а.у.) хадисі еместігінде шұбә жоқ» [72, 31 б.].

Имам эт-Тахауи өзінің «Шарху магани әл-әсар» атты еңбегінде бұл жайлы: «Мутуатир хабарларға қайшы келетін агад хабарлар қабылданбайды», – деген

[79, 1 т. 107 б.]. Ал ханафи мәзһабының көрнекті фақиһ әрі усулшы ғалымдарының бірі Алайддин әл-Кәсанидің «Бәдайғу әс-Санаиф» атты кітабында: «Ахад хабармен амал ету мұтауатир дәлелмен амал етуге қайши болмаған жағдайда ғана уажіп болады», – делінген [29, 1 т. 328 б.]. Сондай-ақ, Мұхаммед Зәнид әл-Кәусари бұл турасында «Насбу әр-Роя»-ның кіріспесінде: «Ханафилердің аса мән берген мәселелерінің бірі – дәлелдердің сабты (субут – хабардың бізге дейін жету түрғысынан сенімді яки сенімсіздігі.) мен дәләлатындағы (дәләлат – хабардың қамтыған мағынасының нақты яки нақты еместігі.) дәрежелері болмақ. Қатғидің (қатғи – жетуі жолы еш күмәнсіз сенімді немесе мағынасы нақты, анық дәлелдер) сабуты және дәләлаты жөнінен дәрежесі бар. Сондай-ақ зоннидің (зонии – жету жолы аз да болса шүбәлі немесе мағынасы нақты емес дәлелдер.) де дәрежелері бар.

Дәлдердің жету жолдарының сенімділігі мен мағынасының нақтылығына қарай шығарылатын үкімдердің әртүрлі болатындығын Нәсафидің «Мәнар» атты кітабына түсіндірме жазған Мұхаммед ибн Мұхаммед әл-Кәки былай классификация жасайды:

1. Мұтауатир болып жеткен Құран, хадис секілді сабуты да, дәләлаты да қатғи дәлелдер;
2. Жорамал жасалынатын аяттар секілді сабуты қатғи, бірақ дәләлаты зонни дәлелдер;
3. Дәләлаты қатғи, сабуты зонни ахад хабарлар;
4. Дәләлаты да, сабуты да зонни ахад хабарлар.

Бұлардың біріншісімен фарыз, екіншісі және үшіншісімен уәжіп, ал төртіншісімен сұннет пен мұстахаб үкімдері шығарылады [26, 1 т. 127 б.].

Ахад хабарлармен Құранның "ғамм" үкімін "таксис" қылу (жалпысын жалқылау), "мұтлақ" (қандайда бір ерекшелікпен бекітілмеген) аяттарын "мұқашақ" (қандайда бір ерекшелікпен бекіту) жасау мәселесі

Ханафилерде Құран арқылы бекітілген жалпы үкімді ахад хабармен жалқылауға болмайды. Жалпы үкімнен оның қамтыған кейбір бөлшектері мен мүшелерін арнайы келген ахад хабарлармен бөліп алуға болмайды. Алайда Құранның бекіген жалпы үкімі мұтауатир дәлелмен бір рет жалқыланатын болса, онда келесі жолы оның басқа мүшелері мен бөлшектерін де ахад хабармен жалқылауға болады [8, 1 т. 80-93 б.]. Себебі бір рет жалқыланған жалпы үкім өзінің барлық мүшелері мен бөлшектерін қамтитындығы занни дәрежесіне түседі. Яғни Құран аяты жету түрғысынан мұтауатир жолмен бекігенімен оның жалпылықты білдіретіндігі қатғылығын, яғни, бұлтартпас, нақтылығын жоғалтып, занни дәрежесіне түседі.

Ғұлама Әбу Заһра (қ.ж. 1394/1974) ахад хабармен жалпы үкімді жалқылауға болмайды деген ханафилердің осы ұстанымына қатысты мынандай түсінік береді: «Ханафи ғалымдары «ғаммның» (жалпылықты білдіретін сөз, сөйлем) сөз қалыбы түрғысынан жалпылықты білдіруін қатғи деп есептегендіктен, оны басқа бір занни жолмен жалқылауды дұрыс санамаған. Өйткені жалқылау бір сөздің білдірген жалпы үкімнен оның кейбір бөлігін бөліп алу деген сөз. Ал енді жалпылығы қатғи болған үкімнің басқа барлық

бөлшектерін де қамтитындығы да қатғи деген сөз. Ендеңе, қатғи жолмен бекіген жалпылықты занни дәлелмен бұзуға болмайды.» [19, 156 б.]

Ханафи усул ғұламалары бойынша Құранның жалпы үкімдері жорамал жасалмаған жағдайда, олардың білдірген жалпылығы қатғи болады. Мұндай үкім екі тұрғыдан қатғи болып отыр. Бірінші Құранда орын алуына байланысты оның бізге жетуі де мутаутириң жолмен болғандықтан, қатғи болса, екіншісі сөздің жалпылықты білдіруі де сондай қатғи. Яғни бұлтартпас, анық Сондықтан мұндай екі жақты қатғилығы бекіген үкімді ахад хабар жалқылай алмайды. Себебі ахад хабардың арнайы мағынаны білдіретіндігі қатғи, анық болғанымен оның бізге дейін жетуі мутаутириң жолмен жүзеге аспағандықтан, қатғи емес, занни болмақ. Ендеңе, занни дәлел қатғиға қарсы тұра алмайды [46, 222 б.].

Ханафилер Құранның: «Алланың аты айтылмаған (айтылмай сойылған) нәрсені жемендер!» аятының жалпы үкімін негізге алғандықтан, «Бисмиллаһ» сөзін әдейі айтпаған кісінің сойған малының етін жеуді харам санаған. Шағиғилерде мал бауыздағанда Алланың атын айту парыз емес, – сұннет. Мал бауыздаған кісі Алланың атын әдейі айтпаса да, сойылған малдың еті адап. Ханафилер олардың сүйенген «Мұсылман баласы Алланың атын атаса да, атамаса да Алланың атымен сойған болады», «Әрбір мұсылманның жүрегінде Алланың аты бар» секілді хадистерін Құранның: «Алланың аты айтылмаған (айтылмай сойылған малды) нәрселерді жемендер!» аятының жалпы үкіміне қайшы келген ахад хабар болғандығы үшін негізге алмаған [107, 219 б.].

Ханафилердің бұл ұстанымдарына өздері кей тұстарда қайшы әрекет ететіндіктері қарсыластары тарапынан жиі алға тартылып, сынға ұшыраған. Мысалы, Құранда белгіленген ұрының қолын шабу жазасын алайық. Ханафилерде құны 10 дирһемға жетпейтін затты ұрлаған кісінің қолы шабылмайды. Ал бұл Құранның «Істеген қылмыстарының жазасы ретінде ұрлықшы ердің де, әйелдің де қолдарын кесіндер» (Мәйда, 38) делінген не ұрласа да ұрының қолы шабылатындығын білдірген жалпы үкіміне қайшы. Себебі ханафилер өздерінің көзқарасына дәлел ретінде Алла елшісінің (с.а.у.) құны он дирham тұратын бір қалқанды ұрлаған кісінің қолын шабуга бүйірғандығын білдірген ахад хадисті көлтірген. Міне, бұл ханафилердің Құранның жалпы үкімін ахад хабармен жалқылауға болмайды деген ұстанымдарына қайшы келетіндігін білдірген.

Ханафилер бұл қайшылыққа «он дирһем құнындағы қалқанды ұрлаған кісіге жаза кесілгендеңігі жайлы хадистің қарсыластары айтқандай ахад хабар емес, мәшіүр дәрежесіндегі хадис» екендігін алға тартумен жауап берген. Алайда бұл уәж өте әлсіз. Себебі Алла елшісінің құны он дирһем тұратын бір қалқанды ұрлаған кісі үшін жаза қолданғандығы – бұл мөлшерден арзан тұратын зат үшін қолданылмайды дегенді білдірмейді. Сондықтан Әбу Ханифаның «он дирһемнан арзан зат үшін қол шабылмайды» деген үкімін кейінгі ханафи ғалымдарының негіздеген усул ережелерімен түсіндіру қысынсыз. Сондықтан мұны Әбу Ханифаның хадд жазасының орындалуын мейлінше болдырмау ұстанымымен түсіндірген дұрыс.

Ханафилердің Құранның жалпысын ахад хадис жалқылай алмайды ережесіне өздері қайшы әрекет етті деп сынға алған тақырыптың бірі «дарул-харбта» зина жасаған адамға жаза қолданылмау үкімі. Ханафилерде «дарул-харбта», яғни ислами емес мемлекетте зина жасаған кісіге хадд жазасы қолданылмайды. Ал Құранда «дарул-ислам», «дарул-харб» деп бөлмestен «Зина жасаған ереке пен әйелдің әрбіріне жұз дүре соғындар», – делінген аятпен жалпы үкім кесілген. Ал оны дарул-исламмен шектеу немесе дарул-харбте жасалған зинаны жалпы үкімнен бөліп алу үшін ханафилердің ұстанымы бойынша мұтауатир немесе мәшіүр дәрежесіндегі нақты хадис керек. Кейіннен ханафилердің дәлел ретінде қолданған: «Дарул-харбте хадд жазалары орындалмайды» хадисі ахад хабар болғандықтан, дәлелге жарамайды. Яғни Құранның жалпысын жалқылай алмайды.

Қарсыластарының бұл уәжіне ханафи ғұламалары былай деп жауап берген: Ислам билігіне бағынбайтын мұсылман емес «дарул-харб» елінде зина жасаған кісіге хадд жазасының орындалмайтындығын білгендіктен, пайғамбарымыз (с.а.у.) «дарул-харбте хадд жазасы қолданылмайды», – деп үкім берген. Себебі белгілі бір ислам еліндегі басшының «дарул-харб» саналатын өзге елдің ішкі жүйесіне билігі жүрмейді. Сондай-ақ, дарул-харбте зина жасаған кісі мұсылман еліне қайта келген жағдайда да, оған хадд жазасы орындалмайды. Өйткені, хадд жазасына себеп болатын зина ісі мұсылман басшысының билігі жүрмейтін өзге елде жүзеге асқан. Міне осындағы «біліктің жүрмеу» күмәні Құранның «зина жасаған ер мен әйелдің әрбіріне жұз дүре соғындар» (Нұр, 2), – деген аят үкімінің жүзеге асуына кедергі болып отыр. Исламдағы хадд жазасындағы негізгі принциптің бірі – қандай да бір күмәннің нәтижесінде оның орындалмайтындығы. Бұл ұстаным Алла елшісінің (с.а.у.) «Худуд жазаларын күмәнды нәрселермен жүзеге асырмандар» делінген хадисі негізінде бекітілген. Ендеше хадд жазасындағы жалпы үкім осы хадис арқылы күмәнді жағдайларда өзінің жалпылығын жоғалтып, нақтылығынан айрылады. Ал нақтылықтан (қатғи) айырылған үкімді ахад хабармен жалқылауға болады. Ендеше, аяттың жалпы үкімі дарул харбте биліктің жүрмеу күмәннің нәтижесінде ахад хабармен жалқыланып, тек ислам мемлекетімен шектеліп отыр [32, 5 т. 266 б].

Ханафилердің бұл қайшылығын түсіндірудегі ең дұрыс жол – Әбу Ханифаның «худууд», яғни Құранда белгіленген ауыр жазаларды қолдануда барынша жеңілдік жағын қарастыру, азғантай күмән жағдайында жазаны қолданбау принципінің көрінісі деп бағалау. Олай болса, 10 дирһемнан құнсыз затқа қол шабу жазасының қолданылмауы да Әбу Ханифаның осы бір ұстанымның нәтижесі деуге әбден негіз бар.

Ханафи мәзінабында Құранға қайшы келетін ахад хадистер бойынша тікелей амал етілмейді. Әуелі ол хадистің Құранға сай етіп жорамал жасалыну жағы қарастырылады. Ал ол мүмкін болмаған жағдайда ғана ондай хабардың бұрыстығына үкім беріледі.

Ханафи мәзінабы секілді барлық мәзінаб ғұламалары Құранға анық қайшы келетін хадистермен амал етпеген. Бұл бірауыздан келісілген мәселе. Алайда Құранның жалпылықты білдіретін «ғамм» аяттарын ахад хадистермен «таксис жасау» (жалқылау) немесе «мұтлақ» (қандайда бір сипатпен, өрекшелікпен

бекітілмеген) яттарын «мұқааниад» (қандайда бір сипатпен, ерекшелікпен бекіту) жасау мәселесінде ханафи мәзінабы мен өзге үш мәзінаб арасында айырмашылық бар. Үш мәзінаб бойынша Құранның жалпысын ахад хабармен жалқылауға, мұтлақ аяттарын мұқааниад жасауға болады.

Ал, ханафи мәзінабы бойынша Құранның жалпылықты білдіретін аяттары ахад хадиспен жалқыланбайтыны секілді мұтлақ аяттары да мұқайяд жасалынбайды деген қағиданы қатаң ұстанады. Себебі бұл Құран аяты білдірген мәселеге қандай да бір қосымша нәрсені занни дәлелмен қосу, тіпті Құран аятының үкімін жою болып саналады.

Фахрул-ислам әл-Бәздауи бұл жайлы: «Құран анық та, айқын күмәнсіз жолмен бізге жеткендіктен, оны күмәнді нәрсеге сүйеніп тәрк етуге болмайды... Бұл тұрғыда «жалқы» да, «жалпы» да, «насс»(сөздің қолдану мақсаты айқын болуы) да, «зәнир» (мағынасы сөз қалыбынан бірден түсінілетін сөз) де, бірдей. Сондықтан бізде Құранның жалпы үкімі ахад хабармен жалқыланбайды. Шағиғиларда бола береді. Сондай-ақ, бізде Құранға ахад хабармен қандай да бір нәрсе қосылмайды. Құранның зәниры ахад хабармен насс болса да, насх етіліп, жойылмайды», – деген [11, 173 б.].

Ханафи құқықшылары Құранның жалпысын жалқылауда, мұтлақ аятын мұқааниат жасауда тек мұтауатир немесе мәшінур деңгейіндегі хадистерге жүтінген. Алайда ахад бола тұра үмбеттің қабыл алған хабарларын мұтауатир хадистің бүр түріне жатқызғандықтан, ондай хабарлармен де Құранның жалпысын жалқылауға, мұтлағын мұқааниад жасауға болатындығын алға тартқан. Бұл жайлы Жассас: «Егер бізге халықтың қабыл алған «Әйелінің әкесінің әпкесі не қарындастымен некелесуге болмайды» секілді жекелеген адамдардың риуаят еткен ахад хабарлармен Құранның зәнир аятын жалқылағандарың секілді (дәл осы ұстаным бойынша) басқа ахад хабарлар арқылы да жалқылауға болатындығына неге рұқсат бермедіңдер» делінсе, біз мұндай уәжге: «Өйткені халықтың қабыл алған хабарлары, мейлі ол жекелеген адамдардан жеткен ахад хабар болса да, мұтауатир деңгейінде жүреді. Оның білдірген мәліметі нақты мәліметке жатады. Сондықтан онымен Құранның жалпысын жалқылауға болады» – деп жауап береміз», – деген [8, 1 т. 84 б.].

Ахад хадистер Құранның қандай да бір мәселедегі жалпылықты білдіретін үкіміне қайшы келіп жатса, немесе қандайда бір үкімді қосып жатса, ханафилер мұндай жағдайда Құран үкімін негізге алады да, ахад хадисті жалпылықты білдіретін үкімге қайшы келмейтіндей етіп жорамал жасайды. Мысалы, Құранда «Құраннан саған (тіліңе, жадыңа) жеңіл келгенін оқы» (Мұзәммил, 20), – деген аят жалпылықты білдіреді. Бұл аят бойынша намазда кез келген аятын оқу намаздың дұрыстығы үшін жеткілікті. Ал «Фатиха сүресін оқымаған адамның намазы жоқ», – деп риуаят етілген ахад хадис Құранның осынау жалпылықты білдіретін аятына қайшы. Бұл ахад хадисті ханафилер Құранның жалпылықты білдіретін үкіміне қайшы келмейтіндей етіп «Фатиха сүресін оқымаған кісінің намазы кемел емес», - жеп жорамал жасаған. Сондықтан ханафи мәзінабында намазда Құранның кез келген аятын немесе сүресін оқу парыз, яғни намаздың дұрыс болуы үшін жеткілікті. Ал фатиха сүресін оқу уәжіп саналғандықтан, оны оқымаған кісінің сәху сәждесін жасаған жағдайда

намаз бұзылмайды [110, 151 б.]. Басқа мәзһабтарда Құранның жалпылықты білдіретін үкімін ахад хадиспен жалқылауға болатындықтан, намазда фатиха сүресін оқу – парыз. Нәтижесінде, кім намазында фатиха сүресін оқымаса, намазы бұзылады.

Құран үкіміне қандайда бір үкімді қосу (зияда)мәселесі

Ханафилерде Құранның білдірген үкіміне ахад хабармен қандайда бір міндетті парыз деңгейінде қосуға болмайды. Бұлай қосу Құранның білдірген үкімінің күшін жоюға жатады. Ханафи құқықшылары «Құран үкіміне қосылған қандайда бір үкім нәсхқа жатады» деген қағида қойған. Сарахси бұл турасында: «Нассқа (Құран аяты) жасалған қандайда бір қосымша үкім – сыртқы формасы түсіндірме болғанымен шын мәнінде рухани нәсхқа (үкімді жою) жатады.» – деген [10, 2 т. 82 б.].

Фахрул-ислам Бәздауи бұған қатысты мынандай мысалды келтіреді: «Құранда «Рұқұғ жасағандармен бірге рұқұғке барындар» деп рұқұғ жасау бұйырылған. Рұқұғ – баршаға мәлім иілу әрекеті. Ал енді Құран аятымен парыз болған иілу әрекетіне сұннетпен бекітілген «тағдилул-әрканды» (рукуғ, сәждे жасағанда дене ағзалары толық орнығатындау уақыт тұру) да қосып, оны да парыз санап, жасамаған жағдайда намаздың бұзылатындығын айту дұрыс «анықтау» емес. Өйткені ол онсыз да түсінікті. Керінше ахад хабармен Құранның үкімін жоюға жатады» [11, 12 б.].

Жассастың ұстазы Кархи да бұл қағиданы қуаттаған. Оның пікірінше зина хаддына қосымша берілетін жер аудару жазасы Құранның үкімін мәнсұқтауға жатады. Жассас Құран үкіміне тек өзі секілді қуатты дәлелдің ғана нәсх жасай алатындығын айтқан. Ахад хабармен Құранға қосымша үкім қойылмайтындығын, қосқан жағдайда мұның нәсх саналатындығын білдірген [111, 2 т. 242-258 б.].

Мұны имам Сарахси өзінің усулында Алланың құқығына жататын ғибадат, жаза, кәффарат мәселелерінің бөлшектеуге келмейтінін айта келе, бұған бірқатар мысалдар келтіреді. Ол: «Таң намазының оқылған бір рәқатына таң намазы делінбейді. Сол секілді тұрғын кісінің екі рәқагат оқыған түскі намазына бесін намазы деп айтылмайды. Сондай-ақ, зиһардың кәффараты ретінде отыз күн ораза ұстап жүріп оны толық аяқтауға шамасы келмей қалған кісі, қалған отыз күні үшін 60 пакырды тамақтандырса, кәффаратын орындаған болмайды», – дейді. Сарахси осы кіріспеден кейін Құран үкіміне қосымша үкім қосқан жағдайда, оның қалай нәсхқа себеп болатынын түсіндіреді. Құранда зина жасаған бойдақ адамға дүре соғу бұйырылған. Сондай-ақ ахад хабарда бұған қосымша жер аудару керектігі айтылған. Ал енді осыны негізге алыш, дүре соғуға қосымша, жер аударуды парыз деңгейінде міндеттейтін болсақ, онда бұл Құран үкіміне үкім қосу болып табылады да, жер аударусыз тек дүренің соғуылуы хадд жазасы болудан шығады. Міне бұл жағдай Құран үкімінің мансұқталуына жатады. Ал Құран үкіміне қандай да бір міндетті парыз деңгейінде емес, уәжіп, сұннет, мұстахаб деңгейінде қосу насхқа жатпайды [10, 2 т. 83 б.]. Сондықтан ханафилер ахад хабармен білдірілген қосымша міндеттерді парыз деңгейінде емес, уәжіп деңгейінде қарастыру арқылы бұл қайшылықтан құтылған.

2. Ахад хабардың «мағруф сұннетке» қайшы келуі

Ахад хабар «мағруф сұннетке» қайшы келген жағдайда негізге алынбайды.

Ханафилерде «мағруф сұннет» деп мұтауатир және мәшһүр және үмбеттің қабыл алған хадистеріне айтылады. Имам Мұхаммед мағруф хадиске: «Барлық жерде мұсылмандардың істерін реттеп отыратын Пайғамбарымыздың сөзі екендігінде ешбір күмән жоқ хадис», – деп анықтама берген. Мысал ретінде Алла елшісінің: «Кімде-кім бір нәрсені көрмestен сатып алған болса, одан бас тартуға құқылы», – деген хадисін келтірген [112, 4 т. 268 б.].

Имам Сарайхі өзінің усул әл-Фикібында: «Ахад хабарлардың арасындағы «ғарибы» егер мәшһүр сұннетке қайшы келіп жатса, онда ол амал тұрғысынан үзік хадиске жатады. Өйткені сұннеттің мұтауатир, мустафид яки барлығы бірдей қабылдаған хадистердің жету тұрғысын сенімділігі Құрандікі тәрізді. Ендеше шұбәлі болған нәрсе анық болғаның жаңында тәрк етіледі. Сол секілді мәшһүр хадис те ғариб хадистен қуатты. Өйткені онда шұбә-күмән жоқ. Міне сондақтан онымен насх етуге болады. Ал ғарибпен болмайды. Әлсіз қашанда құштіңің жаңында үкімсіз болмақ», – деген [10, 1 т. 366 б.].

Ханафилер кептірілген құрманы бірдей салмақта балғын құрмада айырбастауды тыйым салған ахад хабармен амал етпеген. Өйткені бұл хадис «Құрма құрмамен бірдей салмақта айырбасталуы тиіс», – делінген мәшһүр хадиске қайшы [68, 3т. 1311 б.]. Эбу Ханифа аталмыш мәшһүр хадисте құрғақ болсын, балғын болсын құрманы бір-бірімен бірдей салмақта айырбастауға болатындығын білдірген. Ал кепкен кезде ғана анықталатын салмақтағы тенденция шарт қосу бұл мәшһүр хадисте жоқ нәрсені қосу болып табылады деген уәжді алға тартқан [23, 194 б.].

3. Ахад хабардың «ғумум әл-бәлуа» мәселелерде болуы.

«Ғумум әл-бәлуа», – деп әрбір адамның үкімін білуге мұқтаж болған өмірде жиі қайталанатын көпшілікке қатысты мәселелерге айтылады. Ескере кететін жайт, усул әл-Фикі және фикі кітаптарында «ғумуму әл-бәлуа» деп біздің мұнда көтеріп отырған тақырыбымызға еш қатысы жоқ қоғамның жасауға мәжбүр болған зәру жағдайларға да айтылады. Ғұламалар қоғамның тап болатын зәру жағдайларды қиястың нәтиже беретін үкімінен жеңілдік туғызатын басқа бір үкімге көшуге себеп санаған. Осылайша зәру жағдайлардың салдарынан истихсанға жүгінген. Мысалы, еті желінбейтін құстардың саңғырықтары, мініс көліктерінің тері мен сілекейі қоғамдық қажеттіліктің нәтижесінде таза саналған. Дәл осындағы себеппен көшеде журген кезде киімге шашырайтын шалшық сулар да таза саналған. Өйткені әр адамның жиі тап болатын мұнданай зәру жағдайлар ескерілмеген жағдайда, қоғамға қынышылық тудырар еді.

Ханафилердің ахад хабарларды ғумум әл-бәлуа себебімен тәрк етулерінің астарында мынандай қысын мен уәж жатыр. Көпшілікке қатысты мәселе өмірде жиі қайталанатын болғандықтан, мұның үкімін әрбір адам білуге ұмтылар еді. Нәтижесінде Алла елшісі (с.а.у.) оның үкімін жалпы халыққа түсіндіргендіктен, оның үкімі, сол мәселеге қатысты пайғамбар (с.а.у.) сөзі жекелеген адамдардың жеткізген ахад хабарымен емес, көпшіліктің риуаятымен мұтауатир немесе мәшһүр болып жетер еді. Ал егер олай болмаса, онда ахад хабардың

шынайылығында күмән бар деген сөз. Немесе ондай хабардың үкімі жалпыға емес, белгілі адамның жеке жағдайына ғана берілгендей, я болмаса кейіннен нәсх болғандығын білдіреді. Сондай-ақ, ханафилер қоғамның көзалдында болған маңызды оқиғаны адамдардың бір-біріне жеткізуге бейім екендігін, оны бәрі бірдей ұзақ уақыт ешкімге айтпай сыр қылыш сақтап қала алмайтындығын білдірген [113].

Ханафилердің бұл тақырыптағы ұстанымына қатысты Имам Саражи өзінің «Усул әс-саражи» атты еңбегінде: «Қоғамның да, жеке адамның да амал ету үшін үкімін білуге мұқтаж болған көвшілікке қатысты мәселелерде жеткен ахад хабар «ғариб» (бөтен) саналады. Ал мұндай хабар сөзсіз негіzsіз болмақ. Өйткені Пайғамбарымыз (с.а.у.) адамдардың мұқтаж болған нәрселерін түсіндіруге міндеттелген. Сондай-ақ, оны естіген жандарға өздерінен кейін келетін басқа адамдарға да жеткізуін бұйырған. Хадистерді зерделегенімізде көвшіліктің мұқтаждығы болған мәселелердің үкімін Алла Елшісі (с.а.у.) әрдайым түсіндіргеніне және оның көп жағдайда мәшһүр хабарлармен бізге дейін жеткеніне көз жеткіземіз. Сондықтан көвшілікке қатысты мәселе бола тұра көвшіліктің риуаятымен жетпеген болса, онда ондай мәселе ұмытылған немесе үкімі түгелдей нәсх болған деген нәтиже шығады...», – деген [10, 1 т. 368 б.].

Жассас өзінің «әл-Фусул фил-усул» атты еңбегінде бізге жетпей қалған ханафилердің алғашқы усул қағидаларын жазған Иса ибн Әбанның бұл тақырыпқа қатысты көзқарасын былай деп жеткізген болатын: «Біздің мәзінаб ғұламалары (асхабымыз) бойынша ахад хабардың қабылданбау себептерінің бірі Иса ибн Әбанның да айтқанындағы: «Ахад хабар ешбір күмәнсіз жеткен (мұтауатир, мәшһүр) сұннетке қайшы болса, немесе Құранға ешбір жорамалға сай келмей анық қайшы болса, сондай-ақ, көвшілікке қатысты мәселелердің қатарында бола тұра, көвшілік білмейтін ахад хабармен жетсе, немесе адамдар риуаят еткенімен өздері оған қайшы амал еткен шәzz (оқшау) хадис болса, мұндай ахад хабарлар негізге алынбайды» [8, 2 т. 3 б.].

Иса ибн Әбанның көзқарасын ары қарай Имам Әбул-Хасан әл-Кархи жалғастырды. Имам Әбу Бәкір әл-Жассас та өзінің «әл-Фусул фил-усул», «Әхкам әл-Құран», «Шәрху мұхтасари әт-Тахауи» сынды іргелі еңбектерінде бұл тақырыпқа ерекше мән беріп, оны бір жүйеге түсіріп, кеңінен түсіндіріп, тақырыпқа қатысты түрлі саударға жауап берген: «Хабар ахадты қабылдау үшін оның көвшіліктің қажеттілігі бар мәселелерге қатысты болмауы керек. Себебі көвшіліктің мұқтаж болған мәселелер шешімін Алла елшісі (с.а.у.) жеке адамға және шәzz хабарларға қалдырмайды. Енде ахад хабарларды тек жеке адамдарға қатысты мәселелерде ғана қабылдаймыз. Өйткені Алла Елшісі (с.а.у.) жеке жағдайларда әр мәселенің орын алудына қарай жауап берген болатын» [114, 1 т. 399 б.].

Жассас ғұмуму әл-балуадағы ахад хадистерге қатысты ханафилердің аталған ұстанымының дұрыстығына дәлел ретінде Бұхари дің риуаят еткен мына бір хадисін келтіреді: «Алла елшісі (с.а.у.) намазды екі рәкатпен бітірді. Зұл-иадайн (зұл-иадайн – арабша екі қол иесі дегенді білдіреді. Риуаяттағы сахабаның екі қолы ұзындау болғаны үшін осылай аталып кеткен) бірден: «Уа,

Алланың елшісі, Намазды әдейі қысқартып оқыдыңыз ба, жоқ әлде ұмтып кеттіңіз бе?» – деді. Пайғамбарымыз сол жердегілерден: «Зұл-иадайн дұрыс айтып түр ма?» – деп сұрады. Олар «иә», – деп жауап қатты. Алла елшісі бірден орнынан тұрып екі рәкат оқыды, сосын сәлем берді, сосын «Аллану әкбар», – деп алдыңғы сәждесіндей немесе одан да ұзак үақыт сәждे жасады. Сонын басын көтерді» [56, 2 т. 68 б.].

Байқағанымыздай Алла елшісі (с.а.у.) намазда өзінің жаңылысып жаңылыспаған турасында бір ғана Зұл-иадайнның сөзін негізге алған жоқ. Сол жерде болған қалған адамдардан да сұрап, нақтылап алды. Өйткені намаз көпшілік жамағаттың қатысуымен болғандықтан, бір ғана адамның билетін мәселесі емес. Жассас осы уәжді келтіргеннен кейін, оны қуаттау үшін мынандай мысал тағы келтіреді: «Жұма күні имам сәлем бергеннен кейін бір кісі тұрып: «Қателестіңіз, бір-ақ рәкат оқыдыңыз», – десе, намазға қатыстқан басқа адамдар да әлгі кісінің сөзін растамаған жағдайда, оның сөзі негізге алынбайды» [8, 2 т. 7 б.]. Сондай-ақ, Иса ибн Әбан Омар ибн Хаттабтың бір ғана адамның жеткізген хадисін қосымша дәлелсіз қабылдамағандығына қатысты Әбу Сағид әл-Худри риуаят еткен мына бір оқиғаны да тақырыпқа дәлел ретінде келтіреді: «Бір күні аңсарлар бас қосқан бір отырыста едім. Әбу Мұса бойын үрей билеген күйде жанымызға келіп былай деді: «Омардың есігіне барып, үш рет тоқылдатып, кіруге рұқсат сұрадым. Жауап болмағаннан кейін қайтып кеттім. Омар: «Маған кіруіне не кедергі болды?» – деп менен сұрады. Мен: «Үш рет тоқылдатып, кіруге рұқсат сұрадым, ешқандай жауап болмаған соң қайтып кеттім. Алла елшісінің (с.а.у.): «Егер кімде-кім кіруге үш рет тоқылдатып, кіруге рұқсат сұраған кезде, жауап болмаса, кері қайтсын», – дегенін айттым. Омар болса: «Аллаға ант етейін, осы айтқанына дәлел келтір», – деді. Ал енді сендердің араларында Алла елшісінің осы айтқанын естігендерің бар ма?» – деді Әбу Мұса. Үбай ибн Кағб: «Аллаға ант етейін, арамыздағы ең жас кім болса, сенімен бірге сол барады», – деді. Мен араларындағы ең жасы болғандықтан Омарға барып, Алла елшісінің Әбу Мұса айтқан хадисті айтқандығын жеткіздім» [68, 3 т. 1694 б.].

Фахрул-ислам Бәздауидің усулуна түсіндірме жазған көрнекті ғалым Абдул-Азиз әл-Бұхари тақырыпқа қатысты былай дейді: «Әдетте көпшіліктің қажеттілігі бар мәселелер кең көлемде тарауы тиіс. Олай дейтініміз, мысалы, жыныстық мүшеге қолдың тиіо мәселесінде байқағанымыздай, егер жыныстық мүшеге қолдың тиіо салдарынан дәрет бұзылатын болғанда, Алла Елшісі (с.а.у.) мұның үкімін бірнеше ғана адамға айтумен шектелмейтін еді. Керісінше, үкімнің үмбет арасында білінуін қамтамасыз ету үшін мұтауатир немесе мәшіүр деңгейіне жететіндей көлемде адамдарға айттар еді. Бұлай жасамаса, онда үкімді білмегендіктен көптеген адамның намазы бұзылар еді. Құранның мұтауатир жолмен жетуі, сауда-саттық, неке, талақ т.б мәселелерге қатысты тақырыптардың кең көлемде тарауының астарында осындай себеп жатыр. Міне сондықтан мұндай мәселелердегі хабарлар кең көлемде жеткізілмеген болса, онда ондай ахад хабарды жеткізген адам мазмұнын шатастырып, ұмытқан болуы немесе хабардың үкімі кейіннен нәсх болған деген нәтиже шығады..».

Ханафилердің бұл қағидасын Әбу Юсуфтың да қолданғанына күэ боламыз. Әузаги олжадан соғысқа дайындалған екі ат үшін де үлес берілетіндігін, ал одан көп атқа берілмейтіндігін алға тартады. Ол өзінің осы көзқарасының ғылым иелерінің де байламы екендігін, тіпті мұсылман басшыларының осы бойынша амал еткендігін білдіреді. Әбу Юсуф Әузагидің бұл көзқарасына: «Пайғамбарымыздан бұл жайында бір ғана хадис жеткен. Ал бір ғана хадис бізде оқшау (шәzz) хадиске жатады. Ондай хадисті бұл жерде дәлелге алмаймыз» деген уәжбен жауап берген [72, 41 б.]. Әбу Юсуфтың бұл жерде ахад хабарды «ғұмум әл-бәлуаға» қатысты болғаны үшін қабылдамағанын Әузагиға берген мына уәжінен де байқауға болады. Әузаги Пайғамбарымыздың (с.а.у.) Хайбарда бала-шағаға да олжадан үлес бөлгендігін, мұсылман басшыларының дарул-харбта дүниеге келген сәбілерге де үлес таратқызығандықтарын алға тартады. Әбу Юсуф Хайбардағы олжа бөлу оқиғасының көпшіліктің алдында жүзеге асқандығы себепті бала-шағаға да үлес берілгенде қатысты мәлімет ахад хабармен емес, кем дегенде мәшһүр жолмен риуаят етілуі тиіс деген уәжін келтірген. Ол: «Біз Алла елшісінің (с.а.у.) де, сахабалардың да олжадан бала-шағаға да үлес бергенін естіген жоқпыз. Бұл ғаламдарға беймәлім нәрсе. Мұның соғысқа қатысты тарихта бір орны болғанда, жасырын қалмастан бізге жетер еді», – деп Әузагидың көзқарасы мен келтірген дәлеліне қарсы шыққан [72, 42-43 б.].

Мұхаддис әрі фиқі ғілгірі Әбу әл-Хусайн әл-Қудури (қ.ж. 428/137) өзінің «әт-Тәжрид» атты көлемді еңбегінде: «Әбу Әйюубтан жеткен «Үш таспен истинжа жасандар» және Салманнан риуаят етілген «Үштен кем тастпен истинжа жасамандар» деген хадистерді дәлел ретінде келтіруде. Бұл дәлелге жауап ретінде айтарымыз, аталмыш хадис ахад хабар болғандықтан, біздің ұстанатын ережеміз бойынша мұндай хабар ғұмум әл-бәлуа мәселесінде дәйекке жарамайды», – деп ахад хабардың ғұмум әл-бәлуада жарамсыз екенін білдірген [115, 1 т. 157 б.]. Ханафилердің ғұмум әл-бәлуа мәселесінде ахад хабар қабылданбайды делінген уәждеріне қарсы басым көпшілік ғұламалар «сахабалар ғұмум әл-бәлуаға қатысты мәселелерде де ахад хабармен амал еткендіктерін» алға тарта отырып, қарсы пікір білдірген. Ханафилердің белді усулы ғұламалрының бірі Абдулазиз әл-Бұхари олардың бұл уәждеріне: «Сахабалардың ғұмум әл-бәлуаға қатысты мәселелерде де ахад хабармен амал етуі ол хабардың дұрыстығына қатысты басқа да арнайы белгі-нышандарды байқағандықтарынан болуы мүмкін. Сондай-ақ, сахабаға жеткен уақытта ол хабардың мәшһүр болуы ықтимал», – деп жауап берген. Расымен де ханафилер ғұмум әл-бәлуаға қатысты хабардың мұтауатир емес, мәшһүр (сахаба дәуірінде ахад болыш, кейіннен танымал болған риуаят) болуын жеткілікті санаған. Сахабалар мен одан кейінгі дәуірлердің арасында айырмашылықтың болуы керектігін алға тартқан ғұлама Мұхаммед ибн Абдилхамид әл-Асманди (қ.ж. 552/1157) ғұмум әл-бәлуа мәселесінде сахабалар дәуірі мен одан кейінгі дәуірлердің бір деңгейде қарастырылуына қарсы шыққан ғалымдардан. Ол өзінің «Бәзл ән-назар фи әл-усул» атты еңбегінде Алла елшісінің (с.а.у.) әртүрлі жердегі тұрғындарға арнайы елшілер мен жауапты адамдарды жіберу, хаттарды жолдау арқылы ислам тәлімдерін үйреткендігін алға тарта отырып,

пайғамбарымыздың дәуірінде ғумул-бәлуаға қатысты мәселелер болсын, яки, болмасын ахад хабарлардың қабылдана беретіндігін, ал одан кейінгі дәуірлерді басқаша қарау қажеттілігін білдірген. Ол аталған еңбегінде: «Исламның алғашқы дәуірі мен одан кейінгі дәуірлерінің арасында айтарлықтай айырмашылық бар. Өйткені алғашқы дәуірде ислам әлі қоғамға түгелдей орнықпағандықтан, біріне жеткен хабардан екіншісінің дәл сол уақытта хабардар болмауы мүмкін жағдай еді. Ал одан кейінгі дәуірлерде ислам дінінің тәлімдері толықтай орныққандықтан, ғумум әл-бәлуаға қатысты мәселелердің ахад хабармен білдірілуінің жалғасын табуы мүмкін емес. Өйткені ғумуул-бәлуа әркімнің үкімін білуі тиіс, қоғамда жиі орын алатын жағдаяттар болғандықтан, оның одан кейінгі ислам орнықкан дәуірлерде ең болмаса мәшіүр жолмен жеткізілуі тиіс», – дей отырып, ғумум әл-бәлуа мәселесінде сахаба дәуірін одан кейінгі дәуірлерден бөлек қарау қажеттілігін қысынды уәжі арқылы негіздеуге тырысқан [116, 477 б.].

Ханафилердің ахад хабарларды іріктеуде ұстанған «ғумум әл-бәлуа» қағидасына ұксас ұстанымды имам Мәліктің де қолданғанына күә боламыз. Мәлики мәзhabында Мәдина халқының басым көпшілігінің амалына қайшы келетін ахад хабарлар қабылданбайды. Себебі Мәдина сахаба, табиғиндердің отаны. Олардың жасап жүрген амалдары бейнебір Алла елшісінен қоғам болып риуаят еткенмен бірдей. Ал қоғамның риуаяты жекелеген кісілердің риуаятына қарағанда әлде қайда абзal болатындығымен түсіндіріледі [117, 281 б.].

Ғұмум әл-бәлуу себебімен негізге алынбаған ахад хабар ретінде намазда фатиханың алдында «Бисмиллаир-рахманир-рахим» аятын жария оқуді білдіретін хадисті келтіруге болады. Ханафилер Әбу Іурайраның риуаят еткен «Пайғамбарымыз (с.а.у.) жамағатқа имам болған кезде намазды «Бисмиллаир-рахманир-рахим», – деп бастайтын» [118, 2 т. 74 б.], басқа бір риуаятта «дауыстап оқитын», – еді делінген хадисі бойынша амал етпеген. Себебі, намазда оқылған қырағат әрбір мұсылманның құнделікті жария оқылатын үш намазда естіп, білетін мәселесі. Егер Пайғамбарымыз (с.а.у.) шынымен-ақ «бисмилланы» дауыстап оқығанда, онда бұл хадис ахад жолмен емес, барлық сахабалар естігін болғандықтан, мұтауатир жолымен жететін еді [15, 125 б.].

Әбу Бәкір әл-Жассас өзінің «Әхкам әл-Құран» атты іргелі еңбегінде аталмыш қағиданың тек парыз мәселелерге қатысты екенін сұрақ-жауап түрінде былай түсіндіреді: «Егер бізге былай деп уәж келтіріліп, сауал қойылса: «Азан, иқамат, намазда рүкіге бара жатқанда қолдарды көтеру, екі айт намазы мен тәшриқ тәкбірлері – бұлардың бәрі көпшіліктің жиі ұшырасатын ғұмум әл-бәлуа мәселелері бола тұра, адамдар бұлардың қалай атқарылатындығы, үкімі жайлы пікір таластырған. Өйткені бұлардың бәрі пайғамбарымыздан ахад хабармен жеткен. Ендеше, бұдан екі түрлі нәтиже шығады. Біріншісі, пайғамбарымыз бұл мәселелердің үкімін көпшіліктің қажеттілігі бола тұра оларға білдірмеген. Ал бұл жағдай сенің айтып отырған көпшіліктің жиі ұшырасатын мәселелердің үкімін Алла елшісі үметіне бекітіп берген деген қағидаңды жарамсыз етпек. Немесе Алла елшісі бұл мәселелердің үкімін нақтылып үмбетіне бекітіп берсе де, бізге жеткізгендер оны ахад хабармен жеткізді деген нәтиже шығады. Бұл жағдай да сенің "ғұмум әл-бәлуа

мәселесіндегі пайғамбар үкімі ахад жолмен емес, көпшіліктің риуаятымен жетуі тиіс" деген қағидаңа қайшы келеді». Мұндан уәжге былай деп жауап береміз: "Бұл ғұмум әл-бәлуа мәселесінде біздің қойып отырған қағидамызды дұрыс түсінбегендердің сауалы. Өйткені біздің айтып отырған қағида – қарсы шығуға болмайтын, міндетті түрде орындалуы тиіс көпшілікке парыз болған мәселелерге қатысты. Ал парыз болмаған мәселелерде үмбет қалаған нәрсесін таңдауға ерікті. Тек бұл мәселелердегі фақиһтардың пікір таласы – олардың қайсысының абзal екендігін анықтауда ғана. Ендеше, пайғамбарымыз үмбеттің таңдауға ерікті мәселелерінде, олардың қайсысының абзal екенін бекітуге міндетті емес. Ал енді сенің айтып отырған азан, иқамат, екі айттың және тәшриқ тәкбірлері секілді мәселелер – бұлардың бәрі үмбеттің таңдауға ерікті мәселелері. Олай болса, бұл мәселелердегі фақиһтердің түрлі көзқарастары – олардың қайсысының абзal екендігін анықтауда ғана. Міне сондықтан бұл мәселелердің ахад хабармен жетуі түсінікті жағдай..." [111, 1 т. 248 б.].

Жассастың жоғарыдағы түсіндірмесінен мынандай нәтиже шығады: Ханафилер ғұмум әл-бәлуа мәселесіндегі харам, парыз үкімі шығатын ахад хадистерді қабылдамаған. Ал харам, парыз категорияларына кірмейтін мәндүб, мұстахаб секілді үкімдерді білдіретін ахад хабарларды жағдайға қарай қабылдап отырған. Нақтырақ айтсақ, бір мәселеге қатысты ахад хабарлар арасында таңдау жасаған. Ахад хабарларға қатысты осы бір нәзік мәселені ханафи мәзhabының көрнекті ғалымы Кәмал ибн әл-Һумам: «Ханафилердің басым көпшілігі бойынша көпшіліктің қажеті болған «ғұмум әл-бәлуа» мәселесіндегі ахад хабар арқылы уәжіп үкімі шығарылмайды. Ол үшін ондай хабардың мәшhүр болуы немесе оны үмбеттің қабыл алуы тиіс...», – деген [23, 198 б.].

Әсілінде ғұмул бәлуа – сол мәселедегі ахад хабардың қабылданбауына жеткілікті себеп емес, басқа хабарлардың таңдалуына ықпал ететін қуатты фактор ретінде қарастырылған. Өйткені ғұмум әл бәлуаға байланысты қабылданбаған ахад хадистерге назар аударғанымызда, ханафилердің ол мәселеге қатысты басқа ахад хадистерді қолданғанына күә боламыз [105].

4. Ахад хадистердің қоғамда (алғашқы дәуір) қалыптасқан амалға қайшы болуы.

Қандай да бір ахад хадис қоғамда қалыптасқан амалға қайшы келсе, ондай хадис негізге алынбайды. Жассас бұған мысал ретінде «Пайғамбарымыз ақшам намазында әрі басқа намаздарда құныт оқитын еді», – делінген риуаятты келтірген. Жассас ғылым иелерінің бұл хадиске қайшы пікірде тоғысқандықтарын білдірген. Сондай-ақ, зекетті беруден бас тартқан адамға, жемісті гүлсерігінен алған адамқа қатысты хадистердің қоғамда қалыптасқан амалға қайшы екендігін де атап өткен [8, 2 т. 10 б.].

5. Ахад хабардың сау ақылға анық қайшы келуі.

Жассас ханафилер бойынша ахад хабарлардың қабылданбауына бесінші себеп ретінде ақылға анық қайшы келетін хабарларды атап өткен. Ол өзінің фусулында: «Ахад хабарлардың қабылданбау себептерінің бірі – хабардың ақылға қайшы келуі. Өйткені ақыл Алланың дәлелдерінің бірі. Міне сондықтан ақылдың білдірген немесе бекіткен нәтижесін теріс төңкеруге болмайды.

Ақылға қайшы келген кез-келген хабар жарамсыз әрі қабылданбайды. Тек ондай хабарды ақылдың білдірген нәтижесіне қайшы келмейтіндей етіп жорамалдау мүмкін болсағана, солай жарамалданады.» – делінген [8, 2 т. 10 б.].

Бұл жайлыш Абдул-Қадир әл-Бағдади: «Хабардың мәтіні ақылға қонымды болуы тиіс. Ал егер хабарды жеткізуінің риуаяты ақылға сиымсыз әрі ешқандай да дұрыс жорамалға сай келмесе, ондай хабар мұлдем қабылданбайды», – деген [24, 356 б.].

Хадисшілер де усул ғұламаларының қойған бұл қағидасына ұқсас ереже қойған. Ханбали мәзһабының көрнекті ғұламасы Хафіз Әбул-фараж ібн әл-Жәузи (қ.ж. 597/1200) былай дейді: "Ақылға қайшы түскен немесе дін негіздеріне теріс келетін барлық хадис ойдан шығарылған – маудуғ хадиске жатады. Ондай хадисті хадис санатына қосуға тырысып, тыраштанбағын" [108, 1 т. 106 б.]. Жассас бұл қағиданы атағанымен оған бірде-бір хадисті мысал ретінде көрсетпеген. Ал Әбу әл-Фараж Ибн әл-Жаузи мысал ретінде: «Алла атты жаратыш болған соң оны шаптырды. Сосын терлеген терінен өзін жаратты», – делінген маудуғ хадисті келтірген.

6. Сахабаның дәлел ретінде қолданбаған хадистері

Егер қандай да бір ахад хабардың мазмұны кезінде сахабалар арасында пікір таласқа себеп болған мәселеге қатысты бола тұра, оны олар дәлел ретінде қолданбастан, өздерінің пайымдарына жүгінген болса, онда ондай хабардың негіzsіз екендігіне үкім етіледі. Себебі Алла елшісінің тақырыпқа қатысты хадисі шынымен бар болғанда, онда оны бәрінен бұрын сахабалар пікір талас кезінде өздерінің көзқарасын дәлелдеу үшін қолданар еді. Себебі олар дінімізді жеткізуде ірге тастар іспеттес. Олардың қандай да бір мәселедегі пайғамбар шешімінен бас тартып, яки жасырып қалып, өздерінің пайымдарына жүгінуі мүмкін емес. Соңдақтан ондай хабар жоқ үкімінде немесе сахабалар оның мағынасын басқаша түсініп, жорамалдаған, яки үкімі жойылған деген нәтиже шығады. Бізге жеткен деректерге көз жүгірткенімізде ахад хабарға қатысты ханафилердің бұл ережесін алғаш болып атаған Дәббуси екендігін байқаймыз. Ол өзінің «Такуиму әл-адилла» атты усул әл-фіқір кітабында ахад хабарды қабылдамаудың төртінші себебі ретінде келтірген [9, 214 б.].

Ханафилер бұл ереже бойынша қабыл алынбаған хабарлардың үлгісі ретінде екі хадисті ұсынады. Біріншісі құл, күң және азат адамның талағы мен ғидеттіне қатысты хабар. Құнімізде күң мен құлдың қолданыстан шығуына байланысты бұл жерде тарқатып жазуды жөн көрмедік. Екіншісі: «Назар аударыңыздар! Кімде кімнің қарамағындағы жетімнің малы, дүниесі бар болса, онымен сауда жасасын. Айналымға салынбай босқа тұрған дүние зекетін жыл сайын беру арқылы таусылып қалмасын», – делінген риуаят [118, 3 т. 5 б.].

Ханафилер бұл хабар бойынша амал етпеген. Себебі балиғат жасына жетпеген баланың дүниесінен зекет беріліп-берілмеуі турасында сахабалар арасында қызу тартыс орын ала тұра бұл хадисті ешқайсысы өз көзқарасына дәлел ретінде қолданбаған. Ал бұл жағдай оның негіzsіз хабар яки үкімі мәнсұх болған риуаят екендігінің дәлелі саналады.

Көрнекті ғұлама Абдулазиз әл-Бұхари өзінің «Кәшфу әл-әсрар» атты еңбегінде ханафилердің «Лут қауымының ісін қылыш жатқандарды (еркек пен

еркектің жыныстық қатынасқа түсүі) кездестірсөндер екеуін де (істеушіні де, істелінілүшіні де) өлтіріндер», – делінген хабарды сахабалар дәлел ретінде қолданбаған деген қағиданың аясында тәрк еткендігін алға тартқан [101, 4 т. 158 б.]. Оқиға былай болған: «Сахаба Халид ибн Уәлид арабтар тұратын бір шалғай жерде бір еркектің басқа бір ерекпен үйленгенін көрген соң оған кесілер жазаның үмін сұрап халифа Әбу Бәкірге хат жолдайды. Әбу Бәкір (р.а.у.) сахабаларды жинап, мәселені ортаға тастайды. Сол мәжілісте ең ауыр сөзді айтқан Әли ибн Әби Талип болады. Ол былай дейді: «Бұл – өте ауыр күнә. Бұл күнәні осы уақытқа дейін тек бір қауым ғана жасаған. Алла тағала ол қауымға не істегенін барлықтарының білесіздер. Мен бұл күнәні жасаған адамның өртелуін дұрыс санаймын», – деп өзінін көзқарасын ортаға тастайды. Сахабалар оның көзқарасын құптайтын. Халифа Әбу Бәкір (р.а.) Халид ибн Уәлидке әлгі адамды өртеу арқылы жазалауды бұйырып, хат жолдайды. Басқа бір риуаятта тас боратылып өлтірілгеннен кейін, өртелінетіндігі айтылған [53, 8 т. 405 б.].

Байқағанымыздай, ерек пен еркектің зина жазасының қандай болатындығы жайлы сахабалар ортасында пікір талас бола тұра, жоғарыдағы хадисті ешқайсысы дәлел ретінде қолданбағандықтан ханафилер бұл хадисті негізге алмаған [25, 3 т. 29 б.].

Әсілінде усул әрі фикһ кітаптарынан ханафилердің осы қағидасы бойынша негізге алынбаған басқа ахад хадистерді кездестіре алмадық. Ханафилердің ахад хабарлардың қабылданып-қабылданбауына қатысты ұсынып отырған өлшемдерінің төртіншісі саналған бұл қағида ақылға қаншалықты қонымды болғанымен, оны практикалық тұрғыда жүзеге асыру қыын болып отыр. Мұны түрік ғалымы Юнус Апайдын сахабалардың хадисті дәлел ретінде қолданып-қолданбағандығы қандай өлшемдермен анықталуы тиіс екіндігі тұрасында ешқандай әдіснама айтылмағандығымен түсіндіреді [105].

7. Ахад хабарлардың шаригаттың негізгі ұстындарына, іргелі қағидаттарына қайшы келуі.

Ханафилерде ахад хабарлар шариғи негізгі қағидаларға, ғұламалардың бір ауыздан келіскең шариғи негіздерге, ижтиһад нәтижесінде Құран мен сұннеттен шығарылған іргелі ережелерге қайшы келген жағдайда, ондай хабарлар үкімде негізге алынбайды. Бұл жайлы Әбу Бәкір Жассас: «Ахад хабарлар шариғи негіздерге қайшы келмеуі керек», – деген. Сондай-ақ, Жассас «Кімде-кім қандай да бір қауымның үйіне олардың рұқсатынсыз көз сұғатын болса, ондай адамның көзін ойындар...», – делінген Әбу Һұрайраның хадис ретінде жеткізген риуаятын түсіндіру барысында: «Барлық фақынтер (құқықтанушылар) «Кімде-кім үйіне рұқсатынсыз қараған адамның көзін ойса, ойылған көздің күнын төлеуге міндетті», – деу арқылы хадистің тұра мағынасымен амал етпеген. Міне бұл хадис шариғи негіздерге қайшы келетін Әбу Һұрайраның риуаяттарына жатады. «Зинадан туған – үш жаманың бірі», «Зинадан туған - жұмаққа кірмейді», «Алланың атын айтпай дәрет алған кісінің дәреті жоқ», «мәйітті жуындырған кісі ғұсыл алсын, сондай-ақ, мәйітті көтеріскең кісі дәрет алсын», – делінген риуаяттар да солай. Бұлардың бәрі –

бүкіл фақитердің тұра мағынасына қайшы амал еткен шәзз риуаяттар» [111, 3 т. 404 б.].

Әбу әл-Хусайн әл-Құдури ханафилердің бұл қағидасы жайлы өзінің «әт-Тажрид» атты іргелі еңбегінде былай дейді: «Біздің сүйенген ереже бойынша, ахад хабар егер шариғи негіздерге қайшы келсе, ондай хабармен амал етілмейді. Керісінше ондай риуаятты шариғи негіздерге сәйкес келетін басқа бір ыңғайлы мағынаға жорамал жасау уәжіп. Өйткені шариғи негіздер – қатғи, яғни бұлтартпас (Қатғи негіздер – Құран және мұтауатир жолмен жеткен хадистер негізінде бекітілген іргелі ережелер.) болғандықтан, оны занни (күмәнді) жолмен шығарылған үкімдерге бола тастауға етуге болмайды» [115, 5 т. 2443 б.]. Құдури аталған еңбегінің басқа бір жерінде: «Алла елшісінен (с.а.у.) риуаят етілген ахад хабар егер шариғи негіздерге қайшы келетін болса, ондай хабар біздің сүйенген ережеміз бойынша қабыл емес», – дейді [115, 2 т. 2968 б.].

Үндістандық ғалым Абдулазиз әд-Дәһлауи ханафилердің ұстанған бұл ережесін кеңінен тарқатып түсіндіреді: «Әбу Ханифаның және оның ізіне ергендердің таңдауы анық нәрсе. Терең зерттеген уақытымызда шарифатта екі түрлі үкімдердің бар екенине көзіміз жетеді. Біріншісі, «Ешкім ешкімнің құнәсін арқаламайды», «Алмағына қарай салмағы болады», «Сауда ижаб пен қабул арқылы (саттым және алдынмен) жүзеге асады», «Арызданушы дәлелдеуге, ал мойында маған кісі қасам ішуге міндетті» секілді іргелі қағидалар. Мұндай қағидалар өте көп. Екіншісі, осы іргелі қағидаларға кірмейтін кейбір жеке ұсақ оқиғалар мен ерекше себептерге байланысты үкімдер. Мұжтанид үкім шығару барысында басқаларын тастап, осы іргелі – іргелі қағидаларды негізге алуы тиіс. Өйткені шарифат осы іргелі қағидалардан тұрады. Іргелі қағидаларға қайшы келетін жекелеген үкімдердің негізгі себебі мен оларды жалпы ережеден бөліп тұрған жалқылаушы фактор нақты білінбегендіктен, үкім шығару барысында мұндай жекелеген үкімдер негізге алынбайды. Мысалы саудада мынандай іргелі қағида бар: «Фасит (жарамсыз) шарт қосылған сауда жарамсыз». Ал Жәбир оқиғасында білдірілгендей сатушының өзі сатқанн түйесімен Мәдинаға жетіп алуды шарт қосқандығын білдірген хабар [56, 3 т. 189 б.] жеке жағдай болғандықтан, іргелі қағидаға деңгейлес ереже ретінде қарастырылмайды» [24, 345 б.].

Осы тұста ескере кететін бір жайт, кейбір ханафи ғалымдары аталмыш шариғи іргелі қағидаларды «қияс әл-усул» яғни, негіздің қиясы деп атаған. Үндістандық көрнекті ханафи ғалымы Зофар Ахмад әт-Тәһанауи бұл жайлы былай дейді: «Бұл жерде «қияс әл-усул» деуден мақсат – қатғи дәлелдер мен мәшіүр сұннетке негізделген барлық ғалымдардың қабылдаған іргелі (іргелі) қағидалары болмақ» [24, 348 б.]. Сондай-ақ, мына мәселенің ара-жігін жақсы ажыраты білуіміз қажет. Ханафилерді сынға алған қарсыластары көп жағдайда ханафилердегі қияс пен іргелі қағида түсінігін шатастырып жатады. Қияс пен іргелі қағида – екі бөлек нәрсе. Ханафилер бойынша кез келген ахад хабар қиястан жоғары тұрады. Қандай да бір мәселеге қатысты ахад хадис бар кезде, қияс тәрк қылышынады. Бұл басы ашық мәселе. Ал екінші мәселе жоғарыда түсіндіріп өткеніміздей шарифаттың негіздері мен іргелі қағидалары.

Ханафилер бойынша ахад хабар іргелі қағидаларға қайшы келіп жатса, онда хабардың тұра мағынасымен амал етілмейді.

Имам Әбу Сүлеймен әл-Хаттаби (қ.ж. 388/988) мен Хафиз Әбу Бекір ибн әл-Араби (қ.ж. 543/1148): «Ханафилер өздерінің қағидаларына қайшы амал етеді. Оған дәлел, олар өздерінде бекітілген іргелі қағида мен негізге қайшы бола тұра нәбизben дәрет алу және намазда қарқылданап күлудің дәретті бұзатындығына қатысты ахад хабарлармен амал еткен. Алайда сауынды малдың емшегін байлауға қатысты келген ахад хабарды тәрк қылғандары секілді бұл екі мәселедегі ахад хабарларды да іргелі қағидаларға қайшы келгендіктен, негізге алмаулары керек еді. Бірақ олай істемеген», – деп ханафилерді сынаған. Байқағанымыз, Әбу Сүлеймен әл-Хаттаби да, Әбу Бекір ибн әл-Араби да бұл жерде ханафилердегі іргелі қағида мен қиясқа қайшы келген хадистерге қатысты ұстанымын шатастырғанға ұқсайды. Себебі ханафилер нәбизben дәрет алу және намазда қарқылданап күлуге қатысты ахад хабарлар шариғи негіздерге емес, тек қиясқа қайшы болғандықтан, олармен амал еткен. Ал «мұсаррат» хадисі, яғни сауынды малдың емшегін байланап, сатуға қатысты хадис шариғи негізге, іргелі қағидаға қайшы келгендіктен оны тәрк еткен [24, 349 б.].

Көрнекті ғалым Имам Зәһид әл-Кәусари бұл турасында: «Қиясқа қайшы келетін сахих хабарды қабылдамайды деу – Әбу Ханифаға жыбылған жала. Оның негіздерінде мұндай нәрсе жоқ. Қандай да бір мәселенің үкімін Құранда және Алла елшісінің (с.а.у.) сұннетінде әрі мұсылман ғалымдардың ижмағында таппаған жағдайдаға қиясқа жүгінген. Иә, Әбу Ханифа Құранның нақты аяттары мен мағруф сұннетте білдірілген шаригаттың негіздерін әбден зерттеп, зерделегеннен кейін олардан кейбір шариғи қағидаларды шығарған. Міне, ахад хабарларды осы қағидалардың елегінен өткізген. Қайшы келгендерін ұқсастарынан тыс деп қабылданап, оларды шәзз санаған. Ал бұл қиясқа қайшы әрекет етуге жатпайды. Имам Тахаудің еңбектерін дұрыстап зерделеген кісі мұны жақсы түсінеді. Бұл хадисті тастанап қияспен амал ету емес, керісінше екі дәлелдің қайсысы қуаттырақ болса, сонымен амал ету болып табылады» [17, 166 б.]. Ғұлама ибн Абд әл-Барр: «Әбу Ханифаның әділ кісілерге тән көптеген ахад хабарларды тәрк етуіне байланысты бірқатар хадисшілер оған теріс пікір білдірген. Өйткені ол ахад хабарларды хадистер мен Құранның мазмұнындағы ортақ мәннің елегінен өткізіп, одан оқшау қалғандарын «шәзз» деп атап, тәрк еткен болатын», – деп Әбу Ханифаның ахад хабарларды діннің іргелі қағидалар елегінен өткізгендігіне назарымызды аударады [46, 250 б.].

Ханафи мәзінабында ахад хабар қиясқа қайшы келген жағдайда, қиясқа жүгілінбейді, керісінше ахад хабар негізге алынады. Мысалы, ұмытып ішіп жеген адамның оразасы қияс бойынша бұзылуға тиіс еді. Өйткені қияс бойынша дененің ішіне кірген кез-келген нәрсе оразаның бұзылуына себеп. Алайда ұмытып жеген кісінің оразасының бұзылмайтындығы турасында арнайы хадис келгендіктен, ханафилер қиясты тәрк етіп, хадиспен амал еткенін байқаймыз. Тағы бір мысал, намазда қарқылданап күлген кісінің дәреті қияс бойынша бұзылмауға тиіс еді. Өйткені қияс бойынша дәрет кісі денесінен шықсан нәжіс арқылы ғана бұзылады. Бірақ намазда қарқылданап күлген кісінің

дәретінің бұзылатындығына қатысты арнайы хадис келгендіктен, қияс тәрк етіліп, дәреттің бұзылатындығына үкім берілген [114, 1 т. 210 б.].

Ханафилердегі бұл қағидаттың өзге мәзhabтарда да бар екендігіне көз жеткіземіз. Көпшілік ғұлама Махзұм руының бір әйелі алған қарызын мойындаған кезде Алла елшісі оның қолының шабылтуын бұйыргандығына қатысты хадистпен амал етпеген. Өйткені аманат және қарызға алынған нәрсені мойындаған жағдайда қол шабылмайды деген байламға барған. Себебі бұл Құран және сұннеттен алынған ортақ қағидатқа қайшы. Сондай-ақ, қарыз алған кісі сақтаулы тұрған жерден ұрлаған жоқ, қарызға алған. Сондықтан оқиғаны баяндаған хабардағы «Бұл оның әдеті болатын. Ол осылайшы ұрлық жасайтын еді» секілді кейбір сөздер қысқартылған немесе тәрк етілуі ықтимал [19, 175 б.].

8. Ахад хабардың ижмағқа қайшы келуі.

Ханафилер ижмағқа, барлық фақиһтерден жалғаса келген амалға қайшы жеткен ахад хабарды негізге алмаған. Ахад хабар ижмағқа қайшы келген жағдайда, ондай риуаяттың негізінің мүлде жоқ екендігіне немесе үкімінің кейіннен жойылғандығына үкім беріледі. Өйткені бүкіл бір үмбеттің үкімі жойылмаған сахих хабарға қайшы әрекет етуі мүмкін емес.

Әбу Бәкір Жассас: «Ешбір ғалым ахад хабардың ижмағтан абзал екендігін айтпаған. Керінше құллі ғалымдар бойынша ижмағ ахад хабардан жоғары тұрады. Оның дәлелі: ахад хабар ижмағ салдарынан негізге алынбайды, ал керінше ижмағ ахад хабардың нәтижесінде тәрк етілмейді. Әбу Һурайраның Алла елшісінен (с.а.у.) риуаят еткен: «Мәйітті жуған кісі дәрет алсын», «Кімдекім Алланың атын айтпастан дәрет алған болса, дәретін қайта алсын» секілді риуаяттардан мұны анық байқауға болады», – деген [8, 85 б.].

Ижмағқа қайшы келген ахад хабарлардың тәрк етілетіндігінде тек ханафилер емес, барлық мәзhab ғұламалары бір пікірде. Мысалы Бұхаридың сахихында Алла елшісінен риуаят етілген: «Алла елшісі сапарда болмаса да, әрі ешбір қауіп-қатер туында маса да бесін мен екінді, ақшам мен құптан намаздарын қосып оқыды», – делінген хадиспен амал етпеген. Себебі бұл хадистің мазмұны ижмағқа қайшы болғандықтан, барлық ғұламалар хадистің тұра мағынасымен амал етпеген. Әбу Бәкір Жассас Тахаудің мұхтасырына жазған түсіндірмесінде былай дейді: «Тұрғылықты адамның ешбір себепсіз екі намазды қосып оқуына болмайтындығында ғұламалар арасында қайшылық жоқ» [114, 1 т. 104 б.].

9. Жеткізуши кісінің хабарды алғаннан бастап жеткізгенге дейінгі аралықта оны жадында сақтамауы

Ахад хабардың қабылдануы үшін қосылған осы шарт жайлышы Әбу Юсуфтан жеткен риуаятта Имам Ағзам былай дейді: «Кісі естіген уақыттан оны басқаға жеткізгенге дейінгі аралықта жадында сақтай білген хадисін ғана риуаят етуге тиіс».[62, 7 б.]. Сондай-ақ, Әбу Юсуфтан жеткен басқа бір риуаятта Имам ағзам Әбу Ханифа : «Кісі риуаятты мұхаддистің өз аузынан естіп, сосын оны жадында жақсы сақтай білгенде ғана басқаға жеткізуі ләзім», – деген [119, 117 б.].

Байқағанымыздай Әбу Ханифа (р.а.) хадистердің сөзбе-сөз риуаят етілуін шарт қосқандықтан, жалпы мағынасы бойынша риуаят етілген ахад хабарларды қабылдамаған. Себебі мағыналық риуаятта Алла елшісі айтқан сөздер дәлмемдәл қолданылмағандықтан, жеткізушиңің пайғамбар мақсатынан ауытқуы ықтимал. Пайғамбарамыз (с.а.у.) айтқан әрбір сөз, тіпті қолданылған сөздердің сөйлемдегі реті арнайы таңдалғандықтан, оны ауыстыру үкімде ауытқуға, мағынада қателікке себеп болуы мүмкін.

Иахия ибн Магін (қ.ж. 233/843): «Әбу Ханифа сенімді (сиқа) еді. Риуаят еткенде тек жадында сақталған хадисті ғана риуаят ететін», – деген [64, 15 т. 580 б.]. Ханафилердің бұл шарты жайлыш көрнекті усул әрі фикір ғалымы Имам Сарайхи былай дейді: «Жаттаудың жолы екеу. Біріншісі – «азимат», ал екіншісі – рұқсат. Азимат деп – хабарды естіп әрі түсінген уақыттан бастап оны басқаға жеткізгенге дейін жадында ұстауға айтылады. Міне бұл – хабарлар мен куәгерлік турасында Әбу Ханифаның нақты ұстанымы. Осы себептен оның риуаяты аз болған.» [10, 1 т. 379 б.].

Хафиз ибн Хажар Асқалани хадисші Нәсаидің Әбу Ханифаны хадисте әлсіз санауы мен риуаятының аздығын сынауына қатысты сұраққа жауап беру барысында былай дейді: «Бұл турасында Әбу Ханифаға түсіністікпен қарау қажет. Себебі Әбу Ханифа хадисті естіген уақыттан бастап оны басқаға жеткізгенге дейін жадында сақтауды шарт ретінде қосқан. Міне, осы себепті оның жеткізген хадисі аз. Әйтпесе оның риуаяты (естіген хадистері) мол болған» [120, 2 т. 946 б.].

10. Жеткізушиңің өзі риуаят еткен хабарға қайшы әрекет жасауы

Ханафилerde ахад хабарлардың қабылдануы әрі онымен амал етілуі үшін жеткізуіші өзі риуаят еткен хадиске сөзімен немесе ісімен қайшы әрекет етпеуі ләзім. Себебі қандай да бір мәселедегі пайғамбар үкімін білген, әрі оны риуаят еткен сахаба оған қайшы әрекет етуі мүмкін емес. Әйтпесе, хадистің сахих болуында шарт қосылған риуаят етуші сахабаның бойында «әділет» (тақуалық, адамгершілік) сипаты жоқ екендігін білдірген болады. Ал мұндай адамның риуаят еткен хадисі сахих хадис санатынан алынылып тасталынады. Ал сахаба үшін бұл – мүмкін емес жағдай. Сондықтан сахабаларға деген жақсы ойымызды бұзбастан, олардың өздері риуаят еткен хадиске қайшы амал етулерін дұрыс жаққа жорамалдауымыз қажет. Ендеше, олар хадисті риуаят еткеннен кейін пайғамбарамыздан (с.а.у.) оның үкімінің жойылғандығын білдіретін басқа бір хадис естіген болуы ықтимал. Мысалы, Абдуллаһ ибн Омардан: «Пайғамбарамыз намазға бастағанда екі қолын иығының тұсына дейін көтеретін. Рукіге такбір алғанда да, руқіден басын көтергенде де қолдарын солай көтеретін. Сәждеге барғанда мұны жасамайтын», – делінген хадис риуаят етілген. Сондай-ақ, Сахаба Мұжәнидтің: «Абдуллаһ ибн Омардың артында тұрып намаз оқыдым. Ол тек алғашқы намаздың тек алғашқы тәкбірінде ғана қолдарын көтерді», – дегені риуаят етілген [79, 1 т. 225 б.]. Ендеше, Абдулланың өзі риуаят еткен жоғарыдағы хадиске бұлай қайшы амал жасауының астарында оның бұл хадистің үкімінің жойылғандығына қатысты басқа үкімді білгендіктен болуы ықтимал. Яғни, бұдан намазда екі қолды рукіге барада және одан қайтарда көтерудің үкімі мәнсүх болып, жойылған деген

нәтиже шығады. Бұл жайлы Тахауи: «Міне Абдуллаh Алла елшісінің намазда қолдарын көтергеніне күә болды. Сосын Алла елшісі қайтқаннан кейін ол намазда қолдарын көтеруді тоқтатты. Ал бұл тек оның Алла елшісінен көрген ісінің үкім жойылған жағдайда ғана мүмкін болады», – деген [79, 1 т. 225]. Әбу Бәкір Жассастың еңбектерінде де бұл хадиске қатысты осылай түсінік берілген.

Сахабаның өзі риуаят еткен хадиске қайшы әрекет етуінің тағы бір себебі – пайғамбар сөзінің міндеттеуді емес, мәндүбтік пен аbzалдықты білдіруінде жатыр. Бұған қатысты Тахауи өзінің «Шарху мағани әл-әсар» атты еңбегінде былай дейді: «Сахабаның өзі риуаят еткен хадиске қайшы әрекет етуінің тағы бір себебі – риуаяттың білдірген үкімі парыз емес, мәндүб яки мұстахаб болуы ықтималдылығы. Мысалы, Әбу Хурайрадан: «Үйдістарыңнан ит ішсе, онда оны жеті рет жуыңдар!» – делінген хадис риуаят етіліген. Ал енді осы хадисті риуаят еткен сахаба Әбу Хурайрадан ит ішкен ыдыстың тазалығы жайлы сұралғанда, ол ондай ыдысты үш рет жуудың жеткілікті екендігін білдірген. Ендеше, алғашқы риуаяттағы жеті рет жуу міндеттілікті емес, аbzалдықты білдіргендіктен Әбу Хурайра үш-ақ рет жуудың жеткілікті екендігін айтқан. Яғни, Әбу Харайра хадистің жалпы мазмұнынан, яки айтылған жағдайдан оның парыздықты білдіретін тұра мағынасын емес, мәндүбтікті, аbzалдықты түсінген» [79, 1 т. 21 б.].

Имам Саarahси жеткізуушінің өзі риуаят еткен хадиске сөзімен немесе ісімен қайшы келу мәселесін үш жағдайға бөліп, кеңінен тарқатып түсіндіреді.

Біріншісі, жеткізуушінің өз риуаятына қайшы әрекет етуінің риуаяттан бұрын орын алғандығы begіlі болған жағдай. Мұндайда жеткізуушінің қайшы болған іс-әрекеті емес, жеткізген риуаяты негізге алынады. Өйткені кез-келген адамның белгілі бір мәселедегі пайғамбар үкімін біlmей тұрып, оған қайшы әрекет етуі – табиғи жағдай. Ал үкім жеткеннен кейін әдейі оған қайшы әрекет ету сахаба үшін мүмкін емес. Себебі сахабалар әділ, яғни, олардың аса тақуалық пен адамгершілік иелері екендігінде барлық ғұламалар бір ауыздан келіскең.

Екіншісі, жеткізуушінің өз риуаятына қайшы әрекет етуінің риуаяттан бұрын яки кейін орын алғандығы анықталмаған жағдай. Бұл жағдайда да ахад хабар негізге алынады. Амалдағы қайшылық риуаяттан бұрын болған, ал хадисті естіген соң тоқтатқан деп жорамал жасалынады.

Үшіншісі, риуаятқа қайшы әрекет етудің риуаяттан кейін орын алғандығы белгілі болған жағдай. Міне бұл жағдай хадистің жарамдылығына кері әсерін тигізеді. Себебі біле тұра пайғамбар хадисіне қайшы келу төрт жағдайдан туындаиды:

1. Хадисті ойдан шығарудың нәтижесінде; Мұндай риуаятты қабылдамау уәжіп болады.

2. Хадис үкіміне мән бермей, ат үсті қараудың нәтижесінде; Мұндай адам пасық дәрежесіне түседі. Ал пасықтың риуаяты қабыл емес.

3. Гапылдықтың және ұмытудың кесірінен; Мұндай адамның хадисі қабыл емес. Себебі табиғатында ұмыту кемшілігі бар адамның жеткізген хадисі де күмәнді.

4. Жеткізуші өзі риуаят еткен хадис үкімінің кейіннен Алла елшісі (с.а.у.) тарарапынан жойылғандығын білдіретін қандай да бір үкімді білуі нәтижесінде; Міне бұл сахабаның дәрежесіне ең лайықты нұсқа. Осылай жорамал жасау арқылы олардың жеткізген риуаятын да, қайшы амалын да дұрыс түсінген боламыз [10, 2 т. 5-6 б.]. Әйпесе сахабаның Алла елшісінің берген үкіміне біле тұра, әдейі қайшы әрекет етуі өсте мүмкін емес.

Ескере кететін бір жайт, Имам Сарайхі сахабаның өз риуаятына қайшы амал жасауын алдыңғы үкімнің жойылуымен ғана түсіндірген. Алайда жоғарыда да келтіргеніміздей қайшы амал кейде жеткізушінің хадистен парыздықты емес, мәндүбтік пен абзалдықты т.б үкімдерді түсінген жағдайда да орын алады. Бұл жайлы Ала әл-Асманди: «Біздің мәзінаб ғұламаларымыз бұл мәселеде сахабалардың риуаяты емес, олардың ұстанған кейінгі фәтуасы мен амалын негізге алудың абзалдығын білдірген. Олардың риуаятқа қайшы келулерін үкімнің жойылғандығын білгендейтерінен немесе жағдайдан Алла елшісінің ол үкімді мақсат етпегендігін аңғарғандықтарымен түсіндіруге болады. Мысалы, бұйрық райдан парыздықты емес, (мәндүбтік, абзалдық сияқты) басқа мағыналарды түсіну сияқты» [24, 562 б.]

Ханафилердің агад хабарды қабылдап-қабылдамаудағы қосқан бұл шарты жайлы сөз қозғағанда, мына екі мәселені ескериуіміз ләзім. Кейде ханафилер сахабаның кез-келген риуаятқа қайшы амалы мен фәтуасын негізге алады деген жаңсақ пікір айталаған жатады. Алайда байқағанымыздай ханафилер сахабаның хадиске қайшы кез-келген амалы мен фәтуасын емес, олардың ішінен тек риуаяттан кейін орын алғандарын ғана негізге алған. Сондай-ақ, сахабаның өз риуаятына қайшы амал етуі немесе фәтуа беруін түсіндіруде тек үкімнің жойылғандығымен шектеу дұрыс емес. Себебі жоғарыда білдіргеніміздей, риуаятқа қайшылық – хадис мазмұнынан парыздықты емес, мәндүб, абзалдық сияқты басқа да үкімдерді түсіну салдарынан да орын алып жатады.

11. Хабардың кейбір имам (білімде ілгері Алла елшісіне жақын) сахабалардың амалына қайшы келуі

Ханафилерде имам сахабалардың амалына қайшы келетін агад хабарлар қабылданбайды әрі амал етілмейді. «Имам сахабалар», – деп хабардың жетпей қалу ықтималдығы аз, Алла елшісіне жақын жүрген білімді сахабаларға айтылады. Бұл шартты Имам Сарайхі өзінің усулында сахаба амалына қайшы хадистерді екіге бөліп кеңінен тарқатып түсіндірген:

«Біріншісі, хадистен хабары болмай қалу ықтималы жоқ имам сахабалардың хабарға қайшы амал жасауы. Мұндай жағдайдада хадис дәлел болуға жарамдылығын жоғалтады. Өйткені хадистің оларға жетпей қалу ықтималдығы жоқ. Сондай-ақ, сахабаның (хадисті өзі риуаят етсін немесе басқасы жеткізсін) сахих хадиске әдейі қайшы әрекет жасауы да мүмкін емес. Ендеше, мұндай жағдайдада ең дұрыс жол – «олар хадистің үкімінің жойылғандығына қатысты қандай да бір үкімді білген немесе хадистің білдірген үкімі нақтылықты білдірмегендіктен басқа мағынаны таңдаған», – деп жорамал жасау. Екіншісі, хадистен хабары болмай қалуы мүмкін деген қатардағы сахабаның қайшы амал жасауы. Мұндай жағдайдада хадис өзінің дәлелге жарамдылығын жоғалтпайды» [10, 2 т. 5-6 б.].

Сарахси ханафилердің бұл шарттына мысал ретінде Алла елшісінің зина жасағандардың жазасына қатысты: «Бойдақ бойдақпен зина жасаса жүз дуре соғылады және бір жылға жер аударылады, ал некелілер жасаса, онда жүз дуре соғылып, артынан тас боратылып өлтіріледі», – делінген хадисін мысал ретінде келтіріп, былай тарқатып түсіндіреді: «Төрт халифаның да зина жазасы ретінде дүре соғу мен тас боратуды бірге қолданбағандығы сахих жолмен жеткен. Мұндай белгілі жағдайға қатысты жоғарыдағы хадистің оларға жетпей қалуы мүмкін емес болғандықтан, хадис үкімінің кейіннен жойылғандығын аңғарамыз. (Жойылмағанда халифалар пайғамбар үкіміне қарсы шықпас еді.) Сондай-ақ халифа Омардың: «Аллаға ант етейін ешқашан ешкімді жер аудармаймын», – дегені де сахих жолмен жеткен. Алидің де (р.а.): «Бұлік ретінде жер аудару жеткілікті», – деп айтқаны бар. Омар мен Әлиге жоғарыдағы хадистің жетпей қалуы мүмкін емес. Олай болса, бұл жағдай, хадистегі дүре соғу мен жер аударуды бірге қолдану үкімінің кейіннен жойылғандығының белгісі. Халифа Омар Саудаты басып алған кезде түскен олжаны соғыса қатысқан әскерлерге таратпай, сол елдің халқына бөліп берген. Ал бұл – Алла елшісінің Хайбар олжаларын әскерге бөліп бергендігіне қайшы әрекет. Халифа Омардың Алла елшісінің (с.а.у.) бұл үкімінен хабарсыз болуы әсте мүмкін емес. Ендеше, бұл жерден соғыстан түскен олжаны әскерлерге бөліп беру парыз емес деген нәтиже шығарамыз» [10, 2 т. 7-8 б.]. Яғни, олжаны әскерлерге бөліп беру парыз болмағанықтан, халифа Омар жергілікті халыққа таратып берген.

Бұхари мен Мұслимнің сахих хадистер жинағында Ибн Аббастан (р.а.): «Алла елшісі (с.а.у.) бесін мен екінді, ақшам мен құлттан намаздарын сапарда жүрмесе де, ешбір қауіп-қатер жоқ болса да қосып оқыды», – делінген хадис риуаят етілген. Ибн Аббастың бұл риуаятына Омар ибн Хаттаб қайшы амал жасап, сахаба Әбу Мұса әл-Ашғарифа «Екі намазды үзірсіз қосып оқудың ауыр күнә» екендігін жазып жібергендігі риуаят етілген. Ал енді Омар сияқты Алла елшісіне жақын сахабаның күнделікті намазды үзірсіз қосып оқуға болатындығынан хабарсыз болуы әсте мүмкін емес. Ендеше, бұл жағдайда Ибн Аббастың жеткізген хадис үкімінің кейіннен жойылғандығына тұжырым жасаймыз [8, 2 т. 71 б.].

Омардың бұл оқиғасынан ханафилердің ахад хабардың қабылдануы үшін қосқан осы шарттың қаншалықты негізді екендігін түсінеміз. Өйткені, Ибн Аббастан жеткен басқа бір риуаятта: «Кімде-кім екі намазды үзірсіз қосып оқитын болса, ауыр күнәлардың есіктеріненің бірін ашқан болады», – делінген [106, 1 т. 409 б.]. Міне, бұл риуаят жоғарыдағы хазіреті Омардың Әбу Мұса әл-Ашғарифа «екі намазды үзірсіз қосып оқу ауыр күнә», – деп жазған ескертудің Омардың өз сөзі емес, пайғамбар хадисі екіндігін дәлелдеп отыр. Яғни, халифа Омар хадисті Әбу Мұсаға пайғамбар сөзі деп айтпастан жазып жіберген. Ендеше, Ибн Аббастың бұл риуаяты – ханафилердің «хадистен хабары болмай қолу ықтималы жоқ имам сахаба егер қандай да бір хадиске қайшы амал жасайтын болса, онда ол хадис не мәнсүх болып, үкімі жойылған немесе парыздықты емес, мәндүбтікті білдіреді» делінген тұжырымды қуаттап отыр.

Имам сарахси жоғарыда «хадистен хабары болмай қалуы мүмкін деген қатардағы сахабаның қайшы амалының хадиске кері әсерінің жоқтығын» айтқан болатын. Бұған мысал ретінде Бұхари және Мұслимнің сахих хадистер жинағында Ибн Аббастан риуаят етілген мына оқиғаны келтірейік: Хасғамнан бір әйел келіп: «Уа, Алланың елшісі! Алла Тағаланың құлдарына міндеттеген қажылық ғибадаты әкемнің көлікке міне алмайтындағы қартайған шағында парыз болды. Оның орнына қажылығын өтесем бола ма?» – деп сұрады. Алла елшісі: «Иә», – деп жауап берді» [56, 2 т. 551 б.].

Ал енді Абдуллаһ ибн Омардан осы хадиске қайшы «Ешкім ешкімнің орнына қажылық жасай алмайды. Сондай-ақ, ешкім ешкімнің орнына ораза ұстай алмайды», – делінгені тағы риуаят етілген [112, 3 т. 380 б.]. Бірақ Абдуллаһ ибн Омардың бұл қайшы сөзі аталмыш хадистің үкіміне кері әсерін тигізбейді. Өйткені Абдуллаһ ибн Омар хадистен хабары болмай қалу ықтималы жоқ сахабалардың қатарында емес.

Жеткізуішінің фикірі болу мәселесі

Ханафи ғұламалары өзге фикір ғалымдары мен хадисшілер секілді хадисті жеткізуішінің дабт (жадының күшті болуы) және аділет (тақуалық пен адамгершілік) иесі болуын шарт қосады. Алайда ханафилер дабт шартының қамтыған мағынасын басқаларға қарағанда ауқымды етіп түсіндірумен ерекшеленеді. Фахру әл-ислам Бәздауидің «дабт» сипатына берген түсіндірмесінен оның қамтыған мазмұнының хадисшілердікіне қарағанда әлдеқайда терең әрі ауқымды екенін байқаймыз. Ол былай дейді: «Дабтың» түсіндірмесі былай – сөзді лайықты деңгейде жақсылап тындау, сосын одан нендей мағына мақсат көзделгенін толық түсіну, сосын оны жақсылап жадында сақтап, басқаға жеткізгенге дейінгі аралықта түгелдей есте сақтау. «Дабт» еki түрлі болады. Біріншісі, мәтінді өз қалыбында әрі тілдегі мағынасы бойынша жадында ұстau болса, екіншісі фикір және шарифттағы мәнін дұрыс білу. Міне, бұл – «дабт» шартының кемелі. Сондықтан табиғатында бейғам және мәселеге өте жеңіл-желі ұстірт қарайтындардың риуаяты дәлелге жарамайды. Осы себепке байланысты хадистердің арасында таңдау мен мақсат болған мәнді анықтау кезінде кімнің «дабт» сипаты күшті болса, сонықі таңдалады» [11, 165 б.].

Байқағанымыздай, ханафи ғұламалары фикір білгірі болмаған рауилердің жеткізген хадистерін толықтай тәрк етпеген. Тек бір тақырыпта келген хадистердің арасынан біреуін таңдағанда, қайсысы фикір тұрғысынан мықты болса, соған басымдылық беріледі. Яғни хадистер арасынан таңдау жасалғанда риуаят еткен кісілердің фикір ілімін менгеріп-менгерменедігі, пәтуа берумен шұғылданып-шұғылданбағандығы ескеріледі. Егер хадисті жеткізген кісілер фақиһ болмаса, яғни, хадистердегі сөздердің шариги мағынасын терең түсінетін кісі болмаса, ондай адамдардың риуаят еткен хадисі – сол тақырыптағы өзімен деңгейлес басқа хадистермен қайшылықта түскен жағдайда, негізге алынбайды. Себебі, хадистерді сөзбе-сөз емес, мағынасы бойынша риуаят ету жиі орын алғандақтан, хадис сөздерінің шариги мағынасын жетік түсінбеген адам Пайғамбарымыз (с.а.у.) қолданған сөздің дәл мағынасын

білдіретін сөзді таңдап қолданбауы ықтимал. Ал бір сөздің, тіпті, бір әріптің өзі дұрыс таңдалмаған жағдайда, көптеген үкімдерге әсер етуі мүмкін. Сондықтан сахих хадистер арасында қайшылық туған жағдайда, сөздердің мағынасын жақсы түсінетін фақиһ руайлардің риуаяттары негізге алынады. Ханафи мәзhabындағы осы ұстанымға байланысты Суфиян ибн Ғуйайна риуаят еткен Әбу Ханифа мен әл-Әузагидың арасында болған мына бір оқиғаны бере кетейік:

«Әбу Ханифа мен әл-Әузаги Мекке қаласында Дарул-хайятинде кездесті. Әл-Әузаги Әбу Ханифага:

– Сендер, рүкүге бара жатқанда және одан қайтқанда қолдарыңды неліктен көтермейсіңдер? – деді.

Әбу Ханифа:

– Себебі, Пайғамбарымыздың (с.а.у.) намазға кірерде және рүкүге бара жатқанда әрі одан қайтқанда қолын көтергендігіне байланысты хадисі сахих емес, – деп жауап берді.

Әл-Әузаги:

– Қалайша? Маған Зұһри Сәлімнен, ал Сәлім әкесінен (Абдуллаһ ибн Омардан), ал әкесі: «Пайғамбарымыздың намазға бастарда және рүкіғқа бара жатқанда әрі одан қайтқанда қолын көтергендігін риуаят етті», – деді.

Әбу Ханифа:

– Ал бізге Хаммад Ибраһимнен, ал ол Алқама және әл-Әсуадтан, ал олар Ибн Мәсғудттан: «Пайғамбарымыздың (с.а.у.) намазға бастағанда ғана қолын көтергендігін және бұл ісін намазда екінші рет қайталамайтындығын» риуаят етті, – деді.

Әл-Әузаги:

– Мен саған Сәлімнен және оның әкесінен (Абдулла ибн Омардан) хадис риуаят етіп отырмын. Ал сен болсаң Хаммад Ибраһимнен риуаят етті дейсің, – дейді.

Әбу Ханифа:

– Хаммад фиқхта Зұһриден де терең, Ал Ибраһим ән-Нәхәғи болса, Сәлімнен де терең, Алқамә да Абдулла ибн Омардан кем емес. Абдулла ибн Омардың сахабалық артықшылығы бар болса, әл-Әсуадтың да көптеген артықшылықтары бар. Ал Ибн Мәсғудтқа аты аталғандардың ешқайсысы жете алмайды, – деп жауап берді» [121, 27-28 б.]. Бұл оқиғадан байқағанымыздай ханафи мәзhabында бір мәселеге байланысты хадистер арасында қайшылық туған жағдайда, қай хадистің жеткізушилері фиқхта тереңірек болса, солардың риуаяты негізге алынады.

Ханаfilerдің ахад хабарды жеткізушидегі кейір кемшиліктерге қатысты негізге алмауы.

1. *Жеткізуши раудің мастур-мәжнұл болуы (жазғайының белгісіз болуы.)*

«Мастур рауи» яки «мәжнұл» деп сырттайғы әділдігі белгілі, ішкі әділдігі бәймәлім болған бір немесе екі хадис риуаят етумен танылған жеткізуши рауиге айтылады. Ал одан бір немесе екі, тіпті одан да көп адам риуаят еткені маңызды емес. Ханаfilerде раудің «сыртқы әділдігіне» оның мұсылмандардың

булды жатса, «ішкі әділдігіне» оның шарифат тыйымдарынан аулақ жүруі мензеледі.

Көрнекті усул ғұламасы Ала әл-Асманди ішкі әділдіктің не екендігін тарқатып түсіндірген.

1. Ауыр күнәлардан аулақ болу, кіші күнәлардан сақтану әрі жасап қойған жағдайда, оны ары қарай жалғастырмай. Өйткені үлкен күнәні әдейі істеген адамның Алла Елшісінен жеткізген риуаятында да өтірік айтпайтындығына сенім жоқ.

2. Адамдар арасында болатын жалпы әңгімеде өтірік айтпау. Былайғы уақытта өтірік айту әдеті бар адамның Алла елшісінен жеткізген риуаятында да жалған сөйлемейтіндігіне сенім жоқ.

3. Жеңіл-желпі күнәларды істемеу әрі жолда дәрет сындыру секілді мұбахтарды жасамау. Санасыздармен бірге жүрмеу әрі әзілде шектен шықпау. [116, 431 б.]

Абдулазиз әл-Бұхари мастиурға: «Әділдігі (такуалығы) де, пасықтығы да беймәлім адам», – деп анықтама берген [25, 2 т. 3 б.].

Хабараларды қабылдауда рауилердің ішкі әділдігі негізге алынады. Алайда алғашқы үш буынның сыртқы әділдігін жеткілікті санаған. Себебі олардың жалпы жағдайы – іштей де әділ болулары.

Әбу Ханифадан мастиурдың үкіміне қатысты екі көзқарас риуаят етілген. Бірінші, Мұхаммед ибн Хасан әш-Шайбанидың риуаяты. Онда мастиурды пасықтың категориясында қарастырып, риуаяттарын қабылдамаған. Ал Хасан ибн Зиядтың риуаяты бойынша Әбу Ханифа мастиурдың сыртқы әділдігін негізге алғандықтан, хабарларын да қабылдаған. Бейнебір куәгерлікте кісінің сыртқы әділдігі негізге алынып үкім берілетіндігі секелді. Алайда бұл екі риуаяттың ішіндегі дұрысырағы Мұхаммед ибн Хасанның зания-риуаятындағы бірінші көзқарас. Яғни, мастиурдың жеткізген хабарлары пасықтікі секілді дәлелге жарамсыз [23, 226 б.]. Ханафилер алғашқы үш буынның мәжіулдерінің риуаятын бес категорияда бөліп қарастырған:

1. Фақильтер олардың риуаяттарын да, басқалардың олардан жеткізген риуаяттарын да қабылдаған алғашқылардың (салафтардың) арасында танылғандары;

2. Танылғаннан кейін олар жайлы теріс (тоғи) пікір білдірілмегендері;

3. Риуаяттарын қабылдап-қабылдамауда бұрынғы ғұламалардың (салаф салихтардың) екіге жарылғандары;

4. Риуаяты жайлы бірауыздан теріс пікір білдірілгендері;

5. Бұрынғы ғұламалардың олардың риуаятын қабылдап-қабылдамау жайлы мүлде пікір білдірмегендері.

Бұлардың арасындағы алғашқы үш категориядағыларының риуаяты бір ауыздан қыбылданса, төртінші категориядағылардың риуаяттары бір ауыздан тәрк етілген. Ал бесіншісінікінің риуаяты бойынша амал жасау үәжіп емес. Бірақ қиясқа сәйкес келген жағдайда онымен амал етуге болады [24, 228 б.].

Ханафилердің берген анықтамаларын зерделеген уақытта мәжіул мен мәстурдың бір нэрсе екенін байқамыз. Айырмашылығы сол – көбінесе мәжіулді алғашқы үш буынның бір-екі хадис риуаят еткен ішкі әділдігі белгісіз

рауилерге қолданған. Ал мәстурды одан кейінгі буын өкілдеріне қолданған. Бұл жайлы Абдулазиз әл-Бұхари: «Ақиқатында мәжһүл мен мәстур – бір нәрсе. Тек алғашқы үш буынның әділдіктері басым болғаны үшін мәжһүлдерінің хабарлары қабылданады. Ал үш буыннан кейінгілердің әділдігі әлсіз болғаны үшін мәжһүлдерінің хабарлары тәрк етіледі» [25, 2 т. 747 б.].

2. Rauidың пасық болуы

Пасық кісіге: «Үлкен қунә жасаған немесе кіші құнәларға немқұрайлы қарап, оны үнемі жасай беретін мұсылман», – деп анықтама берілген.

Хабардың қабылдануы үшін кісінің сыртқы және ішкі әділдігі болуы шарт. Сырттайғы әділдігіне кісінің мұсылман болуы жеткілікті. Ал ішкі әділдігіне құнәлардан, шаригат тыйымдарынан аулақ болуы жатады. Хабардың қыбылдануы үшін оның осы ішкі әділдігі негізге алынады. Себебі кісінің хабарының қабылдануы үшін сөзінің шынайылығы басым тұсуі керек. Ал пасық адамның керісінше жалған сөйлейтіндігі басым. Өйтені ондай кісіге ақылы мен діні қунә істерге бөгет бола алмаған болса, өтірік айтудан да тыя алмайды. Сондықтан ондай пасық кісінің хабары дәлелге жарамсыз.

Адамдар арасындағы мәселелерде өтірік айтқан адам тәубе еткен жағдайда, оның жеткізген хадис риуаяттарын хадисшілер секілді ханафилер де қабылдаған. Ал Алла елшісінің (с.а.у.) сөзін ойдан құрастырған адам тәубе еткен жағдайда да, оның риуаяттарын көпшілік мұхаддистер қабылдамаған. Ал ханафилер мен кейбір хадисшілер болса, шынайы тәубе жасаған кісінің риуаятын қабылдаған [23, 248 б.].

3. Балиғат жасына жетпеген баланың және ақыл-есі кем адамның риуаяты.

Балиғат жасына жетпеген баланың және ақыл-есі кем адамның жеткізген риуаяты қабылданбайды. Себебі балиғат жасына жетпеген балаға шаригат міндеттері жүктелмегендіктен оның жеткізген хабарлары да дәлелге жарамсыз. Осы тұрғыдан алғанда кәпір мен жас бала діни мәселеде тең саналады.

Алайда бала кезінде естіген хабарын, балиғат жасына жеткеннен кейін жеткізсе, қабылданады. Себебі кейбір жас сахабалар бала кезінде естіген, көрген нәрселерін кейіннен риуаят еткен болатын [19, 223 б.].

4. Мұғаффал кісінің риуаяты.

Мұғаффал деп табиғатында қандайда бір мәселені тез ұмытып, қайта есіне түсіре алмайтын адамға айтылады. Мұндай кісінің риуаяты сәби мен ақыл-есі кем адамның риуаяты секілді қабылданбайды. Себебі олардың риуаяттарында ұмыту мен қателесу басым. Ұмыту – барлық адамға тән жағдай. Сондықтан жалпы жағдайда есте сақтау қабілеті қуатты адамның кейде ғана ұмытуын назарға алыш, түгелдей риуаяты тәрк етілмейді. Мұндай жағдайда олардың риуаяттары ұмытпайтын адамдардікі секілді қабалданады. Тек ұмытқандығы белгілі біоган риуаяты ғана қабылданбайды [23, 250 б.].

5. Мутасәнилдің риуаяты.

Мутасәнил деп риуаяттағы ұмыту, жаңылысуга аса мән бере бермейтін, тіпті ескертілген жағдайда да оны түзетуге көніл бөлмейтін, мәселеге жеңіл-желпі, үстірт қарайтын кісіге айтылады. Мысалы, хадисті алған кезде ұйықтап отыру секілді. Мұндай рауайдің хабарлары да қабылданбайды.

Імам Мұхаммед Зәнид әл-Кәусаридің ахад хабарлардың қабылданып-қабылданбауына қатыстыты атаган шарттары

Имам Зәнид әл-Кәусәри Хатиб әл-Бағдадиге қарсы жауап ретінде жазған «Тәнибу әл-Хатиб» атты еңбегінде ханафилердегі ахад хабардың қабылданып-қабылданбауына қатысты мынадай 14 шартты атайды:

1. Егер ахад хабар шариғат қайнар көздерінен алынған негіздерге қайшы келсе, одан да күштірек басқа дәлел таңдалады;
2. Егер ахад хабар Құранның негізгі ұстанымдары мен тұра мағынасына қайшы келсе, Құранға сай хабарлар негізге алынып, оған қарама-қайшы келгендер тәрк етіледі;
3. Ахад хабар Пайғамбарымыздың айтқан басқа хадистері мен іс-әрекеттеріне анық қайшы келсе, негізге алынбайды;
4. Ахад хабар өз деңгейіндегі басқа бір хадиске қайшы келген жағдайда хадисті жеткізушиңің қайсысы фиқһ ілімінде тереңірек болса, соның хабары таңдалады;
5. Хадисті жеткізуши өзі жеткізген хабарға қайшы әрекет етсе, ол риуаят негізге алынбайды;
6. Хадистің мәтіні немесе тізбегінде бір-екі сөзі артық келген хадис емес, ықтияттық тұрғысынан қысқа, ықшамды келген хадис таңдалады;
7. Өмірде жиі кездесетін, үкімін жалпы жамағат білуге тиіс мәселелерге қатысты хадис ахад жолмен жетсе, ондай хадис негізге алынбайды. Себебі мұндай мәселелерге қатысты хадис мұтауатир немесе мәшіур жолмен жетуге тиіс еді;
8. Сахабалар арасында бір мәселеге қытысты түрлі пікірлер орын алған жағдайда, сахабалардың ешқайсысы дәлел ретінде қолданбаған ахад хадис негізге алынбайды;
9. Өзінен бұрынғы ғалымдардың кейбірі қабылдамаған ахад хадистерді алынбайды;
10. Жазалауға (хадд) қатысты үкімді қамтитын хадистердің арасындағы ең жеңілін таңдалады;
11. Хадисті естіген кезден бастап риуаят еткенге дейін ешқандай сөзін езгертуінде сақтау шартын қоятын;
12. Хадисті риуаят еткен кісі өзі риуат еткен хадисін ұмытып қалған жағдайда, жазылып алынған хадиситерге сенім артуды жеткілікті саналмайды;
13. Түрлі пікір айтылған мәселеге қатысты қай тараپта дәлел көбірек келсе, сол таңдалады;
14. Хадис қай аймақта болса да сахаба және табиғиндер арасында үздіксіз орындалып келе жатқан істерге қайшы келмеуіне мән беріледі [18, 298-301 б.].

3.2. Ахад хабарлардың фиқхи тармақ мәселелерге әсері

Барлық классикалық усул әл-фиқһ еңбектері мен оған жазылған кең түсіндірмелерінде де, кейінгі жазылған бұл саладағы іргелі еңбектерде де жасырын үзік тәсілі негізінде қабыл алынбаған ахад хабарлардың үлгісі ретінде берілген хадистер бірдей әрі санаулыған. Сондықтан зертеуіміздің бұл бөлімінде ханафи мәзhabына тән имам Бұрhan әд-дин әл-Марғинанидің (қ.ж.

593/1197) «әл-Һидая», имам әс-Саражидаң «әл-Мәбсут», ғұлама Алауддин әл-Кәсанидің (қ.ж. 587/1191) «Бәдағ әс-санайғ фи тартиб әш-шараиғ», Бәдруддин әл-Айнидің (қ.ж. 762/1360) «әл-Биная шарху әл-Һидая», Зайну әд-Дин ибн Нужаймнің (қ.ж. 970/1562) «әл-Бахру әр-Роиқ шарху кәнзу әд-дақаиқ», Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Махмуд әл-Бәбартидің (қ.ж. 786/1384) «әл-Финаяту шарху әл-Һидая» сынды т.б басқа классикалық фикір кітаптарындағы жасырын үзік ұғымы аясында үкімде негізге алынбаған ахад хабарларды мүмкіндігінше анықтап, олардың дәлелге қолданылмау себептерін түсіндіреміз. Усул әл-фікір кітаптарында білдірілген «Қоғамда қалыштасқан амалға қайшы болуы», «Сахабаның дәлел ретінде қолданбауы» секілді жасырын үзік себептері ретінде көрсетілген өлшемдердің усул әл-фікір кітаптарында үлгі ретінде берілген бір-екі хадисті қоспағанда фикір мәселелерінің үкіміне ықпалының көрініс таптағандығы анықталды. Осы себепті зерттеуіміздің бұл бөлімінде жасырын үзіктің үкімге әсер еткен түрлерін ғана қарастыратын боламыз.

Құранға қайши келу салдарынан негізге алынбаған ахад хабарлардың үкімге әсері

- Ханафипер «Алла елшісі (с.а.у.) бір қуәгер және ант етуді негізге алып төрелік етті» хадисін Құранның: «Екі ер кісіні, егер екі ер кісі болмаса, онда өздерің риза болатын қуәгерлерден сенімді бір ер кісі мен екі әйелді құәгерлікке әкеліндер» (Бақара, 182) – делінген аятына қайшы деп қабылдал, аталған хадиспен амал етпеген. Ханафипер хадистің Құранға қайшылығын үш түрғыдан дәлелдеуге тырысады.

Біріншісі, Алла Тағала «Құәгер әкеліндер» деу арқылы құәгерлік жолымен ақықатты анықтауды бүйірады. Бұл аят құәгерлік мәселесін «мұжмәл» турде (қосымша түсіндіруді қажет ететін жалпылама) білдірілген аят. Яғни, қысқа қайырылған. Кейіннен мұжмәлді тәпсірлеу барысында қуәгерліктің екі жолмен болатындығын айшықтап түсіндірген. Алғашқысы «екі ер кісінің қуәгерлігі», ал екіншісі «бір ер кісі мен екі әйелдің қуәгерлігі». Ендеше, Құрандағы «құәгер әкеліндер» бүйрығы осы екі жолдың біреуімен жүзеге асуға тиіс. Себебі мұжмәлдің тәпсірі – мұжмәл сөздің қамтыған барлық мағынасының түсіндірмесі саналады. Олай болса, жоғарыдағы ахад хабарда айтылғандай «бір қуәгер мен оның ант етуі арқылы үкім беру» – Құранда айтылмаған үшінші жолға жатады. Ал Құран екеумен шектелгендей, бұл жағдай Құранның білдірілген үкіміне ахад хабармен бір нәрсені қосу деген сөз. Ал Құранға қандай да бір нәрсені қосу оның үкімін «нәсх» (жою) ету саналады. Ал Құранды ахад хабармен нәсх жасауға болмайды [10, 1 т. 366 б.].

Екіншісі, Алла Тағала жоғарыдағы аятың жалғасында: «Бұл (екі ер кісі яки бір ер кісі мен екі әйел кісінің қуәгерлігі) Алланың құзырында ең әділетті және қуәгерлік етудің ең дұрысы әрі күмәнға түспеулерің үшін ең соңғы жол» (Бақара, 282) – дей отырып күмәнді жоюдың ең тәменгі шекарасының «екі ер кісі немесе бір ер кісі мен екі әйел кісінің қуәлігі» екендігін білдірілген. Ендеше, ең тәменгіден де тәмен басқа бір жол жоқ деген сөз. Егер ахад хабарда білдірілгендей «бір қуәгер мен ант ету» дәлел саналатын болса, онда Құранда

айтылған «күмәнді жоюдағы ең төменгі шекара назарға алынбаған болады. Ал бұл Құран үкімін жою саналады [10, 1 т. 366 б.].

Үшіншісі, куәгерлік турасында әдетте ер кіслердің куәгерлігіне жүгініледі. Ал әйел кіслердің куәгерлігі әдеттен тыс жағдай. Сондықтан егер қандай да бір ақиқатқа көз жеткізу барысында «бір ер кісі мен оның ант етуін» негізге алу рұқсат болғанда, аятта бұл жолдың айтылмай қалуы және әдетте куәгерлікке тартылмайтын жолдың (әйелдердің куәгерлігі) ұсынылуы хикметке қайшы келеді. Тіпті куәгерлік мәселесінің «бір куәгер мен оның ант етуімен басталуы аbzal болар еді. Өйткені ең оңайы осы. Ал бұл жолдың ең оңайы бола тұра Құранда айтылмауы, оның дәлел бола алмайтындығының белгісі [10, 1 т. 366 б.]. Кейбір усул кітаптарында жоғарыдағы бір кісінің куәгерлігі мен оның ант етуімен үкім беруді білдірген ахад хабардың «арызданушы дәлел әкелсін, ал қабылдамаған қарсы жақ ант етсін» [106, 3 т. 617 б.] делінген мәшінрұ хадиске қайшы болғандықтан негізге алынбағандығын білдірген [26, 3 т. 720 б.].

- «Кімде-кімнің қолы жыныстық мүшесіне тисе дәрет алсын» деген хадисті ханафилер Құранның: «Ол жерде (Құба мешітінде) тазалануды жақсы көретін ер кіслер бар» (Тәуба, 108) – делінген аятқа қайшы екендігін алға тартып, қолы жыныстық мүшесіне тиген кісінің дәреті бұзылмайтындығы турасында үкім берген. Яғни, аталмыш хадисті негізге алмағандықтан, ол бойынша амал етпеген. Өйткені бұл аяттың тұсу себебі жайлы келген риуаяттардың бірінде былай делінеді: «Бұл аят түскен кезде Алла елшісі (с.а.у.) Құба мешітіне барып: «Уа, аңсарлар! Алла Тағала сендерді мақтады. Сендер дәреттерінді қалай аласындар?» – деп сұрады. Олар: «Уа, Алланың елшісі (с.а.у.) біз әуелі үш таспен сұртеміз, сосын сумен жуамыз», – деп жауап берді. Алла ешісі жоғарыдағы: «Ол жерде (Құба мешітінде) тазалануды жақсы көретін ер кіслер бар», – делінген аятты оқыды». Басқа бір риуаятта: «Үлкен дәрет пен кіші дәрет орнын сумен жуамыз», – деп жауап берген [122, 1 т. 47 б.]. Осы риуаяттарда білдірілген себепке назар аударсақ, оның истинжака (Истинжак – кіші және үлкен дәрет ағзаларын тазалау.) арқылы тазаланған мұсылмандардың бұл ісін мақтау турасында екендігін байқаймыз. Ал су арқылы истинжак жасау үлкен және кіші дәрет ағзаларына қолдың тиуі арқылы жүзеге асады. Ендеше жыныстық мүшеге қолдың тиуінің тазалық (таһарат) екендігі аят арқылы белгілі болды. Егер жыныстық мүшеге қолдың тиуі салдарынан дәрет бұзылғанда, истинжак тазалық саналмас еді. Өйткені тазалық басқа бір хадес (дәретті бұзатын іс) арқылы жезеге аспайды [10, 1 т. 366 б.].

Осы тұста ескерте кететін жайт ханафилердің аталмыш хадисті Құранға қайшы етіп көрсеткен уәждеріне қарсыластары тарапынан түрлі сын пікірлер білдірілген [25, 3 т. 710 б.]. Ханафилер бұларға әр түрлі уәждермен тойтарыс берсе де, Мұхаммед әл-Кәәки сынды кейбір ханафи ғалымдары бұл жауаптардың әлсіздеу екенін тілге тиек еткен [26, 3 т. 718 б.]. Сондықтан ханафилердің аталмыш хабарды Құранға қайшы болғандығы үшін емес, бұл тақырыптағы басқа хадистерді негізге алғандықтан тәрк етулері де ықтимал [105]. Сондай-ақ, «ғұмум әл-бәлуга» яғни, күнде қайталанатын көпшілікке

қатысты мәселе болуы салдарынан да бұл хабармен амал етілмегендігі кейір ханафи усул кітаптарында білдірілген.

- Ханафилердің Құранға қайшы деп санаған хабарлардың бірі «мұсаррат» хадисі. Өуелі «мұсаррат» дегеніміз не? Мұсаррат – сатпастан бұрын қойды немесе түйені т.б. малды белгілі бір уақыт саумаярқылы сатып алтын кісіге оны сүтті мал етіп көрсетуге айттылады. Пайғамбарымыз алдау араласқан сауданың бұл түріне қатысты былай деген: «Кімде-кім емшегі байланған қойды сатып алса, сосын оны сауғаннан кейін қойдың сол күйіне разылық білдірсе, оны алыш қалсын. Ал разы болмаса, сауған сүтінің қарымы ретінде бір сағ құрманы қоймен қоса қайтарсын». Басқа бір риуаятта: «Түйе мен қойдың емшегін байламандар. Ондай малды сатып алған кісі өзіне ыңғайлы екі нәрсенің біреуін таңдауға құқылы. Қаласа сатып алған малын алыш қалсын, немесе оны сатушыға қайтарып берсін. Ал сауған сүтінің орнына бір сағ (шамамен 2035 грамм) құрма қоса берсін», – делінген [56, 3 т. 70 б.].

Бұл хадисті ханафилер Бақара сүресінің: «Сендерге кім зиян тигізсе, сол зиянның мөлшерінде қарымын беріндер», – делінген 194 аятына қайшы деп қабылдағандықтын, онымен амал етпеген. Жоғарыдағы ахад хабардан байқағанымыздай сатып алған кісі емшегі байланған малды сауған кезде одан қандай мөлшерде сұт шықса, шықсын, малды иесіне қайтарып берген жағдайда, сауылған сүттің қарымы ретінде бір сағ құрма қоса беруге тиіс. Ал Құран үкімі бойынша шыққан сүттің мөлшеріне сай оның қарымы қайтарылуы керек еді. Міне, осы қайшылықтың негізінде ханафилер бұл хабармен амал етпеген. Жассастың фусулында сауылған сүттің аз болсын, көп болсын мөлшеріне қарамастан, оның қарымы ретінде бір сағ құрма берілуін өсімге жатқызғандықтан, бұл хабарды өсімді харам еткен аяттарға қайшы деп көрсеткен [8, 2 т. 5 б.].

- Құранда: «Сөзсіз намаз мұміндерге арнайы белгіленген уақыттарда (оқылуы) парыз етілді», – деп, әрбір намаздың жеке уақытының бар екендігі білдірілген. Сондай-ақ, көптеген мұтауатир сахих хадистерде де әр намаздың жеке уақытының бар екендігі әрі әрқайсысының белгіленген өз уақытында оқылуы керектігі жайлы айттылған. Яғни, Құранда да, мұтауатир хадистерде де әр намаздың жеке уақытының бар екендігі білдірілген. Ал енді осы үкімнің жалпылығын, яғни әр намаздың жеке уақытта оқылуының парызылығын жолаушылық секілді кейбір жағдайларға байланысты тахсис қылышп, өзгерту үшін үшін ахад емес, мұтауатир, мәшіур хабар қажет. Алайда сапар кезінде намаздарды қосып оқудың болатындығын білдірген хабар ахад жолмен жеткен. Яғни, мұтауатир яки мәшіур емес. Осылан байланысты ханафилерде сапар кезінде екі намаз қосылып оқылмайды. Ал қосып оқуға болатындығын білдіріп келген ахад хабарларды Құран мен мұтауатир хадистердің жалпы үкіміне сай етіп жорамалдаған. Мысалы, хадистегі бесін мен екінді намаздарының қосылып оқылуын – бесінді өз уақытының соңғы сәтінде, ал екінді намазын алғашқы уақытында оқыды деп жорамал жасаған. Яғни, хадистегі қосып оқу – сырттай қосып оқуға жатқанымен, шын мәнінде, қосып оқуға саналмайды деп тұжырым жасаған. Ханафи мәзінабында қажылық кезінде Арафатта бесін мен екінді намаздарын, Муздалифада ақшам мен құптан намаздарын қосып оқу – сұннет.

Өйткені пайғамбарымыздың (с.а.у.) Арафатта және Мұздалифада аталмыш намаздарды қосып оқығандығын білдіретін хадистер мұтауатирге жақын жолмен жеткен. Ханафилер Арафат пен Мұздалифадағы намаздардың қосылып оқылудың сапармен емес, оларды қажылық рәсімдеріне жатқызумен түсіндіреді. Сондықтан тұрғылықты да, сапардағы жолаушы да қосып оқи береді [23, 385-388 б.].

- Дінімізде үйретілген итпен ауланған аңың етін жеуге рұқсат. Ханафилер иттің өзі ұстаған аңының етін иесі келгенше жемеуін оның үйретілгендігінің белгісі ретінде қарастырған. Сондықтан ит өзі ұстаған аңға иесі келмей жатып, рұқсатсыз ауыз сала бастаса, онда ол аңың еті харамға жатады. Өйткені Мәида сұресінің төртінші аятында: «Алланың өздеріңе үйреткені бойынша аң аулауға баулыған жануарларыңың өздеріңе ұстап әкелгендерін жендер!», – делінген. Аңға рұқсатсыз ауыз салған ит аяту айтылған үйретілген жануарға жатпайды. Ханафилердің бұл тұжырымын Алла елшісінен риуаят етілген мына бір хадис қуаттай түседі: «Ғади ибн Хатимнің Алла елшісіне былай дегені риуаят етілді: «Біз мына иттермен аң аулайтын жүртпсыз», – дедім. Ол болса былай деді: «Егер Алланың атын атап, үйретілген иттеріңді аңға жіберсең, онда олардың ұстаған аңдарын сен келмей жатып өлтіріп қойса да, жей бер. Тек сен келмей жатып, аңға ауыз салып жеген болса немесе басқа үйретілмеген иттер араласқан болса, онда оны жеуге болмайды» [102, 10 т. 119-120 б.].

Шағиғидің бұрынғы көзқарасы және Мәлики бойынша иттің өзі ұстаған аңға иесі келмей жатып, рұқсатсыз ауыз салып, жей бастаса да, ондай аңың етін жеуді адап санайды. Дәлел ретінде Әбу Сәғлабати әл-Хушаниден риуаят етілген хабарды келтірген. Онда Алла елшісі (с.а.у.) ит аулаған аң турасында оған: «Жей бер! Тіпті, итің одан жеп қойса да», – дегені білдірілген [133, 5 т. 155 б.]. Ханафилер бұл хадистің Құранның жоғарыдағы «Алланың өздеріңе үйреткені бойынша аң аулауға баулыған жануарларыңың өздеріңе ұстап әкелгендерін жендер», – делінген аяттың үкіміне қайшы ахад хабар екендігін алға тартып, онымен амал етпеген. Себебі аяту аң аулауға үйретілген иттің ұстағанын ғана адалға шығарғандықтан, жоғарыда келтірілген ахад хабармен аталмыш аяттың үкімін жоюға яки жалпы үкімін жалқылауға болмайды деген уәжді алға тартқан [32, 5 т. 266 б.].

- Ханафи мәзhabы бойынша имам құтба оқып жатқанда нәпіл намаз оқуға болмайды. Дәлел ретінде Алла елшісінің: «Имам құтба оқып жатқанда жанындағы кісіге: «Тыныш, тында!» – десең, лаққан (бос сөйлеп, құры мылжындаған) боласаң», – делінген хадисіне сүйенген [102, 1 т. 252 б.]. Бәрімізге белгілі дінімізде айналамыздағы адамдарды жақсылыққа шақырып, оларды жаманшылықтан тыю парызы. Осында маңызды екі парыздың өзі жоғарыда келтірілген хадисте айтылғандай құтпа кезінде тыйылған болса, нәпіл намаздың тыйылуы одан әлде қайда занды болмақ. Сондай-ақ Құранда: «Құран оқылғанда, оған құлақ түріп, үнсіз тындандар!» (Ағраф, 204), – делінген. Құтпа көбіне Құран аяттарынан тұрады. Ендеше, құтпа кезінде нәпіл намаз оқыған адам, жоғарыдағы аятқа қайшы амал еткен болады.

Шафиғи мен ханбали мәзһабы бойынша имам құтпа оқып жатса да, мешітке кірген кісі сәлем намызын оқуға болатындығын айтқан. Делелге Жабирден риуаят етілген: «Бірде Алла елшісі жұма күні құтпа оқып тұрғанда үстінде ескі киімі бар бір кісі кіріп келді. Алла елшісі оған: «Намаз оқыдың ба?» деп сұрады. Ол: «жоқ» деп жауап берді. Пайғамбарымыз (с.а.у.): «Онда тұр да, рүкі жаса! (яғни, намаз оқы!)» деді», – делінген хадисті келтірген [68, 2 т. 596 б.].

Індаяға «әл-Гиная» аты кең түсіндірме жасаған ханафи ғалымы Мұхаммед ибн Мұхаммед ибн Махмұд аталмыш хадистің ахад хабар екендігін, оның одан да күшті дәлелге қайшы келгендіктен тәрк етілгендердің алға тартқан [32, 2 т. 72 б.]. Сондай-ақ, аталмыш хадисте айтылған оқиға жұма күні дүйім жамағаттың алдында орын алғандықтан әрі жиі қайталанатын маңызды үкімді қамтығандықтан ғұмум әл-бәлуа мәселесіне кіреді. Солай бола тұра тек Жәбир атты сахабадан ғана риуаят етілген. Ендеши аталмыш хадисті ханафилердің «ғұмум әл-бәлуа» мәселесінде келген ахад хабарлар тәрк етіледі» делінген қағида бойынша да амал етілмейді деуге негіз бар.

- Ханафилерде дәрет алғанда «Бисмиллаһ» деп Алланың атын айтып бастау шарт емес. Ал мәлики мәзһабында – парыз. Бірақ әдейі емес, ұмытып кету салдарынан айтпаған жағдайда, жүректегі Алланың атын айтуға деген түпкі ниеті айтудың орнына жүргендіктен, ондай адамның дәреті жарамды саналған. Мәликилер бұл көзқарастарына мына хадисті дәлел ретінде келтірген: «(Дәрет алған кезде) Алланың атын айтпаған кісінің дәреті жоқ» [79, 1 т. 28 б.]. Ал ханафилер Мәїда сүресінің: «Уа, иман келтіргендер, намазға тұрарда жүздерінді, қолдарыңды шынтақтарыңа дейін жуып, бастарыңа мәсіх тартындар. Сондай-ақ, аяқтарыңды тобықтарыңа дейін жуындар» делінген аятындағы дәреттің төрт парызы ғана аталған. Бұл төрт парызың қатарында ниет жоқ. Ендеши аята жоқ қандай да бір іс-әрекетті парыз деңгейінде қосатын дәлелдің мутауири немесе мәшінүр дәрежесіндегі хабар болуы керектігін алға тарататынып, жоғарыдағы мәликилер келтірген хадистің ахад хабар болуына байланысты оның дәлелге жүрмейтіндігін білдірген. Сондай-ақ, аталмыш хадисті «Алланы аты айтылмаған жағдайда дәрет толықтай жарамсыз емес. Айтылған жағдайда кемел әрі сауабы мол болады», – деп жорамалдаған. Бейнебір Алла елшісінің (с.а.у.): «Мешітке көрші тұратын кісінің мешітте оқыған намазынан тыс басқа жерде оқыған намаздары жоққа саналады», – делінген хадисіндегі «намаздың жоққа саналуын» – «оның кемелдігі кемиді», – деп жорамалдануы тәрізді. Пайғамбарымыздың дәрет алғанда Алланың атын атауы – оның парыз емес, сұннет екендігің белгісі. Бұған дәлел Алла елшісінің: «Алланың аты айтылмастан басталған әрбір маңызды іс берекесіз» делінген хадисін де келтіруге болады. Сондай-ақ ханафилер дәрет алушыдан негізгі талап етілген нәрсенің тазалану екендігін, сондықтан дәрет алу барысында Алланың атын атамаудың оған ешқандай залалының тимейтіндігімен түсіндірген. Себебі су задында таза болып жаратылғандықтан, оның осы қасиеті кісінің қандайда бір ісімен (Алланың атын атау яки атамаумен) бұзылмайды деген уәжді келтірген. Бұл уәждерін Абдуллаһ ибн Мәсғұттан риуаят етілген: «Кімде-кім дәрет алғанда Алланың атын айтатын болса, оның

бүкіл денесі тазарған болады. Ал айтпаған адамның тек су тиген жері ғана таза болады», – делінген хадистпен қуаттаған [123, 9 т. 185 б.].

- Ханбали мәзһабында дәрет алғанда сәлденің үстіне мәсх тартылса, жарай береді. Дәлел ретінде Білалдан риуаят етілген: "Алла елшісі (с.а.у.) мәсісінің және орамалының үстіне мәсіх тартты", – делінген хабарға сұйенген [68, 1 т. 231 б.]. Ханафи, шафифи, мәлики ғұламалары сәлдеге мәсіх тартылмайтындығын алға тартқан. Ханаfiler ханбалилердің дәлел ретінде сұйенген жоғарыдағы риуаяттың Құранның "Бастарыңа мәсіх тартындар" делінген аятқа қайшы агад хабар екендігін, сондықтан, дәрет алғанда сәлдеге мәсіх тартуды жеткілікті санаудың Құранның осы үкімін жою болып саналатындығын айтқан. Ханаfilerде Құран үкімін агад хабармен емес, тек мутуатир немесе мәшіүр жолмен жеткен хабармен ғана насх жасауға болады. Сондай-ақ, дәреттің төрт парызының бірі саналатын басқа мәсх тарту ісі – мұсылмандардың өмірде жиі ұшырасатын және үкімін білуге міндетте "ғұмуму әл-бәлуа" мәселесі болғандықтан, бастың орнына сәлдеге мәсіх тартуға болатындығын білдірген агад хабар негізге алынбайтындығын да білдірген. Бұл жайлы Әбу Бәкір Жассас: "Басқа мәсіх тартуға қатысты келген хабарлар мұтаутар жолмен жеткен. Егер сәлдеге мәсіх тартуға рұқсат болғанда, оған қатысты хабарлар мәсіге мәсіх тартуға болатындығын білдіріп келген риуаяттар көлемінде мұтаатир болып жетер еді. Сәлдеге мәсіх тартуға болатындығын білдірген риуаяттар мұтаатир болмағандықтан, екі түрғыдан онымен амал етілмейді. Біріншісі, Құранның аяты басқа мәсіх тартуды міндеттегендіктен, одан тек мұтаатир жолмен жеткен мәліметпен ғана басқа үкімге ауысуға болады. Екіншісі, халықтың үкімін білуге тиісті мәселе болғандықтан, мұндай мәселеде тек мұтаатир хабар ғана негізге алынады" [111, 2 т. 495 б.]. Ханаfiler қалындыққа аталатын мәһірдің жарамды болуы үшін оның баға пішуге болатын зат болуы керектігін алға тартқан. Ал шафифиларде мәһірдің зат болуы шарт емес, айырбастауға жүретін нәрсе болса, жарай береді. Ол өзінің көзқарасын мына бір риуаятпен дәлелдеуге тырысқан:

«Бір әйел Алла елшісіне (с.а.у.) келіп: Уа, Алланың елшісі! Мен өзімді саған тарту еттім», – деді. Алла елшісі: «Менің әйелге мұқтаждығым жоқ», – деген еді, бір кісі тұрып:

- «Уа, Алланың елшісі! онда, оған мені үйлендіріңізші», – деді.
- Алла елшісі (с.а.у.): Мәһір ретінде неге шамаң келеді?» – деп сұрады.
- Ол: «Менің оған беретін түгім жоқ», – деп жауап берді.
- Алла елшісі (с.а.у.): «Әйелге темірден болса да, бір жұзік бер», – деді.
- Тіпті ол да жоқ қой.
- Құраннан бір нәрсе білесің бе?
- Иә, мынандай сүре білемін.
- Ендеше, сол білген Құраныңмен мен сені онымен некеледім» [102, 1 т. 608 б.].

Шафифи бұл риуаттағы мәһір ретінде атап көрсетілген Құран сүресінің затқа жатпайтындығын ескере отырып, мәһірдің жарамдылығы үшін оның зат болуы шарт еместігін алға тартқан. Ал ханаfiler болса: «Ал енді, (сендеге махрам болған) аталған әйелдердің тысындағы әйелдерге нәпсіге бой алдырып

зина жасамау, ар тазалығын сақтау шартымен, мал-пұлдарыңдан мәһір беріп үйлену адап етілді», (Ниса, 24) – делінген аятты дәлелге келтірген. Аятта «мал-пұлдарыңдан мәһір беріп үйлену адап етілді», – делінгендіктен, мәһірдің жарамды болуы үшін баға пішуге болатын зат болуы керектігін алға тартқан. Сондай-ақ, Құранда: «(Жар төсегіне жатпас бұрын,) ажырасқан жағдайда аталған мәһірдің жартысын беріндер» (Бақара, 237) – делінген. Ханафи ғалымдары осы аяттағы атаған мәһірдің жартысын берудің жүзеге асуы үшін оның заттай болуы қажет деген уәжді келтірген. Ал шағиғилдердің дәлел ретінде келтірген жоғарыдағы хадис агад хабар болғандықтан, оған бола Құранның аталған анық аяттарының тәрк етілмейтіндігін білдірген [29, 2 т. 277 б.].

- Барлық ғұламалар рамазан айында жүніп күйінде таң атқызыған кісінің ұстаган оразасының жарамдылығын білдірген. Тек кейбір хадисшілер Әбу Һурайраның: «Жүніп күйінде таңды атырған кісінің оразасы жарамсыз. Қағбаның Раббысының атымен ан етейін мұны Мұхаммед (с.а.у.) айтты», – делінген риуаятын негізге алғандықтан, басқаша пікір білдірген [123, 3 т. 259 б.]. Ал ханафилер бұл хадистің Құранның «Бұдан былай (ораза түндерінде) олармен жақындаса аласындар және Алланың өздеріңе жазғанын (яғни үрпақты) тілеп, сұрай аласындар. Сондай-ақ, таңың ақ жібін түннің қара жібінен ажыратқанға (таңың бейне бір ақ жіптей ағарып, қылаң бере бастағанын көргенге) дейін жеп-ішіндер», – аятына қайшы екенін алға тартып, онымен амал етпеген. Себебі аятта оразаға ниет еткен кісінің таң атқанға дейін ішіп-жеуіне, төсек қатынасына рұқсат етілген. Ал енді түннің соңғы сәтінде жыныстық қатынасты аяқтаған кісі ғұсыл алып үлгере алмайтын болғандықтан, жүніп күйінде ораза ұстаяға мәжбүр болады. Ал аталмыш хадисте айтылғандай жүніп күйінде таң атырған кісінің оразасы жарамсыз болатын болса, онда аяттағы таң атқанға дейін рұқсат етілген төсек қатынасының үкімі жарамсыз болады. Міне бұл мүмкін емес жағдай. Ендеше, аталмыш хадис аятқа қайшы болғандықтан, онымен амал етілмейді [28, 3 т. 56 б.]. Сондай-ақ, аталған хадисті Айша мен Үмму Сәлама анамыз жоққа шығарған. Әбу Һурайраның жоғарыдағы хадисі Айша анамызға жеткен кезде ол: «Алла елшісіне күәлік етейін ол (с.а.у.) ихтилам емес, төсектік қатынас нәтижесінде жүніп күйінде таң атыратын. Сосын сол күні оразасын ұстайтын», – дегені риуаят етілген. Үмма Сәлама анамыздан да Алла елшісінің жүніп күйінде таң атырғандығы риуаят етілген. Әбу Һурайра Айша мен Үмма Сәлама аналарымыздың жоғарыдағы пікірлерін естігеннен кейін: «Олар менен жақсырақ біледі. Маған әл-Фадл ибн Аббас жеткізен еді», – деп өз пікірінен қайтқандығы риуаят етілген [124, 1 т. 303 б.].

- Ханбали мәзінабында бес уақыт намазды мешітте оқу – парыз. Үзірсіз жамағатқа қатыспау – харам. Олар өздерінің бұл көзқарасын Алла елшісінен риуаят етілген: «Мұнафықтарға ең ауыр келетін намаз – құптаң мен таң намазы. Егер ондағыны (маныздылығы мен сауатылығы) білгенде, еңбектеп болса да келер еді. Адамдарды намазға шақырып, артынан қамат түсірілгеннен кейін бір кісіге адамдарға имам болып намаз оқытуды бүйіруды, одан кейін жандарында бір құшақ отыны бар адамдармен бірге барып намазға қатыспағандардың үйін

өртеуді бұйыруға оқталған едім», – делінген хадиспен негіздеуге тырысқан [68, 1 т. 451 б.]. Хадисте Алла елшісі намазға қатыспағандардың үйін өртеуге бұйыратын едім дегендігін, ал мұндай ауыр ескертудің сұннет үкіміне емес, тек парызға қатысты болатындығын алға тартқан. Сондай-ақ, атальмыш үкімді «Мешітке көрші тұрған кісінің (үйінде оқыған) намазы жоқ (жарамсыз)» делінген хадис те қуаттайтындығын білдірген.

Ханафи ғалымдары намазды жамағатпен оқуды парыз дейтіндердің бұл уәждеріне атальған хадисте «жамағат намазына қатыспағандар» деген сөз жоқ. Хадисте тек «намазға қатыспағандар» делінгендейктен, мұны үйінде де парыз намаз оқымайтындарға қатысты екендігін алға тартқан. Осы хадистің бір риуаятында да «жамағаттан қалып қойғандар» емес, «намаздан қалып қойғандар» ділінген. Сондай-ақ, Мұслимде келген бір риуаятта «жұмадан қалып қойғандар» делінгендейгі ескерсек, жоғарыдағы хадисте айтылған қатаң жазаның намазын жамағатпен оқымаған адамға емес, намазына салғырт қарап, үйінде де оқымайтындарға қатысты екенін түсінеміз. Екі хадис бірін-бірі айшықтай түседі.

Сондай-ақ, ханафилер жоғарыдағы хадис сахих саналғанымен ахад хабар болғандықтан, Құранның үкіміне қосымша үкім қоса алмайтындығын алға тартқан [30, 2 т. 327 б.]. Себебі Құранда намазға қатысты парыз деңгейіндегі міндеттемелер белгілі. Ал онда айтылмаған міндеттерді ахад хабармен қосуға болмайды.

- Әбу Ханифа әрбір жағдайы бар кісіге құрбан шалу уәжіп деген. Оған дәлел ретінде «Раббың үшін намаз оқып, құрбан шал!» аятына сүйенген. Ал атальған аяттағы «уанхар» бұйрығын тәспірлеп келген Алла елшісінен (с.а.у.) риуаят етілген: «Жебірейлден «Раббымның жасауымды бұйырған мына «нахира» деген не нәрсе?» – деп сұрадым. Ол: «Раббың көкірек тұсында оң қолыңды сол қолыңның үстіне қоюды бұйырды», – делінген хабардың ахад хадис екендігін алға тартқан. Ал ахад хабарға сүйеніп, Құранның заһир аятынан айнуға болмайды [115, 12 т. 6319-6320 б.].

Мағруф сұннетке қайши келу салдарынан негізге алынбаған ахад хабарлардың үкімге әсері

- Ханафи ғалымдары хадд жазасына қатысты ахад хабарларға аса сақтықпен қараған. Мысалы Абдуллаh ибн Аббастан: «Малмен жыныстық қатынасқа түсken кісіні малмен бірге өлтіріндер», [101, 4 т. 159 б.] – делінген риуаятты оқшау (шәzz) хабар санаپ, қабылдамай тастаған. Имам Саражи бұл хадис жайлы: «Бұл хадис – шәzz хадис. Мұнымен хадд жазасы бекітілмейді. Егер мұның шынайы хадис екендігі анық болып жатса, онда бұл жаза «малға жыныстық қатынас жасауды адал санаған адамға қатысты болмақ...», [28, 9 т. 102 б.] – деген.

- Ханафи мәзhabында күн шығып бара жатқанмезеттен бастап наиза бойы көтеріленге дейінгі аралықта, тас төбеде тұрғанда және күн батып бара жатқан сэтте қай жерде болмасын нәпіл намаз оқу мәкруh. Ал шағиғилар бұл мезгілдерде нәпіл намаз оқуды мәкруh санағанымен, Меккені бұл үкімнен тыс қалдырады. Олар өздерінің бұл көзқарасын мына бір хадиске негіздейді: «Екіндіден күн батқанға дейін және таң атқаннан күн шыққанға дейін намаз

оқылмайды. Тек Мекке, тек Мекке, тек Мекке бұдан тыс» [89, 2 т. 647 б.]. Ханафи ғалымдары шағиғилардың сүйенген атальмыш ахад хадис бұл тақырыпта келген басқа мәшіүр хадистерге қайшы келгендіктен, онымен амал етпеген. Ханафилер Ибн Омардың: «Алла елшісі (с.а.у) күн шығып бара жатқанда әрі батып бара жатқанда намаз оқудан тыйды. Өйткені күн шайтанның екі мүйізінің арасымен шығады әрі батады», – делінген риуаятын дәлел ретінде келтірген. Сондай-ақ, Сунабихидан риуаят етілген: «Пайғамбарымыз күн шығып бара жатқанда намаз оқудан тыйды. Себебі күн шайтанның екі мүйізінің арасынан шығады. Шайтан күнге табынатындардың көзіне күнді әдемі етіп көрсеткендіктен, олар оған сәждे етеді. Күн көтерілгеннен кейін шайтан одан ажырап кетеді. Сосын күн тас төбеге келгенде қайтадан оған жақындейды. Күн тас төбеден сырғығаннан кейін одан кетіп қалады. Күн батуға жақындағанда оған қайтадан жақындейды. Ал батқаннан кейін одан алыстай түседі. Бұл уақыттарда намаз оқымаңдар», – делінген мәшіүр хадистерді де келтірген. Мәзһабымыздың көрнекті ғалымы Әбу Бәкір әл-Кәсанни өзінің «Бәдағ әс-санайғ» атты іргелі еңбегінде: «Алла елшісі (с.а.у.) атальмыш мәшіүр хадистерде бұл уақыттарда намаз оқута болмайтындығын қанайда бір мекенге байланыстырмastaн жалпылай тыйған. Өйткені күнге табынатындар оған осы уақытта құлшылық жасайды. Күн шығып келе жатқанда сәлем беру ретінде, тас төбеге келгенде оның ең биікке көтерілгені үшін және батып бара жатқанда онымен қоштасу мақсатында оған сәжде жасайды. Осы сәттерде шайтан күнді екі мүйізінің арасына алады. Мұнымен шайтан олардың күнге қарай жасаған сәжделерінің өзіне қарай бағытталуын қалайды. Міне сондықтан Алла елшісі (с.а.у.) шайтанға табынатындарға ұқсап кетпеу үшін бұл уақыттарда намаз оқуға тыйым салған. Міне, тыйымның астарындағы бұл мағына – қандай да мекеннің айырмашылығына қарамастаң барлық намаз оқушыларға қатысты. Алла елшісі (с.а.у.) бөліп-жармastaң жалпылықты білдіретін сөзben тыйған. Ендеше, одан Меккені бөліп қарauға болмайды. Меккені бұл үкімнен тыс тұтатын риуаяттар шәzz (оқшау) хадистер. Ал мәшіүр хадистерге қайшы келген мұндай шәzz риуаяттар қабылданбайды. Сондай-ақ бұл тыйымнан жұма күнін тыс тұтқан риуаят та ғарип риуаят. Онымен мәшіүр хадистегі үкімді жалқылауға болмайды», – деп түсініктеме берген [29, 2 т. 296 б.].

- Ханафилерде қажылар муздалифадан минаға қайтқаннан кейін бесін намазының қай жерде оқылатындығына байланысты екі түрлі көзқарас бар. Бір көзқарас бойынша бесін намазы Минада оқылады делінсе, екіншісі бойынша Меккеде оқылады. Бірінші көзқарастағы ғалымдар өздерінің бұл байламын Мұслимде келген «Алла елшісі бесін намазын Минада оқыды» деген риуаятқа негіздейді. Ал екінші көзқарастағы ғалымдар алты хадис жинағында бірдей кездесетін: «Алла елшісі бесін намазын Меккеде оқыды» делінген риуаятты таңдаған. Сондай-ақ, «Алла елшісі Муздалифадан кейін Минаға сәске уақытында келіп, өз қолымен отыз алты ірі малды құрбандыққа шалды, Әли (Алла ол кісіден разы болсын) оны жүзге тамамдады. Сосын әр құрбандық малынан бір бөлік ет алғып, пісіртіп, өзі де одан жеді. Сосын шашын алдырғаннан кейін Меккеге барып тауап етіп, сағи рәсімін жасады. Міне

осыларды атқарғаннан кейін ғана бесін уақыты кіргендіктен, оны Меккеде оқыды. Сонымен қатар Меккеде оқылған намаздың сауап тұрғысынан абзалдығы белгілі. Ендеше, одан бас тартып, намазды Минада оқуға ешбір себеп жоқ. Ал Мұслимдегі Алла елшісінің (с.а.у.) бесін намазын Минада оқығандығын білдіріп келген хадис ахад хадис болғандықтан, ол көпшілік жамағаттың мәшінүр риуаятына қарсы тұра алмағандықтан негізге алынбайды», – деген уәждермен өз көзқарастарын дәлелдеуге тырысқан [31, 2 т. 373 б.].

- Ханафи мәзһабында үтір намазының үкімі – уәжіп. Ханаfiler бұл үкімге дәлел ретінде Алла елшісінен (с.а.у.) риуаят етілген: «Алла елшісі: «Алла Тағала сендерге қызыл түйеден де артық бір намазды оқуды бұйырды», – деді. Біз: «Уа, Алланың елшісі: «Ол қандай намаз», – деп сұрадық. Алла елшісі: «Құлтан мен таң атқанға дейінгі аралықта өтелетін үтір намазы», – деп жауап берді», – делінген хадисін келтірген [89, 2 т. 659 б.].

Үтір намазының міндеттілігін білдірген аталмыш хадис ахад хабар болғандықтан, парыздықты емес, уәжіптікіті білдіреді. Себебі парыз намаздың бесеу екендігі мутаутири хадистермен білдірілген. Ал оған парыз деңгейінде қандай да бір міндетті қосатын дәлел де мутаутири немесе мәшінүр қуаттылығында болуға тиіс. Бірақ ахад хабар парыздан төменгі деңгейдегі міндеттілікті білдіре беретін болғандықтан, үтір намазын орындау – уәжіп. Қаза болған жағдайда да қазасын өтеу – уәжіп. Бірақ ахад хабармен бекітілгендейдіктен, оған сенбеген кісі кепір болмайды [125, 1 т. 128 б.].

- Шафиги және ханбали мәзһаб ғұламалары «Ер баланың кіші дәреті тиғен киімге су құйылса, жеткілікті, ал қыз баланың кіші дәреті тиғен киімді жуу қажет», – делінген хадиске сүйенгендіктен, ұл баланың кіші дәреті тиғен киімді жумай-ақ, су құйылса жеткілікті деп фәтуа берген [89, 2 т. 581 б.]. Ал ханафи мен мәлики мәзһабында ұлдың да, қыздың да, мейлі тамақ жейтін жасқа келсе де, келмесе де кіші дәреттері тиғен киім жуылуы тиіс. Имам Тахауи "Шарху мағани әл-әсарында" Әбу Ханифа және Мұхаммед Хасан әш-Шайбани, Әбу Юсуфтың ұл мен қыздың кіші дәреттерінің нәжіске жатқызғандықтарын білдірген [79, 1 т. 92 б.]. Көрнекті ханафи ғалымы Алауддин әл-Кәсанидің «Бадайғ әс-санайғ» атты еңбегінде жоғарыдағы хадистің Алла елшісінен (с.а.у.) риуаят етілген «кіші дәреттің жуылуы тиіс екендігін білдірген» басқа мәшінүр хадистерге қайшы ахад хабар болғандықтан, негізге алынбағандығын айтқан [29, 1 т. 88 б.].

- Әбу Ханифаның көзқарасы бойынша лиuat жасағандарға хадд жазасы қолданылмайды. Ибн Аббастан риуаят етілген «Лұт қауымының ісін жасағандарға Алла лағынет етсін. Істегенді де, істелінушіне де өлтіріндер!», – делінген хадисті хадд мәселесіндегі ахад хабар болғаны үшін қабылдамаған [102, 2 т. 856 б.]. Сондай-ақ, сахабалар арасында лиуаттың үкімі жайлыш пікір талас болғанымен, бұл хадисті ешбірі қолданбаған. Егер сахих болғанда, сөзсіз қолданған болар еді. Бұған қосымша, аталмыш ахад хабар «Мұсылманның қаны тек үш нәрсемен адал болады», – деген мәшінүр хадиске де қайшы. Ал барлық ғұламалар тарапынан қабылданған мәшінүр хадиске қайшы үкімді ахад хабармен анықтауға болмайды [115, 11 т. 5914-5915 б.].

- Ханафи мәзһабында қорқаудың (өлімтік жейтін қасқыр түрі) үкімі – мәкруғ. Дәлел ретінде Әбу Хурайрадан жеткен: «Кез келен орақ тісті аң харам», – делінген хадиске сүйенген. Шафигиларда – мәкруғ емес. Дәлел ретінде Абдуррахман ибн Әби Аммардан риуаят етілген: «Жабир ибн Абдиллаһтан қорқауды аулаға бола ма?» – деп сұрадым. Ол (с.а.у.): «иә», – деп жауап берді. Мен: «Мұны Алла елшісінің өзінен естідің бе?» – деп едім, ол: «иә», – деп жауап берді», – делінген хадиске сүйенген. Ханаfiler аталмыш хадистің ахад хабар екендігін, ал ондай хабардың мәшіүр хадиске қайшы келгендейктен, амал етілмейтіндігін алға тартқан [115, 12 т. 6371 б.].

- Ханаfilerде бірі жалпылықты, екіншісі жалқылықты білдіретін екі ахад хабар бір-біріне қайшы келген жағдайда, қайсысы барлық ғұламалар тарапынан қабылданып, амал етілген болса, сол хабар негізге алынады. Мысалы, «Табиғи жаңбырмен суғарылған егістен үшір (егіннің оннан бірі) зекет ретінде алынады» делінген жалпылықты білдіретін ахад хабар мен «Бес аусуқтан (шамамен Ирак өнірінің өлшемі бойынша 179,712 гр) төмен егістен зекет жоқ» хабары бір-біріне керагар. Ханаfiler «Табиғи жаңбырмен суғарылған егістен үшір (егіннің оннан бірі) зекет ретінде алынады» делінген жалпылықты білдіретін хабардың барлық ғұламалар тарапынан қабылданып амал етілгендейгін алға тарта отырып, аз болсын, көп болсын кез-келген егіс жиынының онда бірі зекет ретінде берілетіндігін алға тартқан [115, 12 т. 1269 б.].

Fұмум әл-бәлуа салдарынан негізге алынбаған ахад хабарлардың үкімге әсері

- Намазда рүкіге барада және қайтарда екі қолды көтеруді білдіретін хадис ғұмум әл-бәлуа салдарынан негізге алынбаған. Абдуллаһ ибн Омардан: «Пайғамбарымыз намазға тұрғанда қолдарын иығының деңгейіне дейін көтеріп, тәкбір алатын, рүкіге барада солай істейтін, рүкүғдан қайтқанда да солай жасайтын еді», – делінген риуаятты ханаfiler негізге алмаған [56, 1 т. 148 б.]. Жассас та [8, 2 т. 7 б.], Саражси [10, 1 т. 369 б.] да намазда рүкіге бара жатқанда және одан қайтарда екі қолдың көтерілетіндігін білдіретін ахад хадистердің «ғұмум әл-бәлуа» салдарынан қабылданбайтындығын айтқан. Алайда аталмыш хадистердің он жетіге жуық сахаба тарапынан риуаят етілгендейгін ескерсек, мәшіүр категориясына жататындығы анық. Ендеше, ханаfilerдің бұл хадистерді ғұмум әл бәлуа себебімен емес, фиқх әр-рауидің (хадисті жеткізушінің фақиһ болуы) жоқтығы салдарынан Абдуллаһ ибн Мәсғұдтан келген осы тақырыптағы басқа бір сахих хадисті артық көріп, соны таңдаған деген байлам дұрысарақ. Яғни, бұл тақырыпта келген хадистер арасында таңдау жасағанда кімнің фиқх жағы терең болса, соның риуаятын таңдаған. Сондай-ақ, жоғарыдағы хадисті риуаят еткен Абдуллаһ ибн Омардың өзі намазда екі қолын бір-ақ рет көтергендейгі риуаят етілген. Ханаfilerде жеткізушінің сөзі емес, ісі негізге алынғандықтан, оның руаятын қабылдамаған.

- «Ғұмум әл-бәлуа» салдарынан негізге алынбаған ахад хабарлардың бірі намазда фатиханың алдында «Бисмиллаһир-рахманир-рахим» аятын жария оқуды білдіретін хадис. Ханаfiler Әбу Йурайраның риуаят еткен: «Пайғамбарымыз (с.а.у.) жамағатқа имам болған кезде намазды «Бисмиллаһир-

рахманир-рахим», – деп бастайтын», басқа бір риуаятта «дауыстап оқитын еді», – делінген хадисі бойынша амал етпеген [118, 2 т. 74 б.]. Себебі, намазда оқылған қырағат әрбір мұсылмандың күнделікті жария оқылатын үш намазда естіп, білетін мәселесі. Егер Пайғамбарымыз (с.а.у.) шынымен-ақ «бисмилланы» дауыстап оқығанда, онда бұл хадис ахад жолмен емес, барлық сахабалар естітін болғандықтан, мұтауатир жолымен жететін еді. Сондай-ақ, "Бисмилланы" намазда іштей айттылатындығын білдіріп келген мәшіүр риуаяттарға қайшы болғандықтан да жоғарыдағы "Пайғамбарымыз "Бисмилланы" жария оқитын еді" делінген хабар үкімде негізге алынбаған [15, 125 б.].

Сондай-ақ, ханафи және мәлики мәзһабында "фатиха" сүресінен кейін "әмин" сөзі іштей айттылса, шафиғи мен ханбали мәзһабтарында дауыстап айттылады. Ханаfiler "әминнің" іштей айттылатындығына қатысты бірқатар хадистерді келтірген. Қарсыластарының "әминді" дауыстап айту керек деген көзқарастарын айғақтау үшін келтірген дәлелдеріне де хадистер мен жорамал негізінде жақсы жауап берген. Бірақ ханаfilerдің ахад хабарды іріктеу методологиясы бойынша берілген жауапты кездестіре алмадық. Жоғарыдағы ханаfilerдің "намазда бисмилланы дауыстап айттын еді" – деген ахад хабарға берген жауаптарындағы қағидамен "әминді жария айтуға" қатысты келтірген деректерге де жауап беруге болады. "Әминді" дауыстап айту ғұмум әл-бәлуа мәселесіне кіреді. Өйткені намаз күніне бес рет, соның ішінде үшеуі дауыстап оқылғандықтан, егер Алла елшісі мен сахабалар фатихадан кейін "әминді" шынымен де жария айтқан болғанда, онда ол хабарлар ахад жолмен емес, мұтауатир немесе мәшіүр жолмен жететін еді. Жетпегеніне қарағанда, дауыстап айтуды білдірген хабарлардың үкімі жойылған немесе жамағатқа үйрету үшін уақытша жария айтқан деген нәтиже шығады.

- Намазда тұрғанда екі аяқ арасының мөлшері шафиғи мәзһабында бір қарыс, мәлики және ханбали мәзһабтарында көзге ерсі көрінетіндегі алшақ емес, орташа болғаны жөн [130, 2 т. 882 б.]. Ал Ханафи мәзһабында екі аяқтың арасы төрт саусақтың мөлшері деп көрсетілсе де [126, 3 т. 150 б.], бұл барлық адамға бірдей талап етілген мөлшер емес. Себебі адам денесі әртүрлі болғандықтан, екі аяқ арасының арақашықтығы дененің ірі-кішілігіне, екі аяғының табиги арақашықтығына қарай өзгеріп отырады. Төрт саусақ өлшемі бұл екі аяқтың бір-біріне жабыспауы үшін «кем дегендे» мағынасында айттылса керек.

Намаздағы екі аяқ арасының төрт мәзһаб ғұламаларының түсінгеге мөлшері осындай бола тұра, өздерін салафиміз деп атайдын ағым өкілдері "намазда тұрғанда екі жанында тұрған кісінің аяқтарының тобықтарына тобықтарың тиуі керек" деген үкімдерін жамағат арасына тықпалап, тіпті, жанында тұрған адамның аяғын өзіне құшпен тартып жататындары да кездеседі.

Олар өздерінің бұл әрекеттеріне сахаба Нұғман ибн Баширдің: «Біздің әрқайсысымыз иығымызды жанымызыдағының иығына, иығымызды, тобығына тобығымызды тақайтынбыз», – деген сөзін негізге алады [109, 4 т. 36 б.]. Сәлафи ағымы өкілдерінің ойынша пайғамбар заманында сахабалар намазда Нұғман ибн Башир айтқандай аяқтарын бір-бірінің аяқтарына тигізіп тұратын.

Кейіннен бұл сұннет амал үзіліп қалғандықтан, ұмытылған бұл сұннетті қайтадан қолданысқа шығарып, жамағатқа үйретуді қажет санайды. Олардың дәлел ретінде сүйенген жоғарыдағы сахаба сөзіне көрнекті ғұлама Әнуар Шаһ әл-Кашмири "Файду әл-Бари" атты еңбегінде "Тоқ етері сахабалар мен табиғиндерде жеке намаз берін жамағат намазында екі аяқтың арақашықтығында айырмашылық болады дегенді кездестірmedік. Ендеши, "тобықты тобыққа тақаудан мақсат – жақын тұру, арада (шамадан тыс) бос жер қалдырмау болмақ. Сосын өзің асықпай ойланып көрші, иықтармен иықтарды қосқан кезде, онымен бірге аяқты да жанындағының аяғына қосу өзінді қинап жасамасаң мүмкін бе? Тіпті, одан кейін де мүмкін емес. Бұл кейінгілердің шығарған дүниесі. Бұрынғыларда мұндай нәрсе жоқ.", – деп түсіндірген [127, 2 т. 301 б.].

Нұғман ибн Бәширдің жоғарыдағы сөзіне қатысты осы уақытқа дейін ханафилердің жасырын үзік методологиясы негізінде жауап берілмегенін байқаймыз. Өйткені бұл мәселе Кашмири айтқандай бұрынғыларда жоқ еді. Намазда аяқтың аяққа тиіп тұратындығына қатысты сахаба сөзін ханафилердің ахад хабарларды іріктеуде қолданған үш ережесі негізінде қарастыруға болады деген ойдамыз. Біріншіден, "Біздің әрқайсымыз иығымызды жанымызыдағының иығына, тобығымызды тобығына тақайтынбыз" – делінген сахаба сөзі "ғумум әл-бәлуа" мәселесінде келген ахад хабар болғандықтан, үкімде негізге алынбайды. Себебі намаз күніне бес уақыт жамағатпен атқарылатын ғибадат болғандықтан, аяқтың аяққа тиуін білдіріп келген хабар мутаутири немесе мәшін жолмен жетуі керек еді. Олай жетпегеніне қарағанда, сахаба сөзін тұра мағынасында түсінуге болмайды. Екіншіден, аяқтың аяққа тиоі намаздағы сапқа қатысты айтылған Алла елшісінің бірде-бір хадисінде талап етілмеген мәселе. Егер аяқты аяққа тигізу міндет яки сұннет болғанда, сол хадистерде сөзсіз көріс табар еді. Мысалы, Бара ибн Азіб: "Алла елшісі (с.а.у.) саптардың ана жағынан мына жағына дейін аралап жүріп, кеудеміз берінше аяқтың сипап көретін де былай дейтін: «Әртүрлі әрі шашыраңқы болмаңдар. Себебі соның салдарынан жүректерің әртүрлі болып кетеді. Алла алдыңғы қатардағыларға рақым етіп, дәрежесін көтереді. Ал періштегер оларға игі дұға тілейді», – дегенін жеткізген [101, 1 т. 177 б.]. Сондай-ақ, Абдуллаһ Ибн Омардан жеткен риуаятта Алла елшісі (с.а.у.): «Саптарыңды тұзу ұстаңдар, иықтарыңды бір қатарға келтіріңдер, бос орынды жабыңдар. Араларындағы бос орынға кіруге ниеттенген кісіге (иықтарыңды жинау арқылы немесе сапты түзеуге әрекет еткен адамның қолын итермеу арқылы оларға) жұмсақ болыңдар. Шайтанға бос жер қалдырмаңдар. Кім саптағы бос орынды толтыру арқылы сапты жалғастырса, Алла онымен жақсы қатынаста болады. Ал кім-де кім сапты үзсе, Алла да одан рақымын, нығметін үзеді», – деген [101, 1 т. 188 б.].

Байқағанымыздай Алла елшісі ешқайсысында аяқты аяққа тигізуді талап етпеген. Хадистегі бос орынды жабудан мақсат – көзге көрінетіндей шамадан тыс мөлшердегі бос орын екенін түсінеміз. Егер аяқты аяққа тигізу міндет немесе сұннет болғанда, Алла елшісі (с.а.у.) иықтарды, саптың түзулігін қадалағандай оны да талап етер еді. Үшіншіден, аталған сахаба сөзі қоғамның амалына қайшы хабар шәzz (оқшау) хабар саналғандықтан, оныменен амал

етілмейді. Егер сахабаның сөзін тұра мағынасында алу қажет болғанда, қоғам ондай амалды түгелдей тастанмайтын еді.

- Зайд ибн Сәбит, Әбу ҆урайра, Айша сынды сахабалардан риуаят болып жеткен «Отқа піскен тамақты жегеннен кейін дәрет алыңдар», – деген мағынадағы ахад хадистерді ханафилер ғұмум әл-бәлуа салдарынан қабылдамаған [101, 1 т. 162 б.]. Себебі отқа піскен тамақты жеу көпшіліктың жиі ұшырасатын мәселесі болғандықтан, бұл тақырыптағы хадистер ахад жолмен емес, көпшіліктің риуаят етуімен мұтауатир, мәшіүр жолдарымен жетуі тиіс еді. Ханафилер бұған қатысты Мұслимдегі Абдуллаһ ибн Аббас: «Пайғамбарымыз қойдың жауырын етін жеген соң дәрет алмады», – деген хадисін негізге алған [68, 1 т. 273 б.]. Ал жоғарыдағы ахад хабардың Алла елшісінің отқа піскен астан кейін дәрет алмағандығын білдіретін басқа хадистермен мәнсүқ болғандығына үкім берген. Сондай-ақ, аталған хадистегі «дәрет алыңдар» дегенді «астан кейін қолдарынды жуыңдар», – деп жорамал жасауға болатындығын білдірген [8, 1 т. 402 б.].

- Әбу ҆урайрадан риуаят етілген «Мәйітті жуған адам ғұсыл алсын, ал көтеріп апарған адам дәрет алсын» [101, 3 т. 201 б.] хадисін Әбу Бекір Жассас ғұмум әл-бәлуа салдарынан қабылданбаған хадистердің қатырында атаған [8, 2 т. 7 б.].

- Имам Саражи өзінің «әл-Мәбсутында» Алла елшісіне (с.а.у.) телінген: «Әйелінің дәрет алған суынан артылғанымен күйеуінің, күйеуінің дәрет алған суынан артылғанымен әйелінің дәрет алына Пайғамбарымыз (с.а.у.) тыйым салды» делінген хабардың ғұмум әл-бәлуа мәселесінде шәзз (окшау) хадис болуы салдарынан, оның дәлелге жарамсыз екенін білдірген [28, 1 т. 62 б.].

Ханафи мәзһабында бір ыдыстағы сумен ер де, әйел де ғұсыл алударына рұқсат. Ханафилер бұл фәтуларын Айша анамыздан риуаят етілген хадиспен негіздеген. Байқағанымыздай ханафилер ғұмум әл-бәлуаға қатысты мәселелерде парыз-үәжіптікі, яки тыйымды білдірген ахад хабарларды қабылдамаған. Ал рұқсат, мәндуп, мұстахаб болса, қабылдай берген. Себебі шариғатта арнайы тыйым салынбаған барлық нәрсеге әубастан рұқсат бар. Сондай-ақ, шариғат тарапынан арнайы міндет жүктелмеген барлық мәселелерде де адам баласы ерікті. Міне әубастағы сол рұқсат және еріктіліктиң негізінде ахад хабарлар қыбылдана берілген. Ал оны тыятын яки шектейтін немесе жаңа бір міндет жүктейтін дәлел аса қуаттылықты қажет еткендікten, ахад хабарлар мұндай мәселелерде жарамсыз деп танылған.

- Ханафи мәзһабында азан «Аллаһу әкбар, Лә иләһа иллаллаһ» сөзімен аяқталады. Ал Мәликилерде сәл өзгеше. Әуелі «Лә иләһа иллаллаһ» сөзі, одан кейін барып, «Аллаһу әкбар» делінеді. Олар бұл жайында риуаят етілген оқшау (шәзз) бір хабарды негізге алады. Ханафилер мұндай көпшіліктің алдында күнде әрі жиі қайталанатын азан секілді ғұмум әл-бәлуа мәселесінде оқшау хабардың дәлелге жарамайтындығын алға тарта отырып, азан сөздеріне қатысты өздерінің жоғарыдағы көзқарасын Абдуллаһ ибн Зәйдтен риуаят етілген мәшіүр хадиспен дәлелдеуге тырысқан [28, 1 т. 129 б.].

- Ханафи мәзһабында намаз алдында түсірілетін қаматтың сөздері азан секілді екіден қайталанылып айттылады. Ханафилер өздерінің көзқарастарын

бірнеше мәшіүр хадиспен дәлелдеуге тырысқан. Имам Саракси өзінің Мәбсүт атты еңбегінде: «Біз бұл мәселеде негізгі дәлел ретінде Абдуллаһ ибн Зайдтың хадисіне сүйенеміз», – деген. Абдуллаһ ибн Зайд былай деді: «Алла елшісі халықты намазға шақыру үшін қонырау соғуды бұйырганнан кейін ұйықтап жатқанымда қолында қонырауы бар бір кісі түсіме кірді.

Мен оған:

- Да, Алланың құлы сен мынауынды маған сатасың ба? – дедім. Ол:
- Бұны не істейсің? – деп сұрады.
- Жұртты намазға шақырамыз, – деп жауап бердім. Соңда ол:
- Мен саған одан да жақсы бір жолын үйретсем қалай қарайсың? – деді.
- Әрине, тіпті жақсы болар еді, – дедім мен.
- Ол: «Аллаһу әкбар, Аллаһу әкбар, Аллаһу әкбар, Аллаһу әкбар, Әшіндеу әл-ләә иләһе иллаллаһ, Әшіндеу әл-ләә иләһе иллаллаһ, Әшіндеу әннә Мұхаммәдәр-расуллалаһ, Әшіндеу әннә Мұхаммәдәр-расуллалаһ, Хаййә алас-солаһ, Хаййә аләс-солаһ, Хаййә аләл-фәлах, Хаййә аләл-фәлах, Аллаһу әкбар, Аллаһу әкбар, Ләә иләһе иллаллаһ», – деді.

Сосын менің сәл арт жағыма тұрды да қамат түсіргенде былай деп айт деді: «Аллаһу әкбар, Аллаһу әкбар, Аллаһу әкбар, Аллаһу әкбар, Әшіндеу әл-ләә иллаллаһ, Әшіндеу әл-ләә иләһе иллаллаһ, әшіндеу әннә Мұхаммәдәррасуллалаһ, әшіндеу әннә Мұхаммәдәррасуллалаһ, Хаййә алас-солаһ, Хаййә аләс-солаһ, Хаййә аләл-фәлах, Хаййә аләл-фәлах, қод қоматис-солату, Қод қоматис-солаһ, Аллаһу әкбар, Ләә иләһе иллаллаһ. Таң ертең оянған кейін Алла елшісіне келіп, көрген түсімді айтып бердім. Алла елшісі (с.а.у.) былай деді: «Сенің көрген түсің – Иншаа Алла шынайы тұс. Білалға барып осы көргенінді оған үйрет. Ол осылай азан шақырсын. Оның даусы сенікінен де зор. Мен Білалмен бірге тұрып, оған көргенімді айттым. Ол сол бойынша азан шақыра бастады. Омар үйінде азанды естіп, жамылғысын сүйреткен бойда шығып келді де: «Уа, Алланың елшісі! Сені ақиқатпен жіберген Аллаға ант етейін дәл Абдуллаңтың көрген түсін мен де көрдім. Мұны естіген Алла елшісі: «Алхамдулиллаһ», – деді» [101, 3 т. 201 б.]. Соңдай-ақ, ханафилер Абдуллаһ ибн Зайдтың: «Алла елшісінің (с.а.у.) сұннет қылған азаны да, қаматы да жұп-жұптан еді. (Яғни, екеуінің де сөздері екі-екіден қайталанатын еді)», – делінген риуаяты мен Әбу Махзурадан жеткен «Алла елшісі (с.а.у.) азанды он тоғыз сөз, ал қаматты он жеті сөз күйінде үйретті..», – делінген хадисті де дәлел ретінде келтірген [102, 1 т. 235 б.]. Әбу Махзурдың бұл риуаятында білдірілгеніндей қаматтың он жеті сөзден тұруы үшін, оның сөздерінің екі-екіден қайталануы туіс.

Ал шағиғиларда қамат сөздері бір реттен ғана оқылады. Ханафилер олардың дәлел ретінде келтірген «Алла елшісі (с.а.у.) Білалға азан сөздерін екі рет қайталауды, ал қаматты тақ қылышп түсіруді бұйырды», – делінген Әнастан риуаят етілген хабарды «Азанның әр бөлігін екі деммен, ал қаматтықін бір деммен оқуды бұйырды» деп жорамалдаған [128, 4 т. 568 б.]. Бұған дәлел ретінде Ибраһимнен риуаят етілген: «Алғашқы болып қамат сөздерін тақ етіп түсірген Муғауия болатын», – делінген хабарды келтірген. Мужанид былай деді: «Кейбір зұлым басшылары жеңілдеткенге дейін қамат та азан секілді екі-екіден болатын. Олар өздерінің қажетtelіктері үшін қамат сөздерінің бір-бірден

айтылуын шығарды. Имам Мәліктің «Қод қоматис-солаһ» сөзінің де бір рет айтылатындығын алға тартып, оған Сағд әл-Қуразидан риуаят етілген хабарды дәлел ретінде келтірген. Имам Саражси бұл хабардың ғумум әл-бәлуа мәселесінде шәзз (оқшашу) хадис болуы салдарынан дәлелге жүрмейтіндігін білдірген [28, 1 т. 130 б.].

- Ханафи мәзhabында намаз оқып түрған адамның алдынан өту мәкруһ амалға жатады. Намаз оқып түрған адамның көзі түсетін жерден арырақ өтетін болса, мәкруһ емес. Алдында ешбір қалқа жоқ жерде намаз оқитын кісі алдына бір белгі, қалқа қойып қоюы сұннет. Ал қандай да бір белгі қоятын нәрсе жоқ болса, оның орнына жерді сыйып қою қажет емес. Себебі сыйылған сыйықты өтетін кісі бәрібір көре алмайды. Ал «Кімде-кім шөл далада намаз оқыса, алдына белгі ретінде бір бөгет қойып қойсын, қандай да бір бөгет таппаған жағдайда алдына сыйық сыйзыны», – делінген хабар ғумум әл-бәлуа мәселесінде шәзз (оқшашу) хадис болғаны үшін ханафилер онымен амел етпеген [28, 1 т. 192 б.]. Имам Саражси келтірген дәл осы хадисті хадис жинақтарынан сөзбе-сөз байқай алмадық. Бірақ бұл хадиске мазмұндас бірнеше риуаят кездестірдік. Солардың бірі: «Намаз оқыған кісі қарсы алдына бір нәрсені қойсын. Егер ешнәрсе таба алмаса, таяқты тіктең қойсын. Оны да таппаса, онда бір сыйық сыйзыны. Осылай істегендеге оның алдынан өткеннің оған зияны тимейді» [102, 1 т. 303 б.].

- Әбу Ханифа бойынша жолаушы кісі көлігінің үстінде отырып, ишарамен нәпіл намаз оқуына болады. Пайғамбарымыздың сапарда көлік үстінде нәпіл оқығандығын білдіретін бірқатар риуаяттар бар. Мысалы, Абдуллаһ ибн Омардан жеткен риуаятта: «Алла елшісі (с.а.у.) сапар кезінде мініс көлігінің үстінде отырып, жүріп бара жатқан бағытына қарай нәпіл намаз оқитын еді. Ал парызды оқығысы келсе, жерге түсіп, құбылаға қарап оқитын» [98, 23 т. 284 б.]. Әбу Ханифа бойынша, қаладан шығып бара жатқан кісінің де нәпіл намазды ишарамен оқуына рұқсат. Өйткені шығып бара жатқан кісі де жолаушы үкімінде болады. Бірақ Әбу Ханифа бойынша қалада жүріп бара жатқан түрғын кісі нәпіл намазды да көлік үстінде оқи алмайды. Бұл турасында Әбу Ханифа былай дейді: «Арнайы рұқсат етіп келген дәлелді негізге алыш, қиясқа қайшы болса да мініс көліктің үстінде отырып ишарамен нәпіл намаз оқуға болады деп үкім бердік. Бірақ бұл қаладан шығып бара жатқан кісіге қатысты. Қалада жүрген адам бұл дәлелдің аясына кірмейді. Өйткені әдетте қаладағы жүргіншінің сапары ұзаққа созылмайды. Міне сондықтан қиясқа қайта оралдық. (Қияс бойынша намаз рүкіндерімен толық орындалуы керек)» Әбу Ханифадан мұны естіген Әбу Юсуф оған: «Пәленшеден пәленше маған риуаят етті: «Алла елшісі қалада есекке мініп, Сағд ибн Ғубадаға бара жатқанда оның үстінде отырып намаз оқыды», – дегенде, Әбу Ханифаның басын жоғары көтермегендігі жайлы айтылады. Әбу Ханифаның басын көтермегендігін біреулер «бұрынғы ойынан қайтып, аталмыш хадисті негізге алды», – деп болжаса, енді біреулер «келтірілген хадис ғумум әл-бәлуа мәселесінде шәзз хадис болғандығы үшін Әбу Ханифа оған назар да аудармаған», – деген уәжді алға тартқан. Өйткені Әбу Ханифа бойынша ғумум әл-бәлуа мәселесінде келген шәзз хадис дәлелге жарамсыз. Әбу Юсуф хадисті негізге алыш, рұқсат берсе,

Мұхаммед мәкрүһ санаған. Себебі қалада әдетте айқай-шу көп болғандықтан, намаздағы қырағатта да қайта-қайта жаңылысып кету қаупі бар. Сол үшін мәкрүһ санаған [28, 1 т. 250 б.].

- Әбу Ханифа бойынша жаңбыр дұғасында жамағатпен арнайы намаз оқылмайды. Бірақ әркім жеке дұға мағынасында нәпіл намаз оқуларына рұқсат.

Бір риуаятта: «Бірде Алла елшісі жаңбыр дұғасына шықты. Бізге имам болып, азан шақырмастан, қамат түсірместен екі рәкат намаз оқыды. Сосын бізге хұтба оқыды. Жүзін құбылаға қаратып, екі қолын көтерген бойда Аллаға дұға етті. Сосын шапанын оңын солға, солын онға қарай теріс айналдырыды», – делінген [102, 1 т. 403]. Алла елшісінің жамағатпен жаңбыр намазын оқып, хұтба оқығандығын білдіріп келген бұл риуаят ахад хабар болғандықтан, Әбу Ханифа онымен амал етпеген [30, 3 т. 154 б.]. Себебі жаңбыр сұрау оқиғасы дүйім көпшіліктің алдында жүзеге асқандықтан, намаз оқығандығы жайлыш хабар ахад жолмен емес, мұтауатир немесе мәшіүр жолмен жетуге тиіс болатын.

- Әбу Ханифа бойынша кепкен жүзімнен пітір садақа берілген жағдайда, оның уәжіп болған мөлшері – жарты сағ. Ал Мұхаммед пен Әбу Юсуф және басқа бір риуаятта Әбу Ханифа бойынша да – 1 сағ. Бұл көзқарас бойынша құрғақ жүзім баға және азықтану тұрғысынан да құрманың ұқсасына, теңіне жататындығын, сондай-ақ бұл мөлшер турасында кейбір әсарларда риуаятта бар екендігін алға тартқан. Ал Әбу Ханифа өзінің жоғарыдағы құрғақ жүзімнің уәжіп болған мөлшері жарты сағ деген көзқарасын негіздеген уәжіне келер болсақ, құрғақ жүзім бидайдың ұқсасы. Бұл желінетін азық. Бидайдың уәжіп мөлшері осы тұрғыдан жарты сағ болғандықтан, құрғақ жүзімдікі де солай есептеледі. Ал жүзімнің пітір садақасының 1 сағ екендігін білдірген хабар шәзз (оқшашу) хабар болғандықтан, мұндай ғумум әл-бәлуа мәселесінде мөлшерді анықтауда негізге алынбайды. Себебі бұл жалпының да, жалқының да үкімін білуге мұқтаж болған мәселеге жатады. Ал егер бұл хабар рас болғанда, әркім білгендіктен бізге мәшіүр боп жететін еді [28, 3 т. 114 б.].

- Әбу Ханифа бойынша үйленетін ұл мен қыздың арасындағы теңдік қағидасына кәсіп түрі кірмейді. Яғни үйленетін ұл мен қыздың қандай кәсіппен айналысадының үйленерде теңдік қағидасы тұрғысынан мұлдем қарастырылмайды. Ал Әбу Юсуф бойынша бұл ескеріледі. Тіпті, тері илеуші, қан алушы, тоқымашы, аула сыйырғыш жігіт әтір, мата сатушының қызына тең болмайды. Әбу Юсуф бұл жерде халық арасындағы әдettі негізге алған сияқты. Бұл турасында риуаят етілген: «Қан алушы мен тоқымашыдан тыс барлық адамдар (кәсіп тұрғысынан) – бір-бірінің теңі», – делінген хабарды Әбу Ханифа шәзз болғандықтан қабылдамаған [100, 1 т. 174 б.]. Өйткені үйленуде теңдік мәселесі көпшілік үкімін білуге қатысты ғумум әл-бәлуа мәселесі. Ал мұндай мәселеде ахад хабар дәлелге жарамсыз. Әбу Ханифа өз көзқарасын мынандай қисынмен дәлелдеуге тырысқан. Кәсіп адамнан ажырамайтын, жабысып қалған дүние емес. Кісі кейде керемет деген кәсіп жасаса, енді бірде төмен саналатын іспен айналысады. Ал тек пен кедейліктен болатын төменшектік пен кемсінү кісіден (көп жағдайда) ажырамайды [28, 5 т. 25 б.].

- Икрима Алла елшісінен (с.а.у.) риуаят еткен бір хабарда: «Жолды жеті шынтақ (0,75) етіп өлшеңдер (яғни, осындай мөлшерде жолға қалдырындар). Сосын барып құрылыс салындар», – делінген [102, 2 т. 784 б]. Әбу Ханифа осы хадисті келтіргеннен кейін: «Кейбір ғұламалар жолға дауласқан ортақ қолданушылардың дауын шешуде осы хадистің тұра мағынасын негізге алғандықтан, жолға жеті шынтақ мөлшерінде жер бөлінуі тиіс деген. Біз бұл хабарды негізге алмаймыз. Өйткені бұл хабар көпшіліктің қажеттілігі болған ғумум әл-бәлуа мәселесіне қатысты ахад хабар. Халықтың бұл турасында жасай келген амалы, аталмыш хабарға қайшы. Қаладағы халықтың жол ретінде пайдаланып жүрген жерлерінің мөлшері әртүрлі көлемде екенін байқаймыз. Ендеше, аталмыш хадис сахих болғанда, адамдардың барлығы бірдей бұл хадиспен амал қылуды тәрк етпес еді. Өйткені, шарифаттың белгілеген мөлшерін ешкімнің көбейтуіне де, азайтуына да рұқсат жоқ. Сондай-ақ бұл хадисті жорамал жасап түсінуге де болады. Сірә бұл белгілі бір оқиғаға қатысты орын алған болуы керек. Жолды ортақ қолданушыларға қажет мөлшер осындай көлемде болған соң, соны ғана қалдырып, қалғанына құрылыс салуды бұйырган. Себебі сол адамдарға тиімдісін білдіру үшін берілген бұйрық. Әйтпесе шарифи бір мөлшерді белгілеу үшін емес» [28, 15 т. 56 б.].

- Ханафи мәзһабында кісі көзі тірісінде өзі қайтыс болған жағдайда артында қалатын дүниесінің (мұрагерлік үлестен бөлек) қандай да бір бөлігін адамдарға өсиет етіп қалдыруы уәжіп емес. Кейбіреулер артта қалар дүниенің бір бөлігін өсиет етуді уәжіп санаған. Оған дәлел ретінде: «Дүние-мұлкі бар кісі өзі қайтыс болғаннан кейін, қалған мал-мұлкінің бір бөлігін өсиет жолымен берілуін қалаған болса, онда Аллаға және ақыретке иман еткен адам екі тұнге жеткізбей сол өсиетін жазып, бас жағына қоюы тиіс», [130, 3 т. 800 б.] – делінген риуаят келтірілген [29, 7 т. 330 б.]. Сарахсидің «әл-Мәбсуты», Кәсанидің «Бәдаиғ әс-сонаиғы» секілді ханафилердің белді кітаптарында келтірілген бұл хабарды хадис жинақтарынан анықтағанымызда, оны сөзбе-сөз кездестіре алмадық. Алайда бірқатар хадис жинақтарында осыған мазмұндас риуаяттар бар. Мысалы, Ибн Омардан Алла елшісінің: «Өсиет ету жолымен беретін қандай да дүние-мұлкі бар мұсылман кісі сол өсиетін дереу жазсын. Оны екі тұн болса да кешіктіруіне ақысы жоқ», – дегені риуаят етілген [68, 3 т. 1249 б.].

Мал-мұліктің бір бөлігін өсиет жолымен бірілуін уәжіп санайтындардың дәлел ретінде келтірген бұл хабарды ханафилер «ғумум әл-бәлуа» мәселесінде келген ахад хабар болғандығы үшін онымен амал етпеген. Өйткені «ахад» хабар «ғумум әл-бәлуадағы» бір мәселеде уәжіптікті бекітуге жеткіліксіз. Сондай-ақ хабарды тұра мағынасында емес, кісінің мойнына парыз болған қажылық, зекет, кәффарат секілді міндеттерді өсиет ету айтылуы мүмкін деп жорамалдауға тырысқан. Тіпті жоғарыдағы хабардан уәжіптік үкімнің шықпайтындығын білдірген. Өйткені уәжіп санайтындардың дәлелі ретінде келтірген риуаятта «өсиет етуді қаласа» делінген. Ал қалау жүрген жерде уәжіптік мағынасы шықпайды. Яғни, бір нәрсенің міндет болуы кісінің қалауына байланбайды [29, 7 т. 330.].

- Ханафилерде ай тұтылғанда намаз оқу жақсы амалға жатады. Дәлел ретінде Пайғамбарымыздың (с.а.у.): «Мұндай қорқынышты жағдайларды көрсөндер, намазға асығындар» делінген хадисіне сүйенген. Бірақ ай тұтылғанда жамағатпен оқылатын арнайы намаз жоқ.

Шафиғи мәзһабында ай тұтылғанда намаз жамағатпен оқылады. Оған дәлел ретінде: "Ибн Аббастың өзі имам болып, жүртқа жамағатпен намаз оқытқанын" және "Алла елшісінен қалай көрсем, солай намаз оқыдым", – деген риуаяты келтіріледі [29, 1 т. 282 б.].

Ханафилер бұл хабардың ғумум әл-бәлуа мәселесіне келген ахад хабар болғандығы үшін онымен амал етпеген. Айдың тұтылуы күннің тұтылуына қарағанда едәуір көп болатындығына қарамастан пайғамбарымыздың жамағатпен намаз оқығандығы мәшіұр жолмен риуаят етілмеген. Парыз намаздардың тысындағы барлық намаздар негізінде жеке оқылады. Бұл турасында Алла елшісі (с.а.у.): «Кісінің парыз намаздардан тыс, ең абзal намазы үйінде оқыған намазы», – деген. Бұл қағидадан екі айт намазы, тарауих намазы, күн тұтылу намазы секілді арнайы дәлелдермен бекіген намаздар тыс қалады. Сондай-ақ, ай тұтылғанда тұнде жамағатпен намаз оқуға жиналу қындық тудырады. Немесе түрлі фитналарға себеп болуы ықтимал [29, 7 т. 330 б.].

- Бауыздалған малдың ішінен тірі шыққан төлі бауыздалған жағдайда оның адап екендігіне ғұламалар арасында қайшы пікір жоқ. Сондай-ақ, енесін бауыздағаннан кейін төлі тірі шыққанымен бауыздалап үлгермей жатып өлген жағдайда да оның арам болатындығына байлынысты бір ауыздан үкім берген. Ал енесін бауыздағаннан кейін ішінен төлі өлі шығатын болса, Мұхаммед пен Әбу Юсуф бойынша ол да толықтай адалға жатады. Етін жеуге болады. Шафиғи да осы көзқараста. Олар өздерінің бұл көзқарастарын хадис және қисын жолымен дәлелдеуге тырысқан. Алла елшісінің (с.а.у.): «Енесінің бауыздалуы – іштегі төлінің де бауыздалуына жатады», – делінген риуаятын дәлелге келтірген [33, 4 т. 128 б.]. Ал қисын тұрғысынан «іштегі төл үкім ретінде әрдайым енесімен еріп, қоса жүреді. Мысалы енесі сатылғанда іштегі төлі де бірге есептеліп кетеді. Сондай-ақ күң азаттыққа қауышқанда іштегі сәбіі де азат болады. Сондықтан енесінің бауыздалуы іштегі төлінің де бауыздалуына жатады», – деген тұжырымды алға тартқан.

Ал Әбу Ханифа бойынша енесін бауыздағаннан кейін ішінен өлі шыққан төлі арамға жатады. Бұл көзқарасты Зуфар және Хасан ибн Зияд та құптаған. Әбу Ханифа дәлел ретінде Құранның: «Сендерге өлексе, қан, шошқаның еті, сондай-ақ Алладан өзгенің атымен сойылған мал харам етілді» (Бақара, 173) – делінген аятына сүйенген. Іштен өлі шыққан төл «өліксеге» жатқандықтан, осы аятың үкім аясына кіретіндігін білдірген. Сондай-ақ, өлі шыққан төлді адап санайтындардың хадистен келтірген дәлелінің ахад хабар екендігін, ал ахад хабардың мұндай әркімнің үкімін білуге тиіс адап мен арамға қатысты ғұмум әл-бәлуа мәселесінде дәлелге жарамайтындығын айтқан. Сондай-ақ «Енесінің бауыздалуы төлінің де бауыздалуы» дегенді «Төлдің бауыздалуы енесін бауыздау секілді жүзеге асуы тиіс» деген мағынада түсінуге болатындығын да алға тартқан [29, 5 т. 43 б.].

Әбу Ханифаның жоғарыда келтірілген ахад хабармен амал етпеуін Құранның жалпы үкіміне қайшы келгендейдігімен де түсіндіруге болады. Себебі ахад хабар Құранның жалпы аятын жылқылай алмайды. Құран «өлексе – харам» деп жалпы үкім берді. Ал одан өлі шыққан төлдің үкімін бөліп алуға мұндай ахад хабар емес, мұтауатир немесе мәшіүр хадис қажет. Сондай-ақ Құранның басқа бір аятында: «Алланың аты айтылып бауыздалмаған малдан жемендер» (Әнғам, 121) – делінген. Ал іштегі өлі шыққан төл Алланың аты айтылып бауыздалмағандықтан, аталмыш аяттың үкіміне кіреді. Ал оны бұл үкімнен бөліп алып, жалқылай алатын дәлел мәшіүр яки мұтауатир деңгейіндегі қуатты дәлел болуы ләзім.

- Ханафи мәзһабында Мәдина қаласының «харам» аумағы жоқ. Аңын аулауға, ағашын кесуге болады. Бірқатар сахих хадистерде Мәдина қаласының да Мекке секілді «харам» аумағына жататындығы білдірілген. Ханафи ғұламалары мұндай мағынадағы хадистерді «Мәдинаға деген құрмет пен тағзымды» білдіреді деп жорамал жасауға тырысқан. Алайда Алла елшісінің: «Мәдина қаласының екі тастақ жерінің ортасын түгелдей харам қылдым. Бұтақтары бұталмайды, аңдары ауланбайды» делінген риуаяты аталмыш жорамалдың орынсыз екенін көрсетеді. Себебі жоғарыдағы хадисте Мәдина қаласының аңдарының ауланбайтындығы, ағаштарының кесілмейтіндігі анық айтылғандықтан, оның бұл хабар бойынша харам аумаққа жататындығын түсінеміз.

Ханаfilerдің көзқарасы тұрғысынан Бұхари мен Мұслимде Әнастан риуаят етілген мына бір хадиске сүйенген ең дұрыс дәлелдеу жолы болса керек. Хадисте былай делінеді: «Оның Әбу Гумайр деген бауыры бар еді. Оның қолында ермек қылыш, ойнап жүрген бұлбұл (нұғайр) құсының балапаны бар еді. Бірде әлгі бұлбұл құсы өліп қалды. Оны көрген Алла елшісі: «Уа, Әба Гумайр Нұғайрға не болды», – деп әзілдеді» [68, 3 т. 1692 б.]. Ханаfiler осы хадисті негізге ала отырып Мәдина қаласының харам аумағына жатпайтындығын дәлелдеуге тырысқан. «Егер Мәдина қаласы харам аумағына жатқанда, хадисте айтылған құсты босатып, еркіне жіберу уәжіп болар еді. Алла елшісі де (с.а.у.) әзілдеу былай тұрысын, құстың қолда ұсталуына қарсы шығар еді», – деген уәжді алға тартқан. Сондай-ақ кейбір ханафи ғалымдары Мәдина қаласының харам аумағына жататындығын білдіріп келген сахих хадистерді «ғумум әл-бәлуа» мәселесінде ахад хабар болғандығы үшін онымен амал етуді тәрк еткен. Себебі Мәдина қаласының ағаштары жұрттың жи ұшыраспай қоймайтын мәселесі болғандықтан, мұндай көпшіліктің үкімін білуі тиіс маңызды мәселені білдіріп келген хадистер сахих болғанда, онда олар бізге ахад емес, мәшіүр жолмен жететіндігін білдірген [31, 3 т. 44 б.].

- Ханаfilerдің басым көпшілік ғалымдары бойынша азан шықырып, қамат түсірудің үкімі – бекітілген сүннет (әс-суннату әл-муәkkәдә) деген. Ал кейбіреулері пайғамбарымыздың (с.а.у.): «Намаз уақыты кіргенде араларыңдаң біреуің азан шақырысын әрі ең үлкендерің имам болсын», – деген хадисін негізге алып «уәжіп» деп үкім берген [130, 2 т. 9 б.]. «Азан оқылуын тәрк етуді үйғарған қандай да бір елдің халқына қарсы соғыс ашар едім. Ал азан оқуды тәрк еткен бір кісі болса, онда оны сол ісі үшін ұrap едім әрі абақтыға қамар

едім», – деген. Мұхаммед ибн Хасан әш-Шайбанидың аталмыш сөзін, оның да «үәжіп» деп үкім бергендігінің белгісі ретінде қарастырғандар бар. Өйткені соғыс сұннетті емес, парыз тәрк етілгенде ғана ашылады. Басқа бір топ ғалымдар Мұхаммед ибн Хасаннан: «Халық болып сұннеттерден бір сұннетті тәрк қылса, оған қарсы соғыс ашар едім, ал қандай да бір кісі тәрк етсе, онда оны ұрап едім әрі абақтығы қамар едім», – дегені де риуаят етілгенін ескеріп, оның жоғарыдағы сөзінің уәжіптікті білдірмейтіндігін алға тартқан. Мұхаммад ибн Хасан «азанның оқылуын «кифая парыз» деп үкім берді» деген де (қила) әнгіме бар. Сондай-ақ діннің рәміздеріне қатысты сұннетті әдейі тәрк еткендерге қарсы соғыс ашылады делінген де үкім бар.

Иbn Мұңзир: "Жамағатқа азан оқу парыз", – деген. Ал имам Мәлік мешітте оқуды міндеттеген. Ато мен Мұжәһид: «азан шықырылмастан қылышынан намаз дұрыс болмайды», – деген. Ханафи ғалымдары: «Пайғамбарымыз бәдәуиге қалай намаз оқылатындығын, дәретті қалай алатындығы мен намаз оқығанда құбылаға бет бұрудың қажеттілігін, жалпы намаздың барлық рүкіндерін үйретті. Бірақ азан мен қаматты көрсеткен жоқ. Егер азан мен қамат парыз болғанда, онда сөзсіз оған үйретер еді. Жоғарыда келтірілген хадис ахад хабар болғаны үшін мұндай ғумум әл-бәлуа мәселесінде дәлелге жүрмейді. Хадисте айтылған бүйрық рай мұстахабтық пен үзілмей жасалуы тиістігін білдіру үшін», – деген уәжді алға тартқан [31, 1 т. 90 б.].

- Ханаfilerde екі намазды сапар яки жаңбырдың жаууы себепті қосып оқуға болмайды. Тек Арафатта бесін мен екіндіні бесіннің уақытында, Мұздалифада ақшам мен құптан намаздарын құптан уақытында қосып оқуға рұқсат. Себебі қажылық кезінде бұл жерлерде намаздардың қосып оқығандығы жайлы келген риуаяттар мәшінр жолмен жеткен.

Имам Шафиғи бойынша сапар және жаңбыр себебімен бесін мен екіндіні, ақшам мен құптанда қосып оқуға болады. Көзқарасына дәлел ретінде Алла елшісінің Арафатта бесін мен екіндіні, Мұздалифада ақшам мен құптанда қосып оқындығын білдіріп келген ибн Аббас пен ибн Омардың риуаяттарын келтірген. Имам Шафиғи берілген бұл женілдіктің сапардағы кісінің сапарының үзілмеуі үшін қажет екендігімен түсіндіруге тырысқан. Сондай-ақ, жаңбырлы құні үйіне кеткен жамағаттың мешітке қайта келуі қын болғандықтан, жамағат тарамай тұрып келесі намазды қосып оқудың жамағаттың көп болуы тұрғысынан қажет деген уәжді келтірген. Ханаfiler сапар яки жаңбыр салдарынан белгілі бір намазды өз уақытынан кешіктіруді үлкен күнәлардың қатарына жатқызады. Себебі ибн Аббастан жеткен риуаятта: «Екі намазды бір уақытта қосып оқыған кісі үлкен күнәлардың бір есігін ашқан болады», – деп қатаң ескертілген. Сондай-ақ, халифа Омар былай деген: «Екі намазды қосып оқу – үлкен күнәлардың бірі», – деген. Ханаfiler Құранда және мутаутири хадистерде әрі ижмағпен әр намаз арнайы уақытпен белгіленгендейтін, оны ахад хабармен яки қандай да бір уәжбен өзгертуге болмайтындығын алға тартқан. Таң намазы мен бесін намазын қосып оқуға шариғи тұрғыдан ешқандай себептің ықпалының болмайтындығы секілді, жолаушылық пен жаңбырдың да үзір ретінде оған ықпалы болмауға тиіс. Сондай-ақ, ханаfilerдің көрнекті ғалымы Кәсани «Бәдағу әс-Санағ» атты іргелі

еңбегінде намазды қосып оқуды білдіріп келген хадистер ғұмум әл-бәлуа мәселесінде келген ахад хабарлар болғандықтан, олардың дәлелге жарамсыздығын білдірген. Сондай-ақ хадистерде айтылған қосып оқудың екі намазды шынайы турде бір уақытта қосып оқу емес, тек сырттай қарағанда қосып оқуға ғана жататындығын айтқан. Яғни алғашқы намазды соңғы уақытында, ал кейінгі намазды алғашқы уақытында оқыған уақытта, сырттай қараған кісіге екі намазды қосып оқыған секілді көрінеді [29, 1 т. 127 б.]. Ханафилердің бұл уәжін Абдуллаһ ибн Уақидтан риуаят етілген мына бір хадис қуаттай түседі: «Иbn Омардың азаншысы «Намаз оқыық» деді. Иbn Омар болса: Жұр, жұр» деді. Сосын құннің шапағы кетпес бұрын түсіп, ақшамды оқыды. Сосын шапақтың кетуін күтті де, құптан намазын оқыды. Сосын былай деді:» Алла елшісі қандай да бір іске асықкан кезде осылай істейтін. Сол кезде бір құн, бір түнде үш күдік жерді жүріп тастады» [101, 3 т. 202 б.].

- Ханафи мәзhabында ер баланы сұндетке отырғызу сұннет амалға жатады. «Күпірлік кезіндегі шашынды (сол дәуірдегі кәпір қауымға тән шаш үлгісі) алдырт және сұннетке отыр» делінген хадиске сүйеніп сұндетке отыруды уәжіп дегендер де бар. Ханаfiler аталмыш хадистің ғумум әл-бәлуа мәселесінде келген ахад хабар болғандықтан онымен амал етпеген. Хадисті міндет емес, сұннет деп жорамалдаған [115, 12 т. 6121 б.].

- Ханаfilerде үш тал таспен истинжа жасау міндет емес. Мұхаддис әрі фикір білгірі Әбу әл-Хусайн әл-Қудури өзінің «әт-Тәждид» атты еңбегінде: «Әбу Әюубтан жеткен «Үш тал таспен истинжа жасандар.» және Салманнан риуаят етілген «Үштен кем таспен истинжа жасамандар» деген хадистерді дәлел ретінде келтіруде. Бұл дәлелге жауап ретінде айтарымыз, аталмыш хадис ахад хабар болғандықтан, біздің ұстанатын ережеміз бойынша мұндай хабар ғумум әл-бәлуа мәселесінде дәйекке жарамайды», – деп ахад хабардың ғумум әл-бәлуада жарамсыз екенін көрсеткен [115, 1 т. 157 б.].

Жеткізушиңің өзі риуаят еткен хабарга қайшы әрекет жасауының үкімге әсері

Айша анамыз (р.а.) риуаят еткен хадисте: «Уәлиінің (Уәли – шариғатта қызыды үйлендіруге құқылы әкесі сияқты жақын туыстары) рұқсатының үйленген әйелдің некесі жарамсыз...», – делінген [33, 2 т. 183 б.]. Айша анамыз өзі риуаят еткен осы хадиске қайшы амал жасап, бауыры Абдуррахманың қызы Хафсаны Зұбейірдің ұлы Мұнзирге үйлендірген болатын. Ол кезде Хафсаның әкесі Абдуррахман Шамда сапарда жүрген еді. Сапардан қайтқан соң, қызының өзі жоқта тұрмысқа шыққанын естіп, Айшаға ренжігені де риуаят етілген [79, 3 т. 8 б.].

Байқағанымызай Айша анамыз Хафсаны әкесінің рұқсатының тұрмысқа берген. Яғни уәлидің рұқсатының қыылған некенің жарамдылығына үкім беріп тұр. Ал бұл жоғарыда өзі риуаят еткен хадиске қайшы. Айша секілді сахабаның пайғамбар үкіміне әдейі, біле тұра қайшы әрекет жасауы мүмкін емес. Ендеше Айша анамыз өзі риуаят еткен хадистің үкімінің кейіннен жойылғандығын білгендіктен осылай жасаған [10, 2 т. 6 б.].

- Ханаfilerде ит жалаған ыдысты жеті рет жуу міндетті емес. Ханафи ғалымдары Әбу Іурайрадан: «Іұдыстарыңнан ит ішсе, онда оны жеті рет

жуындар!» – делінген хадисті негізге алмаған. Себебі осы хадисті риуаят еткен сахаба Әбу Хурайрадан ит ішken ыдыстың тазалығы жайлы сұралғанда, ол ондай ыдысты үш рет жуудың жеткілікті екендігін білдірген. Ханафи ғұламалары Әбу Һурайраның алғашқы риуаяттағы жеті рет жуу міндеттілікті емес, абзалдықты білдіргендіктен, кейіннен Әбу Хурайра үш-ақ рет жуудың жеткілікті екендігін айтқандығын алға тартқан. Яғни, Әбу Хурайра хадистің жалпы мазмұнынан, яки айтылған жағдайдан оның парызыдықты білдіретін тұра мағынасын емес, мәндүбтікті, абзалдықты түсінген» [79, 1 т. 21 б.].

- Абдуллаһ ибн Омар риуаят етті: «Жұма күні Омар ибн Хаттаб (р.а.) хұтба оқып тұрған еді Алла ешісінің асхабынан бір кісі (Имам Мұхаммед мешітке кешігіп келген бұл кісінің Усман ибн Аффан екендігін айтқан. [92, 1 т. 187 б.]) мешітке кіріп келді. Омар: "Қай уақыт болды? (неге кешіктің?)" – деді. Әлгі кісі: «Уа, мұміндердің басшысы! Базардан қайтып келгенде азанды естідім. Бірден дәрет алып келген бетім осы», – деп жауап берді. Сонда Омар (р.а.): Дәрет қана алдым де, тағы?! Алла елшісінің (с.а.у.) жұма күні ғұсыл құйынуды бұйырғанын сен білесің ғой!», – деді [68, 2 т. 580 б.].

Бұл жерде Омар ибн Хаттаб (р.а.) өз риуаятына қайшы амал жасады. Әйткені хадистің тұра мағынасы бойынша жұма күні ғұсыл құйыну – парыз болғандықтан, дәрет қана алу жеткіліксіз. Бірақ Омардың Османан кері қайтып, ғұсыл құйынып келуді талап етпеуінің астарынан аталмыш хадистің парызыдықты емес, мәндүбтікті білдіретіндігін байқаймыз. Олай болмағанда, халифа Омар ибн Хаттаб Осман ибн Аффаннан ғұсыл құйынуды талап етіп, кері қайтарар еді. Хадиске қайшы амал жасамас еді [92, 1 т. 187 б.].

Діннің іргелі қагидаларына қайшы келгендіктен тәрк етілген хабарлардың үкімге әсері

- Кісі көзі тірісінде өзіне тиесілі құлдарын азат етуді өсиет етіп кеткен болса, алайда олардың құны артында қалған дүниесінің үште бірінен көп болған жағдайда қалай үкім берілінетіндігіне байланысты ғұламалар әртүрлі фатуалар берген. Мәлики, шафии және ханбалилер «артында қалған дүниесінің үштен біріне пара-пар келетіндейі ғана жеребе арқылы анықталып, азат етіледі. Әйткені ислам құқығы бойынша кісі мұрагерлерінің рұқсатыныз артында қалған дүниесінің үште бірін ғана өсиет етіп таратады. Ал қалғандары мұрагерлерінің иелігіндегі құлдары болып қала береді. Олар өздерінің бұл көзқарастарына Гимран ибн Ҳусайннан риуаят етілген мына бір хабарды дәлел ретінде келтірген: «Бір кісінің иелігінде дүние ретінді алты құлы ғана бар еді. Өлер алдында бәрін азат етті. Алла елшісі (с.а.у.) дүниесінің үштен бірі ретінде жеребе арқылы арасынан екеуін анықтап, соларды ғана азат етеді де, қалған төртеуін мұрагерлеріне құл ретінде қалдырады» [102, 2 т. 786 б.]. Ал Әбу Ханифа болса, құлдардың ешқайсысы толықтай азат етілмейтіндігін, олардың әрқайсысының жеке бастарының үштен бірі ғана азат етіліп, қалған үште екісінің құнын жұмыс істеп жапқаннан кейін ғана азат болатындықтарын ұйғарған. Әбу Жағфар эт-Тахауи бұл мәселе жайлы ғұламалардың берген үкімдерін былай тарқатып баяндайды: «Иелігінде басқа дүниесі жоқ кісі алты құлын түгелдей азат етіп, мұрагерлері олардың азат болуына рұқсаттарын бермеген жағдайдағы мәселеге байланысты ғұламалар түрлі үкімдер берген.

Әбу Ханифа, Әбу Юсуф, Мұхаммед Ҳасан әш-Шайбани олардың әрқайсысының жеке бастарының үште бірі ғана азат етіліп, қалған үштен екісінің құнын жұмыс істеп жапқаннан кейін ғана азат болатындығын айтқан. Басқа бір ғұламалар «жеке бастарының үштен бірі азат болады да, қалған мөлшерінде мұрагерлеріне құл болып қала береді» деген. Ал енді бір топ ғалымдар: «Алтауының арасында жеребе тасталады. Жеребе түскен екеуі азат болады да, қалғандары мұрагерлеріне құл болып қала береді», – деп үкім шығарған [79, 4 т. 381 б.].

Имам Шафиғи: «Кісі өлер шағында өзіне тиесілі құлдарын бір уақытта «олар азат» десе, яки, «құлдарымның бәрі азат болсын» десе, онда олардың араларында жеребе тасталынады да, қанша құл болса соның үштен бірі азат етіледі де, қалғандары мұрагерлеріне құл болып қала береді», – деген [129, 4 т. 100 б.].

Ханафи ғалымдары жеребе тастаудың ислам дінінің алғашқы кездерінде болғанымен кейіннен үкімінің жойылатындығын алға тартқан. (Басқаның құқығын шектейтін түрі) Сондай-ақ, аталмыш ахад хабар қияс әл-усулге, яғни діннің іргелі қағидасына қайшы болғандықтан, оны үкімде негізге алмаған. Себебі кісі өзіне тиесілі құлдарын азат еткен уақытта, оның үкімінің барлық құлдарға бірдей жүретіндігін, ал енді кейбіреуін жеребе арқылы азат етіп, қалғандарын құл ретінде қалдырудың әділетті жол емес екендігін білдірген [23, 537 б.].

- Ханафилерде кісі көршісінің рұқсатынсыз оның үйінің қабырғасына ағашты қоя (сүйей) алмайды. Дәлел ретінде Алла елшісінің қоштасу қажылығында айтқан: «Біліп қойындар! Мұсылман – мұсылманның бауыры. Оның қаны оған адал емес. Сондай-ақ көңіл ризалығынсыз дүние-мұлкі де – харам!» – делінген хадисіне сүйенеді. Ал шағиғилардың бір көзқарасында рұқсатынсыз көршінің қабырғасына ағашты қоюға, сүйеуге рұқсат. Дәлел ретінде Әбу һурайрадан риуаят етілген: «Көршінің қабырғаңа ағаш қоуына бөгет болмаңдар» делінген ахад хабарды келтірген. Ханафилер бұл ахад хабардың діннің іргелі қағидасына қайшы келгендіктен, онымен амал етілмейтіндігін алға тартқан. Сондай-ақ, аталмыш хабардың исламның алғашқы кезінде болып, кейіннен «Біліп қойындар! Мұсылман – мұсылманның бауыры. Оның қаны оған адал емес. Сондай-ақ көңіл ризалығынсыз дүние-мұлкі де – харам!» – делінген хадис арқылы үкімінің жойылғандығымен де түсіндірген [115, 6 т. 2966-2967].

3 бөлім бойынша тұжырым:

- Хадис рауилерінің жеткізу тізбегі толық әрі жатта сақтау қабілеттері қанша жерден күшті болғанымен аз мөлшерде болса да шатастыру, ұмыту, жартылай баяндау, жеткізген кезде айтылған мақсатқа сай сөздерді таңдамау секілді адами факторлардың толықтай жойылмайтыны анық. Сондықтан, ханафи ғұламаларының ахад хадистерді қабылдау үшін ұсынған қосымша шарттар мен өлшемдері хадистердің шынайылығын анықтауда ықтияттық түрғысынан хадисшілердікіне қарағанда әлде қайда қуатты екендігіне көз

жеткіземіз. Бұл өлшемдер діни мәселелерді шешуде бүгінгі таңда да өзектілігін жоғалтпайды.

- Ханафилердің хадистерді әсіресе, ахад хабарларды қабылдаудағы шарттарының құрделілігі және мұрсәл хадистерге деген өзгеше ұстанымы үкімдердің де өзгешелігіне әкеліп соққан деген байламға келуге болады.

- Ханафи ғұламаларының шариғаттың іргелі қағидаларына қайшы келетін кейбір ахад хабарларды қабылдамағаны белгілі. Ханафилер шариғи іргелі (іргелі) қағидаларды «қияс әл-усул» яғни, негіздің қиясы деп атаған. Бұл атаудағы қияс сөзінің мақсатын түсінбегендер оны кәдімгі қияспен шатастырып, «ханафилер қиясты хадистен жоғары қояды» деген қате тұжырымға барған. Зерттеуімізде ханафи ғұламаларының пікірлеріне сүйене отырып, оның қате екенін ашып көрсеттік.

- Ханафилердің ахад хабардың тәрк етілуіне себеп ретінде көрсеткен ғұмул бәлуа мәселесі сол мәселедегі ахад хабардың қабылданбауына жеткілікті себеп емес, тек басқа хабарлардың таңдалуына ықпал ететін қуатты фактор ретінде қарастырғандығы анықталды.

- Ханафи классикалық усул әл-Фиқһ еңбектерінде білдірілген «Қоғамда қалыптасқан амалға қайшы болуы», «Сахабаның дәлел ретінде қолданбауы» секілді ахад хабарлардың үкімде негізге алынбауына себеп ретінде көрсетілген кейбір өлшемдердің (усул әл-Фиқһ кітаптарында үлгі ретінде берілген бір-екі хадистен басқа) фиқһ мәселелерінің үкіміне әсерінің көрініс таппағандығы анықталды.

ҚОРЫТЫНДЫ

Ислам өркениетінің бастауында орын алған әрі адамзаттың ақыл-ойна маңызды үлес қосқан құбылыстардың басында ислам фиқһ саласы тұр. Алла, әлем және адам арасындағы уақыт пен кеңістік қатынасының өлшемі ретінде ақыл мен нақылдың тұтастығын, қоғам шарттарын қабылдайтын құқық мектебі адамзат тарих сахнасынан өзіндік орын алды. Осындай ерекше құндылық бастаудың діни тәжірибелік негіздерін қалыптастырудагы Имам Ағзам Әбу Ханифа және оның жолын жалғастырған мәзһаб ғұламаларының еңбегі зор. Осы зерттеу еңбегімізде Ханафи мәзһабының діни нормаларды жүйелеудегі хадистерді қабылдау шарттары мен оның құқықтық мәселелердің үкіміне ықпалын анықтай отырып, көптеген қоғамдық және бүгінгі діни саладағы проблемаларға жауап ретінде төмендегідей тұжырымдарға қол жеткіздік.

- Әбу Ханифа және ханафи ғұламаларының барлығы ислам фиқьы мен діни нормалардың негізі ретінде Құран мен Сұннетті таныған. Әбу Ханифа туралы «үкім шығаруда кейбір сахих хадистерді қабылдамай «қияс» әдісіне жүгінген» деген пікірлер оның хадистану ерекшеліктері мен ұстанымын танымаудан туындағаны белгілі болды. Керісінше ханафи хадис методологиясының өлшемдері мен шарттары хадистің Құраннан кейінгі екінші ислам дереккөзі ретінде рөлі мен орнының маңыздылығын арттыра түседі. Ханафи дереккөздерін сарапап, герменевтикалық тәсіл арқылы талдап зерделегенімізде имам Ағзамға жабылған түрлі айыптаулардың негізсіз екенін, артында қалған жазба мұраларынан көруге болады. Оның берген кез-келген фетуасының негізінде Құран мен сұннет, діннің негізгі қағидаларының жатқандығын байқаймыз.

- Ислам фиқь-юриспруденциясының алғашқы қалыптасу тарихында Ирак және Мәдина орталықтары маңызды орынға ие. Бұл қабатты кейбір зерттеушілер шартты түрде «асхаб әл-хадис» және «асхаб әр-рой» ретінде танытып келді. Біріншісін дәстүрге беріктер, екіншісін еркін ақыл-ойға сүйенгендер деп те анықтағандар бар. Бұл да негізінен – ханафи фиқь методологиясы мен ондағы хадистің орнын дұрыс бағамдай алмаудан туындаған түсінік. Ханафи мәзһабы фиқь методологиясының «рай» яғни «қиясты» кеңінен қолдануы, дәлелдердің ішкі мәні, себептері мен мақсатын тануды шарт деп табуы Ирактағы мәдени, тарихи және саяси кеңістіктегі шарттармен үндестік принципін іздеуінде жатыр. Бұл ұстаным уахи негізіндегі Құран ақиқатын таныған фақиһ-ғұламаның методологиясының бүгінгі дінттануғылымдары үшін де таптырmas тәжірибе екендігі анықталды. Ханафилердің қиясты кеңінен қолдануында аят-хадистердің сол уақыттағы түсү себептері мен ішкі мәні, мақсаты мен шартына үңілу – бұл діни танымның, діни сананың детерминизмге ұшырамай, сыртқы араб факторына емес, құдайлық ақиқаттың үстемдігіне бағытталған эпистемологиялық тұғыр болды.

- Ханафи фиқь методологиясында қоғамның реалды құндылықтық, нормативтік қатынастары мен оған қайшы келетін хадистер туралы рационалды танымдық негіз, ол діни танымның қалыптасуындағы «кеңістіктік ақиқат шарттары» болып табылады. Бұл фиқхи тармақ мәселелердің негізгі

критериилерінде көрініс тапты. Әбу Ханифаның берген үкімдеріне одан кейінгі ғасырларда қалыптасқан хадистану және жіктеу методологиясы бойынша баға беру – тарихи шындыққа да, діни тәжірибе қабаттарына да қиянат болар еді. Сондықтан Әбу Ханифаның хадистану ерекшеліктерін оның өзінің қойған өлшемдері арқылы салыстырып, саралау және талдау ғылыми ұстаным болмақ.

- Әбу Ханифаның және алғашқы мұжтаһид шәкірттеріне тиесілі толыққанды хадистану әдіснамасы нақты дәйектеліп, жазулы күйде бізге мұра болып қалмаған. Сондықтан кейінгі ханафи ғұламалары олардың хадистерді қолдануға қатысты жекешелеген ұстанымдары мен берген үкімдеріне дәлел ретінде қолданған хадистерді сараптай отырып және ортақ принциптік және идеялық негіздерінің аясында ханафи хадис методологиясын анықтаған. Тарихта Ханафи мәзhabы хадистану әдіснамасына қатысты кейбір проблемалар осы эпистемологиялық шындықты тани алмаудан туындаған.

- Ханафи мәзhabының қалыптасу алғышарттары ислам ғылым тарихындағы Куфа мектебімен тығыз байланысты екендігі тарихи деректермен сарапталып, бұл жолдың Омар ибн Хаттаб, Әбу Бәкір қызы Айша, Әли ибн Әби Талиб, Абдуллах ибн Мәсғуд және пайғамбарымыз Иеменге жіберген Мұғаз ибн Жәбалдан бастау алып жатқан діни тәжірибелік сабактастық тізбегі екендігі белгілі болды.

- Ханафи мәзhabының бастауы болған Куфа қаласының саяси орталыққа айналуы және онда мың жарымнан астам сахабаның, кейінгі табиғиндердің қоныстануы, Куфа қаласының ислам бесігі – Мекке, Мәдинамен тығыз қарым-қатынас орнатуы, бұл аймақтағы хадис білімінің жоғары деңгейде дамуы сияқты тарихи фактілер анықталды. Соның нәтижесінде «Куфа аймағында хадис туралы мәліметтер мен білім аз болуына байланысты Әбу Ханифаның діни нормаларды шығаруда «ойшылдыққа» мәжбүр болғандығы туралы қалыптасқан тұжырымның негізсіз екендігі айқындалды.

- Ханифи фикір метологиясында мәселе хадистердің тізбек бойынша сахих не болмаса әлсіз болуында емес, хадистегі үкімдердің Құран және діннің негізгі іргелі қағидаларына, басқа да мәтін мазмұнының дұрыстығын анықтайды. Ханафи хадис әдіснамасы бойынша қабыл алынбаған ахад хабарларды зерделегенімізде ханафи ғұламаларының тақырыпқа қатысты басқа хадистерге, одан да қуатты негіздерге сүйенгендігіне немесе хадисті басқаша жорамалдағандығына, тіпті ол хадистің үкімінің жойылып, мәнсүқ болғандығына көз жеткіземіз.

- Шариғат үкімдеріне терең зер салғанда олардың кез-келгенінің белгілі бір мән-мағынаны, адамзатқа қандай да бір пайданы қамтитындығын әрі барлық үкімдердің белгілі бір ұстындар мен қағидаларға негізделгендігін көреміз. Міне, Куфа мектебі фақытері басқаларға қарағанда осыған баса назар аударған. Сондықтан олар шариғи үкімдердің астарына көбірек үңіліп, сол үкімге себеп болған мән-мақсатты мұқият іздеген. Бекітілген үкімдердегі мәнді тапқаннан кейін, оған ұқсас мәселелерге де сол үкімді беріп отырған. Үкімдерді жіті зерделеп, олардың бағынатын ортақ қағидалары мен негіздерін бекіткен. Яғни кез-келген мәселе «ахад» хабарды дәлел ретінде қарастырғаннан гөрі шариғаттың бекітілген бұлтартпас принциптерін негізге

алған. Сол принциптердің шеңберінде мәселені шешуге тырысқан. Себебі жекелеген адамдардан риуаят етілген ахад хабарлардың тізбегі түгел болғанымен, рауилердің мәтін мазмұнында қателесу, ұмыту, шатастырып алу, кем немесе қосып жеткізу секілді үкімге әсер ететін адами факторлар түгелдей жойылмайды. Оның үстіне көптеген хадистер сөзбе-сөз емес, мағына бойынша риуаят етілген.

- Рай мектебі – тек қиясты кеңінен қолданатын, дәлелдердің астары мен мақсатына тереңін бойлау арқылы жорамал жасайтын фикір мектебіне берілген атауғана емес, хадистердің шынайылығын анықтауда хадисшілердің кеңінен өзгеше критерилерді қоса ұсынған хадис әдіснамасының да атауы. Тіпті ханафилердің қиясты кеңінен қолдануы да, аят, хадистердің мән-мазмұны мен мақсатына тереңдей үңілуі де осы әдіснаманың табиғи нәтижесі деуге де болады.

- Ханафилердің үмбеттің жаппай амал жасай келген практикалық іс-амалдарды басшылыққа алулары, оған қайшы келетін хадистерге сақтықпен қарауы орынды ұстаным. Әсіресе, Әбу Ханифаның заманы Алла елшісінің өмір сүрген ғасырына ең жақын уақыт екендігін, Куфа қаласының халифат орталығы болғандығын ескерсек, бұл ұстанымның қаншалықты маңызды екені айқындала түседі. Бұл артықшылық кейіннен келген хадисшілерде жоқ болатын. Ендеше, Әбу Ханифаның берген үкімдерін, хадистермен амал етуін елкен өткізгенде, оның осы ерекшелігін ескермesten берілген қандай да бір бағаның қате әрі әділетсіз болатындығы сөзсіз.

- Ханафилер хадисшілер тарапынан сахих саналған кейбір хадистердің өзін қосынша шарттарға теріс келген жағдайда, оларды әлсіз категориясына қосып, онымен амал етпегені тәрізді тізбек бойынша әлсіз саналған хадистерді жалпы үмбет мойындағап, амал еткен болса немесе мұжтабид ғұламалар оны қандай да бір үкімге дәлел ретінде қолданған болса, ондай хадисті "сахихқа", тіпті «мұтауатир» дәрежесіне көтерген.

- Ханафилердің хадистерді әсіресе, «ахад» хабарларды қабылдаудағы шарттарының күрделілігі және «мұрсәл» хадистерге деген айрықша ұстанымы – үкімдердің де өзгеше болуына әсер еткен негізгі фактор екендігі байқалды.

- Ханафи мәзінабын жалпы тарихи құбылыс ретінде тұтас салыстырып саралап, ондағы фикір нормаларын аксиологиялық тұрғыдан зерделегенімізде Әбу Ханифа және оның шәкірттерінің хадистану методологиясында антропоцентристік ұстанымды басшылыққа алғандығын байқаймыз.

- Хадистің шынайысы мен жалғанын анықтауда хадистің бізге дейін жету тізбегінен бөлек, мәтін мазмұнына да назар аудару әдіснамасының бүгінгі көптеген діни проблемаларды, әсіресе, заман мен мекенниң өзгешелігінен туындаған жайттарды шешуде маңызды рөл атқарады деген қорытындыға баруға болады.

- Әбу Ханифаның табиғин екенін ескерер болсақ, оның мұрсәл хадистерді дәлелге қолдануы – табиғи құбылыс. Себебі ол Алла елшісіне уақыт тұрғысынан ең жақын дәуірде өмір сүрген. Ол бірнеше сахабаны айтпағанда, барлық аға буын табиғиндердің өмір сүрген қоғамында ғұмыр кешті. Олармен тығыз қарым-қатынаста болды. Әбу Ханифадағы бұл артықшылық кейіннен

келген басқа имамдар мен хадисшілерде жоқ еді. Ол қандай да бір мәселеде дәлел ретінде мұрсәл хадисті қолданған болса, біріншіден оны табиғиндерден әрі аға буын атбағу әт-табиғиндерден тікелей алу мүмкіншілігіне ие. Екіншіден, өзі өмір сүрген қоғамда сол мұрсәл хадистің мазмұнын қуаттайтын амалға күэ болуының ықтималдығы жоғары. Ендеше, Әбу Ханифаның қолданған дәлелдеріне өзінен бір ғасырдан аса уақыттан кейін хадистердің шынайылығын анықтау үшін түрлі жағдаяттардың нәтижесінде пайда болған өлшемдермен үкім беру – үлкен қателік. Әбу Ханифаның қолданған дәлелдерін сынап жүрген бүгінгі таңдағы түрлі ағым өкілдеріне осы тұрғыдан жауап беру бөлек зерттеуді талап етеді.

- Зерттеуіміздің негізгі ғылыми жаңалығы ретінде қарастырылған «ахад» хабарлардың фикіни тармақ мәселелерге әсерін анықтауды әлі де тереңдетудің қажеттілігі байқалды. Себебі ханафилердің фикін кітаптары сан-алуан әрі көлемді болғандықтан, ондағы барлық «ахад» хабарларды анықтау қынға соқты. Оған қоса ханафилердің ахад хабарды әртүрлі атаумен атауы да мәселені күрделендіре түсті. Осы қыншылықтарға қарамастан ханафи фикқына қатысты классикалық еңбектердегі осы уақытқа дейін усул әл-фіқі кітаптарында көрсетілмеген көптеген «ахад» хабарлар анықталып, оның негізге алынбау себептері түсіндірілді.

- Бүгінгі таңда хадис жинақтарындағы хадистерге Насруддин Албани сынды кейбір тұлғалардың «сахих», «әлсіз» деп берген жіктеуі негізінде ғана үкім беруге асығатын сана қалыштасып келе жатқаны жасырын емес. Бұл – тек Қазақстанда ғана емес, әлемдік құбылыс болып отыр. Тіпті қарапайым халықты былай қойғанда, өздерін ғылым иелері санайтын кейбір оқымыстылар да хадистерге белгілі бір адамдардың тізбек тұрғысынан берген жіктеуін ғана негізге алыш, оған қайшы келетін үкімдер бойынша амал еткендерді шатасқандардың қатарына шығаратындары кездеседі. Ханафи үкімдерін өз төл хадис әдіснамасы негізінде емес, хадисшілердің қойған ережелері негізінде бағалау бұқара халықтың ханафи мәзhabына деген сенімін жоғалтып, күмәнін қоюланыратыны анық. Осы тұрғыдан алғанда, ханафи әдіснамасы ислам әлемінде әлі де терең зерттеуді, кең насиҳаттауды қажет етеді. Әсіресе, кешегі кеңестік кезеңде ұзак жылдар бойы рухани құндылықтарынан қол үзіп қалған халқымыз үшін өте қажет дүние. Елімізде белсенді түрді мәзhabсыздыққа уағыздал жүрген түрлі теріс ағымдардың ықпалынан жастарымызды қорғау үшін халқымыздың ғасырлар бойы ұстанып келе жатқан ханафи мәзhabының мұраларын, оның ішінде төл хадис әдіснамасын тереңнен зерттеудің және еліміздегі діни мамандарды дайындастырын оқу орындарының студенттеріне арнайы пән етіп бекітудің қажеттілігі артып отыр.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

1. А. И. Левшин. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. – Санкт Петербург: Карла крайя, 1832. т 3.
 2. Фукс С.Л. Обычное право казахов в XVIII-первой половине XIX века. – Алма-Ата: «Наука» КазССР, 1981. – с 260.
 3. Махмуд Таххан. Пособие по терминологии хадисов. – Россия: islamhous, 2009 г. – с 170.
 4. Әбсаттар Д. Ислам жаунарлары мен жәдігерліктері, Алматы: Атамұра, 2008 ж. – 488 б.
 5. Муминов А. Ханафитский мазхаб в истории Центральной Азии. / под ред. Прозоров С.М. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015. ғ 400 с.
 6. Құрманбаев Қ. Хадис ілімі. – Алматы: Дәуір баспасы, 2010ж. – 330 б.
 7. Әділбаев А, Әділбаева Ш. Әбу Ханифа және ханафи мәзһабы. – Алматы: Дәуір баспасы, 2014 ж. – 400 б.
- أصول الجصاص المسمى الفصول في الأصول. للإمام أبي بكر أحمـد بن عـلـيـ الجصاص الرـازـيـ.
- بيـرـوـتـ: دار الـكتـبـ الـعـلـمـيـةـ، 2010 مـ. – 2 مـ.
- تقـوـيـمـ الـادـلـةـ فـيـ الـأـصـوـلـ الـفـقـهـ. لـابـيـ زـيـدـ عـبـيـدـ اللهـ بـنـ عـمـرـ الـدـبـوـسـيـ الـحـنـفـيـ.
- بيـرـوـتـ: الـمـكـتـبـةـ الـعـصـرـيـةـ، 2006 مـ. – 496 صـ.
- اـصـوـلـ السـرـخـسـيـ. لـابـيـ بـكـرـ مـحـمـدـ بـنـ اـبـيـ سـهـلـ.
- بيـرـوـتـ: دار الـكتـبـ الـعـلـمـيـةـ، 2005 مـ. – 10 مـ.
- كـنـزـ الـوـصـولـ إـلـيـ مـعـرـفـةـ الـأـصـوـلـ. لـفـخـرـ الـاسـلـامـ عـلـيـ بـنـ مـحـمـدـ الـبـزـدـوـيـ.
- كـرـشـيـ: مـيرـ مـحـمـدـ كـتـبـ خـانـةـ – 392 صـ.
- قـوـالـاـثـ فـيـ صـفـوـةـ عـلـوـمـ الـاـثـرـ. لـرـضـيـ الدـيـنـ مـحـمـدـ بـنـ اـبـرـاهـيمـ.
- بيـرـوـتـ: مـكـتـبـةـ الـنـهـضـةـ، 1407 هـ. – 123 صـ.
- عـمـدةـ الـأـصـوـلـ فـيـ حـدـيـثـ الرـسـوـلـ. لـمـحـمـدـ شـاهـ.
- الـهـنـدـ: حـيـدـرـ اـبـادـ، الـمـطـبـعـ الـمـجـتـبـانـيـ، 1392 هـ. – 13 صـ.
- اعـلـاءـ السـنـنـ. لـظـفـرـ أـحـمـدـ الـعـثـمـانـيـ التـهـنـاوـيـ.
- بيـرـوـتـ: دارـ الـفـكـرـ، 2001 مـ. – 19 مـ.
- قوـاعـدـ فـيـ عـلـوـمـ الـحـدـيـثـ. لـظـفـرـ أـحـمـدـ الـعـثـمـانـيـ التـهـنـاوـيـ.
- الـقـاهـرـةـ: دارـ السـلـامـ، 2000 مـ. – 558 صـ.
- مـكـانـةـ الـإـمـامـ اـبـيـ حـنـيفـةـ فـيـ الـحـدـيـثـ.
- لـمـحـمـدـ عـبـدـ الرـشـيدـ النـعـمـانـيـ.
- بيـرـوـتـ: دارـ الـبـشـائرـ الـاسـلـامـيـةـ، 1416 هـ. – 167 صـ.
- الـفـقـهـ وـ اـصـوـلـ الـفـقـهـ مـنـ اـعـمـالـ الـإـمـامـ مـحـمـدـ زـاـهـدـ الـكـوـثـرـيـ.
- لـمـحـمـدـ زـاـهـدـ الـكـوـثـرـيـ.
- بيـرـوـتـ» دارـ الـكـتـبـ الـعـلـمـيـةـ، 2010 مـ. – 536 صـ.
- تـانـيـبـ الـخـطـيـبـ عـلـيـ مـاـ سـاقـهـ فـيـ تـرـجـمـةـ اـبـيـ حـنـيفـةـ مـنـ الـاـكـاذـيـبـ.
- لـمـحـمـدـ زـاـهـدـ الـحـسـنـ الـكـوـثـرـيـ.
- القـاهـرـةـ: الـمـكـتـبـةـ الـاـزـهـرـيـةـ لـلـتـرـاثـ، 1990 مـ. – 470 صـ.
19. İsmail Hakkı Ünal. İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu. –Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012 s. – 344 s.
20. Metin Yiğit. İlk dönem hanefî kaynaklarına göre Ebu Hanife'nin usul anlayışında sunnet. – İstanbul: İz yayincılık, 2013 s. – s 488.
21. Mürteze Bedir. Fıkıh, Mezheb ve Sunnet: Hanefî fıkıh teorisinde peygamber otoritesi. – İstanbul: Ensar neşriyat 2004 s. – 276 s.

- الموازنة بين منهج الحنفية ومنهج المحدثين في قبول الأحاديث وردتها. لعدنان الخضر. - سورية: 22. دار النوادر، 2010 م. - 592 ص.
- منهج الحنفية في نقد الحديث بين النظرية والتطبيق. لكيلان محمد خليفة. - القاهرة: دار السلام، 23. 2010 م. - 621 ص.
- دراسات في اصول الحديث علي منهج الحنفية. لعبد المجيد التركماني. - الدمشق: دار بن كثير، 24. 2012 م. - 676 ص.
- كافش الأسرار عن أصول فخر الاسلام البزدوي. لامام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري. 25. - بيروت: دار الكتب العلمية، 2009 م. - 4 م.
- جامع الاسرار في شرح المنار للنسفي. لمحمد بن محمد بن أحمد الكاكى. - الرياض: نزار مصطفى 26. الباز، 2001 م. - 5 م.
- الهداية في شرح بداية المبتدى. لعلي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغانى المرغينانى، 27. أبو الحسن برهان الدين. - بيروت: دار إحياء التراث العربى. - 4 م.
- المبسوط. لمحمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي. - بيروت: دار المعرفة، 1993 م. 28. - 30 م.
- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي. - 29. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003 م. - 10 م.
- البنيانة شرح الهدایة. لابي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن حسين الغيتابي الحنفى بدر 30. الدين العينى. - بيروت: دار الكتب العلمية، 2000 م. - 13 م.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق. لزين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري. - 31. بيروت: دار الكتاب الإسلامي. - 8 م.
- العناية شرح الهدایة. لمحمد بن محمد أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن 32. الشيخ جمال الدين الرومي البابرتى. - القاهرة: دار الفكر. - 10 م.
- المستدرک على الصحيحين. لابي عبد الله الحكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدویه بن ثعیم بن 33. الحكم الضبی الطھمانی النیسابوری. - بيروت: دار الكتب العلمية، 1990 م. - 4 م.
- اجماع السلف في الاعتقاد كما حکاه الامام حرب بن اسماعيل الكرمانی. دار الامام احمد، 34. 2012 م. - 136 ص.
- مناقب الإمام أبي حنيفة واصحابيه. لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز 35. الذبي. / تحقيق: محمد زاهر الكوثري، أبو الوفاء الأفغاني. - حیدر آباد الکن بالہند: لجنة إحياء المعارف النعمانية، 1408 هـ. - 98 ص.
- أخبار أبي حنيفة وأصحابه. لحسين بن علي بن محمد بن جحفر أبي عبد الله الصميري أبو عبد الله. - 36. بيروت: عالم الكتب، 1986 م. - 178 ص.
- لمحمد زاهر الكوثري. - بيروت: دار العقيدة وعلم الكلام من أعمال الإمام محمد زاهر الكوثري 37. الكتب العلمية، 2009 م. - 640 ص.
- عقود الجمان في مناقب الإمام أبي حنيفة. محمدين يوسف الصالحي. / رسالة الماجستير - اعداد: 38. مولوي محمد ملا عبد القادر الأفغاني. - جامعة عبد العزيز كلية الشريعة الاسلامية، 1399هـ. - 384 ص.
- فضائل أبي حنيفة واخباره ومناقبه. لاي القاسم عبد الله السعدي المعروف بابن أبي العوام. - مكة 39. المكرمة: المكتبة الامدادية، 2010 م. - 376 ص.
- مقدمة بن خلون، عبد الرحمن بن محمد بن خلون - القاهرة: مكتبة العصرية، 2002 م. - 2 م.
- الخيرات الحسان في مناقب الامام الاعظم ابی حنیفة. للشيخ شهاب الدين احمد بن حجر الهیتمی 40. المکی. - الہند: مطبعة السعادة، 1324ھ - 86 ص.
- مقدمة اعلاء السنن ابو حنیفة واصحابه المحدثون. لظفر احمد العثماني التهانوي. - بيروت: دار 41. الكتب العلمية، 1997 م. - 228 ص.
- شرح علل الترمذی. لزین الدين عبد الرحمن بن احمد بن رجب بن الحسن. /المحقق: الدكتور همام عبد الرحيم سعید. - الأردن: مكتبة المنار، 1987 م. - 2 م.

- مناقب الامام أبي حنفية. للشيخ الموفق بن احمد بن محمد ابن سعيد المكي. - حيدر آباد الدكن الهند: 44. مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1311 هـ - 2 م.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية. لعبد القادر بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفاء . 45. القرشي الحنفي. - قرشى: مير محمد كتب خانة، - 5 م.
- ابو حنفية حياته و عصره - اراوه و فقهه». لمحمد ابو زهرة. - القاهرة: دار الفكر العربي، 46. 1997م. - 412 ص.
- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي. لمصطفى بن حسني السباعي. - دمشق: المكتب الإسلامي، 47. 1978م. - 499 ص.
- شرح فتح القدير. لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيوسي المعروف بكمال بن الهمام. - بيروت: دار الكتب العلمية، 2003 م. - 10 م.
- رفع الملام عن الأئمة الأعلام. لتقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله . 49. بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي. - الرياض: العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1983 م. 90 ص.
- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي. لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي أبو الفضل. - المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، 2010 م. - 2 م.
- جامع المسانيد. لابي المؤيد محمد بن محمود الخوارزمي. - بيروت: دار الكتب العلمية. - 2 م. 51.
52. Мамбетбаев Қ. Ханафи мәзнабының қалыптасуында Куфа мектебінің орны // Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Хабаршысы, №3(51). - 238-246 б.
- المدخل إلى السنن الكبرى. لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، أبو بكر البهقي. /المحقق: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي. - الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي. - 456 ص.
- مسند الدارمي المعروف ب (سنن الدارمي). لابي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام . 54. بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندى. /تحقيق: حسين سليم أسد الداراني. - المملكة العربية السعودية: دار المغنى للنشر والتوزيع، 2000 م. - 4 م.
- تاريخ دمشق. لابي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر. دمشق: دار الفكر، هـ 55. 1995 م. 80 ص.
- جامع الصحيح. لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي. - بيروت: دار بن كثير، 1987 م. - 6 م.
- المحث الفاصل بين الراوي والواعي. لابي محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامهرمزي . 57. الفارسي. - بيروت: دار الفكر، 1404 هـ. - 626 ص.
- المعجم الكبير. لسلیمان بن احمد بن ایوب بن مطیر اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبرانی. - 58. القاهرة: مکتبة ابن تیمية، 1994 م. - 25 م.
- الطبقات الكبرى. لابي عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي المعروف . 59. بابن سعد. /تحقيق: محمد عبد القادر عطا. - بيروت: دار الكتب العلمية، 1990 م. - 8 م.
- التشريع والفقه في الإسلام تاريخاً ومنهجاً. لمناع خليل القطان. - القاهرة : مكتبة وهة ، 2001 م. 60. - 435 ص.
- سير أعلام النبلاء. لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قائم الزبي. - القاهرة : 61. دار الحديث، 2006 م. - 18 م.
- شرح مسند أبي حنفية. لعلي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهرمي القاري. « - 62. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985 م. - 598 ص.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين. لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم . 63. الجوزية. - بيروت: دار الكتب العلمية، 1991 م. - 4 م.
- تاريخ بغداد وذيله. لابي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي.. - 64. بيروت: دار الكتب العلمية، 1417 هـ. - 24 م.
- حجۃ الله البالغة. للإمام الشيخ احمد شاه ولی الله بن عبد الرحيم الدهلوی. - بيروت: دار الكتب . 65. العلمية، 1995 م. - 376 ص.

66. Muhammed Hamidullah. İslâm Hukuku Etüdleri. – Istanbul: Biryayayincilik, 1984 s. – 365 s.
- ضحي الاسلام. محمد امين. – القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 2003 م. – 3 م.
- صحيح مسلم . لمسلم بن الحاج أبو الحسن القشيري النيسابوري– بيروت: دار إحياء التراث
- . العربي، 1987 م. – 5 م.
- موسوعة فقه ابراهيم النخعي. محمد رواس قلعي. – بيروت: دار النفائس، 2007 م. – 2 م.
- الاستذكار. لابي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي. /تحقيق: 69. سالم محمد عطا، محمد علي معاوض. - بيروت: دار الكتب العلمية، 2000 م. – 9 م.
- مقدمة الاصل. محمد الحسن الشيباني. تحقيق/ محمد بوينو كالن. – بيروت: دار بن حزم، 2012 م. – 71 ص.
- الرد على سير الأوزاعي. لابي يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبة الأنباري. – 72.
- الهند: لجنة إحياء المعرفة النعمانية، بحيدر آباد الدكن. – 138 ص.
- كتاب الخراج. لابي يوسف يعقوب بن إبراهيم. – بيروت: دار المعرفة، 1979 م. – 244 ص.
- شرح السير الكبير. محمد بن احمد السرخسي.– بيروت: دار الكتب العلمية، 1997 م. – 5 م.
- اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى. لابي يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبة الأنباري. – الهند: لجنة إحياء المعرفة النعمانية، 1357هـ. – 228 ص.
76. Әбсаттар Д. Руханият және Өркениет. – Алматы: Атамұра баспасы, 2016 ж. – 712 бет.
- التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحات الحنفية والشافعية. كمال ابن همام الدين الاسكندرى 77. الحنفي. – مص: لمصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1351 هـ. – 570 ص.
78. Әбсаттар Д. Руханият және Өркениет. – Алматы: Атамұра баспасы, 2016 ж. – 712 бет.
- أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلمة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف 79. بالطحاوي. «شرح معاني الآثار». – بيروت: عالم الكتب، 1994 م. – 5 م.
- منهج الاصوليين الحنفية في استدلال بالسنة النبوية. لصهيب عباس عودة. – الرياض: مكتبة الرشد، 80. 1433 هـ. – 448 ص.
- مقدمة في أصول الحديث. عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله البخاري الدهلوi الحنفي. / 81.
- المحقق: سلمان الحسيني الندوi. - بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1986 م. – 104 م.
- التقرير والتحبير. لأبي عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج ويقال له 82. ابن الموقت الحنفي. – دار الكتب العلمية، 1983 م. – 3 م.
- فصل البدائع في أصول الشرائع. محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين الفناري (أو 83.
- الفنري) الرومي. - بيروت: دار الكتب العلمية، 2006 م. – 2 م.
- شرح منار الانوار في اصول الفقه. عبد اللطيف الشهير بن ملك. بيروت: دار الكتب العلمية، 84. 380-
- فيض الباري على صحيح البخاري. محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشمیري الهندي ثم 85.
- الديوبندي./المحقق: محمد بدر عالم الميرتهi. – بيروت: دار الكتب العلمية، 2005 م. – 6 م.
- فواتح الرحمن بشرح مسلم الثبوت. محب الله بن عبد الشكور البهاري. بيروت: دار الكتب 86.
- العلمية، 2002 م. – 2 م.
- قواعد المحدثين. عبد الله شعبان. – القاهرة: دار السلام، 2005 م. – 744 ص.
87. 88. Mehmet Ali Yargı. Meşhür sunnetin dindeki yeri. – İstanbul: Ensar yayinevi, 2009 s. 400 s.
- ال السنن الكبرى. لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، أبو بكر 89.
- البيهقي./المحقق: محمد عبد القادر عطا. – بيروت: دار الكتب العلمية، 2003 م. 18 م.

90. Ahmed Naim Bey. Hadis Usülü ve istlahları. – İstanbul: Düşünyayincilik, 2010. – 520 s.
- المستضي. لابي حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسي. / تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافى. – 91. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993 م. – 386 ص.
- الحج على أهل المدينة. لابي عبد الله محمد بن الحسن بن فرقان الشيباني. / المحقق: مهدي حسن. 92. الكيلاني القادري. – بيروت: عالم الكتب، 1403 هـ. – 4 م.
- أحكام في أصول الأحكام. لابي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري / 93. التحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر. – بيروت: دار الأفاق الجديدة، 8 م.
- الأنساب. لابي سعد السمعاني. – عمان: دار الجنان، 1988 م. – 5 م.
- الفقيه و المتفقه. لابي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي / المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي. – السعودية: دار ابن الجوزي، 1421هـ. – 2 م.
- مجموع الفتاوى. لتقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني. – المدينة النبوية: 96. مكتبة العبيكان، الرياض، 1998 م. – 20 م.
- أحكام الفصول في أحكام الأصول. لابي الوليد سليمان بن خلف الباقي. / تحقيق: د. عبد الله محمد الجبورى. – بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989 م. – 2 م.
- مسند احمد بن حنبل. لابي عبد الله احمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. / المحقق: 97. شعيب الأرنووط. – بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001 م. – 45 م.
99. Мамбетбаев К. Ханафи мәзнабында мұрсал хадистерді орны // Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Хабаршысы. (52), 2015. – 39-44 б.
- مسند ابى حنيفة. لابي نعيم احمد بن عبد الله بن اسحاق بن موسى بن مهران الأصبهانى. / 100. المحقق: نظر محمد الفاريابى. – الرياض: مكتبة الكوثر، 1415 هـ. – 282 ص.
- سنن ابى داود. لابي داود سليمان بن الاشعث بن اسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي. 101. السجستانى. / المحقق: محمد محى الدين عبد الحميد. – بيروت: المكتبة الاعصرية. – 4 م.
- سنن بن ماجة. لابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. / تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. – مصر: 102. دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابى الحلبي. – 2 م.
- الملل والنحل. لمحمد بن عبد الكريم الشهري. / المحقق: أحمد فهمي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992 م. – 734 ص.
104. Мамбетбаев К, Шағырбаев А. Ханафилерде ахад хадистерді қабылдау шарттары // Адам әлемі / Философиялық және қоғамдық-гуманитарлық журнал. – №1 (67), 2016. 127-137 б.
105. Yunus Apaydin. Maanevi inkıta. – Kaiseri: Erciyes üniversitesi, İlahiyat fakultesi dergisi 8, 1992 s. – 193 s.
- سنن الترمذى. لمحمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذى / تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر. – مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي، 1975 م. – 5 م.
107. Yunus Apaydın. İslam hukuk usulu. – Kayseri: Kardeşler matbagası, 20016 s. – 398 s.
- الموضوعات. لجمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي. / ضبط وتقدير وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان. – المدينة المنورة: المكتبة السلفية، 1968 م. – 3 م.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، لابي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين. 108. الغيتابي الحنفى بدر الدين العينى. – بيروت: دار إحياء التراث العربي. – 12 م.
110. Мамбетбаев К, Исаұлы М. – Ислам ғылымхалы. Алматы: Дәүір баспасы, 2011 ж. – 520 бет.
- أحكام القرآن. لأحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي. / المحقق: عبد السلام محمد علي شاهين. – بيروت: دار الكتب العلمية، 1994 م. – 3 م.

- المصنف في الأحاديث والآثار. لابي بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي. / المحقق: كمال يوسف الحوت. – الرياض: مكتبة الرشد، 1409 هـ. – 7 م.
113. Мамбетбаев К. Религия и этничность в светском государстве // Материалы международной научно-практической конференции. – Астана: МОН РК ЕНУ им Л.Н. Гумилева, 2013 ж. – 214-222 б.
- شرح مختصر الطحاوي. للإمام أبي بكر أحمد بن علي الجصاصي الرازي. – بيروت: دار البشائر. 114. الإسلام، 2010 م. – 10 م.
- التجريد للقدوري. لأحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان أبو الحسين القدوري. /المحقق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية. – القاهرة: دار السلام، 2006 م. – 12 م.
- بذل النظر في الأصول. محمد بن عبد الحميد الأسمدي. / تحقيق: محمد زكي عبد البر. – القاهرة: مكتبة دار التراث، 1992 م. – 738 ص.
- الحديث والمحثون او عنية الامة الاسلامية بالسنة النبوية. لمحمد محمد ابو زهو. – بيروت: دار الكتب العربي، 1984 م. – 502 ص.
- سنن الدارقطني. لابي الحسن علي بن عمر بن محمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار. 118. البغدادي الدارقطني. /تحقيق: شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد بر هو. – بيروت: مؤسسة الرسالة، 2004 م. – 5 م.
- المدخل إلى الصحيح. لابي عبد الله الحكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدوه بن نعيم بن الحكم. 119. الضبي الطهري النيسابوري المعروف بابن البيع، – بيروت: مؤسسة الرسالة، 1404 هـ. – 236 ص.
- الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر الشمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي. /المحقق: إبراهيم باجس عبد المجيد. – بيروت: دار ابن حزم، 1999 م. – 12 م.
121. Мамбетбаев К. Дін мен діл. – Алматы: Дәуір баспасы, 2010 ж. – 288 б.
- تاريخ المدينة لابن شبة. لعمر بن شبة (واسمه زيد) بن عبيدة بن ربيطة التميري البصري، أبو زيد. 122. /المحقق: فهيم محمد شلتوت. – جدة: السيد حبيب محمود أحمد، 1399 هـ. – 4 م.
- ال السنن الكبرى. لابي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي. /حققه وخرج. 123. أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي. - بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001 م. – 10 م.
- موطأ الإمام مالك. مالك بن أنس بن عامر الأصحابي المدني. /المحقق: بشار عواد. 124. معروف، محمود خليل. – بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412 هـ. – 2 م.
- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر. لعبد الرحمن بن محمد بن سليمان المدعاو بشيخي زاده، يعرف. 125. بداماد أفندي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. – 2 م.
- حاشية بن عابدين رد المختار على الدرر المختار. لمحمد أمين بن عمر الشهير بن عابدين. دمشق: 126. دار الثقافة والترااث، – 2000 م. – م.
- فيض الباري على صحيح البخاري. محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري /المحقق: محمد بدر عالم. 127. الميرتهي. – بيروت: دار الكتب العلمية، 2005 م. – 6 م.
- صحب بن حبان. لمحمد بن حبان بن معاذ بن معاذ، التميمي، أبو حاتم الداري. / 128. المحقق: شعيب الأرنؤوط. – بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993 م. – 18 م.
- الام. للشافعي أبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلي القرشي المكي. - بيروت: دار المعرفة، 1990 م. – 8 م.
- الطيوريات. لصدر الدين أبو طاهر السّلّافي أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم سلّفة. 130. الأصبهاني، لابي الحسين المبارك بن عبد الجبار الصيرفي الطيوري. /دراسة وتحقيق: دسمان يحيى معلى، عباس صخر الحسن. – الرياض: مكتبة أصوات السلف، 2004 م. – 4 م.
- المجتبى من السنن / السنن الصغرى للنسائي. لابي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي. 131. الخراساني النسائي. /تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. – حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1986 م. – 9 م.

السنن الصغير للبيهقي. لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروي جردي الخراساني، أبو بكر . 132 .
البيهقي. كراتشي: جامعة الدراسات الإسلامية، 1989م . - 4 م .
الغرر البهية في شرح البهجة الوردية. لزكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو . 133 .
يعي السنوي. - المطبعة الميمنية. - مصر: 5 م .