

Нұр-Мұбарак Египет ислам мәдениеті университеті

ӘОЖ: 282-741

Қолжазба құқығында

КУРМАНБАЕВ КАЙРАТ

**Хусамуддин әс-Сығнақи еңбектеріндегі «Усул әл-фикһ» ілімінің
лингвистикалық негіздері**

6D021500 – Исламтану

Философия докторы (PhD)
ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Отандық ғылыми кеңесші:
Филология ғылымдарының
докторы, профессор Ә.Дербісәлі

Шетелдік ғылыми кеңесші:
Ph.D доктор, профессор Махир Ахмад Амир
(Әл-Азхар университеті, Танта қ., ЕАР)

Қазақстан Республикасы
Алматы, 2015

МАЗМҰНЫ

КІРІСПЕ	3
1 ХУСАМУДДИН ӘС-СЫҒНАҚИДЫҢ ӨМІРІ МЕН ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫ	11
1.1 Хусамуддин әс-Сығнақидің өмірі және көзқарастарының қалыптасу алғышарттары.....	11
1.2 Әс-Сығанақи өмір сүрген кезеңдегі саяси-әлеуметтік және діни ахуал...	20
1.3 Хусамуддин әс-Сығнақидың еңбектері.....	27
1 бөлім бойынша тұжырымдар.....	39
2 УСУЛ ӘЛ-ФИҚҢ ІЛІМІ ЖӘНЕ ОНЫҢ ЛИНГВИСТИКАМЕН БАЙЛАНЫСЫ	41
2.1 Усул әл-фиқһ ілімі және оның қалыптасу тарихы мен маңыздылығы.....	41
2.2 Усул әл-фиқһ ілімінің араб лингвистикасымен арақатынасы.....	50
2.3 Діни мәтіндерді түсіну және одан шарифат үкімдерін шығарудағы араб лингвистикасының маңызы.....	59
2.3.1 Араб тіл грамматикасының шарифат үкімдеріне ықпалы.....	59
2.3.2 Құран мен сүннет мәтіндерін түсінудегі семантикалық тәсілдің маңыздылығы.....	74
2 бөлім бойынша тұжырымдар.....	82
3 ХУСАМУДДИН ӘС-СЫҒНАҚИДЫҢ УСУЛ ӘЛ-ФИҚҢ ЕҢБЕКТЕРІНДЕГІ ЛИНГВИСТИКАЛЫҚ МӘСЕЛЕЛЕР	83
3.1 Хусамуддин әс-Сығнақидың араб лингвистикасына қатысты еңбектері.	83
3.2 Әс-Сығнақидың усул әл-фиқһ еңбектеріндегі діни мәтін және оның құқықтық интерпретациялануы.....	91
3.3 Әс-Сығнақи еңбектеріндегі діни мәтіндерден құқықтық үкімдерді шығарудың лингвистикалық әдістері.....	103
3.3.1 Сөздің формалық және тілдік тұрғыда мағынаға қолданылуы.....	103
3.3.2 Үкімдердің антонимиялық интерпретациялану арқылы айқындалуы.....	117
3.3.3 Сөздің тура және метафоралық мағынада жұмсалуы.....	130
3.3.4 Семантика және оның діни мәтіндерді түсінудегі маңызы.....	139
3.4 Әс-Сығнақи еңбектеріндегі көмекші сөздердің құқықтық герменевтикаға әсері.....	154
3.4.1 Жалғаулық шылаулар.....	156
3.4.2 Септеулік шылаулар.....	180
3.4.3 Шарттық жалғаулықтар.....	191
3 бөлім бойынша тұжырым.....	198
ҚОРЫТЫНДЫ	201
ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ	205
ҚОСЫМШАЛАР	216

КІРІСПЕ

Зерттеу жұмысына жалпы сипаттама. Диссертациялық жұмыста орта ғасырда қазақ даласынан шыққан құқықтанушы, лингвист ғалым Хусмауддин әс-Сығнақидың өмірі мен шығармашылығы және оның еңбектеріндегі ислам құқығы негіздерінің араб лингвистикасымен арақатынасы зерттеледі.

Зерттеу жұмысының өзектілігі. Қазіргі таңдағы ел тәуелсіздігін нығайтудың басты бір шарты – мәдени-рухани саламыздың өркендеуі мен дамуы болып табылады. Бүгінгі кезеңдегі «Мәдени мұра» мемлекеттік бағдарламасы бойынша жүргізілген ғылыми ізденістер еліміздің рухани саласының өрлеуіне негіз болып, қарыштап алға басуының іргетасына айналғандай. Елбасы Н.Ә. Назарбаев ұсынған «Қазақстан – 2030» стратегиясы мен «дамыған 50 елдің қатарына ену» бағдарламасын іске асыру – әлемдік бәсекелестіктің талаптарына сай, қоғамымыздың жан-жақты жетілуін көздейді. Осыған сәйкес, бүгінгі рухани саланың бірі ата-бабаларымыздың өшпес мұрасын жаңғырту – ұлттық болмысымызға қайтадан үңіліп, оның қазіргі таңдағы маңызы мен мәнін айқындаумен байланысты. Әсіресе, асыл дініміз бен мәдениетімізді сақтау және оны келер ұрпаққа жеткізу күн тәртібінде тұрған басты мәселеге айналуда. Диссертациялық жұмыс тақырыбының осы мақсатқа сай таңдалуы, оның өзектілігін білдіреді. Сондай-ақ оның актуалдылығын келесідей қорытындылауға болады:

Бірінші, орта ғасырлық Мауараннаһр кеңістігінде ислам өркениеті мен мұсылмандық ойдың дамуына атсалысып, ханафилік мұраны жалғастырған ғалымдар мен ойшылдар аз болған жоқ. Егемендігімізге қол жеткеннен кейінгі тарихи және мәдени мұраларымызды тану, оларды игеру құбылысының табиғи көрінісі ретінде, қазіргі таңда қазақ даласынан шыққан ғұлама ойшылдардың өмірі мен шығармашылықтарын ғылыми-теориялық бағытта зерттеулерге қажеттілік туындап отыр.

Екінші, құқықтық-теологиялық тұрғыда ханафилік бағытқа басымдық танытқан елімізде, ханафи ғалымдарының діни-рухани мұрасын зерттеу, олардың ғылыми зерттеулері мен тұжырымдарын қазіргі қоғамдағы дін мәселелерін шешу тәжірибесінде тиімді пайдалану аса маңызды.

Үшінші, қазақ топырағынан шыққан ғұлама ойшылдарды зерттеп, келер ұрпаққа жеткізу – жауапкершілікті талап ететін, маңызды іс. Осы мақсатта алынып отырған диссертация тақырыбы – орта ғасырда ислам теологиясы мен құқығына үлес қосқан Хусмауддин әс-Сығнақидың өмірі мен шығармашылығын және оның мұсылмандық құқық негіздеріне қатысты еңбектеріндегі лингвистикалық мәселелерді талдаумен өзекті.

Төртінші, ислам ілімдеріне қатысты ғылыми еңбектердің қазақ тілінде жарық көрмеуі және қазақ халқының мұсылмандық бай мұраларының қолжазбалар күйінде зерттелмей қалуы мен бұл саланы зерттейтін мамандардың аздығы тақырыптың өзектілігін арттыра түспек.

Бесінші, кейінгі жылдары орта ғасырда қазақ даласынан шыққан ғалымдардың құнды қолжазбаларының шет елдерде ғылыми зерттеу нысанына айналуы, елімізде исламтану саласының қарқынды дамуы, жоғарғы оқу

орындарындағы «дінтану», «исламтану» мамандықтары бойынша білім алып жатқан студенттердің сұранысын өтейтіндей деңгейде ислам негіздеріне қатысты оқулықтардың аздық етуі – ислам ілімдерін ғылыми негіздегі кешенді зерттеулерге қажеттілікті арттырып отыр.

Алтыншы, зерттеу жұмысы Хусамуддин әс-Сығнақи шығармашылығы негізінде ханафи мектебінің діни мәтіндерден құқықтық нормаларды айқындау методологиясындағы араб лингвистикасының маңызын зерттеумен өзекті. Бұдан, құқықтанушының араб тіл білімін жетік меңгеріп, тіл табиғаты мен шариғаттың асыл мақсаттарын үндестіре білгенде ғана, негізгі мағына мен мақсат етілген шариғи үкімге қол жеткізе алатындығын түсінеміз. Яғни араб тіл білімін білмеген адамға Құран мен хадис мәтіндерін интерпретациялауға, олардан теологиялық, құқықтық үкімдер шығаруға құқық берілмейді. Бұл мәселені ғылыми-теориялық, практикалық тұрғыда айқындау – қазіргі қоғамдағы діни мәтіндерді өз мүдделеріне сай бұрмалап, қате ұғынып жүрген жекелеген тұлғалар мен топтардың ақиқатқа көз жеткізуіне себеп болады.

Хусамуддин әс-Сығнақи еңбектерінің құндылығы, оның ислам құқығы методологиясындағы лингвистикалық мәселелерге айрықша орын беруінен көрініс табады. Диссертация барысында ғалымның «әл-Уафи», «әл-Кафи» атты еңбектері негізінде, сөздің мағынаға қолданылуы мен антонимиялық интерпретациялануының және тура немесе метафоралық мағыналарға жұмсалыуының құқықтық герменевтикаға ықпалы баяндалады. Сол секілді, діни мәтіндердің грамматикалық, семантикалық ерекшеліктерінің құқықтық көзқарастардың туындауына әсері айқындалады.

Зерттеу жұмысының мақсаты мен міндеттері. Зерттеу жұмысымыздың басты мақсаты – исламтану салаларының бірі – ислам құқығы негіздері мен осы бағытта құнды еңбектерімен танылған Хусамуддин әс-Сығнақи шығармашылығындағы ислам құқығы негіздеріне қатысты құқықтық герменевтикалық, лингвистикалық мәселелерді зерттеп, ғалымның ұстанымын талдау. Ол үшін төмендегідей міндеттерді шешу көзделеді:

– Хусамуддин әс-Сығнақидың өмірі мен шығармашылығына қатысты араб, парсы тілдеріндегі тарихи-ғұмырнамалық (таражум) кітаптарды саралап, ғалымның ғылыми мұрасын айқындау;

– Хусамуддин әс-Сығнақи өмір сүрген кезеңдегі саяси-әлеуметтік және діни ахуалға тарихи шолу жасап, осы кезеңдегі ханафилік ілімнің даму жағдайын бағамдау;

– Ислам құқығы негіздері ілімінің қалыптасу тарихы мен маңыздылығын, негіздері мен принциптерін баяндау;

– Ислам құқығы негіздері ілімінің араб лингвистикасымен арақатынасын және араб лингвистикасының діни мәтіндерді түсіну және шариғат үкімдерін шығарудағы маңыздылығын баяндау;

– Ислам құқығы негіздеріндегі ханафилік және мутакаллимдер мектебінің құқықтық-лингвистикалық ұстанымдары мен ерекшеліктерін салыстыру;

– Хусамуддин әс-Сығнақидың «усул әл-фиқһ» еңбектеріндегі діни мәтін интерпретациясы мен құқықтық герменевтикалық әдістерін зерттеу;

– Араб тілінің грамматикалық, семантикалық заңдылықтарының құқықтық герменевтикаға ықпалын, көмекші сөздер мен префикстердің әртүрлі көзқарастардың туындауына әсерін зерттеу;

- Әс-Сығнақидың «әл-Уафи» және «әл-Кафи» атты еңбектеріндегі діни, құқықтық мәтіндерден үкім шығару барысында, семантикалық, контекстік, когнитивтік талдаулар мен прагматикалық пресуппозицияларды ескерудің маңыздылығын көрсету;

Тақырыптың зерттелу деңгейі. Диссертациялық жұмыстың мазмұны екі негізгі тақырыпты қамтиды. Бірінші – Хусамуддин әс-Сығнақидың өмірі мен шығармашылығы болса, екінші – ғалымның ислам құқығы негіздеріне байланысты еңбектеріндегі араб лингвистикасының құқықтық герменевтикаға ықпалы. Бірінші тақырып бойынша, ислам тарихында белгілі бір кезеңде немесе географиялық кеңістікте өмір сүрген ғалымдарды, яки белгілі бір сала мамандарын зерттеген арнайы тарихи-биографиялық (таражум) еңбектер жарық көрді. Олардың ішінде ханафи мәзһабының ғалымдарын ғана қамтыған:

- Абдулқадир ибн Әбу әл-Уафа әл-Қурашидің (775/1373 жылы дүние салған. Ары қарай: ж.д.с.) «Әл-Жауаһиру әл-Мудия фи Табақати әл-Ханафия»;

- Зейнуддин Қасым ибн Қутлубуғаның (879/1474 ж.д.с.) «Тәжу әт-таражум»;

- Ибн әл-Ханаай, әл-Мәула Алауддин Али ибн Әмруллаһ әл-Хумайдидің (979/1572 ж.д.с.) «Табақату әл-Ханафия»;

- Махмуд ибн Сулейман әл-Кафауидің (990/1982 ж.д.с.) «Кәтәйбу ағләми әл-ахбар мин фуқаһаи мәзһаби ән-Нуғман әл-мухтар»;

- Тақиуддин ибн Абдулқадир әт-Тамими әд-Даридің (1010/1601 ж.д.с.) «Табақат әс-сания фи таражуми әл-ханафия»;

- Мулла Али әл-Қари әл-Һарауидің (1014/1605 ж.д.с.) «Әл-Әсмару әл-Жания фи әл-Әсмай әл-Ханафия»;

- Мухаммад Абдулхай әл-Лакнауидің (1304/1886 ж.д.с.) «Әл-Фауайд әл-бәһия фи таражуми әл-ханафи» атты кітаптары секілді еңбектер ғалымның өмірі мен шығармашылығына кеңірек тоқталған.

Шафиғи мектебі өкілдерінен Ибн Хажар әл-Асқаланидің (856/1452 ж.д.с.) белгілі бір тарихи кезеңде өмір сүрген ғалымдарды қамтыған «әд-Дурару әл-камина», араб лингвистерін жинақтаған Жәләлуддин әс-Суютидің (911/1505 ж.д.с.) «Бағияту әл-уағат» атты еңбектерінде, сол секілді Хажи Халифаның «Кашфу әз-Зунун»; Әз-Зәбидидің «Тәжу әл-Арус»; Әбу әл-Мағали Мухаммад ибн Рафиғ әс-Саламидің «Мунтахабу әл-Мухтар»; Жамалуддин Әбу әл-Махасин Юусуф ибн Тағрибердидің «Әд-Дәлилу әш-шафи алә әл-мәнһали әс-сафи»; Бадруддин әл-Айнидің «Әл-Бинаях шарху әл-Һидая»; Мирза Мухаммад Бақир әл-Мусауи әл-Хауансаридің «Раудату әл-Жаннат»; Ибн әт-Тағрибердидің «Әл-Мәнһәлу әс-Сафи»; Исмайыл ибн Мухаммад әл-Бабабни әл-Бағдадидің «Һадияту әл-арифин» секілді, ханафи мәзһабының ғалымдарымен қатар, басқа хадис, фикһ ғалымдары мен араб лингвистерін зерттеген тарихи-ғұмырнамалық және энциклопедиялық еңбектерде Хусамуддин әс-Сығнақидың өмірі мен шығармашылығы фрагментарлы сипатта қарастырылған.

Бірақ ғалымның еңбектері осы күнімізге дейін қолжазба күйінде сақталып, оған қатысты зерттеулер жүргізілмей келді. Тек өткен ғасырдың аяғында, 1993-1994 жылдары, алғаш болып Абдуллаһ Осман Абдуррахман Сұлтан, ғалымның араб тілінің морфологиясына қатысты «Ән-Нажах әт-тәли тилуа әл-марах» атты қолжазба еңбегін өңдеп, ғылыми зерттеу жүргізіп, магистрлік диссертация жазды. 1998 жылы Ахмад Хасан Ахмад Наср Мекке қаласындағы Умму әл-Қура университетінің араб тілі факультетінде, Әс-Сығнақидың араб тіл грамматикасына байланысты түсіндірме еңбегі «әл-Муассал фи шарх ал-Муфассалды» зерттеп, докторлық диссертация қорғады.

Сол секілді, әс-Сығнақидың усул әл-фикһ саласына арнаған «Әл-Кафи. Шарх әл-Бәздәуи» деп танылған Бәздәуидің кітабына жазған түсіндірме еңбегі Мәдинада Фахруддин Сейд Мухаммад Қаниттің зерттеуімен докторлық диссертация тақырыбы болып, әр-Риядта 2001 жылы V томды кітап түрінде жарық көрді. Және де «Китаб әл-Уафи фи усул әл-фикһ» атты түсіндірме еңбегінің қолжазбасы өңделіп, 2003 жылы Каирде доктор Ахмад Мухаммад Хамуд әл-Йаманидің дайындауымен көлемді зерттеу жұмысы, ғылыми сілтеме түсіндірмелерімен бірге III том болып басылып шықты.

Түрік зерттеушісі Н.Тосун 1998 жылы Хусамуддин әс-Сығнақиге телінген «Манақибу Ахмет Яссауи» атты шағын трактат қолжазбасын алғаш парсы тілінен түрік тіліне аударып, жарыққа шығарған. Ол 2005 жылы академик Ә.Нысанбаев пен профессор Д. Кенжетайдың қазақ тіліне тәржімалауымен, жиырма томдық «Қазақ халқының философиялық мұрасы» атты серияның 4-томына енген [1, б. 269-272].

Негізінде, елімізде қазақ даласынан шыққан орта ғасырлық дін ғұлама ғалымдарымыздың өмірі мен шығармашылығы тәуелсіздік алғаннан кейінгі кезеңде ғана қолға алына бастады. Ислам өркениетінде өзіндік із қалдырған Мауараннаһр ғалымдарын, қазақ даласының жұлдыздарының рухани мұрасын қазақ тілінде ең алғаш зерттеп, еңбек жазған белгілі отандық ғалым – проф. Әбсаттар қажы Дербісәлі. Ғалымның 1995 жылы жарық көрген «Қазақ даласының жұлдыздары» атты еңбегі мен тың мақалалары осы бағыттағы зерттеулердің даңғыл жолын бастаса, проф. Ш.Керім Хусамуддин әс-Сығнақидың өмірі мен шығармашылығын жүйелі зерттеген «Сығанақ саңлағы» атты монографиясын жазды. Бұл зерттеулерді Адырбек Сопыбеков пен Асан Саркуловтың «Һисмаиддин Сығнақи (Сунақ ата) – тұғырлы тұлға» атты ғылыми зерттеулер мен танымдық пайымдауларға құрылған еңбегі жалғады. Бұл еңбек академик Сұлтан Сартаевтың аударуымен орыс тіліне тәржімаланды. Қазіргі таңда әс-Сығнақи шығармаларының қолжазбалары Түркияда, Мысырда, Сауд Арабиясында, Өзбекстанда, Германияда, Үндістанда, т.б. елдерде сақталғаны анықталып отыр. Каир қаласынан төрт кітабының қолжазбасы елімізге алдырылды. Бұл қолжазбалар қазір Ұлттық кітапханамызда сақтаулы. Бұл бағалы жәдігерлер профессор Ш.Керімнің бастамасымен Нұр-Мұбарак университетінің мысырлық ғалым докторлары тарапынан зерттеліп, нақтыланды. Осы қолжазбаларды жан-жақты саралап, тексеру нәтижесінде 2006 жылдың сәуірінде Қазақстан Республикасының Ұлттық кітапханасында

Хусамуддин әс-Сығнақидың өмірі мен шығармашылығы хақында конференция ұйымдастырылды.

Сонымен қатар, 2012 жылы әс-Сығнақи дүниеге келген Сыр өңірінде, ғалымның бабасы Хисамуддин әс-Сығнақидың 880 жылдығына арналған ауқымды іс-шара аясында «Хисамиддин ілімі – Ислам игілігі» атты ғылыми-танымдық конференция өтті. Осы іс-шара барысын және әс-Сығнақи жайлы тарихи деректер мен оның өмірін зерттеушілердің еңбектерін қамтыған Әбілқайыр Сыздықовтың «Дүбірлі дүрмек» атты кітабы жарық көрді.

Жалпы, орта ғасырлық Сығанақ қаласы мен сол өңірдің рухани мұрасы турасында тарихи құнды деректерді В.В. Бартольдтың «Сочинения» атты еңбектерінің жинағынан, тарихи-археологиялық деректерді А.Ю. Якубовскийдің «Развалины Сыгнака (Сугнака)» атты еңбегінен (Академик С.Сартаев қазақ тіліне тәржімалаған) және А.Левшин, И.А. Кастанье, В.Каллаур, Лерх, М.Тынышпабев, І.Есенберлин, Б.Д. Греков, К.Байпақов, С.Жолдасбаев секілді ғалымдардың зерттеулерінен оқи аламыз. Сол секілді Хусамуддин әс-Сығнақимен байланысты суғнақтардың этногенезін қамтыған Шайх-Асан Саркуловтың «Замана көшіндегі дін ақиқаты», Ж.Ержановтың «Сунақтардың этногенезі және Сунақ қаласының тарихы», І.Құдияровтың «Сунақ шежіресі», Ш.Қарақожаевтың «Сунақ Ата-хисамиддин» атты кітаптары жарық көрді. Осы жоғарыда аталған еңбектерге жүгінер болсақ, ғасырлар қойнауынан сыр шертер терең тарихымыздың тұңғышына бойлап, шежіреге толы құндылықтардан нәр алып, текті тұлғаларымыздың ұрпақ үшін жасаған ерен еңбектерінің куәсі боламыз.

Соңғы жылдары Хусамуддин әс-Сығнақидың теологиялық, құқықтық еңбектері мен ойлары еліміздің докторанттары мен магистранттарының диссертация жұмыстарына да арқау болуда. Әлі де болса зерттеушілер мен ғалымдарымыз әс-Сығнақидың жарық көрмеген қолжазбалары: Түркияда, Мысырда, Сауд Арабиясында, Өзбекстанда, Германияда, Үндістанда, т.б. елдерде сақталғанын анықтап, кейбір қолжазбалары мен нұсқалары елімізге алдырылып жатыр.

Ал диссертациялық жұмыстың екінші, негізгі тақырыбында – Хусамуддин әс-Сығнақидың «әл-Уафи» мен «әл-Кафи» атты усул әл-фикһ іліміне қатысты түсіндірме екі еңбегіндегі, ислам құқығы негіздерінің араб лингвистикасымен арақатынасы зерттеледі. Бұл тақырып бойынша, ғалымның аталған екі еңбегін өңдеп, алғаш жарыққа шығарған Ахмад Мухаммад Хамуд әл-Йамани мен Фахруддин Сейд Мухаммад Қаниттің зерттеуі барысындағы кейбір сілтеме түсіндірмелерінен басқа, зерттеу жұмыстары жоқ. Осы тақырыпты зерттеу барысында, жалпы ислам құқығы негіздері мен араб лингвистикасының байланысына қатысты араб тілінде жазылған еңбектер және әс-Сығнақи секілді, әл-Бәздәуи мен әл-Ахсекасидің еңбектеріне түсіндірме жазған Абдулазиз әл-Бұхари, Уалиуддин әл-Фарфур және т.б. ғалымдардың түсіндірме еңбектері негізге алынды. Сонымен қатар, ханафи мектебінің негізгі кітаптары: әд-Дабуси, әс-Сарахси, ән-Насафи сынды ғалымдардың усул кітаптарына жүгінілді.

Зерттеудің нысаны мен пәні. Зерттеу нысаны – Хусамудин әс-Сығнақидың ислам құқығы негіздеріне қатысты еңбектеріндегі лингвистикалық мәселелер. Зерттеу пәні – Хусамудин әс-Сығнақидың өмірі мен шығармашылығы, ислам құқығы негіздеріндегі, құқықтық герменевтикадағы араб лингвистикасының маңызы.

Зерттеудің дереккөздері – әс-Сығнақидың усул әл-фикһ саласына арналған «Әл-Кафи. Шарх әл-Бәздәуи» және «Китаб әл-уафи фи усул әл-фикһ» атты түсіндірме еңбектері.

Зерттеу жұмысының теориялық-әдіснамалық негізі. Зерттеу барысында жұмыстың теориялық негізі ретінде классикалық араб дереккөздері сараланып, аударылды. Құқықтанушылар мен лингвистердің еңбектеріндегі теориялық концепциялар басшылыққа алынды. Негізгі зерттеу бағытымызда тарихи-салыстырмалы, құрылымдық-функционалдық талдау, герменевтикалық әдіс, лингвистикалық, құрылымды семантикалық, контекстуалдық сараптау әдістері қолданылды.

Зерттеудің негізгі әдістері мен тәсілдері. Зерттеу жұмысы барысында салыстырмалы, лексика-семантикалық, семалық сараптама, когнитивті лингвистикалық, концептуалды талдау, интерпретациялау, компоненттік семантикалық, грамматикалық талдау, саралау, жіктеу, сипаттау, түйіндеу сияқты әдіс-тәсілдер қолданылды.

Ғылыми зерттеу жұмысының теориялық тәжірибелік маңызы. Зерттеу жұмысының тұжырымдары мен ғылыми нәтижелерін жоғары оқу орындарында, исламтану, дінтану, құқықтану салаларында ислам құқығының лингвистикалық негіздерін оқытуда, осы бағыттағы арнайы курстарда, ізденушілер ғылыми зерттеу жұмыстарына қосымша материал ретінде пайдалануға болады.

Диссертациялық жұмыстың ғылыми жаңалығы

- Хусамуддин әс-Сығнақидың өмірі мен шығармашылығына қатысты классикалық араб дереккөздері сараланып, ғалымның ислам теологиясы мен құқығы және араб лингвистикасы салаларымен қатар, хадис ғалымы екендігі дәлелденді.

- Әс-Сығнақидың ислам құқығы мен тіл ғылымын сабақтастыра зерттеп, дамытуының өзіндік тәсілдері мен ерекшеліктері анықталды.

- Усул әл-фикһ іліміне қатысты араб тіліндегі термин сөздердің қазақ тіліндегі түсінігі мен баламалары ұсынылды.

- Әс-Сығнақидың ислам құқығы негіздеріне қатысты еңбектеріндегі лингвистикалық мәселелер тұңғыш рет зерттеліп, ғалымның аталған саланы дамытуға қосқан үлесі бағамдалды.

- Әс-Сығнақидың ислам құқығы негіздеріне қатысты қолданған лингвистикалық тәсілдерін өзге мұсылман құқықтанушылардың методологиялық ұстанымдарымен салыстыра зерттеудің нәтижесінде тілдің грамматикалық және семантикалық ерекшеліктерінің құқықтық нормалардың өзгеруіне, әртүрлі көзқарастардың туындауына ықпал ететіндігі дәлелденді.

- Араб тіліндегі әрбір көмекші сөз бірнеше мағыналарға қолданылатындықтан, Құран мен сүннет мәтіндеріндегі көмекші сөздердің

негізгі семантикасын анықтауда, лингвистикалық талдаулармен қатар, негізгі мағынасын ашатын қосымша дәлелдерге жүгінудің қажеттілігі тұжырымдалды.

- Діни мәтіндерді құқықтық интерпретациялауда лингво-семантикалық, контекстуалды талдау мен когнитивті-прагматикалық лингвистика аясында кешенді зерттеудің қажеттілігі дәйектеліп, осындай зерттеулерді жүзеге асыруды қамтамасыз ететін тәсілдер кешені анықталды.

- XI-XII ғасырдағы мұсылмандық құқық теориясын зерттеген ғалымдардың, соның ішінде Хусамуддин әс-Сығнақи еңбектерінде қарастырылған мәселелердің батыс ғылымында өткен ғасырдың 20-30-шы жылдары семиотиканың бір бөлімі ретінде қолданысқа енген лингвистикалық прагматикамен ұқсастықтары анықталып, араб лингвистикасының осы саланы дамытудағы мүмкіндіктері зерделенді.

Қорғауға ұсынылатын ғылыми тұжырымдар

- Ислам өркениетінің прогрессивті интеллектуалды дамуына Орта Азия кеңістігінен шыққан ғалымдар мен ойшылдардың қосқан үлесі, орта ғасырлық Сығанақ, Жент, Фараб секілді қалалардан шыққан ғалымдардың мұралары зерттеліп жатқанымен, олардың іргелі еңбектерінің басым бөлігі әлі күнге қазақ қоғамына таныс емес. Сондықтан бұл тұрғыдағы зерттеулер фрагментарлық сипат алып отыр. Бұндай кемшіліктердің орнын толтыру үшін, танымдық, ғылыми зерттеулерді арттыру қажет.

- Хусамуддин әс-Сығнақидың ислам теологиясы мен құқығы, араб лингвистикасы салаларындағы құнды еңбектері мен хадис, тәпсір және араб поэзиясындағы орны анықталып, оны бірнеше ғылым салаларын терең меңгерген энциклопедист ғалым ретінде білеміз.

- Тіл білімі мен исламтану пәндері тығыз байланысты. Мұсылмандық құқықта діни мәтіндерден құқықтық үкімдерді шығаруға араб тілін жетік білген ғалымдар ғана құқылы екендігіне көз жеткіздік.

- Құран мен сүннет мәтіндерін түсінуде лексика-семантикалық, контекстуалды және когнитивті-прагматикалық талдаулардың маңызды екендігі тұжырымдалды.

- Діни мәтіндегі негізгі мағынаны айқындау үшін араб тілін білу жеткілікті емес, сонымен қатар, мәтін интенциясы, қоғамдық, ғұрыптық қатыстылығы мен адресатқа қатысты пресуппозициялар ескерілуі қажет.

- Діни, құқықтық мәтіндер семантикалық, контекстуалды, прагматикалық деңгейде және шарифаттың асыл мақсаттары мен ғұрыптың аясында интерпретацияланған жағдай да ғана дұрыс түсінік қалыптасады. Бұл өз кезегінде діни мәтінді бұрмалап, қате түсініктерге бой алдырудың алдын алады.

- Құқықтық ханафи, теологияда матрудилік ілімге негізделген діни-тарихи жадымызды қайта жаңғыртып, жастардың бойында діни сана қалыптастыру және тарихи, рухани, ұлттық сабақтастықты жалғау – қоғамдағы діни алауыздықтардың алдын алуға септігін тигізеді. Сондықтан қазақ халқының діни танымы мен рухани тарихында айрықша маңызға ие әрі қазіргі таңда мемлекетіміздің тұрақтылығының кепілі – ханафи мектебінің ғылыми негіздерін дамытып, қазақ топырағында өркендеуіне атсалысқан әс-

Сығнақидың мұрасын зерттеп, оны таныту аса маңызды. Бұл бағытта келесі ұсыныстар ұсынылады:

- Хусамуддин әс-Сығнақидың теологиялық, құқықтық көзқарастарын зерттеп, еңбектерін діни оқу орындарының оқу бағдарламасына енгізу.

- Ғалымның кейбір қолжазба күйінде сақталған еңбектерін зерттеп, өңдеп, жарыққа шығаруды – магистрлік не докторлық диссертация тақырыбынан санау.

- Қазақстан тарихы оқулықтарындағы: Әл-Фараби, Баласағұни, Махмұт Қашқари секілді қазақ даласының ойшыл ғалымдарының қатарына дін, құқық, тіл салаларында құнды еңбектерімен танылып, көпшілік еңбектері күнімізге дейін жеткен Хусамуддин әс-Сығнақидың да рухани мұрасын енгізу қажет. Сондай-ақ, мектеп, медресе немесе орталықтарға және көшелер мен аудандарға ғалымның атын беру арқылы да әс-Сығнақи мұрасын жаңғыртып, жалпы халыққа таныту.

Зерттеу жұмысының сыннан өтуі мен жариялануы. Диссертациялық жұмыстың негізгі нәтижелері мен қорытындылары отандық және шетелдік ғылыми басылымдарда барлығы 14 ғылыми мақала түрінде жарық көрді. Оның ішінде 1 мақала Скопус (Scopus) мәліметтер базасында, 3 мақала – шетелдік басылымдарда, 6 мақала – халықаралық конференцияларда, 4 мақала – ҚР БҒМ Білім және ғылым саласындағы қадағалау комитеті бекіткен тізімге енетін журналдарда жарияланды.

Зерттеу жұмысының жалпы құрылымы. Зерттеу жұмысы кіріспеден, үш бөлімді қамтитын негізі мазмұннан, қорытындыдан, пайдаланылған әдебиеттер тізімінен тұрады. Диссертацияның жалпы көлемі 219 бет.

1 ХУСАМУДДИН ӘС-СЫҒНАҚИДЫҢ ӨМІРІ МЕН ШЫҒАРМАШЫЛЫҒЫ

1.1 Хусамуддин әс-Сығнақидың өмірі және көзқарастарының қалыптасу алғышарттары

Хусамуддин әс-Сығнақидың өмірі

Хусамуддин әс-Сығнақидың толық аты-жөні – Хусейн ибн Али ибн Хажжжаж ибн Али ибн Мухаммад. «Хусамуддин» лақап аты. Махмуд ибн Сулейман әл-Кафауи «Кәтәйбу ағләми әл-ахбар мин фуқаһаи мәзһаби ән-Нуғман әл-мухтар» атты еңбегінде әс-Сығнақидың есімін «әл-Хасан ибн Али» деп келтірген [2, б. 68]. Алайда, ғалым еңбектерінде өз есімін «Хусейн ибн Али» деп көрсеткені секілді, оның өмірбаянын жазған барлық зерттеушілер де оны осы есімімен атаған. Әл-Кафауидің аталған еңбегін ықшамдап, кейбір толықтырулар енгізген имам әл-Ләкнауидің еңбегіне жіті назар аудармаған кейбір зерттеушілер, имам әл-Ләкнауидің «әл-Хасан ибн Али» деп қателескендігін айтқан. Бірақ, бұл әл-Кафауидің нұсқасында орын алған қателік болатын. Имам әл-Ләкнауи автордың сөзін келтіре отырып, басқа ғалымдардың еңбектерінде «Хусейн ибн Али» деп келгендігін әрі дұрысы осылай екендігін көрсеткен [3, б. 107].

«Хусамуддин» лақап аты. Кейбір деректерде «Хисамуддин», «Хусам» деп те келген. «Әс-Сығнақи» туып-өскен жеріне байланысты аталған ныспысы, яғни ортағасырлық «Сығанақ» кентіне телініп аталған. Араб деректерінде «Сығнақи» деп «а» әрпінсіз және «сад» немесе «син» әріптерімен де жазылған. Бұл тілдік тұрғыда қателік болып есептелмейді. Хажи Халифа «Кашфу әз-зунун» атты еңбегінде «السَّغْنَاقي» деп «син» әріпімен де, «الصَّغْنَاقي» деп «сад» әріпімен де келтірген [4, т. 3, б. 333,395]. Дегенмен, өз еңбектерінің соңында келтірілген аты-жөніне назар аударсақ, «السَّغْنَاقي» яғни «син» әріпімен жазылғандығын көреміз.

Махмұт Қашқари «Диуан луғат әт-турк» атты еңбегінде: «سُغْنَاق – Суғнақ – оғыз қалаларының бірі», – деп жазса [5, т. 1, б. 531], Әз-Зәбидидің «Тәжу әл-арус» атты түсіндірме сөздігінде де: «سُغْنَاق – Суғнақ – Бұхара маңындағы елді мекен. Ол жерден «Ән-Ниһая» авторы имам Хусамуддин Али ибн әл-Хажжжаж әс-Суғнақи шыққан», – деген сөздермен келеді [6, т. 25, б. 450]. В.В. Бартольд, А.Ю. Якубовскийлер Сығанақ қаласының атауына қатысты Махмуд Қашқаридің кітабында келген нұсқасына сілтеме жасайды [7, т. 5, с. 100].

Сонымен қатар «табақат», яғни «тарихи ғұмырнамалық» кітаптардан «әл-Бұхари», «әл-Ханафи» деген де ныспы есімдерімен аталғандығын көреміз. «Әл-Бұхари» ныспысы – ғалымның Бұхара қаласында ұзақ уақыт тұрақтап, оқығандығына, яки Мауараннаһрдегі танымал орталық Бұхара аймағынан шыққандығы себепті телінген болса керек. Дегенмен, әс-Сығнақидың өмірбаянына тоқтағандардың ішінде Әбу әл-Мағали Мухаммад ибн Рафиғ әс-Салами ғана «Мунтахабу әл-мухтар» деп танылған еңбегінде: «Әс-Сығнақи әл-Бұхари» [8, б. 41] деп келтірсе, Лаһордағы «Уақфия» кітапханасындағы қолжазбалар каталогынан: «Ғұлама Хусейн ибн әл-Хажжжаж әл-Бұхари, әл-

Хусами деген атпен танымал, усул фақиһы», – деген мәліметті ғана кездестіреміз [9, б. 19].

«Әл-Ханафи» деп айтылуы, ғұламаның ұстанған құқықтық мектебімен байланысты. Ол ханафи мәзһабын ұстанушы ғана емес, сонымен қатар осы мектептің көрнекті ғалымдарының бірі ретінде танылған.

Әс-Сығнақидың Ибн әт-Тағрибердидің «Әд-Дәлилу әш-шафи» атты еңбегінде – «الصَّاعَانِي» «Әс-Сағани» [10, т. 1, б. 275]; Әл-Айнидің «Әл-Бинаyah» атты еңбегінде – «السُّفْنَانِي» «Әс-Сығнақи» [11, т. 1, б. 12]; Әл-Хауансаридің «Раудату әл-жаннат» атты еңбегінде – «السُّفْيَانِي» «Әс-Суфияни» [12, т. 3, б. 148]; Ибн Хажардың «Әд-Дурару әл-камина» атты еңбегінде – «العَنَافِي» [13, т. 2, б. 60] «Әл-Анафиқи» деп келуі, кітапты көшіру барысында орын алған қателік екендігін айта кетуіміз керек. Өйткені, Ибн әт-Тағриберди «Әл-Мәнһәлу әс-сафи» атты еңбегінде – «الصَّغْنَانِي» «Әс-Сығнақи» [14, т. 5, б. 163-166] деп жазған. Ал, жоғарыда аталған «Әд-Дәлилу әш-шафи» атты еңбегі, осы кітабының ықшамдалған нұсқасы болатын.

Әс-Сығнақи еңбектерінде өзін «әл-Хусейн ибн Али ибн Хажжаж әс-Сығнақи» деп танытқан. Ол өзінің «әл-Уәфи» кітабының қорытынды бөлімінде: «Мен – мені опасыздық сипатын иеленуден сақтаған, тура жолға нұсқаған Аллаға мұқтаж құл – Хусейн ибн Али ибн әл-Хажжаж деп аталдым», – деген [15, т. 5, б. 1975]. Кейбір нұсқаларында «әс-Сығнақи» сөзі де жалғанған. Сонымен қатар өзінің «ән-Нажах», «әл-Кәфи», «әт-Тасдид» атты кітаптарының соңғы қорытынды беттерінде: «әл-Абд әд-Дағиф (әлсіз құл) Хусейн ибн Али ибн Хажжаж ибн Али әс-Сығнақи айтты», – деп жазады.

Ал, ғалымның «әс-Сығнақи» атты ныспыға ие болуы қазіргі Қызылорда облысы Жаңақорған ауданындағы ескі Сығанақ шаһарынан шыққандығымен байланысты. Сығанақ атауы X ғасырда парсы тілінде жазылған «Худуду әл-Алам мин әл-машриқи илә әл-мағриби» атты авторы белгісіз еңбекте: «سوناخ» «Сунах» деп аталып, Фараб аймағындағы қалалардың бірі» [16, б. 134], – деп сипатталған. Осы секілді деректі Әс-Самғанидің (562/1167 ж.д.с.) «әл-Әнсаб» атты тарихи-ғұмырнамалық еңбегінде хадис ғалымы Әбу әл-Фадыл Сиддиқ ибн Сағид әс-Сунахи әл-Фарабидің өмірбаянына шолу жасап, әл-Идрисидің «Сунах – Исфиджаб қалаларының бірі», – дегенін келтірсе [17, т. 8, б. 350], осы еңбекті ықшамдаған Ибн әл-Әсир (630/1233 ж.д.с.): «Сунақ – Мауараннаһрдағы Сейхун (Амудария) өзені жағалауындағы Фараб аймағына тиесілі елді-мекендердің бірі» [18, т. 2, б. 57], – деген. Сол секілді Әбулқасим Фирдаусидің (411/1020 ж.д.с.) «Шахнамасынан»: «Сунақтың табыларсың қаласынан, Жай алып жатып бір су саласынан» [19, б. 310], – деген жолдарды кездестірсек, Якут әл-Хамауи (626/1229 ж.д.с.) «Муғжаму әл-Булдан» атты кітабында да: «صوناخ» «Сунах» сөзін қолданған [20, т. 3, б. 435].

XIX ғасырда құрастырылған орыс деректерінде де *Град Сунак, Город Сунах* деп жазылған [7, т. 2, с. 560].

Ал, Камалуддин ибн әл-Фуати (723/1323 ж.д.с.) «Мажмағу әл-әдәб фи муғжам әл-әлқаб» атты еңбегінде Мауараннаһрлік фикһ әрі хадис ғалымы

Камалудин Әбу Мухаммад әс-Сығнақи әл-Фақиһтың өмірбаянына тоқталған кезде, «әс-Сығнақи» деп келтірген [21, т. 4, б. 163]. Содан кейінгі кезеңдерде жазылған Әбу әл-Уафа әл-Қурашидің (775/1373 ж.д.с.) «Әл-Жауаһиру әл-Мудия» секілді тарихи ғұмырнамалық кітаптарда «әс-Сығнақи» сөзі қолданыс тапқан.

Сол секілді «Булдан әл-хилафа әш-шарқия» атты кітапта: «Али Йазидің айтуынша: «Елді мекендерге арналған ескі энциклопедия еңбектерде бұл қала туралы мәліметтерді кездестіре алмаймыз. Дегенмен, *Сығанақ* – қыпшақтардың бас қаласы, ол – Отырар қаласының солтүстік жағындағы жиырма төрт фарсах қашықтықтағы жерде орналасқан» [22, б. 529], – деп келген.

Мәскеу қаласындағы Ресей мемлекеттік кітапханасында сақталған Ремезовтың 1701 жылы жасаған картасында Суна(к) және Сығанақ қалаларының қатар орналасқаны көрсетілген. Бұны Ілияс Есенберлиннің «Көшпенділер» трилогиясында Сырдарияның орта шенінде көне заманнан келе жатқан: Сығанақ, Сауран, Отырар, Яссы атты көне шаһарлардың бар екенін, осылардың маңында бірнеше уақ қалалардың салынғанын, бұған мысал ретінде Сунақ, Жүйнек қалаларын атап көрсеткен [23, т. 1, б. 145]. Демек, Сыр бойында Сығанақ қаласы да, Сунақ қалашығы да болған болуы мүмкін. Бірақ кейін, Жібек жолындағы қалалар дамып, үлкейіп агломерацияланып Сығанақ қаласы деп аталса керек. Оны қаланың Отырар қаласынан да үлкен болғандығы жайлы айтылған деректер қуаттай түседі. Немесе ертеректе жазылған дереккөздерден байқағанымыздай, қала алғашқыда *Сунақ* немесе (*Сунах*) деп аталып, кейінгі кезеңдерде *Сығнақ* (*Сугнақ, Сығанақ*) деп аталған да болуы мүмкін. Араб жазуында *Сунақ* пен *Сығнақ* сөздерінің жазылуы мен дыбысталуында көп айырмашылық болмайтындығын ескерсек, екі сөздің бір қала атауы болуы да мүмкін. Бұл тұрғыда профессор Ә.Дербісәлі: «Қала әуелде шынында да Сунақ (*Сунах*) деп аталса керек. Соңынан ол Сығынақ болып өзгеріп кеткенімен, соңғы ғасырларда жергілікті халық Сунақ, Сунақ Ата деп, бастапқыдай қайта атап кеткен секілді» [24, б. 125], – деп ой түйеді.

Қаланы алғаш рет 1867 жылы орыс археологиялық комиссиясының тапсырмасы бойынша, археолог П.И. Лерх, 1892 жылы өлкетанушы Е.А. Смирнов, 1899 жылы Түркістан өлкетану бөлімінің меңгерушісі В.А. Каллаур қалаға барлау жұмысын жүргізіп, оның топографиясын сипаттаса, 1906 жылы қаланы археолог И.А. Кастанье зерттеп, Каллаурдың қала туралы жазғандарын толықтыра түседі.

1927 жылы А.Ю. Якубовский қаланың топографиялық жағына көңіл бөліп, қала туралы ғылыми мақала жазады. Бұдан 20 жылдан кейін қалаға 1947 жылы ОҚАЭ-ның жетекшісі А.А. Бернштам келіп, зерттеулердің нәтижесінде қаланың б.д.д. қаңлы дәуірінен бері өмір сүріп келе жатқандығы туралы жазған. Сол секілді, осы кезеңде Е.И. Агеева мен Г.И. Пацевичтер археологиялық барлау жұмысын жүргізген. Олар жинастырылған материалдар бойынша қаланың V-VIII ғасырда өмір сүріп одан кейін құлдырап, XII-XVI ғғ. қайта өркендеп, Ақ Орданың кезінде қайта жанданғандығын жазады. Алайда, бұлар да қалаға қазба жұмыстарын жүргізбеген. XX ғ. 70-ші жылдары қалаға Отырар археологиялық экспедициясының меңгерушісі К.А. Ақышов пен К.М. Байпақов

бұл қаланы «ортағасырлық қалалардың ішінде Отырар қаласынан кейінгі атақты екінші қала», – десе [25], профессор Ш.Керім, байырғы шаһарда қазба жұмыстарын жүргізіп, арнайы зерттеген Сәйден Жолдасбаевтың: «Бұл қаланың құрылыс жүйесі Отырар қаласынан екі есе үлкен. Отырардың бірінші аталатын себебі – оның Шыңғыс ханның жойқын шапқыншылығына алты ай қарсылық көрсетуі. Сығанақ қаласы да қарсылық көрсеткен, бірақ ол қарсылық жеті күнге ғана созылған. Ол қала аумағының тым үлкен болғандығынан, қорғаныс күшінің жеткіліксіздігінен жау күшінің басымдығына төтеп бере алмаған», – дегенін келтірген [9, б. 21].

Бартольдтың «Түркістан» атты еңбегінде: «Сығнақ – мұсылман емес қыпшақтардың астанасы. Отырар қаласынан жиырма төрт фарсах қашықтықта орналасқан. Қазіргі таңда, ол жерде «Сунақ Қорған» немесе «Сунақ Ата» деп танылған елдің үйінділері бар» [26, р. 295], – деген.

Қаланың атаққа бөленуіндегі басты бір себеп – оның 2000 жылға жуық тарихында қаңлылардың, қыпшақ хандығының (XI – XII ғ.), Ақ Орданың (XIII – XIV ғ.), Әбілхайыр хандығының (XV ғ.), Қазақ хандығының (XVI ғ.) астанасы болғандығы. Қалаға қандай шапқыншылық жасалса да, өмір қайта жанданып отырған [27]. Себебі қала Ұлы Жібек жолы бойында тұрып, Орта Азия мен Дешті Қыпшақ хандығының арасында орналасқан-ды.

Осы қаладан шыққан Хусамуддин әс-Сығнақи жайлы қалам тартқандардың бірі де оның дүниеге келуі, жастық шағы және жанұясы жайлы деректер келтірмеген. Түркияда жарық көрген көп томды «Ислам энциклопедиясында» оның туған жылы туралы дерек жоқ екендігі айтыла келе, әс-Сығнақидың Әбу Баракат ән-Насафиді құрдастары санатына қосқанына қарап, оның туған жылы – 620/1223 болуы керек деген болжам айтылады [28, т. 37, б. 164]. Алайда, ғалымның Хафизуддин әл-Бұхари сынды ұстаздарынан жастайынан білім алғандығы мен ұстазына әз-Замахшаридің «әл-Муфассал» кітабын 676/1277 жылы оқып бергендігін және хижраның 690-шы жылдары негізгі еңбектерін жазып, 710 жылдары ұзақ сапарларға шыққандығын ескерсек, әс-Сығнақи 630/1233-шы жылдары дүниеге келген болуы ықтимал.

Ғалымның жастық шағы туралы деректер болмағанымен, зерттеушілердің еңбектерінен, өзінің жетістіктерінен, оның діни әрі ғылыми отбасында өскенін байқаймыз. Ұстазы имам, шейх Хафизуддин әл-Бұхариде әс-Сығнақидың бойынан жастайынан тектілік пен дарындылық қасиеттерін байқап, шәкіртін адами-имани қасиеттерге баулып, шарифи ғылым - білім деңгейін көтеріп, оған үкім (пәтуа) беруіне рұқсат еткен [3, б. 106].

Ғылыми ізденістері мен шығармашылық жолы

Сыр бойындағы Сығанақ қаласында дүниеге келген ол, балалық шағынан бастап, Сығнақ, Иасы, Исфиджаб қаларында білім алып [1, б. 270], ілімін жетілдіру үшін ислам әлемінің шығысындағы ғылым ошақтарына ұзақ сапарға шығады. Сол кезеңдегі үлкен ғылыми орталықтың бірі Бұхарада көп тұрақтап, осындағы көрнекті ғұламаларды кездестіріп, білім алады.

«Ән-Ниһая» қолжазбасының алғы сөзінен білетініміз – Хафизуддин әл-Бұхариден Мары шаһарындағы (қазіргі Түркіменстанда) әл-Бадрият медресесі

мен мешітінде «әл-Ғидая» кітабын басынан аяғына дейін тыңдап, Фахруддин әл-Маймарғиден Бұхарадағы «әл-Муктади» медресесінде білім алған [29].

Кейін өзі де сабақ беріп, білгенін үйретіп, ұшталып, ғалым болып қалыптасады. Әс-Сығнақидың ғылым-білімдегі дәрежесін, оның бірқатар салаларда жазған еңбектерінен, ғұлама ұстаздардан білім алып, ғалым шәкірттер тәрбиелегендігінен және ғалымдардың оны дәріптеулері мен исламтану, лингвистика салаларындағы терең зерттеулерінен көруге болады. Атап айтар болсақ, ислам құқығы, ислам құқығы негіздері мен ислам теологиясы және араб лингвистикасына қатысты еңбектері ғалымның осы салаларда шоқтығы биік екендігін аңғартады. Ханафи мәзһабының танымал фикһ кітабы «Әл-Ғидаяға» «Ән-Ниһая» атты алты том көлемінде ауқымды, құнды коментарий еңбегі де әс-Сығнақидың білімнің биігіне шығып, замандастарынан оқ бойы озық тұрғандығын көрсетеді. Сол секілді шәкірттерінің бірі Жәләлуддин әл-Ғуждауани «Шарху әл-Кафия» атты еңбегінде: «Маған үмбеттің данышпаны, миллеттің телегей теңіз ғұлама имамы, мырзамыз әрі ұстазым Хусамуддин әс-Сығнақи, бір ғылым алқасында достарына Құран тәпсірінің нәзік тұстарын түсіндіргенін айтты», – деген сөздерімен, әс-Сығнақидың тәпсір саласының да білгірі екендігін білдірген. Алайда, имамның өмірбаянын зерттеушілер оның тәпсірші екендігін, не осы салада қалам тартқанын айтпаған. Құран Кәрім тәпсіріне қатысты еңбек жазып та, бірақ күнімізге дейін сақталмаған болуы да мүмкін. Сонымен қатар, ең алғашқы ұстазы Жәләлуддин әл-Мағшардың хадис ғалымы болғандығын ескерсек, әс-Сығнақидың алғаш хадис ілімін үйренгендігін де түсінеміз [15, т. 5, б. 1979]. Имам әз-Зәһәби, одан хадистанушылардың хадис алғандығын да айтқан [30, т. 3, б. 152]. Көрнекті хадис ғалымы Ибн Хажар: «ілімде алда болған», – десе [13, т. 2, б. 60], имам әс-Суюти «ғалым, фақиһ, лингвист, жадали (диалектик)», – деп сипаттайды [31, т. 2, б. 60].

Хусамуддин әс-Сығнақидың әз-Заһаби, Ибн Хажар әл-Асқалани, әс-Суюти секілді танымал хафиз хадистанушылардың еңбектерінде келуі, оның пайғамбар мұрасын келер ұрпаққа жеткізген ғалым екендігін де аңғартады. Деректерде әз-Зәһәбидің әс-Сығнақиден, оның көзін көрген бір топ ғалымдар хадис естігендігін айтқандығы келсе, Ибн Хажар әл-Асқалани оны хижраның 8-ғасырында өмір сүрген ғалымдардың қатарынан санаған. Сол секілді Жәләлуддин әс-Суютидің «Буғият әл-уағат фи табақат әл-луғауиина уа ән-нухат» атты еңбегінің қорытынды бөлімінде, пайғамбардың Әбу Дардадан жеткен: «Кімде-кім Алладан басқа тәңір жоқ екендігіне және менің Алланың елшісі екендігіме куәлік етсе, оған жаннат уәжіп болады», – деген мағынадағы хадисінің тізбегі әс-Сығнақи арқылы келгендігін көреміз [31, т. 1, б. 397].

Сонымен қатар, әс-Сығнақи – Әбу Ханифаның еңбектері мен ханафи мектебінің құнды мұралары бұрмаланбай, жоғалмай ұрпақтан ұрпаққа жетуіне үлес қосқан ғалым. Әбу Ханифаның ислам теологиясы мәселелеріне қатысты «Уасият Әбу Ханифа» (Әбу Ханифаның өсиеті) атты еңбегінің Мадина қаласындағы Ариф Хикмат кітапханасында 234-нөмірмен сақталған нұсқасында, оның әс-Сығнақи арқылы жеткендігі жазылады [32, б. 28]. Сол секілді Әбу Ханифаның басқа да тракттарын риуаят етеді.

Османдық ғалым Хасан Кафи әл-Ақхисари (951/1544-1025/1616) «Низам әл-улама ила хатам әл-әнбия» атты еңбегінде, өзінің Әбу Ханифа арқылы пайғамбарға жететін 30 буыннан тұратын тізбегінде, жиырмасыншы буында әс-Сығнақиды баяндайды [33, р. 85-114]. Профессор Ә.Муминов әл-Ақхисаридың шәкіртінен аяқталатын ғылыми генеологиясының 8-21-буын аралығын орта азиялық ғалымдар құрайтындығын анықтаған [34, с. 3, б. 174]. Сол секілді Абдулқадир ибн Мухаммад Әминнің «Мажма әл-әнсәб уа әл-ашжар» атты еңбегінде, Әбу Ханифадан жалғасқан ғұламалар тізбегінен де әс-Сығнақиды көре аламыз.

Ғалым жоғарыда атап өткен ханафи мектебінің маңызды еңбектерін авторларынан бастау алған ғылыми генеологиясымен жеткізіп, комментарий жасаған. Маула Алауддин Али ибн Әмруллаһ әл-Хамид ибн әл-Ханааи (979/1572 ж.д.с.) «Табақат әл-Ханафия» атты еңбегінде әс-Сығнақиды ханафи мектебінің құқықтық мұрасын жеткізушілердің он төртінші буынына жатқызады. Сондай-ақ, ол әс-Сығнақидың имам Әбу Муғин әл-Макхулидің (ән-Насафи) «Әт-Тамһид» атты кітабын алдыңғы буын ғалымдарынан риуаят етіп, ауқымды түсіндірме жасағандығын айтады» [35, б. 6-7].

Ибн Хажар әл-Асқалани «әл-Муғжаму әл-муфатһрас» атты еңбегінде, имам Мәликтің «Муатта» және Мухаммад ибн әл-Хасан әш-Шайбанидің «әл-Әсар» атты хадис жинақтарының әс-Сығнақи арқылы жеткен тізбектерін атап өткен [36, т. 1, б. 38]. Мухаммад ибн Мухаммад әр-Рудани әл-Малики әл-Мекки «Силату әл-халаф бимаусули әс-салаф» атты еңбегінде Имам Мухаммад ибн әл-Хасан әш-Шайбанидің «әс-Сияр әл-Кабир» кітабын өзінің әс-Сығнақи арқылы жеткен тізбектен алғандығын және Әбу әл-Баракат ән-Насафидің, әл-Марғинанидың «Әл-Һидая» еңбектерінің де әс-Сығнақи арқылы жеткендігін келтіреді [37, т. 1, б. 265-266].

Сондай-ақ, деректерден әс-Сығнақидың ақындық қырын көре аламыз. Ол өзінің әз-Замахшаридің «әл-Муфассал» кітабына жазған «Әл-Муассал» атты түсіндірме еңбегін өлең жолдарымен бастаған. Сол секілді Тақиуддин әл-Ғаззи тарихи ғұмырнамалық «Әт-Табақат әс-Сания» еңбегінде Ибн Шихнаның: «Мен әл-Хафиз ал-Хатиб әл-Ашаирдің жазбаларынан әс-Сығнақиге тиесілі екі байт (жол) өлеңін көрдім», – дегенін келтірсе [30, т. 3, б. 151], имам әс-Сахауи «әл-Булданият» атты еңбегінде әс-Сығнақиден өлең жолдарын жеткізеді [38, б. 123].

Орта Азия мен Қазақстан тарихын зерттеушілердің бірі А.Ю. Якубовский (1886-1953) ХХ ғасырдың 20-шы жылдары Сығанақ қаласына қатысты ғылыми зерттеулері барысында, академик В.В. Бартольд оған Стамбулға барған сапарында, Нури Усмания кітапханасында сақталған «Мийманнама Бухара» атты қолжазбадан Сығанақтық бір ақынның өлең жолдарын береді [24, б. 125]. А.Ю. Якубовский оны кейінірек (1929) өзінің «Развалины Сыгнака» атты еңбегіне эпиграф етіп алған [39, б. 66]. Бұл да Хусамуддин әс-Сығнақидың өлең жолдары болуы мүмкін.

Әс-Сығнақидың білім-ғылымда белестерді бағындырып, ханафи мәзһабының белді ғалымына айналуына мына себептер әсер еткен болса керек:

а) Сол кезеңдегі үлкен ханафи ғалымдарының жанында жүріп, солардан білім алуы.

ә) Ерекше қабілеті мен дарыны. Ұстазы Хафизуддин әл-Бұхари жас болса да ерекше қабілеті мен дарынын бағалап, пәтуа беру құқығын берген болатын.

б) Ізденімпаздығы мен жан-жақтылығы. Еңбектерінен оның құқық, тарих, философия, логика, лингвистика және т.б. көптеген салаларды меңгергендігін байқаймыз. Сондай-ақ күнімізге жетпеген, сирек кездесетін еңбектерді оқып, пайдаланған. Табақат (өмірбаяндар) кітаптарынан оның «жадали» яғни «диалектик ғалым» деп сипатталғанын да көреміз. Яғни ол, сол уақыттағы түрлі кәләмдық топтар мен философиялық ойларға қарсы рационалды-логикалық тұрғыда жауап бере білген.

в) Білім іздеу үшін сапарларға шығуы. Ислам әлемінің ғылыми орталықтарына барып, заманының заңғар ғалымдарымен жүздесу, олардың ілім алқаларына қатысу, қай кезде де маңыздылығын жойған емес.

г) Білім жолындағы қарапайымдылығы мен кішіпейілділігі. Өзінің сөздерінен байқағанымыздай, білім иелерін аса құрметтеп, білім алу жолында тәкәппарлықтан сақтанып, қатарластары мен достарынан, тіпті өзінің замандастарының жасына да қарамай олардан да білім алған.

676/1277 жылы Хафизуддин әл-Бұхариден әз-Замахшаридің араб тілі грамматикасына қатысты «әл-Муфассал» кітабын оқып [31, т. 1, б. 537], араб тіл біліміне ден қояды. Кейін осы кітапқа түсіндірме еңбек жазады.

Өзінің имам әл-Ахсикасидің «әл-Мунтахаб» атты еңбегінің түсіндірмесі «әл-Уәфи» атты кітабында, осы еңбегін хижраның 692/1293 жылы сафар айының жиырмамында, жұма күні, әл-Ахсикасидің мешіті мен қабірінің басында аяқтағанын айтады [15, т. 5, б. 1983]. «Әл-Мунтахаб» авторы әл-Ахсикасидің Калабаз қаласындағы жеті қазы жатқан қабірстанға жерленгені мәлім. Хусамуддин одан кейін Хорезм сапары барысында, яғни 693/1294 жылы Кят (Кас) қаласындағы әл-Аббасия ханақасына тоқтаған. Ол жерде «әл-Муктабас» кітабының авторы әл-Фахру әл-Әсфиндаримен жолығып, оған білім беру құқығын (ижазас) береді [40, б. 4]. Бұдан кейін ол Хорезмге келіп, осында «әл-Уәфи» кітабын екінші рет жазып шығады. Бұл 693/1294 жылдың соңы болатын. Париж ұлттық кітапханасында сақталған қолжазбада, 693 жылдың 24 зулхиджа айының дүйсенбісінде аяқтағанын жазып қалдырған. Осы кезеңдерде Нишапур қаласында болады. Сол жерде Әмир Кәтиб әл-Итқани одан Фахр әл-Ислам әл-Бәздәуи «Усулын» оқиды [41, т. 2, б. 470]. Кейін Ирак жеріне қоныс аударып, Бағдат қаласындағы Әбу Ханифа машһадында (жерленген жерде) дәріс беріп, пәтуалар шығарып, еңбектер жазады. Осы сапарында, яғни хижраның 700 жылы рабиғи әл-әууал айының соңында, «Ән-Ниһая» атты еңбегін жазып бітірген [4, т. 3, б. 546]. Сосын Бағдаттан қажылық сапарына аттанып, Шам елінде аялдайды. Хижраның 704/1304 жылы жумада әл-уәл айының он сегізінде, бейсенбі күні Халаб қаласында «әл-Кәфи» атты еңбегін тәмамдап, 710/1310 жылы Дамаск қаласында болады [42, б. 160]. Одан Мысыр еліне сапар шегіп, сол жақтан қажылық парызын өтеуге аттанған [8, б. 41]. Қажылықтан соң Шамға қайтып, 711/1311 жылы, ражаб айының басында Халаб қаласында бас қазы (қазылардың қазысы) Насруддин ибн әл-Аддимен

жүздеседі. Оған «Ән-Ниһая» кітабын бастан аяқ өз қолымен көшіріп беріп, еңбектері мен риуаяттарын, өзінен естігендерін басқаларға жеткізу, үйрету құқығын береді [43, б. 139]. Исмайыл Паша әл-Бағдади секілді ғалымдар Хусамуддин әс-Сығнақидың осы жылы, яғни 711/1311 жылы Халаб қаласында дүниеден өткенін айтса [44, т. 1, б. 314], Хажи Халифа кітабының кейбір жерлерінде 710/1310 жылы [4, т. 3, б. 333] десе, кейбір жерлерінде 711/1311 жылы қайтыс болған деген дерек келтіреді. А.Ю. Якубовский де ғалымның 710/1310 жылы Халаб қаласында көз жұмғанын айтқан [39, б. 148]. Алайда, жоғарыда келгендей, әс-Сығнақидың 711/1311 жылы, ражаб айының басында, Халаб қаласында Насруддин ибн әл-Адиммен жүздескендігін ескерсек, оның 710/1310 жылы дүние салуы мүмкін емес. Сондай-ақ, ғалымның «әл-Кафи» еңбегін 711/1312 жылы рамазан айында, Дамаск қаласында, автордың қолжазбасынан көшірген адам әс-Сығнақиге дүние және ақыреттің бақытын тілеп, автордың дүние салғандығын білдіретін сөздер қолданбаған [45, т. 5, б. 2486-2487]. Осыған қарағанда да ғалым осы жылы дүниеден өтпеген болса керек.

Кейбір зерттеушілер 714/1314 жылы дүние салғанын айтқан. Мухаммад ибн Рафиғ әс-Салами және басқа ғалымдардың келтірген деректеріне қарағанда, еліне қайта оралған жолда дәм-тұзы таусылып, әс-Сығнақиге Мары қаласында топырақ бұйырған [8, б. 41]. Мары – қазіргі Түркіменстан жеріндегі шаһар екендігі мәлім [9, б. 24]. Түркияда жарық көрген көп томды «Ислам энциклопедиясында» да ғалымның 714/1314 жылы көз жұмғандығы айтылады [28, т. 37, б. 164].

Ғұламаның өмірбаяны туралы деректер өте кемшін, туған жылы хақында болжамнан өзге нақты мәлімет болмағаны секілді, оның қайтыс болған мезгілі туралы да тарихшылар әртүрлі дерек келтіреді.

Ұстаздары мен шәкірттері

Хусамуддин әс-Сығнақи «әл-Уафи» атты кітабының қорытынды бөлімінде өзі дәріс алған атақты ғалымдарды мадақтап, олардың ғылымдағы орнын ерекше дәріптеп, атап өткен. Ғалымның осы еңбегінде өзі қадір тұтқан, айрықша құрметтеген ғалымдарды келесі екі топқа бөліп қарастырғанын көреміз:

- *Шейхтары мен ұстаздары*

- *Әріптестері мен қатарластары*

Жүйелі сабақ алған, аса қадірлі ұстаздарынан саналған ғалымдарға келсек, бірінші кезекте ол, алғашқы ұстазы Хафизуддин әл-Бұхариді, кейін Фахруддин әл-Маямарғи мен Жәләлуддин әл-Мағшарды ерекше атап өткен.

1. *Хафизуддин әл-Бұхари*. Толық аты-жөні: Әбу әл-Фадл Мухаммад ибн Мухаммад ибн Наср әл-Бұхари. Хафизуддин әл-Кабир (үлкен) деп аталған. 615/1218 жылы Бұхарада дүниеге келген. Деректерде тақуалығымен, фикһ саласының білгірі әрі хадис риуаятында сенімді, хафиз ретінде танытады. Әл-Бұхари хадистерді әл-Махбубиден тікелей естіген. Әл-Махбуби дүние салған кезде ол он бес жаста ғана болатын. Сондықтан оның әл-Махбубиден естіген хадистері ең жоғары тізбекпен жеткен болып есептеледі [3, б. 326]. Әс-Сығнақи барлық кітаптарында әл-Бұхариді «менің шейхым», яғни «ұстазым» немесе

«шейхымнан естідім» не «шейхымның қолжазбасын кездестірдім» деп келтіреді.

Хафизуддин фикһ ілімін Шамсуләимма әл-Кердери мен Жамалуддин әл-Махбуби және басқа да ғұламалардан үйренеді. Әс-Сығнақи еңбектерінде әл-Кердериді «шейхымның шейхы» яғни «ұстазымның ұстазы» деп атаған.

Хафизуддин әл-Бұхаридің қолында әс-Сығнақимен қатар; Ахмад ибн Асғад әл-Харифғани, Абдулазиз ибн Ахмад әл-Бұхари, Махмуд ибн Ахмад әл-Бұхари, Шамсуддин Махмуд әл-Калабази сынды ханафи мәзһабының белді ғалымдары білім алған [3, б. 325].

Әс-Сығнақи «әл-Уәфиінің» соңында: «Мырзамыз Хафизуддин әл-Бұхари – ғалым, имам, ерекше тақуа, қайталанбас көрнекті тұлға, ғұламалардың ұстазы, ұлылардың сынығы, бұрынғылардың жолын жандандырушы болған кейінгілердің бірегейі еді. Аллаһ оны Өзінің даңқы мен құрметіне бөлеп, дәрежесі мен қадірін арттырсын. Ұстазым қай жерде жүрсе де білім үшін ізінен ердім, білім мен парасатқа толы ғибратты сөздерінің бәрін тоқып алдым. Ол мені өз баласындай көріп, аялап, жеке тәрбиесіне алды», – деп, ұстазын ерекше мадақтап өткен [15, т. 5, б. 1978]

Оның ұстазынан дін ілімдерімен қатар, араб тіл білімі бойынша да сабақ алғанын, өзінің «әл-Муассалында» әз-Замахшаридің «әл-Муффасалын» Хафизуддин әл-Бұхариден 676/1277 жылы оқығанын атап көрсетеді [40, б. 6].

Хафизуддин әл-Бұхари 693/1294 жылы шағбан айында қайтыс болып, денесі Калазабада, әкесі Имам Әбу Бакр ибн Тарханның қасына қойылады.

2. *Фахруддин әл-Маямарғи*. Толық аты-жөні: Мухаммад ибн Мухаммад ибн Ілияс әл-Маямарғи. Ғалымның дүниеге келген, қайтыс болған жылдары және еңбектері туралы мағлұмат жоқ. Дегенмен, әс-Сығнақидың ұстазы және имам әл-Ахсикасидің замандасы болғанын ескерсек, оның XIII ғасырдың басында өмір сүргенін айтуға болады. Әл-Ахсикасидің қатарласы болғандығына әс-Сығнақидың: «Ол «Мухтасар» авторымен жолдас болып, одан риуаят еткен...» [15, т. 5, б. 1979] деген сөздері дәлел.

Әл-Маямарғи Шамсуләимма әл-Кердериден фикһ ілімін үйренген. Әс-Сығнақи бұл ұстазын: «Ол тақуалық сипатқа ие имам, көрнекті тұлға, зерттеу мен ілім майданында озат, шарифат үкімдері мен дін негіздерінде тасыған бұлақтай болды. Ол менің ғылым жолына түсіп, ғалым болып қалыптасуыма, Фахру әл-Исламның (әл-Бәздәуи) еңбегінің қыр-сырын түсінуіме бірден-бір себепкер болды» [15, т. 5, б. 1978-1979], – деген. Әл-Маямарғи көп шәкірт тәрбиелеген. Оның әс-Сығнақидан басқа талантты шәкірті әрі немере інісі – Абдулазиз ибн Ахмад әл-Бұхари.

Әс-Сығнақи «ән-Ниһаяның» кіріспесінде: «Одан (яғни әл-Маямарғиден) «әл-Ғидая» кітабын басынан аяғына дейін Бұхарада Сәру мешітінде, Калазабатта «әл-Муктада» медресесіне қарсы бетте тыңдадым» [29], – деп жазады.

3. *Жалалуддин әл-Мағшар*. Әс-Сығнақи еңбектерінде бұл ұстазының аты-жөнін өз толық атамай, лақап атымен атап өтеді. Әс-Сығнақи ұстазы жайлы айтқан кезде: «Ерекше тақуа имам, Алланың құлдарына, яғни адамдарға өте мейірімді, оларға әкелерінен де жұмсақтық танытатын еді. Пайғамбар

хадистерінің қайнар көзі болған мырзамыз – Жалалуддин әл-Мағшар (Аллаһ рақымына бөлесін). Әрі ол, менің ең алғаш ілім беріп, көкірек көзімді ашқанды», – дейді. Бұдан оның – әс-Сығнақидың ең алғашқы ұстаздарының бірі болғандығын түсінеміз. Алайда, әс-Сығнақи ұстазын лақап атымен келтіргендіктен, оның толық аты-жөні мен өмірбаянын нақтылау қиындық туындатады. Әс-Сығнақидың еңбегін зерттеген Ахмад Мухаммад Хамуд әл-Йамани, «Жалалуддин» атты лақапты иеленген әс-Сығнақимен дәуірлес бес ғалымға тоқталып, ешқайсының «әл-Мағшар» деген лақабы болмағандығын айтады. Десек те зерттеуші: «әс-Сығнақидың ұстазы, әл-Ғиди Жалалуддин әл-Бұхари болуы мүмкін», – деген болжам айтады [15, т. 1, б. 39-41].

Жалалуддин әл-Бұхаридің туған жылы белгісіз, ілімді Хусамуддин әл-Ахсикасиден, сосын Хамидуддин әд-Дарир мен Хафизуддин әл-Бұхариден алған. Ол дін негіздері мен фикһ саласын меңгеріп, тәпсір және хадис ілімдерін зерттеп, 668/1269 жылы дүние салады.

Сонымен қатар, әс-Сығнақи заманындағы өзімен үзеңгілес жас ғалымдарға қатысты: «Дарынды бозбала жамағатты, шоқтығы биік қатарластарымды жолықтырдым, әсіресе осы саланың (фикһ негіздері ілімі) шыңына шыққан майталман мамандарымен жүздестім, олардың да алдында отырып, олардың маған жеткізгендеріне куәлік етемін» [15, т. 5, б. 1980], – деп, Хусамуддин ән-Ниязауи, Хафизуддин ән-Нәсәфи, Шамсуддин әл-Адуд әл-Кинди, Әс-Сейд әл-Имам Жамалуддин, Рукнуддин әл-Афшанжилерді атап өтеді.

Сол секілді әс-Сығнақидың ғылым жолында жолықтырып, пікірлес болған: әл-Фахру әл-Асфиндари, Бурһануддин Ахмад ибн Асғад әл-Бұхари, Насруддин ибн әл-Адим секілді, бірқатар замандас ғалымдарын айтуға болады. Әс-Сығнақи өзінің ғалым замандастары қатарында, ұстазы әл-Маямарғидың немере інісі әрі шәкірті Абдулазиз әл-Бұхариді атап өтпегендігі түсініксіз. Әл-Бұхари де шығармашылығында әс-Сығнақи еңбектерінен пайдалана отырып, сілтеме жасамаған.

Әс-Сығнақи ілім жолында: Бұхара, Хорезм, Ирак, Шам, Мысыр, Хижаз елдеріне ұзақ сапарларға шыққандығын айтып өттік. Осы сапарлары барысында әс-Сығнақидан білім алып, оның ілімін келер ұрпаққа жеткізу үшін рұқсатын алған ғалым шәкірттері болды. Ғалымның барған жерінде, оның айналасын қаумалаған немесе сапары барысында жанында жүрген шәкірттерінің санын білу мүмкін емес. Дегенмен кейбір деректерден: Қауамуддин әл-Кәки, Жалалуддин әл-Курлани, Жәләлуддин әл-Ғуждауани, Ибн әл-Фасих әл-Һамадани, Шамсуддин әт-Таксари және Нажмуддин әт-Таксари, Шамсуддин әл-Қашғари, Қауамуддин әл-Фараби әл-Итқани әт-Түркістани секілді танымал шәкірттері болғандығын білеміз [46, с. 82-83].

1.2 Әс-Сығнақи өмір сүрген кезеңдегі саяси-әлеуметтік және ғылыми ахуал

Саяси-әлеуметтік жағдай

Әс-Сығнақидың дүниеге келген жылын нақты білмесек те, оның дүние салған жылына сүйене отырып, өмірінің көбін XIII ғасырдың екінші жартысында, ал ғұмырының ақырғы 10-15 жылын XIV ғасырдың алғашқы

ширегінде өткізгенін аңғарамыз. Бұл кезеңді – ислам тарихындағы аумалы-төкпелі әрі өтпелі кезең, – деп айтуға болады. Себебі, ислам әлемі ішкі саяси, діни тұрақсыздықтар салдарынан кішігірім мемлекеттерге бөлінді. Және бірнеше мәрте жасалған крест жорықтары мен моңғол шапқыншылығы секілді, сыртқы факторлардың әсерінен, алты ғасыр билік құрған Аббаси халифаты құлап, кейін ислам әлемін билеген Осман түрік империясы құрылған болатын. Алайда, бұл кезеңдегі тарихи-саяси жағдайға шолу жасайтын болсақ, VIII-IX ғасырларда ислам өркениетін шарықтау шегіне жеткізе білген Аббаси мемлекеті IX-X ғғ. құлдырап, X-XI ғасырлар аралығында парсы текті шииттік Буилер (Бувайхилер) династиясының ықпалында қалды. Ал, Аббас әулетінің өкілдері халифа атағын өздерінде сақтап қалғанымен, тек дін істерімен ғана айналысатын болды [47]. XI-XII ғасырларда билік, алғашқыда Каспий мен Арал теңіздерінен солтүстікке қарайғы қырды мекендеген түрік халқы оғыздардың құрамына кіретін селжұқтардың қолына өтті. Олар X ғасырдың соңында исламды қабылдап, ең алдымен Хорезм мен Мауараннаһрге кіріп [48, б. 175], ислам тарихында умәуилер мен аббасилерден кейінгі үшінші алып мемлекет қалыптастырды. Алайда бұл ислам тарихындағы қиын қыстау кезең болатын [49, с. 345]. XII ғасырдың басында Аббаси мемлекеті қайта жанданып, саяси билікті өз қолына алғанымен, XIII-ғасыр ортасында моңғол әскері халифат орталығы Бағдатты басып алып, аббасилердің соңғы 37-халифасы әл-Мустағсимды өлтіріп, ислам халифатын жойды [50, б. 446].

Алғашқыда моңғол шапқыншылығы Орта Азия елдерін басып алған соң, онымен шектелмей, Төле Хорасанға жіберілсе, Жошы мен Шағатай Сырдарияның төменгі бойы мен Хорезмде жаулап алуды жалғастырып, Хорезмшахтар елін талқандайды. Сондай-ақ Хулагу мұсылман әлеміне жаңа жорықтар жасап, 1258 жылы халифат орталығын басып алып, ислам әлеміне ауыр соққы жасады. Имам әз-Зәһәби моңғолдардың Бағдатты алуы барысында сегіз жүз мың адам өлтірілгенін, оның ішінде көптеген ғалымдар да қаза болғандығын айтып, бірқатар танымал ғалымдарды атап өтеді. Одан кейін Хулагу әскері Сирияға аттанып, Шамның көптеген аймақтарын өзіне қаратады [51, т. 48, б. 55]. Бұл аймақтарда мешіт, медреселер талқандалып, өртке оранады. Моңғол әскерінің басым бөлігін дінсіздер мен христиандар және пұтқа табынушылар құрағандықтан, сауда орындарында ішімдіктер сатылып, жергілікті христиандар еңселерін көтереді [51, т. 48, б. 59]. Ибн Жазари әкесінің: «Рамазан айының екінші жұмасынан намаздан шыққанымда, дүкендерде христиандар ішімдік сатып, кейбір пасық адамдар олармен бірге ішімдік ішкендігін көрдім. Тіпті, намаз оқып жатқан мұсылмандарға қолдарындағы шараптарын шашып жатқандарын да көріп, сауда орныма жеткенше егіл-тегіл жыладым», – дегенін жеткізген [52, т. 1, б. 363-365]. Сол тұста христиандардың моңғолдарды қолдап, мұсылмандарды шоқынуға мәжбүрлегендігі жайлы Әбу Шаманың дерегінен де оқи аламыз [53, т. 5, б. 208]. Алайда, моңғолдар Дамаскке жетпей, Палестинадағы Айн Жалут түбіндегі шайқаста Мысыр мамлуктерінен жеңіліп, олардың бұдан әрі қарай жылжуы тоқтатылды.

Бірақ моңғолдар Хулагуның атынан бүкіл Иранды, Иракты, Кавказ бен Анадолыны билеп, осы аймақтарды билеген «ұлы ханға бойұсынушы не бағынаушы» деген мағынадағы Илханилер мемлекетін құрды. Бірақ оларға көпетеген сыртқы жаулар, әсіресе Мамлуктер қатер төндірді. Басқа моңғолдық билеуші тармақ – Алтын Орда мен Шағатайлықтар да Кавказ бен Солтүстік Шығыс Ирандағы аймақ үшін Илханилермен жауласты. Илханилер мұсылмандарға қарсы европалық христиандық мемлекеттерді, кресшілерді өз жағына тартуға әрекеттенді. Бірақ соңғы ханы Әбу Сағид мәмлуктермен бітімге келіп, Сирия үшін күрестерді тоқтатады. Әбу Сағид қайтыс болған соң, мемлекет таққа таласу мен ішкі тартыстардан титықтап, империя ыдырайды. Соғыстарға қарамастан, Иран Илханилер тұсында біраз өркендеді. XIII-ғасыр аяғы мен XIV ғасырдың басында ірі ғылыми орталықтар пайда болып, жаратылыстану ғылымдарына ерекше көңіл бөлінеді [48, б. 216-217].

1250-жылдан бастап Мысыр, Сирия мәмлуктердің қол астында болды. Күрделі иерархиялық жүйеге құрылған мәмлуктер Аюбилердің сүнниттік саясатын жалғастырады. Оның дәлелі – мәмлуктер Каирде Аббаси халифаларының бір тармағын сақтап қалған-ды. 1260 жылы Қутуз моңғолдарды талқандаса, оның орнына келген Сұлтан Бейбарыс бұл жеңісті баянды етіп, мемлекеттік басқаруды нығайтты. XIII ғасырдың соңына қарай Палестина қалалары кресшілерден тазартылады. Осыдан кейін мәмлуктердің бүкіл мұсылман әлеміне «пұтқа табынушы моңғолдар мен христиандарды талқандаушы» ретінде, атағы аспанға асқақтады.

Ислам әлемінің батысындағы Солтүстік Африка елдері мен Испанияда, XII ғасырдың алғашқы жартысында Алморавилер билігі құлаған соң, Севильяны астана еткен Алмоһадттар билік басына келеді. Олар Тунис пен Триполи қалаларын жаулап алып, европалықтарға қарсы Аюбилік Салахуддинмен одақтасаты. Бұл кезеңде Алмоһадтар сарайы өнер мен ғылымның орталығы болды. Әсіресе ислам философиясы өзінің гүлденуінің шарықтау шегіне жетті. Яғни, бұл кезең Ибн Туфайл мен Ибн Рушд секілді ғалымдардың есімдерімен тығыз байланысты. Бірақ Алмоһадттар XIII ғасырдың басында христиандардың толассыз соққыларының нәтижесінде Испаниядан кетуге мәжбүр болды. Солтүстік Африкаға ғана үстемдік еткенімен, ондағы биліктері де әлсіреді. Сөйтіп 1269 жылы Алмоһадтардың астанасы Мараккеш Маринилердің қолына өтеді. Олар Солтүстік Африка елдерін ретке келтіріп, 1275 жылы Испанияға жорықтар жасады [48, б. 65].

XII ғасырдың аяғы мен XIII ғасырдың басында Орталық Азия өңірі де саяси бытыраңқылық пен ішкі рухани тұрақсыздықты басынан өткерді. Бір жағынан осы өңірдің автохтонды халқы саналатын түркі тайпаларымен бірге, билеу жүйесінде парсылық элементі басым Хорезм шаһ және түбі тұңғыс тегіне жататын қидандар саяси билікке таласып, өзара жауласса, екінші жағынан бірнеше діннің жақтаушылары, яғни, христиан, ислам, тәңіршілдік дінін ұстанушылар өзара қарым-қатынаста ымырасыз күй кешіп жатты. Орталық Азияда бір жарым ғасырға жуық билік құрған Қарақан мұсылман мемлекеті күйреп, оның орнын басқан Батыс Лиау, яғни Қидан патшалығы саяси һәм рухани тұтастықты қамтамасыз ете алмады. Хорезм мемлекеті қидандар мен

қыпшақтарға қарсы қасиетті күрес жүргізіп, саяси жолмен Ислам дінінің мерейін үстем еткісі келгенімен, оң нәтиже бере қойған жоқ. Қыпшақтар болса, өз ішінен тайпалық бытыраңқылыққа ұрынып, бірі Хорезм мемлекетіне бағынып, оның иелігіне айналса, енді бірі саяси тұрғыда дербестігін сақтап қалғанымен, ішкі рухани жағдайы замана сұранысына сай кемелді емес еді. Яғни, сол кезде Орталық Азия кеңістігіндегі саяси тұрақсыздық пен рухани алақұлалықты бір ізге түсіретін бірде-бір күшті саяси құрылым болған жоқ.

Бірнеше саяси күштердің һәм діни сенімдердің тайталасы өрбіген Орталық Азия мен Дешті-Қыпшақ кеңістігінде, XIII ғасырдың алғашқы ширегінде көшпелі түркі және моңғол тайпаларының басын біріктірген Шыңғысхан әскері Орталық Азия мен Дешті-Қыпшақты толықтай бағындырды.

Шыңғысханның шапқыншылығынан, одан бұрын Хорезм шаһтың қолынан Орталық Азияның қала мәдениеті едәуір зардап шеккен еді. Қарсы тұрған қалаларды Шыңғысхан әскері де аяусыз жермен-жексен етіп отырды. Тарихи зерттеулерде Сыр бойындағы қалалардың ішінен Шыңғысхан шапқыншылығынан Отырар, Сығанақ, Ашнас секілді қалалардың жермен-жексен болғандығы айтылады [54, т. 1, б. 445].

Б.Д. Греков пен А.Ю. Якубовский Сырдария өзенінің төменгі жағындағы: Отырар, Ясы, Сауран, Сығнақ, Барчкенд немесе Барчынлыгкенд, Ашнас, Дженд, Янгикент және т.б. ұсақ қалалардың орналасқанын айтып, осы Сырдария бассейнінің мәдени тарихын: моңғол шапқыншылығына дейін және моңғол шапқыншылығынан кейін, – деп, екі кезеңге бөліп қарастырған. Оның басты ерекшелігі, екінші кезеңде қала және ауыл өмірінің X-XIII ғасырдың 20-жылдары аралығындағы уақытпен салыстырғанда күрт төмендеген-ді. Деректерде 1219 жылы Жошы бастаған моңғол әскері Сырдария бойындағы қалаларды жаулап алу барысында, Сығанақ қаласынан айтарлықтай қарсылық көреді. Бұл тұрғыдағы Рашидуддин деректерін қорыта айтсақ, Жошының Хасан Қажы деген мұсылман елшісі сауда-саттық әрі дипломатиялық мақсатпен Сығанаққа келіп, қала халқынан соғыссыз берілуді талап етеді. Олар Жошы елшісін өлтіріп, моңғолдарға қарсы тұрады. Алайда әскер күшінің тең болмауы себепті, жеті күннен соң қала беріледі. Жошы қала халқын қатаң жазалайды. Бұл соғыста қала қатты зардап шегіп, өртке оранады [55, с. 303-306]. Одан кейінгі жағдайын А.Ю. Якубовский: «Әбден күйреп қираған шаһар бір ғасыр бойы өмір сүрген жоқ немесе кішігірім ауыл жағдайын кешті» [39, б. 73], – деп сипаттайды.

Қалаға XX ғасырдың 40-шы жылдарының аяғында, 50-ші жылдардың басында ОҚАЭ-ның жетекшісі Е.И. Агеева мен Г.И. Пацевичтер археологиялық барлау жұмыстарын жүргізген. Олар жинақталған материалдар бойынша қаланың V-VIII ғасырларда өмір сүргенін, одан кейін құлдырап, Ақ Орданың кезінде қайта жанданғандығын жазады. Бұны Моңғол басқыншылары мен ел билеушілері ислам дінінің қабылдай бастап, XIII ғасырдың соңында, XIV ғасырдың басында ислам дінінің – Шыңғысхан империясынан бөлініп шыққан Алтын Ордада ресми дін дәрежесіне көтерілуімен байланыстыруға болады. Өйткені қала мәдениетінің дамуына ислам діні маңызды рөл атқарды [56, б. 217]. Осы кезеңде жергілікті мәдениет мұсылмандық сипат алады. Әрбір

алтынордалық хан өзінің түркіше қойылған атынан басқа, араб есімін алады. Мысалы: Жәнібек – Сұлтан Жалалуддин Махмуд, Бердібек – Сұлтан Мухаммад, Тоқтамыс – Сұлтан Насруддин, т.б. Бұл жағдай орта ғасырларда ислам дінінің көшпелі дала өңіріне қайта таралуына кең ықпал етіп, басқа да бұқара халық топтарын өзіне тартуға мүмкіндік берді.

Жошы ханның төртінші ұрпағы Сасы-Бұқаның (1309-1315) және оның ұлы Ерзен ханның тұсында Сығанақтың дәуірлеген кезеңі болды. Онда Ақ Орда хандарының атында күмістен ақша құю ісі жолға қойылды. Ол кезде хандарының атында ақша соғу – биліктің дербестігін көрсететін еді. Деректерде Ерзен хан ұзақ уақыт билік құрып, 1344-1345 жылдары дүние салып, Сығанақта жерленгендігі әрі осыдан бастап Сығанақ Жошы хан әулетінен тараған ақордалық ақсүйектерді жерлейтін ата қорыққа айналғандығы айтылған [57]. А.Ю. Якубовский Ерзен ханның 1344-1345 жылдары дүние салғандығы шындыққа жанаспайтындығын айтқан. Өйткені ол: «Ерзен ханның ұлы Мұбарак Қажының Сығанақта шығарған теңгелерінде (монеталарында) хижраның 728 (1327) жылы көрсетілген. Эрмитажда Мұбарак Қожаның атынан Сығанақта соғып шығарылған бес теңге (монета) сақтаулы. Мен олардың бәрін мұқият қарап шықтым. Олардың барлығында Мұбарак Қожа есімі мен Сығнақ атауы айқын көрініп тұр», – деген [39, б. 76]. Алайда Өзбек хан 1330 жылы Ақ Орда хандарының бұрынғы тәуелді кезін қалпына келтіру үшін Мұбарак Қожамен соғысып, ұлы Тыныбекті Сығанақ қаласында хан тағына отырғызады [47, б. 7]

Орыс ханның билігінен кейін, Сығанақ қаласы деректерде жиі ұшырайды. Өйткені ол Шыңғыс хан мүлдем құртып жіберген Сығанақ, Сайрам, Яссыны қайтадан тұрғызып, Сығанаққа астанасын көшірген [23, б. 219]. Бұл кезде де теңге шығарылып, хижраның 772-773 (1370-1371) жылдары соғылған монеталар Эрмитажда сақталған [39, б. 77]. Одан кейінгі кезеңдерде Тоқтамыстың, сосын Ұлықбектің билігінің астында болады.

XV ғасырда Әбілқайыр хан да өзінің астанасын көп уақыт Сығанақта ұстаған [7, т. 8, б. 488].

Демек, Хусамуддин әс-Сығнақи кезеңінен кейін XIV-XV ғасырларда қала өркендеп, халқының әлеуметтік жағдайы жақсарғандығын көреміз. XV ғасырдың аяғында, XVI ғасырдың басында қаланың гүлденген кезі жайлы Фадлуллах ибн Рузбиханның хабарынан анық байқауға болады.

Демек, Сығанақ қаласын IX-XI ғасырларда оғыз тайпалары мекендесе, XI-XII ғасырларда Қыпшақ мемлекетінің, XIII-XIV ғасырларда Ақ Орда хандығының астанасы болды. XV ғасырдың 80-жылдары қаланы қазақ ханы Бұрындық биледі, ал маңы қазақ тайпаларының қысқы қоныстарына айналды. Осы кезден бастап, Сығанақ пен оның төңірегі біржола қазақ хандығына қарады және негізгі саяси, экономикалық орталықтардың бірі саналды [58]. XV–XVIII ғасырларда да қала – сауда, қолөнері жақсы дамыған және үлкен әскери-стратегиялық мәнге ие болды. Қазақ хандығы үшін экономикалық, саяси-әкімшілік орталық, әскери-тірек пункті ретінде ерекше маңызды болып саналады. Сығанақ халқы Сырдария бойындағы басқа қалалар секілді суармалы егіншілікпен айналысты. Ол туралы Ибн Рузбихан өзінің еңбегінде «Егістік

жерлерді суғаруға пайдаланылған арықтар Сейхуннан шығарылады», – деп көрсетеді. Сығанақ қаласының Дешті қыпшақпен етене тығыз байланыста болуы және оның Түркістан аймағымен түйіскен жерде орналасуы, саяси-әкімшілік, экономикалық маңызына орай оны билеушілер қуатты бекініске айналдырды [59].

Ғылыми жағдай

Ислам тарихында мемлекеттің ішкі және сыртқы саяси, әлеуметтік тұрақсыздығы мәдениет пен ғылымның дамуына айтарлықтай әсерін тигізбегенін көреміз. Әс-Сығнақи кезіндегі саяси тұрақсыздықтар да оның өміріне кері әсерін тигізді деп айта алмаймыз. Сол кезеңде ислам әлеміндегі білім орталықтарына барып, ғылым-білім жолында ыждағаттылық танытуы, шәкірт тәрбиелеп, келер ұрпаққа рухани мол мұра қалдыруы – осының айғағы.

Әс-Сығнақи Сыр бойында моңғол шапқыншылығынан кейін, А.Ю. Якубовскийдің зерттеуі бойынша, әбден күйреп, бір ғасыр бойы тұралаған тұста [39, б. 73] өмір сүрді. Шапқыншылық салдарынан кітапханалар қиратылып, мешіттер өртеліп, ғалымдар түрлі азаптарды бастан кешірді. Десе де әс-Сығнақи ғылым жолын өз елінде бастап, Мауараннаһрдың ғылыми орталықтарында жетілдірді. Тіпті осы жерде ұстаздық дәрежеге де жеткен болатын. Осы кезде моңғолдардың үстемдігі жетпеген Мысыр мен Шам билігі ғалымдарды қамқорлығына алып, уақыт өте Каир, Александрия, Асют, Дамаск, Халаб, Хумс қалаларында ғалымдар шоғыры көбейді [9, б. 17].

Сығанақтық Хусамуддин әс-Сығнақи де білім жолында осы ғылым орталықтарына барып, еңбектерін жазып, ғалымдармен жүздеседі. Оның туған өлкесі – Мауараннаһрдан басқа аймақтарға сапарға шығуының себептерін келесідей түйіндеуге болады:

- Ислам тарихында ілім іздеу үшін сапарға шығу үрдісі, ғылым үйренудің талап-шарттарына кірді. Ислам тарихында сахабалар кезеңінен бастау алған бұл іс ғасырлар бойы жалғасын тауып келеді.

- Әс-Сығнақи заманында сыр бойындағы, жалпы Орта Азия қалалары Хорезм шаһ тарапынан және моңғол шапқыншылығынан қатты зардап шекті. Ал бұл аймақтың қайта дамуы ғалым дүние салғаннан кейінгі кезеңдерде, яғни XIV ғасырдың ортасына қарай жүзеге асты.

- Моңғолдар сол кездегі ислам әлемінің орталығы – Бағдат қаласын алынғанымен, көп уақыт өтпей олар Палестинада Айн Жалут түбіндегі шайқаста Мысыр мамлуктері тарапынан жеңіліс тауып, ислам әлемін ары қарай жаулауы тоқтатылады. Солайша Шам, Мысыр, Хижаз – ислам әлемінің ғылым орталықтары ретінде жалғасын таба берді.

- Профессор Ә.Муминовтың пікірі бойынша, ислам әлемінің араб елдерінде ханафи мектебі кең тарап, білікті мамандарға қажеттілік туындауы да себеп болған [60, с. 32-33].

- Қажылық сапарына баруы. Тарихта қажылық сапары діни салтпен қатар, ғалымдардың бас қосып, бір-бірінен ғылыми пікір алмасудың маусымы ретінде саналған.

Исламтану ғылымдарының даму кезеңдері тұрғысынан қарайтын болсақ, Әс-Сығнақи өмір сүрген кезең – ғылым салаларының шарықтау шегіне жетіп,

тұрақтаған уақыты десек болады. Хадистану саласында 643/1245 жылы Ибн әс-Салахтың «Хадис ілімдері» атты еңбегімен шарықтау шегіне жетсе, ислам құқығы бойынша да мәзһабтар орнығып, ғалымдар белгілі бір мәзһаб аясында ғана танылды. Олардың басым бөлігі бұрынғы жазылған еңбектерге түсіндірме (шарх) және ықшамдалған (мұхтасар) еңбектер жазумен шектелді. Бұл үрдіс ислам ғылымдарының барлық саласында көрініс тапты. Әс-Сығнақидың да негізгі еңбектерінің комментарий әдісімен жазылғандығы осыған дәлел. Сондықтан да бұл кезең «Ислам құқығының дамуы тұрақтаған кезең» ретінде сипатталды. Профессор Ә.Муминовтың зерттеулері бойынша да бұл кезең, яғни XIII-ғасыр – Орталық Азиядағы ханафи мектебінің шарықтау шегіне жетіп, тұрақтаған кезең [61, с. 70]. Бұл жағдайды келесі себептермен байланыстыруға болады:

- Моңғол шапқыншылығының Бағдатты басып алуы;
- Ислам өркениетінің құлдырауы;
- Мәзһабтардың орнығуы;
- Ислам географиясының кеңеюі мен ғалымдар арасында тығыз байланыстың болмауы [62, 249 б.];

- Белгілі бір мектептің немесе ғалымның жолын ұстану (тақлид) доктринасының үстемдік етуі [63, б. 272]. Бірақ, сол кезеңдегі ғұламалар бұл әрекеттің қоғамда тұрақтылық пен ынтымақты қамтамасыз етуі секілді, діни-әлеуметтік аспектілерін ескеріп, оны құптаған;

- Алдыңғы ғасырларда да көптеген еңбектердің ықшамдалған нұсқасы жасалғанымен, бұл дәуірде аталған үлгідегі еңбектер жиіледі. Оларды түсіну үлкен қажыр-қайратты қажет еткендіктен, түсіндірмелер жасалып, тіпті түсіндірме кітаптарға да комментарийлер жазыла бастады [64, б. 119]. Мұхтасар еңбектердің жиілеуіне сол ғасырлардағы «жаттау» әдісінің білім алу жолында кең таралуы себеп болған. Жаттауға ыңғайлы әрі жеңіл болуы үшін еңбектердің ықшамдалған және өлең түрінде жазылған нұсқасына қажеттіліктің туғандығын да ескеруіміз керек.

- Ижтиһад есігінің жабылуы жайлы түсініктің үстемдік етуі және бұған альтернатив ретінде қолдан келгенше мәзһабтың ереже қағидаларына қайшы келмеу үшін, туындаған мәселелерде шариғи айла (хилә) тәсілі мен тәуил (интерпретация) әдістеріне жүгіну орын алды [65, с. 352]. Бұл әдістерге жүгіну әрекеті күнделікті тұрмыстық қажеттіліктерге жауап табу мақсатымен түсіндіріледі. Бірақ, бұл дәуірде шариғи айла мен интерпретация әдісіне жиі жүгіну ешбір ереже қағидаға бағынбаған деп түсіну дұрыс емес. Өйткені бір ғалымның бұндай тәсілге сүйеніп шығарған үкімі, басқа ғалымдар тарапынан қабылданбай, сынға алынып жатты. Тіпті қарсы жауаптар беріліп, ислам тарихында «терістеуші» еңбектер де жазылды.

Дегенмен, бұл кезеңде ғалымдар классикалық еңбектерді саралап, таңдау жасап, өзіндік көзқарастарын білдірген [66, с. 179]. Еңбектер сұрақ жауап тәсіліне немесе бір бөлігі сұрақ-жауап, қалған бөлігі тек ауқымды жауап беру үлгісінде жазылды. Сондай-ақ, классикалық фикһ кітаптарының жүйесіне негізделген пәтуә кітаптары жарыққа шықты. Пәтуәлар ресми түрде

кабылданып, практикада дәстүрге айналу тұрғысынан маңызды орын алды [67, б. 102].

1.3 Хусамуддин әс-Сығнақидың еңбектері

Мауараннаһр өлкесінен шыққан ғалымдар ислам ілімдерінің барлық салаларына елеулі үлес қосып, келер ұрпаққа құнды мұраларын қалдырды. Хусамуддин әс-Сығнақи фикһ және фикһ негіздері, ислам теологиясы, араб тілі салаларында қалам тартып, артына баға жетпес құнды еңбектерін мұра етті. Көбіне өзінен бұрын келген ғалымдардың, оның ішінде, өмір сүрген ортасында кең тараған ханафи мәзһабының танымал кітаптарына түсіндірме жазумен танылды. Өйткені, осы кезеңде исламтану ғылымындағы ең кең тараған әдіс – түсіндірме-талдау әдісі болатын.

Профессор Ә.Дербісәлі: «Хұсам ад-Дин ас-Сығнақидың атағы әуелі дін ғылымының орта Азиялық көрнекті мамандарының еңбектеріне түсіндірме жасаумен шыққан... Осы ретте айта кетер жайт, Әбу Абдуллаһ Мухаммад әл-Баласағұни мен Мухаммад әл-Кердери секілді Хусамуддин әс-Сығнақи еңбегінде Әбу Ханифа мектебін қостап, оның еңбектеріне көбірек түсіндірмелер жасалуының себебі – Қазақстан мен Орта Азияда, әсіресе, осы діни-құқықтық мектеп (мазһаб) ілімі кеңінен белгілі болған», – дейді [24, б. 127-128].

Ол ең алдымен, өз заманының Ханафи мәзһабының теология мен құқық негіздері саласы бойынша танымал ғалымы болды. Ислам өркениеті шарықтап тұрған тұста, ғылым-білім тілі – араб тілі болғандықтан әрі исламтану ғылымдарын терең зерттеп меңгеру үшін араб тілін жетік білу талап етілгендіктен, ол араб тіл біліміне ден қойып, грамматикасы мен морфологиясына қатысты еңбектер жазды.

Соңғы жылдары араб әлемінде де, елімізде де әс-Сығнақи мұрасын зерттеу қолға алынып, ғалымның еңбектері анықталды. Оның ішінде бірқатар қолжазба еңбектері өңделіп, зерттеліп, ғылыми жұмыстарға арқау болды.

Хусамуддин әс-Сығнақидың зерттеліп, өңделіп, жарыққа шыққан еңбектері:

1. كتاب الوافي في أصول الفقه («Китаб әл-Уәфи фи усул әл-Фикһ»). Әс-Сығнақидың бұл еңбегі Хусамуддин әл-Ахсикасидің (644/1247 ж.д.с.) заманында оқулық ретінде кең тараған, фикһ негіздеріне арналған «әл-Мунтахаб фи усул әл-мәзһаб» атты кітабының түсіндірмесі.

Кітап Ахмад Мухаммад Хамуд әл-Йаманидің 1997 жылы қорғаған докторлық диссертациясы негізінде, оның көлемді зерттеулері және ғылыми түсіндірмелерімен бірге 2003 жылы Каирде бес том болып басылып шықты.

Әс-Сығнақи осы кітабында бұл еңбегін хижраның 692 /1293 жылы сафар айының жиырмасында жұма күні әл-Ахсикасидің мешіті мен қабірінің басында аяқтағанын айтқан [15, т. 5, б. 1983]. Бұдан кейін әс-Сығнақи Хорезмге келіп, сол жерде осы кітабын екінші рет, хижраның 693 (1294) жылы 24 зулхижжа (дүйсенбі) күні жазып шыққан.

Әл-Ахсикасидің ханафи мәзһабының фикһ негіздерін саралаған «әл-Мунтахаб» кітабы «әл-Мунтахаб әл-Хусами», «әл-Мухтасар», «әл-Мухтасар әл-Хусами» деп те аталады. Әл-Ахсикасидің бұл еңбегі – «Ханафи мәзһабының шейхы» лақабына ие болған имам Фахру әл-Ислам әл-Бәздәуидің ханафи мәзһабының негізгі қайнарларының бірі – «Канзу әл-усули илә мағрифати әл-усул» атты кітабының ықшамдалған түрі. Сондықтан да «Әл-Мунтахаб» – ханафи ғалымдары жоғары бағалаған кітаптардың бірі. Кейін келген ғалымдардың оған көптеген коментарий еңбектер жазуы да еңбектің құндылығын білдіреді. Имам әл-Ахсикасидің бұл еңбегі фикһ негіздерін зерттеген ғалымдарға арналғандықтан, кейін келген ғалымдар, білім талап етушілерге де ұғынықты болу үшін бірнеше түсіндірмелер жазған. Солардың бірі – Ахмад Мухаммад Наср Аббас әл-Ғуди, «әл-Мунтахабқа» жазылған 16 түсіндірме еңбекті келтірген [68, б. 121-123]. Сол секілді, осы заманымызда доктор Уәлиуддин Мухаммад Салих әл-Фарфур «Әл-Музһаб фи усули әл-мәзһаб алә әл-Мунтахаб» деген атаумен түсіндірме жазып, ол 1999 жылы Дамаскіде екі томды еңбек болып жарық көрді.

Әс-Сығнақидың «әл-Уәфиі» – әл-Ахсикасидің «әл-Мунтахаб» кітабына жазылған алғашқы түсіндірме еңбек.

«Әл-Мунтахабқа» әс-Сығнақидан бұрын Шамсуләйимма әл-Кердери мен Хафизуддин ән-Насафидің түсіндірме жазғандығы айтылған. Әл-Кердеридің түсіндірмесін Қасым ибн Құтлубуға ғана «Тәжу әт-Таражум» атты еңбегінде атап өткен [42, б. 194]. Алайда әл-Кердеридің 562 жылы дүние салғанын, ал имам әл-Ахсикасидің 644 жылы көз жұмғанын ескерсек, бұл деректің қате екендігі айқындалады. Әрі бұл деректі Ибн Құтлубуғадан басқа зерттеушілер келтірмеген. Сол секілді «Әл-Мунтахабқа» алғашқы жазылған шархтардың бірі ретінде Хафизуддин ән-Насафидің еңбегін айтуға болады. Бірақ оның қай уақытта аяқталғаны, әс-Сығнақидан бұрын, не кейін бітіргені белгісіз. Ән-Насафи мен әс-Сығнақи қатарлас, дүниеден өткен уақыттарында төрт-ақ жыл айырмашылық бар. Әс-Сығнақи «әл-Уәфиінің» қорытынды бөлімінде ән-Насафиді өзінің ғалым достарының қатарынан санап, ол жайында өте жылы сөздер жазған [15, т. 5, б. 1980]. Мухаммад Хамуд әл-Йамани әс-Сығнақи мен ән-Насафи түсіндірмелерін салыстырып, екеуінің жазылу әдісі, стилі, тіпті, кейбір сөйлемдеріне дейін ұқсастық, сәйкестік бар екенін, бірінің екіншісіне ықпалы тигендігін көрсеткен [15, б. 101-104]. Дегенмен қайсысының бұрын аяқтап, кімнің кімнен алғанын нақты айта алмаймыз. Әс-Сығнақидың түсіндірмесі көлемі жағынан әлдеқайда ауқымды.

«Әл-Мунтахабқа» жазылған түсіндірме еңбектердің ішіндегі ең үздігі – Алауддин Абдулазиз ибн Ахмад әл-Бұхаридің (730/1329 ж.д.с.) «Әт-Тахқиқ» атты еңбегі. Бұл кітап – ғылыми материалдарының молдығы, жүйелілігі, түрлі көзқарастар мен ой-тұжырымдарды кеңінен қамтып, жинақтауы, тақырыптар мен мәселелерді егжей-тегжейлі баяндауымен ерекшеленеді. Алауддин әл-Бұхари түсіндірмесінің кейбір тұстарында әс-Сығнақидың «әл-Уәфиіне» жүгінгендігін ашық айтпаса да, пайдаланғанын байқауға болады.

Сол секілді «әл-Мунтахабты» түсіндірген ғалымдардың бірі – әс-Сығнақидың ғылымдағы ізбасары – Қауамуддин Амир Катиб әл-Итқани

(685/1286-758/1356). Оның «әт-Табиин» деп аталған бұл еңбегі бойынша әл-Азхар университетінде Сабур Наср Мұстафа Осман докторлық қорғап, кейін алғы сөз, сілтемелерімен 1999 жылы Кувейтте екі том кітап болып баспадан жарық көрді. Ортағасырлық қазақ даласынан шыққан әл-Итқанидің өмір мен шығармашылығын зерттеп, аталған еңбегі туралы сөз қозғаған – профессор Әбсаттар Дербісәлі [69].

Әс-Сығнақидың «әл-Уәфи» еңбегінің ерекшеліктері:

- Әс-Сығнақидың ең алғашқы еңбегі.
- Тақырыптар мен бөлімдер арасы логикалық байланыстырылып, мұқият жүйеленген.
- Мысалдар мен дәлелдер арқылы баяндалған.
- Ханафи мәзһабының усул мәселелерін осы еңбек арқылы оқып-үйренсе жеткілікті болатындай пайдалы.
- Ханафи мәзһабындағы усул (негіз) мен фуруғ (тармақ) салаларындағы ең маңызды кітаптарға жүгіне отырып жазылған.
- Әрбір тарауға кіріспе арналып, онда тарауда қарастырылатын тақырыптар өзара логикалық байланыстырылып, ықшамдалған түрде берілген.
- Ханафи мәзһабының ұстанымын жан-жақты баяндап, басқа мәзһабтың көзқарастарын көп келтірмеген.
- Ханафи мәзһабының көзқарасы мен фикһ негіздері мәселелерін оқып танысуға өте қолайлы әрі жеңіл.
- Ғылыми материалдарға бай, фикһ, фикһ негіздері, хадис, ислам теологиясы секілді салалардағы маңызды классикалық әдебиеттерге жүгінген. Ахмад Мухаммад Хамуд әл-Йамани әс-Сығнақидың осы кітабында сүйенген 85 еңбекті санамалап көрсеткен [15, т. 1, б. 112 -134].
- Кітаптың 20 % ислам құқығы негіздерінің араб лингвистикасымен арақатынасына қатысты тақырыптарға арналған.

«Әл-Уәфидің» қолжазба нұсқалары

«Әл-Уәфидің» қолжазба нұсқалары әлемнің әртүрлі кітапханаларында сақталған. Бұл еңбекті арнайы алғаш зерттеген Ахмад Мухаммад Хамуд әл-Йамани «әл-Уәфидің» 9 нұсқасын анықтайды. Оның ішінде бес нұсқасына қолы жеткенін айтып, әрқайсысына сипаттама береді. Сол секілді профессор Ә.Дербісәлі, Ш.Керімнің зерттеулерінен «әл-Уәфидің» басқа да бірқатар нұсқалары анықталғандығын көреміз.

Кесте 1 – «Әл-Уәфидің» қолжазба нұсқалары

Қолжазба сақталған орын	№	Жазушы (Көшіруші)	Көлем	
1	2	3	4	
Мысыр	Мысыр кітаптар үйінде (Дару әл-Кутуби әл-Мысрия)	43	Ахмад ибн Али ибн Салих. Хижраның 02 17 720 жылы аяқтаған.	236 парақ
Париж	Ұлттық кітапхана	880	Белгісіз	262 парақ

1-кестенің жалғасы

1	2	3	4	5
Париж	Ұлттық кітапхана	6452	Белгісіз. 720 жылы, сафар айында жазылған.	251 парақ
Түркия	Фатих Сулаймания кітапханасы	749	Абдуллаһ ибн Мухаммад ибн Абдуллаһ ибн Наззам әл-Хорасани. 774 жылы, мухаррам айында, сәрсенбі күні аяқталған.	181 парақ
АҚШ	Престон университеті кітапханасында	4592 (861)	Хусейн ибн Али ибн Хусейн ибн әл-Хусейн әл-Баршынкенти 752 1351 ж. көшірген	207 парақ
Түркия	Дамад Зада Сулаймания кітапханасы	468		
Түркия	Купрулу кітапханасы	505		
Әзірбайжан	Баку кітапханасы	6690-b.		
Түркия	Ахмад III атындағы кітапхана	1228 А		
Мысыр Каир	әл-Хидауи кітапханасы	2/269,		
Үндіс Тан	Асфия кітапханасы	96/1, 58		
Стамбул	Сулеймания кітапханасы, Лалели (Махмұд паша)	0216	Абдуллаһ бин Мухаммад	180 парақ
Түркия Стамбул	Сулеймания кітапханасы	0557	Әбу Бәкір Абдулмухсин,	197 парақ
Түркия	Баязит дәулет (мемлекеттік) кітапханасы	285- 18952		
Түркия	Мерзифонлы Кара Мұстафа паша коллекциясы		Мухаммад ибн Ибраһим	202 парақ
Түркия Анкара	Милли (Ұлттық) кітапхана	148		
Түркия	Небшеһир Дамад Ибраһим паша Ил халық кітапханасы коллекциясы			308 парақ

1	2	3	4	5
Түркия	Маниса ил (халық) кітапханасы	436		II+237 парак;
Сауд Арабия Әр-Рияд	Король Файсал ғылыми және исламды зерттеу орталығы	1-0880 – فب		

2. الكافي شرح البزدوي «Әл-Кәфи шарх әл-Бәздәуи». Бұл ханафилік усул мектебінің ең негізгі, құнды кітаптарының бірі – Имам әл-Бәздәуидің (482/1089 ж.д.с.) «әл-Бәздәуидің усулы» деген атпен мәшһүр «Қанзу әл-усул илә мағрифати әл-усул» атты кітабының түсіндірмесі. Әс-Сығнакидың усул әл-фиқһ саласындағы екінші еңбегі.

Бұл еңбекті Фахруддин Сайд Мухаммад Қанит ең алғаш жан-жақты зерттеп, Медина қаласындағы Ислам университетінде докторлық диссертация қорғаған. 2001 жылы әр-Рияд қаласында зерттеушінің алғы сөз, сілтеме түсініктерімен бірге 5 том көлемінде басылып, жарыққа шықты.

Әс-Сығнаки бұл еңбегін хижра жыл санауы бойынша 704/1304 жылы жұмада әл-ула айының 18-інде, бейсенбі күні аяқтаған [45, т. 5, б. 2482]. Кітаптың алғы сөзінен бұл еңбегін жазуға, өзінің «ән-Нияя», «әл-Уәфи» кітаптарын жақсы қабылдаған достары мен замандастарының өтініші себеп болғандығын білеміз. Олардың ішінде жақын досы, ғалым Бурһануддин Ахмад ибн Асад ибн Мухаммад әл-Харифғани әл-Бұхаридің бірнеше мәрте ұсыныс айтқаннан кейін қолға алып, «Әл-Бәздәуидің усулын» шарх (түсіндірме) жасауға кіріскендігін айтады [45, т. 1, б. 141].

Әл-Бәздәуи – ханафи мектебінің белді құқық және усул (құқық негіздері) ғалымы әрі мухаддис және лингвист. Толық аты-жөні: Абдуллаһ ибн Мухаммад ибн әл-Хусайн ибн Абдулкарим ибн Муса ибн Иса ибн Мужаһид әл-Бәздәуи. «Фахр ал-Ислам», яғни «Исламның мақтанышы» деген секілді лақап аттарымен де танымал.

«Әл-Кәфи» кітабы усул әл-фиқһ саласында жазылған маңызды кітаптар санатына кіреді. Оның құндылығы әл-Бәздәуи еңбегінің түсіндірмесі болуымен байланысты. Ал, әл-Бәздәуидің усулы – ханафи усул кітаптарының ішінде жүйелілігімен, ғылыми дәлелдерге байлығымен, терең мағыналылығымен ерекшеленіп, кейінгі ғалымдардың жүгінетін құнды әрі сенімді қайнары.

Бұндай еңбектің шархы да осындай мәртебені иеленіп, жоғарғы ғылыми деңгейде болуы заңды.

Сол себепті де әл-Бәздәуидің «Усулына» түсіндірме жасаушылар аз болмаған. Олардың қатарына: Абдулазиз әл-Бұхаридің «Қашфу әл-асрар», ал-Жунфуридін «Шарху әл-Ғидад», Әкмәлуддин Мухаммад ибн Махмуд әл-Бабартидің «әт-Такрир», Амир Катиб Қауамуддин әл-Итқанидің «Шамил», Қауамуддин әл-Кәкидің «Баяну әл-усул», Жалалуддин ибн Шамсуддин Ахмад

ибн Юсуф әл-Ғурланидің «әш-Шәфи» және т.б. түсіндірме еңбектері жатады. Сондай-ақ, аяқталмай қалған комментарий еңбектер мен кітаптың жиегіне қысқаша түсіндірме (хашия) жазған ғалымдар да болды. Дегенмен әл-Бұхаридің «Кашфу әл-асрар» атты кітабы имам әл-Бәздәуидің усулына жазылған түсіндірме еңбектердің ішіндегі ауқымдысы әрі танымалысы. Кейінгі кездері әл-Бабарти, әл-Ғурлани, әл-Итқани сынды ғалымдардың түсіндірме еңбектері зерттеліп, ғылыми жұмыстардың тақырыбына айналды.

Әс-Сығнақидың «әл-Кәфи» еңбегінің ерекшеліктері:

- Әс-Сығнақи имам әл-Бәздәуи усул кітабының тарауларының жүйесін сақтай отырып, рет-тәртібімен түсіндірген. Реципиентке жеңіл болу үшін мәтіннен үзінді келтіре отырып, сол мәтін бөлігіне қажетті деңгейде түсіндірме жасаған.

- Комментарий барысында сұрақ жауап тәсілі қолданылады.

- Автор мағынасы анық, түсінікті мәтіндерге көп тоқталмай, түсіндіруді қажет ететін мәтіндерді кеңірек баяндаған.

- Әс-Сығнақи кітабының кіріспесінде, бұл еңбегінде Бадруддин әл-Кердери (Қауһир заде деген атпен танылған, Шамсуләимма Абдуссаттар әл-Кердеридің жиені) және Хамидуддин әд-Дарир Али ибн Мухаммад ибн Али әр-Рамиши әл-Бұхаридің (666/1268 ж.д.с.) «әл-Фауаид» атты түсіндірмелерін негізге алғандығын айтқан [45, т. 1, б. 142].

Хамидуддин әд-Дарир әл-Бұхаридің «Китаб әл-Фауаид ала усул әл-Бәздәуи» атты еңбегінің қолжазбалары сақталып, солардың негізінде Умму әл-Қура университетінде «Әл-Уәфи» кітабының қолжазбасын зерттеп, жарыққа шығарған профессор, доктор Ахмад Мухаммад Хамуд әл-Йаманидің жетекшілігімен докторлық диссертациялар қорғалған.

- Әс-Сығнақи түсіндіру барысында ханафи мектебінің ой тұжырымдарын бекітіп, ал басқа көзқарастарға салыстырмалы түрде ғана тоқталған.

- Иса ибн Әбән, Әбу Бәкір әл-Жассас, Әбу әл-Хасан әл-Кархи, Зуфар сынды ханафи мәзһабының имамдары мен ғалымдарының пікірлерін жеткізеді.

- Кітап атауына «толық», «жеткілікті», «қанағаттандырарлық» деген мағыналарды білдіретін «кәфи» сөзінің берілуі, автордың әл-Бәздәуидің «Усулын» барынша жан-жақты, толыққанды, қажетті мәтіндерді егжей-тегжейлі түсіндіргендігін білдіреді.

- Сирек кездесетін, тіпті кейбірі осы күнге дейін сақталмаған кітаптарға жүгінген. Әл-Кәфи еңбегінде сексенге жуық еңбектер пайдаланылған.

Хусамуддин әс-Сығнақидың усул фикһ саласына қатысты аталған екі еңбегінде де ханафи мектебінің құқықтық негіздері нақыл мен ақыл аясында терең зерделеніп, діни мәтіндердің құқықтық герменевтикасындағы араб лингвистикасының маңыздылығы теориялық және практикалық тұрғыда жан-жақты баяндалады. Біздің диссертация жұмысымыз осы екі еңбегіне қатысты болмақ.

«Әл-Кәфидің» қолжазба нұсқалары

Фахруддин Сайд Мухаммад Қанит «әл-Кәфи» қолжазбаларының 8 нұсқасын анықтаған, оның біреуі Сирияда, басқалары Түркияда сақталған, олардың ішінде екі нұсқасын толық сипаттап, оларды шартты түрде Алиф және

Бә нұсқалары деп атайды. Ал профессор Ш. Керім бұдан басқа 4 нұсқасын анықтаған. Оларды келесі кестеден көре аламыз:

Кесте 2 – «Әл-Кәфидің» қолжазба нұсқалары

Қолжазба сақталған орын		№	Жазушы (Көшіруші)	Көлем
Түркия Стамбул	Сулаймания кітапханасы, Ени жами қоры	324	Әбу Мухаммад Ахмад ибн Мухаммад әл-Мағсури 711/1311 жылы Дамаскіде көшірген.	253 парақ
Түркия Стамбул	Сулаймания кітапханасы, Атиф Әфанди қоры	691	Көшіруші белгісіз. Хижраның 1011 жылы Мухаммад ибн Муhibуддин әл-Ханафидің иелігінде болған.	425 Парақ
Түркия Стамбул	Сулеймания кітапханасы, Жаруллаһ қоры	490	Нұсқа әс-Сығнақидың қолымен жазылған.	I-219; II-229 парақ
Түркия Стамбул	Купрули кітапханасы	520	-	226
Түркия Стамбул	Сулаймания кітапханасы, Дамад Ибраһим паша қоры	455	-	-
Түркия Стамбул	Сулаймания кітапханасы, Лалели қоры	734,	-	388
Түркия Стамбул	Стамбул университетінің кітапханасы	656	-	-
Сирия Дамаск	Арабия кітапханасы	-	Автордың өз қолымен жазылған, хижраның 15/8/704 жылы аяқталған.	-
Түркия	Бурса бөлге. Хусейн Челеби	297 215	Автордың өз қолымен жазылған	501 215
Анкара	Милли (Ұлттық) кітапхана, Афуон Гедик Ахмад Паша ел халық кітапхана қоры	177 05	-	277
Анкара	Милли (Ұлттық) кітапхана, Самсун ел халық кітапхана қоры	964	-	293
Түркия	Мурат Молла	662	-	I-256 II-241

3. **النهائة في شرح الهداية («Ән-Ниһая фи шарх әл-Һидая»)**. Бұл кітап – Бурхануддин Али Хусейн ибн Әбу Бәкр ибн Абдуллжалил әл-Ферғани әл-Марғинанидің (511/1118-593/1196) «Әл-Һидая» атты әйгілі еңбегіне жасалған түсіндірме. «Ән-Ниһая» – әс-Сығнақидың «әл-Уәфиден» кейін жазған екінші жұмысы, оның хижраның 700/1300 жылы рабиғини әл-аууал айының соңына қарай аяқтаған [4, т. 3, б. 546]. Тарихи деректерде әс-Сығнақидың «Сахибу ән-Ниһая» («ән-Ниһаяның» авторы) ретінде мәшһүр болуы, бұл еңбектің әс-Сығнақидың атын шығарған іргелі, сүбелі жұмыс болғандығын айғақтайды.

«Әл-Һидая» – XII ғасырда жазылған ханафи мектебінің құқықтық мәселелерін егжей-тегжейлі қамтыған іргелі, классикалық еңбек. Тарихта оның түсіндірмелері құқықтық ханафи мектебі тараған: Орталық Азия, Солтүстік Кавказ, Түркия, Индия, Шығыс Араб елдерінде, күнделікті құқықтық практикада кеңінен қолданыс тапты. Сондай-ақ, «әл-Һидая» және оның түсіндірмелері оқу орындарында оқулық ретінде пайдаланылды.

Алғашқыда имам әл-Марғинани өзіне дейінгі маңызды кітаптардан іріктеп, «Бидаяту әл-Мубтади» атты еңбек жазып, кейін бұл еңбегіне ауқымды комментарий жасайды да оны – «Кифаяту әл-мунтаһи» деп атаған. Бұл еңбегінің ауқымдылығы мен теориялық тереңдігі – оны осы түсіндірме еңбегінің негізінде «Бидаяту әл-Мубтади» кітабын қайта түсіндіріп, танымал «әл-Һидая фи шархи Бидая әл-Мубтади» атты еңбегін жазуға жетеледі. 13 жыл өмірін сарп еткен осы компендиум, оны үлкен құқықтанушы ретінде танытып, атын асқақтатты.

Хажи Халифа «Кашфу әз-Зунунда» «Әл-Һидаяға» қатысты жазылған алпысқа жуық комментарий еңбектерді келтірген. Онда ең бірінші әс-Сығнақидың «ән-Ниһаясына» тоқтап: «Имам әс-Суютидің: «Әл-Һидаяның ең алғашқы шархы әс-Сығнақидың «ән-Ниһаясы» [31, т. 1, б. 537], – деген сөзін айтады [4, т. 3, б. 546]. Оны Такиуддин әд-Дари де құптаған [30, б. 151]. Алайда «әл-Һидаяның» орыс тіліне аударылуына жетекшілік еткен проф. А.Х.Саидов: «Әл-Һидаяға» жазылған шархтардың ең алғашқылары әс-Сығнақи өмір сүрген тұста, яғни XIII-XIV ғасырларда жазылғанымен, ең біріншісі Хамидуддин Али ибн әд-Дарир әл-Бұхаридің (666/1269 ж.д.с.) «әл-Фауаид» атты кітабы, ал ең соңғы комментарийлер XVII ғасырда жазылған», – деп тұжырымдайды [70, б. 42]. Сонымен қатар, Жалалуддин Омар ибн Мухаммад әл-Хаббазидің (х. 691 ж.д.с.), Тажушшариға Омар ибн Садрушшариғаның (694/1294 ж.с.д.) түсіндірмелері де әс-Сығнақиден бұрын жазылған болуы мүмкін [15, т. 1, б. 60]. Дегенмен әс-Сығнақидың алты томдық «Ән-Ниһая» еңбегі «Әл-Һидаяның» алғашқы әрі таңдаулы түсіндірмелері қатарына жатады. Ол Бұхараның ескі медреселерінде оқулық ретінде қолданылып, күнімізге дейін құндылығын жойған емес.

Әс-Сығнақидан кейін «әл-Һидаяға» түсіндірме жасау легі тоқтамай, игі дәстүрді оқымыстының өз шәкірттері мен ізбасарлары да жалғастырады. Ғалымның талантты шәкірті – Мухаммад ибн Мухаммад Қауамуддин әл-Кәки (749/1348 ж.д.с.), одан кейін оның шәкірті – Әкмәлуддин Мухаммад ибн Ахмад әл-Бабарти (786/1384) де кірісіп, аса көлемді түсіндірмесін «әл-Иная» деп

атаған. Проф. Ә.Дербісәлі олардың қатарына Қауамуддин әл-Итқаниды да қосады [69].

Әс-Сығнақидың «Ән-Ниһая фи шарх әл-Һидая» еңбегінің ерекшеліктері:

- «Ән-Ниһая» басқа фикһ кітаптары секілді: ғибадат, отбасы құқығы, сауда саттық, қылмыс пен жаза сынды, мұсылмандық құқыққа қатысты тақырыптарды жан-жақты қамтып, жеңіл тілмен түсіндірген.

- Кейін келген ғалымдар, құқықтанушылар еңбектерінде оның құндылығын ерекше атап өтсе, ханафи фикһ ғалымдары «ән-Ниһаяны» негізге ала отырып еңбектер жазған.

- «Әл-Һидаяның» алғашқы түсіндірмелерінің бірі.

- «Әл-Һидаядағы» риуаяттардың нақтылығына көз жеткізу үшін, риуаяттарды жеткізген ұстаздары мен шейхтарын зерттеп, тізбектерінің жету жолдарын қарастырды.

- Әс-Сығнақи «әл-Һидаяны» авторы имам Марғинаниден сенімді жеткізушілер тізбегі арқылы алған ұстаздары Хафизуддин әл-Бұхариден Мару шаһарындағы (қазіргі Түркіменстанда) әл-Бадрият медресесінде және Фахруддин әл-Маямарғиден Бұхарада естіген.

- Ханафи мәзһабы бойынша жазылған түрлі фикһ кітаптарында әс-Сығнақидың шариғи мәселелерге қатысты ой-пікірлерінің «ән-Ниһаяның» авторы» былай деді» деп келуі, маман ғалымдар арасында «ән-Ниһаяның» өте танымалдылығын көрсетеді.

- Ән-Ниһаяның кең таралуы мен құндылығын әрі ауқымды еңбек екендігін ескерген Ибн әз-Заркаши (738/1337 ж.д.с.) және Жамалуддин әл-Қаунауи (811/1409 ж.д.с.) «ән-Ниһаяны» ықшамдап жарыққа шығарған.

Әс-Сығнақидың «Ән-Ниһая фи шарх әл-Һидая» еңбегінің қолжазбалары:

К.Брокельман «ән-Ниһая» қолжазбаларының: Стамбул, Александрия, Каир, Лондон, Ватикан және Үндістан кітапханаларында бар екендігіне тоқталса, проф. Ш. Керім «Сығанақ саңлағы» атты еңбегінде «ән-Ниһаяның» Түркияда сақталған 116 қолжазба нұсқаларын, сондай-ақ Мысырда (Каир), Сирияда (Дамаск, Халаб), Иракта (Бағдат), Катарда (Доха), Біріккен Араб Әмірліктері, Франция, Өзбекстан кітапхана қорларында да бірқатар нұсқалары сақталғандығын анықтаған.

Каирдегі «Дару әл-кутуб» кітапханасында сақтаулы қолжазба нұсқасының көшірмесі жасалып, Қазақстанға әкелінді, ол қазір Алматыдағы Ұлттық кітапханада және Қызылорда облысының Жаңақорған қаласындағы өлкетану мұражайында тұр [9, б. 62].

4. الموصّل فی شرح المفصّل - «Әл-Муассал фи шарх ал-Муфассал». Бұл – әс-Сығнақидың «әл-Уәфи» мен «ән-Ниһаядан» кейін, әз-Замахшаридің араб тілі грамматикасын талдаған «әл-Муфассал» атты еңбегін түсіндірген жұмысы. Атақты ғалым, лингвист Әбу әл-Қасым Махмуд ибн Омар әз-Замахшаридің «Әл-Муфассал фи илми әл-арабия» еңбегі – 1119-1121 жылдар аралығында жазылған аса танымал, араб тілінің грамматикасын жан-жақты талдаған кітап. Кейін келген зерттеушілер бұл кітапқа бірнеше комментарий еңбектер жазды. К.Брокельманның мәліметтеріне қарағанда, «әл-Муфассалға» жазылған

шархтың саны отыздан асса, доктор Абдуррахман ибн Сулеймен әл-Усайимин «әл-Муфассалға» жазылған 94 шархты санамалап көрсетеді [71, б. 47-59]. Әс-Сығнақидың «Муассалы» да осы түсіндірмелердің бірі. Ол бұл еңбегін 700-ші жылдары қолға алған болса керек. Өйткені түсіндірмесінің кіріспесінде әз-Замахшаридің «әл-Муфассал» кітабын ұстазы Хафизуддин әл-Бұхариге 676/1277 жылы оқып бергендігі айтылады. Бұны имам әс-Суюти «Буғияту әл-уағат» еңбегінде қуаттайды [31, т. 1, б. 537]

Әс-Сығнақидың бұл еңбегі де қазіргі таңдағы зерттеушілердің нысанына ілініп, 1998 жылы Ахмад Хасан Ахмад Наср Меккедегі Уммул Қура университетінің араб филологиясы факультетінде ғалымның «әл-Муассал фи шарх ал-Муфассал» еңбегі бойынша докторлық диссертация қорғады. Мұқият зерттеліп, алғы сөз және ғылыми сілтемелерімен жазылған диссертация жұмысы ауқымды 3 томдық көлемде дайындалған.

«Әл-Муассал фи шарх ал-Муфассалдың» ерекшеліктері:

- Әс-Сығнақидың бұл еңбегі Құран, хадис мәтіндері мен өлең жолдарынан алынған дәйексөздерге, үкімдер мен мысалдарға толы ғылыми материалымен ерекшеленеді.

- Араб тіл білімі майталмандарының еңбектері мен сөздіктерінен және өзіне дейін «әл-Муфассалға» жасалған түсіндірмелерден тиімді пайдаланған.

- «Әл-Муассал» кітабына жазылған әл-Жендидің «әл-Иқлид» және әл-Әсфандаридің «әл-Муктабас» атты түсіндірме еңбектеріне негізделіп, екі кітаптың маңызды жақтарын алып түсіндіреді. Әс-Сығнақи: «Мен осы кітабымда екі кітаптың бірінде келмегенді, екіншісінде келген түсіндірмелермен толықтырдым. Солайша екі түсіндірменің негізгі мәтінді баяндаудағы артық тұстарын жинақтадым» [40, б. 4-5], – деген.

- Әс-Сығнақи «әл-Муфассал» кітабын бастан-аяқ толық түсіндіруді мақсат етпеген. Ол кітаптағы кейбір сөздерге ғана тоқталып, мәнін ашуды көздеген.

- Ғалым өзінің ойлары мен грамматикалық тұжырымдарында Басра ғалымдарының ұстанған бағытына жүгінеді.

- Комментари барысында басқа да лингвист ғалымдардың көзқарастарын келтіре отырып, олардың кейбірін қуаттаса, кейбіріне сын көзбен қарайды.

«Әл-Муассал фи шарх ал-Муфассалдың» қолжазба нұсқалары:

- Түркияда Сәлим аға кітапханасында және Сүлеймания кітапханасының Әли Паша бөлімінде, 1167-нөмірмен сақталған.

- Түркияда Шәһид Али кітапханасында, 2484-нөмірмен сақталған.

- Сирия Араб Республикасының Хафиз Асад кітапханасы, 640/م/ش - нөмірмен сақталған.

5. النجاح التالی تلو المراح («Ән-Нажаху әт-тәли тилуа әл-марах») – араб тілінің морфологиясына қатысты жазылған еңбек. Еңбектің толық аты қолжазба нұсқалардың сыртқы беттерінде екі түрде беріледі: біріншісі – «ән-Нажах әт-тали тилуа әл-марах», екіншісі – «Китабу ән-нажах фи илми әс-сарф». Стамбул университетінің Орталық кітапханасындағы 143-нөмірлі әс-Сығнақи еңбегінің қолжазбасы «ән-Нажах фи әт-тасриф» деп те аталған [9, б. 203]. Хажи Халифа бұл еңбекті «ән-Нажах фи әт-тасриф» деп көрсеткен [4, т. 3, б. 462].

Абдуллаһ Осман Абдуррахман Сұлтан Меккедегі Умму әл-Қура университетінің араб филологиясы факультетінде, Әс-Сығнақидың бұл еңбегі бойынша магистрлік диссертация қорғап, зерттеген. Зерттеушінің сөзіне карағанда әс-Сығнақидың «Ән-Нажахы» мен Ахмад ибн Али ибн Масғудтың «Мараху әл-әруах» атты қысқартылған морфология кітабы мәтіндерінде үндестік көп. Яғни Әс-Сығнақи кітаптың атауы мен тақырыптарының құрылымын, тіпті кейбір мәтін мазмұндарында Ахмад ибн Али ибн Масғудтан әсер алған.

«Ән-Нажах әт-тали тилуа әл-марах» ерекшеліктері:

- Кітаптың негізгі тақырыбы етістік және оның формаларына арналған. Өйткені лингвистер қажетті сөз формаларын анықтауда, етістік құрылымын анықтаудың қажеттілігін айтады.

- Кітап етістіктің жеті түріне арналған жеті бөлімнен тұрады. Әрбір етістік түрі мысалдармен талданған.

- Мәселелерді араб морфологиясындағы көзқарастарды салыстыра отырып түсіндіреді. Әс-Сығнақидың лингвистикалық бір мәселеде «оларда мынадай, бізде мынадай» деп, екі жақтың ойларын келтіреді, «оларда» дегені – Куфа, ал «бізде» дегені – Басра мектебін меңзегені. Өйткені автор тіл біліміндегі басралық мектептің көзқарасын ұстанған.

- Кейбір тілдік мәселелерге қатысты басралықтардың тұжырымдарын түгелдей қабылдай бермей, өз ұстанымын білдірген.

«Ән-Нажах әт-тали тилуа әл-марах» қолжазбалары:

Ахмад ибн Али ибн Масғуд Ирландияның Шастарбти және Түркияның Уәлиуддин кітапханаларында сақталған қолжазба нұсқаларының көшірмелеріне сипаттама береді. Сонымен қатар, Түркия кітапханаларында «ән-Нажахтың» басқа да нұсқалары бар екені анықталған. Проф. Ш. Керім қожазба нұсқаларының Сулеймания мен Баязит мемлекеттік кітапханаларынан (3082) және Стамбул университеті Орталық кітапханасы (143) мен Уақыфтар бас әкімшілігі, Анкара бөлімі әкімшілігі кітапханасынан (67 Saf 493/2) табылғандығын, аталған еңбектің жоғарыда көрсетілген Шастарбти кітапханасынан алынған көшірмелері Сауд Арабиясының әр-Рияд қаласында, Меккедегі Ғылыми зерттеу және ислами мұраларды жандандыру орталығында 23-нөмермен сақталғандығын айтады [9, б. 204].

6. التوحيد التمسيد في شرح التمهيد لقواعد («Әт-Тасдид фи шархи әт-Тамһид ли қауағиди әт-Таухид»). Бұл – Мауараннаһрлік танымал фикһ ғалымы, теолог имам Әбу әл-Муғиин Маймун ибн Мухаммад әл-Макхули ән-Насафидің ислам теологиясына қатысты жазған «әт-Тамһид ли қауағиди әт-таухид» атты еңбегіне жасалған түсіндірме.

Әбу әл-Муғиин ән-Насафи (437/1047-508/1115) – мәтуридилік ақида мектебінің ең көрнекті өкілі.

Хусамуддин әс-Сығнақи осы еңбегінің кіріспесінде сол кезеңдегі адамдардың, ғылымның осы саласына немқұрайлы карағандығын әрі білім алушыға жеңіл болу үшін осы кітапты ұғынықты тілмен, егжей-тегжейлі түсіндіруге кіріскендігін айтқын [72].

Әс-Сығнақидың бұл еңбегіне Әбу әл-Уфа әл-Қураши, Ибн Тағриберди секілді ғалымдар сипаттама береді [43, б. 139; 10, т. 1, б. 275].

«Әт-Тасдид» ерекшеліктері:

- Әбу Мансур әл-Мәтуридидің теологиялық көзқарастарының негізінде жазылған.

- Рационалды дәлелдер мен тұжырымдар басшылыққа алынған.

- Мужассима, мушаббиха, каррамия секілді адасқан топтарға қарсы жауап беріледі.

- Имам әл-Мәтуридидің «әт-Таухид», «Тауилат», «әл-Мақалат» атты еңбектерін және ән-Насафидің танымал «Табсирату әл-әдилла» атты еңбектерінен көп пайдаланылған.

«Әт-Тасдидтің» қолжазба нұсқалары:

Проф. Ш. Керім «Сығанақ саңлағы» атты монографиясында «Әт-Тасдидтің» Египеттің «Дару әл-кутуб» /Кітаптар үйінде/ сақталған (көшірмесі ҚР Ұлттық кітапханасының сирек кітаптар қорында сақталған) және Түркияның Сулаймания кітапханасында сақталған екі нұсқасына сипаттама бере отырып, Түркияда сақталған келесі қолжазбаларды атап өткен: Сулаймания кітапханасы: Жаруллаһ 516, 221 парақ, көшірген Хасан ибн Азиз Сенсер; Сулеймания кітапханасы: Жаруллаһ 490, 123 парақ; Сулаймания кітапханасы: Х.Хүсни Паша: 407; Сулаймания кітапханасы: Амжазаде Хусейн /Тұяток/ 309; Сулеймания кітапханасы: Әсед Әфенди 3893; Сулаймания кітапханасы, Кәлам 000116; Сулеймания, Фатих 1981, 214 парақ, көшірген: Илияс ибн Яғқуб; Сулеймания кітапханасы, Дамад Ибраһим 455, 157 парақ. Баязит мемлекеттік кітапханасы 3078, Әтиф Әфенди Йазма әсер кітапханасы 1282; Рағиб Паша кітапханасы 0774, 173 парақ [9, б. 174].

7. المختصر «Әл-Мухтасар». Бұл – морфология іліміне қатысты жазылған шағын еңбек. Дереккөздерде бұл кітап хақында мәліметтер келмеген. Тек әс-Сығнақидың жоғарыда аталған «ән-Нажах» атты кітабының кіріспесінде: «Әл-Мухтасар» деген кітабымда морфология (илму әт-тасриф) мен оның мәселелерін баяндап, морфология мамандарының дұрыс бағыттарын анықтадым» [73, б. 168], – деген сөзінен ғана, оның осындай кітабы болғандығын білеміз. Алайда, бұл кітаптың сақталған, сақталмағаны белгісіз. Бәлкім автор араб морфологиясының кейбір мәселелеріне шағын еңбек арнап, кейін соның негізінде «ән-Нажах» кітабын жазған болса керек.

Осы аталған еңбектердің Хусмамуддин әс-Сығнақидікі екендігінде күмән жоқ. Оған:

а) Алғашқы алтауының бірнеше қолжазбалары күнімізге дейін сақталуы;

ә). Докторлық, магистрлік зерттеулердің объектісіне айналуы;

б) Автор еңбектерінің кіріспе не қорытынды бөлімдерінде еңбегін қашан аяқтағандығын білдіруі.

в) Автордың өмірбаянына тоқталған тарихи автобиографиялық еңбектерде аталып өткен.

г) «Әл-Мухтасар» еңбегін автордың өзі еңбектерінің бірінде атап өтуі айқын дәлел.

Әс-Сығнақидың еңбегі екендігі күмән туғызатын немесе оған қателікпен телінген еңбектер:

1. «Ғауаил әл-Бидағ». Хажи Халифа «Кашф әз-Зунунда» осы кітапты әс-Сығнақидікі деп атап өтеді [4, т. 2, б. 1206].

2. «Шарх мухтасари әт-Тахауи». Тақиуддин әт-Тамими әд-Дари «әт-Табақат әс-Саниия фи таражум әл-Ханафия» атты кітабында әс-Сығнақидың бірнеше томнан тұратын осы еңбегі жайында атап өтеді [30, т. 3, б. 152]. Бұдан басқа дерек жоқ.

3. «Кашфу әл-ғуар әл-әһли әл-бауар». Бұл еңбек туралы әс-Сығнақидың «әл-Кәфи» еңбегін зерттеп, жарыққа шығарған Фахруддин Сейд Мухаммад Қаниттың зерттеулерінен ғана кездестіреміз [45, т. 1, б. 74,110].

4. «Фатуа әр-риуая фи тәшдиди мәсәйили лил-Һидая»

5. «Дамиғату әл-Мубтадиғин уа Насирату ул-Муһтадин».

6. «Манақиб Ахмад Йасауи». Профессор Ш.Керім ғалымға қателікпен телінген болуы мүмкін десе [9, б. 68-69], профессор Ә.Дербісәлі Хусамуддинге телінген шығармалар қатарынан санаған [74, б. 30].

Бұл еңбектердің әс-Сығнақидікі екендігіне күмәнмен қарап, оған қателікпен телінген деп айтуымыздың себептері:

- Кейбірінің қолжазбалары сақталмаған;

- Әс-Сығнақи еңбектерін зерттеп, ғылыми жұмыс жазған ғалымдар зерттеулерінде тілге тиек етпеген;

- Мазмұны әс-Сығнақидың ұстанымы мен жазу тәсілдеріне сәйкес келмейді;

- Әс-Сығнақидың өмірі мен шығармашылығын қамтыған тарихи-ғұмырнамалық (таражум) кітаптарында сөз етілмеген.

- Кейбірінің қолжазба нұсқаларында келгендей, еңбек Хусамуддин әс-Сығнақи дүниеден өткеннен кейін аяқталған.

- Кейінгі ғасырларда зерттеген ғалымдар сын көзбен қарап, әс-Сығнақиға қателікпен телінгендігін дәлелдеген.

1 бөлім бойынша тұжырым

Қарастырылып отырған зерттеу жұмысымыздың бірінші тарауы Хусамуддин әс-Сығнақидың өмірі мен шығармашылығын, ғалым өмір сүрген кезеңдегі саяси-әлеуметтік, діни, ғылыми ахуалды тарихи-сипаттамалық тұрғыда зерттеуге арналған. Жоғарыдағы зерттеулерді негізге ала отырып, біз төмендегідей тұжырымдарға келдік:

- Құқықта ханафилік, теологияда матрудилік ілімге негізделген діни-тарихи жадымызды қайта жаңғыртып, жастардың бойында діни сана қалыптастыру және тарихи, рухани, ұлттық сабақтастықты жалғау – қоғамдағы діни алауыздықтардың алдын алуға септігін тигізеді. Сондықтан қазақ халқының діни танымы мен рухани тарихында айрықша маңызға ие әрі қазіргі таңда мемлекетіміздің тұрақтылығының кепілі – ханафи мектебінің ғылыми негіздерін дамытып, қазақ топырағында өркендеуіне атсалысқан әс-Сығнақидың мұрасын зерттеп, оны таныту аса маңызды.

- Хусамуддин әс-Сығнақидың өмірі мен шығармашылығы, қолжазба күйінде сақталған еңбектері ғылыми зерттеулерді қажет етеді.
- Хусамуддин әс-Сығнақи – ислам теологиясы мен құқығы, араб лингвистикасы, хадис, тәпсір секілді бірнеше ғылым салаларын терең меңгерген энциклопедист ғалым ретінде танылды.
- Хусамуддин әс-Сығнақидың ханафи мектебінің ғылыми генеологиясындағы орны нақтыланып, ханафи мектебінің ғылыми мұрасын келер ұрпаққа жеткізуші ғалымдардың хадистанушылық қыры анықталды.
- Классикалық тарихи-ғұмырнамалық еңбектер мен кейінгі кездегі араб, қазақ тілдерінде жазылған ғылыми-зерттеу жұмыстары кешенді зерттеліп, жүйеленіп, кейбір деректер нақтыланып, тың материалдармен толықтырылды.
- Хусамуддин әс-Сығнақидың ислам теологиясы мен құқығы, араб лингвистикасы салаларымен қатар, хадис, тәпсір ғалымы екендігі бағамдалды.
- Хусамуддин әс-Сығнақидың Мауараннаһр өлкесінен басқа аймақтарға ғылым жолында сапарларға шығуының саяси-әлеуметтік, ғылыми аспектілері анықталды.
- Хусамуддин әс-Сығнақи өмір сүрген ғасырлардағы ханафилік ілімінің даму үдерісіндегі тұрақтылық кезеңмен сипатталу себептері сарапталды.

2 УСУЛ ӘЛ-ФИҚҲ ІЛІМІ ЖӘНЕ ОНЫҢ ЛИНГВИСТИКАМЕН БАЙЛАНЫСЫ

2.1 Усул әл-фиқһ ілімі және оның қалыптасу тарихы мен маңыздылығы

Шариғаттың әрбір нақты жағдайға қатысты практикалық байланысын баяндайтын фиқһ ілімін: оның құқықтық негіздері мен принциптерін, олардан үкім шығару жолдары мен діни мәтін мағыналарын, мужтаһидтің (үкім шығарушы тұлғаның) сипаттары мен шарттарын зерттейтін ғылым саласынсыз елестету мүмкін емес. Өйткені, қандай да бір шариғи норма белгілі бір әдіс пен тәсілге, ғылыми негіздерге сүйену арқылы алынады. Бұл ғылым саласы – «Усул әл-фиқһ», яғни «Ислам құқығы негіздері» деп аталады.

«Усул» «أصول» сөзінің араб тіліндегі сөздік мағынасы – «أصل» «асл» сөзінің көпше түрінен туындайды. Қазақ тіліндегі «асыл» сөзі, осы сөзден алынған. Араб тіліндегі мағынасы – «барлық нәрсенің ең алғашқы бастауы» [75, т. 1, б. 89], «материалды және рухани дүниелердің бастау алып, сүйенетін негізі, іргетасы» [76, т. 1, б. 20]. Яғни, «Бір нәрсенің негізі», «тегі», «асылы», «бастауы», «іргетасы» деген мағыналарды ұғындырады.

Ал, терминдік тұрғыда бірқатар мағыналарды береді:

1. Шариғи дәлел. Мысалы: Оразаның парыздығының *асылы* – «*Сендерден кімде-кім айды көрсе, ораза ұстасын..*» (Бақара, 185), – деген аяттан алынады.

2. Қағида, ереже. Мысалы: Құқықтық қағидаға – *أصلٌ من أصول الشريعة* «шариғат асылдарының бірі», – деп айтылады.

3. Құқықтық аналогиялық тәсілдегі салыстырылатын негіз. Мысалы: «Ішімдік – барлық ақылды жоятын, мас қылатын ішімдік түрлерінің *асылы*», – делінгені секілді.

4. Басқа дәлел келмеген жағдайда, бұрын бекітілген үкімнің сақталуын білдіруі. Мысалы: «Барлық нәрселердің *асылы* – таза».

Сонымен қатар: *жол, әдіс, тәсіл, ереже, қағида, жүйе, тәртіп* мағыналарында да қолданылады.

Алайда, біздің тақырыбымызға арқау болып отырған «усул әл-фиқһ» ілімі ғалымдарындағы «усул» сөзі – «шариғи дәлел», «құқықтық негіз» мағынасында қолданылады. Яғни, «фиқһ дәлелдері», «фиқһ негіздері» деген мағына.

Ал, «фиқһ» сөзі – араб тілінде: «Зерттеу мен зерделеу нәтижесінде жетуге болатын терең түсінік» деген мағына береді [77, б. 448].

«Фиқһ» сөзі Құран Кәрімнің жиырма жерінде түрлі қалыппен кездеседі. Жалпы «бір нәрсені жақсы және толық түсіну, ұғыну, бір нәрсенің ақиқатын білу және ой жүгірту» сияқты мағыналарда қолданылады.

Оны Құран Кәрімнің: *قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ* «Олар айтты: Ей Шұғайып, біз сенің айтқандарыңның көбін түсінбейміз» (Һуд сүресі, 91);

لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ «Жеті көк және жер, сондай-ақ ондағы болғандар, Аллаһты пәктейді. Оны пәктеп, мақтамайтын ешнәрсе жоқ. Бірақ сендер олардың пәктеулерін түсіне

алмайсыңдар» (Исра сүресі, 44); *وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي* «Тілімнің тұтықпасын шеше гөр. Олар сөзімді түсінсін!» (Таһа сүресі, 27-28), – деген аяттарынан түсінуге болады.

Шариғаттағы терминдік мағынасына келсек, Әбу Ханифа: *الفِئَةُ مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا* «Фикһ – адамның өзіне пайдалы және зиянды болатын нәрселерді білуі» [78, т. 1, б. 22], – деп анықтама берген. Алайда, бұл анықтама сенім, фикһ, ахлақ секілді жеке ғылым салалары қалыптаспай тұрған тұста айтылғандықтан, онда сенімге қатысты үкімдер де қамтылған. Өйткені, Әбу Ханифа сенім тақырыбында жазған еңбектерінің бірін «әл-Фикһ әл-әкбар» деп те атаған-ды. Кейін келген ханафи ғалымдары фикһ ілімін сенім (иғтиқад) мен ахлақ ілімдерінен ажырату мақсатында, аталған анықтамаға: *مِنْ جِهَةِ الْعَمَلِ* «амал тұрғысынан» сөзін қосып, нақтылаған.

Имам Шафиғидің: «Жекелеген нақты дәлелдерден алынатын шариғи практикалық нормаларды білу», – деген анықтамасы ғалымдар арасында кеңінен қолданыс тапқан. Яғни, фикһ ілімі – шариғи практикалық нормаларды жекелеген нақты дәлелдер мен көзқарастарға негіздей отырып зерттейтін ғылым.

Анықтаманы төмендегідей түсіндіруге болады:

«Жекелеген» дегеніміз – тармақ мәселелермен байланысты жекелеген, нақты дәлелдер (Араб тілінде «жекелеген» деген сөзді «جزئي - жузи», «تفصيلي - тафсили» сөздері білдіреді). Мысалы: «Шын мәнінде намаз мүміндерге белгілі уақыттарда парыз етілді» (Ниса сүресі, 103) аяты намаздың парыздығын білдірген жекелеген (тафсили) дәлел. Құран мен сүннет құқықтық үкімдердің жалпы бастауы болғанымен, белгілі бір жекелеген мәселелерді нақты білдірмеуі мүмкін.

«Дәлелдер» – Кітап, сүннет, ижмағ, қияс.

«Шариғи» – Жаратушы тарапынан бекітілген үкімдер. Яғни, Құран Кәрім және пайғамбар сүннеті арқылы белгіленген әрі осы екі негізден бастау алған ижмағ пен қияс жолдары арқылы бекітілген үкімдер.

«Практикалық» – Адамдардың іс-амалдарымен байланысты үкімдер. Яғни, сенімге қатысты мәселелерді қамтымайды.

«Үкімдер (Нормалар)» – Жауапкершілік жүктелген адамдардың іс-әрекеттеріне қатысты немесе оған ерікті не еріксіз түрде байланысты болған Жаратушының жарлығы. Ханафи ғалымдары үкімді «жарлықтың өзі емес, оның әсері» деп түсіндіреді.

Имам әл-Ғазали фикһ ілімін: «Уәжіп, ескерту, рұқсат, мәндуб, мәкруһ, келісім шарттың дұрыс не бұрыс болуы, ғибадаттың өтелуі секілді, адамның іс-әрекеттерімен байланысты нақты шариғи нормаларды зерттейтін ғылым», – деп түсіндірген [79, б. 8].

«Фикһ» терминінің баламасы ретінде, қазақ тілінде «құқық» сөзі қолданылады. «Фикһ» сөзі – адам мен Жаратушының арасындағы және отбасылық, әлеуметтік-саяси қатынастарды, қылмыс пен жаза сияқты қоғамдық құбылыстарды нақты дәлелдерге жүгіне отырып қарастыратын ілімге

қолданылса, «құқық» сөзі – жалпылама адамдардың отбасылық, азаматтық, әлеуметтік және саяси қарым-қатынастарын реттейтін жүйеге қолданылады. Фикһ термині – нақты шариғи ілімге қатысты болса, құқық сөзі – жалпылама, зайырлы құқықтық нормаларға қолданылады. Яғни, фикһ ілімі – пенде мен Жаратушы арасында орын алатын, ақыретке қатысты іс-әрекеттер мен бүгінгі құқықтану саласының зерттеу нысаны болған барлық тақырыптарды қамтыса, зайырлы құқықтық жүйе тек адамның өзге адамдармен қарым-қатынасын қарастырады [80, б. 25].

Фикһ ілімінің негізгі тақырыптарын келесідей жіктеп түсіндіруге болады:

1. Ғибадат. Жеке адамның Жаратушыға қатысты міндеттерін бейнелейтін құлшылық үкімдері.

2. Жеке тұлға мәселелері. Некелесу, ажырасу, асырау, бала емізу, мұрагерлік секілді отбасы жағдайын ретке келтіретін үкімдер.

3. Исламдағы экономикалық жүйе. Қоғамдық өмірдегі азаматтық және мүліктік қатынастарды реттейтін үкімдер. Оған: сауда, қарыз алу, қарыз беру, жалға беру, кепілге беру секілді қатынастар жатады.

4. Қылмыс пен жаза. Қылмыс түрлері мен олардың жазаларына байланысты үкімдер. Бұған: ұрлық, зина, арақ ішу секілді іс-әрекеттердің жазалары кіреді.

5. Адал және арам. Адамның күнделікті өмірдегі тұтынушылық әрекеттерін реттейтін үкімдер.

6. Мемлекеттік заңдар мен халықаралық қатынастар. Мемлекет басшылығы мен халық арасындағы міндеттер мен құқықтарды, екі арадағы қатынастарды реттейтін үкімдер. Сондай-ақ бейбітшілік, соғыс, келіссөздер секілді халықаралық қатынастармен байланысты нормалар кіреді.

Енді, «Усул» және «Фикһ» сөздерінен құралған «Усул әл-фикһ» тіркесінің мағынасына тоқталсақ, «Усул әл-фикһ» немесе «фикһ усулы» – фикһ (ислам құқығы) негіздерін және фикһ ілімінің методологиясын ұғындырады. Ислам құқығын түсіну үшін оның қайнарлары мен әдіс-тәсілдерін білу қажет. Бұны біз осы ғылым саласынан үйренеміз.

Усул әл-фикһ ғылымына ғалымдар әртүрлі анықтамалар берген. Ханафи, мәлики, ханбали мәзһабының ғалымдары усул әл-фикһ іліміне: *«Жекелеген дәлелдерден шариғи практикалық нормаларды шығаруға жетелейтін жалпы қағидалар ілімі»* [81, т. 1, б. 26], – деп анықтама берсе, шафиғи мектебінің ғалымдары: *«Фикһтың жалпылама дәлелдерін, одан үкім шығару жолдары мен үкім шығарушының жағдайын білу»* [82, б. 51], – деген.

Аталған екі анықтамадағы «жалпылама (ижмали) дәлелдер» мен усул ілімінің аясына кірмейтін «жекелеген (тафсили, жузи) дәлелдерді» шатастырмауымыз қажет. «Жекелеген дәлелдер» – усул әл-фикһ ілімінің зерттеу объектісі емес. Ал жалпылама (ижмали) дәлелдер – белгілі бір тармақ мәселесімен байланысты болмайды. Мысалы: «الأمر للوجوب» «Әмір – міндеттілікті білдіреді» қағидасы – жалпылама (ижмали) дәлел. Өйткені, бұл – жекелеген, белгілі бір мәселені баяндамай, «وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ» «*Намазға тұрыңдар!*», «آتُوا الزَّكَاةَ» «*Зекет беріңдер!*» деген секілді аяттардан намаз, зекеттің парыздығын

ұғындыратын жалпы дәлел. Ал, жекелеген (тафсили) дәлел – белгілі бір нақты тармақ мәселенің үкіміне қатысты келеді. Мысалы: «*و أقيموا الصلاة*» «*Намазға тұрыңдар!*» – деген аят намаздың парыздығына нақты дәлел болады.

Сол секілді «*الضرر يزال شرعاً*» «Шариғатта зиян жойылады» деген, бірқатар нормаларды білдіретін жалпы қағидадан нақты үкім алынбайды. Өйткені жалпы қағидалар – жекелеген (тафсили) фикһи дәлелдерді қамтымайды. Намаз оқуды, зекет беруді бұйырған аяттар – белгілі бір құлшылық түрін бекіткен, жекелеген қағида болып табылады. Ал, жалпы келген қағида жалқылайтын дәлел келмейінше жалпы мағынаны ұғындырып, оның нақты, жекелеген үкіммен байланысы болмайды.

Анықтамадағы «Үкім шығару жолдары» – жекелеген (тафсили) дәлелдерден үкімдер шығару методологиясын ұғындырса, «Үкім шығарушының жағдайы» дегеніміз – діни құқықтық негіздерден үкім шығаруға құқылы адамның шарттары. Яғни, оны ижтиһад жасауға, үкім шығаруға құқылы ететін шарттар.

Кейінгі ғасырда келген ғалымдардың бірі Мухаммад Әбу Захра: «Усул-фикһ ілімі – шариғи үкім шығаруға қолданылатын қағидалар жиынтығы және де сол шариғи мәтіндердің астарлы мағыналарын зерделеп, олардың қашан және қалай қолданылатындығын зерттейтін ғылым», – деп анықтама берген [83, б. 7].

Демек, фикһ – ислам құқығының практикалық қырын, усул әл-фикһ – теориялық жағын қамтиды.

Усул әл-фикһ ілімінің тақырыбы

Усул әл-фикһ ғалымдарының бірі әл-Әмиди: «Усул әл-фикһ ілімінің тақырыбы: «Шариғат үкімдеріне ұластыратын дәлелдер, олардың түрлері мен дәрежелері және осы негіздерден шариғат үкімдерін алудың тәсілдері» [84, т. 1, б. 21], – десе, имам әл-Ғазали: «Үкімдердің дәлелдері және осы дәлелдердің үкімдерге жалпылама дәлел болу жолдары» [79, б. 8], – деп келтірген. Сағдуддин әт-Тафтазани: «Дәлелдердің үкімдерді білдіруі және осы дәлелдерге қатысты мәселелер мен олардан алынған нормалар» [85, т. 1, б. 34], – деген.

Қорыта айтқанда, ислам құқығы негіздері ілімінің зерттейтін басты тақырыптары:

- а) Құқықтық негіздер мен қағидалар;
- ә) Діни мәтіндер мен қағида ережелерден үкім алу методологиясы;
- б) Үкім шығарушы тұлғаның шарттары.

Усул әл-фикһ ілімінің мақсаты мен маңыздылығы

Фикһ ілімі шариғи нормалардың күнделікті өмірде практикада жүзеге асырылуын қамтамасыз етіп, қазылық пен пәтуа шығару ісін және әрбір жауапкершілік жүктелген тұлғаның іс-әрекеттері мен сөздерін шариғат талабына сай реттесе, *усул әл-фикһ* ілімі:

- Шариғат үкімдерінің теориялық негіздері мен қағида-ережелерін, олардың іске асырылу жолдарын үйретеді. Яғни, қағида-ережелер арқылы, көмескі, астарлы мағынадағы немесе бір-біріне қарама-қайшы келген діни мәтіндердің мағыналары айқындалып, діни мәтіндерде шешімі келмеген

мәселелердің үкімі қияс, истихсан, истисхаб секілді негіздерден шығарылады. Сондай-ақ, жалпы қағидалар арқылы, мужтаһид ғалымдар діни мәтінде мақсат етілген мағынаны анықтай алады.

- Діни мәтіндер мен басқа құқықтық негіздерден үкімдер шығаруды, оның заңдылықтары мен жолдарын үйретеді.

- Мужтаһид құқықтанушының үкім шығарудағы негізгі құралы.

- Пәтуа шығару заңдылықтары мен пәтуа шығаруға құқылы тұлғаның шарттарын үйретеді.

- Ғылыми негіздерге, ережелерге сүйеніп, құқықтық мәселелерге дәлелдермен жауап береді.

- Дінге жала жауып, шарифат заңдылықтарына қайшы келушілерге қарсы тұрып, дінді қорғайды.

- Дүниелік және ақыреттік бақытқа жетелейтін шарифат үкімдерін үйретеді [84, т. 1, б. 21].

- Құқықтық мәселелердегі ғалымдар арасындағы қарама-қайшылық себептерді анықтау мүмкіндігін береді.

- Ислам дінінің ғылыми негіздерге құрылғанын көрсетеді.

- Діни мәтіндердің жету жолдарына ғана қарамай, оларды рационалды, құқықтық герменевтика тұрғысынан зерттейді.

- Замана ағымына қарай туындаған мәселердің нақты шешімін береді.

Усул әл-фиқһ ілімінің тарихы

Ислам діні адам өмірінің теологиялық, құқықтық және этикалық қабаттарын қамтиды. Адам өмірінің барлық салаларында орын алатын құқықтық мәселелер, пайғамбар заманында уахи арқылы, яғни Құран аяттарымен және пайғамбар үкімімен шешімін тауып отырды. Бұл кезеңде үкім шығару тәсілдері мен қағидаларын қолдануға қажеттілік туындамады.

Сахабалар дәуірінде пайғамбардың көзі тірісінде орын алмаған жайттар мен сұрақтар туындап, адамдар арасында пәтуа мен үкім беру міндетін жекелеген сахабалар атқарды. Олар Құран мен сүннет тілі болған – араб тілін, аяттардың түсуі (нузул) мен хадистердің айтылу себептерін (уруд) және шарифаттың асыл мақсаттарын жақсы білді. Өйткені сахабалар ерекше қабілетке ие болумен қатар, олар ұзақ уақыт Аллаһ елшісімен бірге өмір сүріп, аят-сүрелердің түсу барысына, хадистердің айтылу себептеріне куә болды. Сонымен қатар олар үкімі діни мәтіндерде нақты келмеген мәселелерде ыждағатпен шешім шығара білді. Осылайша бұл кезеңдегі құқықтық негіздерді: Құран, сүннет және сахаба ыждағаты құрады.

Табиғин және олардан кейінгі буын өкілдерінің кезінде де бұл үрдіс жалғасын тауып, ислам мемлекетінің кең етек жаюы себепті, адамдар арасында түрлі сұрақтар мен мәселелер туындады, пікірталастар артты. Оған Сағид ибн Мусайяб, Уруа ибн Зубәйр, Қазы Шурайх пен Ибраһим ибн ән-Нахаи сынды табиғин дәуірінің мужтаһидтері ғылыми негіздерге сүйене отырып шешімдерін айтып отырды. Алайда барлық ғалымдардың үкім шығару методологиясы бірдей болмады [86, б. 20]. Сахаба кезеңінен бастау алған әртүрлі көзқарастар табиғиндер мен әтбағу табиғиндер арасында да арта түсіп, ислам құқығының аясын кеңейтіп, дамытты. Алдыңғы кезеңдердегі шарифат негіздеріне табиғин,

этбағу табиғин ғалымдарының ыждағаттары қосылды. Бұл кезеңде хадистердің жинақталып реттелуімен бірге, шарифат үкімдері де жүйеленіп, хатқа түсе бастады. Оған имам Малик ибн Әнәстің хадистермен қатар, сахаба табиғиндердің пәтуаларын қамтыған, хижаздықтардың құқықтық мәселелеріне негіз болған «әл-Муатта» кітабын айтуға болады. Сол секілді ирактықтардың құқықтық қайнарларына айналған Әбу Юусуфтың бірнеше еңбектері мен Мухаммад ибн әл-Хасанның «Захиру әр-Риуая» деп танымал алты кітабы жарық көрді. Шафиғи мәзһабының басты кітабына айналған Имам әш-Шафиғидің «әл-Умм» атты еңбегі де осы кезеңде жазылды. Бұл құқықтық мәселелерді қарастырған еңбектер болса, хижраның II ғасырында құқықтық мектептер қалыптасып, әр мектептің ортақ құқықтық қайнарларымен қатар, «истихсан», «мәсәлиху әл-мурсәлә», «сахаба сөзі», «бұрынғы шарифаттар», «сәдду әз-зараиф», «Мәдина халқының амалы» сияқты, қосымша құқықтық негіздерді білдіретін терминдер пайда болды. Бұл ғылыми негіздерді ең алғаш жүйелеген имам әш-Шафиғи усул әл-фиқһ іліміне қатысты «әр-Рисәлә» атты еңбек жазып, осы ілімнің негізін қалаушы ретінде танылды. Имам әз-Заркаши: «Усул әл-фиқһ ілімі саласында ең алғаш еңбек жазған – әш-Шафиғи. Ол бұл салаға «әр-Рисәлә», «Ахкаму әл-Құран», «Ихтилафу әл-хадис», «Ибталу әл-Истихсан», «Жамағу әл-илм» және муғтазилердің шектен шығуларын қамтыған «Қияс» атты еңбектерін арнады. Одан кейінгі кезеңдерде бұл сала бойынша еңбектер жалғасын тапты», – деген [78, т. 1, б. 7].

Ибн Халдун осы салада әш-Шафиғиден кейін жазылған еңбектерге қатысты: «Осы салада ең маңызды кітаптар мутакаллимдер тарапынан жазылды. Олар: Имам әл-Харамайнның «Әл-Бурһан», әл-Ғазалидің «әл-Мустасфа» кітабы. Аталған екі ғалым – Ашғари мектебінің өкілдері. Қади Абдулжаббардың «Ұмад» кітабы мен оның түсіндірмесі Әбу әл-Хусейн әл-Басридың «Муғтамад» кітабы, олар – муғтазила бағытын ұстанушы ғалымдар. Осы аталған төрт еңбек усул әл-фиқһ ілімінің негізгі кітаптары болып саналды. Кейін, осы төрт еңбекті танымал мутакаллим ғалымдар Фахруддин әр-Рази «әл-Махсул», Сейфуддин әл-Әмиди «әл-Ихкам» атты еңбектерімен ықшамдап жеткізді» [87, б. 576], – деген. Бұл жерде Ибн Халдун мутакаллимдер мектебінің өкілдері мен олардың еңбектерін атап өткен.

Кейбір ғалымдардың көзқарасы бойынша, бұл ілімнің негізін қалаған – имам Әбу Ханифа. Өйткені, олар, осы салаға байланысты Әбу Ханифаның «Рай» кітабы болған десе, Ибн ән-Надим «әл-Фиһрист» кітабында Әбу Ханифаның шәкірті – Әбу Юусуфтың усул әл-фиқһ мәселелері мен тақырыптарын жинақтаған еңбектерін атап өткен [88, т. 6, б. 256]. Алайда бұл еңбектер күнімізге дейін жетпеген. Тек кейбір тұстары басқа кітаптар арқылы ғана келер ұрпаққа жеткен. Сонымен қатар, имам Мәликтің «әл-Муатта» кітабында да кейбір усул әл-фиқһ қағидалары қамтылған. Ал, бұлар имам әш-Шафиғиге дейін жүзеге асқан болатын. Муткаллимдер мектебі ғалымдарының еңбектеріне дейін, әл-Кархи, әл-Жассас секілді ханафи усул ғалымдарының шығармалары да жарық көрді.

Яғни, сахабалар дәуірінде, хатқа түспеген қағидалар негізінде қалыптасқан құқық негіздері, мужтаһид имамдар кезеңінде, ғылыми методологиялық

тұрғыдан бір жүйеге түсіріліп, құқықтық ханафи және кәләмдық шафиғи мектептері негізінде өз дамуын тапты. Аталған екі бағыттың басты ерекшелігі, ханафи мектебі – құқықтық нормаларды айқындауда индукциялық әдіске негізделсе, Бақиллани, Қади Абдулжаббар, әл-Жуайни, әл-Ғазали, әр-Рази секілді кәләм ғалымдарының еңбектеріне сүйенген көпшілік құқықтанушыларды құраған мутакаллимдер мектебі – рационалды логикалық ұстанымға басымдық танытып, дедукциялық тәсілге жүгінді. Шафиғи кітаптарында логикалық дәлелдер мен пікірталастарға орын беріліп, ал Ханафи кітаптарында фикһ ілімі аясындағы құқықтық тақырыптар мен зерттеулерге баса назар аударылуы да осының айғағы.

Имам әш-Шафиғи бекіткен мутакаллимдер немесе Шафиғи мектебі негізгі қағидаларды ғана басты назарға алып, сосын жекелеген тармақ мәселелерге тоқтады. Яғни, құқықтық тармақтарға сай келуін басты назарға алмай, негізгі қағидаларды бекітті.

Ал, құқықтық ханафи мектебінің ұстанымы – негіздерді құқықтық тармақтардан шығарып, негізгі қағидаларды құқық тармақтарына икемдеді. Сондықтан ханафи усул кітаптары құқықтық тармақ мәселелерге толы.

Уақыт өте усул әл-фикһ ілімінің тарихында үшінші бағыт қалыптасты. Ол – жоғарыда аталған екі мектептің ортасын ұстанған кейінгі ғалымдардың жолы. Олар екі мектептің артықшылықтарынан пайдаланды.

Мутакаллимдер немесе шафиғи мектебінің маңызды кітаптары:

Имам әш-Шафиғидің (204/825 ж.д.с.) «әр-Рисәлә», Әбу әл-Хусейн Мухаммад ибн Али әл-Басридің (423/1038 ж.д.с.) «Муғтамад»; Имам әл-Жуайнидің (478/1078 ж.д.с.) «әл-Бурһан»; Имам әл-Ғазалидің (505/1117 ж.д.с.) «әл-Мустасфа»; Аталған еңбектерді жинақтап, толықтырып түсіндірген Фахруддин әр-Разидің (606/1215 ж.д.с.) «әл-Махсул» және оны толықтырып, түсіндірме жасаған әл-Әмидидің (631/1240 ж.д.с.) «әл-Ихкам фи усули әл-ахкам»; Ибн Хажибтің (646/1249 ж.д.с.) «Мухтасар»; әл-Байдауидің (685/1292 ж.д.с.) «әл-Минһаж» атты еңбектері.

Ханафи мектебінің негізгі кітаптары:

Әбу әл-Хасан әл-Кархидің (340/957 ж.д.с.) «Усул»; Әбу Бәкір әл-Жассастың (370/986 ж.д.с.) «Усул»; Әд-Дабусидің (431/1046 ж.д.с.) «Тәсису ән-Назар», «Тақуим әл-әдилла»; Фахру әл-Ислам әл-Баздаудің (483/1096 ж.д.с.) «Усул»; Әс-Сарахсидің «Усул»; Ән-Насафидің (790/1394 ж.д.с.) «Әл-Манар» атты еңбектері. Сонымен қатар аталған кейбір кітаптардың маңызды, құнды түсіндірмелері жазылды. Мысалы: Имам әл-Бәздәуи еңбегіне жазылған Алауддин әл-Бұхаридің (730/1336 ж.д.с.) «Кашфу әл-әсрар», Хусамуддин әс-Сығнақидың (714/1320 ж.д.с.) «Әл-Кафи» атты түсіндірмелерін айтуға болады [89, б. 82-86].

Екі бағытты біріктірген ғалымдардың еңбектері:

Имам әл-Бәздәуи мен әл-Әмидидің кітаптарын жинақтаған Ахмад ибн Али әс-Сағати әл-Бағдадидің (694/1301 ж.д.с.) «Бадиғу ән-низам әл-жамиғ байна китабай әл-Бәздәуи уә әл-Ихкам»; Имам әл-Бәздәуидің, әр-Разидің және Ибн Хажибтің еңбектерін ықшамдап түсіндірген Садрушшариға Абдуллаһ ибн Масғуд әл-Бұхаридің (747/1352 ж.д.с.) «Танқиһу әл-усул»; Тажуддин әс-

Субкидің (771/1375 ж.д.с.) «Жамғу әл-жауамиғ»; Маңызды кітаптардың бірі Тафтазанидің (792/1396 ж.д.с.) «әт-Талуих алә әт-Таудих»; Камалуддин ибн әл-Һумәм әл-Ханафидің (861/1463 ж.д.с.) «әт-Тахрир»; Мухиббуллаһ ибн Абдушшакурдың (1119/1713 ж.д.с.) «Мусалламу әс-субут» және оның түсіндірмесі Ибн Низамуддиннің «Фауатиху ар-рахамут» атты еңбектері.

Аталған еңбектердің әрқайсысына түсіндірмелер, қосымшалар мен ықшамдалған еңбектер жазылған. Бұндай зерттеулер усул әл-фиқһ ілімінің күрделілігін байқатады. Өйткені, кейбір еңбектерді ғалымдардың түсіндірме еңбектерінен түсіну мүмкін болмайды.

Дегенмен кейінгі ғасырда білім алушы талапкерлерге, зерттеушілерге арналған, жеңіл тілмен жазылған, ықшамдалған кітаптар жарық көрді. Мысалы: Мухаммад әл-Хударидің «Усул әл-фиқһ», Мухаммад Әбу Заһраның «Усул әл-фиқһ», Абдулуәһһаб Халлафтың «Илму усули әл-фиқһ», Уәһбату әз-Зухайлидің «Усул әл-фиқһ әл-ислами» секілді еңбектерін айтуға болады.

Сонымен қатар кейінгі ғасырларда усул әл-фиқһ ілімін зерттеп, араб тілінде жазылған құнды еңбектерді аударуда түрік мектебі айтарлықтай жетістікке жетті. Ал, қазақ тілінде бұл саланың кенжелеп қалғандығы жасырын емес.

Мұсылмандық құқық негіздері мен бастаулары

Фиқһ ілімі – құқықтық шариғи негіздерден, араб грамматикасы – араб тілі мен Құран Кәрім және пайғамбар хадистерінен бастау алғаны секілді, әрбір ғылым саласының қағидалары мен үкімдерінің бастау алатын негіздері бар. Сол секілді мұсылмандық құқық негіздері де бірқатар ілімдерден бастау алады.

Имам әл-Жуайни «Әл-Бурһан» атты еңбегінде «Усул әл-фиқһ – кәләм, араб тілі және шарғи үкімдерден бастау алады» [90, т. 1, б. 84], – деген.

Ислам құқығының басты қайнарлары – Құран мен сүннет араб тілінде болғандықтан, мұсылмандық құқық негіздері араб тілінің грамматикасы мен риторикасы секілді тіл білімдеріне сүйенеді. Құран мен сүннет мәтіндерінің мағыналары мен нәзік тұстарын ұғыну үшін араб тілі мен тіл білімінің заңдылықтарын жетік меңгеру қажет. Кейбір құқықтанушылар «Пайғамбардың (Оған Алланың игілі мен сәлемі болсын) өзінен кейін мемлекет басқаратын халифаның Құрайыш руынан болатындығын айтуы, олардың басқа араб тайпаларына қарағанда араб тілінің қыр сырын, Құран Кәрім түскен Құрайыш диалектілерін білгендігі себепті», – деген. Құран Кәрімнің Құрайыш диалектінде түскендігін, Османның (Аллаһ оған разы болсын) Құран Кәрімді жинақтап көбейту ісін тапсырған сахабаларға: «Егер қарама-қайшылық туындаса, Құрайыш тілінде жазыңдар, өйткені, Ол – солардың тілінде түскен» [91, 4987], – деген сөзі дәлел.

Сондай-ақ, усул әл-фиқһ ілімі құқықтық шариғи үкімдерге және құқықтық негіздерден үкімдер шығаруда, шариғи нормалардың себептерін анықтауда ой-пікір жүгіртіп, логикалық тәсілдерге жүгіну себепті, кәләм ілімінің қағидаттарына сүйенеді.

Дегенмен, ғалымдар усул әл-фиқһ ілімінің кәләм ілімімен байланысына қатысты бірдей көзқараста емес. Оны мұсылмандық құқықтың теория методологиясының құқықтық ханафи және кәләмдық шафиғи мектептері

арқылы қалыптасқандығынан көруге болады. Сондай-ақ, жоғарыда атап өткен үшінші бағыт өкілдерінің ұстанымдарын ескерсек, мұсылмандық құқық негіздері мен кәләм ілімінің арақатынасына қатысты үш көзқарас туындайтындығын байқаймыз.

Ханафи құқықтық мәзһабы рационалдылыққа басымдық берген рай мектебі ретінде танылып, тарихта муғтазилік ұстанымға жақындықпен айыпталды. Алайда, ханафи мәзһабының Орта Азиялық усул ғалымдары: әд-Дәбуси, әл-Бәздәуи мен әс-Сарахси еңбектерінен байқағанымыздай, олар муғтазилерге қарсылық танытып, әл-Әшғари мен әл-Матуриди әдісіндегі кәләм түсінігінен бөлек, фикһтан бастау алған құқық негіздеріне басымдық берген. Яғни, ханафи ғалымдарының муғтазила, ашғари мен матуриди ұстанымдары секілді кәләмға жақын болмағандығын, ақли және философиялық әрекеттер басымдық берілген кәләмнің орнына, діннің өзгермейтін сенім негіздерін қарастыратын «усул әд-дин» ілімін артық көріп, фикһпен бірге исламның негізгі ілімдері ретінде қабылдаған. Оны әс-Сарахси мен әл-Бәздәуи еңбектеріндегі: «Екі түрлі ілім бар: Таухид пен сипаттар ілімі және шарифаттар мен үкімдер ілімі. Бірінші ілімдегі (яғни таухид ілімі) негізгі нәрсе – Кітап пен сүннет және жеке қалау мен бидғаттардан аулақ болу. Сахабалар мен табиғиндердің және алғашқы ізгі буын өкілдері: Әбу Ханифа, Әбу Юсуф пен Мухаммад ұстанған әһлу суннет уә әл-жамағат жолын ұстанудың қажеттілігі» [45, т. 1, б. 155-156], – деген сөздерден түсінеміз. Осы секілді сөздерді әл-Жассас «Ахкаму әл-Құран» еңбегінің кіріспесінен көреміз [92, т. 1, б. 5]. Мұсылмандық құқық негіздерін кәләм ілімінің бір тармағы ретінде қарау мен усул әл-фикһ мәселелерін кәләмдық көзқарастарға негіздеу «мутәкәллим» деп сипатталған усул ғалымдарына тән әдіс. Бұл бағыт әл-Ғазалиден кейін еңбек жазып, кітаптарында философиялық-логикалық ұстанымға басымдық танытқан усул ғалымдарымен қалыптасты. Олардың пікірі бойынша, кәләм – дін ілімдерінің барлығына бастау болатын жоғары ілім болса, усул әл-фикһ – мәртебе тұрғысынан кәләм мен фикһ ілімдері арасынан орын алады.

Кәләм мен фикһ усулінің арақатынасына байланысты үшінші көзқарас жалпылама әл-Ғазалиге дейін еңбек жазып, белгілі бір кәләм мәзһабын ұстанған усул ғалымдары тарапынан айтылған. V ғасырда усул әл-фикһ еңбектерінің кәләм мәзһабтарының негізінде жазылғаны белгілі. Олардың ұстанымында фикһ негіздері – кәләм ілімінің бір тармағы болып, кәләм ілімінде қабылданған көзқарастар – фикһ негіздерінде қабылданған шешімдерді белгілеуші рөл атқарады.

Сол секілді фикһ негіздерін зерттеу барысында оның логикамен синтезін де байқауға болады. Логика – әл-Ғазалиден бастап тек усул әл-фикһ ілімі үшін емес, барлық теориялық ілімдер үшін методологиялық тұрғыда негіз ретінде қабылданған. Сонымен қатар, әл-Ғазали усул әл-фикһке қатысты еңбектердің басында логика тақырыптарын танытатын кіріспе жазу дәстүрінің де бастаушысы болды.

Одан кейін, кейбір усул ғалымдары да осы дәстүрді жалғастырады. Осы бағыттағы әл-Ғазалидің «әл-Мустасфасы» секілді, Ибн Қудаманың «Раудату ән-Назир» және т.б. еңбектерді айтуға болады.

Мулла Фенари фикһ негіздерінің бастамаларын құрайтын ілімдер қатарында логикаға да орын береді. Алайда, оның көзқарасында, логика – кәләммен синтезделген ілім [93, т. 1, б. 15].

Жалпы исламтану пәндерінің негізгі бастаулары бір болатын болса, усул әл-фикһ ілімінің кәләммен байланысын жоққа шығар алмаймыз. Мұсылмандық құқық негіздері мен исламның сенім жүйесін зерттейтін кәләм ілімі кітап, сүннет, ижмағ секілді ортақ негіздерді қабылдайды [94, т. 1, б. 30].

Араб тіл білімі, кәләм ілімі мен құқықтық үкімдерге негізделген мұсылмандық құқық – негізгі және қосымша дәлелдерден алынады.

Ислам құқығының дәлелдері (негіздері) (сурет 1):



Сурет 1 – Ислам құқығының дәлелдері (негіздері)

2.2 Усул әл-фикһ ілімі және оның араб лингвистикасымен арақатынасы

Исламдағы қай ғылым саласын алсақ та оның негіздері, теориялары мен методологиясы, терминдері мен түсініктері араб тіліне негізделеді. Лингвистер де, әсіресе методологиялық тұрғыда кейбір ислам ғылымдарынан көп пайда алған. Ал, араб лингвистикасының «Ислам құқығы негіздері» ілімінен алғаннан гөрі, оған қосқаны мол болды.

Атақты лингвист әл-Кисайдің «Грамматика – барлық ғылым салалары жүгінетін бір өлшем» [95, б. 53] деген сарындағы өлең жолдарында келгендей, ислам ілімдерін араб тілінсіз елестету мүмкін емес. Мұсылман экзегетиктері мен теологтары секілді, ислам құқығы негіздерін зерттеуші ғалымдар да өз

салаларын дамыту әрі кемеліне жеткізу үшін тіл біліміне ерекше көңіл бөліп, сөздер мен мәтіндерді баяндау барысында араб тіл грамматикасының қағидалары мен заңдылықтарын негізге алды. Өйткені ислам ілімдерінің негізгі қайнары болған Құран Кәрім – араб тілінде түсіріліп, сол тілде сөйлеген пайғамбардың сүннеті арқылы баяндалды.

Тамыры терең тартқан әдебиет пен шешендік өнердің шыңын бағындырған арабтар, шешен сөздің ең кемелі болған Құран Кәрім түскеннен кейін, дін ілімдерімен қатар, тіл, грамматика, риторика сынды тіл білімдерін де дамытты.

Дегенмен, араб тіл білімі жеке ғылым ретінде кейінгі ғасырларда ғана қалыптасты. Грамматика, семантика, этимология секілді салаларда қалам тартқан лингвист ғалымдардың еңбектерінен, олардың фикһ үкімдерін айқындап білу үшін, грамматика мен жалпы тіл заңдылықтарына жүгінгендігін көре аламыз. Тіл майталмандары ретінде танылған Абдулкаһир әл-Журжани, әз-Замахшари сынды ғалымдардың діни тақырыптарға айрықша көңіл бөлгендігін ескерсек, алғашқы лингвистерден көбінің: тәпсір, хадис, фикһ ғалымдарынан болғандығын байқаймыз.

Қандай да бір діни мәтіндерден үкім шығару және ондағы құқықтық мазмұндағы мәселелерді анықтау, бірінші кезекте сол мәтінді түсінуді талап етеді. Ал оған, мәтінді және оның құрылымы мен баяндау тәсілін зерттеу арқылы ғана қол жеткізуге болады. Сондықтан «ислам құқығы негіздері» (усул әл-фикһ) іліміне қатысты еңбектердің әрбірі лингвистика тақырыптарын қамтиды. «Фикһ негіздері» ілімі лингвистикалық тақырыптарды грамматикалық тұрғыдан ғана зерттеп қоймай, лингвист ғалымдардың қолы жетпеген яки олар қарастырмаған кейбір тіл мәселелерін де өз ішіне алады. Яғни, грамматикалық зерттеулердің аясына кірмейтін, арнаулы зерттеулерді қажет ететін кейбір лингвистикалық нәзік түсініктерді усул ғалымдары логикалық, ғылыми тәсілдерге жүгіне отырып қолданысқа енгізеді. Логика – ойлаудың грамматикасы болса, грамматика – тілдің логикасы. Ислам құқығы негіздерінде діни мәтіндер мен құқықтық негіздерден үкім шығару барысында логикалық, грамматикалық тәсілдер басшылыққа алынады [96, б. 120].

Барлық мұсылман ғалымдары, діни мәтін компоненттерінің (сөз, сөз тіркесі, сөйлем) морфологиялық, синтаксистік, лексика-семантикалық құрылымдарын білмей тұрып, одан құқықтық үкім шығару мүмкін емес екендігіне бір ауыздан келіскен. Сондықтан мұсылмандық құқық негіздерін зерттеген ғалымдар, Құран мен сүннет мәтіндерінің құқықтық герменевтикасын:

- сөздің дыбыстық құрылымы (форма) мен лексикалық тұрғыда мағынаға қолданылуы;
- сөздің қолданған мағынаны анық немесе астарлы түрде білдіруі;
- сөздің мағынаға қолданылу не қолданылмауы, яғни сөздің үкімді білдіретін мағыналарға тура және ауыспалы түрде дәлел болуы;
- мужтаһидтың сөз не сөйлемдегі үкімдерді білдіретін мағыналарды мүмкіндігінше ұғындыруы тұрғыдан талдаған.

Әс-Сығнақи да басқа ханафи ғалымдары секілді мәтіннің құқықтық герменевтикасын: сөздің мағынаға жұмсалуды, баяндауы, қолданылуы және семантикасы жақтан бөліп, сөз бен мағынаға қатысты реттеген.

Сол секілді мұсылмандық құқық негіздерінде сөзге грамматикалық мағына үстеп, құқықтық үкімдердің өзгеруіне әсер ететін көмекші сөздер мен сөз формаларының белгілі бір шариғи үкімді білдіруі де зерттеледі. Мысалы, жалғаулық, септеулік шылаулар мен шарттық қатынасты білдіретін жалғаулықтардың семантикалық ерекшеліктері мен бұйрық райда келген етістіктердің әрдайым міндеттілікті білдірмеуі секілді. Бұлар – араб лингвистикасына да, құқық негіздеріне де тән тақырыптар.

Мұсылмандық құқықтың теория-методологиясын жүйелеген құқықтық ханафи және кәләмдық шафиғи мектептері діни мәтіндерден үкім шығарудың лингвистикалық негіздері мен қағидаларын бекітті.

Ханафи ғалымдары сөздердің мақсат етілген мағынаны анық білдіруі мен мағынаның жасырын, имлицитті келуі тұрғысынан, мутакаллимдер ұстанымына қарағанда ауқымдырақ баяндау тәсілін қолданды.

Мысалы, сөздің мағынаны анық білдіру категорияларын келесідей бөлген:

Кесте 3 – Сөздің мағынаны анық білдіру категориялары

Ханафи мектебі	Мутакаллимдер
«الظَاهِرُ» «Заһир» – (сыртқы)	«الظَاهِرُ» «Заһир» – (сыртқы)
«النَّصُّ» «Насс» – (мәтіндік),	«النَّصُّ» «Насс» – (мәтіндік)
«المُفَسَّرُ» «Муфассар» – (баяндалған)	–
«المُحْكَمُ» «Мухкам» – (нақты)	–

Яғни, мутакаллимдер сөздің мақсат етілген мағынаны анық білдіруі тұрғысын: «насс» (мәтіндік) және «заһир» (сыртқы) деп бөлсе, ханафилер: «заһир» (сыртқы), «насс» (мәтіндік), «муфассар» (баяндалған), «мухкам» (нақты) деп, төртке бөліп қарастырады.

Әш-Шафиғи еңбектерінде аталған сөз түрлері бірге қарастырылғанымен, кейінгі мутакаллим усул ғалымдары ханафилер секілді бөліп қараған. Алайда, екі топ өкілдері де заһир (анық) сөз бен мәтіндік (насс) сөздің кесімді дәлел болатындығына келіспеген. Ханафи усул ғалымдары екі сөздің де мағыналарын нақты, кесімді деп тапса, басқа усул ғалымдары мен муғтазилелер, жорамал мен мансұхталу ықтималдылығы орын алуы себепті кесімді деп таппаған.

Кейде мәтін мақсат етілген мағынаны айқындай алмай, түсініксіз сөз сөйлемнің мағынасын тұмшалайды. Мағына көмескілігі – тіл қасиеттерінің бірі. Тілдің бұндай әдеби риторикалық құбылысы көне заманғы әдебиеттерде қолданыс тауып, жаңа кезеңдегі әдебиетте де жалғасын тапқан. Бұл тұрғыда ағылшын тілінде *Seven Types of Ambiguity* атты кітабында мысалдар келтіре отырып, терең зерттеулер жүргізген *William Empson* болатын. Оның айтуы бойынша, өлеңдегі мағына түсініксіздігі ақынның суреттеуі салдарынан орын

алғаны секілді, тыңдаушының назарын аудару мақсатында бір сөзді ойламаған орайда қолдану және екі не одан да көп мағынаны бір сөзбен білдіруде көрініс табады [97, p. 192]. Тыңдаушының назарын аудару риторика элементтерінің бірі болса, Құранның риторикалық кемелдігіне тәнті болған кейбір ақындардың дастандар мен өлеңдер жазудан бас тартқандықтары да кездескен болатын. Құран риторикасы – аят мағыналарының: жасырын, көмескі, астарлы, жинақы келуімен көрініс табады. Ханафи және кәләм ғалымдары бұндай сөздер мен мәтіндерді құқықтық-семантикалық жақтан талдау жасап, келесідей бөліп қарастырады:

Кесте 4 – Сөздің мағынаны жасырын білдіру категориялары

Ханафи мектебі	Мутакаллимдер
«الحَقْفِي» «Хафи» (жасырын)	–
«المَشْكِل» «Мушкил» (қиын келген)	–
«المِجْمَل» «Мужмәл» (жинақы)	«المِجْمَل» «Мужмәл» (жинақы)
«المِشَابِيه» «Муташабиһ» (көмескі)	«المِشَابِيه» «Муташабиһ» (көмескі)

Ханафи усул ғалымдарының, сөздің мақсат етілген мағынаны анық не көмескі екенін білдіру тұрғысында жіктеуі, кәләм ғалымдарына қарағанда нақтырақ екендігін байқауға болады. Себебі, сөз семантикасын және оның кесімді немесе болжамды келуі, жалпы не жалқылануы секілді нәзік ерекшеліктерін ескеріп, кеңірек бөліп қарастыру – мағыналарды нақтырақ айқындап, қарама-қайшылық туындаған жағдайда ара-жігін ажыратуға септігін тигізеді. Ал, бұл, өз кезегінде нақты үкімді айқындауға жол ашатындығы сөзсіз.

Алайда, араб тіліндегі «عين» (көз) сөзі, мәтіндегі қолданысына қарай қиындықсыз, көптеген мағыналарда қолданыс тауып келе жатқанын ескерсек, кейбір екі ұшты мағына беретін сөздердің семантикасы контекстен айқындалады. Мысалы: «Шөл далада бұлақ көзі ашылды» және «пәленшенің көзі жасқа толды» деген сөйлемдердегі «көз» сөзінің мағыналарының айырмашылығы белгілі. Яғни, мәтін құрылымындағы көмескі мағынадағы сөздің негізгі семантикасы мәнмәтіннен анықталады. Сондықтан мәтіндегі түпкі ойды, негізгі мағынаны түсіну үшін контекстік талдау аса маңызды.

Сол секілді, екі мектеп арасында, әртүрлі деңгейдегі эксплицитті және имплицитті мағынаға қолданылатын сөздердің семантикасының үкімді болжамды не кесімді білдіруіне, жалқыланып я жалқыланбауына қатысты әртүрлі көқарастар туындаған.

Белгілі бір мәнге міндетті түрде белгілі бір мағынаның сәйкес келуі, не белгілі бір мағына белгілі бір мәнді ғана білдіреді деп айта алмаймыз. Айтқандай, белгілі бір мағынаның бір емес, бірнеше мәнді білдіруі тілде, сөз өнерінде ежелден бар. Белгілі бір мәнді жеткізудің, білдірудің тілдік құралдары да түрліше. Кейбір мәтіндерде бірнеше мағынаның сілемі, бірнеше мән қатары бірдей көрініс тапса, көпқырлы мағыналық бірліктердің тұтастығынан күрделі

метафоралық мағына туады. Метафоралық мазмұндағы діни мәтіндерге де жүгінген ислам құқығы мен теологиясында да метафора (мажаз) мен метонимия (киная) және тура мағынаны білдіретін сөздер (хақиқа) мен эксплициттік мағынаны білдіретін сөздер (сарих) әртүрлі құқықтық үкімдер мен көзқарастардың шығуына себеп болды.

Лексикалық семантика шикізат тәрізді, өндеуді қажет етеді. Ол сөздің барлық семантикаларын қамтитындай жүйелі логикалық тұжырым жасау арқылы жүзеге асады. Бұл жолда араб лингвистерінің қол жеткізген араб тілінің лексикалық семантикадағы бай қорын басшылыққа ала отырып, құқықтық үкімдерге негіз болған лингвистикалық мағыналарды зерттеуде өзіндік семантикалық тәсілдерге жүгініледі. Белгілі бір шариғи мәтіннің мазмұнын түсінуде индукциялық тәсілмен араб тілінің түсіндірмелі сөздіктеріне жүгініп, негізгі мағына айқындалады. Тілдік мағынадан шариғи мағынаға толықтай не жартылай ауысуға себеп болмаған жағдайда, сөздің тілдік лексикасы – шариғат көздеген негізгі мағына болуы ықтимал. Өйткені діни мәтіндегі сөздердің мағыналарын түсіну үшін «Араб тіліндегі белгілі бір сөздің ауыспалы мағынасына жүгінуді нұсқайтын себеп не дәлел болмаса, оның негізгі, яғни арабтарда қалыптасқан мағынасы алынады», – деген қағида басшылыққа алынады. Ибн Хазым: «Себеп не дәлелдің *табиғи* немесе *шариғи* екі түрі бар: Табиғи себеп – сөздің негізгі мағынадан басқа мағынаға ауысуын ақылдың талап етуі. Мысалы: «*الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ*» **«Оларға адамдар: «Сендер үшін ел жиналды»** («Әли Имран» 173) аятындағы «адамдар» сөзін ақыл *кейбір адамдар* екендігін дәлелсіз-ақ қабылдайды. Ал, шариғи себеп – сөздің жанама (ауыспалы) мағынасын алуды Құран не сүннет яки ижмақтың білдіруі. Яғни, белгілі бір мәтіннің жанама мағынасы алынатындығын, екінші бір діни мәтін немесе ғалымдардың ортақ келісімі айқындайды», – деген [98, т. 3, б. 137].

Сонымен қатар, мәтін бірқатар лексикалық семантикаларды қамтыған жағдайда, негізгі мағынаға қол жеткізу үшін шариғаттың асыл мақсаттары мен жеке тұлғаның, ортаның жағдайы негізге алынуы қажет. Бұл принцип мәтіндер арасында қарама-қайшылық орын алған кезде де басшылыққа алынса, мәтіннің көздеген мағынасына қол жеткізген болып табыламыз.

Ислам құқығы негіздерінің лингвистика негіздерімен ұқсастығы

Араб лингвистикасы мен ислам құқығы негіздерін зерттеу барысында екі ғылым саласының тақырыптық, терминдік, методологиялық ұқсастықтарын көреміз. Олардың кейбіріне тоқталар болсақ:

1. Бір бастау. Имам әш-Шафиғи «әр-Рисала» атты еңбегінде Сибауайһи секілді лингвистердің кітаптарына жүгінген. Сибауайһидің кітабы араб тілі білімінде басты қайнар көз болса, әш-Шафиғидің еңбегі усул әл-фиқһ саласында жазылған ең алғашқы құнды кітап болып табылады. Сол секілді, Фахру әр-Рази, әл-Иснауи, әз-Заркаши, әл-Байдауи секілді усул ғалымдары лингвистикалық мәселелерде Сибауайһи, Нафтауиһи, Ибн Жинни, әз-Зажжаж, әл-Ахфаш сынды атақты тіл майталмандарының еңбектерін басшылыққа алғандығын көреміз.

2. Ортақ тақырыптар. Усул әл-фиқһ ілімі мен лингвистика көптеген ортақ тақырыптарды қарастырады. Мысалы: Бұйрық (әмір) пен тыйым (наһи), тура мағына (хақиқа) мен метафора (мәжаз), омоним мен синоним, этимология мен семантика секілді бірқатар тақырыптардың екі ғылым саласында да зерттелгендігін көруге болады.

3. Ортақ терминдер. Екі ғылым саласында да кеңінен қолданыс тапқан ортақ ғылыми терминдерді көре аламыз. Лингвистер тілдік үкімдерді усул әл-фиқһ ғалымдары секілді: *тауфиқи, ижтиһади, нақли* мен *қияси* деп, ал ілгеріде келгендерден жеткен деректерді (риуаяттарды): *мутауатир, ахад* деп бөліп қарастырған. Сол секілді, тіл ғалымдары тілдік үкімдерге қатысты: *уәжіп, тыйым салынған, жақсы, жаман* деген секілді сөздерді қолданса, бұндай термин сөздерді усул ғалымдарының шарифат үкімдерін білдіруге де қолданғандығын білеміз.

4. Бірдей негіздерге жүгіну. Лингвистер тіл мәселелерінде қайнар көз ретінде Құран Кәрімге, хадиске, ижмағқа, истисхаб пен истихсанға сүйенді. Бұны әс-Суютидің «Иқтирах», Ибн Жиннидің «Хасайыс» атты кітаптарынан, сондай-ақ, Сибәуайһи мен Ибн Әнбарилердің еңбектерінен көре аламыз.

Құран Кәрімнің мутауатир жолмен жеткен қырағатымен қатар, ахад, шаз қырағаттары да лингвистер арасында дәлел болуға жарамды [99, б. 76]. Ал, хадистердің басым бөлігі мағынамен жеткендігін ескерсек, тіл мамандары сөзбе-сөз жетпеген хадистерді негізге алмаған. Бұл тұрғыда имам әс-Суюти: «Пайғамбар хадистері сөзбе-сөз жеткен болса ғана дәлел қылуға жарамды. Алайда мұндай хадистер өте аз кездеседі», – десе [99, б. 89], Әбу әл-Хасан ибн әд-Дайығ: «Хадистердің мағынамен жетуі – Сибәуайһи және басқа да лингвистер секілді, менің де тіл мәселелерінде Құранға ғана жүгініп, хадисті дәлел ретінде алмауыма себеп болды», – деген. Олар мағынамен жеткен хадис жеткізушілерінің кейбірі араб ұлтынан болмағандығын ескерген болса керек. Усул әл-фиқһ ғалымдары да бұндай деректің қабылдануы үшін, мағынамен жеткен хадис жеткізушісінің фақиһ (фиқһ ілімін жетік білетін маман) болуын әрі араб тілінің қыр-сырын білуін шарт деген. Бұл қағиданы ханафи мәһабаның құқықтанушы ғалымдары қатаң ұстанған. Ал, лингвистердің ижмағ категориясына жүгінуі тіл саласындағы куфалықтар мен басралықтардың ортақ пікірге келісімінен көрініс табады. Әс-Суюти лингвистикаға қатысты: «Арабтардың келісімі (ижмағы) дәлел болып табылады», – деген [99, б. 193]. Усул әл-фиқһ ілімінде ижмақтың – діни мәтінмен бекітілгендей үкімді білдіретіндігі белгілі.

«Қияс» (аналогия) тәсіліне жүгінуде де лингвистер усул әл-фиқһ ғалымдарының әдісіне сай әрекет етті. Бұл тұрғыда Ибн Әнбари «Лумағу әл-әдилла фи усули ән-наһу» (Грамматика негіздеріндегі дәлелдер шуағы) атты кітабында, имам Ширазидің «әл-Лумағ фи усули әл-фиқһ» (Фикһ негіздеріндегі шуақтар) атты еңбегінен әсер алғанын байқауға болады. Сол секілді лингвистер қиясқа усул ғалымдары сияқты анықтама беріп, оның түрлері мен шарттарын да бірдей баяндаған.

5. Усул әл-фиқһ ілімі мен араб тілі негіздерінің тақырыптары арасында ұқсастықтар болғаны секілді, кейбір кітаптарының атаулары да бірдей. Осылар секілді екі пән арасында көптеген ұқсастықтарды көре аламыз.

Ислам құқығы негіздері ғалымының араб тілін меңгеру деңгейі

Фиқһ негіздері ілімінің негізін салушылардың бірі имам әш-Шафиғи «әр-Рисала» атты еңбегінде: «Аллаһ Тағала кітабын (Құран Кәрімді) арабтарға өздерінің түсіне алатын тілінде түсірді. Оларға тіл байлығын білдірген мағыналарды түсіну қиындық тудырмады. Анық, жалпы келген мәтіннен, анық әрі жалпылама келген мағына мақсат етілсе, кейде жалпы мағынамен қатар жалқы мағына немесе тек жалқы мағына ғана ұғынылады. Кейде мәнмәтінге қарай сөздің сыртқы мағынасы мұрат етілмейді. Бұның бәрін сөйлем басынан не ортасынан не соңынан-ақ аңғаруға болады. Кейде сөйлемнің басы соңынан, соңы басынан хабар береді. Сөйлеу – сөздерді емес, оның мағыналарын білу. Тілде кейбір нарселердің бірнеше атауы (синонимі) болатыны секілді, бірнеше мағыналарды бір сөзбен білдіруге (омоним) де болады... Құран мен сүннет араб тілінде. Кімде-кім араб тілінің осындай ерекшеліктерін білмей, осыған байланысты бір тақырыпта ойына келгенін айтатын болса, білмеген тақырыпта сөз қозғаған болып табылады. Ал ол, құптарлық нарсе емес, өйткені ол адамның қателеспейуі мүмкін емес», – деп, діни мәтіндерді түсінудегі араб тілінің маңыздылығын айтқан [100, б. 87-88]

Мутакаллимдер усулының алғашқыларының бірі имам әл-Жуайни; «Ислам дінінің кітап пен сүннеттегі негіздерін араб тілін білген адам түсіне алады. Сондықтан мужтаһидтің грамматика ілімін білуі міндетті. Өйткені грамматикалық белгілердің ауысуымен сөздердің мағынасы да өзгеріске ұшырайды», – деп, грамматика мен тіл білімдерін меңгермеген адамның фиқһта қалағанына қол жеткізе алмайтындығын айтса [90, т. 1, б. 43], әл-Ғазали де, ұстазы әл-Жуайни секілді Құран мағыналарын түсінуге қатысты проблемалардың көбісі грамматика ілімінің негізінде шешілетінін, мужтаһидтің тіл білімін білуі міндетті екендігін тілге тиек еткен [101, б. 303]. Ол басқа бір еңбегінде: «Тіл мен грамматика арабтардың сөз саптау тәсілдерін түсінуді жеңілдетсе, ал, бұл өз кезегінде Құран мен сүннетті баяндауда пайдасын тигізеді», – деген [79, б. 646]

Осы секілді барлық усул ғалымдары, діни мәтіндерден шариғи үкімдер шығаруға құқылы ғалымның (мужтаһидтің) араб тілі білімін, грамматика заңдылықтарын білуі міндетті екендігіне бірауыздан келіскен. Дей тұрғанмен, осы мәселенің нақты үкіміне қатысты көзқарастарды кездестіруге болады. Мысалы, кейбір ғалымдар: «Араб тілін арабтардың сөзін түсінетіндей деңгейде білу жеткілікті», – деп, құқықтанушыға тіл маманы секілді араб тілінің қырсырын білу, тілді жетік меңгеру міндетті саналмайтындығын алға тартса, Имам әш-Шатибидің көзқарасында: «Мужтаһид араб тілін: әл-Халил, әс-Сибаяйһи, әл-Ахфаш, әл-Жарми, әл-Музани сынды араб лингвистикасының майталман мамандарының деңгейінде білуі шарт» [102, т. 4, б. 92], – деп есептейді. Ал, әш-Шаукани болса, «тіл саласында жазылған бір-екі еңбекті оқу жеткілікті» деген ғалымдардың қателесетіндігін айта келе, осы ілімдерді тереңірек зерттеп, тіл тақырыптарын егжей-тегжейлі білу – адамның зерттеу талпынысын және үкім

шығаруына септігін тигізе-тұғын ерекше қабілетін арттыратынын, шариғи үкімге қол жеткізуде жеңілдік туындататынын айтқан. Оның көзқарасында мужтаһид араб тілін меңгерумен қатар, ерекше қабілетке де ие болуы қажет. Бұндай қасиетке қажырлы еңбектің арқасында ғана қол жеткізуге болады [103, т. 2, б. 1031-1032].

Осы көзқарастардың ішіндегі әш-Шауканидің ұстанымы дұрысырақ десек болады. Өйткені, расында діни мәтіндерден үкім шығару үшін араб тілін жетік меңгеру жеткілікті емес. Құқықтанушы тіл табиғаты мен діни мәтін рухын, шариғаттың асыл мақсаттарын үндестіре білу арқылы ғана негізгі мағына мен мақсат етілген шариғи үкімге қол жеткізе алады.

Хадис мәтіндерін түсінудегі араб тілінің маңыздылығы

Мұсылмандық құқықта әртүрлі көзқарастардың туындауына хадис мәтіндерін жеткізу және оны құқықтық интерпретациялау жолдары да әсер етті. Әбу Ханифа сынды құқықтанушылар хадис мәтінін қабылдау үшін, сол мәтінді жеткізушілердің мұсылмандық құқық саласының маманы болуын талап етті. Бұның астарында, хадис мәтіндерінің жеткізілу барысында грамматикалық, лексикалық өзгерістерге ұшырауы – құқықтық нормалардың өзгеруіне әсер ететіндігі жатқан еді. Өйткені хадис мәтіндері пайғамбардан сөзбе-сөз жетпей, мағынасымен риуаят етілді. Хадистерді бұлай жеткізуге ғалымдар бір ауыздан рұқсат еткенімен, жеткізушілердің араб тілі мен мәтін мағынасын білуін шарт санады [104, б. 180-182]. Араб тілінде сөзге грамматикалық мағына үстейтін фатха, кәсра, дамма секілді, сөз соңындағы белгілердің өзгеруі немесе бір сөздің орнына мағыналас басқа бір сөздің қолданылуы – хадистің негізгі семантикасынан ауытқуға себеп болады. Сондықтан, Әбу Ханифа хадис мәтініндегі негізгі мағына мен үкімді нақты жеткізу үшін, хадис жеткізушінің фикһ маманы болуы тиіс деп санады.

Мысалы: Әбу Дәуіттің хадис жинағында Әбу Һурайрадан жеткен пайғамбардың хадисі *مَنْ صَلَّى عَلَيَّ جَنَازَةً فِي الْمَسْجِدِ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ* «Кімде-кім мешітте жаназа (намазын) оқыса, оған ешнәрсе жоқ (яғни оған ешқандай кедергі жоқ)» [105, 3191], – деп келсе, Ахмад, Абдурразақ, әт-Тахауи, Әбу Дәуіт әт-Таялиси жинақтарында «*فَلَا شَيْءَ لَهُ*» «Оған ешнәрсе жоқ (яғни намазы жоқ)», Ибн Әби Шайбаның кітабында «*فَلَا صَلَاةَ لَهُ*» «Оның намазы жоқ», – деп жеткен. Егер бірінші *فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ* деп келген риуаятқа жүгінетін болсақ, мешітте жаназа намазын оқуға болады. Имам әш-Шафиғи мектебі мен басқа да кейбір ғалымдар осы көзқарасты ұстанған. Ал, «*فَلَا شَيْءَ لَهُ*» деген, екінші риуаятты алған көзқарас бойынша, мешітте жаназа намазын оқу мақруһ (ұнамсыз) амалға жатады. Бұл – Әбу Ханифа және де басқа ғалымдардың ұстанымы.

Сол секілді, әл-Бұхаридің сахих хадистер жинағында Ибн Әби Зибтің әз-Зуһриден, ол Сағид ибн Мусайябтан, ол Әбу Һурайрадан жеткізген хадисте, пайғамбарымыз намаз бастап қойған жамағатқа жүгірмей, асықпай келуді ескертіп: «...فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا، وَمَا فَاتَكُمْ فَأْتُوا» «Үлгерген жерлеріңнен намазға тұрындар, өткізіп алған жерлеріңді толықтырындар», – десе, Имам Ахмад, Абдурразақ секілді хадис ғалымдарының жинақтарында келген хадисте, Ибн Ұяйнаның әз-

Зухриден, ол Сағид ибн Мусайябтан, ол Әбу Һурайрадан жеткізген хадисте «...
 «وَمَا فَاتَكُمْ فَأَقْضُوا» «...өткізіп алған жерлеріңді өтендер», – деп келген. Яғни, жамағат намазды бастап қойған соң келген адамның намазға қосылуын айтқан хадис екі риуаятпен келіп, мәтіндегі бір сөз – мағыналас екі түрлі сөзбен жеткен. Бұл фикһтық тұрғыда ғалымдар арасында әртүрлі көзқарастың туындауына себеп болды. «فَأْتَمُّوا» сөзімен келген риуаятқа жүгінген Имам әш-Шафиғи секілді ғалымдардың айтуы бойынша, егер жамағатқа кешігіп келген адам намаздың соңғы ракағатына үлгерсе, сол үлгерген ракағаты оның бірінші ракағаты болып саналады. Имам аяқтаған соң намаздың алдындағы дұғаларды оқымай, екінші ракағатын оқиды. Өйткені аталған хадиске сай намазын толықтырады. Ал, екінші риуаятқа жүгінген Әбу Ханифа сынды ғалымдар жамағатқа кешігіп келген адам, соңғы төртінші ракағатқа үлгерсе, ол оның төртінші ракағаты болып саналады. Имам намазды аяқтағаннан кейін тұрып бірінші ракағатын оқиды. Себебі, ол жоғарыдағы хадиске сай, өткізіп алған ракағаттарын өтейді. Яғни, намаздың алдындағы дұғадан бастап, бірінші ракағатын оқиды [106, т. 1, б. 400-403].

Сол секілді « نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَتَزَعَّمَرَ الرَّجُلُ شَاوْفَرَانًا مِنْ عَسَمِ الدَّيْلِ » «Аллаһ елшісі ер адамды шафран өсімдігін пайдаланудан тыйды», – деген хадис Шуғба тарапынан: « نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ التَّزَعَّمْرِ » «Пайғамбар шафран өсімдігін пайдаланудан тыйды», – деп, жалпылама риуаят етілген. Ғалымдар Шуғбаның хадис жеткізудегі сенімділігін ерекше бағалағанымен, фикһ саласының терең білгірі болмағандығын айтады [107, т. 4, б. 174].

Араб тілінде харакаттардың ауысуы сөздің лексикалық мағынасының өзгеруіне әсер етеді. Мысалы: Егер бір кісі адамдар тарапынан лағынеттелсе, оған: رَجُلٌ لُعْنَةٌ «Ражулун луғна», – делінеді, ал егер ол адамдарды лағынеттейтін болса, оған: رَجُلٌ لُعْنَةٌ «Ражулун луғана», – деп айтылады. Сол сияқты – سُبَّانَةٌ – سُبَّابَةٌ، سُخْرَةٌ секілді сөздердің лексикалық мағыналары екінші әріптегі харакаттардың ауысуымен өзгереді.

Хадисте « ذِكَاةُ الْجَنِينِ ذِكَاةُ أُمِّهِ » «Құрсақтағы төлдің адалдығы, оның анасын бауыздаумен болады», – деген хадис, басқа жолдармен « ذِكَاةُ الْجَنِينِ ذِكَاةُ أُمِّهِ » деп риуаят етілген, яғни, бірінші хадисте «ذِكَاةُ» деп, атау септігінде (даммамен) келсе, екінші жолмен «ذِكَاةُ» деп, табыс септігінде (фатхамен) келген. Хадис мәтініндегі сөздердің грамматикалық ерекшеліктері құқықтық үкімнің әрқилы болуына алып келеді. Өйткені, егер атау септігінде оқитын болсақ, алдыңғы тіркестің баяндауышы болып, анасының адал жолмен сойылуы – құрсағындағы төлдің сойылуы болады. Яғни, анасының бауыздалуы жеткілікті. Ал, егер табыс септігінде оқитын болсақ, анасы бауыздалғандай, егер тірі болса, құрсағындағы төл де бауыздалады. Сол секілді осы хадистің екі тіркесі де табыс септігінде келген риуаятты кездестіреміз. Бұл жағдайда да екеуін де бауыздау қажет болады. Хадистің бірінші жету жолында, анасын бауыздау арқылы төлін де адал қылатын болсақ, соңғы екі жету жолынан, құрсақтағы төлдің адал болуы

үшін оның да бауыздалуы қажет екендігін түсінеміз [108, т. 2, б. 164]. Хадистің бірінші жету жолын, яғни «ذَكَاءُ» сөзін даммамен, атау септігінде оқылуын Шафиғи, Мәлики мәзһабының ғалымдары ұстанса, Ханафи ғалымдары «ذَكَاءُ» сөзінің фатхамен, табыс септігінде оқылуын дұрысырақ деп тапқан.

Сол секілді «لا نُورث، ما تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ» «Біз (пайғамбарлар) мұра қалдырмаймыз, ал қалдырған нәрселеріміз садақа», – деген хадистің осы риуаятын, яғни «صَدَقَةٌ» сөзінің баяндауыш халінде, атау септігінде (рафғ) келу жолын көпшілік ғалымдар дұрыс деп тапса, шииттік имамия бағыты осы хадистің «صَدَقَةٌ» сөзі (насб халінде фатхамен) табыс септігінде келген жолын тандап, хадисті «Біз садақа ретінде қалдырғанымызды ғана мұра етпейміз», – деп түсінген [109, б. 51].

Демек, хадис мәтіндегі кейбір сөздердің мағыналас сөздермен ауыстырылуы немесе сөз харакаттарының өзгеруі мәтін семантикасына әсер етіп, нәтижеде құқықтық үкімдердің өзгеруіне себеп болады.

Қорыта айтқанда, араб тіліндегі түпнұсқасымен ғана шариғи, құқықтық үкімдерге бастау болатын Құран және хадис мәтіндерін дұрыс түсіну – қай уақытта да маңызды. Мұсылмандық құқықта Құран мен сүннет мәтіндерін түсініп, ондағы шариғи нормаларды анықтау, бірінші кезекте араб тіл біліміне негізделеді. Алайда, кейбір діни мәтіндердің жету жолдары мен дәрежелерінің әрқилылығы әртүрлі көзқарастардың туындауына себеп болғаны секілді, діни мәтіндерді түсіну де ғалымдар арасында пікір қарама-қайшылығына алып келді. Құран экзигетикасында сан мындаған еңбектердің жарық көруі – Құран мәтіндерінің әртүрлі интерпретациялануын көрсетеді. Оған тіл табиғаты айрыша ықпал етеді. Араб тілінде сөйлем – есім сөздер мен етістіктен және сөз бен сөйлемге мағына үстейтін көмекші сөздерден құралады. Сондықтан ислам құқығы негіздерін зерттеуші ғалымдар көмекші сөздердің семантикасы мен мәнмәтіндегі қолданыс аясын, мәтіндегі сөздердің жалпы не жалқы, тура не астарлы секілді мағыналарда қолданылуы, омоним сөздердің келуі және де басқа әрқилы лексика-семантикалық, грамматикалық мағыналарға жұмсалатын сөз бен сөз тіркестерінің мағынасын нақтылады. Сондай-ақ, сөз мағыналарын анықтау барысында мәнмәтінге контекстік талдау мен негізгі мағынаға қол жеткізу барысында мәтін интенциясы мен мақсаты, адресанттың тұлғалық, тұрмыстық, әлеуметтік деңгейі секілді тілден тыс прагматикалық зерттеулер жүргізіледі. Мәтінге қатысты бұндай зерттеулер ислам құқығы негіздерінің араб лингвистикасымен қаншалықты байланысты екендігін көрсетеді.

2.3 Діни мәтіндерді түсіну және одан шариғат үкімдерін шығарудағы араб лингвистикасының маңызы

2.3.1 Араб тіл грамматикасының шариғат үкімдеріне ықпалы

«Грамматика» термині грек сөзі – *grammatike techne* – «жазу өнері» деген ұғымды беретін, тіл білімінің сөз таптарын, сөздердің өзгеруі мен сөйлем құрылысын зерттейтін саласы. Грамматиканың негізгі бөлімдері – морфология мен синтаксис. Бұлардың әрқайсысының іштей өзіндік объектілері бар.

Морфология – әрбір сөздің лексикалық мағынасына қарай, қай сөз таптарына тәндігін және олардың түрлі морфологиялық құрамын зерттейтін болса, синтаксис – сөйлемдегі сөздердің өзара тіркесі және сол арқылы сөйлем құраудың басты шарты. Морфология – синтаксис материалы, синтаксисті құрайтын негізгі құрал. Грамматиканың бұл екі саласы бірін-бірі толықтырып, бір-бірінің ішкі қасиеттерін айқындап тұратындықтан, грамматика деген үлкен ұғымда қаралады.

Араб тіл білімінде IX ғасыр өкілі әл-Музани (249\863 ж.д.с.) алғаш араб морфологиясы мен синтаксисін ажыратып, арнайы еңбек жазғанға дейін, барлық тіл білімдеріне «илму ән-наху», яғни «араб тіл грамматикасы» деген атау қолданылды. Әл-Музаниден кейінгі кезеңдерде араб тілінің морфологиясы «илму әс-сарф», араб тіл грамматикасы «илму ән-наху» деп аталып, тіл білімінің екі саласы ретінде қалыптасты [110, б. 27].

Араб тіл білімі мұсылмандардың қасиетті кітабы Құран Кәріммен тығыз байланысты. Алғаш тілді зерттеу – Құранды дұрыс оқып, түсіну мақсатында жолға қойылды. Имам әс-Суютидің жеткізуі бойынша, алғаш араб тілінің заңдылықтарын зерттеуге пайғамбар заманында исламды қабылдаған өзге ұлт өкілдерінің араб тілінде қате сөйлеуі себеп болған. Яғни, араб тіл білімінің алғаш теориялық негізін қалаған Әбу әл-Әсуад әд-Дуалидің бұл іске кірісуіне Құран Кәрімнің оқылуында орын алған грамматикалық қателіктер әсер еткен болатын. Деректерде оның «Тәубе» сүресінің « إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ » аятындағы «وَرَسُولُهُ» «уа расулуһу» деген сөздің «وَرَسُولِهِ» «уа расулиһи» деп оқылғандығына куә болып, осы маңызды іске кіріскендігі айтылады. Аталған аят: «Аллаһ және Оның елшісі мүшріктерден (серік қосушылардан) аулақ», – деген мағынаны білдіреді. Алайда, қате оқылу салдарынан, аяттың негізгі мағынасы өзгеріп: «Аллаһ мүшріктерден және елшісінен аулақ», – деген мағынаны береді [111, б. 79].

Сол секілді, адам өзінің ойын дұрыс жеткізу үшін де тіл заңдылықтары аса маңызды. Бірде, түнде қызының аспанға қарап: مَا أَجْمَلُ السَّمَاءِ дегенін естіген Әбу әл-Әсуад әд-Дуали: «النجوم» яғни «жұлдыздар», – деп жауап береді. Оны естіген қызы: «Мен: «Көк нендей керемет!»– деген едім», – дейді. Әкесі қызының ойын дұрыс жеткізбегендігін айтып: مَا أَجْمَلُ السَّمَاءِ деген «Көктегі ең керемет нәрсе не?»– деген мағына береді. Ал «Көк нендей керемет!» – مَا أَجْمَلُ السَّمَاءِ деп айтылуы керек», – деп ескертеді. Бұл жердегі екі түрлі мағына أَجْمَلُ сөзінің соңғы әрпінің харакатіне байланысты туындап отыр. Сондықтан араб тіл білімін зерттеген Ибн әл-Жинни: «Араб тілінің грамматикасы – сөз тіркесі не сөйлемдегі сөздердің соңғы әріптерінің харакаттарын зерттейтін ғылым», – деген. Ал, араб тілінде сөздердің соңғы әріптерінің харакаттарын өзгертіп, грамматикалық реңк беретін бірден-бір тілдік бірлік – көмекші сөздер мен префикстер. Тілде грамматикалық өзгерістер мағынаға, адресаттың хабарды өзгеше қабылдауына әсер еткені секілді, діни мәтіндегі сөздердің грамматикалық мағынасының өзгеруі – теологиялық, құқықтық үкімдердің плюрализміне алып келеді.

Есім сөздер мен етістіктердің грамматикалық құбылуына ықпал ететін көмекші сөздер мен префикстер араб тілінде – «хуруф әл-мағани» деп аталады. «Хуруф» (حروف) сөзі – араб тілінде: «әріп, кез келген нәрсенің шегі, белгілі бір тарап, судың арнасы, тіл (диалект)» секілді бірнеше мағыналарды білдіретін «харф» (حرف) сөзінің көпше түрі. Араб лингвистикасында «хуруф» – «хуруф әл-мабани» және «хуруф әл-мағани» деп екіге бөлінеді. «Хуруф әл-мабани» – өз алдына мағына бермейтін араб әліпбиіндегі дыбыстың графикалық таңбасын білдіретін жеке әріптер. Мысалы: أ ح م د әрқайсысы жеке әріп. Әріптерді біріктірген уақытта ғана сөзге айналып, мағына береді. Сол секілді وجد сөзіндегі و немесе فهم сөзіндегі ف әріптерінің жеке келуі. Ал, «Хуруф әл-мағани» (حروف المعاني) – «мағыналы әріптер» деген ұғым береді. Лингвист ғалымдардағы терминдік мағынасы: «Хуруф әл-мағани – жеке лексикалық мағынасы болмайтын, тек басқа сөздерге жалғанған жағдайда грамматикалық мағынаға ие көмекші сөздер» [112, б. 5-6]. Мысалы: «خَرَجْتُ مِنَ الْبَيْتِ», яғни «үйден шықтым» деген сөйлемде, шығыс септігі жалғаулығының мағынасын білдіретін «من» көмекші сөзінсіз сөйлем «үй шықтым» деп оқылып, дұрыс әрі мағыналы болмайды.

Бұл көмекші сөздердің көпшілігі қазақ тіліндегі жалғаулық, септеулік, демеулік шылаулардың қызметін атқарады. Араб тілінде өзіндік грамматикалық мағына беретін көмекші сөздер мен префикстердің сөйлем не мәтін мағыналарын түсініп, ондағы үкімдерді шығаруда маңызы ерекше. Сондықтан лингвистермен қатар мұсылман ғалымдары да ерте кезден-ақ, мағына беретін көмекші сөздердің Құран эгзегетикасындағы маңыздылығын зерттеуді қолға алды. Өйткені діни мәтін мазмұнын, ондағы құқықтық мәселелерді айқындау, мәнмәтіндегі мағына туындататын көмекші сөздердің семантикаларына байланысты. Ал, көмекші сөз мағыналарындағы әр алуандылық – шариғи үкімдердің әрқилы болуына әсер етіп, ғалымдар арасында көзқарастар туындатады.

Көмекші сөздердің үстеме мағыналары құқықтық үкімдерге ықпал еткендіктен, Жалалуддин әл-Махалли (864/1459 ж.д.с.): «Мағына үстейтін көмекші сөздерге шариғи дәлелдер негізделгендіктен, олардың семантикасын білу фикһ ғалымына аса қажет» [113, т. 1, б. 274, 335], – десе, Имам әс-Суюти: «Қолданысына қарай мәтін семантикасы мен шариғи үкімдердің өзгеруіне ықпал ететін көмекші сөздерді білу – талап етілетін маңызды нәрселерден екендігін біл! Соның салдарынан сөйлем мағынасы өзгеріп, әртүрлі үкімдер шығарылады», – деген [114, т. 1, б. 460].

Усул әл-фикһ ғалымдары көмекші сөздерге («хуруфу әл-мағаниге») – **жалғаулық шылаулар** (атф), **септеулік шылаулар** (хуруфу әл-жар) мен **шарттық қатынасты білдіретін жалғаулықтарды** (хуруфу әл-шарт) жатқызған. Ал, Әл-Әмиди, Әбу әл-Хасан әл-Басри, әл-Бәздәуи секілді усул ғалымдары араб тіліндегі *харф* категориясына жататын көмекші сөздерге (хуруфу әл-мағани) кейбір **үстеулер** мен **есім сөздерді** қосқан. Олар бірінші

кезекте тіл ғалымдары болатын. Олардың кейбір есім сөздерді харф (әріп) категориясындағы көмекші сөздердің қатарына қосу себебін келесідей түсіндіруге болады:

- а) Есім сөздердің де әріптерден тұратындығы;
- ә) Бұл есім сөздердің «хуруфу әл-мағани» міндетін атқаруы;
- б) Сibaуайһи есім сөздер мен етістіктерге де «харф» сөзін қолданғандығы [115, т. 1, б. 336];

Алайда, ханафи мәзһабының белді құқық негіздері (усул) саласының ғалымы Абдулазиз әл-Бұхари: «Хуруфу әл-мағанидің басым бөлігі мағына туындататын харф категориясындағы көмекші сөздер болғандықтан, مَنْ، مَنِّي، كُلُّ секілді кейбір есім сөздер де *хуруфу әл-мағани* қатарына кірген», – десе [116, т. 2, б. 160], Жәләлуддин әл-Махалли: «Құқықтық негіздерде жиі кездесетіндіктен фикһ ғалымдары мағыналарын білуі қажет болған «хуруфу әл-мағани» есімдерді де қамтиды. Бұл тақырыпта басым бөлік көмекші сөздер *хуруф (әріптер)* болғандықтан, барлығына «хуруф» сөзі қолданылған», – деген [113, т. 1, б. 335-336]. Осы мағынаны Ибн Мәлик те білдірген [117, б. 431]. Демек, жеке дара толық лексикалық мағынасы жоқ кейбір есім сөздер мен үстеулер «хуруфу әл-мағани» секілді, басқа сөздермен бірге келген жағдайда грамматикалық мағынаға ие болып әрі оған морфологиялық құрылымы жақтан да ұқсастығы себепті «хуруфу әл-мағани» деп танылған. Бұл құбылыс қазақ тілінде де кездеседі. Қазақ тіліндегі шылау қызметін атақаратын бұл префикстер, сөйлемде атқаратын қызметіне қарай: жалғаулықтар, демеуліктер, септеуліктер деп бөлінеді. Қазақ тіл білімінің ғалымы М. Балақаев шылауларға көмекші есімдерді де жатқызады [118, б. 52].

Садрушшариға секілді кейбір усул ғалымдары мағына туындататын көмекші сөздер мен есімдерді бөлек қарастырған.

Демек, усул әл-фикһ ілімінде көмекші сөздерге («хуруфу әл-мағаниге»):

1. Жалғаулық шылаулар (атф)
2. Септеулік шылаулар (хуруфу әл-жар; жар префикстері)
3. Шарттық қатынасты білдіретін жалғаулықтар (хуруфу әл-шарт)
4. Кейбір үстеулер (Зарф есімдер) жатады.

Жалғаулық шылаулар (حُرُوفُ الْعَطْفِ). Араб тілінде мағына туындататын префикстерге – *атф*, яғни ыңғайластық қатынасты білдіретін: «و», «ف», «ثم», «بل», «لكن», «أو», «حتى» жалғаулықтары жатады. Ендеше, кейбір жалғаулықтарға тоқтала кетейік:

«و» – «уау» *жалғауылығы*. «Уау» әрпі араб әліпбиінің бірі болумен қатар, сөз бен сөзді, сөйлем мен сөйлемді салаластыра жалғау қызметін атқарады. Яғни, қазақ тіліндегі мен (бен, пен, менен, бенен, пенен), да, де, та, те, және, әрі» мағынасындағы жалғаулық шылау. Араб тілінде «و» есім сөздің де, етістіктің де алдында келе алады.

Лингвистер «و» әрпінің бірнеше түрлерін айтқан. Мысалы Ибн Ышам «Әл-Муғни» кітабында: «Жалғаулық шылау» (атф), «уау әл-истинаф», «мафғул мағану», «уау әл-қасам» (ант), «уау әл-заида» секілді «و» шылауының он бір

түрін және өзге жалғаулықтардан ерекшелейтін он бес үкімін келтірген [119, т. 2, б. 408-409]. Бірақ, «абсолюттік жалғау» مطلق الجمع, «реттілік» الترتيب және «біріктіру» المعية мағыналарында жиі қолданылады. Көпшілік лингвистер мен усул әл-фиқһ ғалымдары «و» жалғаулығының бірінші мағынасын дұрысырақ немесе «негізгі мағынасы» деп тапқан.

Дегенмен әл-Кутруб (206 ж.д.с.), Хишам (209 ж.д.с.), Әбу Жағфар Ахмад ибн Жағфар әд-Дайнауари (289 ж.д.с.) секілді тіл ғалымдары, егер жалғанған екі сөздің арасында уақыт айырмашылығы болса, «و» шылауы «реттілікті» білдіретіндігін айтса [120, т. 4, б. 1981-1982], Ибн Кисан (299 ж.д.с.) негізгі мағынасы «біріктіру, жалғау». Ал, одан басқа мағынада қолданылуы метафоралық мағынасы болып табылады», –деген. Сол секілді, Әр-Ради (680 ж.д.с.): «Егер «و» сөйлем мүшелерінің келу реттілігін білдірмеген жағдайда метафоралық мағынада қолданылады. Өйткені оның негізгі мағынасы реттілікті білдіреді» [121, т. 3, б. 156], – деп тұжырымдаған.

«و» әрпі сөзбен де, мағынамен де байланысты болғандықтан, фиқһ негіздері ғалымдары оған айрықша көңіл бөлген. Әс-Сарахси (494 ж.д.с.): «ف» әрпі – *бірінен кейін бірін жалғастыру*, «ف» – *арасына уақыт салып жалғау*, «مع» – *жақындық, бірге болу* мағыналарына қойылған. Егер «و» әрпін де жақындық, бірге болу немесе реттілікті білдіреді десек, бұл басқа жалғаулардың мағынасын қайталау болып табылады. Егер «و» шылауы *абсолюттік жалғау* мағынасын береді десек, жалғаулық шылаулар бірінші мағынасын қайталамай, әрқайсысының өзіндік түпкі мағынасы бар деп білеміз» [122, т. 1, 201], – дейді.

Әл-Әмиди (631 ж.д.с.): «Тіл, әдебиет мамандары «و» жалғаулық шылауы *реттілік, біріктіру* мағыналарын емес, *абсолюттік жалғау* (الجمع المطلق) мағынасын білдіретіндігіне келіскен. Тек кейбірінен ғана оның толыққанды реттілікті білдіретіндігі жеткен. Мысалы, әл-Фаррадан «уаудың» біріктіру мағынасын беруі мүмкін емес екендігі, оның реттілікті ұғындыратындығы жеткен. Ол өз пікірін *يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا* «*Ей, иман келтіргендер, рукуғ жасап және сәжде етіңдер*» (Хаж сүресі, 77) аятымен қуаттаған», – дейді [84, т. 1, б. 88, 96]. Яғни, намаз рүкіндерінде рукуғтан кейін сәжде жасалатындығын білдірген.

Фиқһ ғалымдарының ішінде имам әш-Шафиғиден «уаудың» реттілікті «الترتيب» білдіретіндігі жеткен. Кейбірі Әбу Ханифаның да осы пікірде болғандығын алға тартады. Ал, екі шәкірті оның «бірге», «біріктіру» «المعية» мағынасын білдіретіндігін айтқан [123, т. 1, б. 338].

Сонымен, усул әл-фиқһ ғалымдарында «و» шылауының мағынасына қатысты негізгі үш көзқарас туындайды.

а) Имам әш-Шафиғидің ұстанымына «و» – «ترتيب», яғни реттілік мағынасын білдіреді.

ә) Әбу Ханифаның екі шәкірті Әбу Юусуф пен Мухаммад ибн әл-Хасан «و» дың «مَعِيَّةٌ - біріктіру» мағынасын артық санаған.

б) Әбу Ханифа және де басқа көпшілік ғалымдар «مطلق الجمع - абсолюттік жалғау» мағынасын дұрысырақ деп тапқан.

«و» және басқа көмекші сөздердің құқықтық үкімдерге ықпалын: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ *«Әй, мүміндер! Қашан намазға тұрсаңдар (тұрарда), жүздеріңді және шынтақтарға дейін қолдарыңды жуыңдар әрі бастарыңа мәсіх тартыңдар (сипаңдар) және екі тобықтарға дейін аяқтарыңды жуыңдар»* (Мәида сүресі, 6), – деген аяттан көруге болады.

Дәрет алуға қатысты аяттағы «و» және сол секілді «ب» мен «إلى» көмекші сөздерінің мағыналары мұсылман құқықтанушылардың арасында әртүрлі көзқарастардың туындауына себеп болды. Мысалы: аяттағы дене мүшелерін жуу барысында реттілікті сақтаудың, басқа мәсіх тартудың (сипаудың) мөлшері, қолды шынтакпен бірге жуудың үкімдеріне қатысты.

Әбу Ханифа, имам Мәлик мәһабының кейінгі ғалымдары және әс-Сәури секілді ғалымдар аятта аталған дене мүшелерін жуу барысында, мәтінде келген реттілікті сақтауды сүннет амалға жатқызған.

Ал, әш-Шафиғи, Ахмад ибн Ханбал, Әбу Ұбайда секілді ғалымдар: «Дәрет алу барысында дене мүшелерін аятта келген реттілігін сақтау парыз», – деп білген.

Ибн Рушдтың пікірінде ғалымдардың әртүрлі көзқарас білдіруіне мына екі нәрсе себеп болған:

«Бірінші: Аяттағы «و» жалғаулық шылауының мәтінде келген сөздерді реттілігімен немесе реттілікті сақтамай жалғауды білдіруі. Кейбір ғалымдар «аяттағы жалғаулық шылау – реттілікті ұғындырады» деп, дене мүшелерді аятта келген реттілігі бойынша жуу – парыз деген үкім шығарса, «реттікті білдірмейді» деген ғалымдар аятта келген тіртіптің сақталуы міндетті емес» деп білген.

Екінші: Пайғамбардың іс-әрекеттеріне қатысты әртүрлі пікір ұстануы. Яғни, пайғамбардың іс-әрекеттері міндеттілікті білдіре ме, әлде ұнамдылықты білдіре ме? – деген сұраққа қатысты әртүрлі көзқарас туындаған. Пайғамбардың бұл іс-әрекеттері міндеттілікті білдірсе, реттікті сақтау – парыз. Өйткені пайғамбардан, оның дәрет алған кезде реттікті сақтамағандығы жайлы жетпеген. Ал, бұны ұнамды іс деп санағандарда реттікті сақтау – сүннет» [124, т. 1, б. 17]. Бұдан, құқықтанушылардың арасында әртүрлі пікірдің туындауының басты себебі – қосымша сөздер ғана емес, сол мәселені баяндаған пайғамбардың сөзі мен іс-әрекеттерін түсінудің де әсері бар екендігін түсінеміз.

«و» жалғаулық шылауы реттілік мағынасын береді деген ғалымдар «إِنَّ الصَّفَا» *«Шындығында Сафа және Маруа Аллаһ тағаланың белгілерінен»*, – деген аятты дәлел қылды. Қажылық рәсімдерінің бірі – Сафа мен Маруа төбелерінің арасында жүруге қатысты келген аятта, Сафа мен Маруа

сөздерін жалғаған «و» шылауы – реттілік мағынасын білдіреді, өйткені осы аят түскен соң, сахабалар пайғамбардан қай төбеден бастайтындықтарын сұраған кезде, Ол (Алланың оған игілігі мен сәлемі болсын): «*Аллаһ тағала қайсысынан бастаса, сендер де содан бастаңдар*» [125, 2967], – деп жауап берген. Яғни, пайғамбар хадисінде «و» шылауын реттік тәртіп үшін және сөздің арасын жалғау үшін де қолданған. Сондай-ақ, егер «و» абсолюттік жалғауды білдірсе, олар «қай таудан бастаймыз» деп сұрамаған болар еді. Себебі, сахабалар өз тілдерін жетік білген. Сол секілді, рукуғтың сәжденің алдында орындалатындығы да белгілі. Оны Құран Кәрімде: «*يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا*» «Әй, иман келтіргендер! Рукуғ және сәжде қылыңдар...», – деген аятта рукуғтың сәждеден бұрын келіп, араларын реттілік мағынасын білдіретін «و» шылауымен жалғанған. Егер «و» реттік тәртіпті білдірмегенде, қалаған адам сәждеден, кейбірі рукуғтан бастап, белгілі бір тәртіп болмас еді.

Ал «реттілік мағынасын білдірмейді» деген ғалымдар: «Аллаһ Сафа төбесінен бастауды бұйырып тұрған жоқ. Егер «و» реттілікті білдірген жағдайда, араб тілін жетік меңгерген сахабалар бұл мағынаны түсініп, пайғамбардан сұрамаған болар еді. Сондықтан ол – абсолюттік жалғауды білдіреді», – деген [126, т. 5, б. 11]. Бұл – көпшілік ғалымдардың көзқарасы. Алайда олар реттілік мағынасын жоққа шығармай, бірінші келген сөздің маңыздылығын ескеріп, Сафа мен Маруа арасында реттілікті сақтау уәжіп екендігін айтқан [122, т. 1, б. 202]. Әрі оны пайғамбардың іс-әрекеті де бекітеді. Бұл мәселеге қатысты ханафи ғалымдарының, оның ішінде әс-Сығнакидың ұстанымын алдағы тарауларда талқылайтын боламыз.

Егер ері әйеліне: «*إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ وَكَلِمَتِ زَيْدًا فَأَنْتِ طَالِقٌ*» «Егер үйге кірсең және Зейдпен сөйлессең, сен талақсың», – деген жағдайда, «و» шылауын реттілікті білдіреді деп білсек, әйелі үйге кіргеннен кейін, Зейдпен сөйлеспейінше талақ етілмейді. Егер реттілікті білдірмейтін мағынасын дұрыс деп білсек, Зейдпен сөйлескеннен кейін үйге кірсе де талақ етіледі.

«*إِنْ كَلَّمْتِكِ وَ إِنْ دَخَلْتَ دَارَكَ فَأَنْتِ طَالِقٌ*» «Егер саған сөйлесем және егер үйіңе кірсең сен талақ болдың», – делінсе. Екі әрекеттің бірі орындалса жеткілікті. Өйткені екі шартты сөйлемнің әрқайсысының жауабы болу керек.

Осындай жағдай құл азат етуде де орын алады. Мысалы, Қожайыны күңіне «*إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ وَ كَلَّمْتِ زَيْدًا فَأَنْتِ حُرٌّ*» «Егер сен үйге кірсең және Зейдпен сөйлессең сен азатсың», – десе, сөйлемдегі «و» реттілікті білдіреді десек, ол үйге кіргеннен кейін, Зейдпен сөйлескен жағдайда ғана азаттық алады. Ал егер реттілікті білдірмей, абсолюттік жалғау мағынасын ұғындырады десек, екі әрекет те орын алмай, яғни үйге кіріп, Зейдпен сөйлеспейінше немесе Зейдпен сөйлескеннен кейін үйге кірсе, азат болады [127, т. 4, б. 313-314].

Сонымен қатар, жоғарыдағы дәретке қатысты келген аяттағы «و» мағыналарынан, дене мүшелерін бірінен соң бірін дереу жууға қатысты да көзқарастар туындаған. Имам Мәлик мәзһабында, дәрет алу барысында

ағзалардың арасына уақыт салмай, бірінен соң бірін жуу парыз болса, ханафи мен шафиғи мәзһабтарында, бұл әрекет дәреттің міндеттерінен саналмайды. Бұл көзқарастар да «و» жалғаулық шылауының, сөздерді бірінен соң бірін дереу жалғау немесе арасына уақыт салып жалғау мағыналарын білдіруіне байланысты туындап отыр [124, т. 1, б. 12].

Сондай-ақ, «و» әрпі «ب», «ت» секілді қасам (ант) әріптерінің де міндетін атқарып, өзінен кейінгі сөзге ықпал етеді. Өз-Замахшари Сибаяйһи мен оның ұстазы Халилдің: «و اللَّيْلُ إِذَا يَغْشَى * وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّى * وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى» аяттағы «و» әріптерінің алғашқысы ғана қасамды (антты) білдірсе, одан кейін келген екі «уау» әрпі жалғаулық шылау қызметін атқарады», – дегенін жеткізген. Ал, әл-Ахфаш аяттағы барлық «уау» әріптерінің қасамды (антты) білдіретіндігін айтқан.

«ف» – «Фә» жалғаулық шылауы. «ف» жалғаулық шылауы да сөз бен сөзді, сөйлем мен сөйлемді бірінен кейін бірін, арасына уақыт салмай жалғау қызметін атқарады. Мысалы: «ضَرَيْتُ زَيْدًا فَعَمْرًا» «Мен Зейдті және Омарды ұрдым», – деген сөйлемде «ف» шылауы – менің Зейдтен кейін, дереу Омарды ұрғанымды білдірсе, «قُمْتُ فَمَشَيْتُ» «Тұрдым және жүрдім» деген сөйлемде «тұра сала жүріп кеттім» деген мағынаны ұғындырады.

Сол секілді «ف» шылауы да реттілік мағынасын береді. Абдулазиз әл-Бұхари «ف» шылауының үш жақтан реттілік мағынасын білдіретіндігін жеткізіп:

а) Екінші сөз бен бірінші сөзді бағыныңқы байланыстырады. Яғни, жалғанған сөз бірінші сөздің нәтижесі іспетті. Мысалы: «ضَرَيْتُهُ فَبَكَى» «Мен оны ұрдым және ол жылады», яғни ұрғаннан соң жылағандығын түсінеміз.

ә) Екінші сөз бірінші сөзге бағыныңқы байланыспай, арасына аздаған уақыт сала отырып жалғау. Мысалы: «جَاءَ زَيْدٌ فَعَمْرُو» «Зейд пен Әмір келді» деген сөйлемде Зейдтен кейін сәл уақыттан соң Әмір келген болуы мүмкін.

б) Екінші сөз бірінші сөзге бағыныңқы байланыспай, арасына уақыт сала отырып жалғау. Мысалы: «دَخَلْتُ الْبَصْرَةَ فَالْكُوفَةَ» «Басраға және Куфаға кірдім (бардым)» сөйлемінен екі қаланың арасында арақашықтық болғандықтан, бірінен кейін екіншісіне дереу барғандығы түсінілмей, бірінші Басраға, кейін біраз уақыт өте Куфаға барғандығы ұғынылады», – деген [116, т. 2, б. 189].

«ف» префиксы «реттілік» мағынасын берген уақытта жалғанған сөз не сөйлемнің бірінен кейін екіншісінің келуімен қатар, үкімдегі тәртіпті де қамтиды. Сонымен қатар жалғанған сыңар сөздердің бірінен кейін екіншісінің дереу келуін білдіреді. Мысалы: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَانْتَلَوْهُ» «Кімде-кім діннен шықса, оны өлтіріңдер», – деген хадистегі «ف» жалғаулық шылауы «تعقيب» «бірінен кейін бірін дереу жалғау» мағынасын білдіреді десек, діннен шыққан адамның тәубе етуге шақырылуы міндетті болмайды. Ал, ондай мағына білдірмейді деп

кабылдасақ, діннен шыққан адамды бірінші тәубе етуге шақыру міндетті болмақ [128, б. 204]. Сол секілді «ف» жалғаулық шылауы себеп-салдарлық, шарттық қатынастарды да білдіреді.

Жалғаулық шылауларға (атф) – сөздерді және ондағы үкімдердің реттілігін сақтап, арасына уақыт сала отырып жалғайтын «ثم»; екі есім сөздің немесе етістіктің арасында келіп, талғаулық қатынасты білдіретін «أو»; өзінен кейін келген сөзді анықтап, өзінен бұрын айтылған сөзді теріске шығарып, қарсылықты қатынасты білдіретін «بل»; болымсыз сөйлемнен кейін дұрыстау, толықтыру үшін келіп, қарсылық қатынасты білдіретін «لكن»; мақсаттық мән үстейтін, жалпылама жалғау мен талғаулық қатынас мағыналарында да қолданылатын «حتى» шылаулары жатады. Бұл көмекші сөздердің Құран мен сүннет мәтіндерінде әртүрлі грамматикалық мағына туындатып, нәтижесінде құқықтық көзқарастардың туындауына себеп болуын, алдағы тарауларда баяндайтын боламыз.

Септеулік шылаулар (حُرُوفُ الْجَزْ). Араб тіліндегі мағына туындататын септеулік шылаулар – «хуруфу әл-жар» деп аталады. Оларға: «ب», «على», «من», «إلى», «في» көмекші сөздері жатады. Кейбір септеулік шылаулардың бірнеше мағыналарға жұмсалып, сөз бен сөйлемнің грамматикалық мағыналарына ықпал етуінің, діни мәтіндерден үкім шығарудағы әсеріне тоқталайық.

«من» септеулік шылауы. «من» – мақсаттың, іс-қимылдың бастауын, яғни қазақ тіліндегі шығыс септігі жалғаулығының мағынасын білдіреді. Сол секілді араб тілінде «баяндау», «бір нәрсенің кейбір бөлігі» секілді мағыналарға жұмсалады.

Құран Кәрімде: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ», «Сендерден жақсылыққа шақыратын, сондай-ақ дұрыстыққа қосып, бұрыстықтан тосатын бір топ болсын», – деген аяттағы «منكم» сөзіндегі «من» септеулік шылауының бірқатар мағыналарға жұмсалуы себепті, құқықтанушылар арасында екі түрлі пікір туындаған. Кейбірі «من» көмекші сөзінің «табиин» (баяндау, айқындау) мағынасын алса, кейбірі «табғид» (кейбір) мағынасын ұстанған. Әз-Замахшари: «Бұл жердегі «من» – «табғид» (кейбір) мағынасын білдіреді», – десе [129, т. 1, б. 204], әр-Рази: «Бұл жерде «من» – «табиин» (баяндау) мағынасында келген», – деген пікірді ұстанады. Оның, яғни «من» көмекші сөзінің «баяндау» мағынасында келетіндігіне бірқатар дәлелдер келтіруге болады. Мысалы, Құран Кәрімнің: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» яғни «Сендер адам баласы үшін игілікті әмір етіп, қарсылықтан тыятын, сондай-ақ Аллаһқа сенетін қайырлы бір үмбет болып, шығарылдыңдар», – деген аяттағы «أُمَّة» сөзі жалпылама, барша балиғатқа жеткен мұсылмандарды нұсқап тұр. Сондықтан осы аятта, әуелгі аятта да «من»

кейбір мағынасын емес, «жалпыға», «баршаға» деген мағынаны білдіріп тұр. Оған: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ» «Ал, енді, нәжіс пұттардан сақтаныңдар...» (Хаж сүресі, 30), – деген аяттағы «من» шылауының «баяндау» мағынасында, яғни, кейбір пұттардан емес, керісінше «барша пұттардан сақтаныңдар, сиынудан аулақ болыңдар», – деген мағынада келуі де дәлел болады.

Әз-Замахшари бұған: «Егер жақсылыққа шақырып, жамандықтан қайтару әрбір мұсылманның міндеті болса, онда бұл міндетті атқара алмайтын науқас адамдар, әйелдер немесе қарт кісілер қалай орындайды? Сондықтан жақсылыққа шақырып, жамандықтан қайтару – арнайы білімді адамдардың ісі. Өйткені аятта келген «жақсылыққа шақыру, туралыққа бұйыру және жамандықтан қайтару» – ілімді, даналық пен біліктілікті талап етеді. Ал, бұны барлық мұсылмандар біле бермейтіні хақ. Яғни, аят мағынасы үмбеттің ішінде кейбір топтар мен жекелеген тұлғаларға қатысты келіп, жақсылыққа шақырып, жамандықтан қайтару – парыз кифая үкімін алады. Сондықтан бұл жердегі «من» «кейбір» деген мағынаны береді» [129, т. 1, б. 204], – деп жауап берген. Оны тіл ғалымы Ибн Хишам да қуаттап: «من» бұл жерде «табғид» (кейбір) мағынасын білдіреді. Себебі, Құран Кәрімдегі: «مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ» «...Аллаһ олардың кейбірімен сөйлескен...» (Бақара сүресі, 92), – деген аяттағы «منهم» сөзі – «بعض» яғни кейбір сөзінің мағынасына тең келеді. Оған кейбір Құран қырағатында осылай да оқылғандығы дәлел» [119, т. 1, б. 349], – дейді.

Құран Кәрімде: «يَعْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِزِّكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ» «Күнәларыңды жарылқап, күйзелтуші азаптан қорғайды...» (Ахқаф сүресі, 31), – деген аяттағы «من» қосымша сөзіне байланысты, ғалымдар аятты әртүрлі түсіндірген. Мәселен Ибн Хишам: «Бұл жерде «من» артық (зайд) сөз немесе сөйлемнің басталғанын білдіретін көмекші сөз. Сондықтан «барлық күнәларыңды кешіреді» [119, т. 1, б. 355], – деген мағына береді», – деп тұжырымдайды.

Бұл аятқа қатысты да әз-Замахшари: «Тек кейбір күнәларыңды кешіреді» деген мағына білдіреді. Себебі, хақы иесі кешірмей, кешірілмейтін кейбір күнәлар бар. Мысалға, біреуге зұлымдық істеуің, қиянат жасауың сияқты. Егер қиянат шеккен адам кешірмесе, Аллаһ тағала кешірмейді» [129, т. 5, б. 512], – деген дәлелдерді келтіреді.

Араб тілінде аталған қосымша сөздердің әрқайсысының бірқатар мағыналары бар екендігі белгілі. Алайда, Құран мен хадис мәтіндерінде келген қосымша сөздің мағынасын сол мәнмәтін мазмұнына және жанама түсіндірмелерге сай анықтаған орынды. Өйткені бір қосымша сөз әр жерде әртүрлі мағынада қолданылуы мүмкін.

«إلى» септеулік шылауы. «إلى» – белгілі септік тұлғадағы толық мағыналы сөздермен тіркесіп келіп, оған қосымша (мезгілдік, мекендік, шектік, мақсаттық) мән үстеп, екінші сөзбен сабақтастыра байланыстырады. Имам әс-Суюти оның мақсаттық мезгілдік және мақсаттық мекендік екі мағынасы ғана бар екендігін айтса, Ибн Малик секілді ғалымдар, Куфалық лингвистердің

көзқарасына сай, оның көмектік мән үстейтін «معية» «бірге» мағынасы да бар екендігін айтқан [114, т. 1, б. 479].

Құран Кәрімнің: «*ثُمَّ أَمَّا الصَّيَامُ إِلَى اللَّيْلِ*» яғни «... сонсоң оразаны түнге дейін толық орындаңдар», – деген аятынан, оразаның аяқталу мерзімі түнге дейін бе, әлде түнді де қамти ма? – деген сұрақ туындайды. Бұл жерде «إلى» мақсаттық мағына білдіреді. Өйткені басқа да дәлелдермен, ораза күн батқанға дейін ғана тұтылатындығы белгілі. Дегенмен, аятта «إلى» шылауының келуі, оразаның басқа да үкімдері жаман істерден тыйылу сияқты, түнді де қамтитынын білдіріп тұр, – деген тұжырым жасауға болады.

«*فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ*» «...жүздеріңді және шынтақтарға дейін қолдарыңды жуыңдар...» (Маида сүресі, 6), – деген аятта, қолды шынтаққа дейін жуу қамтылған. Яғни, саусақтардың ұшынан шынтақтарға дейінгі аралық айтылған. Алайда, ғалымдар бұл жерде «إلى» шылауының «معية» «бірге» мағынасын алған. Себебі, егер қолдарыңды жуыңдар деп айтылғанда, араб тілінде «اليده» – саусақтардың ұшынан, қолтыққа дейінгі ағзаны қамтығандықтан, дәретте қолды жуу үкімі солай болар еді. Бірақ, «إلى» шектеуді білдіріп тұрғандықтан, шынтақ – қолды жуу үкіміне кіреді.

«*وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ*» «*ب*» префиксы. Жоғарыда келген тазалыққа қатысты аяттың: «...бастарыңа масих тартыңдар...», – деген бөлігінде, басқа мәсіх тартудың көлемі нақты белгіленбегендіктен, шафиғи мектебі бойынша бастың аз бөлігіне су тигізу жеткілікті. Ал, ханафи ғалымдарында кем дегенде, бастың төрттен біріне мәсіх ету парыз болса, малики және ханбали көзқарасында, басқа түгел мәсіх ету – парыз. Бұндай үкімдердің туындауына аятта қолданылған «бастарыңды» деген мағынаны білдіретін «*بِرُءُوسِكُمْ*» сөзінің алдына қосылып жазылған «*ب*» («би») префиксы әсер еткен. Араб тілінде «*ب*» әрпі әртүрлі мағынада келеді, айталық:

1. «Зааида» – өзіндік ешқандай мағынасы жоқ, тек екі сөздің арасын жалғау не өзінен кейінгі сөзді көркемдеу үшін келеді.

2. «Табғид» – «кейбір» деген мағынаны білдіреді.

3. «Илсақ» – «тигізу, жанастыру, бітістіру» деген секілді бірқатар мағыналарды білдіреді.

Имам Ахмад пен имам Малик: «*Бұл жердегі «ب» префиксі сөйлемге мағына үстемейтін, тек етістік пен есім сөздің арасын жалған, сөзді әдемілеу үшін келген артық (зааид) әріп болғандықтан, бастың барлық жерін мәсіх ету керек*», – десе, имам Шафиғи аяттағы «*ب*» префиксі – «табғид» (кейбір) мағынасын білдіреді. Сондықтан, қолдың бастың кейбір жеріне, тіпті оның ең аз бөлігі – бірнеше тал шашқа тиюі мәсіх ету болып саналады деп үкім шығарған. Араб халқында: «*مَسَحْتُ رَأْسِي*» «басымды сүрттім» десе бастың барлық жері сүртілгендігі ұғынылады, ал оған «*ب*» префиксі қосылса, яғни «*مَسَحْتُ بِرَأْسِي*»

делінсе, онда бастың кейбір бөлігін ғана сүрткендігін түсінеміз [130, т. 1, б. 104].

Ал, Әбу Ханифа болса, бұл жерде «ب» префиксі «илсақ» (*тигізу жабыстыру, жанастыру*) деген мағынада келгендіктен, мәсіх тартудың құралы саналатын алақанның басқа тиюі – мәсіх ету болып саналады деп шешім шығарған. Алақанның аясы бастың төрттен бірі болғандықтан, бастың осы мөлшерін мәсіх етуді парыз санаған [131, б. 4].

Ибн Жиннидің айтуы бойынша, «ب» префиксінің «табғид» (*кейбір*) мағынасы тіл мамандарында белгілі емес. Бұл мағынаны «من» көмекші сөзі білдіреді. Ал, «ب» префиксі осы мағынаға қойылған десек, мағынаның қайталануы орын алады. Бұндай құбылыс тіл негізіне жат. Егер «табғид» (*кейбір*) мағынасын берген жағдайда, «илсақ» (*тигізу, жабыстыру, жанастыру*) мағынасын да білдіріп, екі мағына кірігеді. Бұл да тіл болмысына кереғар [132, т. 1, б. 337]. Ал оны мағынасыз, артық префикс деп білу – Құран аяттарының бір бөлігінің болмысын жойып, мағынасыз деп табу секілді.

Исламдағы ғибадат құқығындағы тазалыққа қатысты бұл аяттың «وَأَمْسَحُوا» *«...бастарыңа мәсіх тартыңдар және екі тобықтарға дейін аяқтарыңды жуыңдар...»*, – деген бөлігінен, дәрет алу барысында аяққа мәсіх тарту жеткілікті деп түсінгендер: «Аяттағы «و» жалғаулығы «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» «бастарыңа мәсіх тартыңдар» деген сөйлемдегі «ب» префиксіне байланысты, сондықтан «أَرْجُلِكُمْ» деген сөздегі «ләм» әрпін кәсрамен ілік септігінде оқимыз», – деп есептейді. Ал, аяқты жуу керектігін айтушы ғалымдар пайғамбардың іс-амалына жүгініп, бұл «әт-тақдим уа әт-тахир» (бұрын және кейін келу) бабынан. Сондықтан «و» жалғаулығы «*жүздеріңді және қолдарыңды шынтаққа дейін жуыңдар*» деген сөйлемдегі «*жуыңдар*» сөзіне байланысып, табыс септігінде (насыб) оқылады, – деп түсінген. Сондай-ақ, бұл үкім пайғамбар сүннетіне сәйкес деп есептеген.

«ب» септеулік шылауы. Араб тілінде «ب» бірқатар мағыналарға қолданылады. Алайда құқықтанушылар мен лингвистер оның мезгіл және мекен үстеу мағынасын негізгі деп санаған. Осы екі қолданысын Құран Кәрімнің: «الم (1) غُلِبَتِ الرُّومُ (2) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (3) فِي بَضْعِ سِنِينَ» яғни «*Алиф Ләм Мим. Рұм жеңілді. Ең төмен жерде олар жеңілгеннен кейін, аз уақытта жеңіске ие болады*» (Рум сүресі, 1-2-3-аяттар.), – деген аяттағы: «بِي أَدْنَى الْأَرْضِ» «*Ең төмен жерде*», «بِي بَضْعِ سِنِينَ» «*аз уақытта*» сөздерінен көре аламыз.

Ханафи құқықтанушылары да үстеулік мағынасын негізге алған. Әс-Сығнақи осы пікірді қолдап, имам әс-Сарахсидың: «Үстеу – мезгілдік, мекендік және етістіктік деп үш түрге бөлінеді. Мезгіл үстеуге мысал келтірсек, ер адам әйеліне: «أَنْتِ طَالِقٌ فِي عَدِّ» «Сен ертең талақсың», – деп айтса, ертеңгі күнді үстеу қылғандықтан, әйелі ертесіне талақ болады. Ал мекен үстеуге қатысты, мысалы: «أَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ أَوْ فِي الْكُوفَةِ» «Сен үйде немесе Куфада талақсың», – деп

айтса, онда қай жерде болса да талақ болады. Себебі, мекен – талақ қылу үшін үстеу болуға жарамсыз. Әрі талақ белгілі бір жерде орын алса, барлық жерде де жүзеге асады. Бірақ, бұл сөзбен үйге кіруді мақсат етсе, әйел үйге кірмей, талақ болмайды. Өйткені, мекен белгілі бір іс-қимылмен байланыстырылды. Яғни, *أَنْتِ*

طَائِقٌ فِي دُخُولِكَ الدَّارِ «Сен үйге кіргенде талақ боласың», – деген секілді. Ал бұл етістіктік үстеуге мысал болады...» [122, т. 1, б. 223-224], – дегенін жеткізген.

Сонымен қатар «*ي*» префиксы қосымша мағыналарды да білдіреді. Олар:

- «*مع*» «бірге» септеулік шылауының мағынасын білдіреді. Мысалы, Құран Кәрімнің «*Сендерден бұрынғы өткен, тозақтағы жын және адамдар тобының ішіне кіріңдер дейді*», – деген мағынадағы аятта: «*قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ*» «*Үмбеттермен бірге кіріңдер*» (Ағраф, 38), – деп, «*مع*» префиксының мағынасында келген.

- «*Себеп-салдар*» мағынасын білдіреді. Мысалы: «*دَخَلَتْ امْرَأَةٌ النَّارَ فِي هَرَّةٍ*» «*Мысықтың себебінен тозаққа түсті*» деген хадистегі «*في*» префиксы осы мағынада келген.

- «*على*» септеулік шылауының мағынасын білдіреді. Оған Құран Кәрімнің: «*وَأَصَابَتْكُمُ فِي جُدُوعِ النَّحْلِ*» «*...және сендерді құрманың бұтақтарына асамын*», – деген аятта «*على*» мағынасын білдіріп тұр. Негізінде «*صَلَبَ*» етістігі «*على*» шылауымен бірге келеді. Бұл жерде жеміс ағаштарына асылып азапталатыны жайында айтылған. Сондықтан азаптың ауыр болатынын және ағаштардың арасына кіргізіліп қатты байланатынын білдіреді. Егер «*على*» септеулік шылауы келгенде, ондай асылудың, байланудың аса ауыр болатынын білдіре алмас еді.

- Екі тіркестің арасын бөлетін, ажырататын қызмет атқарады. Мысалы: «*فَمَا*» «*مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ*» яғни «*Негізінде дүние тіршілігінің пайдасы ақыретке қарағанда өте аз ғана*», – деген аятта екі тіркестің арасын ажыратып тұр.

Сол секілді «*إلى*», «*من*», «*ب*» көмекші сөздерінің мағынасын білдіргені сияқты, кейде артық қосымша сөз саналып, сөйлемде мағына үстемейді.

Осылайша діни мәтін семантикасына әсер еткендіктен, сөйлемге грамматикалық мағына үстейтін көмекші сөздер мен префикстер Құран тәпсірі мен ислам құқығының зерттеу объектісіне айналды. Көмекші сөздердің лингвистикада бірқатар мағыналарға жұмсалуды себепті, діни мәтіндерді түсіндіруде де ғалымдар арасында әртүрлі көзқарастардың туындауына жол ашты. Бірақ ескере кететін жайт, ғалымдар әрбір көмекші сөзді қай жерде қандай мағына беретінін басқа да дәлелдерге сүйене отырып шешімдерін шығарған. Сондықтан көмекші сөз мағыналары Құран Кәрім мен хадис мәтіндерінде келген басқа дәлелдерге сай таңдалып, қуатталады.

Сөйлемге грамматикалық мағына үстейтін аталған көмекші сөздердің басым бөлігі қазақ тілінде шылау қызметінде жұмсалады. Олар сөйлемде мағына үстеумен қатар, жалғаулық қызметін де атқарады. Демеуліктер мен жалғаулықтар сөйлем ішінде мол қолданылғанымен, сөздердің сөйлем мүшелік

қызметіне әсер етпейді. Бірақ сөйлемде мұндай қызметі болмағанымен, олардың да өзіндік стильдік, герменевтикалық қызметтерінің барлығын білдік.

Шылаулардың ішінде есім сөздермен түйдектесіп, олардың синтаксистік қызметіне өзіндік әсер ететін тобы – септеулік шылаулар. Жалғаулық шылаулар – сөз бен сөзді, сөйлем мен сөйлемді байланыстырса, септеуліктер – бір сөзді екінші сөзге бағындыра байланыстырып, сөз тіркесін құрауға немесе бағыныңқы сөйлем мен басыңқы сөйлемді байланыстырып, сабақтас құрмалас сөйлем құрауға негіз болады. Ал, жалғаулықтар – екі сөзді тең дәрежеде байланыстырып, сөйлемнің бірыңғай мүшелерін құрауға немесе жай сөйлемдерді салаластыра байланыстырып, салалас құрмалас құрауға негіз болады. Тек шарттық қатынасты білдіретін жалғаулықтар ғана (егер, егер де) бағыныңқы сөйлем мен басыңқы сөйлемді байланыстырады [133, б. 294].

Сондықтан шылаулар мен кейбір көмекші сөздер өзіне қатысты сөздердің мағынасын айқындаушы қызметімен қатар, сөздің синтаксистік қызметі мен байланысу формасын да айқындауда қажетті құрал десек болады.

Араб тілі грамматикасын білмеген жағдайда орын алатын қателіктер

Фикһ және усул әл-фикһ ғалымдары грамматика заңдылықтарын білген адам мен білмеген адамның арасындағы айырмашылықты ескере отырып, екеуіне екі бөлек үкім шығарған. Мысалы:

«إِنْ» – «Егер» мағынасындағы шарттық жалғаулық өткен шақтағы етістіктің алдында келіп, үстеу қызметін атқарады. Әл-Иснауи Ширази мен Рафиғидің: «أنت طالق إذ فعلت كذا» «Сен талақсың, егер мынаны істесең», – деген сөйлемдегі «әйелдің талақ болып, болмауы» араб тілі грамматикасын біліп, білмеген адамға байланысты анықталады», – дегенін келтірген [134, б. 370]. Яғни, грамматика білген адам айтқан болса, әйел адам талақ етіледі, ал грамматика білмеген адамның аузынан шыққан жағдайда, ондай нәтиже орын алмайды.

Сол секілді, «إِنْ» – шарттық қатынасты білдіретін жалғаулық. Ал «أَنَّ» – өткен шақтағы етістіктің алдында келген кезде, нақтылықты білдіретін көмекші сөз. Алайда бұндай айырмашылықты тек грамматиканы білген адам түсіне алады. «أَنَّ طَالِقٌ أَنْ فَعَلْتَ كَذَا» «Сен талақсың, өйткені сен былай істедің», – деп айтқан адам грамматиканы білген болса, талақ орын алады. Ал білмеген жағдайда, бұл сөзімен ажырасуды шартқа байлаған болады [135, б. 189].

Мезгіл үстеуді білдіретін «إِذَا» шарт жалғаулығы – шарт пен шарт жауабының арасында уақыт бірлігін талап етпейді. Ал «مَتَى» болса, уақыт бірлігін қажет етеді. Бірақ әл-Иснауи, бұның тармақ үкімдерде назарға алынбағандығын, естуші тараптан грамматикалық қателердің маңызды болмағандығын айтқан [134, б. 268].

لَا арқылы жалқыланған болымды сөйлемдегі жалқыланған сөз (мустасна) мансуб (табыс септігінде) болады. Ал, табыс септігінде болмаса, غَيْر (басқа) мағынасында, сипат ретінде қолданылады. Ханафи ғалымдары осыған сүйеніп, له عليّ مائة درهم إلا درهمان «Менің оған екі дирхамнан басқа жүз дирхам қарызым бар» деген адамның жүз дирхам қарызы нақты бар екендігін түсінген. Бірақ Абдулазиз әл-Бұхари жалпы халықтың грамматиканы білмегендігін ескерген

құқықтанушылар, әлгі адамның 98 дирхам қарызы бар екендігін білдіргендігін айтқан [116, т. 2, б. 287].

Әл-Иснауи: له عليّ درهم غير دائق «Менің оған бір тиыннан басқа, бір дирхам қарызым бар», – деген сөзді, көпшілік Шафиғи ғалымдары غير сөзін атау септігінде (рафғ) де, табыс септігінде (насыб) де жалқылаушы деп қабылдап: «грамматикалық талдау (флекция) қате болған жағдайда да жалпы халықтың қолдануындағы мағынасы осы» [134, б. 276], – дегенін келтірген.

Септеулік шылау қызметтерін атқаратын көмекші сөздердің бірі – ل әрпі жалғауларға кірсе, фатхамен оқылады. Бірақ жалпы халық бұны түсіне бермеуі мүмкін. Мысалы бір адам өзінің қарызы жоқ екендігін білдірген уақытта: «مَا لَهُ» «Оның мал-мүлкі менің жауапкершілігімдегі борыш», – десе, грамматика білгендерден туындаса, айтылған мал-мүлікті бекіткен болады. Ал, білмегендер бұл сөзді бекіткен болып табылмайды. Бұндай жағдайда айтқан адамның өзінен не мақсат еткендігін сұрап, соған қарай үкім шығарылғаны дұрыс.

Араб тілінде إن шарттық қатысты білдіретін жалғаулықтың жауабында «و», لو жалғаулығының жауабында «ف» шылауы қолданылмайды. Бірақ фикһ ғалымдары, жалпы халықтың көпшілігі грамматика заңдылықтарын білмегендіктен, олар бұндай тіл ерекшеліктерін ескермейді. Мысалы: «Егер сен үйге кірсең, талақ боласың» деген мағынадағы: إن دخلت الدار فأنت طالق немесе: لو دخلت الدار فأنت طالق

делінсе, грамматикалық құралдар талақтың сол бойда орын алатындығын білдіреді. Тек фикһ ғалымдары бұндай сөздердің талақты шартқа байланысты ететіндігін айтқан [116, т. 2, б. 297]. Сол секілді грамматиканы білмеген адам: إن دخلت الدار فأنت طالق «Егер сен үйге кірсең, талақ боласың», – десе, бұл сөзден оның талақты шартпен байланысты еткендігін түсінеміз. Бірақ әл-Иснауи Шафиғи мәзһабы бойынша да үкімнің осылай екендігін айта келе, Мухаммад ибн әл-Хасанның бұл сөзбен талақтың сол бойда түсетіндігін айтқандығын жеткізген [134, б. 233]. Бірақ ханафи мәзһабының көзқарасы шафиғи мәзһабының көзқарасына сай екендігі белгілі әрі оны жоғарыда келген Абдулазиз әл-Бұхаридің де сөзінен түсінеміз.

Болымсыз сұраққа болымсыз жауап берілгенде نعم (йә) сөзі, болымсыз сұраққа болымды жауап берілгенде بلى (йә, әрине) сөзі қолданылады. Бірақ жалпы халық бұл екі сөздің парқына бара бермегендіктен, ғалымдар екі сөзді бір ұқсас мағыналы сөз деп қабыл еткен [101, б. 63].

Әл-Иснауи болымсыздықты нақтылайтын сұраққа نعم (йә) деп жауап берілсе, ғұрып негізге алынып, қабылданатындығын айтқан [134, б. 355]. Алайда أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى «Мен сендердің Раббыларың емеспін бе? Олар: «Әлбетте», – деді» (Ағраф, 172) деген аятта بَلَى орнына نعم сөзінің қолданылуы дұрыс емес. Өйткені «Раббылары емес» екендігін бекіткен болып қалады [101, б. 63].

Шартты сөйлемде келетін إن жалғаулығынан кейін келген осы шақ етістігі мажзум (сукунді) болады. Ал إن تدخلين الدار فانت طالق деп, етістік атау септігінде оқылса, оған қатысты әл-Иснауи: «Араб тілінің заңдылығын білген адам мен білмеген адамның арасында айырмашылық бар. Араб тілін білетін болса, إن – болымсыздық құралы саналады. Ал, білмейтін болса, сөйлемнен үкім шығарылмайды», – деген [134, б. 418]. Негізінде араб тілін білген адамның ниетіне, айтпақ болған мақсат-мұратын анықтап, сосын үкім шығарылуы керек. Ал, тіл заңдылығын білмеген адамның, ажырасудың шартпен болатындығын айтқандығы түсінікті. Яғни шарт орын алған жағдайда ғана талақ түсетіндігін білеміз. Сондықтан, діни, құқықтық мәтіндерді түсіну барысында мәтін тілінің грамматикалық, лексика семантикалық заңдылықтарын білумен қатар, сөйлеуші не жеткізуші субъектің интенциясы секілді, адресант пен адресаттың прагматикалық пресуппозициялары маңызды рөл ойнайды.

2.3.2 Құран мен сүннет мәтіндерін түсінудегі семантикалық тәсілдің маңыздылығы

Құран Кәрім мен сүннет мазмұны – мұсылманның сенімімен байланысты теологиялық мәселелермен қатар, адамдардың тұлғалық, отбасылық, қоғамдық-саяси қатынастарын реттейтін ережелер мен құқықтық нормаларды және адами құндылықтарды құрайтын көркем мінез-құлық пен ар-ождан мәселелерін де қамтиды. Алайда, бұл құндылықтарды айқындау – Құран және хадис мәтіндеріне тілдік, құқықтық, теологиялық, пәлсапалық тұрғыдан жан-жақты талдау арқылы ғана мүмкін болады. Сондықтан, исламның алғашқы күнінен бастап, қазіргі таңға дейін Құран және хадис мәтіндерін дұрыс түсіну мәселесі күн тәртібінен түскен емес.

«Саған адамдар үшін түсірілгенді ашық баян етерсің деп, Құранды түсірдік» аятына сай, Аллаһ елшісі өзінің сахабаларына мағыналы мәтіндерді сөзімен де, ісімен де түсіндіру міндетін қалтқысыз атқарды. Пайғамбардан кейін, саңлақ сахабалар, Құран аяттарын келер ұрпаққа жеткізу жолында тер төгіп, мән-мағынасын түсіндіру үшін қажырлы жұмыс жасады. Одан кейінгі кезеңдерде жүздеген тәпсір кітаптары жарық көріп, Құран ілімінің тәпсір саласы қалыптасты. Дегенмен, ислам дінінің негізгі қайнары Құран мәтіндеріне жалаң, яғни ғылыми негіздерге сүйенбеген талдаулар мен қате интерпретациялар жасалуы, мұсылман әлемінің идеологиялық тұрғыда, діни-саяси топтарға бөлінуіне алып келді. Қазір де діни саяси жанжалдардың белең алуына жол ашып отыр. Сондықтан Құран мәтінін, сондай-ақ сүннет мәтінін де дұрыс ғылыми негізде түсіндіру – ақиқатқа қол жеткізудің және тыныштық пен тұрақтылықты сақтаудың маңызды факторларының бірі.

Сол себепті де ислам тарихында тәпсір ілімі қалыптасып, Құран Кәрімнің асыл мақсаттарын дұрыс түсінудің теория-методологиясы жолға қойылса, пайғамбар сүннетінің мазмұнын баяндаған бірнеше түсіндірме еңбектер жазылып, хадис ғылымында хадис мәтінін түсінудің ғылыми әдіс-тәсілдері қамтылды. Сондай-ақ, хижраның III ғасырының басында дүние салған Али ибн әл-Мәдини: «Хадис мағынасын түсіну – ғылымның жартысы болса, оның

жеткізушілерін зерттеу – қалған жартысы», – деген сөздерімен де хадис мәтінін түсінудің маңыздылығын сөз еткен.

Құран мәтіні аса көркем тілмен баяндалғаны белгілі. Сондықтан оның үкімдерін түсіну, араб тіліндегі түсіндіру жолдары мен тәсілдеріне, сөздердің түпкі мағыналарына үңілу арқылы болмақ [136, s. 291]. Құран мәтінінің тек сыртқы мағынасын ұстану жаңсақ түсінікке жол ашуы мүмкін. Мұның мысалын ораза кезіндегі сәресі уақыты жайында айтылған, Құрандағы: «...ақ жіп қара жіптен ажыратылғанға дейін жеп-ішіңдер...» («Бақара» сүресі, 187), – деген аят түскенде, Ади ибн Хатимнің аятты сол қалпында (тура мағынасында) түсініп, қара жіп пен ақ жіпті алып, соған түні бойы қарап, ажырата алмағандығынан көреміз. Сонда Аллаһ елшісі бұл сөздің теңеу екендігін, «қара жіп» деп түнді, «ақ жіп» деп күндізді меңзеп тұрғандығын білдірген [91, 1916].

Тілдік тұрғыда мұғжизалығымен тіл майталмандарын тамсандырған Құран мәтінінде осы сияқты аяттар аз кездеспейді. Бұндай тілдік ерекшеліктер аз сөзбен көп мағыналарды жеткізе білген пайғамбардың сөздерінде де келген. Сондықтан Құран мен хадис мәтінін түсініп һәм түсіндіруде, бірінші кезекте араб тіл білімін білу талап етіледі.

Сахабалар кезеңінде Құран аяттарын тәпсірлеуде Құран мен хадис мәтіндеріне және сахабалардың жеке көзқарастары мен ижтиһадтарына жүгінілді. Ал, өз ыждағаттылығына сүйенген сахабаларға арабтардың әдет-ғұрыптарын, кітап иелерінің жағдайын білумен қатар, араб тілін және оның ерекшеліктерін білу негізгі көмекші құрал болды.

Кейінгі буын өкілдері сахабалардан жеткен деректерге сүйенді. Ал Құран мәтіндерін түсіндіруде өз ойы мен көзқарасына иек артқан тәпсіршілерге, ғалымдар Құран, хадис, құқық ілімдерімен қатар, араб лингвистикасына қатысты бірқатар ғылым салаларын білуді шарт санады. Олар:

Бірінші: Араб тілі. Тәпсірші араб тілін жетік білуі керек. Тіл білмеген адам араб тілінде түскен кітапты түсіндіре алмасы хақ.

Екінші: Араб тіл синтаксисі.

Үшінші: Араб тілінің морфологиясы. Сөздердің құрылымдарын біліп, дыбыстық формаларын анықтау – дұрыс мағынаға қол жеткізуге жетелейтіні сөзсіз. Имам әз-Замахшари: «Тәпсірдегі ауытқулардың бірі: *يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِسْمِهِمْ* аятындағы «إِسْمٍ» сөзі – «أَمْ» сөзінің көпше түрі деп білу. Бұл – морфологиялық сауатсыздықтан туындаған үлкен қателік. Өйткені «أَمْ» сөзінің көпше түрі «أَمْهَات», – деген.

Төртінші: Этимология. Мағыналары әртүрлі түбірден туындаған бір сөздің, шығу төркінін анықтау арқылы, негізгі мағынасын түсіну.

Бесінші, алтыншы, жетінші: Бәләға ілімдері. Олар: Мағани ілімі (риторика), Баян ілімі (стилистика), Бадиф ілімі (поэтика). Яғни, араб тілінің шешендік өнері мен әдеби көркемдігін білу. Сонда тәпсірші Жаратушының Сөзі мен жаратылғандардың сөзі арасындағы парықты қажетті деңгейде ажырата біледі. Риторика арқылы – сөздердің құрылымдарынан туындаған

мағыналардың ерекшеліктері ұғынылса, стилистика арқылы – семантикалық айқындық пен астарлылық, поэтикамен сөз көркемдігі білінеді [114, б. 772].

Тәпсіршіге Құранның тілдік тұрғыдағы мұғжизалығын баяндап, аяттардың нәзік тұстарын түсіну үшін осы ілімдерді білу өте маңызды. Яғни, Құран мәтіндерінің негізгі мағынасын түсіну үшін аталған тіл білімдері мен лингвистикалық тәсілдерге жүгіну қажет.

Құранды түсіну әрі оны интерпретациялау әдістерінің ішінде объективті әрі дұрыс критерийлерге сүйенетін семантикалық әдіс бар [137, s. 31]. Бұл әдіс туралы түрік ғалымы И.Якыт (I.Yakit): «...Семантикалық әдіс Құранның өз әдісі әрі оны ең дұрыс түрде түсінуге жетелейтін әдіс» [138, s. 19], – деген.

Негізінде семантика (көне грекше: σμαντικὸς – таңбалаушы, білдіруші) – тіл және тіл бірліктері (сөз, грамматикалық тұлға, сөз тіркесі, сөйлем) арқылы білдірілетін хабарды, заттар мен құбылыстардың мән-мазмұнын зерттейтін тіл білімінің саласы, семиотиканың негізгі бөлімдерінің бірі. Семантика – сөз мағынасын, сөз құрамындағы элементтердің өзара мағыналық қарым-қатынасын, сөз мағынасы түрлерінің даму заңдылықтарын зерттейді [139, б. 346-347]. Сондай-ақ, семантика тек тіл білімінде ғана емес, философияның, гносеологияның, әдебиеттанудың және т.б. тілдік жүйе арқылы таным процесін зерделейтін барлық ғылым салаларына ортақ зерттеу нысаны бола алады.

Семантикалық әдіс мәтін құрылымындағы тілдік қабаттарды, яғни сөздер, сөз тіркестері мен сөйлемдерді тарихи, этимологиялық, лексика-семантикалық тұрғыда талдау мен сөздердің мәнмәтіндегі қолданыс аясын анықтау арқылы жүзеге асады. Бұл әдістің Құран мәтінін дұрыс түсіндіруде басшылыққа алатын өзіндік ұстанымдары бар:

1. Сөздің этимологиялық төркіні мен түрленімдеріне талдау жүргізіледі.

2. Мәтін бірліктерін семантикалық талдау. Жекелеген сөздің лексика семантикасына зерттеу жасалады. Сөздің лексикалық мағыналарын анықтау барысында: «Лисану әл-Араб», «Тәжу әл-Арус» және «Муфрадату әл-Құран», «Ғарайбу әл-Құран» секілді жалпы түсіндірмелі сөздіктер мен Құран сөздерін баяндаған арнайы сөздіктерге жүгініледі. Бұл бағытта Құран мәтіндегі сөздердің исламға дейінгі кезеңдегі және Құран аяттары түсіп жатқан кездегі араб тіліндегі мағыналары да ескеріліп, талданады.

3. Сөздің семантикалық даму барысын зерделеу. Тарихи деректердегі сөз мағыналарының даму жүйесін саралау және оның мағыналық құрылымындағы семантикалық ерекшеліктерді, иірімдерді аңғару әрі семантикалық заңдылықтар бойынша дәлелдеу күрделі ғылыми зерттеуді қажет етеді. Мағыналық дамудың бастыларының бірі – сөз мағынасының әлем бейнесін тарихи таңбалау үдерісіндегі сөз мағынасының кеңеюі мен тарылуы. Сөз мағынасының кеңеюі не тарылуы ұзақ тарихи даму үдерісінде, лебізде кең қолданылу барысында жүзеге асатын құбылыс.

4. Сөздің мәнмәтіндегі қолданысына қарай мағынасын анықтау. Бір сөз Құран Кәрімнің әр жерінде бірнеше рет кездесіп, түрлі мағынада қолданылуы мүмкін. Құран мәтіндегі бір сөздің мағынасын білген адам, сол сөздің мағынасын басқа аяттарда кездескен сол сөздің мағынасына қайта телуі көп жағдайда қате түсінікке алып барады. Өйткені, сөз мағынасы сөйлем ішінде

қолданылған мәнмәтінге қарай өзгеріп, жаңа мағынада қолданылған болуы мүмкін. Мысалы, Құран мәтініндегі «рух», «жиһад», «күпір», «фитна», «дұға» сияқты т.б. көптеген тірек сөздер бірнеше мағынада қолданылады. Бұл мәселені Құран ілімдерін жинақтаған ғалымдар «әл-Ужуһ уә ән-Назаир» деп атаған. Құран мәтініндегі бір сөздің дәл сол күйінде бірнеше рет кездесіп, олардың түрлі мағынада берілетіндігі «әл-ужуһ» делінсе, тұрпаты әртүрлі сөздердің бір мағынаға келуін «ән-назаир» дейді. Басқаша айтсақ, бір сөздің көп мағыналығы – «әл-ужуһ» деп, ал бір мағынаның әртүрлі сөзбен берілуі діни термин ретінде – «ән-назаир» деп аталады [114, т. 1, б. 445]. Бұл мәселеде әр-Рағиб әл-Исфәһанидің «Муфрадат әлфазу әл-Құран», Мухаммад Фуад Абдулбақидің «Муғжам әл-муфәһрас лиалфази әл-Құран» секілді Құран Кәрім сөздеріне арналған анықтамалық сөздік кітаптардың пайдасы тиері сөзсіз.

5. Контекстуалды семантикалық талдау. Мәнмәтін тұтастығы маңызды болғандықтан, мәтіндегі негізгі ой жүйесі контекстік деңгейде талқыланады.

Лингвистиканың дамуы семантикалық зерттеулердің жаңа қыры мен сырын анықтап, өзгеше аспектіде жаңаша бағытта қарастырудың мүмкіндіктерін көрсетті. Мұндай ізденістер «контекстік семантика» деп аталатын семантикалық жаңа бағытты қалыптастырды. Контекстік семантика, негізінен, лебіздік қатынасқа түсетін тілдік бірліктердің мағыналық құрылымын анықтаумен байланысты, сондықтан мәтін теориясының бір бөлігі ретінде қарастырылуы тиіс.

Сөздің лексика-семантикалық мәнін контекстегі орнына байланысты анықтап, қолданыстағы сипатын сөз ету үшін мәтінге иек арту қажет. Өйткені сөз мағынасы мәтінде ғана нақтыланып, айқын көріне алады. Осыған байланысты бұл бағыттағы зерттеулерде контекстік талдау әдісі – негізгі әдістердің бірі болып табылады. Бұл әдісті қолданбай сөз дифинициясын толық, нақты анықтау, лексикалық синтагманы айқындау, сөздердің тіркесімділігін, олардың қолданылуы ерекшеліктері мен мәтіндегі жүйелі ойды білу мүмкін емес.

Сол секілді Құран мен хадис мәтіндерін дұрыс түсінуде мәнмәтінді контекстік семантика тұрғысынан зерттеу аса маңызды. Өйткені, Құран тілі – классикалық араб тілінің өте көркем әрі әдеби тілінің шыңы. Ондағы әрбір сөз тек өзіне тиесілі, ең лайықты орнында тұр және соның себебінен, оның астарындағы мағына толық ашылады да барлық мәтін толық үйлесімділікке жетеді. Сондықтан аят мағынасын түсінуде оның әріптері, сөздері мен сөйлемдерінің арасындағы үйлесімділігі мен мағынасы толық ескерілуі тиіс. Яғни, мәтін сөздерінің өзара байланысы мен аяттар арасындағы іліктестікке мән берілгенде ғана мәтіннің нақты мақсаты анықталады.

Кез келген тілдік бірлік мағынасы лебінде жасалып, өзінің басты контекстік мәнін анықтайды әрі әралуан түрленіп, мағыналық құрылымының әр түрлі реңін ашады. Құран сөздерінің құдіреті де оның контекстегі қолданысында. Сондықтан, әс-Сығнақи секілді усул ғалымдары Құран мәтіндерін «назым» және «мағына» деп сипаттады. Яғни, сөздердің контекстік құрылымдық жүйесін – назым десе, оның семантикалық құрылымын –

«мағына» деп танытты. «Назым» мен «мағына» түсінігіне алдағы тақырыптардың бірінде кеңірек тоқталатын боламыз.

Құран және сүннет мәтіндерін контекстік семантикалық талдаудың келесі жолдарын айтуға болады:

а) Мәтін бірліктерінің лексика-семантикасын контекст аясында анықтау.

Мәтінде әрбір сөз өзінің белгілі мағынасы арқылы қатынасып, жаңа мәннің тууына әсер етеді, контекстік жаңаша мағына иеленіп, айтушының ойына лайық мағына беруге ат салысады.

ә) Көмекші сөздер мен сөз және сөз тіркестерінің грамматикалық, лексикалық байланысынан туындаған контекст пен мәтінді тұтастай алу арқылы мәнмәтіннің негізгі семантикасын анықтау.

Мысалы, «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» «Кім қаласа иман келтірсін, кім қаласа, күпірлік етсін» деген аяттың мағынасы ұғынықты болғанымен, негізгі мазмұны, аят мәтінін толық алған кезде ғана түсінікті болады. Яғни, إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ إِنَّا بِمَا يَكْفُرُونَ «Біз залымдар үшін тозақ отын дайындадық» (Кәһф сүресі, 29), – деген аяттың жалғасы, аяттың тура мағынасын алуға кедергі болады. Солайша, аятта оның тура мағынасындағы бұйырылып келген иман ету мен күпірлікте адамдардың толыққанды еріктілігі мақсат етілмей, оның сақтандыруды, ескертуді ұғындырған метафоралық мағынасы алынады. Оны: «وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» «Ол құлдарының күпірліктеріне риза болмайды» (Зумар сүресі, 7), – деген аят мәтіні де қуаттайды.

Сол секілді, «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» «Татып көр. Расында сен «күшті, құрметтісі» зой» (Дұхан сүресі, 49) және «فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ» «Намаз оқушыларға нендей өкініш!» (Мағун сүресі, 4) деген аяттардың мағыналарын бұрын және кейін келген аяттармен байланыстырған кезде ғана түсіне аламыз.

Мысалы, Құрандағы: «وَفَعَلْتَ فَعَلْتَكِ الْبِئْسَ مَا كَفَرْتِ» «...Істеріңді істедің, сен енді кәпірлерденсің» (Шуғара сүресі, 19), – деген мағынадағы аятты жеке-дара алатын болсақ, оның мағынасын бірден түсіну бізге қиындық туындатады. Өйткені, осы аятта айтылған «кәпірлерденсің» сөзінің мағынасын дөп басып, дұрыс жеткізу үшін сөздің кімнің, кімге айтқандығын, сондай-ақ, қашан әрі қандай мақсатта айтқандығын білу қажет. Мұны білу аяттың мазмұнын дұрыс түсінуге жол ашады. Бұл аятты түсіну араб тілін жетік білумен шешілмейді. Себебі, «кәпір» сөзі Құранда қолданылған мақсатына қарай – «қарсы шығу», «нығметке шүкірлік етпеу» деген мағынада немесе «қандайда бір нәрсені жабу», «жасыру» деген сияқты бірнеше мағынада қолданылады. Осы мағыналардың қайсысы аятта айтылғанын табу үшін, аятты оның алдында және одан кейін келген аяттармен байланыстыру арқылы түсіне аламыз. Яғни, аяттағы сөзді перғауын патшаның өз отбасында бағып-қағып отырған Мұсаға айтқанын ескерсек, аяттың мағынасын түсінуге болады. Ал, бұл сөз перғауын патшаның сарайында Мұса пайғамбар бір кісіні өлтіріп қоюына байланысты айтылғандығын ескерсек, онда «кәпір» сөзінің «қарсы шығу» мағынасында емес, жасаған жақсылыққа, жастайынан бағып-қаққан перғауынның Мұсаға:

«Сен менің жақсылығыма лайық болмадың, шүкіршілік етпедің», – деген мағынада айтылған сөз екендігін түсінеміз.

Бұған Құран тәпсіріндегі Құран аяттарының екінші бір Құран мәтінмен, хадистің екінші бір хадис мәтінімен түсіну тәсілін де жатқызуға болады.

Мысалы, «الَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ هُمُ الْأَمَنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» «Сондай иман келтіріп, сенімдерін зұлымдықпен былғамағандар, міне, соларда сенімділік бар және олар тура жолға түсірілгендер» («Әнғам» сүресі, 82) деген аят мағынасын, ондағы «ظلم» «зұлымдық» сөзін баяндаған: «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» «Күдіксіз, ортақ қосу – зор зұлымдық» (Лұқман сүресі, 13) деген аят мәтіні арқылы түсінеміз.

Өйткені, ғалымдар: «Құран Кәрімнің өзі біртұтас сүре секілді», – деген. Құран Кәрімге назар аударған адам, оның кей жерде қысқа-нұсқа айтылғанды, егжей-тегжейлі айқындап, көмескі мағыналарды баяндайтын аяттарды және кейбір жалпылама келген мәтіндерді жалқылап, шектеу қойылмаған мазмұндағы аяттарды шектейтін аят мәтіндерін қамтитынын көреді.

Сондықтан, Құран Кәрімге тәпсір жасауға кіріскен адам міндетті түрде әуелі Құран Кәрімнің өзіне жүгінуі керек. Сол секілді хадистерді түсінуде де, бір мазмұндағы хадистерді жинақтау арқылы негізгі мағынаға қол жеткізе алады.

б) Контексті кең көлемде қарастыратын зерттеушілер, оның құрамына сөйлеу жағдаятын да енгізіп, контекст пен ситуация арасына шек қоймайды. Сондықтан сөз мағынасын анықтауда тілден тыс тілдік жағдаятты ескере отырып, сөздердің денотат ерекшеліктерін, жалпы денотатты жағдаятты зерттеу маңызды. Өйткені, сөз жекелеген мағынаға жұмсалғанымен, ол сөйлеуші не жазушы субъект пен адресаттың жағдайына және мәнмәтіндегі қолданылуына қарай түпкі лексикасынан ауытқуы мүмкін.

Мәтінді контекстуалды-семантикалық тұрғыда зерттеу барысында, араб тіл білімін білудің міндеттілігімен қатар, мәтінге прагматикалық лингвистика тұрғысынан талдау жасау маңызды. Өйткені, мәтіннің коммуникативті қызметі – мәтіннің интенциясы, репрезентациясы, интерпретациясы жан-жақты ашылып, оқырманына жеткенде ғана толық жүзеге асады. Ол үшін мәтін түсінілімі, мәтін қабылдануы, мәтіннің әсерлілігі ұғымдары басты рөл атқарады. Ал, бұл тұрғыда мәтінді дұрыс түсініп, ондағы негізгі мағынаға қол жеткізу үшін, мәтін тілін білумен қатар, оны когнитивті және прагматикалық деңгейде қарастыру маңызды. Өйткені, прагматиканың басты өзегі – адресант пен тыңдаушы (оқырман) арақатынасы, өзара байланысы. Бұнда прагматикалық пресуппозициялар, яғни тыңдаушының жалпы білімін оның зейінін, көзқарасын, түсіну қабілетін, психологиялық ерекшелігін, тағы басқа деңгейлері ескеріледі.

Мәтінді контекстуалды-прагматикалық деңгейде зерттеу – жалпы лингвистикада өткен ғасырдың бірінші жартысында ғана қолға алынса, мұсылмандық құқық негіздерін зерттеуші ғалымдар оны VIII-IX ғасырдан бері, құқықтық мәтіндерді түсініп, олардан үкім шығару барысында қолдануда.

Бұл тәсілде тілден тыс жағдаяттар негізге алынады. Атап айтар болсақ, мәтіннің айтылу мәнері, адресант пен тыңдаушының пресуппозициясы мен индивидуалды, әлеуметтік ситуативті мінездемесіне сүйеніледі.

Мысалы, Құран мәтініндегі: «وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ» «...Егер қаласақ, екіжүзділерді саған көрсетер едік те оларды бет-бейнелерінен таныр едің. Әрине, оларды сөз ауанынан танысың...» деген аятта «оларды сөз ауанынан танысың» деу арқылы екіжүзділерді дауыс ырғағы арқылы тани алатындығына белгі-ишарат етілген. Осы аяттағы араб тілінде берілген «ләхн» (لحن) сөзі – сөйлемнің айтылу тәрізі, ырғағы, яки сөзді бұрмалау, жеткізу деген мағыналарға келетіндігін назарда ұстасақ, сөзден басқа ишараттық іс-қимылдардың қаншалықты маңызды екенін түсінуге болады. Сөйлеу кезінде дауыс ырғағы, дауысты көтеріп не бәсеңдету айтылған сөзді дұрыс әрі жылдам түсінуге дәнекер болады [140, б. 36].

Құран аяттарын түсіндіруде пайғамбар сөзден басқа әдіс-тәсілдерді де пайдаланғандығын, оның кей жағдайларда үнсіздік танытып немесе бейвербалды амалдар арқылы түсіндіргенінен көруге болады. Яғни, сөйлеу барысындағы сөйлем мен мәтін пресуппозициясы, ондағы негізгі ойды түсінуге септігін тигізеді. Алайда, жазба мәтіннің бір ерекшелігі – онда бейвербалды амалдар болмайды. Сондықтан жазылған мәтіндерді түсінуде олқылықтар көбейеді. Оны оқырманның өзі толықтыру үшін жорамал жасауына тура келеді.

Сол секілді, белгілі бір қоғамда сөздің тура мағынасы да метафоралық мағынасы да қолданылып, бірақ екі сөз бір-біріне қарама-қайшы келген жағдайда, кейбір ғалымдар екі мағынаның тең екендігін, бірақ, біреуіне басымдық адресанттың ниетіне қарай берілетіндігін айтқан. Сол секілді астарлы сөзбен (киная) келген үкімнің де ниетке байланысты орын алатындығы белгілі. Мысалы, ерінің әйелін талақ қылу үшін, «боссың», «үйіңе бар» деген секілді сөздерді қолдануы, үкім айтушының мақсат-ниетіне қарай орын алады.

Өйткені, ислам құқығында адресанттың интенциясына да көңіл бөлінеді. Егер сөйлеуші тұлғаның сөзінен түсінуге болатын мағыналардың біріне, оның ниет етуі мүмкін болса, құқықтанушылар келесідей қабылдайды:

а) Ханафи ғалымдары пәтуада сөздің мағыналарына қатысты болған ниетті қабылдаған. Алайда қазылық мәселесінде үкімді ауырлату мақсатында ғана ниет өтімді болса, үкімді жеңілдету үшін қабылданбайды [122, т. 1, б. 181].

ә) Басқа құқықтанушыларда бұндай талдауларсыз, ниеттің адресант сөзінің мағынасымен байланысты болу шартымен қабылданады.

Құқықтық үкімдердің ниетке байланысты өзгеру ықтималдылығын мына мысалдан көруге болады. Мысалы, біреу пәленшенің үйіне бармауға ант етіп, бірақ, үй басқа адамға сатылған соң, сол үйге барса антының бұзылу-бұзылмауы – оның ниетіне байланысты. Маликилер мен шафиғилер, егер ант етуші үй иесін мақсат еткен болса, анты бұзылмайтындығын, ал, үйдің өзін ниет еткен болса бұзылатындығын айтқан.

Сол секілді, Әбу Ханифаның екі шәкірті: «Ер адамның әйеліне: «أَنْتِ طَالِقٌ فِيَّ» «Сен ертең талақсың» немесе «أَنْتِ طَالِقٌ عِنْدِي» «Сен ертең талақсың» деп айтуында айырмашылық жоқ, екеуі де бірдей үкімді білдіреді», – десе, Әбу

Ханифаның пікірі бойынша, егер «*ي*» айтылмаса, талақ «ертең» сөзімен тікелей байланысып, ертеңгі күн толықтай үкімге кіреді. Ал, «*ي* *عَدٍ*» деп «*ي*» көмекші сөзі қолданылса, ертеңгі күннің белгісіз бір бөлігі ғана қамтылады. Яғни, ертеңгі күннің алғашқы бөлігі ме, әлде соңғы бөлігі ме белгісіз. Сондықтан талақ берушінің ертеңгі күннің қай бөлігін мақсат еткендігін айқындау қажет болады. Үкім де соған сай беріледі.

Мысалы, араб тілінде «*زِيَارَةُ الْأَصْدِقَاءِ تُسَعِدُ النَّفْسَ*» деген мәтін: «достарды зиярат ету көңілге қуаныш сыйлайды» және «достардың зиярат етуі көңілге қуаныш сыйлайды» деген екі мағынаны ұғындырады. Мәтіндегі негізгі мағынаны – оны айтқан адамның мақсатына немесе сөйлеу ауанына қарай отырып анықтаймыз. Сол секілді, «*دَارُ الْكُتُبِ الْمِصْرِيَّةِ*» деген сөйлемнен, адресанттың «мысырлық баспа кітаптары» немесе «мысырлық кітап баспасы» деген екі ұғымның қайсысын мақсат еткендігін, оның интенциясына қарап анықтаймыз.

Сол секілді фикһ ғалымдары бір мәселеде лингвистерге қарама-қайшы келсе, тілдік ерекшеліктерді ғұрыпқа сай түсіндіре отырып үкім шығарады [135, б. 162]. Яғни, сөздің ғұрыптағы қолданысы ескеріліп, оның әдеттегі қолданысы сөздің негізгі мағынасының күшін жояды. Мысалы: «*إن لم أضربك حتى أقتلك،*» яғни «Егер сені өлтіргенше немесе өлгеніңше ұрмасам», – делінсе, сөйлем – өлтіруді білдірмейді, керісінше, қатты ұруды білдіреді. Өйткені, әдетте, бұл мағынаны осындай сөздермен жеткізу қалыптасқан. Егер өлтіру ниеті болғанда, ұру сөзі қолданылмаған болар еді. Сондықтан, сөйлемде мақсат – өлтіру емес, ұру [122, т. 1, б. 218].

Қорыта айтқанда, Құран мәтіні және оның құрылымдық-семантикалық бүтіндігі, ауқымды мазмұн мен мол ақпарат беруі – оны терең зерделеуді қажет етеді. Мәтін мазмұнын жүйелі зерделеу үшін, оның семантикалық кеңістігін барлаудың мәні ерекше, өйткені, көркем мәтіннің мазмұны ауқымды, ашық, кейде нақты деректермен, нақты мағынамен эмплитті мән таңбаланса, кейде ауыспалы мағынамен, астарлы сипатталып, имплитті мән таңбалады. Мәтін теориясында «семантикалық кеңістік» терім сөзі мәтіннің мазмұндық ерекшелігі мен ішкі мәнін анықтауда қолданылады. «Мәтіннің семантикалық кеңістігі» мәтіннің өзі мен тілдік бірліктер арқылы таңбаланатын автордың интенциясы, мақсаты және реципиенттің қабылдауы, түсінуі, талдауы арқылы анықталады.

Демек, семантикалық талдауда – діни мәтіндердегі барша тірек сөздер қарастырылып, олардың мағынасының тарылуы мен кеңеюі, өзгеруі, активтенуі не көмескіленуі сияқты т.б. көптеген ерекшеліктер ескеріліп, сөздердің ұзақ уақыт ішіндегі мағыналық құбылысы зерттеліп сарапталады. Сондай-ақ, мәтінде көпмағыналық пен мағына қарама-қайшылығы орын алған жағдайда, негізгі көзделген мағынаға – сөздердің лексикалық қолданыс аясымен қатар, мәнмәтіндік пресуппозициялар мен ғұрыптық және мақсаттық факторлар негізге алына отырып қол жеткізіледі.

2 бөлім бойынша тұжырым

Ислам құқығының негізгі қайнарлары Құран мен сүннет араб тілінде түсіріліп, араб тілінде сақталғандықтан, осы екі негізден бастау алатын ғылым салаларының методологиялық негіздеріне араб лингвистикасы заңдылықтарының әсер етуі заңды. Оның ішінде ислам құқығында әртүрлі шариғат үкімдері мен бірнеше көзқарастардың туындауына бірінші кезекте араб тілінің лингвистикалық ерекшеліктерінің ықпалы үлкен. Осы тақырыпты ғылыми теориялық бағытта зерттей келе, келесі тұжырымдар анықталды:

- Араб тіл білімі мен исламтану пәндері тығыз байланысты. «Усул әл-фиqh» ілімінің құқықтық қайнарлары араб тілінде болғандықтан, мұсылмандық құқықта діни мәтіндерден құқықтық үкімдерді шығаруға араб тілін жетік білген ғалымдар ғана құқылы екендігі нақтыланды.

- Араб лингвистикасы мен ислам құқығы негіздерін зерттеу барысында екі ғылым саласының тақырыптық, терминдік, методологиялық ұқсастықтарын көреміз.

- Хадис мәтіндерін жеткізу жолдарында сөзбе-сөз жеткізу тәсілі басты шарт ретінде талап етілмегендіктен, хадис мәтіндерін интерпретациялау, олардан үкім шығару барысында араб тілінің грамматикалық, семантикалық заңдылықтары негізге алынады.

- Құран мен сүннет мәтіндерін түсінуде семантикалық тәсіл маңызды. Семантикалық әдіс мәтін құрылымындағы тілдік қабаттарды, яғни сөздер, сөз тіркестері мен сөйлемдерді тарихи, этимологиялық, лексика-семантикалық тұрғыда талдау және сөздердің мәнмәтіндегі қолданыс аясын анықтау арқылы жүзеге асады.

- Діни мәтіндерді түсінуде лексика-семантикалық, контекстуалды және когнитивті-прагматикалық талдаулардың маңызды екендігі тұжырымдалды.

3 ХУСАМУДДИН ӘС-СЫҒНАҚИДЫҢ УСУЛ ӘЛ-ФИҚҤ ЕҢБЕКТЕРІНДЕГІ ЛИНГВИСТИКАЛЫҚ МӘСЕЛЕЛЕР

3.1 Хусамуддин Әс-Сығнақидың араб лингвистикасына қатысты еңбектері

Хусамуддин әс-Сығнақи – ислам теологиясы мен құқығына қатысты құнды еңбектерімен танылған дін ғұламасы болумен қатар, араб тілі біліміне қатысты еңбек жазған лингвист ғалым. Бұған оның араб тіл білімі саласында жазған мына үш шығармасы айғақ болады:

1. «Әл-Муассал фи шарх әл-муфассал» – Әз-Замахшаридің араб тілі грамматикасы туралы кітабына жазған түсіндірме еңбек.

2. «Ән-Нажах әт-тәли тилуа әл-марах» – араб тілінің морфологиясы хақындағы кітап.

3. «Китабу әл-мухтасар». Бұл – морфология іліміне қатысты шағын еңбек. Дереккөздерде бұл кітап хақында мәліметтер келтірілмеген. Тек әс-Сығнақидың жоғарыда аталған «ән-Нажахының» алғы сөзінен, оның осындай кітабы болғандығын білеміз. Алайда, оқымыстының бұл кітабы сақталған, сақталмағаны белгісіз. Алдыңғы екі кітабының қолжазбалары сақталған. Бұл екі еңбегі соңғы жылдары жеке-жеке арнайы зерттеу өзегіне айналып, Мекке қаласындағы Умму әл-Қура университетінің араб тілі факультетінде докторлық және магистрлік диссертация жұмысы ретінде жазылып қорғалды. Алғашқысы – 1998 жылы қорғалған Ахмад Хасан Ахмад Насрдың «әл-Муассал фи шарх ал-Муфассал» хақындағы докторлық диссертациясы, екіншісі – «ән-Нажах» турасындағы 1993-1994 оқу жылындағы Абдуллаһ Осман Абдуррахман Сұлтанның магистрлік жұмысы.

1. «Әл-Муассал фи шарх әл-муфассал» атты кітабы

Ахмад Хасан Ахмад Наср диссертациялық жұмысында «әл-Муассалдың» екі қолжазба нұсқасына сипаттама берген, оның айтуынша бұл екі нұсқа да Түркияда, біріншісі – Сәлим аға кітапханасында 1167-нөмірмен сақталған. Бұл қазір Сүлеймания кітапханасының Әли паша бөлімінде осы нөмірмен тұр, екіншісі – Түркияның Шәһид Әли кітапханасында 2484 - нөмірмен сақталған [40, т. 1, б. 65]. Отандық зерттеуші ғалым, профессор Ш. Керім осы нұсқаның Сирия Араб Республикасының Хафиз Асад кітапханасынан 640/م/ش нөмірмен сақталған көшірмесін кездестіргенін айтқан [9, б. 192]. Сол секілді, әл-Хорезмидің «әт-Тахмир» атты кітабын зерттеген доктор Абдуррахман ибн Сүлеймен әл-Усаймин: «К.Брокельман Түркияның Сәлим аға кітапханасында 1167-нөмірмен сақтаулы қолжазба нұсқасын Аламуддин ән-Әндалусидікі (хижраның 661 жылы дүние салған) деп жаңылыс көрсеткен. Оның бұлай қателесуіне «Кашфу әз-зунунда» әл-Әндалусидің «әл-Муассал» атты түсіндірме еңбегінің бар екендігі айтылғандығы себеп болған», – дейді [71, т. 1, б. 53]. Әс-Сығнақидың бұл кітабы жайында «Кашфу әз-зунун», «Раудату әл-жәннәт», «Һәдияту әл-арифин», «әл-Ағләм» және «Муғжаму әл-муаллифин» секілді тарихи-ғұмырнамалық (таражум) кітаптарда аталып өткен.

Хажи Халифа, әз-Замахшаридің «әл-Муфассалына» түсінік жасағандардың қатарында Хусамуддин Хусейн ибн Али әс-Сығнақиді атап, еңбегінің «әл-

Муассал» деп аталғанын, оның «әл-Иқлид» пен «әл-Муктабас» еңбектерінен жинақтағанын айтады [4, т. 3, б. 333]. Әс-Сығнақи осы еңбегінің кіріспесінде аталған екі автормен де көзі тірісінде кездескенін, Хорезмде «әл-Уәфи» кітабын бітіргеннен кейін, 693/1294 жылы Кас қаласында Аббаси ханақайында (сопылардың мінәжат, ғибадат орны) «әл-Муктабас» кітабының авторы Фахруддин әл-Әсфандаримен жолығып, оған, ол өтінген соң өзінің риуаяттары мен кітаптарын басқаларға үйрету құқығын (ижазасыз) бергенін айтқан [40, т. 1, б. 4]. Ал, «әл-Иқлид» авторы әл-Жәндимен Хорезмде жүздескендігін, өзінің осы түсіндірме еңбегінің кіріспесінде баяндайды.

Ғалым осы еңбегіне кірісу себебін, кітабының алғы сөзінде: «Ән-Нихая фи шарх әл-Һидая» кітабын аяқтап, қалам демалған соң, пайдасы мол, берері көп басқа ғылыммен айналысқым келді. Әрі өзіме де осы ғылым қазынасынан үлкен үлес пен қомақты қор болғанын қаладым. Солайша, «әл-Муфассалдың» үлкен пайдасын, мәтіні мен мазмұнындағы тастай берік түзілімді көріп, осы еңбекті таңдадым. Оған қатысты: «Бұл кітап бар кезде басқа ұлы ойлардың пайдасы жоқ» деген сөз, дұрыс айтылған», – деп көрсетеді [40, т. 1, б. 1-2]. Осыған дейін фикһ және усул әл-фикһ саласындағы екі іргелі жұмысты түсіндірумен жетілген әс-Сығнақи шарифат саласынан басқа, дербес пән – грамматиканың, араб тілі теориясының аса күрделі мәселелеріне дендей еніп, игеруге ойысуы жайдан-жай емес. Өйткені Құран мен хадистің астарын, шарифи мәтіндердің бүкпелерін байыпты ұғыну үшін, тілдің де қыр-сырын терең білу қажет еді.

Атақты ғалым, лингвист Әбу әл-Қасым Махмуд ибн Омар әз-Замахшаридің «Әл-Муфассал фи илми әл-арабия» еңбегі – 1119 - 1121 жылдар аралығында жазылған аса танымал, араб тілінің грамматикасын жан-жақты түсіндірген кітап. Кейін келген зерттеушілер бұл кітапқа бірнеше түсіндірме еңбектер жазды. К.Брокельманның мәліметтеріне қарағанда, «әл-Муфассалға» жазылған шархтың саны отыздан асса, доктор Абдуррахман ибн Сулеймен әл-Усайимин «әл-Муфассалға» жазылған 94 шархты санамалап көрсетеді [71, т. 1, б. 47-59]. Әс-Сығнақидың «Муассалы» да осы түсіндірмелердің бірі. Ол бұл еңбегін 700-ші жылдары қолға алған болса керек. Өйткені түсіндірмесінің кіріспесінде әз-Замахшаридің «әл-Муфассал» кітабын ұстазы Хафизуддин әл-Бұхариге 676/1277 жылы оқып бергендігі айтылады. Бұны имам әс-Суюти «Буғияту әл-уағат» еңбегінде қуаттайды [31, т. 1, б. 537]

Әс-Сығнақидың бұл еңбегі өлеңнен алынған дәйексөздерге, үкімдер мен мысалдарға толы ғылыми материалымен ерекшеленеді. Ол ең алдымен Құран Кәрімге, тәпсір кітаптары мен хадис жинақтарына жүгінген. Ал, тіл білімі саласы бойынша, атақты лингвист, фарабтық жерлесі Исмаил әл-Жәуһәридің «Тажу әл-луға», «Сихах әл-арабия» атты сөздіктеріне бірнеше мәрте жүгінеді. Сондай-ақ, ғалымға Ахмад ибн әл-Фаристің «Мужмәлу әл-луға» сөздігінің, әл-Мутарразидің ханафи құқықтанушыларының (фақиһтерінің) сөздерін түсіндірген «әл-Муғриб фи тартиби әл-муғраб» атты кітабының пайдасы аз тимегені байқалады. Риторика саласындағы мәшһүр еңбек – Фахруддин әр-Разидің «Нихаяту әл-иғжаз фи дираяти әл-иғжаз», көркем әдебиеттен әл-Хариридің «әл-Мақамат», Әбу Мансур әл-Кәтибтің «Диуаны» сынды

еңбектерді пайдаланған. Тіл және грамматика саласындағы: Сибәуиһи, Замахшари, Ибн Хажиб, әл-Хорезми, ән-Насафи, Ибн Малик, әл-Әсфандаридің кітаптарын негізге алған. Сонымен қатар, кейде «әл-Кәфи» секілді өзінің кітаптарына да жүгінген.

Әс-Сығнақи өзіне дейін «әл-Муфассалға» жасалған шархтарды байыпты зерделеп, олардың тәжірибесін кеңінен кәдеге жаратады. Әсіресе, Орта Азиялық, мауараннаһрлық тіл ғалымдары: әл-Әсфандари, әл-Хорезми, әл-Женди еңбектерінің тигізген әсер-ықпалы атап өтерліктей.

«Әл-Муфассал» кітабының түсіндірмелері (шархтары) көлемі жағынан кейбірі өте ауқымды болса, кейбірі ықшамды болып келеді. Әс-Сығнақидың сөзіне қарағанда, ол «әл-Муассал» кітабында, өзіне дейін жазылған әл-Жендидің «әл-Иқлид» және әл-Әсфандаридің «әл-Муктабас» атты түсіндірме еңбектеріне негізделіп, екі кітаптың маңызды жақтарын, бірінде жоғын екіншісінен алған. Оның себебін: «Әл-Иқлид» – кітаптың күрделі тұстарын шешетін, өлең жолдарын түсіндіріп, туындаған сұрақтарға жауап бере білген ауқымды түсіндірме болғандықтан, осы еңбекті пайдаландым. Дегенмен, бұл еңбекте кейбір қажетті түсініктемелер, өлеңдердің барлық жолдары мен авторлары және кейбір түсініксіз сұрақтардың жауаптары «әл-Муктабас» кітабында көрсетілгендей келмеген. Бірақ, «әл-Иқлид» кітабында келген өлең жолдарының мағыналарына берілген кеңірек баяндаулар «әл-Муктабас» еңбегінде кездеспейді. Мен осы кітабымда екі кітаптың бірінде келмегенді екіншісінде келген түсіндірмелермен толықтырдым. Солайша екі түсіндірменің негізгі мәтінді баяндаудағы артық тұстарын жинақтадым» [40, т. 1, б. 4-5], – деп баяндайды.

Әл-Женди көптеген мәселелерде әз-Замахшариге қосылса, кейбір мәселелерде келіспеушілігін білдіріп, өзінің уәждерін кеңірек баяндайды. Бұндай ұстаным Хусамуддин еңбегінде де жиі ұшырасады. Екі еңбектегі Құран Кәрімнен, хадистерден, сахабалар мен табиғиндердің сөздерінен, өлеңдерден және арабтардың сөздерінен алынған мысалдар саны да шамалас.

Әл-Әсфандари, әл-Хорезми және әс-Сығнақидың түсіндірме еңбектеріне шолу жасағанымызда, олардың арасында кейбір ұқсастықтар мен ерекшеліктерді байқауға болады. Мысалы: Олардың келтірген дәлелдері мен пайдаланған дереккөздерінде ұқсастықтар байқалады. Алайда, ғылыми материалы жағынан әс-Сығнақидың әл-Хорезми мен әл-Әсфандариден айырмашылығы анық байқалады. Әс-Сығнақи «әл-Муфассал» кітабын толығымен түсіндірмей, ол кітаптағы кейбір сөздерді ғана талғап-таңдап, соларға ғана тоқталып, мәнін ашуды көздесе, әл-Хорезми мен әл-Әсфандари бұл еңбекті түгелдей түсіндіріп шыққан. Әл-Әсфандаридің «әл-Муктабасы» жан-жақты ғылыми материалымен ерекшеленсе, ал әл-Хорезмидің «әт-Тахмир» еңбегінде бұндай ауқымдылық аңғарылмайды.

Әс-Сығнақи өзінің ойларында және грамматикалық түйіндерінде Басра ғалымдарының ұстанған бағыты мен теориялық тұжырымдарына арқа сүйеді. Басра ғалымдарының ойлары мен еңбектері ол үшін қайнар бұлақтай болды. Бұл жайт оның осы мектепті ұстанушылардың ойларына көп жүгінгендігінен, оларға қосылып, қолдағандығынан және қарама-қайшы мәселелерде Басра

мектебінің ойларын алға тартқандығынан анық көрінеді. Осыған анық айғақ бола алатын мысалдар кітапта аз емес.

Хусамуддин әс-Сығнақи грамматикада ерекше тосын, соны әдіс ойлап таппаған. Өйткені бұрын араб грамматикасының негіздері мен салалары толығымен қалыптасып, бүкіл грамматикалық ереже-қағидалар жасалып, сол уақытқа дейін талданып, зерттеліп қойған. Ал, кейінгі толқын ғалымдардың еншісіне, тек осы мирасты зерделеу, толықтыру, реттеу және содан таңдау ғана тиді. Сондықтан, кейінгі замандағы ғалымдар грамматика саласында айтарлықтай жаңалық енгізбей, грамматикадағы ескі ойлар мен жаңа ойлардың арасын жалғаған. Осы бағытта әс-Сығнақи шеберлік танытқан. Ол өзінің «әл-Муассал» еңбегінде грамматикалық материалды біліктілікпен іріктеп, таразылап, үйлестіріп, алдына қойған мақсатын толығымен орындайды. Грамматика негізін салушы ғалымдардың кейбір ойларына тоқталып, ұнағанын алға тартады, қонымды санаған тоқтам-қорытындыларын қабылдап, келіспейтіндеріне қарсы сын айтады [9, б. 199].

Әс-Сығнақидың «әл-Муассалының» кемшін тұсы – мәтінді толық алғанымен, сол мәтіннің кейбір жерін ғана түсіндіріп, қалғанына мән бермейді, әз-Замахшаридің кейбір мәселелерге байланысты сөздерін өзгеріссіз қайталайды.

Сол секілді әл-Хорезмиден де көптеген мәтіндерді өзгеріссіз жеткізген. Оларға ешбір сын айтпай, сөздерін өзгеріссіз келтіруі, олармен толықтай келіскендігін аңғартса керек. Дегенмен, кейбір жерлерде әл-Хорезмидің кейбір мысалдарын жоққа шығарғанын да көре аламыз [141, с. 90].

Әл-Хорезми түсіндірмесінде «әл-Муфассалдағы» кейбір көзқарастарды немесе синтаксистік мәселелерді құптаса, кейбіреулеріне сын көзімен қарап, қарсы жауап жазған. Яғни, әл-Хорезми «әл-Муфассал» кітабына түсіндірме беріп қана қоймай, өзін сыншы ғалым ретінде көрсеткен. Оның басқа ғалымдар мен түсіндірме берушілерден айрықша ерекшеленетін тұсы – осындай тәуелсіз өзге пайымдауларының болуы. Ал, әс-Сығнақидың «әл-Муассалында» ұстанған ғылыми әдісі айқын. Ол «әл-Муфассалға» толық түсіндірме беруді мақсат етпей, барлық тараулардан кейбір сөз тіркестерін ғана таңдап алып, соларға терең теориялық түсіндірме жасады. Ғалым осы еңбегімен атақты екі лингвистикалық мектепке салыстырма жұмысын жасағанмен тең болды. Сөйтсе де өзі басралықтардың жолын ұстағандықтан, соңында солардың көзқарастарын қуаттайды [9, б. 192-198].

2. «Китабу ән-нажах фи илми әс-сарф» атты еңбегі

«Ән-Нажах» – әс-Сығнақидың араб тілі біліміне арнаған екінші кітабы. Еңбектің толық аты қолжазба нұсқалардың сыртқы беттерінде екі түрде беріледі: біріншісі – «Китабу ән-нажах фи илми әс-сарф», екіншісі – «ән-Нажах әт-тали тилуа әл-марах». «Нажах» араб тілінде – «жетістік, табыс» деген мағынада қолданылады. Ал, «Марах» сөзіне келсек, Ахмад ибн Али ибн Масғудтың «Мараху әл-әруах» атты қысқартылған морфологиялық кітабына байланысты қойылған. Стамбул университетінің Орталық кітапханасындағы 143-нөмірлі әс-Сығнақи еңбегінің қолжазбасы «ән-Нажах фи әт-тасриф» деп те аталған [9, б. 203]. Хажи Халифа бұл еңбекті «ән-Нажах фи әт-тасриф» деп

көрсеткен [4, т. 3, б. 462]. Бұл бір қарағанда, оқымыстының морфология саласындағы тағы бір еңбегі бар деген ойға алып келуі мүмкін. Осы тұста «ән-Нажахтың» толық аты қолжазбалардың сыртқы беттерінде екі түрде жазылғандықтан, кейбір зерттеушілер шатасып, аталған туындыны жеке-жеке еңбек ретінде қарап жүргендігін айтып кеткен жөн.

«Әс-сарф», «әт-тасриф» сөздері бір мағынаны білдіреді. Бұлар – бір шығарманың қолжазба нұсқаларда әртүрлі жазылып жүрген аталымы. «Ән-Нажахты» зерттеген Абдуллаһ Осман Абдуррахман Сұлтанның сөзіне қарағанда, әс-Сығнақи мен Ахмад ибн Али ибн Масғудтың морфологиялық еңбектерінің мәтіндеріндегі үндестік айқын. Зерттеуші Ирландияның Шастарбти және Түркияның Уәлиуддин кітапханаларында сақталған қолжазба нұсқаларының көшірмелеріне сипаттама береді. Сонымен қатар Түркия кітапханаларында «ән-Нажахтың» басқа да нұсқалары бар екені анықталған. Профессор Ш. Керім қожазба нұсқаларының Сулеймания мен Баязит мемлекеттік кітапханаларынан (3082) және Стамбул университеті Орталық кітапханасы (143) мен Уақыфтар бас әкімшілігі, Анкара бөлімі әкімшілігі кітапханасынан (67 Saf 493/2) табылғандығын, аталған еңбектің жоғарыда көрсетілген Шастарбти кітапханасынан алынған көшірмелері Сауд Арабиясының әр-Рияд қаласында, Меккедегі Ғылыми зерттеу және ислами мұраларды жандандыру орталығында 23-нөмермен сақталғандығын айтқан [9, б. 204].

Кітаптың негізгі тақырыбы етістік және оның формаларына арналған. Өйткені лингвистер қажетті сөз формаларын анықтауда етістік құрылымын анықтаудың қажеттілігін айтқан.

Оқымысты алғы сөзінен кейін, бір сөзден туындаған әртүрлі сөздік құрылымдардың этимологиясын анықтайтын морфология ілімінің маңыздылығын баяндайды. Сосын, кітаптың негізгі тақырыптарын – етістікте әлсіз әріптің келуі немесе әріптің қайталанып, ассимиляциялануы және өзгеруі секілді жағдайларға байланысты дұрыс және бұрыс етістіктер деп екі топқа бөлген. Оның алтауы аталған себептердің орын алу ерекшеліктеріне қарай, бұрыс етістіктер қатарына жатқызылған. Бұл көпшілік лингвистердің бөлуінен өзгеше бөлу тәсілі болып табылады. Оны келесі кестеден көруге болады.

Кесте 5 – Көпшілік лингвистер мен әсСығнақидың араб тіліндегі етістіктерді бөлуі

Ғалымдар	Сахи́х (дұрыс)	Ғайру сахи́х (бұрыс)
1	2	3
Хусамуддин әс-Сығнақи	Сахи́х (الصحيح)	1. Мудағаф (المضاعف)
	Сахи́х (дұрыс) – әлсіз, қосарланған және хәмза әріптері қамтылмаған етістіктер. Яғни, салим (سالم) етістіктер.	2. Мисал (المثال)
	Мыс: نُجِحَ، كَتَبَ, секілді етістіктер.	3. Ажуаф (الأجوف)
		4. Нақис (الناقص)
		5. Ләфиф (اللفيف)

5 – кестенің жаслғасы

1	2	3
		6. Маһмуз (المهموز)
Көпшілік лингвистер	Сахих (дұрыс) الأفعال الصحيحة	Муғтал (бұрыс) الأفعال المعتلة
	1. Салим (السالم)	1. Мисал (المثال)
	2. Мудағаф (المضاعف)	2. Ажуаф (الأجواف)
	3. Маһмуз (المهموز)	3. Нақис (الناقص)
		4. Ләфиф (اللفيف)

Араб морфологиясында «ا» «و» «ي» әріптері әлсіз әріптер ретінде саналады. Осы әріптердің сөз басында не ортасында яки соңында келуіне орай етістіктер әрқилы сипатталады. Әлсіз әріптердің бірімен басталған етістіктер – «мисал етістік» деп аталса, ортаңғы әрпі әлсіз болса – «әжуаф», соңғы әрпі әлсіз болса – «нақыс» етістік деп аталады. Лингвистер аталған әлсіз әріптер қамтылмаған етістіктерді – «дұрыс етістіктер» деп бір ауыздан келіскен. Көпшілік тіл ғалымдары оған «мудағаф» (қосарланған) және «маһмуз» «һамзалы» етістіктерді де жатқызса, әс-Сығнақидың бұл етістік түрлерін әлсіз етістіктер қатарына жатқызғандығын көрдік.

Әр бөлімде етістіктердегі әлсіз әріптердің орны мен шақтарға жіктелу барысындағы жағдайы, бір әріптің екінші әріпке өзгеруі, әріптердің белгілі бір себептермен түсіп қалуы секілді морфологиялық мәселелер мысалдармен жан-жақты түсіндірілген. Сондай-ақ етістікті жіктеу барысында өзгеретін не өзгермейтін жағдайларын, жасалу формаларын көрсеткен. Ал, есім сөздердің формаларына тек маңызды болған жағдайларда ғана тоқталған.

Кітаптың үштен бірін қамтыған бірінші бөліміне «дұрыс етістіктер» өзек болған. Етістіктің дұрыс болуы үшін, оның алғашқы «ف» әрпі, ортаңғы «ع», соңғы «ل» әріптері – әлсіз әріптерден және һамза мен қосарланған әріптерден ада болуы қажет. Сонымен қатар, осы бөлімде етістіктің өткен шақ, осы шақ, бұйрық райдағы үш түрде келуі, олардың грамматикалық өзгеру не өзгермеу себептері дәлелмен, ғалымдардың тұжырымдарымен баяндалады.

Осы шақтағы етістіктің «исму әл-фағилге» (есім сөзге) ұқсастығы және оның жасалу тәсілдері мен «нун ән-нисуа (әйел тегіне қолданылатын «нун» әрпі), «нун әт-тәкид (күшейтпелі мән үстейтін «нун» әрпі) әріптерімен келу жолдарына тоқталады. Оның ішінде, осы шақ етістіктерінің «ا», «ن», «ي», «ت» әріптерінің бірімен басталуы себебін анықтап, (әфғалу хамса) «бес етістік» «أ», «و», «ي» әріптерімен келген уақытта грамматикалық өзгеріске ұшырайтыны сөз болған.

Сол секілді, осы бөлімде, бұйрық райдың осы шақ етістігінен туындау жолы және осы шақтағы етістіктің екінші әрпі «суқунды» болған жағдайда,

етістік алдына «һамза» әрпінің келу себебі де тілге тиек етіледі. Бұйрық рай етістіктерінің өзгермейтіндігін бекіте отырып, Басра және Куфалық ғалымдардың тұжырымдарындағы айырмашылықтар келтірілген.

Бөлімде «фағил» және оның үш не төрт әріптен тұратын етістіктерден жасалу жолдары мен «мафғул» және оның жасалу жолдары сипатталады.

Мудағаф (қосарланған) етістіктерге арналған екінші бөлімде әріптердің қосарлану, ассимиляциялануы мен өзгеру заңдылықтары қамтылған. Әс-Сығнақи мудағаф (қосарланған) етістіктегі қосарланған екі әріптің бірінің кей жағдайда әлсіз (ياء) әрпіне айналуы себепті, бұрыс етістік қатарына жатқызған.

Мысалы: تَطَّيَّبْتُ - تَطَّيَّنْتُ، تَسَّرَرْتُ - تَسَّرَرْتُ секілді. Оның «маһмуз», «муғтал» етістіктерден бұрын айтылуы, «дұрыс етістікке» жақындығы себепті болса керек. Әс-Сығнақи қосарланған етістіктерді бірнеше баптарға бөліп, ондағы дыбыстардың ассимиляциялану жолдарын баяндайды. Оның негізгі себебі – бірдей әріптердің қайталануы екендігі белгілі. Автор мудағаф (қосарланған) етістіктердегі бірдей әріптердің қайталану жағдайларына қарай келесі үкімдерді баяндайды:

1. Бірдей әріптер қайталанып, бірінші әріп суқунді болып, екіншісі харакатты болған жағдайда әріптердің қосарланып, дыбыстардың ассимиляциялануы міндетті.

2. Бірдей әріптер қайталанып, бірінші әріп харакатты болып, екіншісі суқунді болған жағдайда, ассимиляциялануына тыйым салынады.

3. Егер қосарланған әріптердің екеуі де харакатпен келген жағдайда:

а) Егер бір сөзде орын алса, ассимиляциялануы міндетті.

ә) Егер екі бөлек сөзде келсе, ассимиляциялау рұқсат етіледі.

б) Бір сөзде келіп, қосарлануы мүмкін емес жағдайлар. Мысалы: «اَفْتَتَلْ» сөзі секілді. Сол секілді, бірдей әріптердің қосарлануы мүмкін болмаған бірқатар жағдайларды, қосарланған етістіктерге «нун эт-тәкидтің» (күшейтпелі мән үстейтін «нун» әрпі) жалғану жолдары және қосарланған етістіктің ырықсыз формада келуі мен «اَفْتَعَلْ» формасындағы «ت» әрпі өзінен кейін келген тоғыз түрлі әріппен ассимиляцияға ұшырау мәселесін қарастырған [73, 238-241 б.].

Үшінші бөлімде: өткен шақ әріптерінің саны мен харакаттының сақталуы жағынан дұрыс етістіктерге ұқсайтын «мисәл етістіктер» қарастырылған. «Мисәл» – алғашқы әрпі әлсіз болған етістік. Осы ұқсастығы себепті де үшінші реттілікте келген. Мысалы: «وَعَدْتُ» мисәл етістігінің «ضَرَبْتُ» дұрыс етістігіне әріптер саны мен харакаттарының сәйкес келіп, «فُلْتُ» секілді «әжуаф» етістігінің әріптер санында, «رَمَى» секілді «нақис» етістігінің харакаттар санында сәйкес келмегені секілді.

Төртінші бөлімде: ортаңғы әрпі әлсіз болған «ажуаф» етістіктердің түрлі баптарда келуін өзек еткен. Мысалы: «يَقُولُ - قَالَ», «يَبِيعُ - بَاعَ» етістіктері секілді. Бұл бөлімде ажуаф етістіктердің келер шақта, бұйрық райда келуі мен соңына күшейтпелі мән үстейтін «нун» әрпінің жалғану жолдары баяндалған. Сондай-ақ, осы етістіктерден «фағил» және «мафғул» есімдерінің жасалуы хақында сөз

қозғаумен бірге, «мафғул» есімінен ортаңғы әлсіз әрпі немесе одан кейін келетін «уау» әрпінің түсіп қалу мәселесіне қатысты атақты лингвистер Сибайеуһи мен Ахфаштың пікірлеріндегі өзгешеліктер айқындалады.

Бесінші бөлімде: «Нақис етістіктер» баяндалған. Яғни, соңғы «ل» әрпі әлсіз болған етістіктер. Соңғы әріптің харакатында нұқсандық болғандықтан немесе *жәзм* жағдайында соңғы әріптің түсіп қалуы себепті «нақис етістік» деп аталған. Бұл тақырыпта да нақис етістіктердің өткен және келер шақтарда жіктелуі мен бұйрық рай, «фағил» және «мафғул» формаларының жасалу жолдары баяндалады.

Алтыншы бөлімде: «Ләфиф етістіктер» талқыланған. «Ләфиф етістік» – бір етістікте екі әлсіз әріптің келуі. Әс-Сығнақи де басқа ғалымдар секілді «ләфиф етістіктерді» – «мафрук (бөлінген)» және «макрун (қосарланған)» деп, екіге бөліп қарастырған.

«Мафрук, (бөлінген) етістіктерге – алғашқы және соңғы әріптері әлсіз болған етістіктер жатады. Мысалы: «*يَقِي - وَئِي*» етістігі. Жіктелу барысында, алғашқы әлсіз әрпінің үкімі «*يَعِدُ - وَعَدَ*» секілді, мисәл етістіктермен сәйкес келсе, соңғы әлсіз әрпінің үкімі «*يُرْمِي - رَمَى*» секілді, нақис етістіктерге ұқсас келеді. Ал, «Ләфиф макрун» – екінші және үшінші әріптері әлсіз болған етістіктер. Мысалы: «*يَطْوِي - طَوَى*» етістігі. Автор бұл етістіктің үкімін нақис және әжуаф етістіктері секілді екендігін айтқан. Төртінші бөлімде әжуаф етістіктерді баяндаған кезде, осы етістік түріне тоқтаған. Сонымен қатар, басқа тараулардағы секілді ләфиф етістік түрлері мен жасалу формалары жан-жақты мысалдармен сараланады.

Жетінші бөлімде: «Маһмуз етістіктер» (һамзалы етістіктер) мен оның түрлері қамтылады. Етістіктің алғашқы не ортаңғы, яки соңғы әрпі «أ» (hamza) болса, етістік «маһмуз» деп аталады. Мысалы: «أأخذ», «سأل», «قرأ» етістіктері секілді.

Алайда әс-Сығнақи алғашқы «ف» әрпі һәмзамен келген етістіктерді бес топқа, екінші «ع» әрпі һәмзамен келген етістіктерді үш топқа, соңғы «ل» әрпі һәмзамен келген етістіктерді төрт топқа бөліп, келесі қағидаларды ұсынады:

а) «Қосарланған» етістіктің алғашқы «ف» әрпі ғана һәмзалы болып келе алады.

ә) «Мисәл» етістіктердің екінші «ع» және үшінші «ل» әріптері ғана һәмзамен келе алады. Мысалы: «وأد», «وجأ» етістіктері секілді.

б) «Нақис» етістіктер «ف» және «ع» әріптері ғана һәмзалы бола алады. Мысалы: «أبي», «رأى» етістіктері секілді.

в) «Ләфиф мафрук» етістіктердің «ع», «ләфиф макрун» етістіктерінің «ف» әрпі ғана һәмзамен келеді. Мысалға «وأى» және «أوى» етістіктерін айтуға болады.

Сонымен қатар осы бөлімде һамзаның сөз басында, ортасында, аяғында жазылуы жолдарын және ауысуы мен өзге әріптерге тигізер әсері секілді морфологиялық мәселелер сөз болады.

Әс-Сығнақи тіл біліміндегі басралық мектептің көзқарасын ұстанған ғалым. Ол лингвистикалық бір мәселелерде «оларда мынадай, бізде мынадай» деп екі жақтың да ойларын келтіреді, «оларда» дегені – Куфа, ал «бізде» дегені – Басра мектебі жолындағыларды меңзегені [142, б. 38] Десек те, оқымысты басралықтардың кейбір тілдік мәселелерге қатысты тұжырымдарын түгелдей қабылдай бермейді, керісінше, күмән тудырған көзқарасқа қарсы жауап қатып, талқыға салып, өз қисындарын дәлелдейді. Хусамуддин өзіне дейінгі араб тілі грамматикасының мол ғылыми теориялық жетістіктерін игере отырып, Басра мектебінің әдістемесіне арқа сүйеп, белгілі орныққан үрдісті жалғастырушы, дамытушы ғалым. Сол себепті «ән-Нажахтағы» пайымдауларды араб грамматистерінің озық дәстүрінен, тәжірибесінен бөле-жара «бөлек дүние» деп қарау жөнсіз. Кейбір мәселелерде Куфа мектебінің пікірлерін қуаттап отыруы әс-Сығнақидың бір ғана бағыттың көзқарасына байланып, тәуелді болып қалмағандығын, ізденіс үстінде еркіндігі болғандығын, қалыптан тыс өзінше түйін жасаған, ой дербестігі бар тіл ғалымы екендігін байқатады [143, s. 79-181].

Қорыта айтқанда, бірнеше құнды ғылыми еңбектері күнімізге дейін беймәлім болып келген қазақ даласының үлкен ғұламасы Хусамуддин әс-Сығнақидың араб лингвистикасына арнаған еңбектерінде араб тілі білімі мәселелеріне терең бойлағандығына көз жеткізіп, оны үлкен лингвист ғалым ретінде де таныдық.

3.2 Әс-Сығнақидың усул әл-фикһ еңбектеріндегі діни мәтін және оның құқықтық интерпретациялануы

Діни мәтін түсінігі

Қазақ тіл біліміндегі *мәтін* сөзінің түп төркіні араб тіліне тиесілі. Араб тілінде «*мим, тә, нун*» (م-ت-ن ن-ت-ن) әріптерінен құрылып: *қатты, күшті, мықты болу* деген мағыналарды білдіретін етістіктен жасалған. Осы тілдік мағынасында Құран мәтіндерінде қолданылған. Ал, терминдік тұрғыда, әр салаға қарай өзіндік түсінігі қалыптасқан. Жалпы, *мәтін* – көбіне шағын, қысқа жазбалар түрінде болады. «Қазақ әдеби тілінің сөздігінде» мәтінге: «Бір тақырып төңірегіндегі біріккен, сабақтастық пен тұтастық тән, ақпаратты жеткізетін мазмұнды сөйлемдердің, сөздердің тізбегі», – деген анықтама берілген. Қазақ тіл білімінде мәтін туралы алғашқы ойларды А.Байтұрсынұлы мен Қ.Жұбанов еңбектерінен кездестіреміз. А.Байтұрсынов мәтінді «шығарма сөз» деп атап, сөйлеудің бірлігі ретінде қарастырса [144, б. 243], Қ.Жұбанов еңбектерінде, мәтінді «сөз» және «бөлшектерден құралған бір бүтін» деп келтірген [145, б. 28].

Біздің қолданысымыздағы *мәтін* сөзі – араб тіліндегі «*насс*» (نَصٌّ) сөзінің баламасы. «*Насс*» сөзінің көпше түрі «*нусуус*» (نُصُوصٌ). Араб тілінде діни мәтіндер – «*нусуус әд-диния*» (النُّصُوصُ الدِّيْنِيَّةُ) деп аталады. Құқықтанушылар да

Құран мен сүннет мәтіндеріне «насс әл-Құран» (Құран мәтіні), «насс әс-хадис» (хадис мәтіні) деген сөздерді қолданады. *Насс* (نص) – араб тілінде сөздікте *айқындау, телу, зерттеу, шығару* мағыналарын береді [76, т. 2, б. 926].

Ал терминдік тұрғыда, ханафи усул ғалымдары «насс» терминін сөз және мағынамен байланысты екі мазмұнда қолданған. Бірінші, сөздің сыртқы формалық мағынасының адресант тарапынан айқындала түсіп, мағынасының баяндалуына қолданған. Оны тіл ғалымы Ибн Мунзирдің: «Құқықтанушыларда Құран мәтіні және сүннет мәтіні (насс) сөздің сыртқы формасының үкімдерге анық дәлел болуын білдіреді», – деген [75, т. 6, б. 4442] сөзінен де түсінеміз. Екінші, мәтінде келген үкіммен мазмұны бірдей, бірақ онда айтылмаған үкімнің бекітілуіне «насс» сөзін қолданған [15, т. 1, б. 486]. Ал, Құран мәтініне қатысты «назм» және «мағына» терминдерін қолданған. Демек, мәтін мағынасындағы «насс» сөзі усул әл-фиqh ғылымында толық Құран мен хадис мәтіндеріне, сондай-ақ мәтін бірліктеріне де қолданылады.

Құран – Алланың адамзат баласына түсірген сөзі. Ол ауызша және жазбаша мәтін ретінде танылған. Құран мәтінін түсіндіру алғашқыда пайғамбарға жүктелген міндет болғандықтан, Мухаммад пайғамбардың (Алланың игілі мен сәлемі болсын) жасаған ісі мен айтқан сөзі, келіскен және мақұлдаған амалдары хадис мәтіндерін құрады. Бұл хадис мәтіндері де алғашқыда ауызша айтылғанмен, көп ұзамай хатқа түсіп, мәтін ретінде сақталды.

Құран мен сүннет мәтіндерінің ұрпақтан ұрпаққа жету жолдары аса мұқият зерттелді. Нәтижесінде, «илму әл-иснад», яғни жеткізушілерден құралған тізбек және сол тізбектегі жеткізушілерді жеке-жеке зерттейтін «илму әр-рижал», «әл-жарх уә әт-тағдил» ілімі қалыптасып, мәтіннің дұрыс-бұрысын анықтаудың теория-методологиясы жолға қойылды. Бірақ, мәтінді түсініп, ондағы шариғи нормаларды іске асыру үшін, оның жету жолдарына қарай дұрыстығын анықтау жеткіліксіз. Өйткені мәтіннің мазмұны мен мағынасын білу де аса маңызды. Мәтіндегі негізгі ойды түсіну үшін, оның семантикасы, яғни, негізі мақсат етілген мағынасы айқындалуы қажет. Мәтіннің жету жолы мен түпкі семантикасын анықтау ғалымдардың рационалды-эмпирикалық зерттеулеріне негізделгендіктен, мәтін «қатғи» (кесімді) немесе «занни» (болжамды) категорияларына бөлінеді. Ал, бұл – шариғи үкімнің кесімді түрде немесе үкімді нақты баяндамай, көмескі түрде берілуіне әсер етеді. Бұл тұрғыда мәтіннің дәрежесін, оның жету жолдары мен семантикасына қарай келесідей бөліп түсіндіруге болады:

1. Мәтін де, мәтіннің ұғындыратын мағынасы да нақты, кесімді түрде келуі;
2. Мәтін де, мәтіннің ұғындыратын мағынасы да күмәнді, болжамды келуі;
3. Мәтін нақты, күмәнсіз жолмен жетіп, бірақ ұғындырған мағынасы болжамды келуі;
4. Мәтіннің жету жолдары әлсіз, күмәнді болып, ұғындырған мағынасы нақты, кесімді келуі.

Жету тұрғысынан нақты әрі кесімді мәтінге – жалғандыққа келісіп алуы мүмкін болмаған бір топтың, өздері секілді екінші бір топтан жеткізген, яғни мутауатир жолмен жеткен Құран Кәрім мен хадис мәтіндері жатады. Егер бұндай мәтіндердің мән-мағынасы да нақты, кесімді келсе, яғни мәтіннің ұғындырған мағынасы анық, нақты үкімді белгілесе, мәтін мазмұнына ой жүгіртіп, ижтиһад жасалынбайды. Ал тілдің морфологиялық, грамматикалық, лексика-семантикалық ерекшеліктеріне сай семантикасы болжамды келген жағдайда мәтін не мәтін бірліктері әрқилы интерпретацияланады. Нәтижесінде әртүрлі үкімдердің шығуына әсер етеді.

Жету жолдары кесімді емес, күмәнді мәтінге – мутауатир жолмен жеткен хабарлардан басқа, хадис түрлері жатады.

Ал мәтін семантикасының болжамды келуіне – кейбір мағынасы нақты, анық келмеген Құран Кәрім аяттары мен пайғамбар хадистерінің мағыналарын айтуға болады. Көпшілік діни мәтіндердің мағынасы, мазмұны мен мәні көп қатпарлы келуі себепті әртүрлі ұғынылып, әрқилы интерпретацияланады. Өйткені тіл табиғатына, оның мазмұндық құрылымдық жүйесіне: тура мағына, бұрма мағына, ауыспалы мағына, астарлы мағына, жасырын мағына, көп мағына, негізгі мағына, қосалқы мағына, жалпы және жалқы мағыналар секілді, лексика-фразеологиялық семантикалар тән. Мұсылман құықтанушылары көп қырлы семантикалық мән-мағыналар мен ұғымдарды қамтыған діни мәтіндерді түсініп, одан үкім шығарудың ғылыми негіздерін бекітті.

Сондай-ақ, діни мәтіндерге: мұсылмандық құқық пен этикада белгілі бір деңгейде айғақтық күшке ие сахаба мен табиғиндердің сөздерін де жатқызуға болады. Өйткені хадистану ғылымында сахаба мен табиғин сөздері – «хадис» категориясына жатқызылса, ислам құқығы негіздерінде «сахаба сөзі» – құқықтық негіз ретінде қарастырылады.

Әс-Сығнақидың құқық негіздеріне қатысты еңбектеріндегі Құран мәтіні.

Әс-Сығнақи ислам құқығы негіздеріне қатысты еңбектерінде Құран мен сүннет мәтіндерін құқықтық герменевтикалық тұрғыда баяндау барысында, шарифат үкімдерін анықтау – «назым» (نظم) мен «мағынаға» (معنى) байланысты екендігін айтқан. Оның бұл ұстанымы имам әл-Бәздәуи мен әл-Ахсикасидің: «Құран – Аллаһ елшісіне түсірілген, мұсхафтарда (кітап халінде) жазылып, күмәнсіз мутауатир жолмен жеткен. Көпшілік ғалымдар оны «назым мен мағына» деп сипаттаған» [45, т. 1, б. 194-195], – деген Құран Кәрім анықтамасына негізделген болатын.

Әс-Сығнақи аталған еңбектерінде Құранды – «назым мен мағына» деп сипаттай отырып: «Назым» – Құран Кәрімде келген сөз құрылымдары болса, «мағына» – осы сөз құрылымдарының мазмұны», – деген. Ол Құранға қатысты «лафз» сөзінің орнына «назым» сөзінің қолданылуын орынды санап, «лафз» сөзін Құранға байланысты қолдануды ұстаздарының құптамағандығын айтады [15, т. 1, б. 202]. Алайда бұл – «Құран мақлұқ, яғни жаратылған» деген көзқарас кең тараған тұста, Құран сөзінің тілмен айтылғаннан кейін жаратылғандығын білдіру мақсатында кейбір ғалымдардың: «لفظي بالقرآن مخلوق» «Менің Құран оқығандағы сөзім (лафз) жаратылған» деген секілді сөздерін құптамаудан

шыққан болса керек. Яғни, «Алланың сөзі жаратылған» деген қате түсінікке қатысты «лафз» сөзі қолданылғандықтан құпталмаған болуы ықтимал. Абдулазиз әл-Бұхари: «Назым сөзінің қолданылуын әдеп тұрғысынан бағалаған. Өйткені араб тілінде «نظم» «назым» сөзі – лағыл тастардың тәсбі тасындай өрілуі мағынасын берсе, «لفظ» «лафз» сөзінің түпкі мағынасы – «тастау», «лақтыру» секілді мағыналарды білдіреді», – деген [116, т. 1, б. 21].

Құрандағы «назым» – оның әдеттегі арабтардың сөйлеу мәнерінен (стилінен) өзгеше, өзіндік ерекше сөз тәртібі мен құрылымын аңғартады.

Құран сөздері мен аяттарының құрылымы – сөйлемдердің құралуында лайықты сөздердің таңдалуымен, өзіне тән ерекше түсіндіру әдісін көрсетеді. Бұл – әдеттегі сөйлем құрайтын кез келген сөздер мен сөз тіркестері емес, ол сөз иесінің белгілі сөздер мен сөз тіркестерін таңдау жолы. Сол себепті де әр адам, сөзін жеткізуі барысында сол тілдің заңдылықтарын қолданғанымен, әрбірінің сөйлеу мәнері мен тәсілдері әрқилы болып келеді.

Құран Кәрім де сол кезеңдегі арабтардың күнделікті қолданысындағы араб тілінде, яғни белгілі әріптерден құралған сөздерді, сол сөздерден құралған сөз тіркестері мен сөйлемдерді қамтып, тілдің қалыптасқан заңдылықтарына сай түскен еді. Демек, Құран сөзі сол кездегі арабтарға бейтаныс болған жоқ-тын. Өйтсе де, Құран – ғажайып, өзіндік теңдессіз сөз саптау тәсілімен ерекшеленіп, шешендіктің шарықтау шегіне шыққан шайырларды еріксіз мойындатты [111, б. 239-240].

Құранның тілдік тұрғыдан мұғжизалығының көп қырларының бірі – сүрелерінің арасындағы тығыз байланыс, сондай-ақ аяттардың, тіпті, әріптердің арасындағы іліктестік, дыбыс және лексикалық үйлесімділігі жақтан барлық әдеби жанрлардан бөлек болуы. Имам әз-Заркаши бұл тұрғыда Ибн әз-Зәмәлканидың (651/962 ж.д.с.): «...Құран сүрелерінен өзара байланыс, қатынас, алдыңғы сүре мен кейінгі сүрелердің бір-бірімен ұштасып жатқандығын көреміз. Дәл осы ерекшелік аяттардың арасында да бар. Тіпті тағы да тереңдей ойланатын болсақ, Құранның басынан соңына дейін бір сөйлем сияқты екенін байқау қиын емес», – деген сөзі мен Фахруддин әр-Разидің: «Құранның көркемдігі көбінесе, аят пен сүрелердің реті мен байланысында жатыр», – деп ой түйгенін жеткізген. Сол секілді Ибн әл-Араби да: «...Құранның аяттары бір-бірімен тығыз байланысты. Бір дене сияқты. Мағыналары бір-бірімен үйлесім тапқан, құрылымында мін жоқ», – дейді [146, б. 36-39].

Құраннан қысқа бір бөлім оқыған адам, аяттардың кезек-кезек келуіндегі сәйкестіктің әсері өзін баурап алғандығын сезеді. Құран сөздеріндегі, әріптер мен қаракаттарындағы, созулар мен тоқтаулар жүйесіндегі құлаққа жағымды, рухқа әсерлі ырғақты көреміз. Араб тілін білмейтін біреудің өзі Құранның оқылуына құлақ түрсе, әсерлі әрі өзгеше бір теңдессіз дыбыс үйлесімділігін, әріптің орналасуы мен сөздердің реттелуіндегі керемет әдемілікті сезінеді [147, б. 156]. Міне, бұл – әс-Сығнақи сипаттаған «назымның» бір көрінісі.

Демек, назым – Құранның мұғжизалығын толықтыра түсетін мәтіннің ерекше құрылымы. Осы теңдессіз құрылым қажетті мағынаны түзеді. Яғни, назым деп – сөздердің, олардың мағыналарының және олардың арасындағы

байланыстың үйлесімділігін айтамыз. Құранда ғана сөздер мен олардың мағынасын қолдана білу өнері шыңырау шегіне жеткен. Ондағы әрбір сөз тек қана өзіне тиесілі, ең дұрыс орнында тұр және соның себебінен, оның астарында жатқан мағына толығымен ашылады да, барлық мәтін толық үйлесімділікке жетеді. Бұл пікір көптеген бұрынғы ғалымдар, олардың ішінде әл-Хаттаби тарапынан айтылған. Алайда, аяттардың формасы мен мазмұны арасындағы өзара байланыстылықты ең алғаш болып, ғылыми негізде көрсеткен Абдулқаһир әл-Журжани болды. Ол: «Назым – араб тіліндегі сөйлем құраушы үш сөз табы: есім, етістік және қосымша сөздердің өзара байланысы», – деп ой түйген [148, б. 4].

Қорыта айтқанда, назым мен мағына сабақтастығынан мәтін туындайды. Себебі, кез келген мәтін сөз арқылы жасалады. Әрі осы сөз арқылы, тілдік таңбалардың мағыналық және тұлғалық байланысы негізінде мәтін түзіледі. Сондықтан мәтін «байланысу», «бірігу» деген мағынаны білдіріп, тілдік таңбаның мағыналық, тұлғалық бірігуін әрі өзара байланысын құрайды. Басқаша айтсақ, кез келген мәтіннің құрылуында екі негіз болады. Оның бірі – сөз бен сөз таптарының арасындағы мағыналық сабақтастық пен үйлесімділік, екіншісі – сөз бен сөз таптарының арасындағы грамматикалық байланыс пен сабақтастық.

Хусамуддин әс-Сығнақи еңбектеріндегі мәтін интерпретациясы

Құран мәтінін интерпретациялауда күні бүгінге дейін исламтану тарихында түрлі терминдер қолданылып келді. Әс-Сығнақидың усул әл-фиқһ еңбектеріндегі Құран анықтамасында келген «معنی» «мағына» сөзі ислам діні пайда болған алғашқы ғасырларда «тәпсір» мен «тәуил» сөздерінің синонимі ретінде қолданылған. Әл-Фәрра (207/822 ж.д.с.), Әз-Зәжжәж (311/923 ж.д.с.) және Әл-Әнбари (328/940 ж.д.с.) секілді тәпсір саласына алғаш рет қалам тартқан лингвист ғалымдар, «асхабул-мағани» яки «әһлул-мағани» (мағына авторлары) деп аталған.

Бұл – Құранды түсіндіру, жорамалдау кезінде қолданылған алғашқы термин. Бірақ уақыт өте бұл сөз Құранға қатысты емес, жалпы әдебиет саласына қатысты терминге айналған.

Кейінгі ғасырларда معنى «мағына» сөзінің орнына – «сөздің мағынасын ашу, түсіндіру, баяндау» деген мағыналарға саятын *тәпсір* мен *тәуил* сөздері кең қолданыс тапты.

Тәпсір (تفسير) сөзі – араб тіліндегі «фәсәра» (فسر) немесе «сәфәра» (سفر) етістіктерінің бірінің түбірінен жасалып, «баяндау, көмескі мағынаны жарыққа шығару және үсті жабылған нәрсені ашу» деген мағыналарды білдіреді [75, т. 5, б. 3412].

Терминдік мағынада, имам әз-Заркаши: «Тәпсір – Мухаммадке (с.а.с.) түсірілген Аллаһтың кітабын түсінуге және оның мағынасын ашып, үкімдері мен даналықтарын шығаруға көмектесетін ғылым. Ол қажетті мәліметтерді тіл білімі, грамматика, морфология, риторика, фиқһ негіздері мен қырағат ілімдерінен алады» [146, б. 22], – деп анықтама берген. Ал «тәуил» сөзі – Құраннан түсінгенімізге қарағанда, бір сөздің ең түпкі әрі шынайы мағынасы,

негізгі өзегі болып табылады. Себебі араб тіліндегі «ә-у-л» (اول) әріптерінен құралған етістіктің мағынасы – «негізге қайту, түбірге бару, оралу» дегенді білдіреді. Осыған орай «тәуил» сөзі – «бір нәрсені негізгі мақсатына алып бару» дегенді білдіреді [75, т. 1, б. 165].

Тәуил сөзі терминдік тұрғыда сәләф ғалымдары арасында екі мағынада қолданыс тапқан:

а) Сөздің тәпсірі мен түсінігі, яғни тәпсір мен тәуил сөзі бір мағынада қолданылады. Мужаһид: «Құранның тәуилін ғалымдар біледі», – десе, Ибн Жәрир әт-Табари тәпсірінде: «Аллаһ тағаланың мына сөзінің тәуилі былай...», «Мына аяттың мағынасында тәуил иелері бір пікірде емес», – деп, Құранның тәпсірін айтқан болатын.

ә) Қандай да бір сөздің ұғымы мен мағынасына қолданылады.

Мысалы: «Күн шықты», – дейтін болсақ, оның тәуилі – күннің шығуы. Бұл көзқарас бойынша, Құранда келген тәуил сөздері осы мағынада келген.

Ал кейін келген фикһ, хадис, кәләм ғалымдарының көзқарасындағы тәуил – сөздің нақты мағынасын алмай, жорамал түсінігін алу. Фикһ негіздерінде ортақ шешімі жоқ мәселелерде тәуил қолданылады. Мысалы, олар: «Мына хадистің немесе мәтіннің тәуилі, яғни жорамал мағынасы мынау...» және «Мынау тәуилі, ал бұл дәлелді қажет етеді», – деген сөздерді қолданады [149, т. 1, б. 20-21].

Қазіргі ғылыми қолданыста тәуил сөзінің баламасы ретінде «интерпретация» термині жиі қолданыс тапқан. «Интерпретация» сөзі ағылшынның «interpretation» сөзінен алынып, сөздіктерде: «түсінік беру», «түсіндіру», «мағынаны ашу» деп көрсетіледі. Бұл сөз түрлі ғылым салаларында қолданылады. Лингвистика саласында «Түсіндіру, яғни нақты тілде ұсынылған кейбір синтаксистік аяқталған мәтіннің мағынасына, тілдік құбылыстарға, т.б. түсініктемелер беру» [150, т. 7, б. 317], – дегенді білдіреді.

П.Риккер интерпретацияны «толкование», яғни «түсіндіру», «түсінік беру» [151, с. 496], М.М. Бахтин «научное изучение», яғни «ғылыми оқу» [152, с. 349], – деп санаса, Қ. Есенова: «Интерпретация сөзі – «түсінік беру, мәнін ашу, айқындау» дегенді білдіреді» [153, б. 114], – дейді. Интерпретация сөзінің аудармасы әрі қазақша баламасы жайында профессор А.Құлсариева: «Интерпретация термині – герменевтиканың орталық термині ретінде түсіну және түсіндіру сынды қос операцияның бірлігінен тұратын зерденің (интеллектінің) негізгі қасиеті, құрылымдық әрекеті. Түсіне отырып – түсіндіру, әлде түсіндіре отырып – түсіну өнері болып табылатын екіжақты интерпретацияның мазмұнын жалғыз түсіндірмемен шектеудің қажеті жоқ» [154, б. 84], – дейді.

Wikipedia жүйесінде құқықтық интерпретацияға қатысты: «Интерпретация права – интеллектуальный процесс, направленный на, во-первых, выявление смысла норм права самим интерпретатором (уяснение) и, во-вторых, доведение этого смысла до сведения других заинтересованных лиц (разъяснение). Уяснение и разъяснение правовых норм – два важнейших результата процесса толкования, но при этом процесс толкования права нередко ограничивается

уяснением, то есть познанием смысла нормы «для себя», без сообщения этого результата другим субъектам. Толкование – важнейшая составляющая процесса применения права, более того, без толкования нет и не может быть правоприменения» [155], – деп келген.

Алайда ислам құқығы негіздерінде діни мәтіндердің құқықтық аспектілері басты назарға алынып, олардан үкім шығару әдіснамасы зерттеледі. Бұл бағытта тәпсір, тәуил терминдерінің орнына «истинбат», «истихраж» терминдері қолданылады. *Истинбат* сөзі араб тілінің نَبَطُ «*нәбәта*» түбірінен туындаған есім сөз. النبط «*Нәбәт*» – қазылған құдықтың түбінен шыққан су, яғни, استنبط «истәнбәта» етістігі – құдық қазып, су шығару мағынасын білдіреді. Әз-Зажжаж: «Нәбәт» түбірінен шыққан استنباط «*истинбат*» сөзі – тілде استخراج «*истихраж*» мағынасын береді. Ол құдық қазу барысында ең алғаш шыққан нәрсе», – деген, яғни «*истанбата*» сөзі – «шығару», «алу» мағынасындағы «*истахража*» сөзінің баламасы [75, т. 6, б. 4325].

Әс-Сығнақи да «истинбат» (استنباط) сөзінің мағынасын шариғи нормаларды шығарудың қиындығын, бұлақ көзін ашып, су шығарумен теңестіреді [15, т. 1, б. 188].

«*Истинбат*» сөзінің лексикалық мағынасы дамып, метафоралық реңк алып, қандай да бір сөзден немесе жазулы мәтіннен мағына шығару түсінігіне қолданылған. Ислам құқығы герменевтикасында мәтіннен құқықтық үкім шығару әдісін білдіреді. Яғни фикһ ғалымының өзінің түсінігі мен ижтиһадына жүгіне отырып, мәтіннің құқықтық мазмұнын айқындауы – *истинбат* не *истихраж* терминдерімен танылады. Алайда, бұл термин сөздер ғылым салаларына қарай, басқа сөздермен ауыстырылған. Ислам теологиясында «истинбат» сөзінің орнына «истидлал» термині қолданылса, логикада «истикра» сөзі кең қолданыс тапқан.

Морфология, грамматика, риторика секілді тіл білімінің сан алуан салалары – белгілі бір сөз не мәтінді дұрыс түсіну және тындаушыға түсіндіре білу құралы [156, б. 37]. Ал, мәтінді дұрыс түсінбей, мәтінде мақсат етілген үкімге қол жеткізу мүмкін емес. Ислам құқығы негіздері осы құралдарға негізделе отырып діни мәтіндерді түсініп, түсіндірудің методологиясын ұсынады.

Құран герменевтикасындағы ең негізгі әрі сенімді әдіс – Құран аятын Құран мәтініндегі басқа бір аятпен түсіндіру. Усул әл-фикһ іліміндегі Құран мәтінінің құқықтық герменевтикасы да осы әдіске негізделіп, құқық негіздерін зерттеуші ғалымдар мәтін не мәтін бірліктерін құқықтық интерпретациялаудың бірнеше түрін келтірген. Имам әш-Шафиғи осы салада ең алғаш жазған «әр-Рисәлә» атты еңбегінің алғашқы тақырыбын мәтінді интерпретациялау жолдарына арнап, бес тәсілді мысалдармен келтірген [100, б. 59]. Бұл кейінгі ғалымдарда *тақрир* (*бекіту*), *тағиир* (*өзгерту*), *тәбдил* (*ауыстыру*) және *тәпсірлік баяндау* деген секілді терминдермен нақытланып, жүйеленген. Мәтін мағыналарын баяндаудың осы төрт түрін Әбу Зейд әд-Дабусидің еңбегінен көрсек [157, б. 235], имам Әс-Сарахси да осы төрт жолға бесінші *дарура*

(зәрулік) баяндауды қосқан [122, т. 2, б. 26-53]. Әс-Сығнақи: «Имам әл-Бәздәуи мен әс-Сарахси осы баяндаудың бес түріне келіскен. Тек бір ғана айырмашылығы әс-Сарахси насыхты баяндау тәсіліне жатқызбаса, әл-Бәздәуи оны «баяну әт-тәбдил» (өзгертіп баяндау) түріне жатқызады», – деген [45, т. 2, б. 26-53]. Имам әл-Бәздәуи мен әл-Ахсикасидың усул әл-фикһ ілімдеріне негізделген Хусамуддин әс-Сығнақи, мәтін мен мәтін бірліктерін интерпретациялаудың келесі бес түріне тоқталған:

1. بيان التقریر (Баяну әт-тақрир) – Нақтылап, қуаттап баяндау. Бұл – сөздің тура мағынасы мақсат етілген жағдайда метафоралық ықтималдылықты, жалпы мағына мақсат етілсе, жалқылау ықтималдылығын болдырмай баяндау жолы. Мысалы: «...қанатымен ұшқан...» (Әнғам сүресі, 38) сөздері аят мағынасын метафорадан тура мағынаға шығарады. Өйткені араб тілінде «طَائِرٌ» сөзінің тура мағынасы «құсты» білдірумен қатар, «пошта», «жылдам, құстай ұшу» деген секілді метафоралық мағыналарды береді. Бірақ аяттағы «يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ» «...қанатымен ұшқан...» сөздері аяттың тура мағынасын нақтылап, бекітеді. Солайша «طَائِرٌ» сөзінің тура мағынасы нақтыланып, метафоралық мағына жойылады.

Сол секілді فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ «Сонда періштелер барлығы бірдей сәжде қылды» (Хижр сүресі, 30) аятындағы «періштелер» сөзі жалпы формасында келіп, барлық періштелерді қамтыған. Ал әрбір жалпы сөздің бір бөлігі ғана мақсат етіліп, жалқылануы ықтимал. Алайда аяттағы كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ «барлығы бірдей» сөздері бұл ықтималдылықты жойып, сөз бен сөйлем мағынасын нақтылайды. Баяндаудың бұл тәсілі – тақрир яғни нақтылау, бекіту деп аталады.

2. بيان التغيير (Баяну әт-тағшир) – Өзгертіп баяндау. Яғни, толық сөйлемнің сыртқы мағынасынан басқа мағынаға өзгеруі. Бұл тәсілде сөйлемнің бір бөлігінен негізгі мағына айқындалмай, толық сөйлемнен ғана үкім белгілі болады. Сондықтан көпшілік ғалымдар сөйлемнің бағыныңқы және басыңқы екі бөлігін ажыратпай, онда білдірілген іс-әрекеттердің арасына уақыт салынбауын шарт санаған. Оған шартты сөйлемдер мен «истисна» яғни إِنْ...أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ «Егер үйге кірсең, сен талақсың» деген шартты сөйлемде إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ «Егер үйге кірсең» деген шарт болмаса, талақ сол бойда орын алады. Сол секілді، لِفَلَانٍ عَلَى أَلْفٍ «жүзі кем» إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ «Пәленше маған жүзі кем мың теңге қарыз» деген сөйлемде، إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ «жүзі кем» деп жалқылаушы құрал (истисна) келмеген жағдайда мың теңге беруі міндетті болады. Құран Кәрімнің: فَكَيْفَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا حَمْسِينَ عَامًا «Сонда ол (Нұх пайғамбар) олардың ішінде елу жылы кем мың жыл қалды», – деген аятының соңындағы إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ «елу жылы кем» сөзі жалқылаумен (истиснамен) келіп мәтін мағынасын өзгерту арқылы баяндап тұр.

Мағынасын өзгерту арқылы баяндау – тәпсірлеу арқылы баяндау болып есептелмейді. Интерпретацияның бұл түрін ғалымдар «метафоралық баяндау»

деп те санаған. Өйткені шартты сөз өзінен кейінгі сөйлем мағынасын толық жойып өзгертсе, жалқылау құралы (истисна) бір бөлігін ғана жояды. Ақиқатында мағынаның жойылуы баяндау болып саналмайды [158, т. 1, б. 34]. Бірінші сөйлемде талақ үйге кірумен шарт қылынып, сөйлемнің мағынасы толықтай өзгерді. Егер шарт келмеген жағдайда, талақ сол бойда орын алар еді. Шарт қойылғандықтан, шарт орын алмай талақ түспейді де, бейне бір ант үкімінде қалады. Ал, жоғарыда келген екінші, үшінші мысалдарда لا жалқылаушы шылауы (истисна) арқылы сөйлем мағынасының бір бөлігі ғана жойылады. Яғни, мың теңге не мың жылдың аз бөлігі ғана кему арқылы, мағынаның бір бөлігі ғана жойылып, өзгереді.

Айтып өткеніміздей, көпшілік ғалымдар لا құралымен жалқыланған сөз (истисна) бен жалпы келген келген сөз (мустасна минһу) арасында уақыт өтпеу керек екендігін ескерткен. Яғни, لفلان علي ألف «Пәленшенің маған мың теңге қарызы бар», – деп, ұзақ уақыт өткеннен кейін لا مائة «жүзі кем» деп айтылса, тоғыз жүз теңге қарыз екендігін білдірмейді. Алайда, Ибн Аббастың көзқарасында, сөйлемнің екі бөлігінің арасында ұзақ уақыт өтсе де истисна (жалқылау) орын алады. Оны белгілі шәкірті Мужаһид қолдаса, Ата ибн Әбу Рабах, Тауыс ибн Кисан секілді шәкірттері: «Егер арасына уақыт салынса, бір отырыста айтылған болуы тиіс», – деген. Кейбір зерттеушілер Ибн Аббастың ұстанымын Құран аяттарына ғана тән деп тапқан. Имам әл-Ғазали сынды ғалымдар: «لا құралымен жалқыланған сөздің жалпы сөзден кешіктірілуін тіл ғалымдары да қабылдамаған. Өйткені сөйлемнің бір бөлігі түсіп қалса, сөйлем толық болмайтындығы анық. Сол секілді, шартты бағыныңқылы сөйлем мен басыңқы сөйлем, бастауыш пен баяндауыштың аралары ажыратылса, сөйлем толық болмайды. Сондықтан, Ибн Аббасқа телінген деректің дұрыс емес болуы мүмкін әрі бұлай айту оның дәрежесіне де лайық келмейді» [79, б. 478], – деген.

Имам әл-Бәздәуи: «لا құралымен жалқыланған сөз (истисна) бен жалпы келген сөз (мустасна минһу) арасы ажыратылмайтындығына фикһ ғалымдары бір ауыздан келіскен», – дейді [45, т. 3, б. 1441]. Өйткені пайғамбар хадисінде «Кімде-кім ант етіп, кейін одан басқа қайырлы нәрсені көрсе, сол артық санаған нәрсесін орындап, алдындағы антының кәффаратын өтесін», – деп, антын бұзған адамға кәффарат бекіткен. Егер жалқыланған сөздің жалпы сөзден кешіктірілуі дұрыс болғанда, кәффарат өтемей-ақ антын жалқылап (истисна қылып), үкімін жою жеткілікті әрі жеңіл болатын еді. Сол секілді, Аюб пайғамбар ауырып жатқанда, әйелінің бір ісіне ашуланып, жазылған жағдайда әйеліне жүз дүре соғуға ант ішкен болатын. Аллаһ тағала: «Қолыңа бір тұтам сабан алып, сонымен (әйеліңді) ұр және берген антыңды бұзба» (Сад сүресі, 44) –деп, антын бұзбай, өтемі ретінде жүз сабанның сабағымен жай ұруды бұйырды [159, т. 3, б. 61]. Егер жалқыланған сөздің жалпы сөзден бөлек айтылуы дұрыс болғанда, әйелін ұруды бұйырмай, оны, кейін жалқылау арқылы үкімін өзгертуге нұсқар еді. Сонымен қатар, бұндай жағдайда шарифаттағы келісім шарттар, талақ, құл азат ету секілді мәселелер тұрақты болмай, ойынға айналып, адамдар сөздеріне тиянақсыздық танытып, уәдені

бұзу қалыпты жағдайға айналар еді. Өйткені ант немесе келісім шарт ұзақ уақыт өткеннен кейін де жалқыланып, үкімі өзгерген не жойылған болады. Әс-Сығнақи осы мәселеге қатысты Әбу Ханифаның халифа Әбу Жағфар әл-Мансурмен болған оқиғасын келтірген. Аталған мәселеде, халифа арғы атасы Ибн Аббастың ұстанымында болатын. Бірде халифа өзінің ұстанымына қайшы келген Әбу Ханифаны шақырып, өзінің көзқарасын алға тартып, сол жайлы сұраған кезде, ұлық имам: «Егер жалқыланған сөз (истсина) жалпы сөзден бөлек, кешіктіріліп айтылуы дұрыс болғанда, саған қол беріп, халифалығыңа серт берген адамдар кейін айтқан сөздерін жалқылып (истисна қылып), райларынан қайтса, халифалығың қалай дұрыс болмақ?!» – деген жауабымен халифаның сұрағын қанағаттандырған [45, т. 3, б. 1442].

Әс-Сығнақи шарт пен لا шылауы арқылы жалқылауды «баяну әт-тағиир» (өзгертіп баяндау) тәсіліне жатқызу – әл-Бәздәуидің ұстанымы, Шәмсуләйимма әс-Сарахсидың оған тек لا арқылы жалқылауды (истиснаны) ғана жатқызып, шартты – «баяны әт-тәбдил», яғни ауыстырып баяндау тәсіліне жатқызғандығын айтқан [45, т. 3, б. 1424]. Әс-Сарахси осы ұстанымында және насыхты баяндау тәсілінен санамау мәселесінде имам әд-Дәбусидің көзқарасын алған [116, т. 3, б. 162].

3. بيان التبدیل (Баяну әт-табдил) – Ауыстырып баяндау. Баяндаудың бұл түріне «насых» жатады. Хусамуддин әс-Сығнақи: «Насых – тілдік тұрғыда, «Біз, бір аяттың орнына басқа аятты ауыстырған кезде, Аллаһ нені түсіргенін жақсы біледі», – деген аятта келгені секілді, «насых» сөзі – ауысу, өзгеру мағынасында келеді. Яғни, бұл – бір нәрсенің орнына басқа бір нәрсенің келуін білдіреді. Мысалы: «Күн көлеңкені насых қылды», – делінсе, бұл – «көлеңкенің орнын бірте-бірте күн сәулесі ауыстырды» дегенді білдіреді» [45, т. 3, б. 1207], – деген.

Терминдік мағынасына келсек, «насых» дегеніміз – шариғат үкімінің кейін келген екінші бір шариғат үкімімен жойылуы. Алғашқы келіп, кейін үкімі жойылған мәтін – *мансұх* деп аталса, кейін келіп, алдыңғы үкімді жойған мәтін – *насых* деп аталады. Әл-Ахсикасидің сөзінде: «Аллаһтың алдында мәлім болған абсолюттік үкім мерзімінің шариғат бекітуші тарапынан баяндалу тәсілі, үкім сырт көзге жалғасын тапқанымен, біздің түсінігімізде ауыстырылған, ал шариғат бекітуші тарапында, бұл, баяндау болып табылады», – деп келеді [45, т. 3, б. 1205]. Осы секілді имам әл-Бәздәуи де: «Шариғат қоюшы тарапынан Аллаһқа мәлім болған абсолюттік үкімнің уақытын ғана баяндау», – деп түсіндірген [116, т. 3, б. 234]. Сондықтан, әл-Бәздәуи секілді құқық негіздері ғалымдары аяттардың насых қылынуын – Құран мәтіндерінің бірін-бірі баяндау тәсіліне жатқызған.

Әл-Бәздәуи «насых» дегеніміз – тәбдил (ауыстыру) десе [45, т. 3, б. 1492], Әс-Сығнақи тәбдил мен насых сөздерінің айырмашылығын былай баяндаған: «Тәбдил – алғашқы үкімнің басқа бір үкіммен ауыстырылуы, ал насых жалпылама келеді, яғни алғашқы үкімнің басқа бір үкіммен ауыстырылуы немесе оның жойылуы да мүмкін. Осы орайда насых екі түрлі болады:

Бірінші: Үкімнің біржолата жойылуы, яғни бұл – басқа үкіммен ауыстырылмай, насых қылынуы. Мысалы, ішімдіктің тыйым салынуы секілді. Ішімдікке қатысты келген алғашқы аяттар үкімінің орнына басқа бір үкім келмей, соңғы келген аятпен үкімі жойылған.

Екінші: Басқа бір үкім келу арқылы алғашқы мәтін үкімінің жойылуы. Мысалы, құбыланың бәйту әл-мақдистен Қағбаға өзгертілуі, жақындарға өсиет етудің мираспен ауыстырылуы секілді» [15, т. 3, б. 1205-1206]. Өз кезегінде насыхтың бұл түрі келесідей бөлінеді:

а) Алғашқы үкімнің өзі секілді екінші бір үкіммен өзгертілуі. Оған жоғарыда келген мысалдарды айтуға болады.

ә) Алғашқы үкімнің өзінен жеңіл бір үкіммен ауыстырылуы немесе насых қылынуы. Мысалы, әйел адамның бір жыл күту мерзімінің (иддә) төрт ай он күнмен ауыстырылуы.

б) Белгілі бір үкімнің өзінен ауыр екінші бір үкіммен мансұқталуы. Көпшілік ғалымдар насыхтың бұл түрінің де орын алатындығына келіскен. Мысалы, мүшріктермен жақсы қарым-қатынастың «қылыш» аятымен, зинақорды үйге қамаудың дүре және тасборан жасау секілді үкімдермен мансұқталуы [160, б. 77].

4. بيان الضرورة «Баяну әд-дарура» – Міндетті түрде баяндалу жолы. Бұл – қажеттілік себепті жазбаша мәтінде келмеген үкімнің, оны баяндау үшін қойылмаған сөз не мәтінмен анықталу жолы. Баяндаудың бұл түрін қолдаған ғалымдар, оның өз ішінде бірқатар жолдарын көрсеткен. Солардың бірі, жазбаша мәтінде келмеген, бірақ айтылу барысында мағына мен үкімнің баяндалуы. Мысалы: *فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ* «Ал егер баласы болмай, оған ата-анасы гана мұрагер болса, онда анасына үштен бірі тиісті» (Ниса сүресі, 11) деген аяттың «*وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ*» «оган ата-анасы гана мұрагер» бөлігінде, мұрадан баланың әкесі мен анасының бірдей үлесі бар, яғни мұраның екеуіне де ортақ екендігін айтқанымен, екеуінің нақты үлесі келмеген. Оны: *فَإِذَا مَاتَ الْوَالِدُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ* «анасына үштен бірі тиісті» деген аяттың жалғасы баяндайды. Яғни, ананың мұраның үштен бірін алатындығын нақты айтқан сөз, әкенің мұраның қалған барлық бөлігін алуға құқылы екендігін баяндап келген. Солайша ата-ананың екеуінің де мұрадан алатын үлесі анықталады. Әкенің үлесі мәтінде келмесе де, мәтінде нақты келген ананың үлесі секілді айқын. Өйткені мәтінде келмесе де жалпы мәтін мазмұны негізгі мағынаны толық білдіреді [122, т. 2, б. 50]. Әрі екеуінің бірінің үлесі анықталса, екіншісінің үлесінің анықталуы міндетті.

Сол секілді пайғамбардың үнсіз құптауы, сахабалардың өз араларындағы ғалым, қазы сахабаның пәтуасы мен шешімін құптауы да баяндаудың осы түріне жатады.

5. بيان التفسير «Баяну әт-тафсир» – Тәпсірлеп баяндау. Әл-Бәздәуи мен әс-Сарахси және әл-Ахсикасидің көзқарастарына сүйенген әс-Сығнақи тәпсірлеп баяндау түрін омоним (муштарак) және қысқа-нұсқа (мужмәл) сөздердің интерпретациясымен шектеген. Ал, әл-Бәздәуидің кітабына түсіндірме жазған Абдулазиз әл-Бұхари: «Тәпсірлеп баяндау дегеніміз – омоним (муштарак) және

қысқа-нұсқа (мужмәл) секілді мағынасы анық келмеген сөздерді баяндау», – деген [116, т. 3, б. 163]. Яғни, «омоним (муштарак) және қысқа-нұсқа (мужмәл) секілді», – деп, басқа да мағынасы көмескі, астарлы мағынадағы сөздер мен мәтіндерді қамтитындығын білдірген. «Муштарак» және «мужмәл» сөздермен шектеген ғалымдар аталған екі сөз түрін мысал ретінде ғана беріп, барлық мағынасы айқын келмеген сөздер мен троптарды мақсат еткен болуы мүмкін.

Көмескілік жекелеген сөзде болғаны секілді, мәтінде де орын алады. Мағынаның анық болмауына сөздің қысқа-нұсқа келуі себеп болады. Кейде сөздің тілдік мағына мен терминдік мағына арасындағы ономазиологиялық алшақтық сөз мағынасын көмескілейді. Мысалы, Құранда келген «الصلاة» «الزكاة», «الحج», «الربا» сөздердің тілдік мағынасы мақсат етілмей, шарифаттағы мағынасы ұғынылады. Алайда, бұл Құран мәтінінде баяндалмай, пайғамбардың ісі және сөзімен баяндалған. Мысалы: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» «Намазға тұрыңдар және зекет беріңдер» (Бақара сүресі, 43) аятында намаз бен зекет ғибадаттары қысқа-нұсқа (мужмәл) мағынада келген. Яғни, орындалу жолдары баяндауды қажет етеді.

Сол секілді, мәтінде мағынасы анық келмеген сөздер мен таңсық сөздер мәтін мағынасын көмескілейді. Мысалы: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً» «Шын мәнінде адам баласы сабырсыз жаратылған» деген мағынадағы аятта келген هَلُوعاً сөзі Құран түскен ортаға таңсық болды. Оны осы аяттан кейін келген аяттар тәпсірлеп баяндады.

Кейде мәтін мен ондағы сөздер анық келгенімен, үкім шығару барысында мағына көмескілігі орын алып, баяндауды қажет етеді. Мысалы: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ» «Ұры ер мен әйелдің қолдарын кесіңдер» (Мәида сүресі, 38) аятындағы «ұры» (السَّارِق) сөзі тілдік формасы жағынан анық. Алайда, сөздің ұрланған заттың мөлшері мен қолдың қай жерден кесілетіндігі, біреудің қараусыз қалдырған мүлкін ұрлауын қамтып я қамтымағандығы секілді мағыналары белгілі емес. Сондықтан сөзді мужмәл, яғни мағынасы қысқа-нұсқа келген деп айтуға болады. Бұл өз кезегінде ұрлық жасаушыға жаза тағайындау мәселесіне әсер ететіндігі белгілі.

Демек, Құран Кәрімге назар аударған адам, оның кей жерде қысқа-нұсқа айтылғанды, егжей-тегжейлі айқындап, көмескі мағыналарды баяндайтын аяттарды және кейбір жалпылама келген мағыналарды жалқылап, шектеу қойылмаған мағынадағы аяттарды шектейтін аяттарды қамтитынын көреді. Бұл Құран мәтіндерінің бірін бірі тәпсірлеп баяндау әдісі. Имам әл-Бәздәуи мен имам әл-Ахсикасидің еңбектеріне сүйенген әс-Сығнақи, осы тәсіл аясында Құран мәтіндерінен шарифат үкімдерін анықтау жолдарын төрт жақтан баяндайды.

Бірінші: Сөздің дыбыстық құрылымы (форма) мен лексикалық жақтан мағынаға қолданылуы. Оған аьмм (жалпы), хас (жалқы), муштарак (омоним) мен муәууәл (жорамал) сөздер жатады.

Екінші: Сөздің қолданған мағынаны анық немесе астарлы түрде білдіруі. Оған: а) Мағынасы анық сөздер: заһир (сыртқы), насс (мәтіндік), муфәссәр (баяндалған) және мухкам (нақты);

ә) Мағынасы көмескі сөздер: хафи (жасырын), мушкил (ұғынықсыз), мужмәл (қысқа-нұсқа) және муташабиһ (көмескі) сөздер мен сөз тіркестері кіреді.

Үшінші: Сөздің қолданылуы, яғни жұмсалған мағынаға қолданылу не қолданылмауы жақтан. Олар: Хақиқа (тура мағына), мажаз (метафора), сарих (анық), киная (метонимия) сөздер. Яғни, сөздің үкімді білдіретін мағыналарға тура және ауыспалы түрде дәлел болуы.

Төртінші: Мәтінде мақсат етілген мағынаны мүмкіндігінше айқындау. Яғни, мужтаһидтың сөз не сөйлемдегі үкімдерді білдіретін мағыналарды мүмкіндігінше ұғындыруы тұрғысынан: «Ибарату ән-насс» (мәтін түсінігі), ишарату-ән-насс (мәтіннің тұспал мағынасы), Дәләләту ән-насс (мәтін семантикасы), Дәләләту әл-иктиза (мәтіннің қажет еткен мағынасы) деп бөлінуі [161, б. 110].

Осылайша, әс-Сығнақи, басқа ханафи ғалымдары секілді мәтіннің құқықтық герменевтикасын: *сөздің мағынаға жұмсалуды, баяндауды, қолданылуы және семантикасы жақтан* бөліп, сөз бен мағынаға қатысты реттеген.

3.3 Әс-Сығнақи еңбектеріндегі діни мәтіндерден құқықтық үкімдерді шығарудың лингвистикалық әдістері

3.3.1 Сөздің формалық және тілдік тұрғыда мағынаға қолданылуы

Ханафи усул ғалымдары сөзді: мағынаны қамтуы немесе белгілі бір мағынаға жұмсалуды тұрғысынан «аъм» (жалпы), «хас» (жалқы), «Муштарак» (омоним) және «муәууәл» (жорамал) сөздер деп бөліп қарастырған. Имам әл-Бәздәуи мен әл-Ахсикаси еңбектерін негізге алған әс-Сығнақи аталған сөз түрлерін – назымның форма мен лексикалық тұрғыда мағынаға жұмсалуды деп қарастырады.

Сөздің белгілі бір дыбыстық құрамда айтылуын – оның формасы десек, лексикалық жағы – оның ұғындырған мағынасы болмақ. Яғни, «сөз формасы» – сөздің белгілі бір шақтағы етістік халінде немесе бұйрық рай, яки есім формаларында келуі.

Ал, «тілдік жағы» – белгілі бір формада келген сөз не сөз тіркесінің ұғындырған мағынасы. Бұл мағына – белгілі бір сөздің және одан туындаған сөздердің барлығынан табылады. Мысалы: Алтыннан жасалған әртүрлі бұйымдардың барлығының негізі алтын болғаны секілді. Яғни, өткен шақ не келер шақ секілді әртүрлі сөз формаларының әрқайсысына ортақ мағына тән. Сондықтан «сөздің мына формасы – жалпы не жалқы мағынаны ұғындырады», – деп айтылады. Муштарак (омоним) мен муәууәл (жорамал) мағыналар да сол секілді.

«Жалқы» (хас) сөздер

Усул әл-фиқһ ғылымында араб тіліндегі «خاص» жалқы мен «عام» жалпы терминдері сөзге қатысты қолданылған. Бірақ бұл сөздер жалқы немесе жалпы ұғымдарды білдіреді. Қазақ тіл білімінде сөз мағыналарына қатысты арнайы еңбек жазған Б.Қалиев пен А.Жылқыбаева жалпы мен жалқы сөздерді ұғымға қолданып: «... ұғым екеуі: жалпы ұғым және жеке (нақты) ұғым. Бір сөзде осы екі ұғымның екеуі де болуы мүмкін. Сөздердің бұл жалпылық және жекелік қасиеттері олардың ең басты қасиеттері болып табылады», – деген [162, б. 7].

Араб тілінде خاص «хас» сөзі – «жеке», «жекелеген», «арнайы», «тән» деген секілді мағыналарға жұмсалады. Қазақ әдеби тілінің сөздігінде «хас» сөзі: *шын мәніндегі, нағыз, нақ, дәл, бір нәрсенің бойына тән, соған лайық* деген мағыналарды білдіреді [150, т. 15, б. 154]. Терминдік мағынасына келсек, «хас» (жалқы) – белгілі бір мағынаны білдіретін жекелеген сөз. Әл-Бәздәуи мен әл-Ахсикаси: «Жекелеген бір мағынаға жұмсалған әрбір сөзді және белгілі бір аталған затқа берілген жекелеген онимдерді хас деп атаймыз» [45, т. 1, б. 204], [15, т. 1, б. 221], – деп анықтама берген. Анықтамадағы «жекелеген бір мағына» тіркесі жалқы онимдердің ішінде омоним сөздердің қамтылмайтындығын білдіреді. Себебі омонимде бір сөзге жекелеген мағына тән емес. Имам әс-Сарахсидің анықтамасында «бір мағына» тіркесінің орнына «белгілі бір мағына» тіркесі қолданылған. Әл-Бәздәуидің анықтамасынан жалқы сөздер *мужмәл* (қысқа-нұсқа айтылған) сөздерді қамтитындығын, әс-Сарахсидің анықтамасындағы «белгілі мағына» яғни нақты, анық мағына деген тіркестерінен *мужмәл* сөздер жалқы сөздерге жатпайтындығын байқауға болады. Имам Абдулазиз әл-Бұхари имам әс-Сарахсидің пікірін дұрысырақ санағанымен, Әл-Бәздәуидің «бір мағына» тіркесінен де *мужмәлдың* (қысқа-нұсқа сөз) жалқы сөздерге кірмейтіндігін түсінуге болады деген [116, т. 1, б. 51]. Себебі *мужмәл* сөздің бір не көп мағыналылығы белгісіз. Ал, әл-Бәздәуи жалқы сөзді «бір мағыналы» екендігін нақтылап, *мужмәлдың* жалқы сөздерге жатпайтындығын білдіреді. Әрі екі ғалым да, жалқы сөздер баяндауды қажет етпейді, себебі өзі баяндаушы, ал *мужмәл* сөздер баяндауды қажет етеді, яғни, бұл тұрғыда *мужмәл* (қысқа-нұсқа) сөз жалқы сөздерге қарама-қайшы екендігіне келіскен.

Әс-Сығнақи жоғарыдағы анықтаманы түсіндіре отырып, жалқы сөздерді үш топқа бөлген:

- а) Типтік атаулар. Мысалы: адам.
- ә) Түрді білдіретін жалқы сөздер. Мысалы: ер адам.
- б) Жеке онимдер (Дара атау сөздер). Мысалы: Зейд

Әс-Сығнақи анықтамадағы: «Жекелеген бір мағынаға жұмсалған әрбір сөз» – тип пен түрді, «белгілі бір аталған затқа берілген жекелеген оним» дара атауды білдіретіндігін айтқан [15, т. 1, б. 222]. Себебі тип – түрлердің саны артумен көбейсе, түр – полионимге сай көбейеді. Ал дара атаулар көбеюге жатпайды.

Типтік атауларға: адам, түйе, ағаш, жеміс, өзен, қала т.б. жатса, әрбір типтік атау түрлерінің атаулары бар. Мысалы, адам типтік атау түріне: еркек,

әйел; ағаш типтік атау түріне: құрма, алма, т.б. жатады. Ал жеке онимдерге нақты антропоним, топоним, зооним секілді оним түрлері жатады.

Сонымен қатар, жалқы сөздерге: сан есімдер, бұйрықтар мен тыйымдар, мутлақ (шектеу қойылмаған) және мукайяд (шектелген) сөздер де кіреді.

Жалқы сөздер түсіндіргісі келген мағынаны міндетті түрде анық, нақты жеткізеді. Яғни, жалқы сөздің мағынасы айқын келіп, оны түсінуде еш қиындық туындамайды. Сондықтан жалқы сөзбен жеткен үкім – нақты, кесімді болады.

Құран мен сүннетте жалқы (хас) сөздерге байланысты мысалдар жеткілікті. Уәдеде тұрмаған жағдайда жазасын өтеу туралы: «*Мұны таппаған біреу, үш күн ораза (ұстауы керек)*» (Маида сүресі, 89) деп бұйырылған. Аяттағы «үш» (ثَلَاثَةً) сөзі – хас, яғни нақты үш күн ораза ұстауды ұғындырып, кесімді, нақты үкімді білдіреді. Осыған ұқсас Құрандағы «төрт ай он күн», «екі ай» секілді мерізімдер мен мирас үлестері және хадистердегі зекет мөлшері – жалқыны (хасты) білдіретін сөздермен айтылғандықтан нақтылықты білдіреді.

Имам әл-Жуайни: «Сан есімдер – сөздің мағынаға жұмсалуды жақтан ықтималдылық тасымайтын мәтіннің ең жоғарғы дәрежесі», – деген [90, т. 1, б. |227].

Жалқы сөздердің интерпретациясына қатысты бір дәлел табылса, яғни жалқы келген сөздің мағынасынан басқа да бір мағынаның көзделгендігіне қатысты бір дәлел болса, мұндай жағдайда жалқы сөз астарлы мағынасымен түсіндіріледі. Мысалы: қойдың зекетіне байланысты хадисте «бір қой» сөзін ханафилер қойдың өзі немесе құны деп түсіндірме жасаған. Бұл көзқарас бойынша зекет ретінде қойдың өзі берілгені сияқты, қойдың құнын (ақшасын) да зекет ретінде беруге болады. Ханафилердің көзқарасы бойынша, Аллаһ зекет беруді бұйырумен жоқ-жітіктердің мұқтаждығын өтеуді қалаған. Мұны қойдың өзін зекетке бергені сияқты, оның ақшасын беру арқылы жүзеге асыруға болады. Бұл жерде ханафи ғалымдары хадис мәтінін шарифаттың асыл мақсаттары аясында интерпретация жасап түсіндіреді.

Бөлшектен бүтінге, жалқыдан жалпыға өту тәсіліне сай ғалымдар реттілік сақтап, жалқы сөздерден кейін жалпы сөздер тақырыбына тоқталған. Әс-Сығнақи жалқы категориясының жалпы сөздерден бұрын келуін, жалқы сөздердің кесімді үкім беретіндігіне ғалымдардың бірауыздан келіскендігін айтқан [15, т. 1, б. 227].

Жалпы (аъмм) ұғымдағы сөздер

Қазақ тіл білімінде жалпы есімдерге – тілдегі әр алуан деректі және дерексіз заттар мен ұғымдардың саны мен сын-сапасына қарамай, жалпы мағынаны білдіретін сөздер жатады.

Араб тілінде келген Құран мен сүннет мәтіндері араб тілінің заңдылықтарына сай, жалпы және жалқы сөздерді қамтиды. Осы екі негізден шарифи үкімдерді шығару үшін жалпы келген сөздерді анықтап, олардың түрлерін, үкімі мен семантикасын айқындау қажет.

Мысалы: «*وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا*» «*Ұры ер мен әйелдің қолдарын кесіңдер*» (Мәида сүресі, 38) аятындағы «*Ұры ер мен әйелдің*» сөздері жалпы келіп,

олардың саны нақтыланбаған. Сол секілді пайғамбардың: «مَنْ أَلْقَى السِّبَاحَ فَهُوَ آمِنٌ» «Кімде-кім қаруын тастаса, ол – қауіпсіз» хадисінде келген «من» «кімде-кім» сөзі де жалпы ұғымда келген. Яғни, белгілі бір адаммен немесе адамдармен шектемей, әрбір қару тастаған адамды қамтыған.

«عام» «Жалпы» сөздерге усул әл-фиқһ ғалымдары кеңірек тоқтап, әртүрлі анықтамалар береді. Олардың арасында әртүрлі көзқарастардың шығуына: жалпы сөздің барлық жалқы компоненттерін қамтып не қамтымауы және жалпылықтың сөзге де мағынаға да қатыстылығы себеп болған. Бір топ ғалымдар: «Жалпы сөз өзіне қатысты барлық жалқы сөздерді қамтуы шарт», – десе, басқа ғалымдар: «Жалпы сөз өзіне тиесілі бөліктерінің басым бөлігін қамтуы жеткілікті», – деп санаған. Сол секілді бір ғалымдар «жалпылық сөзге де, мағынаға да қатысты» десе, кейбір ғалымдар «сөзге ғана тән» деп білген. Осы екі мәселеге байланысты келесі көзқарастар туындаған:

1. Ханафи ғалымы Әбу Бәкір әл-Жассас секілді ғалымдар жалпы сөздің өзіне қатысты барлық жалқы компоненттерін қамтуын шарт санамай, мағынаның жалпы болатындығын айтады. Сондықтан олар жалпыға: «Мағыналар мен есімдерді қамтыған сөз» деп анықтама берген. Алайда, Ханафи ғалымы Әбу Зейд әд-Дабуси бұл сөздің қате екендігін баяндап: «Бұл жерде әл-Жассастың сөзінде қателік орын алған», – деген [157, б. 101]. Оны әс-Сығнақи: «Мағынада көп мағыналық емес, омоним бірліктері секілді мағыналардың әралуандылығы болады. Ал бұл – бір мағынаның бірліктері. Егер көп болған жағдайда, олар мағыналар деп саналмайды. Мысалы: Ілім сөзінің надандықты, сауатсыздықты жойып, күмәннан арылтушы бір мағынасы бар. Ал кәләм ілімі, грамматика ілімі секілді ілімдердегі қолданыс мағынасы – оның бірліктері», – дейді.

Кейбір мутакаллим ғалымдар: «Жалпы – екі немесе одан көп нәрсені қамтыған сөз», – десе, Әр-Рази: «Бір-біріне байланысты бірліктерді бірден қамтыған сөз», – деген.

2. Жалпы сөздің өзіне қатысты барлық компоненттерді қамтуын шарт санамаған және мағынаны жалпылықпен сипаттамаған топ. Бұл – көпшілік ханафи ғалымдарының ұстанымы. Имам әл-Бәздәуи мен әл-Ахсекси: «Жалпы – сөз бен мағынаны құрайтын атауларды қамтитын сөздер» [45, т. 1, б. 206], – деген. Әс-Сығнақи болса, жалпы және жалқы терминдеріне жеке анықтама бермей, мәтінде келген осы анықтамаға сілтеме жасаған [15, т. 1, б. 227]. Анықтамада келген «сөз бен мағына» деген тіркестегі «сөз» жалпы мағынаны білдіретін есім сөздерді білдірсе, «мағына» сөзі «من» «кімде-кім» «ما» «қандай да бір» деген секілді мағыналарды білдіретін көмекші сөздерді ұғындырады.

Бұл ұстанымды қолдап, жалпылық мағына мен етістіктерге қатысты болмайтындығын айтқан имам әл-Ғазали, жалпы сөздерге: «Бір жақтан екі не одан да көп нәрсені білдіретін сөз», – деп анықтама берген [79, б. 415].

3. Жалпы сөзге барлық компоненттерін қамтуды шарт санап, мағынаны жалпылықпен сипаттамаған топ. Бұл – мутакаллимдер ұстанымы. Сонымен қатар Садрушшариға мен Мулла Хусрев секілді ханафи ғалымдары да осы

пікірді ұстанған. Олар: «Жалпы – өзіне қатысты болатын барлық бірліктерді бірден қамтығын сөз», – деп анықтаған.

4. Жалпы сөзге барлық компоненттерін қамтуды шарт санаған және мағынаны жалпылықпен сипаттаған топ. Бұл: Ибн әл-Хажиб, әл-Қарафи, әл-Камал ибн әл-Һумам секілді ғалымдардың ұстанымы.

Араб тілінде белгілі бір сөздер задында жалпы ұғымды білдіреді. Құқықтанушылар олардың құқықтық үкімдерді анықтау барысындағы маңыздылығын ескеріп, келесі жалпы категориясын білдіретін сөздерді анықтаған:

1. Белгілі халдегі әрі көпше түрдегі сөздер. Оған белгілі халді білдіретін «ال» артиклімен немесе тіркес арқылы белгілі болған көптік мағынаны білдірген жалпы сөздер жатады. Барлығын қамтушы (истиғрақ) мағынасын білдіретін «ال» артиклімен белгілі болған жалпы есімге: «*Аналар (الْوَالِدَاتُ) балаларын толық екі жыл емізеді*» (Бақара сүресі, 233); «*Әке-шеше және жақындардың қалдырған нәрселерінен еркектерге (الرِّجَالِ) де үлес бар*» (Ниса сүресі, 7); Изафет тіркесімен белгілі халде болған көпше түрге: «*Аналарыңызбен (أُمَّهَاتِكُمْ) үйленулерің сендерге харам қылынды*» (Ниса сүресі, 23); «*Олардың малдарынан (أَمْوَالِهِمْ) садақа ал*» (Тәубе сүресі, 103), – деген аяттарды мысал етуге болады.

2. Барлығын қамту (истиғрақ) мағынасын білдіретін «ال» артиклімен келген сөздер. «*Негізінен адам баласы (الْإِنْسَانَ) зиянда*» (Аср сүресі, 2) деген аят ер не әйел деп бөлмей, барлық адамдарды түгелдей қамтыған. Бірақ белгілілікті білдіретін «ال» артиклімен белгілі болған жекеше сөздер жалпы есімді білдірмейді. Мысалы: «*Расында Біз Перғауынға елші жібергендей сендерге де куә түрінде елші жібердік. Сонда Перғауын елшіге (الرَّسُولَ) қарсы келді...*» (Музаммил сүресі, 15-16) аятында الرَّسُولَ сөзіндегі «ال» артиклі жалқы есімді білдіреді. Изафет тіркесімен белгілі болған жекеше сөзге: «*Аллаһтың нығметін (نِعْمَةَ اللَّهِ) санасаңдар санына жете алмайсыңдар*» (Нахыл сүресі, 18) аятындағы «*нығмет (نِعْمَةً)*» сөзі, барлық нығметтерді қамтыған.

3. Формасы жекеше түрді, мағынасы жалпы есімді білдіретін сөздер: «*الأمة* - үмбет», «*الرهط* - топ», «*القوم* - қауым» секілді сөздер.

4. *كُلُّ* сөзі. Бұл сөз жалпы ұғымды білдіреді. Мысалы: «*كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ*» «*Барлық жан өлім дәмін татады*» (Әли Имран сүресі, 185) деген аяттағы *كُلُّ* сөзі «жалпы» категориясына жатады.

5. Сілтеу есімдері (Исм әл-маусул). Мысалы: «*إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا*» «*Негізінен сондай жетімдердің малдарын зұлымдықпен жегендер, олар қарындарын отпен толтырған болады*» (Ниса сүресі, 10) деген аяттағы *الَّذِينَ* сөзі жалпыға жатады.

6. Сұраулы есімдер: «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا...» «*Кім Аллаһқа көркем қарыз берсе, (Аллаһ жолында ықыласпен мал жұмсаса)*» (Бақара сүресі, 245) деген аяттағы «مَنْ» сұрау есімі жалпы сөз қатарына кіреді.

7. Кейбір шарттық қатынасты білдіретін есімдер. Мысалы: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» «*Сендерден кімде-кім рамазан айын көрсе, ораза ұстасын*» (Бақара сүресі, 185)

Жалқы және жалпыға қатысты үкімдер

Усул (ислам құқығы негіздері) ғалымдары көптеген құқықтық мәселелерде әртүрлі үкімдердің шығуына себеп болған жалпы, жалқы мағыналарды ұғындырған сөздерді баяндауда қарама-қайшы пікір білдірген. Мутакаллим мектебі өкілдері жалпылама келген сөздің мағынасын шариғи үкім білдіруде «болжамды» деп таныса, ханафилер «кесімді дәлел» деп білген. Әс-Сығнақи: «Бізде жалпы сөздер жалқы секілді күмәнсіз, кесімді үкімді білдіреді. Бұл тұрғыда бұйрық рай, тыйым сөздер мен хабарлы сөйлемдер бірдей. Бірақ қысқа-нұсқа келіп, қолдану аясы белгісіз болып, мәтін не сөздің жалпы келгендігі анықталмаған жағдайда, белгілі болғанға дейін нақты үкім берілмейді», – деген [15, т. 1, б. 234].

Мутакаллимдер мектебін шафиғи, малики, ханбали мәзһабының ғалымдары құрайтындығы белгілі. Сонымен қатар, олардың көзқарасын имам әл-Матуриди бастаған Самарқандтық ғалымдар да қолдаған. Олардың көзқарасында «әрбір жалпы жалқыланады» деген ережеге сай, әрі мәтіндердегі жалпы мағынаны білдіріп келген сөздерді зерттеу барысында, жалпыдан әрдайым жалқы мақсат етілгендіктен, барлық жалпы келген мағына жалқылануы ықтимал. Ал, ықтималдылық орын алған жағдайда, кесімділік жойылады [113, т. 1, б. 339]. Ханафилер болса: «Әрбір сөз белгілі, нақты бір мағынаға қойылған болса, жалпы мағына да белгілі бір сөзге қойылған. Оны сол мағынадан ажырататын дәлел келмейінше, сөз бен оның жалпы мағынасы толықтай біртұтас болып табылады. Яғни, нақты жалқылайтын дәлел келмейінше, жалпы мағына кесімді құжат болып қала бермек», – деген уәж айтады [85, 1/384-б.]. Имам әл-Бәздәуи: «Жалпы (аам) біздің мәзһабымызда жалқы (хас) секілді кесімді үкімді міндетті қылады», – деген [45, т. 2, б. 659]. Ханафилер көпшіліктің айтқан ықтималдылығын, жалпының жалқыланғаннан қалған бөлігінің болжамды екендігіне қатысты келгендігін айтқан.

Осы көзқарастардың нәтижесінде, мәтіні мен семантикасы кесімді келген жалпы мәтінді жалқылайтын дәлелге қатысты да қарама-қайшы пікір туындайды. Яғни, жалпы келген мағынаны болжамды (занни) дәлел деп білген көпшілік ғалымдар, оның болжамды дәлелмен жалқыланатындығын айтса, оны кесімді дәлел деп білген ханафи ғалымдары, болжамды (занни) дәлелдің жалқылай алмайтындығын алға тартқан. Әс-Сарахси: «Мәтін мен мағына жағынан да кесімді саналған, жалпы мағынаны ұғындырған Құран аяттары мен мутауатир сүннеттің, ахад хадис немесе қияс секілді болжамды дәлелдермен жалқылануы дұрыс емес», – деген [122, т. 1, б. 142]. Сол секілді жалқы келген сөздің жорамал мағына ұғындыратындығына бір дәлел табылса, яғни жалқы сөздің білдірген мағынасынан басқа, екінші бір мағынаның көзделгендігіне

қатысты бір дәлел болса, мұндай жағдайда жалқы сөз астарлы мағынасымен түсіндіріледі. Мысалы, қой малының зекетіне байланысты келген хадисте «бір қой» сөзін ханафилер «қойдың өзі» немесе «құны» деп түсіндірме жасаған. Бұл көзқарас бойынша зекет ретінде қойдың өзі берілгені сияқты, қойдың құнын да зекет ретінде шығаруға болады. Ханафилердің көзқарасы бойынша, Аллаһ зекет беруді бұйыру арқылы жоқ-жітіктердің мұқтаждығын өтеуді қалаған. Мұны қойдың өзін зекетке бергені сияқты, оның құнын беру арқылы да жүзеге асыруға болады.

Әс-Сығнақи жалпы сөздің үкіміне қатысты мына үш көзқарасты келтірген:

«Бірінші: Жалпы келген сөзге, оның негізгі лексика-семантикасы айқындалмайынша ешқандай үкім берілмейді. Бұл – әл-Әшғари, әл-Бақиллани және кейбір муғтазила ғалымдарының көзқарасы. Олар «Әл-Уақифия» бағыты деп танылған. Яғни, бұл көзқарас бойынша, жалпы сөз не мәтін практикалық және сенімге қатысты мәселеде дәлел болуға жарамсыз.

Екінші: Әш-Шафиғидің пікірі бойынша, жалпы сөз не мәтін жалқылаушы құрал келмесе, жалпы категориясында қалып, жалқылану ықтималдылығы болғандықтан кесімді үкімді білдірмейді. Сондықтан аналогиялық (қияс) тәсілмен және ахад хадиспен жалқыланады. Яғни, жалпы сөз не мәтін амал етуге дәлел болса, сенім мәселесінде негіз болмайды.

Үшінші: Ханафи мәзһабында жалпы сөз жалқы сөздің үкімі секілді кесімділік пен күмәнсіздікті білдіреді. Сондықтан амалда да сенімде де күмәнсіз дәлел болады» [15, т. 1, б. 234-235].

Алайда бұл жалқыланбайтын жалпы сөздерге қатысты. Ал, жалқыланатын жалпы сөздерге қатысты әс-Сығнақи төрт көзқарасты баяндаған.

а) Әбу әл-Хасан әл-Қархидің пікірі бойынша, жалқылаушы белгілі не белгісіз болса да дәлел болмайды. Баяндаушы мәтін келмейінше үкім алынбайды. Белгілі және белгісіз жалқылаушы сөзді түсіндіре кетсек, وَأَحْلَىٰ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا «Аллаһ сауданы халал, өсімді харам етті» аятындағы «сауда» сөзі жалпы келген, ал «өсім» сөзі адал етілген сауданы жалқылаған. Егер бұны пайғамбар бұрын, яғни аталған аят түспей тұрып баяндаған болса, бұл белгілі жалқылаушы болады. Ал пайғамбар саудада өсімнің адал емес екендігін бұрын баяндамаған болса, аяттағы жалқылаушы белгісіз деп танылады [163, т. 1, б. 62].

ә) Кейбір ғалымдар «Егер жалқылаушы дәлел белгілі болса, жалпы келген сөз не мәтін де жалқылаушы дәлел секілді нақты, кесімді үкімді білдіреді. Ал белгісіз болса, жалпы келген сөз не мәтін жалқыланған бөлігі де, қалған бөлігі де дәлел болуға жарамыз», – деген.

б) Жалқылаушы дәлел белгілі болса, жалпының қалған бөлігі нақты кесімді үкімді білдіреді, ал белгісіз болса жалқылаушы дәлел тасталып, жалпы сөз жалқыланғанға дейінгі секілді, нақтылық пен кесімділікті білдіреді.

в) Ханафи ғалымдарының көзқарасында, жалқылаушы дәлел белгілі не белгісіз түрде келген болса да, жалпы сөз дәлел болуға жарамды. Бірақ кесімді дәлел бола алмайды. Бұл тұрғыда әш-Шафиғидың көзқарасындағы жалқыланбайтын жалпы келген мәтіннің үкімі секілді [15, т. 1, б. 239].

Қорыта айтқанда, ғалымдар жалқы сөздердің нақты, кесімді үкім білдіретініне келіскен болса, жалпы сөздердің үкімінде әртүрлі көзқарас ұстанған. Көпшілік ғалымдар оны «болжамды, күмәнді дәлел» деп санаса, Ханафи мектебінің ұстанымында жалқыланбайтын жалпы сөздер нақты, кесімді үкімді білдірсе, жалқыланатын жалпы сөздер болжамды дәлел ретінде саналады.

Муштарак (Омонимия) сөздер

Омоним сөзі грек тілінде *homos* – біркелкі, *опута* – есім деген мағына береді. Араб тілінде *муштарак* «مشترك» сөзі қолданылады. Муштарак «مشترك» сөзі *бірігу*, *ортақтасу* мағынасындағы *иштарак* (اشترك) етістігінен жасалған ырықсыз есімше, әртүрлі ұғымдардың ортақ бір сөзде бірігуі мағынасын білдіреді.

Әл-Жассас еңбегінде муштарак терминіне анықтама бермеген. Бірақ омоним сөз жалпы келген кезде мужмәл (қысқа нұсқа) болатындығын, одан жалпы ұғымды іздеудің дұрыс емес екендігін айтқан. Яғни, ол омоним сөз бен мужмәл сөзді тең қараған [92, т. 3, б. 260].

Әл-Бәздәуи омоним сөздерге: «Әртүрлі мағыналарды таситын немесе мағыналары әртүрлі есімдерді білдіретін, бірақ сөйлемде бір мағынасы ғана мақсат етілетін сөз» [45, т. 1, б. 211], – деп анықтама берсе, әл-Ахсикаси: «Бір категорияға жатпайтын бірнеше мағыналар мен есімдерге ортақ сөздің қолданылуы – омоним», – деген. Бұл анықтамалар мазмұны әд-Дабусидің еңбегінде келген [157, б. 101]. Әс-Сығнақи аталған екі анықтаманы араб тіліндегі «عين» (көз) сөзін мысал ретінде келтіре отырып түсіндіреді. «Көз» сөзінің қазақ тіліндегі секілді, араб тілінде де мынадай мағыналары бар:

1. Адамның жан-жануарлардың көзі (көру мүшесі)
2. Бұлақтың көзі (судың шығып жатқан жері)
3. Күннің көзі (жарқырап көрінуі)
4. Иненің көзі (жіп өткізетін тесігі)
5. Ақылдың көзі (ақыл-ойдың бастауы) және т.б.

Бұл келтірілген мысалдар көз сөзінің көп мағыналылығын білдіреді. «Көз» сөзі адамға, не күнге, не бұлаққа қатысты айтылса, әртүрлі есімдерге ортақ болады. Ал, егер «көз» осы сөздердің түсінігіне, мазмұнына қолданылса, әртүрлі мағыналарға ортақ сөз болады. Есімдерге атау сөздер кірсе, мағынаға сипаттар мен етістіктер жатады. Әс-Сығнақидың бұл сөзінен, омонимнің тілдік (сөздік) және мағыналық деп екіге бөлінетіндігін түсінеміз.

Тілдік омоним – бір сөзге әртүрлі есімдердің ортақ болуы. Омонимнің бұл түрінің жалпы категориясында келуіне қатысты ғалымдар әртүрлі көзқарас білдіреді.

Мағыналық омоним – бір сөздің әртүрлі есім мағыналарына ортақ болуы. Омонимнің бұл түрінің жалпы формасында келуін ғалымдар бір ауыздан қабылдаған.

Тілдік омоним сөздердің жалпы болуы мәселесіне тоқталар болсақ, екі көзқарас қалыптасқан.

Бірінші: Көпшілік ғалымдар омонимдердің жалпы келуін қабылдап, омоним сөздің бірнеше мағыналарда қолданылуын құптаған. Көзқарастарына:

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا «Расында Аллаһ Пайғамбарды мейіріміне бөлейді және Оның періштелері де оған жарылқау тілейді (салауат айтады). Ей, иманға келгендер! Сендер де оған салауат айтыңдар және амандық тілеп сәлем беріңдер» (Ахзаб сүресі, 56) аятындағы «салауат» сөзінің мағыналарын дәлел қылады. Аятта Аллаһ Тағалаға қатысты салауат – Оның мейірімі, періштелерге қатысты салауат – олардың жарылқауы, ал, мұсылмандарға қатысты айтылған салауат – дұға мағынасында келген. Яғни аталған мағыналарға бір сөз қолданылған.

Екінші: Ханафи мәзһабының көзқарасында омонимдер жалпылама келмейді. Яғни, омоним тура және метафоралық мағынада болса да бір мағынадан артық мағыналарға қолданылмайды. Бірнеше тура мағынада қолданылмауын айтар болсақ, әу баста сөз белгілі бір мағынаға қойылады. Бұл – сөздің белгілі мағынаға ғана тән екендігін көрсетеді. Осы мағына сөздің негізгі мағынасы болады. Ал, қосымша метафоралық мағынада жұмсалмауына келсек, оның тура және метафоралық мағынасын бір сөзге біріктіру мүмкін емес [163, т. 1, б. 65].

Садрушшариға: «Кімде-кім тілде омонимияның орын алу себебін білсе, ол сөзді екі мағынада қолданбаған болар еді. Өйткені омонимдік мағына Жаратушы тарапынан (Құранда) келсе, ол – сынақ. Ал егер басқа жерде келсе, түсініксіздік немесе адресанттардың келіспеушілігі себепті орын алады», – деген.

Әс-Сығнақи имам әл-Бәздәуидің омонимге қатысты « لا عُومَ هَذَا اللَّفْظِ » «оған (омонимге) жалпы мағына тән емес» деген сөзін түсіндіріп былай дейді: «Бұл болымды сөйлемде орын алатын жағдай. Мысалы: وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ «Талақ етілген әйелдер, үш (етеккір) мерзімі өткенше күтеді» аятындағы قُرُوءٍ «етеккір» сөзі секілді». Негізінде قُرُوءٍ сөзі арабтар арасында етеккір және тазалық мағыналарында қолданылады. Кейін, осы сөздің интенциясын айқындау – құқықтық мектептер арасында әртүрлі көзқарастардың шығуына себеп болды. Ханафи мен ханбали мектебінің ғалымдары етеккір мағынасын дұрыс деп білсе, шафиғи мен мәлики мектептері тазалық мағынасын құп көрген. Әс-Сығнақи: «قُرُوءٍ» сөзінің астарына үңіліп қарайтын болсақ, ол «жинау», «жинақ» мағынасын білдіретін «قُرُوءٍ» сөзінің көпше түрі. Осы мағынадан оның жатырда жиналатын қанды ұғындыратындығын түсінеміз. Сондықтан аяттың мағынасы «үш етеккір мерзімі» болады», – деген [45, т. 1, б. 216].

Ал, болымсыз сөйлемде омоним жалпы мағынада қолданылады. Мысалы:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ «Әкелерің некелескен әйелдерге үйленбеңдер» деген аяттағы «نَكَحَ» «некелесу» сөзі араб тілінде келісім және жыныстық жақындасу деген мағыналарды қамтиды. Алайда, омонимнің болымсыз сөйлемде де жалпылықты білдірмейтіндігін айтқан көзқарастар бар. Демек болымды сөйлемде омонимнің жалпы келмейтіндігі анық. Өйткені сөзді – киім деп алсақ, мағына – сол киімді киетін адам іспеттес. Ал бір мезетте екі адамға бір киімді

кигізу мүмкін болмайды. Сол сияқты сөзді – қалып деп алсақ, мағына – сол қалыптан шыққан кірпіш секілді. Бір мезетте бір қалыптан екі кірпіш шығуы мүмкін емес. Сондықтан жалпы сөзден басқа, бір сөз бір мезетте екі не көп мағына туындатпайды. Ал, жалпы сөздің әрбір жалқы денотаттары киім киген бір адам не бір кірпіш секілді» [45, т. 1, б. 213-216].

Қазақ тіл білімінде де көп мағыналы сөз бен омоним сөздер ажыратылады. Көрнекті ғалым Ғ.Мұсабаев: «Айтылуы, дыбысталуы бірдей, бірақ мағыналары бір-бірінен мүлде басқа сөздерді омоним дейміз. Бірақ кейбір сөздер сөз тіркесіндегі қолданылуларына қарай, біріне-бірі байланысты ұғымдардың атаулары болады. Әрине, олар да жеке мағынада қолданылады, бірақ омоним бола алмайды, өйткені олардың мағыналары әлі бірінен бірі алыстап кете алмаған жақын мағыналар болады» [164, б. 119], – деген. Яғни, омоним қашан да мағыналас байланыстан аулақ. Олардың сыртқы түрі ғана үйлес келетініне шек жоқ [165]. Демек, омоним сөз жалпы көп мағынаны білдірмей, әрбір ұғымға жеке дара атау болады. Мысалы, *Біржан атының басын алыс сапарға қарай бұра берді. Оның аты – Асан.* Бұл сөйлемдердегі «ат» сөздерінің бірі – жылқы малын білдірсе, екіншісі – адамның есімін білдіреді. Бұл, әрине, омоним болады. Өйткені мал мен есімнің арасында мағыналық ешбір байланыс жоқ.

Омоним болған сөз өз алдына жеке мағынаға ие болып қана қоймай, ол бұрынғы, өзі дараланып шыққан сөзбен мағыналық ешбір байланысы болмай, одан мүлде алыстап кетіп, басқа түбірден жасалған сөздердің дәрежесіне жету керек. Бұларды контекст арқылы ғана білуге болады. Мәнмәтіннің ролі жөнінде В.В. Виноградов: «Слово как единая система внутренне связанных значений понимается лишь в контексте всей системы данного языка» [166, с. 14], – дейді.

Омоним мен көп мағыналы сөздің ұқсастығы жайында ғалым К.Аханов былай дейді: «Полисемия мен омонимді ажыратудың қиындығы бұл екі категорияның кейбір ұқсастығынан келіп туады. Көп мағыналы сөздер кейде омоним сөздердің жасалуына негіз болады да, осылардың омоним сөздердің көп мағыналығы дегенмен ұштасып жатады» [167]. Ғалымның атап көрсеткеніндей, бір кездері көп мағыналы (полисемия) болған сөздердің мағыналарының үзілуі нәтижесінде, тілімізде бірталай омоним сөздер жасалған. Осындай жолмен жасалған омонимдер көп мағыналық сипатымен тығыз байланысты болады. Мысалы, Құранда الأمة «Умма» яғни *үмбет* сөзі *وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْكُنُونَ* «Ол жерде мал сугарып жүрген **бір топ** адамдарды кездестірді» (Қасас сүресі, 23) аятында – *жамағат* мағынасында келсе, *إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً* «Ақиқатында, *Ибраһим* үлгі тұтатын жетекші еді» (Нахыл сүресі, 120) аятында – *Ибраһимнің көркем сипаттар мен қадір қасиеттерді бойына жинаған* тұлға екендігін білдіріп, ал, *إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ* «*белгілі бір мерзімге дейін*» (Һуд сүресі, 8) аятында – *уақыт, мерзім* мағынасында келген. Аталған аяттарда келген الأمة «умма» сөзінің ұғындырған мағыналары арасында семантикалық байланыс бар. Яғни адамдардың, көркем сипаттардың, уақыт бірліктерінің жинақталуы, бірігуі ортақ семантиканы білдіреді. Өйткені көп мағыналы сөздер

бір мағынадан тарап, түпкі мағынаның бірлігі сақталған. Сондықтан омоним сөзге жатпайды.

Құран мәтінінде келген кейбір сөздердің омоним немесе көп мағыналы екендігін ажырату қиындық тудырады. Бұндай жағдай муташабиһ (мағынасы нақты келмеген) сөздерде орын алады. Сол секілді, араб тілінде екі түрлі ұғымға екі бөлек араб тайпасы бірдей атау беріп, уақыт өте арабтар арасында кең қолданыс табуы мүмкін. Бұл басқа тілдерде де кездесетін құбылыс [15, т. 1, б. 261-262].

Діни мәтінде көп мағыналы бір сөз келіп те белгілі бір мағынаға жұмсалып тұрғандығын білдіретін бір белгі (себеп) болса, сөздің осы мағынаны білдіретіндігіне ғалымдар келіскен. Егер омоним сөздің мақсат етілген мағынасын айқындайтын белгі болмаса, сол сөздің барлық мағынаны ұғындыратындығына қатысты көзқарастар туындаған.

Әбу Һашим әл-Жуббаи, әл-Кархи, Әбу әл-Хусейн әл-Басри, Имам әл-Қарафидің Әбу Ханифа мен имам Мәликтен жеткізген риуаятында және Фахруддин әр-Рази секілді ғалымдардың көзқарасында, егер омоним сөз бір адресанттан, бір сөзбен, бір уақытта шықса, бірде бір мағынаны ғана, тағы бірде екінші бір мағынаны ұғындырады.

Ал имам шә-Шафиғи, әл-Қади Әбу Бакір, әл-Қади Абдулжаббар, әл-Байдауи, әл-Әмиди секілді ғалымдар: «Омоним сөз, егер қарама-қайшылық, яғни ұғымдарын біріктіруде кедергі орын алмаса, бірнеше мағыналарға қолданылады», – деген [45, т. 1, б. 214]. Олар оны Құран Кәрімнің: «*Сендер аспандардағы және жердегілердің, күн мен ай, жұлдыздар, таулар, ағаштар, жануарлар әрі көп адамдардың Аллаһқа сәжде ететіндерін көрмедіңдер ме?*» (Хаж сүресі, 18) деген аятымен дәлелдейді. Яғни, мәтіндегі «сәжде ету» сөзі – *бойсұну* мен *сәжде жасау* мағыналарын қамтиды. «Әрі көп адамдар» сөзінен сәжде жасау мағынасын түсінеміз. Егер бойсұну мағынасын ғана ұғындырады десек, онда адамдар Жаратушының үкімі мен тағдырына ағаштар, жануарлар секілді бойсұнушы болып қалады.

Діни мәтін интерпретациясында мәтіннің негізгі мағынасына қол жеткізу мен ондағы құқықтық нормаларды анықтауда, полисемантикалық және омоним сөздерді білу аса маңызды. Құран және хадис мәтіндерін семантикалық әдіс арқылы түсіндіру барысында сөздердің ұзақ уақыт ішіндегі мағыналық құбылысы зерттеліп сарапталады. Өйткені семантикалық талдауда – Құран мәтініндегі барша тірек сөздер қарастырылып, олардың мағынасының тарылуы мен кеңеюі, өзгеруі, активтенуі не көмескіленуі сияқты т.б. көптеген ерекшеліктер ескеріледі. Құран мәтіндеріндегі көп мағыналы және омоним сөздер Құран ілімдерінің «әл-ужуһ уә ән-назаир» саласында да қарастырылған.

Құран мәтініндегі бір сөздің дәл сол күйінде бірнеше рет кездесіп, олардың түрлі мағынада берілетіндігі – «әл-ужуһ» делінсе, тұрпаты әртүрлі сөздердің бір мағынаға келуін – «ән-назаир» дейді. Басқаша айтсақ, бір сөздің көп мағыналығы «әл-ужуһ» деп, ал бір мағынаның әртүрлі сөзбен берілуі діни термин ретінде «ән-назаир» деп аталады. Осындағы «әл-ужуһ» ілімі – Құранды түсіндірудің бір жолы ретінде, Құран аятын басқа бір Құран аятымен түсіндіруді негіз етіп алады. Мысалы, Құран мәтініндегі бір сөздің мағынасын

білген адам, сол сөздің мағынасын басқа аяттарда кездескен сол сөздің мағынасына қайта телуі көп жағдайда қате түсінікке алып барады. Өйткені сөз мағынасы сөйлем ішінде қолданылған мәнмәтінге қарай өзгеріп, жаңа мағынада қолданылған болуы мүмкін. Мысалы, Құран мәтініндегі «иман», «жиһад», «күпір», «ширк» сияқты т.б. көптеген тірек сөздер бірнеше мағынада қолданылады. Құранда қай сөздің қандай мағынада қолданылғандығын анықтау терең діни білімді, сондай-ақ аса қырағылық пен сақтықты қажет етеді. Өйткені, Құран – адамның емес, Аллаһтың сөзі. Мұның үстіне Құран тілі – классикалық араб тілінің өте көркем әрі әдеби тілінің шыңы. Құранда: «Зүмәр» сүресі, 23-аятында: «...сөздің ең көркемін Кітап түрінде түсірді», – деп, Құран – «сөздің ең көркемі» ретінде танытылды.

Оның Құран мәтінін түсінудегі маңыздылығын мына деректерден көруге болады. Али ибн Әбу Талиб Абдуллаһ ибн Аббасты харижилермен пікірталастыруға жіберіп, оған: «Сен оларға барып, олармен тартыс! Бірақ оларға (пікірталас кезінде) Құраннан дәлел әкелме, өйткені ол – «зу ужуһ» (яғни онда бірнеше мағына беретін бір сөздер бар). Сондықтан сен олармен сүннетке жүгініп пікірталастыр», – деген. Осы сияқты Әбу Дардадан жеткен риуаятта: «...Сөзсіз сен Құрандағы ужуһтарды (полисемантизм) көрмейінше, ешқашан нағыз фақиһ (ислам шариятын жетік білетін кісі) бола алмайсың», – делінген [114, б. 445]. Имам әс-Суюти Құран мәтіндерінде полисемантикалық және омонимиялық қасиетке ие бірқатар сөздерді келтіріп, әр аятта қолдану аясын баяндаған. Мысалы, Құран мәтіндерінде «әз-Зикр» деген бір ғана сөз 20 түрлі, «әл-Һуда» сөзі 18 түрлі, «Фитна» сөзі 15 түрлі мағынада кездеседі [114, б. 446-452].

Тілдегі омонимия құбылысының практикада болымды және болымсыз жақтары көрініс табуы мүмкін. Бұны Мухаммад пайғамбар (Оған Алланың сәлемі мен игілігі болсын) мен Әбу Бәкірдің алдарынан пайғамбарды өлтіру үшін жіберілген бір топ адам шығып, Әбу Бәкірден: «Жаныңдағы кім?» – деп сұраған сөздеріне, Әбу Бәкірдің: «هاد يهديني الطريق» «Мені дұрыс жолға бастайтын жол көрсетуші», – деп жауап беріп құтылған оқиғасынан көруге болады. Сол секілді, Мухаммад пайғамбарға (Оған Алланың сәлемі мен игілігі болсын) күннің салқынынан тоңып, қалшылдап тұрған тұтқынды алып келген кезде, пайғамбар (Оған Алланың игілі мен сәлемі болсын): «اذهبوا به فأدفوه» «Оны апарып жылытыңдар», – деген. Оны дұрыс түсінбеген адамдар тұтқынды өлтіріп тастаған. Өйткені араб тілінде «دفء» сөзі *жылыту* мағынасын берумен қатар, «өлтіру» мағынасында да қолданылады.

Оның бірден-бір болымсыз тұсы – адамдардың бір-бірін түсіне алмауына түрткі болуы немесе мағынаны тұмшалау арқылы, оған өз көлеңкесін түсіруінде. Нәтижесінде бір сөзден туындайтын, маңызды тілдік ұғымдарды білдіретін екі не бірнеше мағыналардың арпалысы пайда болады. Лингвистика осы күрделі мәселені, яғни мағыналар арпалысын шешіп, екі сөздің ара жігін ажырату үшін бірнеше шаралар ұсынады. Олар:

1. Екі мағына бір-біріне қарама-қайшы келген жағдайда, бірін бейтарап қалдыру. Бұл көбіне мағына жақындығы болмаған кезде ғана жүзеге асады. Ал, мағына жақындығы келесі шарттар болған кезде орын алады:

- Екі сөз белгілі бір тіл саласы мен бір әлеуметтік топта қолданылуы керек.

- Бір кезеңде қолданыста болуы қажет. Қандай да бір кезеңде қолданыстан шыққан сөз басқа бір сөзден әсер алып, белгілі бір кезеңде онымен мағыналас болуы мүмкін емес.

- Омоним екі сөз бірдей грамматикалық құрылымда және бір сөз табында болуы қажет. Өйткені грамматикалық құрылымдары әртүрлі екі сөздің арасында мағына арпалысы орын алмағаны секілді, есім сөз бен етістіктің немесе есім мен анықтауыштың яки жекеше түрде келген сөз бен көпше түрде келген сөздердің арасында бұндай құбылыстың көрініс табуы мүмкін емес.

2. Мәтінге немесе мақсат етілген мағынаны айқындайтын себепке сүйене отырып, екі мағынаның да қолданылуы. Мәтіндегі мағынаның келу орайына қарай, қандай да бір сөздің бірнеше мағыналарын қиындықсыз қолдана аламыз. Өйткені, мәтіндегі мағынаның келу орайы сөздің қажетті мағынасын айқындап, басқа мағыналарын ойға салмайды [168, б. 31-37].

Сөйлемдегі қолданыс аясына сүйену тілдегі көптеген омоним сөздерді түсінуде қиындық тудырмай, белгілі бір тілде ғасырлар бойы өміршеңдік танытуына алып келеді.

Дегенмен, кейде мәтін мақсат етілген мағынаны айқындай алмайды. Солайша түсініксіз сөз сөйлемнің мағынасын түмшалайды.

Муәууәл (жорамал) сөздер

«Муәууәл» «المأُول» – «ә-у-л (أُول)» түбірінен шыққан сөз. Сөздікте «негізіне (түбіріне) қайтару» деген мағынаны береді.

Муәууәл (жорамал) дегеніміз – омоним сөздің ойға басым келген мағыналарының бірін таңдау. Рационалды басымдыққа ие мағына – қияс немесе ахад хабар секілді, болжамды (занни) дәлелдерге негізделеді. Ал нақты, кесімді дәлелге сүйене отырып таңдалған мағына – *муфассар* (баяндалған) деп аталады.

Әс-Сығнақи: «Муәууәл – тек омоним сөздің таңдалған мағыналарының бірі емес, сонымен қатар *хафи* (жасырын), *мушкил* (қиын) сөздердің де мағыналары ижтиһад жолымен анықталса, *муәууәл* деп танылады», – деген [15, т. 1, б. 270]. Сонымен қатар *заһир* (сыртқы) және *насс* (мәтіндік) мағыналарды ұғындырған сөз не мәтін ықтимал мағыналарға жұмсалса, *муәууәл* болады [169, б. 44]. Абдулазиз әл-Бұхари: «*Хафи*, *мушкил*, *мужмәл*, *муштарак* сөздердегі түсініксіздік ахад хабармен, қияс секілді болжамды дәлелмен жойылса, олар *муәууәл* болады», – деген дерек келтірген. Алайда ол, *хафи*, *мушкил*, *заһир* және *насс* сөздер не мәтіндердің ықтимал мағыналары назымның форма мен тілдік категориясына жатпайтындығын айтқан [116, т. 1, б. 68].

Омоним сөздің мағынасы нақты, кесімді дәлелмен анықталса, онда ол – *муфассар*. Мысалы: араб тілінде «неке» (نكاح) сөзі «үйленудің келісім шарты» және «жыныстық қатынас» мағыналарын білдіреді. فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا حِجْلَ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَيْثُ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرُهُ «Егер ол (үшінші рет) талақ етсе, бұдан кейін ол (әйел) басқа ерге

тимейінше (сөйтіп одан ажыраспайынша), оған халал болмайды» (Бақара сүресі, 230) аятындағы *тәнкиха* (تَنْكِح) сөзі – *жыныстық қатынас* мағынасын береді. Ал бұл сөз осы мағынада *муәууал* болады. Оны мәнмәтін мазмұны мен басқа дәлелдерден түсінеміз.

Әс-Сығнақи омоним мағыналарының ішінде дұрысырағын таңдау барысында келесі шарттарға жүгінілетінін айтқан:

1. Сөздің формасына қаралады. Омоним сөздің қай түбірден шыққандығы, шыққан түбірдің қандай мағына беретіндігі қарастырылады. Мысалы, ханафи ғалымдары *قرء* сөзінің «жинау», «жинақ» мағынасын қабыл етіп, осы ұғымға сай, Құран аятындағы *قُرُوْءٌ* «қуру» сөзінің хайыз (етеккір) мағынасын таңдаған. Өйткені, етеккір жиналған қанмен болатындығы белгілі.

2. Омоним сөзден бұрын және кейін келген сөздерге қараймыз. Яғни омоним келген мәтінге назар аударылады. Ханафи ғалымдары *قُرُوْءٌ* сөзінен бұрын келген *ثَلَاثَةٌ* сөзі жалқы сөз екендігін және жалқы сөз нақтылықты білдіргендігін айтқан. *قَرَّةٌ* сөзінің «хайыз» мағынасын қабыл етсек, күту мерізімі (иддет) толық үш етеккірмен аяқталады.

Ал егер етеккір кезінде талақ етілсе, сол хайыз уақыты күту мерізімінен (иддет) есептелмейтіндігіне ғалымдар келіскен. Егер «тазалық» мағынасына жұмсалса, күту мерізімінің саны үшеуден кем болып қалады. Яғни, екі *қуру* және үшінші тазалық жағдайдың кейбірі ғана кіруі ықтимал. Өйткені сүннетке сай талақ тазалық жағдайында болады. Ал тазалық кезінде талақ етілсе, тазалық жағдайы күту мерізіміне кіретіндігі айтылған.

3. Басқа дәлелдерге жүгіну. Яғни, омоним сөздің көзделген мағынасын таңдауда басқа мәтіндерге жүгіну. Мысалы: «*طَلَاقُ الْأُمَمَةِ تَطْلِيْقَتَانِ وَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ*» «*Күңнің талағы екі мәрте, күту мерізімі – екі етеккір уақыты*» [125, 1182], – деген хадисте, күту мерізімінің хайызбен өлшенетіндігі анық айтылған [15, т. 1, б. 275]. Оны Әбу Дәуіттің хадис жинағындағы «*وَقَرُوْهُمَا حَيْضَتَانِ*» «*Оның күту (қуру) мерізімі – екі етеккір*» [105, 2188], – деген риуаят та қуаттай түседі.

Аталған дәлелдердің біріне жүгіну арқылы, омоним сөздің бір мағынасын таңдаумен *муәууал* сөз анықталады.

Муәууал сөздің үкіміне қатысты әс-Сығнақи: «Онымен амал ету – сыртқы (заһир) және мәтін (насс) сөздермен амал еткен секілді, уәжіп үкімінде. Алайда заһир сөз не мәтінмен амал ету – кесімді уәжіп. Ал муәууал сөз не мәтінмен амал ету – қателік орын алу ықтималдылығына орай, онымен амал ету уәжіп, бірақ ахад хадиспен амал ету секілді кесімді дәлел болмайды.

Өйткені анықтамада келгендей, ойдың басымдылығына негізделгендіктен, қателіктің орын алуы ықтимал» [15, т. 1, б. 277], – деген. Бұл мағыналарды әс-Сарахси еңбегінен де көре аламыз [122, т. 1, б. 163].

Қорыта айтқанда омоним және полисемиялық сөздің болжамды дәлелмен немесе ижтихад жолымен таңдалған мағынасы *муәууал* сөз деп айтылады.

3.3.2 Үкімдердің антонимиялық интерпретациялану арқылы айқындалуы

Ханафи мектебінің құқықтық негіздерін ұстанған әс-Сығнақи еңбектерінде назымның баяндалу жолдары немесе сөздің үкімді білдіретін мағыналарға анық не жасырын түрде дәлел болуы тұрғысынан келесідей бөліп қарастырылған:

Кесте 6 – Сөздердің эксплицитті және имплицитті сипатта мағынаны білдіруі

Эксплицитті сипаттағы сөздер	Имплицитті сипаттағы сөздер
«الظَاهِرُ» «Заһир» – (сыртқы)	«الْحَافِي» «Хафи» (жасырын)
«النَّصُّ» «Насс» – (мәтіндік),	«المُشْكِلُ» «Мушкил» (қиын келген)
«المُبْتَسَّرُ» «Муфассар» – (баяндалған)	«المُجْمَلُ» «Мужмәл» (жинақы)
«المُحْكَمُ» «Мухкам» – (нақты)	«المُتَشَابِهُ» «Муташабиһ» (көмескі)

Назымның баяндалуы сөз тіркестерімен, қосымша сөздермен байланысты. Өйткені, мәтіннің сыртқы мағынасы метафоралық мағынада болуы мүмкін. Сондықтан мәтін, нақты мағына анықталғанға дейін, қосымша сөздермен түсіндіруді қажет етеді. Мысалы: Араб тілінде «جاءني زيد» «Маған Зейд келді» деген сөйлемнен, араб тілінде «Зейд жайлы бір хабардың жетуі» секілді мағынаның ұғынылуы мүмкін. Сондықтан бұл сөйлемді «өзі», яғни «Зейдтің өзі» сөзін қосып баяндап, сөйлемнің заһир (сыртқы) мағынасын нақтылаймыз. Бұл жалпы мағынаны білдірген мәтіннен жалқы не жекелеген мағыналар ұғынылып жатса, «барлық», «күллі» сөздерін қосу арқылы қажетті мағынаның баяндалғаны секілді. Сол себепті «назымның баяндалу жолдары» деп аталған. Аталған назымды баяндау жолдары антонимиялық интерпретациялау арқылы түсінікті болады. Яғни, *Заһир (сыртқы) – хафи (жасырын), насс (мәтін) – мушкил (ұғынықсыз), муфассар (баяндалған) – мужмәл (қысқа-нұсқа), мухкам (нақты) – муташабиһ (көмескі)* сөз мағыналарын баяндайды. Біз әс-Сығнақидың реттілігін сақтап, бірінші мағынасы анық сөздерді сосын баяндауды қажет ететін көмескі мағынада ұғындыратын сөздерді келтіреміз.

Заһир (сыртқы) және насс (мәтін) сөздер

Заһир (ظاهر) араб тілінде – *сыртқы, анық, айқын* мағыналарын білдіреді.

Ал терминдік мағынасына, Әбу Зейд әд-Дабуси: «Заһир – реципиенттің естігенінен түсінгені» [157, б. 124], – десе, Әл-Бәздәуи: «Тілдік формасынан-ақ реципиентке негізгі мағынасы айқын болған әрбір сөз» [45, т. 1, б. 223], – деп анықтама берген.

Осы және кейін келген ханафи ғалымдарының анықтамаларына көз жүгірте отырып, *заһир (сыртқы)* дегеніміз – қосымша баяндаушысыз мағынаны сыртқы формасымен анық білдіретін, жалқылануы, жорамалдануы және мансұхталуы мүмкін болған сөз. Ал оның адресант тарапынан немесе толық мәтіннен ұғынылған мағынамен тағы да айқындала түсуі – **насс (мәтін)** деп танылады. Имам әл-Ғазали: «Мәтіннің (насс) жорамалдану ықтималдылығы жоқ, ал сөздің сыртқы формасымен мағынаны білдірген сөз (заһир) жорамалдануы мүмкін», – деген [79, б. 366].

Насс (نصّ) – араб тілінде, сөздікте: *айқындау, телу, зерттеу, шығару* мағыналарын береді [76, т. 2, б. 926]. Құқықтанушалық Құран мен сүннет мәтіндеріне «насс» сөзі қолданылады. Яғни, «нассу әл-Құран» (Құран мәтіні), «нассу әс-сунна» (сүннет мәтіні). Ибн Мунзир: «Құқықтанушыларда Құран мәтіні және сүннет мәтіні (насс) сөздің сыртқы формасының үкімдерге анық дәлел болуын білдіреді», – деген [75, т. 6, б. 4442].

Ал терминдік мағынада, Әс-Сығнаки: «*Насс* сөзі тілде – *түпнегізе қосу, арттыру* мағыналарын білдіреді, сондықтан сөздің сыртқы формалық мағынасының адресант тарапын айқындала түсіп, мағына баянының артуы – *мәтіндік (насс)* деп аталады» [15, т. 1, б. 280], – деген.

Сол секілді Әбу Зейд әд-Дабуси: «Сөздің сыртқы мағынасының (заһир) баяндалуы мүмкін болса, оның айқындала түсуі» [157, б. 124];

Әл-Бәздәуи: «Сөздің сыртқы (заһир) мағынасының сөз не мәтін формасынан емес, адресант тарапынан айқындала түсуі – *насс (мәтіндік)* деп танылады» [45, т. 1, б. 223];

Әс-Сарахси: «Адресант тарапынан баяндаушы құрал (қарина) арқылы мағынасы айқындала түскен сөз» [122, т. 1, б. 164], – деп анықтама берген.

Мысалы: «*Аллаһ сауданы адал, өсімді харам қылды*», – деген аяттың сыртқы (заһир) формасы – сауданың адал, өсімнің харам болуын білдірсе, мәтіні (насс) – аяттың түсу себебі мен толық аятта келгендей, сауда мен өсімді бір деп білген мүшріктерге жауап беріп, сауда мен өсімнің бір нарсе емес екендігін білдіреді.

Сол секілді *فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ* «*Өздеріңе ұнаған әйелдерге үйленіңдер*» (Ниса сүресі, 4), – деген аяттың сыртқы формасы (заһир) үйленуді білдірсе, мәтіні (насс) полигамды некені баяндауда. Оны толық мәтін концептінен түсінеміз. Және де «*Сендерге елші не берсе соны алыңдар да, ол сендерді неден тыйса, содан тыйылыңдар*» (Хашр сүресі, 7) аятының сыртқы (заһир) формасы пайғамбарға бойсұнудың міндетті екенін анық білдірсе, аяттың түсу себебі мен толық мәнмәтіннен оның соғыс олжасын бөлуде пайғамбарға бойұсыну керектігін білдіргендігін түсінеміз. Бұл – аяттың мәтіндік (насс) мазмұны болып саналады.

Пайғамбардан теңіз суы жайында сұралған кезінде: «*Теңіз суы таза, өлексесі адал*» [105, 83], – деп жауап берген. Пайғамбар жауабынан теңіз суының әрі ондағы өлексенің үкімін түсінеміз. Хадис мәтіні теңіз суының үкімі тұрғысынан – мәтіндік, теңіз өлексесінің үкімін білдіру жағынан – заһир (сыртқы) болады. Өйткені, сұралған нәрсе теңіз суы жайында, теңізде өмір сүретін нәрселердің өлексесі жайында емес.

Zahir сөздерден шығарылған үкімдерге келер болсақ, сенімді дұрыс дәлелдермен жалқыланып, жорамалданып немесе мансұқталмаса, онымен амал ету – міндетті (уәжіп). Кейінгі көпшілік ғалымдар күмәнсіз, кесімді дәлел болатындығын да айтқан. Алайда күмәнсіз, нақты дәлел болуы үшін жалқы категориясында келуі шарт. Егер жалпы ұғымда келсе, бұл мәселеде ғалымдар арасында әртүрлі көзқарас бар [163, т. 1, б. 71]. Ханафи мектебінің

көзқарасында *zahir* сөз не мәтін басқа бір дәлелдермен жорамалданбаса, жалпы не жалқы келсе де нақты, кесімді үкімді білдіреді.

Заһир келген жалпы мәтіннің жалқылануына «*Allah saudаны адал етті*» деген жалпы келген аяттың, пайғамбардың қолда болмаған нәрсені сатудан тыюына қатысты айтқан сөзімен жалқылануын келтіруге болады. Сол секілді заһир келіп, мағынасына шектеу қойылмаған Құран Кәрімнің: «*Сендерге осыдан басқалардың барлығы адал қылынды*» аяты, пайғамбардың апалы-сіңлілі жақын адамдарға бірден үйленуден тыюмен шектелген.

Мәтін (насс) сөздің жалпы не жалқы болу мәселесіне қатысты әр түрлі көзқарастар туындаған. Көпшілік ғалымдардың пікірінде мәтін сөз (насс) – жалпы да, жалқы да болып келеді. Әбу Бәкір әл-Жассас мәтін сөзге (насс) тоқталған кезде, жалпы келген сөздің де мәтіндік (насс) мағынасын бекітіп, оны келесі мысалдармен баяндайды: «*Сендерге аналарың харам етілді*» деген аят мәтіні – анаға үйленуден тыйса, «*Ұрлықшы ер мен ұрлықшы әйелдің қолдарын кесіңдер*» деген аят мәтіні – жалпы ұрлық жасаған адамның қолын кесуді ұғындырады. Сол секілді, зинақордың жазасын белгілеген Құран аяттары да осыған мысал болады» [170, т. 1, б. 59-60].

Ханафи мәзһабының белгілі ғалымдары әд-Дабуси мен әс-Сарахси мәтін (насс) тек жалқы ұғымдағы сөздерді ғана қамтиды деген көзқарасты сынға алып: «Мәтіннің (настың) адресант тарапынан жалпы не жалқы сөз мағынасының айқындала түсуі екендігі белгілі», – деген.

Мәтін (насс) үкіміне келер болсақ, сөздің сыртқы формасымен мағынаны білдірген сөз (заһир) секілді сенімді дұрыс дәлелдермен жалқыланып, жорамалданып немесе мансұқталмаса онымен бекітілген үкіммен амал ету – міндетті (уәжіп). Мәтінде мағына айқындығы басым болғандықтан, онда сыртқы (заһир) сөзге қарағанда жалқылану, жорамалдану ықтималдылығы аз. Егер екеуі қарама-қайшы келсе, мәтінге (нассқа) басымдық беріледі. (Осы жерге қатысы Имам әл-Бәздәуидің Әс-Сығнақи түсіндірмесінің нұсқасында соңғы мәтіндер түсіп қалса, Абдулазиз әл-Бұхариде қайталанып келген)

Әбу әл-Хасан әл-Кархи, Әбу Бәкір әл-Жассас секілді Ирак ғалымдары, Әбу Зейд әд-Дабуси мен оның соңына ергендер және көпшілік муғтазилелер заһир (сыртқы) және насс (мәтін) сөздер үкімге кесімді, нақты дәлел болып, амал етуді міндетті қылады.

Ал, Әбу Мансур әл-Матуриди секілді Мауараннаһр ғалымдары мен хадистанушылар аталған екі сөз категориясы кесімді үкімді білдірмейтіндігін алға тартқан.

Бұл көзқарастар жалпы және жалқы сөз категорияларының үкімді білдіруімен байланысты туындаған. Көпшілік ханафи ғалымдары жалпы категориясында келген сөз не мәтіннің амалда да сенімде де кесімділікті білдіретіндігін айтқан. Екінші топтың көзқарасында жалпының жалқылануы ықтимал. Ал, ықтималдылық орын алған жағдайда, кесімділік болмайды. Яғни, бұл ахад хабар немесе қияс арқылы бекітілген үкім секілді, амал етуді міндетті қылып, сенуді міндеттей алмайды. Әл-Бұхари: «Бізде алыс ықтималдылық негізге алынбайды. Сөз мағынасын айқындай түсетін себеп (қарина) ықтималдылықты білдірмейді. Өйткені ол адресанттың қалауымен байланысты

абстрактылы дүние. Ал, құқықтық үкімдер абстракты мағыналарға байланысты емес. Мысалы: сапардағы адамға рұқсат – жол машақатына қатысты емес, керісінше, машақат саналатын сапармен байланысты», – деген [116, т. 1, б. 75].

Имам әл-Ғазали мәтіннің (насс) ғалымдарда үш мағынада қолданылатындығын айтып: «Мәтін (насс) – жақыннан да, алыстан да ықтималдылық ұғымы жоқ сөз. Мысалы: «бес» белгілі бір санды білдірген мәтін сөз (насс), алты, не төрт, не басқа санды білдіру ықтималы жоқ. Сол секілді «жылқы» сөзінің есек не сиыр мағынасын білдіру ықтималы жоқ. Бұл нақты әрі кесімді мағына береді» деген көзқарасты дұрысырақ санған [79, т. 1, б. 366].

Муфассар (баяндалған) сөздер

«Муфассар» «مُفَسَّرٌ» сөзі араб лексикасында: «тәпсірленген», «баяндалған» деген мағынаны береді. Терминдік мағынада: «Егер сөз не мәтін пайғамбар дәуірінде мансұхталуы ықтимал болып, бірақ жорамалдануы мен жалқылануы мүмкін болмаса әрі үкімді анық білдірсе – **муфассар (баяндалған)** деп аталады [122, т. 1, б. 165]. Сөздің муфассар мағынасы, үкімді білдіру тұрғысынан жалқыланып, жорамалданбауы себепті, заһир (сыртқы) және насс (мәтіндік) мағыналарына қарағанда қуаттырақ болып келеді.

Әл-Бәздәуи: «Муфассар – мәтіннің мәтіндегі немесе одан тыс мағынамен айқындала түсіп, қысқа-нұсқа (мужмәл) болса, нақты баяндаушы мәтін не сөз келіп жорамалданбайтын, жалпы ұғымда келсе, жалқыланудан тосатын сөз не мәтін» [45, т. 1, б. 227], – деген.

Әс-Сығнақи: «Анықтамадағы қысқа-нұсқа (мужмәл) сөз – «мәтіндегі мағынаны» білдіреді», – деген. Мәтінде белгілі бір мағына ғана ұғындыратын ғариб (таңсық) сөздің орын алуы себепті мағына жасырын қалуы мүмкін. Оны баяндап, мәтін мағынасын айқындай түскен сөз не мәтін – мәтіндегі мағынаға жатады. Мысалы: إِنَّ الْإِنْسَانَ لَخَلْقٍ هَلُوعًا (Мағариж сүресі, 19), – деген аяттағы هَلُوعًا сөзі ғариб (таңсық) болуы себепті мәтін қысқа-нұсқа (Мужмәл) келген. Алайда إِذَا مَسَّهُ إِذَا مَسَّهُ «Басына бір бейнет жетсе, тым төзімсіз. (20) Қашан қолына дәулет түссе, өте сараң» (Мағариж сүресі, 20-21) деген келесі аяттар оны баяндап, тәпсірлеп (муфассар) келген.

Ал, жалпы ұғымдағы сөз не мәтін «мәтіннен тыс мағынаға» кіреді. Әс-Сығнақи оған мына мысалды келтіреді: فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ «Періштелердің барлығы бірге сәжде жасады» (Хижр сүресі, 30) аятындағы «періштелер» сөзі мағына жағынан анық әрі жалпы келген. Бұл сөз كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ «барлығы бірге» сөздерінің келуімен муфассар болады. Егер «періштелер» деп қана келсе, сөз жалпы келіп жалқылануы, «барлық періштелер» деп қана келсе, «бөлек-бөлек сәжде жасау» секілді мағынамен жорамалдануы ықтимал еді.

Ал бұл ықтималдылық «барлығы» және «бірге» сөздерімен жойылып, «періштелер» сөзі жалқылану мен жорамалданудан тыйылып, муфассар болады [15, т. 1, б. 228].

Құран Кәрімде қысқа-нұсқа (мужмәл) келген сөздер пайғамбар тарапынан айқындалып, түсіндірілсе де баяндалған (муфассар) сөзге айналады. Демек

муфассар – мәтін (насс) сөздерге қарағанда мағынасы анық әрі нақты. Мысалы: «Сондай-ақ мүшріктер сендермен түгел соғысқандай, сендер де олармен бәрің соғысыңдар» (Тәубе сүресі, 36), – деп келген аяттағы «мүшріктер» сөзі анық әрі жалпы келген. Бірақ бұл сөздің жалқылануы ықтимал. Алайда «түгелдей» (كَافَّةً) сөзі арқылы жалқылануы ықтималы жойылып, «мүшріктер» сөзі муфассар сөзге айналады.

Құрандағы намаз, зекет сияқты мужмәл сөздер пайғамбар тарапынан айқындалып, түсіндірілген. Осылайша мужмәл сөздер, муфассар (тәпсірленген) категориясына айналады. Мысалы: «Намаз оқыңдар және зекет беріңдер» (Бақара сүресі, 43) аятындағы «намаз» (الصَّلَاةَ) – «Мен намазды қалай оқысам, сендер де солай оқыңдар», – деген хадиспен муфассар болған.

Әс-Сығнақи «әл-Уафи» кітабында жоғарыда аталған сөз бен мәтіннің мағынаны білдірудегі үш категориясын келесі мысалмен түсіндіреді: «Пәленшені, маған бір қауым келген кезде көрдім», – деген сөйлемдегі «қауымның келуі» – заһир (сыртқы). Өйткені сөйлемдегі негізгі ой – бір топтың келуі емес, пәленшені көру. Егер тек «бір қауым келді» дейтін болсақ, ол – мәтіндік (насс). Ал, егер: «Бір қауым өздері, барлығы бірге маған келді», – десек, ол – муфассар. Өйткені «барлығы» сөзі жалқылануды болдырмаса, «өздері» сөзі «қауымның хабары келді» деген секілді метафоралық мағыналарды туындатпайды. Ал «бірге» сөзі бөлек-бөлек келуі секілді жорамал мағыналарды болдырмай, мәтін муфассар (тәпсірленген) болады [15, т. 1, б. 280].

Мухкам (анық, нақты) сөздер

«Мухкам» «المُحْكَم» сөзі – «тыю», «бекем», «айқын» деген мағыналарды беретін «ихкам» түбірінен шыққан.

Хусамуддин әс-Сығнақи «әл-Уәфи» еңбегінде: «Мухкам сөзі – бекем, нұқсандықтан ада деген мағыналарды ұғындыратын *ихкам* түбірінен шыққан. Сол секілді үкімі жойылмаған, кейбір көзқарастарда *кедергі*, *тыю* мағыналарын білдіретін *ихкам* сөзінен алынған. Сол үшін *мухкам* – жорамал (тәуил), мансұх және өзгертулерден тыяды», – деп, мысалға «Ықылас» сүресі мен «Аяту әл-курси» секілді аяттардағы Аллаһ тағаланың сипаттарын келтірген [15, т. 1, б. 289]. Яғни аталған сүре мен аяттардың мағыналары жорамалдауға, өзгертуге келмейді, әрі үкімдері де жойылмаған, ұғымы анық, нақты келгендіктен, *мухкам* аяттар деп саналады.

Терминдік мағынасына келер болсақ, ғалымдардың тілінде *мухкам* сөзі – кейде мансұх, кейде муташабиһ сөздердің антонимы ретінде қолданылған. Яғни, мансұхталмаған шарифат үкімі немесе мағынасы анық, астарлы ұғымдарды қамтымаған Құран және сүннет мәтіндері *мухкам* деп танылған.

Хусамуддин әс-Сығнақи имам әл-Бәздауидің еңбегіне жазған «Әл-Кәфи» атты түсіндірмесінде, Құран мәтіндерін антонимиялық баяндау тәсілдерінің бірі ретінде «мухкам» және «муташабиһ» мәселесіне тоқталған. Алайда ғалым *мухкам* анықтамасына түсіндірме келтірмей, имам әл-Бәздәуидің *мухкамға* қарама-қайшы қойған: *хафи*, *мушкил*, *мужмәл*, *муташабиһ* мәселелерін кеңірек баяндаған.

Имам әл-Бәздәуи: «Үкімі жойылмаған және өзгеруге жатпайтын мәтіннің мұрат етілген әрі қауатты мағынасы – мухкам», – дей отырып, мысал ретінде Құранның: «*Расында, Аллаһ барлық нәрсені білуші*» аятын келтірген. Сонымен қатар, мухкамға қарама-қайшы мағыналардағы: *хафи, мушкил, мужмәл, муташабиһ* мәселелеріне қысқаша тоқтала отырып-ақ, *мухкам* мағынасын айқындаған. Яғни *мухкам* тақырыбын оның қарама-қайшы мағыналарын түсіндіру арқылы баяндаған.

Демек, егер сөз мағынасы баяндалған (муфассар) сөзден не мәтіннен де ашық келіп, әрі жорамал мен мансұхталуды қабыл етпейтіндей болса, ол *мухкам (нақты)* сөз деп аталады. Мысалы: Жаннатта мәңгі қалу жайында сүйіншілеген «Ниса» сүресінің, 57-аятындағы «мәңгі» (خَالِدِينَ) сөзі – мухкам. Өйткені олардың жаннатта мәңгі қалатындықтарын أَبَدًا тіркескен сөзімен қуатталған.

Осы жоғарыда аталған *захир, насс, муфассар, мухкам* категориялары – қарама-қарсы ұғымдағы: *хафи, мушкил, мужмәл, муташабиһ* сөздердің баяндау жолдары ретінде келген. Ендеше мағыналары жасырын, ұғынықсыз келіп, баяндауды қажет ететін осы сөздер мен мәтін түрлеріне тоқталайық.

Хафи (жасырын) сөздер

Кейде сөзден мақсат етілген мағына айқындалмай, түсініксіз сөз сөйлемнің мағынасын түмшалайды. Мұсылман құқықтанушылары сөз мағынасының анық білінбеуін келесідей баяндайды:

«*حَفِيٌّ*» Жасырын (хафи) – сөздің формасы жағынан мағынасы айқын болғанымен, адресанттың мақсаты толыққанды белгілі болмаған сөз (Сөз формасы айқын болмаған уақытта мужмәл (қысқа-нұқа) болар еді). Мысалы: «*Ұры ер мен әйелдің қолдарын кесіңдер*» (Мәида, 38) аятындағы «*ұры*» (السَّارِقِ) сөзі тілдік формасы жағынан анық. Алайда, сөз мағынасында, біреудің қалтасына не сөмкесіне түсіп ұрлық жасаумен қатар, біреудің қараусыз қалдырған мүлкін ұрлауды қамтып не қамтымағандығы және жазаға лайық ететіндей ұрланған заттың мөлшері белгілі емес. Нәтижесінде, сөз мағынасының айқын білінбеуі себепті – ұрлық жасаушыға жаза тағайындау мәселесіне әсер ететіндігі белгілі.

Бұл тұрғыда Хусамуддин әс-Сығнақи былай деген: «Аталған аят мәтіні ұрының қолын кесуді міндетті еткен. Бірақ реципиентке تَبَاش (наббаш) – қабірді қазып, мәйітпен бірге көмілген заттарды алушы мен طَرَار (таррар) – біреудің қалтасына түскен адамның үкімін баяндау қажет болады. Өйткені бұл екі әрекетке аяттағы السَّارِقِ «ұры» сөзінен басқа, өзіндік атаулар берілген. Ал атаудың өзгеруі мағынаның өзгергендігін көрсетеді. Бұндай жағдайда адресанттың мақсат еткен мағынасы реципиентке жасырын қалады. Аяттағы қол кесу үкімі орындалған жағдайда да аят мәтінінің формасынан ұғынылған үкіммен емес, оны білдіретін басқа дәлелдерге жүгіне отырып жүзеге асырылады. Дегенмен аталған екі ұрлық түрін істеуші мен аятта келген ұрлық жасаушының іс-әрекеттері бір арнада тоғысатындығы анық. Өйткені екі сөздің

мағынасына үңілсек, طَرَّار (طَرَّ) сөзі – ақыл-есі дұрыс, ояу халдегі біреудің затын байқатпай алып кету немесе қалтасына түсу мағынасын береді. Бұл толыққанды ұрлық түріне жататыны белгілі. Сондықтан ол وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا «Ұры ер мен әйелдің қолдарын кесіңдер» (Мәида, 38), – деген аяттың аясына кіреді. Ал نَبَّاش (наббаш) сөзінің мағынасына үңілсек, ұрлық мағынасы толыққанды қамтылмайды. Өйткені نَبَش (набаша) көмілген нәрсені шығару мағынасын білдіреді. Осыдан мәйітпен бірге көмілген заттарды алу мақсатында қабір қазушы адамға نَبَّاش (наббаш) сөзі қолданылған. Бұл – аталған аят үкіміне кірмейді» [45, б. 230-231].

Осылайша, мағынаның жасырын қалуы себепті осы мәселеде құқықтанушылар арасында әртүрлі көзқарастар туындаған. Имам Мәлик, әш-Шафиғи, Ахмад ибн Ханбал, Әбу Юсуф «мәйітті қазып, кебінін алған адамның қолы кесіледі» десе [171, 5/140 б.], Әбу Ханифа: «Қабір – сақтайтын, қорғайтын жер болмағандықтан, кебінді де сақтайтын орын емес. Сондықтан қол кесу жазасы орындалмайды», – деген [172, т. 2, б. 399]. Сол секілді көпшілік ғалымдар біреудің қолында болмаған сөмкесінен зат ұрлаған адамға қол кесу жазасын тағайындаса, Әбу Ханифа, Мухаммад әш-Шайбани, Ахмад ибн Ханбалдың бір риуаятында ондай ұрлық түріне қол кесу жазасы орындалмайтындығын айтады. Өйткені ислам құқығында: «Ұрлық – ақыл-есі дұрыс, балиғатқа толған адамның біреудің қолында не иелігінде сақталған, қорғалған белгілі бір мөлшердегі мүлкін білдіртпей, хақысыз, күмәнсіз қолды қылуы» [173, т. 1, б. 395], – деп анықталған. Демек, біреудің нақты қолындағы, сақтап, қорғап қойған жерінде болмаған нәрсені қолды қылған адам, жоғарыда келген аяттағы وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ «Ұры ер мен әйел» қатарына жатпайды.

Бір сөз бір жақтан заһир (сыртқы формасымен мағынаны білдіруі), басқа бір жақтан хафи (жасырын) және мужмәл (қысқа-нұсқа) мағыналарды ұғындыра алады. Аталған аятты мысалға алсақ, аят мәтіні ұрлық жасаған адамның қолын кесуді білдіру тұрғысынан заһир болса, жаза өтеуді міндеттейтін ұрланған заттың мөлшері, қолдың қай жерінен кесілетіндігін білдіру жақтан – мужмәл (қысқа-нұсқа). Ал, *наббаш*, *таррар* секілді ұрлық түрлерін қамтып, қамтымау тұрғыда – хафи (жасырын).

Осыған ұқсас: «Өлтіруші үшін мирас жоқ», – деген хадистегі: «Өлтіруші (قَاتِلٌ)» сөзі – жасырын (хафи) сөзге жатады. Бұл сөздің әдейі адам өлтіргенге айтылғандығы белгілі. Бірақ қателікпен адам өлтіргенге қатыстылығы белгісіз. Кейбір ғалымдардың көзқарасында байқаусызда адам өлтірген де адам өлтірушіге жатқызылады. Сондықтан ол да мирастан мақұрым қалады. Ал кейбір ғалымдардың көзқарасы бойынша, «адам өлтіруші» сөзінің, жаңылыспен адам өлтірушіге қатысы жоқ. Сол себепті, «абайсызда адам өлтірген кісі, мирастан құр қалмайды» делінген.

Жоғарыдағы мысалдардан түсінгеніміздей, хафи (жасырын) сөздің мағынасын айқындауда ғалымдар арасында әртүрлі көзқарастар туындаған. Дегенмен, *хафи* сөз – лингво-когнитивті тұрғыда қарастырылып, өзге құқықтық мәтіндер аясында зерттеліп, нәтижесінде анықталған үкіммен амал ету – уәжіп.

Мушкил (ұғынықсыз) сөздер

«Мушкил» «مُشْكِلٌ» сөзі – араб тілінде «*мушкіл*», «*қиын келген*», «*шатасқан*» мағыналарын білдіретін أَشْكَالُ «әшкала» етістігінен туындаған есім сөз.

Терминдік мағынада, бір сөздің мағынасы түсініксіз келсе немесе сөздің полисемия салдарынан қай мағынасы мұрат етілгендігі айқындалмаса, *мушкил* (ұғынықсыз) сөз деп аталады. *Хафи* (жасырын) сөздегі түсініксіздік сөздің өзінен емес, оның қолданылуы барысындағы барлық мағыналарды қамти алмауынан туындайды. Ал, *мушкил* сөздегі түсініксіздік сөздің өзінен туындайды. Бұған муштарак (омоним) сөздерді де жатқызуға болады. Алайда мушкил сөздің омоним не көп мағыналы сөз болуы міндетті емес. Сонымен қатар, сөз метафоралық мағына салдарынан немесе үкімді анықтауда қиындық туындауымен мушкил болуы мүмкін. Көпмағыналы сөздің біреуінің мағынасын түсінуде қиындық туындаса да, ол сөз – мушкил деп аталады. Дегенмен, бір нәрсеге екі атаудың берілуі де заңды құбылыс. Омоним сөздің екі немесе бірнеше мағынаға жұмсалуды, оның мушкил болуына кедергі келтірмейді. Ондағы мағына түсініксіздігі, сөздің қандай мағынаға жұмсалып аясын зерттеу арқылы жойылып, онымен амал етіледі. Егер омоним сөздің негізгі мақсат етілген мағыналарының бірін таңдау қиындық туындатса, сөздегі түсініксіздік арта түсіп, мушкил сөзден мужмәл категориясына ауысады.

Хусамуддин әс-Сығнақи белгілі бір сөздің басқа сөздермен араласуы себепті, тыңдарманға мағынасы түсініксіз болса, мушкил болатындығын айтып, сөздің мушкил болуы:

а) Сөз мағынасының түсініксіз болуы;

ә) Метафоралық мағынада қолданылуы себепті орын алады» [15, т. 1, б. 308], – деген.

Осы екі себепті мушкил болған сөздер мен мәтіндерді Құран Кәрім аяттарынан кездестіруге болады. Мысалы: نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَنْتُمْ حَرْثُكُمْ أَلَيْسَ لَكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَنْتُمْ حَرْثُكُمْ «Әйелдерің – сендер үшін егіндіктерің. Егіндіктеріңе қалай қаласаңдар, солай келіңдер» (Бақара сүресі, 223) аятында أَلَيْسَ сөзі мушкил сөзге жатады. Өйткені бұл сөз «қалай» және «қайдан, қай жерден» деген мағыналарға қолданылады. Оны Құранның أَلَيْسَ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ «Оның баласы қалай болады?» (Әнғам сүресі, 101) және يَا مَرْيَمُ أَلَيْسَ لَكَ هَذَا аяттарынан көре аламыз.

Егер аяттағы أَلَيْС сөзі «қайдан», «қай жерден» деген мағынада жұмсалған деп түсінсек, әйел адамға жақындауда (жыныстық қатынаста) оның тыйым салынған жері белгілі болмайды. Ал «қалай» мағынасына қатысты әс-Сығнақи «әл-Уафи» кітабында: «Аталған сөздің «қалай» мағынасы да шектеу қойылмай келген аят мазмұнын нақты баяндай алмайды. Сондықтан аяттың негізгі мағынасына, аят мазмұнына семантикалық талдау жасау арқылы қол жеткіземіз. Аятта Аллаһ әйел адамдарды «егіндікке» балап, ұрпақтың жетіліп шығатын жерін бейне бір егін өсіп-өнетін егістікке теңеген. Яғни, «егіндіктеріңе келіңдер», – деп, бала дүниеге келетін жақтан жақындаудың меңзелгенін, одан

басқа жағынан жақындауға тыйым салынғанын түсінеміз» [15, т. 1, б. 309], – деген.

«Әл-Кафи» еңбегінде **أَيُّ** сөзінің «қалай» мағынасы белгілі бір жерді білдірмей, қалыпты ұғындырады. Одан тыйым салынған жеріне жақындауға рұқсат етілмегендігін түсінеміз. Оған аяттың мазмұнына терең үңілу арқылы да көз жеткізуге болады» [45, т. 1, б. 233], – деген. Сондай-ақ, бұл сөзді муштарак (омоним) категориясына жатқызуға болады. Сонымен қатар әс-Сығнақи мағынасын түсіну қиын келген мушкіл мәтінге: **وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا** «Егер жүніп болсаңдар, тазаланыңдар» аятын келтірген. Аят – жүніптіктен ғұсыл күйіну арқылы тазару барысындағы мұрын мен ауызды жуу тұрғысынан мушкіл. Өйткені ғұсыл алуда барлық дене жуылуы шарт. Ал мұрын мен ауыз заһир мәтінмен жуылуы талап етілген сыртқы денеге жатқанымен, ішкі бөлігінің толық денеге қатыстылығы сұрақ туындатады. Нәтижесінде ханафи және ханбали мәзһабы мұрын мен ауыздың ішіне су тигізуді ғұсылдың парызынан санаса, мәлики мен шафиғи мәзһабында сырты жуылса жеткілікті, ішкі қуыстарына су апару – сүннет [171, т. 1, б. 91-94].

Сол секілді «Қадір түні мың айдан қайырлы» (Қадір сүресі, 3) аятында да мағына түсініксіздігі орын алған. Өйткені, мың ай – бірнеше жылдардан тұрса, әрбір жылдың ішінде қадір түні болатындығы белгілі. Олай болса, бір нәрсенің өзінен де артық саналу мағынасы туындайды. Бірақ тәпсіршілер бұл аятты «Қадір түні – ішінде қадір түні болмаған мың айдан қайырлы» деп түсіндірген [174, т. 20, б. 161].

Ал, метфоралық мағына салдарынан мушкіл сөздерге келсек, оған **فَوَارِيرٍ مِنْ** «Ал шынысы – күмістен», – деген аятты мысал етуге болады. Онда шынының күмістен екендігі айтылған. Бірақ біз шынының күмістен емес әйнектен болатындығын білеміз. Аят мағынасына семантикалық талдау жасап, аятта айтылған ыдыстың шыныдан да, күмістен де емес, екеуінің сипатындай, яғни шыныдай таза, күмістей ақ ыдыс екендігін түсінеміз.

Сол секілді **فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِيَاسِ الْجُوعِ** «Аллаһ оларға (жасаған істері үшін) аштықтың дәмін таттырды...», – деген мағынадағы аятқа зер салсақ, ондағы «дәмін таттыру» сөзі азаптың ауыр болатындығын ұғындырады. Өйткені қышқыл нәрсені үздіксіз ішуге қарағанда, оның дәмін тату арқылы ащылығы артық білінеді. Және де аятта **لِيَاسِ** «киім» сөзінің келуі де азаптың барлығын қамтитындығын білдірген [45, т. 1, б. 234].

Мужмәл (қысқа-нұсқа) сөздер

«Мужмәл» «**مُجْمَلٌ**» сөзі тілде: «қысқа нұсқа, жинақы» деген секілді мағыналарды білдіреді. Ал, ислам құқығы негіздерінде, әл-Жассас «мужмәл» сөзді екі түрге бөлген. Бірінші: Жалпы (аъмм) сөзге жақын сөз. Өйткені, жалпы сөздің көп мағыналарды қамтуы себепті, оны Мужмәл деп те сипаттауға болады. Бұл тұрғыда мужмәл (қысқа, жинақы) мен аъмм (жалпы) сөздер бірдей мағынада. Екінші: Белгісіз бір сөзбен келуі. Бұнда жалпы мағынасы болмайды. Мысалы: «**وَوَيْ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ**» «Олардың дүние мүліктерінде сұраушыға

және түгі жоқ мұқтаждарға үлес бар» (Зәрият сүресі, 19), – деген аяттағы үлес (حَقُّ) мөлшері белгілі болмағандықтан мужмәл болады. Бірақ, жалпы мағынасын білдірмейді.

Әл-Жассас екінші түрді екіге бөліп түсіндіреді:

а) Мағынаның толық баяндалмай, қысқа-нұсқа келуі сөздің өзінен туындап, реципиентке негізгі ой түсініксіз болады.

ә) Мағынаның анық келмеуі сөздің өзінен туындамай, сөздің сыртқы мағынасымен амал етіп, одан үкім шығаруға болады. Бірақ осы сөзге басқа бір сөз не мағынаның жалғануы себепті мағына айқындалмай қалады [170, т. 1, б. 63-64]. Бұлардың әрқайсысына Құран мен хадис мәтіндерінен мысалдар келтірілген.

Әд-Дабуси мужмәл сөзде мушкил сөзге қарағанда мағына көмескілігі артық болатындығын айтып: «Әуелгі мағынасында қолданылмауы себепті мағынасы таңсық болған немесе метафоралық қолданысына сай – мағынасы түсініксіз сөз» [157, б. 127], – деп анықтама берген. Яғни, мужмәл сөзді «ғариб», (таңсық сөз) деп сипаттаған.

Әс-Сығнақи әс-Сарахси мен әл-Бәздәуи еңбектеріне сүйеніп мужмәл сөзді муфассар сөздің антонимы ретінде баяндап, оған: *риба* (өсім), *намаз*, *зекет* сөздерін мысал қылады [45, т. 1, б. 235]. Яғни, бұл сөздердің лексикалық мағыналарынан бөлек, шариғи қолданыстағы мағыналары баяндауды қажет етеді. Сол секілді, «Шын мәнінде адам баласы сабырсыз (هَلُوعًا) жаратылған» (Мағариж сүресі, 19) аятындағы هَلُوعًا сөзі мужмәлға жатады. Бұл сөздің мәнін осыдан кейін келген екі аят ашады.

Мужмәл сөздің мағынасы терең ойланып, ақыл жүгіртуді қажет етеді. Егер адресант тарапынан мағынасы толық айтылса, онымен амал ету уәжіп болады. Мысалы: Пайғамбар (с.а.с.): «*Мен намазды қалай оқысам, сендер де солай оқыңдар*» [91, 631], – деп бұйырған. Осы хадиспен мужмәл болған «намаз» сөзінің мағынасы айқындалады. Мужмәл сөз жорамалмен айқындалатын болса, ол *муәууәл* деп айтылады. Егер мазмұны толық немесе жеткілікті ашылмаса *мушкил* болады. Мұндай жағдайда өзінен қандай мағына айтылып жатқандығын қарастыруды қажет етеді. Мысалы: «риба» (өсім) сөзі де мужмәл түрде келген. Пайғамбар хадисінде пайызға саналатын алты түрлі нәрсе ғана айтылған. Бұл тұрғыда хадис, өсім болатын нәрселердің барлығын қамтыған мағынада түсіндірмеген. Сондықтан да бұл мәселе жайында фикһ ғалымдары қияс жолымен әртүрлі ижтиһадтар жасаған.

Қорыта айтқанда, «мужмәл» (қысқа-нұсқа) – адресант тарапынан интерпретация жасалмай, мағынасы түсініксіз болған сөздерге айтылады. Үкім аяттары көбінесе қысқа-нұсқа келіп, оны екінші бір мәтін баяндайды. Мужмәл сөз жорамалмен айқындалатын болса, ол жорамалданған (муәууәл) деп айтылады. Ал, егер, толықтай айқындалмаса, мужмәл не мушкил болады.

Муташабиһ (көмескі) сөздер

«Муташабиһ» «مُتَشَابِهٌ» сөзі «ұқсау», «шатасу» деген мағыналарды білдіретін «تشابه» (ташабух) сөзінен туындаған. Құран Кәрімде осы мағынада «*Тағы оның*

ұқсасы келтіріледі» [Бақара сүресі, 25], «Өйткені бізге (басқа) сиырға ұқсас келді» [Бақара сүресі, 70], – деп келген. Құран Кәрімнің: «Бұл аяттары айқын бір *Kitan*» [Һуд сүресі, 1], – деген аятына зер салсақ, Құран аяттарының барлығы мухкам, «Аллаһ аяттары бір-біріне ұқсас қайталанып отыратын, сөздің ең көркемін *Kitan* түрінде түсірді» [Зүмәр сүресі, 23] аятына көңіл аударсақ, барлығы муташабиһ, ал, *هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى مُتَشَابِهَاتٌ* «Ол Аллаһ саған Құран түсірді. Оның ашық мағыналы аяттары бар. Солар Құранның ірге тасы. Екінші ұқсас ұғымда аяттар бар» деген аятты оқысақ, кейбірі мухкам, кейбірі муташабиһ екендігін түсінуге болады. Алайда бұл аяттардың мағыналары бір-біріне қарама-қайшы келмейді. Аяттардың асқан реттілік пен бекем байланыстары себепті оған тілдік те, мағыналық та тұрғыдан ешқандай кемшілік араласа алмайтындығын түсінсек, бұл тұрғыда барлығы – мухкам. Ал, аяттардың бір-біріне көркемдігі мен тілдік және мағыналық қайталанбастығы жағынан ұқсас келуі себепті, барлығы муташабиһ деп айтуға болады. Кейбір Құран аяттарында Аллаһ Тағаланың мақсат-мұраты анық келуі себепті аяттар мухкам деп аталса, кейбір аяттардың мағынасы көмескі, астарлы мағыналарды қамтуы салдарынан муташабиһ аяттар деп танылған [175, б. 79].

Муташабиһ сөздер де негізгі ой мен мақсаттың жасырын қалуымен ерекшеленеді. Оған мағынасы айқын болмаған діни мәтіндер жатады. Муташабиһ сөздер мен мәтіндерді түсіндіру барысында да мұсылман құқықтанушылары мен теологтар арасында көзқарастар орын алған. Кейбір мәтіндердің сөзінде көмескілік болса, кейбір мәтіндердің мағынасында, ал кейбірінің сөзінде де, мағынасында да түсініксіздік орын алуы мүмкін.

Аталған, көмескі мағыналарды білдірген сөздер мен мәтіндерді нақты, айқын келген Құран не сүннет мәтіндерімен яки ижмағтың баяндауымен ғана түсіне аламыз. Яғни, белгілі бір сөздің жанама мағынасы алынатындығын, екінші бір діни мәтін немесе ғалымдардың ортақ келісімі айқындайды.

Әс-Сығнақи: «Муташабиһ тақырыбында, муташабиһ – мухкамның антонимы. Оны түсіну мүмкін емес, негізгі мұрат етілген мағынасына иман келтіріп қана тоқтаймыз» [15, т. 1, б. 320], – деп келтіріп, муташабиһ мәселесіне қатысты әс-Сарахидың мына сөздерін келтіреді: «Кейбір ғалымдарда сөздің қалыбы мен мағыналарының көмескілігі себепті муташабиһ деп аталған. Алайда бұл дұрыс емес. Өйткені сүрелердің басындағы муқаттаға әріптер тәпсір ғалымдарында *муташабиһ* болып табылғанымен аталған анықтамаға сай келмейді, себебі *муташабиһ* белгілі бір көмескі сөздің мұрат етілген мағынасының анықталуы мүмкін. Ал оның (муқаттаға әріптердің) мұрат етілген мағынасын білу мүмкін емес. Оған Аллаһ тағаланың «Оның жорамалын (тәуилін) Аллаһ ғана біледі», – деген аятына сай иман келтіріп, мойындау міндетті» [45, т. 1, б. 237-238].

Әс-Сығнақи, Шәмсуләйманның: «Муташабиһ сөздің мұрат етілген мағынасы анықталуы мүмкін. Ал, оның (муқаттаға әріптердің) мұрат етілген мағынасын білу мүмкін емес», – деген сөзіне, Құран аятындағы «*يد الله*» (араб тілінде тікелей мағынасы «Аллаһтың қолы») тіркесін мысал келтіріп, әсілінде

аяттағы «ﷻ» сөзінен, бірден белгілі бір ағза ұғынылатындығы белгілі, алайда бұл жерде ол мағынада келмеген. Яғни, сыртқы мағынасына қарама-қайшы мағына ұғынылады. Өйткені Аллаһ Тағала ағзалардан пәк, бұл ғалымдардың көпшілігі ұстанған жол», – дей келе, муташабиһ мәтіндерді түсінуде әртүрлі ақидалық ұстаным бар екендігін көрсетеді. Алайда, әс-Сығнақидың осы еңбегіне, яғни «Әл-Уафи» кітабына зерттеу жүргізіп, алғаш өңдеп жарыққа шығарған Ахмад Мухаммад Хамуд әл-Йәмәни ғұламаның: «Бұл ғалымдардың көшілігі ұстанған жол», – дегенін сынға алып, өзінің бұл пікірге қосылмайтындығын анық байқатып, қисын ретінде біраз ақидалық қайнарларға сілтеме жасайды. Бұл жерде әс-Сығнақи өзі ұстанған әл-Мәтуриди мектебінің пікірін құптаған. Ғалым усул әл-фиқһ мәселелерін өзек еткен осы еңбегінде ретті жерінде теологиялық сұрақтардың шетін шығарып, қозғағанымен, тарқата талдаудан кітаптың басты желісінен ауытқып кетпеу үшін әдейі қысқа қайырған болса керек. Ақидалық мәселелерге қатысты арнайы талдаулар, ғалымдардың ойлары мен түрлі мектеп арасындағы пікірталастар туралы уәждерін әс-Сығнақи ақида тақырыбына қатысты «әт-Тәсдид» атты еңбегінде кеңінен берген [9, б. 131].

Ғалым муташабиһ мағыналарды мойындап иман келтіру үмбетке тән, ал пайғамбар бұл мәселені Аллаһ тағаланың үйретуімен білді. Имам әл-Бәздәуи оған сүннет тақырыбында тоқталғандығын айтқан.

Муташабиһ мәселесі ислам құқығы негіздерінде қарастырылғаны секілді, Құран ілімдері мен ислам теологиясында да қамтылып, мухкам ұғымымен бірге зерттеледі. Мухкам мен муташабиһ ұғымына қатысты ғалымдар бірнеше көзқарастар білдірген. Мысалы: Имам әл-Әлуси Ханафи ғалымдарының көзқарасын былай келтірген: «*Мухкам* – үкімі жойылмаған мағынасы айқын, *муташабиһ* – қиямет қайым, кейбір сүрелердің басында келген әріптер секілді мағынасы Аллаһқа ғана мәлім, түсінігі көмескі, ақылмен де, діни мәтіндермен де анықталмайтын мәтін», – деген [176, т. 3, б. 82]. Көпшілік ғалымдар: «*Мухкам* – мағынасы ашық немесе жорамал арқылы ұғынықты болған, ал *муташабиһ* – қиямет, дажжал және кейбір сүрелердің басында келген әріптер секілді, Аллаһтың ілімімен нақты мағыналары жасырылған мәтіндер», – деген.

Сол секілді Ибн Аббас және көптеген кәләм ғалымдары: «*Мухкам* – бір ғана нақты түсінігі бар мәтін болса, *муташабиһ* – бірнеше ықтимал мағыналарды ұғындырған мәтін», – деп анықтама берген.

Имам Ахмад ибн Ханбал: «*Мухкам* – баяндауды қажет етпейтін, өздігінен ұғынықты, ал *муташабиһ* – баяндауды қажет ететін, кейде бір мағынаны, басқа уақытта екінші бір мағынаны беріп, түсінігінде әртүрлі көзқарастар туындатқан мәтін», – деген.

Жоғарыдағы анықтамалардан байқағанымыздай, муташабиһ мәтін негізгі ой мен мақсаттың жасырын қалуымен ерекшеленеді. Кейбір мәтіндердің сөзінде көмескілік болса, кейбір мәтіндердің мағынасында, ал кейбірінің сөзінде де, мағынасында да түсініксіздік орын алуы мүмкін.

– Мағынасы мәлім, бірақ сөздің түсініксіздігі салдарынан орын алған муташабиһ. Ол сирек қолданылатын немесе таңсық болған жекелеген сөздер

мен сөз тіркестерінде көрініс табады. Мысалы: *وَفَاكِهَةً وَأَبًّا* «Жемістер және әббә» (Абаса сүресі, 31) аятындағы *أَبًّا* «әббә» сөзінің жалпы мағынасының өсімдік түрі екендігін, келесі келген: *مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَعْمَامِكُمْ* «Сендер әрі малдарың пайдалану үшін» (Абаса сүресі, 32) деген аяттан түсінеміз. Ал, сөздің өзі жиі қолданылмауы себепті түсініксіз. Сол секілді бір сөздің бірнеше мағыналарды ұғындыруы салдарынан да сөз муташабиһ деп танылады. Мысалы: *فَرَاغَ عَلَيْهِمْ صَرْبًا بِالْيَمِينِ* «Сонда аңдып барып, оң қолымен ұрды» (Саффат сүресі, 93) аятындағы *الْيَمِينِ* сөзі Ибраһим пайғамбардың пұттарға оң қолмен соққы жасағандығын білдіргені секілді, өте күшті соққы жасау немесе берген антын жүзеге асыру деген мағыналарды да қамтиды. Бұл мағыналардың қайсыбірі қолданылса да рұқсат етіледі. Бұндай жайт сөз тіркестерінде орын алады. Бұл жерде муташабиһ – мушкил, мужмәл, муштарак сөздерді қамтиды.

– Сөз белгілі болып, мағына көмескілігі себепті орын алатын муташабиһ.

Оған: Құран Кәрімде келген Аллаһ Тағаланың сипаттары, қиямет қайым, жаннат пен тозаққа қатысты адам санасына сыймайтын, эсхатологиялық мәселелерді қамтыған аяттарды жатқызамыз.

– Сөз бен мағына көмескілігі себепті орын алған муташабиһ. Оған Құран Кәрімнен бірнеше мысалдар келтіруге болады. Мысалы: Құран Кәрімдегі:

وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا «Үйлеріңе артынан кірулерің бір жақсылық емес»

(Бақара сүресі, 189) деген аяттың мағынасын арабтардың исламға дейінгі әдет ғұрыптарын білмеген адам түсіне алмасы хақ. Ал, аят сөздері қысқа-нұсқа келуі себепті де сөздері муташабиһ болып келген.

Аталған муташабиһ түрлерін Әр-Рағиб әл-Исфәһани өзінің «Муфрадату әл-Құран» атты танымал еңбегінде: «Муташабиһ сөйлемде үш жақтан орын алады: сөзде не мағынада немесе екеуінде де», – деп қуаттайды. Ол басқа бір сөзінде жалпылама муташабиһ мәтіндерді былай бөліп қарастырған: «Жалпы муташабиһ үш түрлі болады:

а) Қиямет қайым, ақырзаманда шығатын хайуан секілді, ешбір адамның мән-мағынасын түсіндіруге шамасы келмейтін муташабиһ.

ә) Барлық адамдардың кейбір таңсық сөздер мен анық келмеген үкімдердің мәнін іздену арқылы біле алатындай дәрежедегі муташабиһ хабарлар.

б) Пайғамбардың Ибн Аббасқа: «Уа Аллаһ! Оған дінде терең түсінік беріп, тәуилді (Құран тәпсірін) үйрет», – деген дұғасында келгендей терең түсінікке қол жеткізген жекелеген ғалымдардың зерттеулері арқылы ғана түсіне алатын муташабиһ хабарлар» [177, б. 279].

Қорыта айтқанда, жоғарыда аталған: *zahur*, *nass*, *mufassar*, *muxkam* категориялары карама-қарсы ұғымдағы: *хафи*, *мушкил*, *мужмәл*, *муташабиһ* сөздердің баяндау жолдары ретінде келген. Сол себепті де эс-Сығнақи бұл тақырыптарды – «Назымның баяндалу жолдары» деген тақырып аясында қарастырған. Яғни, мағынаны сыртқы формасымен анық білдірген *zahur* сөз не мәтін – мағынасы жасырын, анық келмеген *хафи* сөздерді баяндаса, мағынасы толық мәтіннен айқындала түскен *nass*, яғни мәтін сөздер – ұғынықсыз келген *мушкил* сөздерді баяндайды. Сол секілді мағынаны айқындап, баяндап келген

муфассар сөздер – мағынасы толық ашылмай, қысқа-нұсқа келген *мужмал* сөздерді тәпсірлеп келсе, мағынасы нақты, кесімді келген *мухкам* сөз не мәтін – мағынасы екі ұшты әрі анық, нақты келмеген *муташабиһ* сөздер мен мағыналарды баяндайды. Бұл – Құран мен сүннет мәтіндерін түсінудегі ең сенімді әрі дұрыс тәсіл.

3.3.3 Сөздің тура және метафоралық мағынада жұмсалуды

Белгілі бір мәнге міндетті түрде белгілі бір мағына сәйкес келеді деп, не белгілі бір мағына белгілі бір мәнді ғана білдіреді деп айта алмаймыз. Айтқандай, белгілі бір мағынаның бір емес, бірнеше мәнді білдіруі тілде, сөз өнерінде ежелден бар. Белгілі бір мәнді жеткізудің, білдірудің тілдік құралдары да түрліше болады. Кейбір мәтіндерде бірнеше мағынаның сілемі, бірнеше мән қатары бірдей көрініс тапса, көпқырлы мағыналық бірліктердің тұтастығынан күрделі метафоралық мағына туады. Әс-Сығнақи еңбектерінде сөздердің тура және ауыспалы мағыналарға жұмсалуды назымның қолданылуы тұрғысынан қарастырылған. Яғни, сөздің үкімді білдіретін мағыналарға тура және ауыспалы түрде дәлел болуы. Оны құқықтық ханафи мектебінің теория-методологиясына жүгінген әс-Сығнақи келесідей бөліп қараған:

Кесте 7 – Сөздердің мағынаны тура немесе астарлы түрде білдіруі

Тура мағынаны білдіретін сөздер	Астарлы мағынаны білдіретін сөздер
الحَقِيقَةُ Хақиқа (ақиқат, тура)	المَجْزُ Мәжәз (Метафора)
الصَّرِيحُ Сарих (ашық, анық)	الكِنَايَةُ Киная (Метонимия)

Сондай-ақ, бұл қолданысты діни мәтін герменевтикасындағы антонимиялық баяндау тәсілі ретінде қарауға болады. Өйткені метафоралық мағынадағы (мәжәз) сөзді тура мағынаға (хақиқа) жұмсалған сөз арқылы, метонимиялық мағынадағы (киная) сөзді анық мағынаға (сарих) қолданылған сөздер арқылы түсіне аламыз. Әс-Сығнақи «хақиқа» мен «мажаздың» тура және ауыспалы мағынаға қолданылған сөзге қатысты термин екенін айтқан. Яғни, хақиқа – тура мағынаны білдіретін сөз болса, мажаз – ауыспалы мағынаны білдіретін сөз. Сондықтан «тура сөз», «ауыспалы сөз» деп қолданылады.

«Хақиқа» «الحَقِيقَةُ» (тура мағына) – сөздің бастапқы, негізгі мағынасы.

Сөздердің тура мағынасы – сөздің таза лексикалық ұғымының сөзде бейнеленуі. Сөздің тура мағынасы дегенде, оның контексте өзгеріссіз қолданылуын айтамыз. Мамандар бұл көріністі «лексикоцентристік жұмсалым» деп атайды. Сөз өзінің бастапқы лексикалық мағынасынан ауытқымайды. Контекст, тілдік орта оған еш әсер ете алмайды. Сол лексемалардың жекелеген салаларының контексте көрініп айқындалуын текстоцентристік қызметі (жұмсалымы) деуге болады.

Ханафи ғалымдарының тура мағынасы алынатын сөзге берген анықтамасына тоқталатын болсақ, әл-Жассас: «Тура (хақиқа) сөз дегеніміз – сөздің лексикалық мағынасымен аталуы және сол мағынада қолданылуы» [170,

т. 1, б. 359], – десе, әс-Сарахси: «Хақиқа – сөздің негізгі мағынасына қолданылуы», – деген [122, т. 1, б. 146]. Имам әл-Бәздәуидің анықтамасында: «Хақиқа – негізгі қойылған мағынасында қолданылған барлық сөзге берілген атау», – деп келеді. Әс-Сығнақи «хақиқа» терминіне лексикалық тұрғыда қысқаша анықтама беріп, оның құқықтық, семантикалық астарына – «мажаз» категориясын баяндау барысында тоқталған.

Әл-Бұхари тура мағынаны білдіретін сөзді (хақиқаны): тілдік, шариғи, ғұрыптық деп үшке бөлген. Бұлай бөлу себебі, тура мағынаны білдіретін сөз белгілі бір мағынаға жұмсалған, ал жұмсалыу белгілі бір ортада жүзеге асады. Тілдік тура мағына – қандай да бір ұғымның лексикалық қолданысы болса, шариғи тура мағына – діни ұғымдарға жұмсалған шариғи термин сөздер. Ал белгілі бір салада немесе ортада қалыптасқан сөздің белгілі бір мағынаға жұмсалыуы – ғұрыптық тура сөз саналады. Сол секілді әл-Бұхари: «Метафораның (мәжәз) да аталған үш түрге бөлінуі күмән тудырмайды» [116, т. 1, б. 96], – деген.

«Хақиқа» – метафорадан (мәжәз) яғни, астарлы мағынадан жоғары тұрады. Сөз тура мағынасымен түсінілсе, үкімі нақты дәлелденіп, метафоралық мағынасына жүгінілмейді. Осы қағиданы негізге алған кейбір ғалымдар Құран Кәрімнің: «*Әйелдеріңе тисеңдер (жақындассаңдар), сонда су таба алмасаңдар таза жерге таяммум соғып, онымен беті-қолдарыңды сипаңдар*», – деген аяттағы «тию» мағынасын білдіретін «مس» (ләмс) сөзінің астарлы мағынасын алмай, негізгі мағынасында қолданған.

Сөздің тура мағынасының негізінде қалыптасқан, ойды көркемдеп жеткізу үшін қолданылатын метафоралық мағынаға араб тілінде «المجاز» («Мәжәз») термині қолданылады.

«المجاز» «Метафора» (гректің *metaphora* – «ауыстыру» деген сөзі) – зат пен құбылыстың ұқсас белгілеріне қарай (түрі, түсі, қызметі, т.б. қасиеттеріндегі) сөздің ауыс мағынада қолданылуы [139, б. 267].

Метафора (мәжәз) – тілде ерекше танымдық қасиеті бар құбылыс. Ол көркем әдебиетте ғана емес, тілдің лексикалық құрамы дамуының бір факторы ретінде халық фантазиясында ертеде, жазу-сызу өнері болмаған кезден бері қарай өмір сүруде. Алайда, метафора құбылысын тілдік, риторикалық категория ретінде қарастыру ежелгі грек, үнді ойшылдарынан бастау алады [178, б. 12].

Исламға дейінгі кезеңде шешендіктің шыңына шыққан арабтардың тілінде де қолданыс тапқан бұл құбылыс – Құран тілімен кемеліне жетіп, тіл ғалымдары тарапынан ғылыми риторикалық тұрғыда зерттелді. VIII-IX ғасырда өмір сүрген атақты араб әдебиетшісі әл-Жаһиз: «Хақиқа – сөздің негізгі орнында (мағынада) қолданылуы болса, мәжәз – негізгі мағынаны қолдануға кедергі болатын себеппен (қаринамен) байланысы бар сөздің, өз орнында қолданылмауы (яғни сөздің ауыспалы мағынада қолданылуы)», – деп анықтама берген. Бұл жердегі себеп (қарина) дегеніміз – сөйлеушінің айтқан сөзінің басқа мағынада қолданылуына дәлел болатын сөз не сөз тіркесі мен бейнелі оралымдар. Сөздің негізгі мағынасында қолдануға осы себептер кедергі болады

[179, б. 86]. Алайда, мәтінде сөздің ауыс мағынасына қолдануды нұсқайтын себептің болуы шарт емес. Сондықтан оның кейін келген ғалымдардың анықтамаларында қамтылмағандығын көреміз.

Құран мен сүннет мәтіндерін құқықтық интерпретациялау барысында, метафоралық сөздер мен сөз тіркестеріне жолыққан құқықтықтанушылар, араб лингвистері секілді діни мәтіндердегі мәжәз (метафора) түсінігіне анықтама берді. Әл-Жассас, әд-Дабуси секілді ханафи ғалымдарының түсіндірмелеріне сүйенген әл-Бәздәуи метафораға (мәжәз): «Негізгі мағынасынан басқа мағынада қолданылған сөз», – деп анықтама беріп: «Сөздің тура мағынасы – оның атауынан ешқашан ажырамай, есту арқылы жетеді. Ал, метафоралық мағынасы – терең ой жүгіртіп, салыстырмалы түрде анықталады. Метафораның тура сөзбен байланысы, аналогиялық тәсілдің (қияс) мәтінмен байланысы секілді» [116, т. 1, б. 97-98], – деген.

Метафора жасауда аналогия әрекетінің маңызы зор. Аналогия – тіл элементтерінің сол деңгейдегі басқа элементтермен ұқсастығы немесе осындай элементтердің кең жайылған, өнімділерінің жақындасуы [180, с. 27]. Метафорада тілдік тұлғаның бірыңғай тәртібі жоқ. Олар бір сөзден де, сөздер тобынан да, сөйлем және сөйлем тобынан да көріне береді.

Ұқсастық белгілері арқылы, мағыналық жақындықты терминдік ұғымға теле отырып атау беру жағдайы, терминологияда лексика-семантикалық тәсіл ретінде арнайы қарастырылады. Терминдердің лексика-семантикалық жасалымын арнайы қарастырып жүрген ғалымдар, ұқсату, балау ұстанымында немесе метафоралық образ туғызуда сөздің семасына жүгінеді [162, б. 51].

Ал, сөздің тура мағынасы мен метафоралық мағынасы арасында ұқсастық белгілері мен мағыналық жақындық болуды – ғалымдар метафораның шарты санаған. Ханафи ғалымдары оған заттық байланысты да қосады.

Мысалы: «Ол – арыстандай айбатты», – десек, батылдық пен айбаттылық мағынасы екі образды байланыстырып, мағыналық байланыс орын алады. Сол секілді арабтар жаңбырдың жаууын «көк жауды» деп айтады. Яғни, жаңбыр сөзінің орнына «көк» сөзін ауыс мағынада қолданады. Қазақ тілінде оған «күн» сөзі қолданылады. Бұл жерде жаңбырдың «көк» пен «күнге» заттық тұрғыда жақындығы себепті метафора орын алады.

Әс-Сығнақи «мәжәз» түсінігін баяндау барысында, оның қолданыс аясы ақыл-ой жүгірту арқылы білінгендіктен, бірінші кезекте сөздің метафоралық мағынаға жұмсалуды жолдарын айқындау керектігін айтқан. Өйткені, тілдегі метафора мен әзіл сөзді тең қараған ғалымдар да бар. Ал, бұл түсінік «Құран мен сүннет мәтіндерінде метафоралық сөздер мен сөз тіркестері орын алмағын» деген пікірді туындатты. Осы көзқарасты Әбу Бәкір ибн Дәуіт әз-Заһири, Әбу Муслим әл-Исфәһани, Ибн әл-Қасс әш-Шафиғи, Әбу әл-Фадл әт-Тамими әл-Ханбали және Ибн Тәймия секілді жекелеген ғалымдар ұстанды. Алайда көпшілік ғалымдар Құран мен сүннет мәтіндерінде метафоралық сөздер мен сөз тіркестерінің орын алғандығына бір ауыздан келіскен. Сондықтан діни мәтіндердегі сөздің тура және метафоралық мағынаға жұмсалуды мәселесі – Құран ілімдері, тәпсір, ислам теологиясы мен құқық негіздері салаларындағы еңбектерде қамтылып, зерттелген.

Ислам құқығында тура немесе метафоралық мағына тасыған сөздің жалпы категориясында келуі не келмеуі мәселесі құқықтық үкімдердің өзгеруіне әсер етеді. Ханафи ғалымдары метафоралық мағына тасыған сөздің жалпы мағына беретіндігін айтса, шафиғи ғалымдары бұл пікірмен келіспейді.

Метафораның жалпы мағынаны білдіретіндігіне мысал келтіретін болсақ, егер біреу «пәленшенің үйіне аяқ баспаймын» деп ант ішкен болса, оның бұл сөзі пәленшенің жеке үйі болсын, жалға алған баспанасы болсын, барлығын қамтиды. Өйткені, әдетте, ғұрыпта бұл сөз нақты үйдің өзі емес, сол үйдің иесіне қатысты айтылады. Сағыд әт-Тафтазани «әт-Талуих» кітабында әс-Сарахсидің: «Егер ол үйге басқа адамдар тұрып жатқан кезде барса, анты бұзылмайды», – дегенін жеткізеді.

Ханафи ғалымдары «метафоралық сөз жалпы мағынаны ұғындырады» деп білгендіктен, пайғамбардың: «*Dirhamды екі dirhamға, сағты екі сағқа сатпаңдар*», – деген хадисіндегі «сағ» сөзінің негізгі тура мағынасы – өлшеу құралы. Алайда, хадисте нақ тілдік мағынасына жұмсалмағандығына ғалымдар келіскен. Өйткені, оған өсім (риба) үкімі жүрмейді. Бірақ, хадис мәтініндегі «сағ» сөзі осы өлшем бірлігімен өлшенетін тағам түрлері мен тағамнан басқа да барлық нәрселерді қамтиды. Сондықтан бұны ауыс мағынада қолданылған деп айтамыз. Сондай-ақ, метафоралық мағынада қолданылған «сағ» сөзі: дәнді-дақыл секілді тағам түрлерімен қатар, гипс, цемент секілді нәрселерді де қамтығандықтан, жалпы мағынаны да білдіреді. Оған «сағ» сөзінің жалпылықты білдіретін «ال» артиклімен келгендігі де дәлел [163, т. 1, б. 100].

Алайда, әс-Сығнақи әш-Шафиғидің: «لا عُثُومٌ لِلْمَجَازِ» «Метафорада жалпылық жоқ», – деген сөзін келтіріп, әш-Шафиғидің көзқарасында метафоралық (мәжәз) мағынаға жұмсалған сөз жалпы категориясында қолданылмайтындығын айтқан. Осы көзқарасты ұстанған шафиғи мектебі хадистегі «сағ» сөзін тек тағам түрлеріне ғана қатысты, жалпы мағынасы жоқ деп білген. Бұны пайғамбардың: «*Егер тең дәрежеде болмаса, тағамды тағамға сатпаңдар!*», – деген сөзімен қуаттайды.

Әс-Сағыд әт-Тафтазани «әт-Талуих» атты еңбегінде: «Метафора – жалпы мағынаны білдірмейді» деген сөзді шафиғи мәзһабы кітаптарынан таппадық. Олардың «сағты» тағаммен жалқылауы – метафораның жалпы мағынаны білдірмеуі себепті емес, сауда өсіміндегі тағам түрлерімен ортақ себебі болғандықтан», – деген. Яғни, хадисте келген сауда өсімі жүретін тағам түрлерімен аналогиялық тұрғыда ортақ себептері (иллә) болғандықтан, «сағ» сөзінен мақсат – тағам түрлері деп білген.

Әс-Сығнақи: «Тура мағынаны білдіретін сөздің жалпы мағынаға жұмсалуды – оның тура сөз (хақиқа) болғандығы үшін емес, оның болымсыз сөйлемдегі белгісіз халдегі сөзге «ال» артиклінің кіруі немесе жалпылықты білдіретін сипатта келуі секілді белгілердің болуы себепті. Осы белгілер метафоралық сөздерде де келсе, тура (хақиқа) сөз секілді үкім алады», – дейді [15, т. 1, б. 366].

Усул ғалымдары бір сөздің бір уақытта тура және метафоралық мағына білдіруіне қатысты әртүрлі көзқарас білдірген. Ханафи ғалымдары, көпшілік тіл

мамандары мен мутакаллимдер және кейбір шафиғи ғалымдары бір сөздің бір уақытта тура және метафоралық мағына білдірмейтіндігін айтса, көпшілік шафиғи ғалымдары мен хадистанушылар, кейбір мутакаллимдер бұндай қолданысты дұрыс деп тапқан.

Аталған мәселеге қатысты ханафи ғалымдарының ұстанымын баяндаған әс-Сығнақи: «Адамның үстіндегі киімі, бір уақытта, өзінікі әрі басқа біреудікі болуы мүмкін емес. Сол секілді, сөзді – киім, мағынаны – киім киюші тұлға іспетті санасақ, бір сөз бір мезетте тура және метафоралық мағыналарды бере алмайды», – деген. Ғалым бұл мысалмен, «*حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ*» «*Сендерге аналарың харам етілді*» (Ниса сүресі, 23), – деген аяттағы «ана» сөзімен әжелердің де харам болатындығын айтып, тура әрі метафоралық мағынаны бір сөзде біріктіруге болады дегендерге жауап береді. Сонымен қатар, әжелердің анық мәтінмен және ғалымдардың бір ауыздан келісімімен (ижмағ) харам етілгендігін айтып, көзқарасын қауаттайды. Яғни, «әжелер» ұғымы – аяттағы «аналар» сөзінің тура мағынасы деп біледі [15, т. 1, б. 370-371]. Әс-Сығнақи бұл сөздерімен әс-Сарахидың ұстанымына қарсы жауап берген болса керек. Өйткені әс-Сарахси бір сөздің тура және метафоралық мағынаны білдіретіндігін құптап: «Бір киімді киген адамның үстіндегі киімінің бір бөлігі өзінікі, екінші бір бөлігі өзгенікі болуы мүмкін. Сондықтан, «*حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ*» «*Сендерге аналарың және қыздарың харам етілді*» (Ниса, 23), – деген аят, әжелерді және қыздардың қыздарын қамтиды. Аяттағы «*الأم*» «ана» сөзі – тура (хақиқа) мағынасында келсе, одан ұғынылған «әже» сөзі – метафоралық мағына. Сол секілді, «*بنات*» «қыздар» сөзінің тура мағынасы – «туған қыз балаларды» білдірсе, метафоралық мағынасы – «қыздардың қыз балаларын» қамтиды», – деген [122, т. 1, б. 177].

Тура және метафоралық мағыналардың қарама-қайшылығы.

Сөздің тура және метафоралық мағыналары қарама-қайшы келсе, ол мына төрт жағдайдың аясында қарастырылады:

1. Сөздің тура мағынасы кең қолданыс тауып, метафоралық мағынасының белгілі болмауы.

2. Сөздің тура мағынасы да, ауыспалы мағынасы да қолданыс тауып, бірақ тура мағынасының жиірек қолданылуы.

Бұл екі жағдайда да сөздің тура мағынасы алынатындығына ғалымдар келіскен.

3. Сөздің тура мағынасының да, ауыс мағынасының да тең қолданылуы.

Бұндай жағдайда көпшілік ғалымдар сөздің тура мағынасы негізге алынады десе, кейбірі екі мағынаға да бірдей жүгінілетіндігін айтқан.

4. Ортада сөздің тура мағынасы да метафоралық мағынасы да қолданыс тауып, бірақ метафоралық мағынасының жиірек қолданылуы.

Бұндай жағдайда сөздің қай мағынасы негізге алынатындығына қатысты ғалымдар арасында әртүрлі көзқарас туындаған:

а) Әбу Ханифа: «Тура мағынаны алу дұрысырақ, өйткені ол – сөздің түпкі мағынасы әрі қолданыста, сөздің тура мағынасының аз да болса үлесі болса жеткілікті», – десе;

ә) Екі шәкірті ауыспалы мағынасы жоғары тұратындығын айтқан. Бұны шафиғи мәзһабы да ұстанған. Бұл тұрғыда имам әл-Ахсикаси: «Қандай да бір қолданыстағы сөздің тура мағынасы мен оның ғұрыпта кең қолданыс тапқан метафоралық мағынасы қарама-қайшы келген жағдайда, Әбу Ханифаның ұстанымында номинативті тура мағынасы таңдалады. Ал, екі шәкіртінің ұстанымында метафоралық мағынасының жалпы үкімімен амал етіледі», – деген [15, т. 1, б. 409].

Яғни Әбу Юсуф пен Мухаммадтың ұстанымында, сөздің ғұрыпта қолданыс тапқан метафоралық мағынасы таңдалады. Әс-Сығнақи оны келесі мысалмен түсіндіреді, мысалы: «Біреу: «Бас жемеймін», – деп ант етіп, бірақ құстың басын жейтін болса, антын бұзбайтындығына ғалымдар келіскен. Өйткені, ғұрыпта қой немесе сиыр малының басы желінеді. Сондықтан, ғұрыпқа сай, ант етілген сөзден уақыт пен заманға қарай, екеуінің бірінің басы мақсат етіледі. Ал, «бас» сөзі сиыр мен қой малын тура мағынасында білдірмейді» [15, т. 1, б. 411].

б) Екі мағынасы да тең, бірақ, адресанттың ниетіне қарай біреуіне басымдық беріліп, соған сай үкім шығарылады. Бұл – әр-Рази, әл-Байдауи секілді кейбір шафиғи мектебінің ғалымдарының көзқарасы.

Әбу Ханифа мен екі шәкірті арасындағы пікір қарама-қайшылығы кейбір құқықтық үкімдерге әсерін тигізді. Мысалы: Әбу Ханифа көзқарасында жұма намазының құтпасы қысқаша болуы жеткілікті. Өйткені құтпаның мақсаты – «Аллаһты зікір етуге асығындар», – деген аятқа сай, Аллаһты еске алу. Ал, ол, Аллаһты дәріптеп, пәктеп, ұлықтайтын сөздермен де жүзеге асырылса, құтпа үкімінде болады. Екі шәкірті: «Құтпа – әдетте белгілі болған мағынасында болуы тиіс», – деген. Яғни, белгілі бір ортада Аллаһты мадақтайтын қысқа сөздер құтпа ретінде саналмаса, ол жеткіліксіз.

Сол секілді әс-Сығнақи бұл мәселеге қатысты бірқатар мысалдар келтіреді. Мысалы, егер бесін намазы уақытының шығатын және әлі де жалғасатындығын білдіріп келген екі дәлел қарама-қайшы келсе, Әбу Ханифа бесін уақыты аз қалса да, уақытының аяқталмағандығын білдіретін дәлелді негізгі деп санап, соған сай үкім шығарған. Осыған сай, елді мекеннің «дару әл-ислам» немесе «дару әл-харб» екендігіне қатысты дәлелдер қарама-қайшы келсе, «дару әл-ислам» үкімі негізге алынады.

Мысалы, «Мына құдықтан ішпеймін» деп ант етсе, егер құдық бетіне дейін суға толы болса, Әбу Ханифаның көзқарасында, құдықтан ыдыспен алып ішсе анты бұзылмай, аузымен ішсе ғана бұзылады. Ал, екі шәкіртің екі жағдайда да антын бұзған болады. Егер құдық суы толы болмаса, ант етудің тура мағынасы – суды құдықтың аузынан ішуге емес, ыдыспен алып ішуге қатысты. Бұл жерде тура мағынасы алынбайды.

Мысалы, егер біреу бидай жемеуге ант етсе, бірақ бидайдың өзін, не одан жасалатын өнімді де ниет етпеген болса, бұл тұрғыда ғалымдар арасында көзқарас туындағанымен, бидайдың өзін жеуді ниет етіп, бірақ одан жасалған

нанды жесе, анттың бұзылмайтындығына келіскен. Егер ниет етпей жалпы ант еткен соң, бидайды жейтін болса, әл-Марғинани: «Әбу Ханифаның екі шәкіртінің көзқарасында ант бұзылады. Метафора сөздің жалпы мағынасы алынғандықтан, осы дұрыс» [11, т. 6, б. 84-85], – деген. Әс-Сарахси «әл-Мабсут» кітабында: «Егер белгілі бір нәрсені ниет етпей ант етіп, кейін бидай нанын жесе, Әбу Ханифаның көзқарасында анты бұзылмайды, Әбу Юсуф пен Мухаммадтың пікірі бойынша бұзылады». Яғни, екі имам бидайдың өзін жесе де, оның ұнынан жасалған нанды жесе де ант бұзылады. Негізгі мақсат бидайдан жасалатын өнім болғандықтан, әс-Сарахси осы ұстанымды құптаған [181, т. 8, б. 181].

Сонымен қатар, әс-Сығнақи бес жағдайда сөздің тура мағынасы алынбай, метафоралық мағынасы ғана алынатындығын айтқан. Олар:

1. Сөздің қолданыстағы мазмұнына қарай тура мағынасы алынбайды. Мысалы: «Мен мына ағаштан жемеймін» деп ант етсе, сөздің «ағаштан жеу» деген тура мағынасы алынбайды. Өйткені әдетте ағаштың өзі емес, жемісі мақсат етіледі. Оған Құран Кәрімнің: «*وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ*» «*Соқыр мен көруші тең емес*» (Фатыр сүресі, 19), – деген аятының тура мағынасы емес, ауыс мағынасы ұғынылатындығын және пайғамбардың (с.а.с.): «*رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالسَّيِّئَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ*» «*Үмбетімнен қателік, ұмыту және мәжбүрлік жағдай алынды*» [182, 659], – деген хадисіндегі қателік пен ұмытудың нақты өзі алынбай, оның метафоралық жақтан ақыреттік үкімі есепке алынатындығын түсінеміз.

2. Ғұрыпқа сай алынбайды. Мысалы, біреу: «Пәленшенің үйіне аяқ баспаймын», – деп ант ішсе, ғұрыпқа сай, сөздің тура мағынасы алынбайды. Өйткені әдетте пәленшенің үйіне аяқ басудан мақсат, оның үйіне бару. Сондықтан, сөйлемнің метафоралық мағынасы негізге алынып, оның үйіне көлікпен болсын, аяқпен болсын, қалай барса да анты бұзылады.

Бұған, әдетте араб тілінде «намаз», «зекет», «қажылық» сөздерінің шариғи мағынасы негізге алынатындығын айтуға болады. Егер осы құлшылық түрлерін нәзір еткен адам, олардың, тура тілдік мағынасын мақсат етпейді. Өйткені, шариғатта бұл сөздердің номинативті лексикалық мағынасы қолданылмайды.

3. Сөз мағынасының адресантқа қатысты болуы.

Мысалы: Егер әйелі орнынан тұрып, үйден шыққалы жатқанда, ері оған: «Егер шықсаң – сен талақсың», – десе. Әйелі орнына қайтып келіп, отырып, сосын қайта шықса, талақ етілмейді. Ер адамның жағдайына байланысты, оның сөзі бір іске ғана қатысты, бір мезеттік болғандықтан, сөздің тура мағынасы тәрк етіледі.

Сол секілді бір кісі біреуді: «Кел, менімен бірге тамақтан», – деп шақырса, ол: «*وَاللَّهِ لَا أَتَعَدَى*» «*Аллаһпен ант етемін, тамақтанбаймын*», – деп, үйіне барып тамақтанатын болса, антын бұзған болмайды. Өйткені оның анты қойылған сұраққа, белгілі бір жағдайға қатысты орын алды. Яғни, оның сөзі тамаққа шақырған адамның тағамына байланысты айтылды. Бұл мәселені ең алғаш Әбу Ханифа қозғады. Өйткені бұған дейін анттың «жалғаспалы» және «уақытша» екі түрі ғана болса, Әбу Ханифа «тілдік тұрғыда жалғаспалы, бірақ мағынасы уақытша» деген түрін қосты [15, т. 1, б. 430-437]. Бұны «бір мезеттік ант» деп

атауға да болады. Әбу Ханифа бұл мәселеде, Жабир ибн Абдуллаһ пен оның баласы бір адамға жәрдем бермеуге ант етіп, кейін екеуінің сол адамға көмектескендігі жайлы жеткен хадиске жүгінген [163, т. 1, б. 116].

4. Мәнмәтін семантикасына қарай тура мағынаның алынбауы. Мәтіннің тура мағынасының алынуына, контекстегі мақсат етілген мағынаны баяндаушы сөз кедергі болады. Мысалы, «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا» «Кім қаласа иман келтірсін, кім қаласа, күпірлік етсін. Біз залымдар үшін тозақ отын дайындадық» (Кәһф сүресі, 29), – деген аяттың соңында келген сөздер, аяттың тура мағынасын алуға кедергі болады. Солайша, аятта оның тура мағынасындағы бұйырылып келген иман ету мен күпірлікте адамдардың толыққанды еріктілігі мақсат етілмей, оның сақтандыруды, ескертуді ұғындырған метафоралық мағынасы алынады. Оны: «وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» «Ол құлдарының күпірліктеріне риза болмайды» (Зумар сүресі, 7), – деген аят қуаттайды.

Әс-Сығнақи: «Аталған аяттың тура мағынасы келесі үш жақтан тәрк етіледі:

а) «فَلْيُكْفُرْ» «Күпірлік етсін» сөзінің міндеттілікті білдірген тура мағынасы;

ә) «فَمَنْ شَاءَ» «Кім қаласа» сөзінен ұғынылатын «қалау» мағынасы;

б) «لِلظَّالِمِينَ» «Залымдар үшін» сөзінің зұлымдықты білдірген жалпы тура мағынасы алынбайды. «Залымдар үшін» сөзінің жалпы тура мағынасын алсақ, кішігірім күнә жасаған адам да зұлымдық істеген болады. Бірақ аятта олар көзделмеген. Сондықтан «залымдар» сөзінің тура мағынасы алынбай, оны «فَلْيُكْفُرْ» «күпірлік етсін» сөзіне байланысты, «күпірлік еткендер үшін», – деп түсінеміз.

5. Бір сөзбен мағынасы айқындалмай, басқа бір баяндауышты қажет ететін сөздің тура мағынасы. Мысалы: ет жемеуге ант етіп, балық етін жеген адамның анты бұзылмайды. Өйткені, оның сөзінің тура мағынасы алынбайды. Балықтың етіне тек «ет» сөзі қолданылмағандықтан, ол басқа сөзбен баяндауды қажет етеді.

Сөздердің метафоралық қолданысы ислам құқығымен қатар, тәпсір, ислам теологиясы салаларында да көзқарастардың туындауына себеп болды.

Сөздердің ауыспалы мағынада қолданылуы тілдегі полисемия және омонимия мәселелерімен ұштасқаны секілді, діни мәтіндерде қолданылатын түсінігі қиын келген муташабиһ сөздермен де байланысты. Мысалы, Құран мәтіндерінде араб тіліндегі лексикалық тура мағынасы белгілі бір ағзаны (қол) білдіретін «يَدٌ» сөзі әртүрлі формада қолданылған. Ғалымдар бұл сөзді – метафоралық мағынаға ие муташабиһ сөз деп санаған. Алайда, қасиетті Құран мәтінін өзгертуден сақтанған ғалымдар оның түпкі мәнін сөз Иесіне қалдырып, мәтінді шарифат пен араб тілінің аясында метафоралық мағынасымен интерпретациялаған. Өйткені, сөздің тура және ауыспалы мағынада жұмсалуды барлық тілдерге тән қасиет. Мысалы, «қол» сөзінің метафоралық мағынасының даму өрісін қазіргі түрік тілінен де байқауға болады: karakol «полиция, полиция бөлімшесі», «тәртіп сақшысы, қарауылшы» [183, с. 213], üretim kollari «өндіріс

салалары», demiryol kolu «теміржол тарамы», kol atmak «таралу», kol «отряд, тізбек, топ», kol gezmek «күзетте жүру, күзет қызметін жүргізу» [183, с. 238]. Қазақ тілінде қол метафорасы ақын-жазушылар шығармаларында да қолданылады: Жер қайысқан қол келіп [184, б. 37], Қай тұста ел қолы әлсіреп бара жатқанын бақылай жүріп, анда-санда сол топқа барып араласады [185, б. 333] т.б. Мұнда қол «әскер» мағынасында жұмсалған. Кейбір метафора сөздер жиі қолданылуына байланысты, тұрақты мағынаға да ие болады. Сондықтан имам әс-Суюти: «Тілде тура мағынадан қарағанда метафора басым екендігін біл!» – деген болатын [186, т. 1, б. 287].

Қорыта айтқанда, метафора мағынаның назар аударылмаған, көзге көрінбеген жақтарын бірінші орынға шығарады және ұғыммен байланысты ассоциативтік кешеннің сақталуына септігін тигізеді. Сондықтан, метафора – түрлі семантикалық қатарларды байланыстыратын, жалғастыратын, яғни объективті болмыстың түрлі жақтарын ұғынып түсінудің, берудің негізгі тәсілі болып табылады.

Ғалымдар құқықтық теологиялық мазмұндағы тура және метафоралық діни мәтіндерді түсініп, олардан құқықтық үкімдерді шығару барысында лингво-семантикалық тәсілдерге жүгінді. Осы бағытта ханафи құқығының теория-методологиясын қалыптастырған ғалымдардың еңбектерін негізге алған әс-Сығнақи, сөздің тура және ауыспалы мағынасына қатысты бірқатар мәселелерді талқылайды. Атап айтар болсақ:

- Тура және метафоралық мағынаны білдіретін сөздердің жалпы және жалқы категорияларында қолданылуы;
- Бір сөздің бір уақытта тура және метафоралық мағынаны білдіруі;
- Екі мағынаның қарама-қайшылығы;
- Сөздің метафоралық мағынасын ғана алуды қажет ететін жағдайлар секілді мәселелер, лингво-семантикалық, логикалық, құқықтық-герменевтикалық тұрғыда зерттелген.

Сарих (ашық) және киная (метонимия) сөздер

Ханафи мектебінің теориялық негіздерін қалаушы ғалымдардың бірі әл-Жассас «сарих» сөзіне нақты анықтама бермегенімен, сөз барысында «бір сөз екі мағынаны қамтығанда – біреуі сарих, екіншісі киная болатындығын» айтады. Бір сөзден екі мағына бірден көзделсе, оны «сарих» сөзге жатқызу міндетті. Мысалы, «أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ» «Немесе әйелге тисеңдер (жақындасаңдар)» аятындағы «لمس» сөзі араб тілінде «тию» мағынасын береді. Ал, аяттағы мағынасына қатысты сахабалар арасында көзқарас туындаған. Бірақ Али ибн Әбу Талиб пен Ибн Аббас «لمس» сөзі жыныстық қатынасты астарлап (киная) білдіретіндігін айтқан [170, т. 1, б. 48-49]. Бұл көзқарасты Әбу Ханифа секілді фикһ ғалымдары да ұстанған. Олар аяттағы «тию» сөзін астарлы мағынада қолданып, Аллаһ Тағала құлдарына әдептілікті үйрету мақсатында жыныстық қатынасты – «жақындау», «тию» сөздерімен білдірген деген тұжырымға барған. Сондықтан ханафилік ұстанымда ер кісінің денесі әйел адамға тисе, дәреті бұзылмайды [187, б. 24].

Әс-Сарахси: «Сарих – тура (хақиқат) немесе ауыспалы (мәжәз) мағынада көп қолданылғандықтан, сөздің өзінен көзделген мағына ашық түсінілетін сөз», – деген. «Киная» – *sarix* сөзінің антонимы. Метонимия сөзде (киная) көзделген мағына айқын келмейді. Бірақ, дәлел арқылы негізгі мақсат етілген мағына айқындалады [122, т. 1, б. 187].

Әл-Бәздәуи: «Сарих» – сөздің өзінен көзделген мағына ашық, айқын түрде білінген сөз», – деп түсіндіреді. Мысалы, «أَنْتَ طَائِفٌ» «Сен талақсың» немесе «أَنْتَ حُرٌّ» «Сен азатсың» деген секілді тіркестер ашық мағынадағы (сарих) сөздер. Сол секілді, әл-Бәздәуи метонимияны (киная) ашық сөздің (сарих) антонимы ретінде келтіріп: «Киная – көзделген мағына жасырылған сөз», – деп, мысалға араб тілінде сөзге жалғанып, бірақ жасырын тұратын жалғаулықтарды келтіреді [45, т. 1, б. 256].

Әс-Сығнақи: «Сарих – сөздің тура не метафоралық мағынасы болсын, мағынасы анық білініп, сол тілді білетін адамға бірден түсінікті болған сөз», – деп анықтама беріп, сөздің сыртқы (заһир) мағынасы мен ашық (сарих) мағыналарының айырмашылығына тоқталады.

а) Жиі қолданылуы себепті, сарих сөз толық айқын болып келеді.

ә) Сыртқы (заһир) сөздің мағынасы көзделмейді, ашық (сарих) сөздің мағынасы мақсат етіледі.

б) Екі сөздің де мақсаты бір.

в) Ашық (сарих) сөздің антонимы – метонимия (киная), сыртқы (заһир) сөздің антонимы – хафи (жасырын) сөз.

Егер қандай да бір үкім ашық (сарих) сөзбен келсе, ниетке, баяндайтын себепке жүгінбейақ, бірден үкімі алынады.

Ал, астарлы сөзбен (киная) келген үкім ниетке байланысты үкім алады. Мысалы, ерінің әйелін талақ қылу үшін «боссың», «үйіңе бар» деген секілді сөздерді қолдануы секілді.

Киная (астарлы сөз) мен метафораның айырмашылығы.

а) Метафора – екі мағынаның формалық не мағыналық жақындығы мен ұқсастығы негізінде жасалады. Ал кинаяға бұндай шарт қойылмайды.

ә) Астарлы сөзде тура мағына да мақсат етілуі мүмкін, ал ауыспалы мағынаға қолданылған сөзде тура мағына мақсат етілмейді.

Астарлы сөз (киная) бен жасырын (хафи) сөздің айырмашылығы:

а) Жасырын (хафи) сөздегі мағынаның жасырын келуі сөздің өзінен емес, адресанттың мақсатын сөздің формасымен толық жеткізбеуінен туындайды. Ал астарлы сөздің өзі де, мағынасы да нақты мақсат етілген ойды нақты білдірмейді. Адресанттың ниеті мен сөйлеу барысынан ғана анықтауға болады [15, т. 1, б. 445-449].

3.3.4 Семантика және оның діни мәтіндерді түсінудегі маңызы

Тіл – адамдардың жай ғана қарым-қатынас құралы емес, оның ішкі құрылымдары мен жүйелері тым күрделі және олар бір-бірімен тығыз байланысты, көпдеңгейлі құрылым болып табылады. Адам тіл арқылы жай ғана ақпарат алып немесе ақпарат беріп қоймайды, сонымен қатар әрдайым өзінің

қоршаған ортаға, құбылысқа деген көзқарас, сезімін, субъективті қарым-қатынасын тіл арқылы жеткізіп отырады. Осылайша, тіл – адамның ішкі көңіл-күй толғанысы мен сезімін де жеткізудің басты құралына айналған. Яғни, тілдің коммуникативтік қызметінен басқа когнитивтік, танымдық, гносеологиялық, экспрессивтік қызметтері де бар. Барлық тілдік қатынастардың негізгі құралы – сөз. Ал, сөз: мағыналы немесе мағынасыз деп екіге бөлінеді. Адресант өз ойын адресатқа қандай да бір мағынаға жұмсалған сөздермен жеткізетіні белгілі. Адам ақылы сөзді ести сала, білдірілген мағынаны түсінуге тырысады. Ауызша болсын, не жазбаша болсын, сөйлем не мәтіннің негізгі, мақсат еткен мағынасын анықтау – қарым-қатынастың өзегі.

Сөздің дыбыстық көрінісі және мағыналық сипаты бар. Сөздің белгілі бір дыбыстық құрамда айтылуын – оның формасы десек, сөз мағынасы – оның мазмұны болмақ. Сөз – аса күрделі тілдік тұлға болғандықтан, ең алдымен, сөздің мағынасы мен сөз арқылы берілетін ұғымның арақатынасы анықталады. Сөздің мағынасы толық айқындалып, тыңдаушыға түсінікті болу үшін, ең маңызды жайт – сөз мәнінің дұрыс айтылуы, толық ұғынылуы қажет.

Тілдегі бір сөз, негізінде, бір мағынаға ие болады. Әр сөзді сөйлемде өз орнына, өз мағынасында дұрыс қолдану үшін сөздің негізгі мағынасын білу аса маңызды. Алайда сөздердің барлығы бірдей дербес ұғымды, бір мағыналы болып келмейді. Кейде бір сөздің әр сөйлемде әртүрлі сөздердің тіркесіне қарай беретін мағыналары құбылып, көп мағыналы болып та келеді. Сондықтан сөздердің мағынасы сөйлем ішінде белгілі мәнмәтінде (контексте) ғана айқындалады.

Мәтіннің басты қызметі – коммуникация, яғни, автор мен реципиент арасындағы коммуникативтілік байланысты қамтамасыз ету. Мәтіннің эстетикалық, эмотивтілік, танымдық, ақпараттық қызметі оның осы коммуникативтілігі аясында жүзеге асырылады. Зерттеушілердің көрсетуінше, мәтіннің коммуникациялық қызметі мәтіннің интенциясы, репрезентациясы (мәтіндегі оқиға, құбылыстың толық мазмұны), интерпретациясы жан-жақты ашылып, оқырманына жеткенде ғана толық жүзеге асады. Ол үшін мәтін түсінілімі, мәтін қабылдануы, мәтіннің әсерлілігі ұғымдары басты рөл атқарады.

Сол секілді Құран мен сүннет мәтіндерінің герменевтикасында, мәтіннің негізгі семантикасын тілдік және когнитивті-прагматикалық жағдаяттарға сай айқындау маңызды. Бұл тұрғыда, мәтінді түсініп әрі оны интерпретациялау тәсілдерінің бірі – семантикалық әдіс қолданылады. Жоғарыда келген діни мәтіннің антонимиялық интерпретациялануы да парадигматикалық сипаттағы семантика әдісі арқылы жүзеге асады. Негізінде, семантикалық әдіс сөздердің тура, нақты мағынасын анықтаумен ғана шектелмейді. Ол сөйлем семантикасын да қамтиды. Яғни, қандай да бір мәтін ішіндегі сөйлемдердің мәнмәтін (контекст) аясындағы мағынасын қарастырады. Осылайша, бір мәтіннің ең кіші мүшесі ретінде саналатын сөз, сөйлемдердің бірігуі арқылы мәтіннің бүтіндігін сақтап, көзделген дұрыс мағынаға қол жеткізуге әрекет етеді [188, p. 83]. Сондықтан ғалымдар мұжтаһидтың сөз не сөйлемдегі үкімді

білдіретін мағыналарды мүмкіндігінше ұғындыруын сөз семантикасына байланысты талдаған.

Әс-Сығнақи, басқа ханафи ғалымдары секілді мәтіннің құқықтық герменевтикасын, ондағы тірек сөздердің лексикасына байланысты: *сөздің мағынаға жұмсалуды, мағынаны баяндауды мен қолданылуы тұрғыдан және мәтіннен үкім шығарушы тұлғаның ижтиһадына сай сөз бен сөйлем семантикасына* қатысты саралаған.

Тілдегі сөздердің мағынасы сол тілдің семантикалық жүйесінің бөлшегі болып табылады да, оның сөздік құрамымен, сөздердің мәтінде қолданылу ерекшелігімен, тілдің грамматикалық табиғатымен байланыста айқындалады.

Кәләмдық шафиғи мектебі Құран мен сүннет мәтіндерін семантикалық баяндау барысында сөз бен сөйлемнің мағынаны білдіруі жақтан:

а) دَلَالَةُ الْمَطَابَقَةِ (Далалату әл-Мутабақа) – мәтіндегі тіл бірліктерінің денотаттық мағынасы.

ә) دَلَالَةُ التَّضْمُنِ (Далалату әт-Тадаммун) – мәтін бірліктерінде қамтылған семантика.

б) دَلَالَةُ الْإِلْتِزَامِ (Дәләләту әл-Илтизам) – мәтін бірліктерінің конотаттық мағынасы», – деп, негізгі үш топқа бөліп қарастырса, ханафи ғалымдарының баяндау тәсіліне жүгінген Хусамуддин әс-Сығнақи оны келесі төрт топқа бөліп қарастырады:

а) عِبَارَةُ النَّصِّ (Ибарату ән-насс) – мәтіннің номинативті мағынасы;

ә) إِشَارَةُ النَّصِّ (Ишарату-ән-насс) – мәтіннің қосымша меңзелген мағынасы;

б) دَلَالَةُ النَّصِّ (Дәләләту ән-насс) – мәтіннің синтаксистік шартты мағынасы;

в) دَلَالَةُ الْإِقْتِضَاءِ (Дәләләту әл-иктиза) – мәтіннің қажет еткен мағынасы;

Құран және хадис мәтіндерінде үкім эксплицитті не имлицитті формада келуі мүмкін.

а) Егер мәтін эксплицитті сипатта келген жағдайда, мағына сол мәтін не мәтіндегі сөзде мақсат етілуі мүмкін немесе мақсат етілмеген болуы мүмкін. Егер мақсат етілсе – *мәтіннің номинативті мағынасы (мәтін ибарасы)*, яғни мәтіннің мақсат етілген бастапқы мәні болады, ал мағына мәтінде не мәтін бірліктерінде мақсат етілмеген болса – *мәтіннің қосымша меңзелген мағынасы (ишарату-ән-насс)* болады.

ә) Егер мәтін мазмұны имлицитті сипатта келген жағдайда, мәтін не мәтіндегі сөз мағынасы – сөз лексикасынан немесе шарифи ұғымынан түсініледі. Егер сөз лексикасынан ұғынықты болса – *мәтіннің синтаксистік шартты мағынасы (дәләләту ән-насс)*, ал, шарифи мағынасынан ұғынылған жағдайда – *мәтіннің қажет еткен мағынасы (дәләләту әл-иктиза)* болады [85, т. 1, б. 530].

Мәтіннен осы аталған жолдардың бірі арқылы анықталған шарифи норма, зерттеулерге, аналогиялық тәсілдерге жүгінбей-ақ, мәтіннің өзіндік мағынасынан анықталған үкім болып табылады. Сондықтан әд-Дабуси бұл мәселелерді «Рационалды аналогиялық тәсілдерсіз, мәтінмен бекітілген норма

түрлеріне қатысты» деген тақырып аясында қарастырған [157, б. 139]. Осы жолды әс-Сарахси да ұстанған.

1) Мәтіннің сыртқы формасынан бірден түсінікті болған мағынасы – **ибарату ән-насс (мәтіннің номинативті мағынасы)** деп аталады. Яғни, мәтіннің сөздік құрылымы анық мақсат еткен тура мағынасы. Мәтіндегі сөз не сөз тіркестері *захир, нас, муфассар, мухкам, аьмм, хасс* та болуы мүмкін. Бұған көптеген діни мәтіндерді мысал ретінде келтіруге болады. Мысалы: «*Намаз оқыңдар, зекет беріңдер*» (Нұр сүресі, 56) аяты нақты, анық намаз бен зекеттің парыз екендігін білдіреді.

Әд-Дәбуси: «Ибарату ән-насс» орнына «айну ән-нас» яғни «мәтіннің өзі» деген тіркес қолданып, ол – сөздің құрылымы мен формасы талап еткен, мәтіннен анық белгілі болған мағына», – деген. Оған «*Сондай-ақ оның жүкті болуы мен (сүттен) ажыратуы отыз ай*» (Ахқаф сүресі, 15) аятын мысал ретінде келтіреді. Яғни, аят мәтінінің ананың бала алдындағы міндетін білдірген мағынасы – мәтіннің тура түсінігі болады. Ал, жүктіліктің ең аз мерізімі алты ай екендігін ұғындыруы – мәтіннің қосымша меңзелген мағынасы. Баланы сүттен ажырату мерізімі екі жыл екендігін басқа мәтіннен түсінеміз. Сол секілді: «*وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ*» «*Олардың тиісті қорегі мен киімі, баланың әкесіне міндет*» (Бақара сүресі, 233) деген аят мәтінінің номинативті мағынасы – баланың нәпақасын беру әкенің міндеті екендігін білдіреді. Ал, аяттағы «*له*» сөзіндегі иелікті, меншіктік қатынасты білдіретін «*ل*» көмекші сөзінің, баланың тегі әкеден жалғасатындығын білдіруі – мәтіннің қосымша меңзелген мағынасы [157, б. 140].

Әс-Сарахси: «Ибарату ән-насс» – мәтін формасынан ойланып жатпастан-ақ түсінікті болатын мағына», – десе [122, т. 1, б. 236], әл-Бәздәуидің түсінігінде, ибарату ән-наспен дәлел келтіру – сөздің негізгі сыртқы мағынасымен амал ету дегенді білдіреді [45, т. 1, б. 258]. Әс-Сығнақи «Әл-Кафи» атты еңбегінде әл-Бәздәуидің аталған сөздеріне комментарий жасамаған. Себебі, мәтіннің тура түсінігіне қатысты болғандықтан, баяндауды қажет етпеген болу керек. Әрі ол мәтінді – назымның баяндалу жолдарын антонимиялық интерпретациялау барысында: «Сөз не сөйлемнің сыртқы мағынасының адресант тарапынан айқындалып, негізгі мағынасының баяндала түсуі», – деп [15, т. 1, б. 280], мәтіндік сөздің (насс) мағынаны қаншалықты білдіретінгін баяндап кеткен.

Әл-Бәздәуидің анықтамада қолданған «амал ету» сөзінен мужтаһидтің ыждағаты, амалы көзделеді. Яғни, мәтіннен шариғи норманы анықтап, үкім шығаруы.

Әс-Сығнақи «әл-Уафи» кітабында: «Ибара» дегеніміз – белгілі бір мағыналық құрылымға қолданылған негізгі мақсат етілген сөз, ол араб тілінде «өту, асып өту» мағынасын білдіреді. Осыған сай, мужтаһид мәтін құрылымынан оның мағынасына өтеді», – деген [15, т. 1, б. 470].

Аталған анықтамалардағы мәтіннің тура мағынасынан оның негізгі мақсат етілген мағынасы көзделеді. Яғни, мәтін сол мағына үшін қолданылғандығы баяндалған. Сондай-ақ, мәтіннің номинативті мағынасынан тыс, сыртқы құрылымынан ой жүгіртпей-ақ түсінілетін коннотатты мағыналары да болады.

Мысалы: وَمَا تَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتًى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ حِفْتُمْ إِلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ «..Өздеріңе ұнаған әйелдерден екі, үш және төртке дейін үйленіңдер. Ал, егер әділдік ете алмаудан қорықсаңдар, онда бір әйел немесе қолдарыңдағы күң де болады. Әділетсіздік болмауға жақынырағы осы» (Ниса сүресі, 3) аяты бірқатар үкімдерді бідіреді.

а) Үйленудің рұқсат етілгендігі;

ә) Барлығына бірдей әділ болу шартымен полигамдық некеге рұқсат ету;

б) Тең қарай алмаған жағдайда бір әйелмен шектелу;

Бұл мағыналардың барлығын аталған аят мәтіні анық, нақты білдірген. Алайда, бұл үкімдердің барлығы бірдей осы аяттың мақсат еткен түпкі мағынасы емес. Негізгі мақсат етілген мағынасы – төрт әйел алуды рұқсат ету мен тең қарай алмаған жағдайда бір әйелмен шектелу. Ал, үйленуді рұқсат ету үкімі мәтіннің қосымша мағынасы. Оны аяттың түсу себебі де қуаттайды.

Бұл тұрғыда Абдулазиз әл-Бұхаридің: «Сөз не сөйлемнің құрылымы жақтан мағынаны білдіруінің үш сатысы бар:

Бірінші: Негізгі мақсат етілген мағынаны білдіруі. Мысалы: «..Өздеріңе ұнаған әйелдерден екі, үш және төртке дейін үйленіңдер. Ал, егер әділдік ете алмаудан қорықсаңдар, онда бір әйел немесе қолдарыңдағы күң де болады. Әділетсіздік болмауға жақынырағы осы» (Ниса сүресі, 3), – деген аяттың некелесуге рұқсат етілген әйелдердің санын білдіруі;

Екінші: Негізгі мақсат етілмеген мағынаны білдіру. Мысалы, аталған аяттың, жалпы некенің рұқсат етілген амал екендігін білдіруі;

Үшінші: Сөз мағынасы мен оның мәтінде келу барысы қажет еткен мағынасы», – деген [116, б. 106-107].

2) Ишарату ән-насс (мәтіннің қосымша меңзелген мағынасы) – мәтіннің сөздік құрылымында мақсат етілмей, мазмұнынан ұғынылатын мағына.

Әд-Дәбуси мәтіннің қосымша меңзелген мағынасы (ишарату ән-нас) – сөз бен сөйлем құрылымында талап етілмеген әрі қамтылмаған, бірақ мәтіннің сыртқы мазмұнынан түсінілетін мағына. Ол негізгі мағынаны арттырып яки кемітпей, мәтінге риторикалық мазмұн береді», – деген. Осыған ұқсас, әс-Сарахсидің пікірі бойынша, *ишарату ән-нас* – мәтіннің формасынан (захир) емес, мәтінге ой жүгірту арқылы анықталған мағынасы. Бұдан мәтін мағынасы артып, кемімейді. Бірақ, риторикалық сарын кемелденіп, мәтін мұғжизалығы (иғжаз) көрініс табады. Ханафи ғалымдары бұл тақырыпты мына аяттар аясында түсіндіреді: «وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» «Олардың тиісті қорегі мен киімі, баланың әкесіне міндет» (Бақара сүресі, 233) аятында негізгі мақсат етілген мағына – баланың нәпәқасын қамтамасыз ету әкеге міндеттелуі. Ал, аяттағы «له» сөзіндегі иелікті, меншіктік қатынасты білдіретін «ل» көмекші сөзінің баланың тегі әкеден жалғасатындығын білдіруі – мәтіннің қосымша мағынасы [157, б. 140]. Әс-Сарахси аяттан аңғарылған нәрсе – әке баласына да, оның дүние мүлкіне де иелік етеді. Әс-Сарахси мен әл-Бәздәуи бұл пікірді «*Сен және дүние мүлкің әкеңе тиесіл*», – деген хадиспен қуаттайды [122, т. 1, б. 236-

237]. Яғни, Құран мәтінінде қосымша меңзелген мағына, хадис мәтінінің тура мағынасымен нақытланған [45, т. 1, б. 261].

Әл-Бәздәуи: «Мәтіннің қосымша меңзеген мағынасымен (ишарату ән-насс) дәлел келтіру дегеніміз – мәтіннің лексикалық құрылымынан (назмы) анықталып, бірақ мәтінде мақсат етілмеген және мәтіннің сыртқы формасынан да белгілі болмаған үкіммен амал ету», – деп түсіндірген. Мәтіндегі үкім тура, анық келмей, жанама мағынамен келгендіктен, мәтіннің қосымша меңзеген мағынасымен бекітілген үкім болады. Мәселен, адам бір нәрсеге қарағанда оның жанынан басқа нәрселерді де көреді. Мәтіннің қосымша мағынасы да сол секілді. Мысалы: *«Әсіресе сондай жұрттарынан, малдарынан қуылғандар; Аллаһтан мархамет, ризалық іздеп, Аллаһқа, Елшісіне көмек еткен пақыр мұһажирлер үшін. Міне, солар – шынышылдар»* [Хашыр сүресі, 8] деген аяттағы мәтіннің номинативті мағынасы (ибарату ән-насс) – пақыр мұһажирлердің олжа алуға құқылы екендігін білдірсе, мәтіннің қосымша меңзеген мағынасы (ишарату ән-насс) басқа үкімді нұсқап тұр. Ол – мұһажирлер Меккеде тастап кеткен мал-мүлік кәпірлердің иелігіне өткендігін білдіруде. Егер ол мал-мүлік мұһажирлердікі деп есептелсе, онда олар пақыр болмас еді, яғни Құран оларды пақырлар деп сипаттамайтын еді.

Алайда, бұл – көпшілік ханафи ғалымдарының түсінігі. Өйткені, Ибн Һумам, Мулла Хусрев, Ибн Камал Паша секілді кейбір ханафи ғалымдары аталған аяттың «мұһажирлердің Меккеде қалған мал-мүлкі кәпірлердің иелігіне өтетіндігін» ұғындыруы мәтіннің қажетті мағынасы (иқтидау ән-насс) десе, «Фауатиху әр-рахамут» кітабының авторы әл-Ансари бұл мағынаның мәтіннің номинативті мағынасы екендігін алға тартқан.

Сол секілді, *أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَّامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ هُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ*, *فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَقَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَأَنْبِعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْحَبِطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَبِطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ* «*Сендерге оразаның кешінде әйелдеріңе жақындасу халал етілді. (Өйткені бір-біріңді қорғауда) олар сендерге киім, сендер де оларға киім (іспетті) сіңдер. Аллаһ өздеріңе зиян қылатындықтарыңды біледі. Сондықтан тәубелеріңді қабыл етіп, сендерді кешірді. Ал енді (бұдан былай) оларға жақындасыңдар. Алланың өздеріңе жазғанын талап етіңдер. Және таңнан, қара жіптен ақ жіп (қараңғылықтан сәуле) ажырағанға дейін ішіңдер, жеңдер де сонсоң оразаны түнге (кешке) дейін толық орындаңдар. Мешіттерде (ғибадат етіп) игтикафта болған кеште әйелдеріңе жақындаспаңдар. Осы Алланың шегі, оған жақындамаңдар. Осылайша Аллаһ сақсынулары үшін адамдарға аяттарын баян етеді»* (Бақара сүресі, 187) деген аяттың негізгі номинативті мағынасы – рамазан айында күн батқаннан таң атқанға дейін ішіп жеудің, ер адамның әйелдерімен жақындасудың рұқсат екендігін білдірсе, қосымша меңзеген мағынасы – жүніп күйінде таң атырған адамның оразасы дұрыс екендігін ұғындырады. Өйткені түннің, таң атқанға дейін жалғасатындығы белгілі. Түнде әйелге жақындасу рұқсат болса, таң атқан кезде жүніп халде

болуы мүмкін. Бұндай жағдайда, « *ثُمَّ أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ* » «*Оразаны түнге (күн батқанға) дейін толықтырыңдар*» деген аятқа сай, ораза жалғастырылады.

Әс-Сығнақидың назымның баяндалуы тақырыбындағы сөз бен сөйлемнің мәтіндік (*насс*) пен сыртқы (*заһир*) формалары арқылы мағынаны баяндауы мен мәтіннің номинативті (*ибарату ән-нас*) және мәтіннің қосымша меңзеген (*ишарату ән-нас*) мағыналары арасындағы айырмашылықтар мен өзара ұқсастықтарын баяндауын келесі кестеден көреміз (Кесте 8):

Кесте 8 – Әс-Сығнақидың назымның баяндалу жолдарындағы ұқсастықтар мен айырмашылықтар

Мәтіндік (<i>насс</i>)	Сыртқы (<i>заһир</i>)	Мәтіннің номинативті мағынасы (<i>ибарату ән-нас</i>)	Мәтіннің қосымша меңзеген мағынасы (<i>ишарату ән-нас</i>)
а) Контекст пен мәтін құрылымына қатысты (<i>назм</i>)	Мәтін құрылымына қатысты (<i>назм</i>)	Контекст пен мәтін құрылымына қатысты (<i>назм</i>)	Мәтін құрылымына қатысты (<i>назм</i>)
Мәтіндік (<i>насс</i>)	Сыртқы (<i>заһир</i>)	Мәтіннің номинативті мағынасы (<i>ибарату ән-нас</i>)	Мәтіннің қосымша меңзеген мағынасы (<i>ишарату ән-нас</i>)
ә) Назмға, яғни мәтін құрылымына қатысты	Мағынаға байланысты		
б) Контексте келуі адресантқа байланысты	Адресантқа қатысты		
в) Сөз не сөйлем мағыналары айқын, түсінігі қиындық туындатпайды.	Жасырын келіп, ой жүгірту арқылы айқындалады		

Мәтіннің номинативті мағынасы мен қосымша меңзеген мағынасының қарама-қайшы келуі.

Екі мағынаның мәтінде мақсат етілгендігіне байланысты қарама-қайшылық туындауы мүмкін. Әдетте номинативті мағына бірінші кезекте мәтіннің мақсат еткен мағынасы болады. Өйткені, мәтін сол мағынаны және оған коннотатты мағыналарды білдіру үшін құрылған. Ал, бұл – қосымша меңзеген мағынаға тән емес. Яғни, қосымша мағына мәтіннің негізгі мақсат еткен мағынасы болмайды, мәтін сол үшін айтылып, жазылмайды. Сондықтан мәтінде негізгі мақсат етілген мағына, мақсат етілмеген мағынадан қуатты

болады. Екі мағынаның дәрежесін анықтау, өзара қарама-қайшылық туындаған жағдайда қуаттырағын алуға септігін тигізеді.

Мысалы, Құран Кәрімнің: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى » «Ей, мүміндер! Сендерге қысас (есе қайтару) парыз етілді: Азатқа азат, құлға құл, әйелге әйел (өлтіріледі)» (Бақара 178) және « وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِدًا فَجَزَاءُهُ » «Кімде-кім бір мүмінді әдейі өлтірсе, оның жазасы, ішінде мәңгі қалатын тозақ болады. Сондай-ақ оған Алланың ашуы, қарғысы болып және оған зор үлкен азап дайындаған» (Ниса сүресі, 93) деген екі аяттың мағыналарына зер салсақ, бірінші аяттың негізгі номинативті мағынасы зұлымдықпен адам өлтірген кісіден қысас (кек) алудың міндетті екендігін білдіреді. Өйткені, «كُتِبَ عَلَيْكُمُ» аяты «сендерге парыз етілді» мағынасын береді [189, т. 3, б. 178].

Ал, екінші аят мәтініне назар аударсақ, мәтіннің қосымша меңзеген мағынасынан зұлымдықпен адам өлтірген кісіден қысас (кек) алынбайтындығын түсінеміз. Себебі, аятта оның жазасы – жаһаннамда мәңгі қалу мен үлкен күйзелтуші азап екендігі анық баяндалып, оның дүниелік жазасы келмеген. Яғни, аят мағынасының ақыреттік ауыр азаппен шектелуі, оның дүниелік азабы жоқ екендігіне ишарат етеді.

Алайда нақты, негізгі мағынамен келген үкім, қосымша меңзеген мағынадан жоғары тұратындықтан, әдейі зұлымдықпен кісі өлтірген адамнан қысас алынады [158, т. 1, б. 406].

Бұл мәселені әс-Сығнақи келесідей түсіндіреді: «Әш-Шафиғи « وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ « قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّكُمْ يُرَزَقُونَ » «Аллаһ жолында өлтірілгендерді өлі деп есептеме. Негізінде, олар тірі, Раббыларының жанында ризыққа бөлендіріледі» (Әли Имран сүресі, 169) деген аяттың меңзеген мағынасына жүгініп, шаһидке жаназа намазы оқылмайтындығын айтқан. Әсілінде аяттың негізгі мағынасы шаһидтің Алланың алдындағы ұлық дәрежесін білдірген. Оны басқа да аяттар қуаттайды. Ал, оларға жаназа намазының оқылмауы мәтіннің қосымша мағынасынан алынады. Өйткені, Аллаһ оларды тірі деп сипаттаған. Ал, тірі адамдарға жаназа оқылмайтындығы белгілі. Алайда мәтіннің номинативті мағынасы оның қосымша мағынасынан жоғары тұрғандықтан, шаһидке жаназа намазы оқылады» [15, т. 1, б. 484]. Әс-Сығнақидың имам әш-Шафиғидің бұл ұстанымын қайдан алғаны белгісіз. Өйткені, анықталғанындай, әш-Шафиғи мектебі бұл мәселеде аталған аяттың қосымша меңзеген мағынасын негізгі дәлел ретінде ұстанбаған. Олар әл-Бұхари, әт-Термези, Әбу Дәуід және т.б. хадис жинақтарында келген пайғамбардың Ухуд шайқасында шәһид болғандарды жарақат алған күйлерінде, жуындырмай, оларға намаз оқымай жерлеуді бұйырған [91, 1347] хадисін негізге алған.

Әс-Сығнақи мәтіннің негізгі номинативті және қосымша меңзеген мағынасымен келген үкім нақты мәтінмен бекітілгендей үкімді білдіретіндігін айтқан [15, т. 1, б. 475]. Яғни, кесімді, нақты дәлел болып табылады. Бұны кейінгі келген ханафи ғалымдары қолдаған. Ал, кейбір ғалымдар мәтіннің екі мағынасымен білінген үкімнің болжамды дәлел болатындығын алға тартқан.

Әс-Сарахси мен әд-Дабусидің сөздерінен, мәтіннің тура бастапқы мағынасымен бекітілген үкім нақты, кесімді болса, қосымша меңзелген мағынамен келген үкім кесімділік пен болжамдылық арасында болатындығын түсінеміз. Яғни, мәтін барысына қарай, кейбір жағдайда кесімді не болжамды келуі ықтимал. Әс-Сарахси бұны мәтіннің номинативті мағынасы мен қосымша меңзелген мағынасын, тура және метафоралық мағынаны білдіретін сөздерге теңеумен байланыстырады. Тура (хақиқа) мағына – мәтіннің негізгі номинативті мағынасы. Ол – кесімділікті білдіреді. Метафора – тұспал мағынасы. Бұндай мәтінмен бекітілген үкім болжамдылықпен сипатталады. Бұл мәселеде Абдулазиз әл-Бұхари де әд-Дабуси мен әс-Сарахсидің көзқарасын ұстанып, әл-Бәздәуидың сөздерін солардың ұстанымына сай түсіндірген.

Демек, жалпы мәтіннің эксплицитті, номинативті мағынасы (ибарасы) мен қосымша меңзеген мағынасы да кесімді үкімді білдіреді. Тек кейбір жағдайларда ғана мәтіннің қосымша мағынасы болжамдылықты ұғындыруы мүмкін.

3) Дәләләту ән-насс (мәтіннің синтаксистік шартты мағынасы). Кейбір ғалымдар «дәләләту ән-насс» терминінің орнына «дәләләту әд-дәләлә», «фахуа әл-хитаб», «лахну әл-хитаб» сөздерін қолданған. Мутакаллимдер мектебі оның орнына «мафһуму әл-муафақа» терминін қолданады.

Мәтіннің синтаксистік шартты мағынасын әс-Сығнақи: «Мәтінде келген үкіммен мазмұны бірдей, бірақ онда айтылмаған үкімнің бекітілуі. Оны мәтін тілін білетін әрбір адам қиндықсыз түсіне алады» [15, т. 1, б. 486], – деп баяндаған.

Әд-Дәбусидің пікірі бойынша *дәләләту ән-насс* мәтінде келген сөзбен бекітілген үкімнің өзінің немесе мағынасының кемшіліксіз сол сөзде де анықталуы. Лексикалық тұрғыдан мәтінде келмеген мағынаны кемшіліксіз қамтиды. Өйткені бұл әркімнің білуі мүмкін болған нәрсе. Әд-Дәбуси бұл тақырыпты кейінгі ғалымдардың барлығы мысал ретінде келтірген «*Ал егер ол екеуінің бірі немесе екеуі де жандарыңда кәрілікке жетсе: “Түү” деме*» (Исра, 23) аятымен түсіндіреді. Аятта ата-анаға «түү» деп айтудың тыйым салынғандығы анық келген. Негізінде «Түү» деп айту ата-ананы ренжітуді білдіреді. Оларға «түү» деп айту тыйым салынса, оларды ұру, оларға тіл тигізу, сөгу секілді жапа шектіретін істер үзілді-кесілді тыйым салынатындығы белгілі. Аяттың ұғындырмақ болған бұл мағынасын әрбір адам түсіне алары сөзсіз. Сол секілді, әд-Дәбуси тақырыпты бірнеше мысалдармен түсіндірген [157, б. 142].

Әс-Сарахси: «Дәләләту ән-насс – назмның тілдік мағынасымен білінбей, ойланудың нәтижесінде белгілі болған мағына. Назм – форма болса, мақсат етілген нәрсе – мағына. Бұл мағынаны түсіну өте жеңіл болғандықтан, қияс тәсілімен түсінудегі қиындық туындамайды», – деген [122, т. 1, б. 241]

Әл-Бәздәуи: «Дәләләту ән-насс – ижтихад және истинбат жолымен емес, мәтіннің тілдік мағынасымен бекітілген семантикасы. Тақырыпқа қатысты жоғарыда келтірілген аятты әл-Бәздәуи де мысал ретінде беріп: «Аятта келген «зиян тигізу» мағынасы мәтіннің сыртқы формасынан (заһир) да, мағынасынан да белгілі. Бұл мағынаны рай және ижтихад өкілі болмаған адамдар да түсіне алады. Оған «ұру» сөзінен «ауырту» мағынасын түсінуді мысал ретінде айтуға

болады. Сондай-ақ, ол ұрып-соғу мен балағаттау мағыналарын да қамтитындығы белгілі. Бұл мағына тікелей мәтіннен (сөзден) көрінбегендіктен, бұған мәтіндік (насс) деп айтылмайды. Бірақ онымен мәтінде (насс) келген үкіммен амал еткендей амал жасалады. Истинбат тәсіліне жүгінбей, тілдік тұрғыда анықталғандықтан «дәләләт» яғни «семантика» деп аталады [45, т. 1, б. 268].

Мәтіннің синтаксистік шартты мағынасының құқықтық үкім шығарудағы әсерін, пайғамбардың (с.а.с.) жұма күні құтпа оқылып жатқан кезде сөйлеуден тыйған: «*Жұма күні имам құтпа оқып тұрған уақытта, жаныңдағы (сөйлеп отырған) адамға «сөйлеме» деп айтсаң, бос сөз айтқаның*» деген сөзінен көре аламыз. Ханафи ғалымдары хадис мәтінінің синтаксистік шартты мағынасы жұма намазының құтпасы барысында кез келген сөзді, сондай-ақ, намаз оқуды да қамтиды деп түсінген.

Мәтіндегі үкімді мәтіннің синтаксистік шартты мағынасы арқылы түсіну, оны аналогиялық тәсілмен түсінуге ұқсайды. Мысалы: «*Ал егер ол екеуінің бірі немесе екеуі де жандарыңда кәрілікке жетсе: “Түү” деме*» (Исра сүресі, 23), – деген аятта:

1. Мәтінде нақты айтылған нәрсе (мантук): Ата-анаға «Түү» деп айту.
2. Үкімі: Тыйым (харам)
3. Себеп (Илла): Ренжіту, зәбір көрсету
4. Мәтінде келмеген үкім: Ата-анаға қандай да бір зиян беру [190, с. 80-81].

Алайда, жоғарыдағы ғалымдардың анықтамасынан және әс-Сығнақидің: «Ижтиһад пен рационалды зерделеуге және аналогиялық тәсілге (қиясқа) жүгінбей, мәтіннің тілдік мағынасынан айқындалу жолын – *дәләләт ән-насс* (мәтіннің синтаксистік шартты семантикасы)» деп атадық. Аналогиялық тәсілге жүгінілмеу себебі, қияс – мужтаһидтің рационалды зерттеулеріне негізделеді. Өйткені, ортақ себепке байланысты, мәтінде үкімі келмеген мәселені үкімі нақты келген мәтінмен салыстырып, үкім шығарылады» [15, т. 1, б. 487], – деген сөзінен дәләләту ән-насс арқылы үкімге қол жеткізу, аналогиялық (қияс) тәсілден өзгеше екендігін түсінеміз.

Негізгі айырмашылық, дәләләту ән-наста ортақ себепті (иллә) анықтау қиындық туындатпайды, яғни, зерттеуді, ой жүгіртуді қажет етпейді. Ал, аналогиялық тәсілде (қияс) ортақ себеп (иллә) ижтиһад пен зерттеу арқылы белгілі болады. Нақтырақ айтсақ, дәләләту ән-наста (мәтіннің синтаксистік шартты семантика) мәтінде келген сөз бен мәтінде келмеген мағынаның ортақ мазмұнын (иллә) мәтін тілін білген әрбір адам түсіне алады, яғни, фикһ маманы болу шарт емес. Ал, аналогиялық тәсілде салыстырылатын екі компоненттің ортақ себебін ижтиһад жасауға шамасы жеткен адам ғана ұғына алады.

Жоғарыдағы Құран мәтінінде келген «түү» сөзі жек көргенде, ұнатпаған жағдайда айтылатын одағай сөз. Сөздің мазмұнына терең ой жүгіртпей-ақ, оның лексикалық мағынасынан ұрып-соғу, балағаттап зиян тигізудің де тыйым салынғанын түсінеміз. Өйткені ұрып-соғу не балағаттау, «түү» деп моральды тұрғыда адамды жаралап, көңіліне қаяу түсіруден әлдеқайды зиянды. Бірақ бұл сөздің мағынасын білмей, басқа мақсатта қолданған адам мен оны жақсы, болымды мағынада қолданатын қауымға тыйым салынбайды.

Сол секілді: «Негізінен сондай жетімдердің малдарын зұлымдықпен жегендер, олар қарындарын отпен толтырған болады» (Ниса сүресі, 10), – деген аят мәтінінің тура мағынасынан, зұлымдықпен жетімдердің малын жеудің харам екендігі түсінеміз. Ал, мәтіннің синтаксистік шартты семантикасынан: жетімдердің малдарын өзгелерге тарату, жою, тартып алу секілді, жетімнің малына қол сұғудың барлық түрі харам болатындығын білеміз.

Әс-Сығнақи бұл мәселеге хадистен мысал келтіреді. Пайғамбар заманында отбасылы Мағиз деген кісінің зина жасағандығы үшін, оған рәжім жазасының қолданылғандығы жайлы хадистер жеткен. Әс-Сығнақи: «Оған рәжім жазасының қолданылуы мәтінде нақты келген. Ал одан басқа отбасылы адамдар зина жасайтын болса, оларға да рәжім жазасының қолданылуын мәтіннің синтаксистік шартты семантикасынан түсінеміз. Хадисте аталған жаза, ол Мағиз болғаны үшін, не сахаба яки араб болғаны үшін берілген жоқ. Барлық ғалымдар, жазаның оның отбасылы болғандығы үшін тағайындалғанына келіскен. Бұл себептің жалпыға ортақ болуын мәтіннің синтаксистік шартты семантикасынан білеміз», – деген [15, т. 1, б. 492].

Бұл тұрғыда Шамсуләймма да: «Біз Мағиздің отбасылы болғаны үшін ғана оған жаза қолданылғанын білеміз. Егер осы үкім басқа біреуге қолданылатын болса, ол қияс арқылы емес, хадис мәтінінің семантикасына (дәләлә) сай бекітілген болады», – деген. Яғни, Шамсуләймма мен әс-Сығнақидың пікірі бойынша, Мағизге жазаның қолданылуы – мәтіннің номинативті мағынасы (ибарату ән-насс), ал оның жазаға тартылуына себеп болған нәрсенің кімде де болса орын алуы – мәтіннің синтаксистік шартты мағынасынан (дәләләту ән-насс) ұғынылады [122, т. 1, б. 242].

Мәтіннің синтаксистік шартты мағынасы арқылы белгілі болған үкімнің дәрежесіне келетін болсақ, әл-Бәздәуи, әс-Сарахси секілді ханафи ғалымдары *дәләләту ән-насс* нақты үкімді білдіретіндігін айтқанымен, кесімді немесе болжамды дәлел болатындығына тоқталмаған. Олар, мәтіннің синтаксистік шартты семантикасы (дәләләту ән-наста) мен аналогиялық тәсіл арасындағы айырмашылыққа баса назар аударған. Бірақ, әл-Бәздәуи: «Мәтінде келген үкіммен амал еткендей, амал етіледі», – деген сөзімен мәтіннің синтаксистік шартты семантикасының кесімді үкімді білдіретіндігін меңзеген. Оны әл-Ахсикаси «Мәтіннің синтаксистік шартты семантикасы қарама-қайшылық туындамаған жағдайда, мәтіннің қосымша меңзеген мағынасы секілді нақты үкімді білдіреді. Сондай-ақ, жаза мен кәффарат түрлерін де бекітеді», – деп түсіндірген. Жоғарыда мәтіннің қосымша мағынасының көп жағдайда кесімді, нақты үкімді білдіретіндігін сөз еттік.

Мәтін мазмұнының кесімді дәлел болуы – мәтінде нақты айтылған үкімнің кесімділігімен және оның мәтін мазмұнында келген үкімді білдіруімен байланысты. Яғни, мәтінде келген нақты мағына мен мәтіннен ұғынылатын мағынаның байланысына байланысты. Мысалы: «Ол екеуіне «Түү» деме» деген аят, ата-анаға «түү» деп кейіс білдіруден нақты тыйса, мәтінде келмесе де оның мазмұнынан айқындалатын: ұру, соғу, балағаттау секілді іс-әрекеттердің де нақты тыйым салынатынын түсінеміз.

Ал, рамазан айының оразасында, әдейі аузын ашқан адамға кәффарат өтеудің міндеттілігін бекіткен мәтін мазмұны – болжамды дәлел болып саналады. Бұл – ханафи және мәлики мәзһабының көзқарасы. Олар, сонымен қатар, көзқарастарын осы мәселеге қатысты жеткен хадистермен қуаттаған. Шафиғи және ханбали мәзһабында кәффарат өтеу міндетті емес [191, т. 2, б. 664].

Әс-Сығнақи жоғарыда аталған Мағиздың оқиғасында келген үкімнің жалпыға қатыстылығын және гомосексуалдық қатынасқа түскендердің жазасы да зинаға қатысты мәтіннің синтаксистік шартты семантиксынан түсінілетіндігін келтірген. Яғни, *дәләләту ән-наспен* айқындалған үкім – нақты мәтінде келгендей кесімді. Сол секілді, кәффарат үкімдеріне қатысты да нақты үкімді білдіретіндігін мысалмен баяндаған. Оған, пайғамбардың, рамазан оразасы кезінде әйелімен жыныстық қатынасқа түсіп қойған далалық (бәдәуи) арабқа кәффарат өтеуді бұйырғандығы жайлы хадисті келтірген. Пайғамбар оған далалық араб болғандығы үшін емес, рамазанда тыйым салынған нәрсені жасағандығы үшін кәффарат тағайындаған болатын. Мәтін мазмұнынан бұл үкімнің басқаларға да қатысты екендігін түсінеміз. Ханафи ғалымдары мәтіннің синтаксистік шартты мағынасынан, тыйым салынған нәрсеге ортақтасқандықтан әйел адамға да кәффарат өтеудің міндеттілігін түсінген. Сол секілді әдейі ішіп-жеген адамның да кәффарат өтеуін мәтін мазмұнынан түсінген. Өйткені ханафи ғалымдары бұл іс-әрекетті – оразаны бұзатын айыпты әрекет деп қараған. Кәффарат – сол айыптың өтеуі деп білген [15, т. 1, б. 496]. Ал, шафиғи ғалымдары, оны – оразаны бұзатын айыпты әрекет деп санамағандықтан, аталған жыныстық қатынаста әйел адамға және әдейі ішіп-жеген адамға кәффарат өтеу міндеттелмейді [192, т. 2, б. 85-86].

Сол секілді, әс-Сығнақи ұмытып ішіп-жеген адамның оразасы бұзылмайтындығын білдірген мәтіннің мазмұнына сай, ұмытып әйеліне жақындаған кісінің де оразасы бұзылмайтындығын айтқан. Бұл ішіп-жеуге салыстыру (қияс) арқылы рұқсат етілген болып табылмайды. Өйткені рамазан оразасы кезінде ұмытып ішіп-жеу, рамазан айында күндіз ішіп-жеген адамның оразасы бұзылатындығына қияс қылынбай, пайғамбардың: *«Кімде-кім ораза кезінде ұмытып ішіп-жесе, оразасын жалғастырсын, Өйткені оны Аллаһ тамақтандырып, сусындандырды»*, – деген хадисіне жүгінілген. Негізінде, қандай жағдайда да болсын, ораза кезінде ішіп-жеудің оразаны бұзатындығы белгілі. Оған қияс қылынса, ұмытып ішіп жеу де оразаны бұзуы керек еді. Алайда, ханафи ғалымдары аталған хадисті негізге алады. Дегенмен мәселе қияс тәсіліне сай келгендіктен, оған екінші бір мәселе қияс қылынбайды. Яғни, ұмытып ішіп-жеу қияс тәсіліне сай келіп, өзі тармақ болуы ықтимал болғандықтан, оған ұмытып жыныстық қатынасқа түсу қияс қылынбайды. Демек, ол мәтіннің синтаксистік шартты мазмұнымен бекітіледі.

Кейбір үкімдер мәтінде келсе, соған байланысты қалған үкімдерді мәтіннің синтаксистің шартты семантикасы қамтиды. Ішіп-жеу, жыныстық қатынас оразаны бұзатын және бұзбайтын жағдайда да бірдей үкім алады.

Мәтіннің синтаксистік шартты мағынасы (дәләлә) мен мәтіннің қосымша меңзеген мағынасы (ишара) қарама-қайшы келуі мүмкін. Қосымша мағына,

айтып өткеніміздей, көп жағдайда кесімді дәлел болады. Әл-Ахсикаси: «Мәтіннің синтаксистік шартты семантикасымен бекітілген үкім – мәтіннің қосымша меңзеген мағынасымен бекітілген үкімге тең», – деген. Өйткені екеуі де ижтиһад тәсілдеріне жүгінбей-ақ, мәтін барысынан, ондағы сөздердің лексика-семантикалық өрісінен ұғынылады. Демек, мәтіннің қосымша меңзеген мағынасымен бекітілген үкім кесімді де, болжамды да болу мүмкін болса, мәтіннің синтаксистік шартты семантикасы арқылы анықталған үкім де сондай сипатта болады. Ал егер, екеуі қарама-қайшы келген жағдайда мәтіннің қосымша меңзелген мағынасы жоғары тұрады. Бұл тұрғыда әс-Сығнақи: «Қосымша мағынаны меңзеу – мәтін құрылымы мен оның тілдік мағынасына байланысты болса, синтаксистік шартты мағына – оның тек тілдік мағынасына ғана қатысты. Мәтіннің қосымша меңзеген мағынасы мәтін мазмұнына мағына үстеп, одан бір саты жоғары тұрады. Сондықтан қарама-қайшылық туындаған жағдайда мәтіннің қосымша меңзеген мағынасына (ишарату ән-насс) бірінші кезекте жүгініледі», – деген [15, т. 1, б. 500].

Бұны келесі мысалдан түсінуге болады. Шафиғи ғалымдары Құран Кәрімнің: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ» «Біреу бір мүмінді қателесіп өлтірсе, онда бір мүмін құл азат етуі керек...» (Ниса сүресі, 92), – деген аятының синтаксистік шартты мағынасына сүйеніп, әдейі адам өлтірген кісінің кәффарат өтеуін міндетті деп біледі. Яғни, аятта қателікпен адам өлтірген кісіге кәффарат өтеу міндетті болса, бұл қылмысты әдейі істеген кісінің кәффарат өтеуін дұрысырақ деп санаған.

Ал, ханафи ғалымдарының көзқарасында, аталған аят мәтінінің мазмұны әдейі адам өлтірген кісінің кәффарат өтеуін міндеттегенімен, ол «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا» «Кімде-кім бір мүмінді әдейі өлтірсе, оның жазасы, ішінде мәңгі қалатын тозақ болады. Сондай-ақ оған Алланың ашуы, қарғысы болып және оған зор үлкен азап дайындаған» (Ниса сүресі, 93), – деген аяттың қосымша меңзеген мағынасына қайшы келеді. Өйткені екінші аят – зұлымдықпен адам өлтірген кісінің ақыреттік ауыр жазасымен ғана шектеліп, оған кәффарат өтеуді міндетті етпейді. Бұл бірінші аяттың мазмұны арқылы анықталған үкімге қайшы келеді. Ал, жоғарыда бекітілген қағида бойынша, мәтіннің қосымша меңзеген мағынасы мәтіннің синтаксистік шартты мағынасынан қуаттырақ саналады. Демек, зұлымдықпен адам өлтірген кісіге қылмысының кәффаратын өтеу міндетті болмайды.

4) Дәләләту әл-иқтида (мәтіннің қажетті семантикасы / эллиптикалық мәтін семантикасы/). Дәләләту әл-иқтида – мәтін мағынасын толық әрі дұрыс қылатын, бірақ онда қамтылмаған қажетті мағынаның білінуі. Араб тілінде «мәтіннің қажетті семантикасы» деп аталу себебі де сол, мәтіннің негізгі мазмұны, мәтін сөздерінде келмеген мағынаны қажет етеді. Мысалы: «Аналарыңыз, қыздарыңыз... сіздерге харам етілді» (Ниса сүресі, 23) аятында ер адамға анасы мен қыздары харам етілгендігі баяндалуда. Ал, аяттың негізгі мағынасы – ер адамға анасы мен қыздарына некелесудің харам екендігі. Сол секілді: «Өлексе, қан, доңыз еті ... сендерге харам етілді» (Маида сүресі, 3) аятында да өлексе, қан және доңыз етінің харам етілгендігі айтылуда. Негізінде

харам етілген нәрсе – өлексе, қан, доңыз еті емес, олардың желінуіне, сатылуына тыйым салынған.

Әд-Дәбуси: «*Иктида ән-насса (Дәләләту әл-иктида)* – мәтінде қамтылмаған, бірақ мәтін мағынасы онсыз анықталмайтын, мәтіннің қажет еткен қосымша мағынасы», – деп, келесі мысалдармен баяндаған. Мысалы: *وَأَسْرَأُ* *الْقَرْزَةَ* деген Құран аяты сөзбе-сөз: «ауылдан сұра» деп аударылады. Алайда, аятта ауыл тұрғындары көзделген болатын. Яғни, мәтін мағынасы нақты болу үшін сұраққа жауап бере алатын ауыл тұрғындары мақсат етілген болуы қажет.

Сол секілді пайғамбардың: «*رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالْبَسِيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ*» деген хадисін сөзбе-сөз аударып, «Үмбетімнен қателік, ұмыту және мәжбүрлік жағдай алынды» [182, 659] деп түсіну қате. Өйткені қателік, ұмыту секілді сипаттардың адам болмысынан жойылуы мүмкін емес, сөзбе-сөз тікелей қабылданатын болса, пайғамбар жалған сөйлеген болады. Бұл жерде мәтінге қосымша мағына үстелуі қажет. Яғни, хадисте айтылған жағдайда, жасалған күнәлардың есепке алынбайтындығын түсінуіміз қажет.

«*Амалдар ниетке байланысты*» деген хадисте де көзделген нәрсе ниет емес, амалдардың үкімі. Әд-Дәбуси ханафи ғұламаларының бұл хадисті «амалдардың сауабы ниетке байланысты», – деп түсіндіргенін айтады [157, б. 146-147]. Бұл мысалдарды әс-Сарахси, әл-Бәздәуи секілді кейін келген ғалымдар да келтірген.

Әс-Сарахси да осы мағынаға сай «*Иқтида (қажетті мағына)* – онсыз мәтінмен амал ету мүмкін болмаған әрі мәтіннің үкім бере алатындай болуы үшін, мәтінде болуы қажет болған қосымша мағына» [122, т. 1, б. 248], – деген.

Ал, әл-Бәздәуи: «Эллиптикалық мәтін мағынасымен (иктидау ән-насс) амал ету үшін, мәтін қажет еткен мағынаны қамтуы керек. Сондай-ақ, мәтін дұрыс болуы үшін де мәтінде қамтылып, мәтін талап етуімен мәтінге жалғанады. Мәтінің талап етуімен орын алатын мағына, мәтінде келгендей нақты үкім береді», – деген.

Әт-Тафтазани: «Мәтіннің талап еткен мағынасы (иктиза) – шариғи және рационалды тұрғыда, мәтіннің растығы мен дұрыстығын қамтамасыз ететін сөздің мәтіннен тыс мағынасы» [85, т. 1, б. 137], – деп анықтаған. Бұл әд-Дабусидің және көпшілік шафиғи, мәлики, ханбали мектебі ғалымдарының анықтамасына сай келеді. Көпшілік ғалымдар, сондай-ақ муғтазилилер осы анықтамаларға сай, мәтіннің қажетті семантикасын үшке бөлген:

а) Шариғат үкімінің дұрыс болуын қамтамасыз ететін қажетті мағына. Онсыз, мәтіннің сыртқы мағынасын ғана алу дұрыс болмайды.

ә) Рационалды тұрғыда сөздің дұрыстығын бекітетін қажетті мағына. Бұндай жағдайда мәтіннің сыртқы мағынасын алу мүмкін болмайды.

б) Сөздің растығын бекітетін қажетті мағына. Егер қолданылмаса, адресанттың жалғандығы анықталады.

Әд-Дабусиден кейін келген ханафи ғалымдары бірінші түрін негізге алған. Ал, қалған екі түрін мәтінде жасырын келуі не мәтінен түсіп қалуы деп сипаттаған.

Ханафи ғалымдары эллиптикалық мәтіннің мағынасы жалпы категориясында келмейтіндігін айтса, шафиғи мәзһабында оның жалпы үкімінде келетіндігін алға тартқан. Бірақ анықтағанымыздай, бұл көзқарасты кейбір шафиғи ғалымдары ғана ұстанған. Мысалы, шафиғи мәзһабының белгілі ғалымы әл-Әмиди мәтіннің қажетті мағынасының жалпы келмейтіндігіне тақырып арнаған [84, т. 2, б. 363]. Бұны әл-Ғазалидың да ұстанымынан байқауға болады.

Әс-Сығнақи мәтіннің қажетті мағынасының жалпылықты білдірмеу себебі, жалпы категориясы сөздің формасымен байланысты. Ал, қажетті мағына формалық сипатта болмайтындығын айтқан.

Мәтіннің қажетті мағынасының жалпы мағынасын білдіру не білдірмеуі құқықтық үкімдерге әсерін тигізеді.

Мысалы, қателік, ұмыту және мәжбүрлік жағдайлардың есепке алынбайтындығын баяндаған хадиске байланысты бірнеше үкімдер туындаған.

Егер намазда қателесіп немесе ұмытып сөйлеген жағдайда ханафилерде намаз бұзылады. Өйткені олар хадистегі мәтіннің қажетті мағынасын ақыреттік жазаға байланысты деп санаған. Ал шафиғилерде намаз бұзылмайды, себебі, хадистегі есепке алынбайтын үкімді білдірген эллиптикалық мағына дүниелік және ақыреттік істерді де қамтиды.

Сол секілді, ханафи және мәлики мәзһабында ораза кезінде қателесіп, немесе мәжбүрленген жағдайда ішіп-жесе қазасын өтейді. Ал шафиғи мен ханбали көзқарасында қазасын өтемейді.

Мәжбүр талақтың үкімі де осы іспеттес. Яғни, біреуге мәжбүрлеп талақ айтқызылса, ханафи ғалымдарының көзқарасында талақтың үкімі орындалады. Оған жоғарыдағы хадистің эллиптикалық мағынасының жалпы келмеуі мен үкімінің ақыретке қатысты екендігін дәлел қылған. Сондай-ақ, *«Үш нәрсенің шыны да шын, әзілі де шын. Олар: неке, талақ, құл азат ету»*, – деген хадиске қияс қылған. Яғни, әзілмен, ниет етілмей айтылған талақ орын алса, мәжбүр жағдайда да ниетсіз талақ жүзеге асады.

Ал, шафиғи, мәлики, ханбали мектебі бұндай жағдайда талақ орын алмайтындығын айтқан. Екі көзқараста да қосымша дәлелдермен қатар негізгі жүгінген дәлелдері – жоғарыдағы хадистің эллиптикалық қажетті мағынасының жалпы не жалқы келуі мен оның дүниелік және ақыреттік істерді қамтуына қатысты.

Әс-Сығнақи «дәләләту әл-иктиза» яғни, эллиптикалық мәтін семантикасына келесі шарттарды бекіткен:

а) Мәтінде келмеген мағынамен бекітілген үкім, дәрежесі жақтан мәтін сөздерінде келген үкімнен төмен болады.

ә) Қажетті мағынаның мәтін сөздеріде анық келмеуі.

б) Эллиптикалық мәтін семантикасы, мәтін сөздерінің мағынасына қойылатын шарттармен бекітіледі.

в) Эллиптикалық мәтін семантикасы, мәтін сөздерінде келген мағынамен бір сарында болуы тиіс [15, т. 1, б. 505-507].

«Дәләләту әл-иктиза» яғни, эллиптикалық мәтіннің қажет еткен мағынасы арқылы бекітілген үкім – нақты мәтінде келген үкіммен тең. Алайда, мәтіннің

номинативті, қосымша меңзеген және синтаксистік шартты семантикасынан анықталған мағыналармен салыстырғанда дәрежесі төмен болады. Өйткені ол, мәтіннің тілдік формасынан да және мағынасынан да анықталмайды. Сондықтан, егер эллиптикалық мәтіннің қажетті мағынасы (иктида) басқа мәтін мағыналарымен қарама-қайшы келген жағдайда, басқа мағыналар қуаттырақ саналады.

Осылайша, діни, құқықтық мәтіндерді түсініп, ондағы шариғи құқықтық нормаларды айқындауда усул ғалымдары бекіткен құқықтық герменевтикадағы лексика-семантикалық тәсілдерді білу аса маңызды екендігін түсінеміз.

3.4 Әс-Сығнақи еңбектеріндегі көмекші сөздердің құқықтық герменевтикаға әсері

Зерттеу жұмысымыздың екінші бөлімінде айтылып өткендей, араб лингвистикасында сөз табы – *есім, етістік және көмекші сөздер (хуруф)* деп үш категорияға жіктеледі. Көмекші сөздер – тұрақты (хуруф әл-мабани) және мағыналық (хуруф әл-мағани) деп екіге бөлінеді. Тұрақты көмекші сөздер – өз алдына мағына бермейтін араб әліпбиіндегі дыбыстың графикалық таңбасын білдіретін жеке әріптер болса, мағыналық көмекші сөздер – жеке лексикалық мағынасы болмайтын, тек басқа сөздерге жалғанған жағдайда ғана грамматикалық мағынаға ие префикстер мен көмекші сөздер. Ғылыми зерттеулерде мағыналық көмекші сөздер негізгі нысанға алынады. Біз де зерттеу барысында араб тілінде «хуруфу әл-мағани» деп аталатын мағыналық көмекші сөздерге «көмекші сөздер» тіркесін қолданамыз. Араб тілінде көмекші сөздерге «харф» яғни *арип* сөзінің қолданылу себебі, *ل، ب، ف* секілді көмекші сөздер – формалық жақтан; *على، إلى، من، حتى* секілді көмекші сөздер – мағыналық жақтан, яғни, жеке тұрғанда лексикалық мағынасы болмауы тұрғыдан әріптерге сәйкес келгендіктен болса керек.

Араб тілінде сөзге тіркескен уақытта әртүрлі грамматикалық мағыналардың туындауына әсер ететін көмекші сөздер – араб грамматикасымен қатар, усул әл-фикһ ілімінің де тақырыптарының бірінен саналады. Себебі, көмекші сөздер діни мәтін мағыналарын құбылтып, ондағы құқықтық үкімдердің өзгеруіне ықпал етеді. Сондықтан ислам құқығы негіздерін зерттеушілер еңбектерінде көмекші сөздерге тақырып арнаса, кейбір ғалымдар олардың құқықтық герменевтикадағы маңыздылығына қатысты арнайы еңбектер жазды.

Хусамуддин әс-Сығнақи бұл тақырыпқа «әл-Уафи» және «әл-Кафи» атты еңбектерінде кеңірек тоқталып, құқықтық-лингвистикалық тұрғыда саралаған.

Кейбір усул әл-фикһ кітаптарында көмекші сөздер қарастырылатын мәселелерге қатысты әр жерде берілсе, кейбір еңбектерде жеке тарау ретінде ұсынылады. Имам әл-Бәздәуи, әс-Сарахси еңбектерінде көмекші сөздер (хуруфу әл-мағани) тарауы – «Хақиқа (тура мағына) мен мажаз (метафора)» тақырыбымен байланыстырылып, осы тараудан кейін келсе, әл-Ахсикасиде кітаптың соңында келген. Әс-Сығнақи оның себебін әл-Ахсикасидің: «Көмекші сөздерге кейбір фикһ мәселелері ғана негізделеді», – деген қисынымен

байланыстырып: «Бұл баптың басқа тараулардан кейін, кітаптың соңында берілу себебі – бұнда құқықтық мәселелер мен шариғи үкімдер аз қамтылады. Өйткені көмекші сөздердің мағыналарын баяндау – фикһ саласының емес, грамматика саласының тақырыбы» [15, т. 5, б. 1873], – деп түсіндіреді.

Әс-Сығнақи ислам құқығы негіздеріне қатысты еңбектерінде Құранды – «назым мен мағына» деп сипаттай отырып: «Назым – Құран Кәрімде келген сөз құрылымдары болса, «мағына» – осы сөз құрылымдарының мазмұны», – деген [45, т. 1, б. 200]. Яғни Құран мәтіндерін құқықтық-герменевтикалық тұрғыда баяндау барысында шариғат үкімдерін анықтау – «назым» (نظم) мен «мағынаға» (معنى) байланысты екендігін айтқан. Назым мен мағынаны құрайтын діни мәтін компоненттерінің бірі – көмекші сөздер. Сондықтан, Құран мен сүннет мәтіндерінде қамтылған үкімдердің басым бөлігі көмекші сөздерге қатысты деп айтуға болады. Әл-Бәздәуи, әс-Сарахси секілді ғалымдар да көмекші сөздер тарауын, басты құқықтық негіз саналатын Құран Кәрім тақырыбы аясында қарастырған.

Көмекші сөздер толық мағыналы сөздерге тіркесіп, түрлі грамматикалық мағыналар үстегендіктен, әртүрлі құқықтық үкімдердің шығуына ықпал етеді. Усул әл-фикһ ғалымдары көмекші сөздерге (хуруфу әл-мағаниге) – жалғаулық шылаулар (атф), септеулік шылаулар (хуруфу әл-жар) мен шарттық жалғаулықтарды (хуруфу әл-шарт) жатқызған. Ал, кейбір усул ғалымдары көмекші сөздерге (хуруфу әл-мағаниге) кейбір үстеулер мен есім сөздерді қосқан.

Көпшілік құқық негіздерін зерттеуші ғалымдар мен лингвистер көмекші сөздердің (хуруфу әл-мағанидің) басым бөлігі мағына туындататын көмекші сөздер болғандықтан, من، متى، كل секілді кейбір есім сөздер көмекші сөздер (хуруфу әл-мағани) қатарына кіріп, осы тақырып аясында қарастырылатындығын айтады.

Кейбір усул ғалымдары көмекші сөздер мен есімдерді бөлек қарастырады. Әс-Сығнақи еңбегі имам Әл-Бәздәуи мен әл-Ахсикасидің усул әл-фикһ еңбектерінің түсіндірмесі болғандықтан, онда түпнұсқадағы тақырып реттілігі сақталған. Әл-Ахсикасидің еңбегі әл-Бәздәуидің «Канзу әл-усул илә мағрифати әл-усул» атты кітабының ықшамдалып, жүйеленген нұсқасы болғандықтан, кейбір тақырыптаршалар қамтылмаған. Дегенмен екі еңбекте негізгі тақырыптардың келу реттілігі бірдей.

Кесте 9 – Әс-Сығнақидың «әл-Кафи» және «әл-Уафи» еңбектеріндегі көмекші сөздер

Әс-Сығнақидың «Әл-Кафи» еңбегі		Әс-Сығнақидың «Әл-Уафи» еңбегі	
1		2	
Жалғаулық шылаулар (атф)	«و»، «ف»، «ثم»، «بل»، «لكن»، «أو»، «حتى»	Жалғаулық шылаулар (атф)	«و»، «ف»، «ثم»، «لكن»، «بل»، «أو»، «حتى»

9-кестенің жалғасы

1		2	
Септеулік шылаулар (хуруфу әл-жар)	«ب», «على», «في», «إلى», «من»	Септеулік шылаулар (хуруфу әл-жар)	«ب», «على», «في», «إلى», «من»
Антты білдіретін префикстер (Хуруфу әл-қасам)	«و», «ب»	Шарттық қатынасты білдіретін жалғаулықтар (хуруфу әл-шарт)	«إذا», «إن», «ما», «من», «كلما», «كل»
Үстеулер (Зарф)	«بعد», «مع», «عند», «قبل»	-	-
Жалқылау Хуруфу әл-истисна	«سوى», «غير»	-	-
Шарттық қатынасты білдіретін жалғаулықтар (хуруфу әл-шарт)	«من», «إذا», «إن», «كل», «ما», «كلما»	-	-

3.4.1 حُرُوفُ الْعَطْفِ (хуруфу әл-атф) Жалғаулық шылаулар

Араб тілінде сөз бен сөйлемге мағына үстейтін көмекші сөздерге – сөз бен сөзді, сөйлем мен сөйлемді салаластыра байланыстыратын «و», «ف», «ثم», «بل», «لكن», «أو», «حتى» жалғаулықтары жатады. Жалғаулықтар бірыңғай мүшелердің немесе салалас кұрмаластың сыңарларын әртүрлі мағыналық қатынаста байланыстырады. Сондықтан жалғаулық шылауларды мағынасына және синтаксистік қызметіне қарай «ыңғайластық қатынасты», «қарсылықты қатынасты» және «талғаулықты қатынасты» білдіретін жалғаулықтар деген секілді түрлерге бөлуге болады.

Ибн Маликтің еңбегіне комментарий жазған Ибн Ақил араб тіліндегі жалғаулықтарды:

а) Сөйлемнің сабақтаса байланысқан екі сыңарын абсолюттік жалғау, яғни тілдік (грамматикалық) және үкім (семантикалық) тұрғысынан тең дәрежеде байланыстыратын жалғаулықтар. Олар: «و», «ثم», «ف», «أو», «أم», «حتى».

ә) Сөйлемнің сабақтаса байланысқан екі сыңарын тілдік грамматикалық тұрғыда ғана байланыстыратын жалғаулықтар. Олар: «بل», «لا», «لكن» [193, т. 2, б. 61].

«الواو» – «уау» жалғаулығы

«Уау» әрпі араб әліпбиінің бірі болумен қатар, тең дәрежедегі сөздер мен сөйлемдерді жалғастырып, олардың өзара ыңғайластық қатынасын білдіреді. Яғни, қазақ тіліндегі «мен, бен, пен, менен, бенен, пенен), да, де, та, те, және, әрі» мағынасындағы жалғаулық шылау. Араб тілінде «و» есім сөздің де, етістіктің де алдында келеді. Жалғаулықтар сөзбен де, мағынамен де байланысты болғандықтан, лингвист ғалымдармен қатар, фикһ негіздері ғалымдары да оған айрықша көңіл бөлген.

Әс-Сығнақи жалғаулық шылаулардың ішінде «و» жалғаулығының бірінші кезекте сөз етілу себебін келесідей түсіндіреді:

а) Басқа жалғаулықтарға қарағанда жиі қолданыс табады.

ә) Жалпылықты білдіретін негізгі жалғаулық. Негізгі мағынасымен қатар, қосымша мағынаға да жұмсалады. Ал қосымша мағынаны беретін көмекші сөздер негізгі мағынасын бере алмайды [15, т. 5, б. 1874-1875]. Әл-Хорезми: «Жалғаулық шылаулардың негізгісі – «уау». Өйткені ол екі сөзді бірыңғай бір үкімде, тең дәрежеде байланыстырады. Ал басқа жалғаулықтар сөз не сөйлемді жалғаумен қатар, басқа да артық мағына үстейді. Мысалы: «ف» – реттілік, «أو» – талғаулық, «بل» қарсылық қатынасты біліретіні секілді», – дейді [71, т. 4, б. 76].

б) Абсолюттік, жалпылама жалғау [15, т. 5, б. 1875-1876]. Ибн Ақил «و» -дың бұл мағынасы Басралық лингвистердің ұстанымы деп, оны келесідей баяндайды: Мысалы: جاء زيد و عمر «Зейд пен Омар келді» деген сөйлемде «و» жалғаулығы Омардың Зейдтен кейін, не бұрын, немесе екеуінің бір мезетте бірге келгендігін де білдіруі мүмкін. Ал, нақты қай мағынаны білдіретіндігін мәтінде келген қосымша сөздер не белгі арқылы анықтауға болады. Мысалы: جاء زيد و عمر قبله «Зейд және одан кейін Омар келді» немесе جاء زيد و عمر معه «Зейд пен Омар бірге келді» деген секілді» [193, т. 2, б. 62].

Лингвистер «و» әрпінің сөйлемдегі қызметіне қарай, бірнеше түрлерін атаған. Мысалы: «Жалғаулық шылау» (атф), «уау әл-истинаф», «мафғул мағану», «уау әл-қасам» (ант), «уау әл-заида» секілді оннан астам түрін санауға болады. Алайда, усул әл-фикһ ғалымдарында «абсолюттік жалғау» - مطلق الجمع, «реттілік» - الترتيب және «біріктіру» - المعية мағыналарында жиі қолданылады. Көпшілік лингвистер мен усул әл-фикһ ғалымдары «уау» әрпінің бірінші мағынасын дұрысырақ немесе негізгі мағынасы деп тапқан. Демек «Реттілік» пен «біріктіру» мағыналарын ұғындырмайды. «Уау» әрпімен жалғанған бірыңғай сыңар дара сөздер грамматикалық тұрғыда бірдей үкім алып, бірақ бір уақытта не бірінен соң бірі келуді білдірмейді.

Әз-Замахшари: «Жалпы жалғаулықтың жекелеген сөз бен сөзді және сөйлем мен сөйлемді жалғайтын екі қызметі бар. Оны он түрлі жалғаулық шылаулар атқарады. Олардың ішінде «و», «ف», «ثم», «حتى» шылаулары жалғаушы мен жалғанған сөздерді грамматикалық тұрғыда бірыңғай жалғайды», – деген [194, б. 260]. Әз-Замахшари еңбегіне түсіндірме жазған әл-Хорезми:

«Жалғаулық шылаулардың ішінде екі сөзді бірыңғай жалғайтын «و», «ف», «ثم» шылаулары ғана. Бұлар – негізгі шылаулар. Ал «حتى» және басқа да шылаулар сөз бен сөзді жалғағанымен, мағынасын біріктірмейді», – деген [71, т. 4, б. 76].

Хусамуддин әс-Сығнақи әл-Уафи мен әл-Кафи еңбектерінде бірінші кезекте «уау» жалғаулық шылауының реттілік, яғни жалғанған екі сөздің бірінен кейін бірін келу тәртібіне сай, жалғауы мен жалғанған екі сыңар сөздердің бір уақытта, бірге орын алу мағынасын теріске шығарып, оның «абсолюттік жалғау» немесе «абсолюттік жинақтау» мағынасын беретіндігін дәлелдеген. Бұл көзқарасын танымал лингвист әз-Замахшаридың: «و» жалғаулығы «абсолюттік жалғау» мағынасына жұмсалады. Сонымен қатар, жалғаулықтан кейін келген тіркес бұрын келген сөздің үкімімен тең дәрежеде емес. Сондай-ақ екі тіркес бір уақытта орын алмайды. Бірақ керісінше орын алуы мүмкін. Мысалы: «جائني زيد اليوم و عمرو أمس» «Маған бүгін Зейд және кеше Омар келді»; «اختصم بكر و خالد» «Бәкір және Халид жанжалдасты»; «سيان قيامك و قعودك» «Тұруың мен отыруың бірдей», – деген сөздерін келтіріп, оны келесідей баяндайды: «Бірінші мысалда «و» жалғаулығынан кейінгі екінші тіркес үкімге кірмейді. Себебі «бүгін» сөзі мен «кеше» сөзі – екі түрлі мезгіл пысықтауышы. Реттілікті білдірсе, «Маған кеше Зейд және бүгін Омар келді» деп айтылуы қажет. Өйткені, өткен күн бүгінгі күннен бұрын келетіндігі белгілі. Ал екінші мысалдан, жалғанған екі сөздің бірінен кейін бірі келу реттілігіне сай жалғануы міндетті емес екендігін білеміз. Өйткені жанжалдасу, өзара қақтығысу екі тараптың бірге қатысуымен орын алады» [15, т. 5, б. 1877]. Яғни бұндай жағдай бір адаммен ғана болмайды. Сондықтан бұл бірыңғай екі сөздің тіркесуі тек «و» жалғауымен ғана болады. Орнына «ف» «ثم» жалғаулықтары қолданылмайды. Яғни бір-бірімен жанжалдасып қалған адамға «اختصم بكر ف خالد» немесе «اختصم بكر ثم» «Бәкір сосын Халид жанжалдасты» деп айтылмайды. Өйткені бұл екі жалғаулық екі тіркескен сөздің арасын уақыт сала отырып жалғайды. Ал аталған жағдай екі тараптың қатысуымен орын алады.

«سيان قيامك و قعودك» «тұруың мен отыруың бірдей» деген үшінші мысалға келсек, мысалдағы «و» жалғауының мағынасы екі тіркесті біріктіру, бір уақытта орын алуын білдіруі мүмкін емес екендігін түсінеміз. Себебі бір уақытта бір адамның тұруы әрі отыруы мүмкін емес.

Аталған алғашқы екі мысалмен «و» жалғаулығының реттік тәртіпті білдірмейтіндігі дәлелденсе, үшінші мысалдан «و» жалғаулығының (мусахаба, муқарана, мағия) «бірге, байланыстылық» мағынасына да жұмсалмайтындығы айғақталады.

Сондай-ақ әс-Сығнақи осы көзқарасына, яғни «уау» «و» - дың «абсолюттік жалғау» мағынасына ғана жұмсалатындығына рационалды тұрғыда, шариғи үкімдік және практикада орын алуы жақтан дәлелдер келтіреді:

Бірінші: Арабтар есім сөздер мен етістіктер секілді әрбір көмекші сөздерді белгілі бір арнайы мағынаға жұмсаған. Ал усул әл-фиқһ ғалымдарында, бір сөз

не көмекші сөздің бірнеше мағынаға қолданылуы немесе қайталануы – қолданушының бейқамдығы немесе белгілі бір үзірге байланысты орын алады. Бұл тұрғыда құқық негіздерін зерттеген ғалым әс-Сарахси: «ف» әрпі – *бірінен кейін бірін жалғау*, «ثم» – *арасына уақыт салып жалғау*, «مع» – *жақындық, бірге болу* мағыналарына қойылған. Егер «و» әрпін де *жақындық, бірге болу* немесе *реттілікті* білдіреді десек, бұл – басқа жалғаулықтардың мағынасын қайталау болып табылады. Егер «و» шылауы «абсолюттік жалғау» мағынасын береді десек, жалғаулық шылаулар бірінің мағынасын қайталамай, әрқайсысының өзіндік түпкі мағынасы бар деп білеміз» [122, т. 1, б. 201]. Ал өзінің негізгі мағынасынан тыс мағыналарға қолданылуы, оның метафоралық жұмсалуы деп есептелінеді.

Екінші: Шариғаттағы үкімдік тұрғысынан дәлелдейтін болсақ, егер бір кісі әйеліне: «إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ وَ أَنْتِ طَالِقٌ» «Егер үйге кірсең, сен талақсың», – десе, талақтың үкімі шарт орындалмаса да жүзеге асады. Ал, егер «و» жалғаулығы реттік тәртіпті білдіріп, «ف» жалғаулығының мағынасын білдіретін болса, онда шарт орындалғаннан кейін ғана, яғни әйел үйге кірген уақытта ғана талақ үкімі жүреді.

Үшінші: Сөйлемде қолданылуына қарай анықталатын үкіміне келсек, «لَا تَأْكُلُ السَّمَكُ وَ تَشْرَبُ اللَّبَنَ» «Балық жеме және сүт ішпе», – деген сөйлемде «уау» жалғаулығы келуімен барлығынан бірдей, яғни балықты жеуден және сүтті ішуден тыйып тұрғанын ұғамыз. Бұл жерде реттік тәртіпті білдіріп тұрмағаны анық. Егер осы сөйлемде «و» орнына реттік тәртіпті білдіретін «ف» жалғаулық шылауын қойсақ, сөйлем дұрыс болмайды. «و» жалғаулығының абсолюттік жалғаулық екенін – оның реттік тәртіпті білдіретін «ف» жалғаулығы қолданылмайтын жерге қолданылатындығы білдіреді. Мысалы: «اشْتَرَاكَ زَيْدٌ وَ عُمَرُ» «Зайдпен Омар бірікті», – деген сөйлемдегі «و» орнына «ف» жалғаулығын қойып оқи алмаймыз. Себебі «бірігу» реттік тәртіппен кезек-кезек орындалмайтын, екі адамға бірдей қатысты ортақ іс. Кейбір көзқарастардағы секілді: «و» жалғаулығы «ف» секілді реттік тәртіпті білдіреді десек, аталған сөйлемдерде «ف» жалғаулығын қолдана алмағанымыз секілді «و» жалғаулығын да қолдануға болмайтын еді [15, т. 5, б. 1878-1879].

Имам әш-Шафиғи мен кейбір Куфалық лингвистер «و» жалғаулығының реттік тәртіпті білдіретіндігін алға тартып, өз көзқарастарын келесі дәлелдермен қуаттайды. Құран Кәрімде: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا» «Ей, иман келтіргендер! Рүкүз және сәжде қылыңдар...» (Хаж сүресі, 77), – деген аятта, рукуғ сәждеден бұрын келіп, аралары реттік мағынасын білдіретін «و» шылауымен жалғанған. Егер «و» реттік тәртіпті білдірмегенде, қалаған адам сәждеден, кейбірі рукуғадан бастап, белгілі бір тәртіп болмас еді.

Сол секілді: «إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ» «Шындығында Сафа және Маруа Аллаһ тағаланың белгілерінен», – деген аятты дәлел қылды. Қажылық рәсімдерінің бірі – Сафа мен Маруа төбелерінің арасында жүруге қатысты келген аятта, Сафа мен Маруа сөздерін жалғаған «و» шылауы реттілік мағынасын білдіреді, өйткені осы аят түскен соң, сахабалар пайғамбардан қай төбеден бастайтындықтарын сұраған кезде, Ол (Алланың оған игілігі мен сәлемі болсын): «Аллаһ тағала қайсысынан бастаса, сендер де содан бастаңдар» [125, 2967], – деп жауап берген. Яғни, пайғамбар хадисінде «و» шылауын реттік тәртіп үшін және сөздің арасын жалғау үшін де қолданған [84, т. 1, б. 93]. Сондай-ақ, егер «و» жалпылықты білдірсе, олар «қай таудан бастаймыз?» деп сұрамаған болар еді. Себебі, сахабалар өз тілдерін жетік білген деген уәж айтқан.

Алайда бұл пікірге қарсы келесідей жауап беруге болады:

– Аталған « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا » «Ей, иман келтіргендер! Рүкүз және сәжде қылыңдар...» (Хаж сүресі, 77) деген аяттағы рүкүз пен сәждені байланыстырған «و» жалғаулығы екі рүкіннің орындалудағы реттік тәртіпті білдірмейді, оны пайғамбар сүннеті айқындайды [195, б. 108]. Бұны Құран Кәрімнің: « يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي » «Ей, Мариям! Раббыңа бойсұнып, сәжде және рүкүз жаса» (Әли Имран сүресі, 43) деген басқа бір аятында екі рүкіннің орындары ауысып келгендігі аңғартады.

– Құран Кәрімнің: « فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرٍ » «Менің азабым және ескертуім қалай болды?» (Қамар сүресі, 16) аятында жаза ескертуден бұрын келген. Негізінде «Елші жібермей тұрып, Біз ешкімді азаптаушы емеспіз» (Исра сүресі, 15) деген аятқа сай жаза ескертуден кейін болатындығы белгілі.

– Құран Кәрімде бір оқиғаның « وَأَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً » «Қақпадан сәжде жасаған күйде кіріңдер және «Хитта» (күнәмізді кешір) деп айтыңдар» (Бақара сүресі, 58) және « وَقُولُوا حِطَّةً وَأَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا » «Хитта» (күнәмізді кешір) деп айтыңдар және қақпадан сәжде жасаған күйде кіріңдер» (Ағраф сүресі, 161) деп те келуі «و» жалғаулығының реттік тәртіпті білдіретіндігін теріске шығарады [196, б. 217].

– Ал « إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ » «Шындығында Сафа және Маруа Аллаһ тағаланың белгілерінен», – деген аятқа келер болсақ, Аллаһ Сафа төбесінен бастауды бұйырып тұрған жоқ. Егер «و» реттілікті білдірген жағдайда араб тілін жетік меңгерген сахабалар бұл мағынаны түсініп, пайғамбардан сұрамаған болар еді. Әрі Сафа төбесінің Маруаның алдында келуі оның дәрежесі мен маңыздылығына қатысты болса керек. Бірақ сол жерден бастау міндетті екендігін білдіріп тұрған жоқ. Сондықтан «و» абсолюттік жалғауды білдіреді [126, т. 5, б. 11]. Бұл – көпшілік ғалымдардың көзқарасы. Алайда олар реттілік мағынасын жоққа шығармай, бірінші келген сөздің маңыздылығын ескеріп, Сафа мен Маруа арасында реттілікті сақтау уәжіп деген [122, т. 1, б. 202]. Әс-Сығнақи бұл жердегі уәжіп үкімін: «و» жалғаулығының мағынасы емес, пайғамбардың іс-әрекеті бекітеді», – деген [45, т. 2, б. 862].

Әбу Бәкір әл-Жассас бұған пайғамбардың: *و لا تقولوا ما شاء الله و شاء فلان و لكن قولوا ما شاء الله ثم شاء فلان* «Аллаһ қаласа және пәленше қаласа» деп айтпай, «Аллаһ қаласа, сосын пәленше қаласа» деп айтыңдар» [105, 4980], – деген сөзін дәлел қылып: «Егер «و» реттік тәртіпті білдірсе, хадисте екі тіркестің (Алланың қалауы мен пенденің қалауы) «ثم» жалғаулығымен келуі тыйым салынбағаны секілді «و» жалғаулығымен келуіне де тыйым салынбаған болар еді. Сол секілді Құран Кәрімде Мұса мен Һарун бірнеше жерде келеді. Бір жерде Мұсамен басталып келсе, кейбір жерінде Һарун бірінші айтылады. Бұндай байланысты жындар мен адамдардың жалғанып келуінен де көре аламыз», – дейді [170, т. 1, б. 86-87].

«و» жалғаулығының реттік тәртіпті білдірмейтіндігін Сибауайһи келесі сөздерімен білдірген: «Бұл жалғаулық, екі жалғанған тіркестің, бірінің екіншісінен бұрын келгендігін көрсетпейді..., *مَرَزْتُ بِرَجُلٍ وَ حِمَارٍ* «Бір кісінің және есектің жанынан өттім» дегені *مَرَزْتُ بِهِمَا* «Екеуінің жанынан өттім» деген мағына» [197, т. 1, б. 437-438].

Осы тұста айта кететін жайт, лингвистер мен усул ғалымдары «و» жалғаулығының «реттік тәртіп» мағынасы сөз етілгенде, жалғанған екі сыңар сөз не сөйлемнің уақыт, заманға қарай реттілігін негізге алып, сонымен қатар дәрежесіне, маңыздылығына, табиғи реттілігіне, себебіне қарай реттілік сақталуы мүмкін екендігін ескермеген. Бұл тұрғыда Сибауайһи: «Арабтар маңызды нәрсені бірінші айтады» [197, т. 1, б. 34], – деп, сөздердің уақыт тұрғысынан ғана емес, маңыздылығы жақтан да бірінен кейін бірі келіп, реттік тәртіп орын алатындығын білдірген.

«و» жалғаулығы реттік тәртіпті білдіреді деген ғалымдардың көзқарасында: *«Eй, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ* мүміндер! Қашан намазға тұрсаңдар (тұрарда), жүздеріңді және шынтақтарға дейін қолдарыңды жуыңдар әрі бастарыңа мәсих тартыңдар (сипаңдар) және екі тобықтарға дейін аяқтарыңды жуыңдар» (Мәида сүресі, б) деген аяттағы «و» реттік тәртіпті білдіргендіктен, дене мүшелерін жуу барысында реттілікті сақтау – парыз. Ханафи ғалымдары аяттағы дене мүшелерін бір-біріне жалғаған «و» жалғаулығының «абсолюттік жалғаулық» мағынасын ұстанғандықтан, дәрет алу кезінде реттік тәртіпті сақтау міндетті амал емес. Қазақ топырағынан шыққан ханафи ғалымы, әс-Сығнақи шәкірттерінің бірі – Амир Катиб әл-Итқани «әт-Табиин» атты түсіндірме еңбегінде: «Барлық фикһ ғалымдарымен қатар лингвистер «و» жалғаулығының реттік тәртіпті білдірмей, «абсолюттік жалғау» мағынасына қойылғандығына бір ауыздан келіскен. Ал, имам әш-Шафиғи «Ахкам әл-Құран» атты еңбегінде: «و» реттілікті білдіргендіктен, дәрет алу барысында дене мүшелерін жуу парыз», – деген. Оның бұл пікірін өз мектебінің көпшілік өкілдері қабылдамады. Өйткені бұл көзқарас барлық лингвистердің ұстанымына қайшы келетін. Сондықтан осы мәселеде имам әш-Шафиғи тарапынан қателік орын алды» [41, т. 2, б. 422-423], – деген.

Бірақ осы мәселеге тереңірек үңілсек, имам әш-Шафиғи дәрет алу барысында аяттағы реттілікті сақтаудың парызына «و» жалғаулығының реттік тәртіп мағынасын негізгі дәлел етпеген болуы мүмкін. Имамның «әл-Умму» атты еңбегіне жіті назар аударсақ, ол бұл үкімді қияс тәсіліне жүгіне отырып бекіткенін түсінуге болады. Яғни пайғамбар (с.а.с.) қажылыққа барған кезде, сахабалар Сафа мен Маруа арасында сағи (жүру) жасағанда қайсысынан бірінші бастайтындығын сұрайды. Оған Аллаһ елшісі: «إِنَّ الصَّغَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ» *«Шындығында Сафа және Маруа Аллаһ тағаланың белгілерінен»*, – деген аятты келтіріп, «Аллаһ тағала қайсысынан бастаса, сендер де содан бастаңдар» [125, 2967], – деп жауап берген. Әш-Шафиғи пайғамбардың Алланың бастаған нәрсесіне мән бергендігін, дәретке қатысты аятты осыған қияс қылып, реттілік сақталу қажет деп түсінген [192, т. 1, б. 100]. Ибн әл-Лаххам да дәретте тәртіптің парыз болуы және сағидің (қажылықта Сафа мен Маруаның арасында жүру) Сафа төбесінен басталуы «уау» жалғаулығының реттік тәртіптің білдіргендігіне сүйенбей, басқа дәлелдермен бекітілгендігін айтқан [198, б. 113].

Дәрет алу барысында тәртіптің парызын айтқан көзқарасты ұстанушылардың тағы бір дәлелі – аятта, жуылуы керек дене мүшелері толық келіп болмай, басқа мәсіх тарту (дымқыл қолмен сипау) бұйрығы кірген. Аятта реттілік сақтау көзделмеген болса жуылатын дене мүшелерінің барлығы келіп болған соң, басқа мәсіх тартудың келуі орынды болар еді.

Имам әш-Шафиғидің «уау» жалғаулығын реттік тәртіп мағынасына әрдайым жүгінбегендігін білдіретін басқа да дәлелдер келтіруге болады. Мысалы, ол *«Зекеттер, тек пақырларға және мискіндерге... тиесіл»* (Тәубе сүресі, 60) деген аяттағы зекет алуға құқылы топтардың арасын жалғаған «уау» жалғаулығына «реттілік» мағынасын бермеген [192, т. 8, б. 351].

Сол секілді ол басқа бір сөзінде: «Бір кісі *وَاللَّهُ لَا أَكَلْتُ حُبْرًا وَزَيْتًا* «Аллаһпен ант етемін, нан мен май жемеймін» деп, ант етіп, бірақ нан мен ет жеген болса, анты бұзылмайды» [192, т. 8, б. 430], – деген. Әш-Шафиғи бұл мәселеде «уау» жалғаулығына «біргелік» мағынасын берген. Бірақ бұл жалғаулықтың өзіндік мағынасы емес екендігін, бұл мағынаны нан мен майдың әдетте бірге желінетіндігін, яғни ғұрыпты ескерсе керек.

Көп мәселелерде имам әш-Шафиғидің «уау» жалғаулығына қатысты көзқарасы Әбу Ханифаның ұстанымына сай келгендігін байқасақ, имам Малик те «абсолюттік жалғау» мағынасын қабылдай отырып, жалғанған екі нәрсенің бір уақытта орын алуы қиын, ал жалғанған екінші сыңардың кейін орын алуы жиі болса, бұрын орын алуы сирек кездеседі», – деген. Бұдан түйетініміз, усул ғалымдарының барлығы «уау» жалғаулығының «абсолюттік жалғау» мағынасын қабылдаған.

Дегенмен, айтып өткеніміздей, кейбір фикһ ғалымдары «уаудың» реттік тәртіпті білдіретін мағынасын ұстанып, тіпті олардың кейбірі Әбу Ханифаның да осы пікірде болғандығын, ал екі шәкірті «біргелік, жақындық» мағынасын

құптағандығын айтқан. Олар бұны мына мәселемен түсіндіреді: *إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتِ* «Егер үйге кірсең, сен талақсың және талақсың және талақсың» немесе *إِنْ نَكَحْتَهَا فَهِيَ طَالِقٌ وَ طَالِقٌ وَ طَالِقٌ* «Егер мен оған некелесем, ол талақ және талақ және талақ (болады)», – деп айтылса, шарт орындалған жағдайда, Әбу Ханифа «و» жалғаулығының реттік тәртіпті білдірген мағынасын ұстанып, бір талақ орын алатындығын, екі шәкірті «و» жалғаулығының «біргелік (қиран)» мағынасын құптап, үш талақ орын алатындығын айтқан». Егер «و» реттілікті емес «абсолюттік жалғауды» білдірсе, үш талақ етілген болу керек еді. Яғни, олар Әбу Ханифаның бұл үкімінен оның «و» жалғаулығының реттік тәртіп мағынасын, екі шәкірті «біргелік, жақындық» мағынасын ұстанғандығын түсінген. Бұны кейбір ханафи ғалымдары да қабылдаған. Әс-Сығнақи бұл пікірдің дұрыс емес екендігін, барлық ханафи ғалымдарында «و» «абсолюттік жалғау» мағынасында жұмсалатындығын айтқан. Ал, орын алған үкімдегі қарама-қайшылық «و» жалғаулығының реттік тәртіп мағынасын білдіргендіктен емес, шарттың жауабына қатысты туындаған [41, т. 2, б. 430]. Яғни айтылған талақтардың біріншісі шартпен тікелей байланысты болса, екінші және үшінші талақ пен шарт арасында келген жалғаулықтың қызметіне қатысты мәселе туындап отыр. Бұл тұрғыда әс-Сығнақи Әбу Ханифаның: «و» жалғаулығының қызметі – ажырату, бөлу. Себебі, екінші талақ шартпен бір дәнекер арқылы байланысса, үшінші талақ екі дәнекер арқылы байланысқан. Ал бірінші талақ ешқандай себепсіз байланысып, шарттан кейін, артынша жауап ретінде келген. Олай болса, «و» жалғаулығының келуімен негіз өзгермейді әрі үкім барлығына бірдей жүрмейді. Тек бірінші айтылған талақпен үкім орын алып, екінші талаққа орын қалмайды» [15, т. 5, б. 1880], – дегенін жеткізеді. Яғни бірінші талақ толық сөйлемде келіп, бірінші талақ орын алған уақытта екінші, үшінші талақ шарттан ажырап, толық сөйлем бола алмайды. Солайша бірінші талақпен бір талақ етіледі. Ал екі шәкірті: «و» жалғаулығының қызметі – «біріктіру», «жинақтау». Өйткені, екінші айтылған талақ сөзі толымсыз болғандықтан, біріншісімен байланысқан болуы қажет. Осы сөз айтылған кезде дереу талақ орын алмағандықтан, аталған сөйлемнің екінші, үшінші талақ келген бөлігі біріншісінен кейін айтылған болып есептелмейді. Егер арасындағы «و» жалғаулығынсыз «إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ» «Егер үйге кірсең, онда сен талақсың», – десе, содан кейін бірнеше күннен кейін осы сөзін қайталаса, үйге кірген уақытта екі талақтың үкімі бірден орындалады», – деген [15, т. 5, б. 1880]. Яғни олар: «Реттілік – айтылған уақытқа ғана тән, ал талақ етілетін уақытта реттілік сақталмай, барлығы бірдей түседі», – деген уәж айтқан.

Имам әл-Жуайнидің бұл ұстанымның ханафилерде кең тарағандығын айтуы [90, т. 1, б. 50], осы мәселеге қатысты Әбу Ханифаның екі шәкіртінің көзқарасын негізге алғандығынан болса керек. Немесе әл-Жуайни секілді ғалымдар Ханафи ғалымдарындағы «уау» жалғаулығының «абсолюттік жалғау, жинақтау» мағынасын «біргелік» мағынасымен шатастырған болуы да мүмкін. Өйткені Жуайниге дейін ханафи мәзһабының негізгі усул кітаптарының бірі –

әл-Жассастың «әл-Фусул» атты еңбегінде: «Біздің «жинақтау» дегеніміз – екі нәрсенің бір уақытта орын алуы емес, екі тіркестің бір үкімде бірігуі, ортақтасуы» [170, т. 1, б. 87], – деп, екі мағынаның ара жігін ажыратып, Ханафи мектебінің ұстанымын айқындаған. Шафиғи құқықтанушыларының бірі Әз-Занжани, бұл пікірдің Әбу Ханифаға қателікпен таңылғандығын айтады [199, б. 61]. Бұны келесі мысалдардан да анық көруге болады: Егер бір кісі қожайынының рұқсатыңыз екі күнмен некелескен соң, қожайыны: « *أَعْتَقْتُ هَذِهِ وَ هَذِهِ* » «Мынаны және оны азат еттім», – десе, екінші некенің үкімі есепке алынбайды. Алайда «*و*» абсолюттік жалғау мағынасын білдірсе, екеуі азат етіліп, екі неке де дұрыс болу керек еді. Бірақ бұл жерде екінші некенің бұзылуы «*و*» жалғаулығы себепті емес, негізгі себеп, екінші тіркестің біріншіге бағыныңқы байланыспауы. Әрі қожайыны бірінші күнді азат етіп жібергендіктен, азат болған адамға үкімін жүргізе алмайды. Сондықтан, сөйлемнің бірінші тіркесі айтылған уақытта күнді азат ету үкімі орын алып, кейінгі некелестіру үкімі дұрыс болмайды.

Басқа бір мысал келтіретін болсақ, туыстық қатысы жоқ бір адамға апалы-сіңілі екі қызды некелестіру үшін, оған қыздардың өкілі (уәлиі) рұқсатын беріп: « *أَجْزْتُ نِكَاحَ هَذِهِ وَ هَذِهِ* » «Рұқсат еттім некені бұған да және оған да», – десе, онда екеуіне де неке дұрыс болмайды. Егер *هَذِهِ نِكَاحَ هَذِهِ* «Бұған некелесуді рұқсат еттім», – деп біреуі айтылса, неке үкімі дұрыс болады. Ал оған екінші «*و هذه*» «және бұны да», – деген тіркесі қосылатын болса, бірінші рұқсат етілген неке де теріске шығады. Себебі, екі апалы-сіңіліні бір адамға тұрмысқа беру – шарифатта нақты тыйым салынған іс. Сондықтан екінші тіркесті айтқанда екеуінің де күші жойылады. Бұл мысалдан «уау» жалғаулығының «біріктіру» мағынасын ұғындырмайтынын түсінеміз.

Әл-Бәздәуи мен әл-Ахсикаси еңбектеріне негізделген Әс-Сығнақи «Әл-Кафи» және «әл-Уафи» кітаптарында «уау» жалғаулығының «абсолюттік жалғау» мағынасына жұмсалатынын жан-жақты дәлелдеген соң, «*و*» жалғауының қолданылу жолдарына тоқталған.

«و» жалғаулығының қолданылу жолдары

«*و*» жалғаулық шылауы екі сөзді тең дәрежеде байланыстырып, сөйлемнің бірыңғай мүшелерін құрауға немесе жай сөйлемдерді салаластыра байланыстырып, салалас құрмалас құрауға негіз болады. Сөйлемдегі орнына байланысты әртүрлі қызмет атқарады. Бұл діни мәтіндерді түсініп, олардан құқықтық үкімдер шығаруда өз әсерін тигізеді.

«*و*» екі толымды сөйлемнің арасын жалғаған жағдайда, екі сөйлемдегі баяндауыштардың ортақтасуы, яғни екіншісінің алғашқы сөйлемге тәуелді жалғануы міндетті емес. Мысалы: *هَذِهِ طَالِقٌ ثَلَاثًا وَ هَذِهِ طَالِقٌ* «Бұл үш рет талақ және бұл да талақ», – деген сөйлемде екінші талақтың үкімі бір рет болады. Себебі жалғанған сөйлем толымды, өз баяндауышы бар сөйлем болғандықтан, алдыңғы сөйлемге тәуелді болмайды. Ал егер жалғаулықтан кейін келген

сөйлем толымсыз болса, бірінші сөйлемдегі баяндауышқа тәуелді болуы міндетті. Мысалы: «إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَ طَالِقٌ» «Егер үйге кірсең, онда сен талақсың және талақсың», – деген сөйлемдегі, екінші «و طالق» «және талақсың», – деген сөз толымсыз сөйлем болғандықтан, әуелгі шартқа тәуелді. Яғни, екінші рет қайталанған секілді. Сол секілді «جَاءَنِي زَيْنٌ وَ عُمَرُ» «Маған Зейд және Омар келді», – деген сөйлемдегі «و» жалғаулығынан кейін келген «Омар» сөзінің алдыңғы сөйлемге байланысуы міндетті.

Аталған мысалдардан «و» жалғаулығы толымды сөйлем мен толымсыз сөйлемнің арасында келсе, жалғаулық қызметін атқарады. Ал екі толымды сөйлемді байланыстырса, жалғаулық қызметін атқарған бола ма, әлде жалғаулық ретінде танылмайды ма? – деген сұрақ туындайды.

Кейбір ғалымдардың пікірі бойынша, бұл жағдайда «و» – жалғаулық емес. Себебі, әдетте «و» жалғаулығы сөйлемнің бірыңғай мүшелерін тең дәрежеде бағыныңқы байланыстырса, бұл жерде екі сөйлемдегі баяндауыштар бағыныңқы байланыспайды. Сондықтан бұл жерде «و» – жалғаулық қызметін емес, «назымды» (құрылымды) немесе «жаңа сөйлем басталғанын» білдіретін көмекші сөз.

Бұл мәселеге қатысты әл-Бәздәуи: «Бұл жерде «уаудың» негізгі міндеті – жалғаулық. Бірақ жалғаулық бағыныңқы байланысты міндетті етпейді. Қажеттілік болған жағдайда екінші тіркес бірінші сөйлемнің шартына не баяндауышына тең дәрежеде бірыңғай байланысады. Егер бірінші тіркес баяндауышының екінші жалғанған сөйлемнің баяндауышымен мағыналық қатыстылығы болмаса, оған бағыныңқы болмайды. Мысалы: «أَنْتِ طَالِقٌ وَ عَبْدِي حُرٌّ» «Сен талақсың және құлым азат», – деген сөйлемде, «талақсың» деген баяндауыш пен «азат» деген баяндауыш арасында мағыналық байланыс жоқ.

Демек, «و» жалғаулығының бірінші келген толымды сөйлемнің баяндауышына, жалғанып келген толымсыз сөйлем бірыңғай байланысады. Өйткені толымсыз сөйлем жеке дара толық мағына бере алмай, бірінші сөйлемге қажеттілік туындайды.

Аталған мысалдардан «و» жалғаулығының баяндауышпен байланысын көрдік. Сол секілді «و» жалғаулығының қосымша мағынасының бірі – қимылсын пысықтауыш. Мысалы, қожайыны құлына: «أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا وَ أَنْتِ حُرٌّ», «Маған мың (дирхамды) өте және сен азатсың», – деген сөйлемде, «و» жалғаулығы қимылсын пысықтауыш қызметін атқарады. Өйткені жалғаулық есім сөйлемінің алдында, етістікті сөйлемнен кейін келген, етістікті тіркес пен есім тіркес жалғанбайды, әсіресе егер етістік бұйрық райда келген болса [15, т. 5, б. 1888].

Әс-Сығнақи осы сөйлемге қатысты төрт мәселе туындайтындығын айтқан.

а) «أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا وَ أَنْتِ حُرٌّ» «Маған мың (дирхамды) өте және сен азатсың», – деген сөйлемде «уау» қимыл сын пысықтауыш мағынасына жұмсалып, одан құлдың ақша берілген соң азат етілетіндігін түсінеміз. Егер: «و» қимыл сын пысықтауыш мағынасына қолданылса, құл, аталған сөйлем айтылған бойда азат

етілуі тиіс. Себебі, «қимыл-сын пысықтауыш бұл жерде – сен азатсың дегенді білдіреді» деген уәжге әс-Сығнақи: «و» қимыл-сын пысықтауыш мағынасында болғанымен, оған шартты түрде келіп тұр. Сондықтан шарт орындалуы тиіс. Мысалы: «إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ رَاكِبَةً فَأَنْتَ حُرٌّ» «Егер үйге көлікпен кірсең, онда сен азатсың», – деген сөйлемдегі «көлікпен» сөзі «кірсең» сөзі тәрізді шарт болып тұр», – деп жауап береді [15, т. 5, б. 1889].

ә) «أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا حُرًّا» «Маған мың (дирхамды) өте және сен азатсың», – деген сөйлемде «уау» орнына «фа» жалғаулығы келсе, ақша өтелсін-өтелмесін сол бойда азат етіледі.

б) «إِذَا أَدَيْتَ إِلَيَّ أَلْفًا وَأَنْتَ حُرٌّ» «Егер маған мың (дирхамды) өтесең және сен азатсың», – деген сөйлемде ақша өтелмесе де азат етіледі.

в) «إِذَا أَدَيْتَ إِلَيَّ أَلْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ» «Егер маған мың (дирхамды) өтесең және сен азатсың», – деген сөйлемде «و» орнына «ф» жалғаулығы келсе, ақша өтелмей, азат етілмейді. Өйткені «ф» шартты сөйлемнің жауабын шартқа бағыныңғы жалғайды. Яғни шарт орындалғаннан кейін жауабы жүзеге асады. Бұйрық райдың жауабы «و» жалғаулығымен келсе, қимыл-сын пысықтауыш мағынасын білдіріп, «сен берген жағдайда азатсың» мағынасын білдіреді.

Ал бұйрық райдың жауабы «ف» жалғаулығымен келсе, «Маған мың (дирхамды) өте, өйткені сен азатсың», – деген мағынаны білдіріп, сол бойда азат етіледі.

Сол секілді, соғыс уақытында, көлік үстіндегі тұтқынға: «انْزِلْ وَأَنْتَ آمِنٌ» «Түс және сен қауіпсіз боласың», – деген мысалдағы «و» жалғаулығы қимыл-сын пысықтауыш қызметін атқарған. Сондықтан көлігінен түспейінше, қауіпсіздігі сақталмайды.

«و» жалғаулығының шартты сөйлемде келуі. Жоғарыда айтып өткеніміздей, егер бір кісі әйеліне: «إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ وَ طَالِقٌ» «Егер үйге кірсең, онда сен талақсың және талақсың», – деп айтқан болса, екінші тіркес шартпен байланысады. Егер ол әйелмен төсек қатынасы болмаса, онда ханафи мәзһабы бойынша шарт орындалғаннан кейін, талақтың үкімі бір мәрте болады. Ал шарт екі жерде қайталанса, талақтың үкімі екі мәрте болған болады.

Сол секілді «إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ وَ فُلَانَةٌ» «Егер үйге кірсең, онда сен талақсың және пәленше (әйел де)», – деп айтса, онда екінші әйел шартқа ортақтасады. Шарт орындалғанда екеуі бірдей талақ болады. Егер екінші тіркеске де шарт қайталанса, бірінші әйелдің кіруімен екінші әйел талақ болмайды.

Қорыта айтқанда, әс-Сығнақи көпшілік лингвистермен қатар усул ғалымдарының, оның ішінде Ханафи мектебінің ұстанымы – «و» жалғаулығының «абсолюттік жалғау, жинақтау» мағынасын білдіретіндігін және құқықтық герменевтикада осы көзқарасқа сай, құқықтық нормалар бекітілетіндігін дәлелдеген. Сонымен қатар «و» жалғаулығының сөйлемдегі бірқатар қызметін баяндаған.

«الفاء» – «Фә» префиксы

«ف» – сөзге грамматикалық мағына үстейтін қосымша сөздердің (префикстердің) бірі. Оның: «жалғаулық шылау», «жауап» және «қосымша» ретінде келетін негізгі үш түрлі қолданысы [200, б. 17] болғанымен, Антон Кикано «Мунжид фи әл-хуруф» атты кітабында «ف» префиксының сегіз қолданыс аясын келтірсе [201, б. 59-61], Әл-Һарауи сөйлемдегі орнына қарай он түрін мысалдармен келтірген [202, б. 241].

Ханафи мектебінің методологиясын басшылыққа алған Әс-Сығнақи «ف» жалғаулығының сөз бен сөзді, сөйлем мен сөйлемді бірінен кейін бірін, арасына уақыт салмай жалғау (للوصل و التعقيب، للتعقيب بصفة الوصل) мағынасын – негізгі мағынасы деп санаған [15, т. 5, б. 1890]. Мысалы: «ضَرَبْتُ زَيْدًا فَعَمَرًا» «Мен Зейдті және Омарды ұрдым» деген сөйлемде «ف» – менің Зейдтен кейін, дереу Омарды ұрғанымды білдірсе, «قُمْتُ فَمَشَيْتُ» «Тұрдым және жүрдім» деген сөйлемде «тұра сала жүріп кеттім» деген мағынаны ұғындырады. Құран Кәрімнің: «نُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ عِضًّا فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا» яғни «Сосын тамшыны ұйыған қан жасадық. Ұйыған қанды кесек ет жасап, кесек етті сүйек жасадық та сүйектерге ет қаптадық», – деген аятында да «ف» жалғаулығы бір істің бірінің артынан бірі орын алғандығын білдіреді.

Әс-Сығнақи «ف» жалғаулығының бұл мағынаға қолданылатындығына рационалды, практикалық және шариғи тұрғыда дәлелдер келтіреді.

Ол: «Әрбір мағыналы әріптердің әрқайсысы өзіндік белгілі бір мағынаға жұмсалған. Егер оның бұл мағынасы болмаса, мағыналар қайталанған болады. Ал бұл негізгі қағидаға қайшы келеді. Яғни оның бұл мағынасы болмаса, онда ол «абсолюттік жалғау» мағынасында «و» жалғаулығымен, «біріктіру» мағынасында «مع» префиксымен, «араға уақыт салып жалғау» мағынасында «ثم» жалғаулығымен ортақтасып, қайталану орын алған болады», – деп, рационалды тұрғыда дәлелдейді.

Ал практикадағы қолданысына келсек, лингвистер «ف» жалғаулығын шартты сөйлемді жауабымен, үкімді себебімен жалғау қызметтерін атқаратындығын айтқан. Әс-Сығнақи «ف» жалғаулығының бұл қолданысын, оның сөз бен сөзді не сөйлем мен сөйлемді бірінен кейін бірін, артынша жалғауды білдіретіндігіне дәлел қылған. Сондай-ақ ол, «ف» жалғаулығының себеп-салдарлық мағынасына, яғни, үкімді себепке қатысты ететін қызметіне тоқталып өткен. Бұл қолданымда, бірінші, негізгі ой айтылып, сосын оған негізделген үкім «ف» жалғаулығымен басталады. Мысалы: «جَاءَ الشِّتَاءُ فَتَأَهَّبَ» «Қыс келді. (Сондықтан) дайындал». Бұл жерде қыстың келуі – дайындалудың себебі. Сол секілді «ضَرَبْتُهُ فَبَكَى» «Мен оны ұрдым, (сондықтан) ол жылады» деген сөйлемде, бірінен соң бірі, артынша, дереу орын алу мағынасымен қатар, ұру мен жылау арасындағы себеп салдарлық байланысты ұғындырады. Осыған қатысты әл-

Бәздәуи: «Егер іс жалғаспалы болса, «ف» префиксы себепке кіреді» деген. Әс-Сығнақи «ف» себепке емес, оның үкіміне кіретіндігін айтқан [45, т. 2, б. 894]. Бұндай жағдайда үкім себептен кейін бірден орындалады. Бірақ себеп әрдайым жалғаспалы болуы тиіс. Мысалы: «أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا فَأَنْتَ حُرٌّ» «Маған мың (дирхамды) өте, сонда сен азатсың», – десе, ол ақшаны бермесе де азат болады. Өйткені «сен азат болдың, сол үшін қарызды өте» деген болады. Бұл жерде азаттық жалғасын табады.

Сол сияқты соғыста: «انزُلْ فَأَنْتَ آمِنٌ» яғни «(көлігіңнен) түс, сен қауіпсіздіктесің», – деп айтса, көліктен түссе де, түспесе де азат болады. Себебі, қауіпсіздік жалғасатын жағдай.

Егер себеп жалғаспаса, оған «ف» жалғаулығының кіруі дұрыс болмайды. Мысалы: «إِنْ كَسَرَ الشَّيْءَ فَكَسَرَهُ زَيْدٌ» «Бір нәрсені сындырды, оны Зайд сындырды» немесе «انْقَطَعَ الْحَبْلُ فَقَطَعَهُ» «Жіп үзілді, оны үзді», – деген сияқты айтуға болмайды. Яғни «сыну», «үзілу» – жалғасын таппайтын себептер [15, т. 5, б. 1894].

Мысалы: Ханафи мектебінде, бір кісі: بَعَثْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِكَذَا «Мына құлды саған мына бағаға саттым», – десе, екінші біреуі: فَهُوَ حُرٌّ «олай болса, ол – азат», – дейтін болса, сату жүзеге асып, құл азат етіледі. Ал «ف» жалғаулығын қолданбай هُوَ حُرٌّ «Ол азат» делінсе, құл азат етілмейді. Бұл жерде, бәлкім هُوَ حُرٌّ деген адамның ниеті мен нені мақсат еткендігін анықтаған дұрыс. Яғни адамның ниеті мен мақсатына қарай азат етілуі не етілмеуі мүмкін. Ханафи ғалымдары бұл екі жағдайдың бірінің орын алу ықтималдылығын қабылдағанымен, ықтималдылық күмән туындатқандықтан қабылданбайтындығын айтқан. Күмәннан адресанттың өзінен сұрау арқылы ғана арылу мүмкін болғандықтан, ханафи ғалымдары қабылдамаған болса керек [203, б. 222].

Сол сияқты бір кісі тігіншіге бір мата алып келіп: «Мына мата көйлек тігуге жеткілікті мен?» – деп сұраса. Тігінші оған: «Иә», – деп жауап беріп, «ف» жалғаулығын қосып: فَاقْطَعُهُ «олай болса бұдан бір көйлекке кес», – десе. Тігінші кескен уақытта мата көйлек тігуге жеткіліксіз болып шықса, тігінші матаның құнын өтеуі керек болады. Ал «ف» жалғаулығын қоспай, اقْطَعُهُ «кес», – десе, тігінші кескен соң, мата жетпей қалса, оның құнын төлемейді. Өйткені «ف» жалғаулығын қолданбағандықтан, кесу бұйрығы мен матаның жеткіліктігіне қатысты сұраққа берілген «иә» деген жауап арасында себеп-салдарлық байланыс жоқ. Әс-Сығнақи: «Өйткені «ف» бірінен соң бірін артынша жалғағандықтан, аталған мысалда: فَاقْطَعُهُ сөзі – «Егер көйлек тігуге жеткілікті болса, кес» деген мағына береді», – деген [45, т. 2, б. 894].

«ف» жалғаулығын «реттілік» мағынасына қолданған уақытта да, жалғанған сөз не сөйлемнің бірінен кейін екіншісінің келуімен қатар, үкімдегі тәртіпті де қамтиды. Сонымен қатар жалғанған сыңар сөздердің бірінен кейін екіншісінің

дереу келуін білдіреді. Мысалы: «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» «Кімде-кім діннен шықса, оны өлтіріңдер» деген хадистегі «ف» жалғаулық шылауы «تعقيب» «бірінен кейін бірін дереу жалғау» мағынасын білдіреді десек, діннен шыққан адамның тәубе етуге шақырылуы міндетті болмайды. Ал, ондай мағына білдірмейді деп қабылдасақ, діннен шыққан адамды, бірінші тәубе етуге шақыру міндетті болмақ.

Мысалы, бір ер адам әйеліне: «إِنْ دَخَلْتَ هَذِهِ الدَّارَ فَهَذِهِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ» «Егер осы үйге кірсең, кейін мына үйге кірсең, онда сен талақсың», – деген сөйлемде қойылған шарт, әйел әуелгі үйге кіргеннен кейін барып қана, екінші тіркеске қатысты болады. Яғни талақтың үкімі орындалу үшін міндетті түрде бірінші үйге кіріп, одан кейін іле-шала екінші үйге кірген уақытта ғана шарт орындалған болады да үкім де орындалады. Ал егер әуелі екінші үйге кіріп, кейін бірінші үйге кірсе, талақтың үкімі орындалмайды. Себебі «ف» жалғаулығының қызметі реттік тәртіпті білдіреді. Ал, егер осы сөйлемге «ف» жалғаулығының орнына «و» қойсақ, бірінші болып екінші үйге кірсе, кейін бірінші үйге кірсе де талақтың үкімі орындала береді. Себебі «و» жалғаулығы реттік тәртіпті міндетті етпейді. Өйткені ол, абсолюттік жалғауды білдіреді.

Егер «ف» жалғаулығымен келген аталған сөйлемде, тәртіпті сақтап бірінші әуелгі үйге кіріп, кейін екінші үйге кірсе, бірақ, біраз уақыттан кейін кірген болса, талақтың үкімі орындалмайды.

Ал, «دَخَلْتُ البَصْرَةَ فَالْكُوفَةَ» «Басраға және Куфаға кірдім (бардым)» деген сөйлемдегі «ف» жалғаулығының қолданысына келсек, екі қаланың арасында арақашықтық болғандықтан, бірінен екіншісіне белгілі бір уақыт өте барылатындығын білеміз. Бірақ «ف» жалғаулығы – Басрадан Куфаға көп уақыт өткізбей, жылдам барылғандығын ұғындырады».

«ف» жалғаулығының сөз бен сөзді, сөйлем мен сөйлемді бірінен кейін бірін, арасына уақыт салмай жалғау (تعقيب، تعقيب غير مهلة) мағынасына көпшілік тіл және усул ғалымдары келіскен. Сондай-ақ Әл-Муради өзінің еңбегінде әл-Фарранның: «Егер сөзде бір белгі (қарина) болса, реттілік бойынша кейін келген тіркес, бірінші орын алған болуы мүмкін», – дегенін, Жармидің: «ف» – Белгілі бір жерге, мекенге немесе жаңбыр жауып жатқан жерге қатысты келсе, «و» жалғаулығы секілді «абсолюттік жалғау, жинақтау» мағынасында қолданылады», – деген көзқарастарын келтіріп «ف» жалғаулығының басқа мағыналары да бар екендігін көрсеткен [204, б. 62-63]. Әл-Фарра өзінің көзқарасына Құран Кәрімнің: «وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ» «Біз қанша елді мекенді жойып жібердік және оларға азабымыз түн ішінде немесе тал түсте дем алып жатқанда келді» (Ағраф сүресі, 4) деген аятын дәлел қылады. Яғни, елді мекеннің азап келген соң жойылатындығы белгілі болса да, аятта елді мекеннің жойылуы бірінші келіп, азап екінші кезекте келіп, реттілік сақталмаған.

«ثم» «сүммә» жалғаулығы

Әс-Сығнақи ханафи ғалымдарының: «*ثم*» – арасына уақыт сала отырып жалғау үшін қолданылады», – деген сөзін келтіріп: «Ғалымдар оның, яғни «*ثم*» жалғаулығының сөздердің арасын белгілі бір уақыт өте жалғау үшін қолданылатындығына келіскен. Бірақ Әбу Ханифа мен екі шәкірті арасында «белгілі бір уақыт өткен соң» жалғаудың мәнісіне қатысты көзқарастар туындаған», – дейді [45, т. 2, б. 901]. Әбу Ханифаның көзқарасында «арасына уақыт салып жалғау» (*التراخي*) – адресант сөзін тоқтатып, аяқтап, жаңадан бастағандай үкім алады. Уақыттың өтуі үкімге де, сөзге де қатысты болады.

Ал екі шәкірті Мухаммад пен Әбу Юсуфтың пікірі бойынша, «араға уақыт салып жалғау» – тек үкімге ғана қатысты болады, айтылған сөзді қамтымайды. Сөздер сыртқы формада бір-бірімен байланысқаны секілді, ондағы үкім де жалғаулық мағынасына сай байланысады. Бірақ бірнеше мәрте айтылған талақтардың үкімі бірінен кейін бірі араға уақыт салып орын алады. Әбу Ханифа мен екі шәкіртінің көзқарастарын келесі мысалдардан түсіне аламыз:

Егер ер адам бір әйелге үйленіп, бірақ онымен төсек қатынасында болмай тұрып, оған: « *أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ* » «Сен талақсың, сосын талақсың, сосын талақсың, егер үйге кірсең», – деп айтса, Әбу Ханифа: «Бірінші талақтың үкімі жүреді де қалған талақтар есепке алынбайды. Бейне бір біріншісін ғана айтқандай болады. Себебі «*ثم*» жалғаулығы келгендіктен «сен талақсың» деген үкім алынады да, сонымен сөйлем біткен тәрізді болады. Әрі ол әйелмен төсек қатынасы болмағандықтан, бірінші айтылған «талақ» сөзінен кейін, ол бөгде әйел саналып, оған талақ айтудың мәнісі болмайды. Себебі «*ثم*» сөзінен кейінгі сөйлем, жаңа сөйлем болып есептеледі.

Ал, екі шәкірті, барлық талақтың үкімі байланысып, тәртібімен жүзеге асатындығын айтқан [15, т. 5, б. 1895].

Аталған мысалда, әйел үйге кірмейінше талақтың үкімі жүрмейді. Себебі «*ثم*» жалғаулық болғандықтан, шартпен байланысқан. Шарт орындалған уақытта ғана талақтың үкімі басталып, тәртібімен кезек-кезек орындалады. Бірақ бұл жерде төсек қатынасы болмағандықтан тек бірінші талақтың үкімі ғана орындалып, қалған талақ жүзеге аспайды. Өйткені бірінші талақтан кейін әйелге белгілі бір мерізім (*идда*) күту шарт болмағандықтан, бөгде адамға айналады.

Егер осы жағдайда: « *إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ* », «Егер үйге кірсең, сен талақсың, сосын талақсың, сосын талақсың», – деп, шарт бірінші келсе, Әбу Ханифаның көзқарасында, бірінші талақтың үкімі әйелдің үйге кіруімен байланысты жүзеге асады, екінші талақ («*ثم*» жалғаулығы жаңа сөйлемнің басталғанын білдіріп тұрғандықтан әрі бастаушы жасырын түрде келгендіктен) сол бойда жүзеге асады. Ал, үшінші талақтың үкімі жоқ. Бұл: *فَأَنْتِ طَالِقٌ طَالِقٌ طَالِقٌ* «Сен талақсың, талақсың, талақсың», – деп, жалғаулықсыз айтқан секілді. Егер: «Үйге кірсең сен талақсың», – деп кідіріп, сосын тағы: «Сен талақсың», – деп, кідіріп, тағы: «Сен талақсың», – десе, сөз толық, дұрыс

болғандықтан талақ үкімі орындалады. Жоғарыда келген сөйлемде *ثُمَّ طَالِقٌ* сөзі – баяндауыш. Ал баяндауыш толық ойды білдіру үшін бастауышты қажет етеді. Екінші мысалда «أَنْتِ», яғни «сен» есімдігі бастауыш қызметін атқарып, «أَنْتِ طَالِقٌ» «Сен талақсың» деген сөйлем толық ойды білдіреді. Ал, төсек қатынасына түскен соң айтылса, біріншісі шартқа байланысты болып, қалған екінші, үшінші талақ жүзеге асады.

Екі шәкіртінің көзқарасында шарт бұрын не кейін қойылса да, барлық талақ шартпен байланысты. Шарт орындалған уақытта үш талақтың үкімі ретімен орындалады. Бірақ төсек қатынасы болмаған жағдайда, тек бір талақтың үкімі жүзеге асады [45, т. 2, б. 901].

Сонымен қатар, әс-Сығнақи «ثُمَّ» жалғаулығының «و» мағынасында да келетіндігін баяндаған, оған Құран Кәрімнің: *ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا...* «Және иманға келгендер..» (Бәләд сүресі, 17), – деген аяттағы «ثُمَّ» жалғаулығы – «و» жалғаулығының мағынасын білдіреді. Өйткені аяттың алдында құл азат ету, мұқтаждарды тамақтандыру секілді ізгі амалдарды орындау айтылған. Ал амалдар иманы бар адамнан туындағанда, азаптан құтылуға себепші әрі ізгі болады. Яғни ізгі амалдар иманмен бірге жүзеге асқан уақытта, иесінің құтылуына себепші болады. Ал «ثُمَّ» жалғаулығы өзінің негізгі мағынасын білдірсе, ізгі амалдардан кейін, уақыт өткен соң иман келтірген болады. Сол секілді Құран Кәрімнің: *ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ* «Және Аллаһ олардың не істегендерін көруші» (Юунус сүресі, 46) деген аятында да «و» мағынасында келген.

Қазақ тіліне аударылған Құран Кәрім нұсқаларында аталған аяттардың тәржімасында «ثُمَّ» жалғаулығы өзінің негізгі мағынасымен аударылып, қателік орын алған. Бұндай олқылықтарды Құран Кәрім аудармаларында жиі кездестіруге болады.

Пайғамбардың: *مَنْ حَلَفَ عَلَىٰ يَمِينٍ وَ رَأَىٰ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَأْتِ بِالذِّمَىٰ هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ ثُمَّ لِيَكْفُرَ عَنْ يَمِينٍ* «Кімде-кім (бір нәрсеге) ант етіп, бірақ одан басқасын артық деп тапса, (антын бұзып) сол артық көргенін орындасын. Сосын бұзған антының кәффаратын өтесін» [105, 3277], – деген хадисінде «ثُمَّ» негізгі мағынасында келген. Осы хадистің *ثُمَّ لِيَكْفُرَ بِمَيْنَتِهِ ثُمَّ لِيَأْتِ الذِّمَىٰ هُوَ خَيْرٌ* «...бұзған антының кәффаратын өтесін және (антын бұзып) артық санағанын орындасын» [205, 3786] деген басқа риуаятында «ثُمَّ» жалғаулығы «و» жалғаулығының мағынасын білдірген. Әс-Сығнақи: «ثُمَّ» жалғаулығының бұл қолданысы метафоралық мағынада келген. Өйткені кәффарат – антты бұзғаннан кейін орындалатындығына барлық ғалымдар бір ауыздан келіскен», – дейді [15, т. 5, б. 1902].

«ثُمَّ» жалғаулығының «و» мағынасын білдіретіндігін, бірақ реттік тәртіпті ұғындырмайтындығын әл-Фарра, Әл-Ахфаш, Қутруб, Ибн әл-Фарас сынды танымал лингвистер де айтқан. Имам әл-Бәздәуи: «Егер «ثُمَّ» жалғаулығын «و» мағынасында қолдану дұрыс болса, «ف» мағынасында қолдану дұрысырақ

болады. Өйткені «ف» жалғаулығының мағынасы «ثم» мағынасына жақынырақ», – дейді [45, т. 2, б. 909].

Шафиғи мәзһабының кейбір ғалымдары реттік тәртіп мағынасын да білдіретіндігін айтқан. Сондықтан мутакаллим усул ғалымдары «ثم» жалғаулығына التَّرْتِيبُ مَعَ الْمُهْلَةِ «жалғанған сөздердің реттілігін сақтап, арасына уақыт сала отырып жалғау» тіркесін қолданады.

Қорыта айтқанда, «ثم» жалғаулығы – қазақ тілінде «сосын», «кейін» деген мезгіл үстеу мағыналарын білдіріп, сөздерді арасына уақыт сала отырып жалғайтын жалғаулық шылау.

«بل» «бәл» жалғаулығы

«بل» – өзінен кейін келген сөзді нақтылап, өзінен бұрын айтылған сөзді терістеп, қарсылықты қатынасты білдіретін жалғаулық. Әс-Сығнақи имам әз-Замахшаридің: «بل» болымсыз немесе болымды сөйлем барысында бірінші айтылған сөзді түзету үшін қолданылады. Мысалы: جَاءَني زَيْدٌ بَلْ عُمَرُ «Маған Зейд, бәлкім Омар келді» және وَ مَا جَاءَني بِكُرٍّ بَلْ خَالِدٌ «Маған Бәкір емес, бәлкім Халид келді» [194, б. 261], – дегенін келтіріп: «بل» сөйлемде болымсыздық мағына беретін «لا» әрпіне қарсы мағынада келеді. Өйткені «لا» екінші тіркесті болымсыз, бірінші келген сөзді болымды етеді. Мысалы: جَاءَني زَيْدٌ لَا عُمَرَ «Маған Зейд емес, Омар келді» деген секілді. Ал «بل» керісінше, екінші тіркес сөзді болымды етеді», – дейді [15, т. 5, б. 1904].

«بل» жалғаулығы жайында Шамсуләйимма: «بل» жалғаулығы тіркестегі бірінші сөздің орнына екінші сөздің келуі керек екендігін түсініп, қателік орын алғандығын білдіру үшін қолданылады. Яғни, бірінші тіркестің қате екендігін айқындау. Бірақ бұл, қателік орын алуы мүмкін болған хабарлы сөйлемдерде көрініс табады. Бұны әс-Сығнақи мысалмен келесідей баяндайды: «Егер бір кісі әйеліне: كُنْتُ طَلَّقْتُكَ أَمْسَ وَاحِدَةً لَا بَلْ نِثْنَيْنِ «Саған кеше бір талақ, жоқ бәлкім екі талақ бердім», – десе, екі талақ үкімі болады. Өйткені бірінші хабарында қателесіп, екінші сөзінде қатесін дұрыстап айтқандықтан, екінші үкім алынады. Ал, егер أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ بَلْ نِثْنَيْنِ «Сен бір мәрте, бәлкім екі мәрте талақсың», – деп, бірінші أَنْتِ طَالِقٌ яғни «Сен талақсың», – деп бастаса, онда үш талақ болады».

Ибн Хишам: «بل» – қателікті түзету құралы. Егер сөйлемде келсе, ол келесі екі мағынаны ұғындырады:

а) Қарсылықты жалғаулық (Теріске шығару). Мысалы, Құран Кәрімде: وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَ اللَّهِ لَا يَبْلُغُ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ «Олар: «Аллаһ бала иемденді» деді. Аллаһ одан пәк. Олай емес, періштелер ардақты құлдары» (Әнбия сүресі, 26), – деген аятта «بل» өзінен бұрын келген тіркес мағынасын теріске шығарады.

ә) Трансформациялық қатынас (Басқа мақсатқа, тақырыпқа ауысу). Мысалы: فَذُفِّلِحْ مَنْ تَزَكَّى (14) وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى (15) بَلْ تُؤْتَوْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا «Әлдекім тазарса, ол

құтылады. Ол, Раббысының атын еске алып, намаз оқыды. Бірақ сендер дүние тіршілігін артық көресіңдер» (Ағлә сүресі, 14-16), – деген аятта, Алланы еске алып, намаз оқыған адамның рухани тазарып, азаптан құтылатынын айтса, соңғы аятта қарсылықты қатынасты білдіретін «بل» жалғаулығы арқылы, дүние тіршілігін артық көру себепті, алдыңғы сөйлемдегі «құтылу» мағынасына қарсы келетіндігін білдіреді [119, т. 1, б. 130].

Егер өзінен кейін дара сөз келсе, жалғаулық қызметін атқарып, келесідей қолданылады:

- Бұйрық райлы етістік немесе болымды сөйлемнен кейін келсе, бұрын келген сөзді бейтарап қалдырып, өзінен кейін келген сөзге әсер етеді. Мысалы: *فَامَ زَيْدٌ بِلَ عُمَرَ* «Зейд, жоқ, Омар тұрды», *اضْرِبْ زَيْدًا بِلَ عُمَرَ* «Зейдті, жоқ, Омарды ұр».

Егер болымсыз сөйлемнен кейін келсе, алдындағы сөз не сөйлем мағынасын нақтылап, кейін келген сөзді оған қарсылықты қатынаста қылады. Мысалы: *لَا يَقُمُ زَيْدٌ بِلَ عُمَرَ* «Зейд тұрмады, керісінше Омар (тұрды)», *مَا فَامَ زَيْدٌ بِلَ عُمَرَ* «Зейд тұрмайды, керісінше Омар (тұрады)», – деген секілді [193, т. 2, б. 67].

Әс-Сығнақи: «Егер бір кісі төсек қатынасына түспеген әйеліне: *أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ* «Сен бір мәрте, бәлкім екі мәрте талақсың», – десе, онда бір мәрте талақ болады. Сөйлемде «екі талақ» ұғымы бірінші тіркестің орнына қолданылуы дұрыс болмайды. «Бір талақ» деген сөзден кейін, «екі талақ» сөзінің келуі орынсыз әрі дұрыс болмайды. Өйткені ол әйелмен қосылмағандықтан бірінші талақ бергеннен кейін, ол әйелі болып саналмайды. Сондықтан бөгде әйелге екінші талақтың үкімі жүрмейді. Ал, егер бұл жағдай: *إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ لَا بِلَ* «Егер үйге кірсең, сен бір талақ боласың, жоқ, бәлкім екі талақ боласың», – деп, шартты түрде айтылса, әйелі үйге кірген уақытта, үш талақ үкімі болады. Бұған ғалымдар бір ауыздан келіскен [15, т. 5, б. 1905] Себебі бірінші талақтың үкімі шартпен байланысып бір талақ болса, екінші тіркесте айтылған екі талақтың үкімі өз күшінде қала береді. Әбу Ханифа: «Бірінші «екі талақ» шартпен ешбір себепсіз байланысып, бірінші айтылған талақтың шартқа қатысы болмайды. Себебі, ол «بل» арқылы «бір талақ» деген сөзінен қайтты. Бейне бір шартты қайтадан айтып, екі рет ант еткен сияқты болады. Сол үшін әрқайсысы кедергісіз шартпен байланысқандықтан, шарт орындалғанда үш талақ үкімі болады», – деген.

Мысалы: Біреу: *لَهُ عَلَيَّ أَلْفٌ دِرْهَمٍ بِلَ الْفَانِ* «Оның менде мың дирхам қарызы бар, жоқ, бәлкім екі мың», – десе, Зуфардың пікірінде үш мың қарызы бар деп саналады. Ибн әл-Мибрадтың жеткізуі бойынша Ханбали мектебінің ғалымдары да осы көзқараста [135, б. 303]. Ал, Әбу Ханифа, Әбу Юсуф пен Мухаммадтің ұстанымында екі мың дирхам қарызы бар деп есептеледі.

Имам әш-Шафиғи: *أَنْتِ طَالِقٌ بِلَ* «Сен талақсың, жоқ, бәлкім талақсың» делінсе, екі талақ болады. Егер адресант: «Мен бірінші айтқанымды баяндап, соны қайталауды ғана мақсат еткен едім», – десе де сөзі қабылданбайды.

Өйткені «بل» жалғаулығы бұрын айтылған сөзді баяндау үшін емес, жаңа бір талақтың үкімін бекіту үшін келеді», – дейді [192, т. 6, б. 523].

«لَكِنْ» «ләкин» жалғаулығы

«لَكِنْ» – қазақ тілінде «бірақ» мағынасындағы қарсылық қатынасты білдіретін жалғаулық шылау. Сөйлемде болымсыз сөйлемнен кейін, оны дұрыстау әрі толықтыру үшін келеді. Мысалы: مَا جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنْ عُمَرَ «Маған Зайд келмеді, бірақ Омар келді», – деген секілді. Бірақ, бұл дара сөзбен сөзді байланыстырған кезде және сөйлем мен сөйлемді жалғаған уақытта ғана болымсыз сөйлемде келгендей болымды сөйлемде де келеді. «لَكِنْ» жалғаулығының сөйлемдегі қызметі жоғарыда айтып өткен «بل» жалғаулығына ұқсайды. Алайда, Абдулазиз әл-Бухари «لَكِنْ» мен «بل» жалғаулықтарының келесі екі айырмашылығын атап өткен:

Бірінші: Егер жалғанған екі сөз – дара сөз болса, сөйлемді толықтыру үшін «بل» шылауына қарағанда «لَكِنْ» шылауын қолдану дұрысырақ. Себебі «بل» шылауымен жалғанған сөз, болымсыз және болымды сөзден кейін келеді. Мысалы: مَا جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عُمَرَ «Маған Зайд келмеді, бәлкім Омар (келді)», – деген сөйлемде «بل» префиксы болымсыз тіркестен кейін келсе, ضَرَبْتُ زَيْدًا بَلْ عُمَرَ «Зейдті ұрдым, бәлкім Омарды (ұрдым)» деген сөйлемде, болымды тіркестен кейін де келген.

Ал «لَكِنْ» тек болымсыз тіркестен кейін ғана келеді. Мысалы: مَا ضَرَبْتُ زَيْدًا لَكِنْ عُمَرَ «Мен Зейдті ұрмадым, бірақ Омарды (ұрдым)», – деген сөйлемде «لَكِنْ» шылауы болымсыз сөйлемнен кейін келген. Болымды сөйлемге қолданылмайды. Мысалы: ضَرَبْتُ زَيْدًا لَكِنْ عُمَرَ «Зейдті ұрдым, бірақ Омарды (ұрдым)», – деп айту дұрыс емес.

Ал екі сөйлемнің арасын жалғаған уақытта, «بل» мен «لَكِنْ» екеуі де бірдей қолданыла береді [116, т. 2, б. 208].

Бұл тұрғыда әз-Замахшари: «Егер екі сөйлемнің арасын жалғаса, «بل» шылауы секілді қолданылып, болымды немесе болымсыз сөйлемнен кейін келе береді. Мысалы: جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنْ عُمَرَ لَمْ يَجِيءَ «Маған Зейд келді, бірақ Омар келген жоқ» және مَا جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنْ عُمَرَ قَدْ جَاءَ «Маған Зейд келген жоқ, бірақ Омар келді», – деген [194, б. 261].

Екінші: «لَكِنْ» шылауының негізгі міндеті – өзінен кейін келген сөз не сөйлемді бекітіп, айқындау. Алдында келген сөз не сөйлемді болымсыз ету оның міндеті емес. Ал «بل» шылауының қызметі – бірінші келген сөзді болымсыз, екінші сөзді болымды етеді. Мысалы: مَا جَاءَنِي زَيْدٌ لَكِنْ عُمَرَ «Маған Зайд келмеді, бірақ Омар келді», – деген сөйлемнің «Маған Зайд келмеді» деген алғашқы бөлігі «لَكِنْ», яғни «бірақ» шылауынсыз болымсыз халде. Ал جَاءَنِي زَيْدٌ بَلْ عُمَرَ «Маған Зейд келді, жоқ Омар (келді)» деген сөйлемдегі Зейдтің келмеуі –

сөйлемнің алғашқы бөлігінен емес, «بل» шылауы келгеннен кейін ғана анықталады [116, т. 2, б. 208].

Имам әл-Бәздәуи және әл-Ахсикаси: «لَكِنْ» шылауы сөйлем мүшелері бір-бірімен жүйелі байланысқан сөйлемде келсе ғана, жалғаулық қызметін атқарады», – дейді. Әс-Сығнақи сөйлемнің жүйелі келуін келесідей түсіндіреді:

- Сөйлемнің соңы, басымен байланысуы;
- Болымды және болымсыз халде келуі;
- Сөйлемнің соңы басына қайшы келмеуі [15, т. 5, б. 1910]. Бұны «لَكِنْ»

шылауының жалғаулық қызметіне қолданылу шарттары десек болады. Лингвистер оған бұдан да басқа шарттар қойған. Олар:

- Болымсыз сөз не сөйлемнен кейін келуі;
- «و» жалғаулығымен бірге келмеуі тиіс;
- Дара сөздерді ғана жалғауы керек.

«لَكِنْ» қарсыластық қатынасты білдіретін жалғаулық шылауының құқықтық үкімдерге әсері.

Бір кісі қолындағы құлды, біреудікі екендігін айтса, ал ол: مَا كَانَ لِي قَطَّ لَكِنْ لِفُلَانٍ «Менде мүлдем (құл) болған жоқ, бірақ басқа біреудікі», – десе, толық сөйлемнен құлдың басқа біреудікі екендігі, яғни үшінші тұлғаныкі екендігі анықталады. Егер толық келмей, тек مَا كَانَ لِي قَطَّ «Менде мүлдем (құл) болған жоқ» деген алғашқы бөлігі ғана айтылса, бірінші кісіге қарсы жауап беріп, оны жалғанға шығарады. Бұл жағдайда құл біріншісінікі немесе басқа біреудікі де болуы мүмкін.

Сол секілді қожайыны өзінің рұқсатынсыз, жүз дирхам мәһір берген адамға тұрмысқа шығып жатқан күңіне: لَا أُجِيزُ النَّكَاحَ وَ لَكِنْ أُجِيزُهُ بِمِائَةِ وَ خَمْسِينَ «Мен некелесуге рұқсат етпеймін, бірақ жүз елу дирхамға рұқсат етемін», – десе, неке бұзылады. Себебі бірінші тыйым салынды, ал екінші сөйлем жаңадан басталады. Бірінші тыйым салып, неке аяқталғаннан кейін рұқсат етудің мәнісі болмайды. Сондықтан сөйлемнің басы мен соңы бір-біріне қайшы келгендіктен, сөйлемнің алғашқы бөлігі ғана немесе толық айтылса да неке дұрыс болмайды [41, т. 5, б. 450].

«أَوْ» «Әу» жалғаулығы

«أَوْ» – Қазақ тілінде «не/немесе» мағынасындағы шылау. Араб тілінде кейбір ғалымдар «أَوْ» жалғаулығының алты мағынасын [206, б. 131-133], кейбірі сегіз мағынасын айтса [204, б. 228], Абдулуаһһаб Тауила «أَوْ» жалғаулығының араб тілінде он мағынада қолданылатынын келтірген [128, б. 207-209]. Алайда, тіл ғалымдарында «أَوْ» жалғаулығының «талғаулық», «күмәндылық», «мақсаттық», «рұқсаттық», «көмескілік», «жалпылық» секілді оннан астам мағыналарын көруге болады.

Әл-Бәздәуи, әс-Сарахси, әл-Ахсикаси секілді ханафи усул ғалымдары мен бірқатар лингвистердің ұстанымында «أَوْ» жалғаулығы екі есімнің немесе екі етістіктің арасында келіп, талғаулық қатынасты білдіреді [45, т. 2, б. 928].

Мысалы: جَاءَنِي زَيْدٌ أَوْ عُمَرُ «Маған Зейд немесе Омар келді» десек, екеуінің бірі келгендігін білдіреді. Әс-Сығнақи бұл анықтаманы әс-Сарахсидің сөздеріне жүгіне отырып, келесідей баяндайды: «Мысалы, Құран Кәрімнің: مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ (Ант бұзсаңдар) Оның өтеуі: *Үй-іштеріңе жегізетін орта есеппен он міскінді тамақтандыру, не оларды киіндіру, немесе бір құл азат ету...*», – деген аятта «أَوْ» жалғаулығы келгендіктен, анттың өтеуі (кәффараты) ретінде аятта аталған нәрселердің біреуін таңдау міндетті. Ал барлығын орындау арқылы өтеу рұқсат. Кейбір ғалымдарымыз «أَوْ» жалғаулығының негізгі мағынасы күмәндылық қатынасты білдіреді дейді» [15, т. 5, б. 1915] Әс-Сарахси мен әс-Сығнақидың «кейбір ғалымдарымыз» дегені – Әбу Зейд әд-Дабуси. Өйткені әд-Дабуси «Тақуиму әл-Әдилла» кітабында «أَوْ» жалғаулығына қатысты: «Көпшілік адамдар оны болымды және болымсыз сөйлемде де талғаулық қатынасты білдіреді деп ойлайды. Бірақ, бізде дұрысы «أَوْ» – күмәндылықты білдіретін сөз..», – деген [157, б. 180]. Бұны бірқатар лингвистер де қолдаған [206, б. 131-133]. Имам әл-Бәздәуи күмәнді нәрсеге арнайы бір сөздің жұмсалмайтындығын айтып, бұл пікірге қосылмайды [45, т. 2, б. 929]. Дегенмен, хабарлы сөйлемде келсе, екі сөздің бірі анықталмай, күмәндылық қатынасты білдіруі мүмкін. Әс-Сығнақи: «Хабарлы сөйлемде күмәндылық қатынасты «أَوْ» жалғаулығы емес, сөйлем барысы ұғындырады. Яғни, күмән «أَوْ» жалғаулығынан емес, сөйлемнің мағынасынан белгілі болады. Егер: رَأَيْتُ زَيْدًا «Зейдті көрдім», – деп айтылған болса, Зейдті көргендігі нақты. Ал, أَوْ عُمَرَ «немесе Омарды», – десе, онда бұл хабар реципиентке анық болмай, хабарда күмән туындайды» [15, т. 5, б. 1915], – дейді.

Демек «أَوْ» хабарлы сөйлемге кірсе, онда күмәндылық қатынасты білдіреді. Ал жай немесе сұраулы, лепті не бұйрықты сөйлемде келсе, талғаулық қатынасты білдіреді. Мысалы, бір кісі: «هَذَا حُرٌّ أَوْ هَذَا أ» «Мына (құл) азат немесе анау», – деген сөйлем сұраулы болса, екеуінің бірін білдіреді.

Әс-Сығнақи Имам Хамидуддин әд-Дарирдің: «Егер басы бос, азат адам мен құлға: «أَحَدُكُمَا حُرٌّ» яғни «Екеуіңнің бірі азат», – деп айтылса, құл азат етілген болмайды» [15, т. 5, б. 1919], – дегенін жеткізеді. Өйткені, бұл жерде сөйлемнің хабарлы екендігі басым. Дегенмен шариғатта лепті, сұраулы сөйлемдер ретінде саналып, талғаулық мәнде де қолданылуы мүмкін.

Мысалы: هَذَا حُرٌّ أَوْ هَذَا «Мына (құл) азат немесе анау», – деп, екі құлдың біреуін меңзесе, бірақ екі құлдың бірі қайтыс болып, қожайыны: «Мына қайтыс болған құлды мақсат еткенмін» деп айтса, сөзі қабылданбайды. Тірі болғанына бас бостандық беріледі. Себебі хабарсыз (сұраулы, лепті..) сөйлем тұрғысында қаралады. Өйткені айтылған сөздің мақсаты – құлға азаттық беру. Ал егер екеуі де тірі болғанда, екеуінің бірін нақтылап, азат ету міндет болған болар еді.

Сол сияқты ер адамның әйелі және онымен қоса күң әйелі болса, ол жазылмайтын ауруы бола тұра: «هَذِهِ طَالِقٌ ثِنْتَيْنِ أَوْ هَذِهِ» «Бұл екі талақ (етілді) немесе

ол», – деп айтып, содан кейін күніне азаттық беріп: «أَرَدْتُ بِذَلِكَ الْأُمَّةَ» «Бұл сөзіммен күнді мақсат еткенмін», – десе, сөзі хабарлы сөйлем тұрғысынан алып қарасақ, күн әйел оған мүлдем харам болады. Ал хабарсыз (инша) сөйлем тұрғысынан, ер адам күн әйеліне мирас қалдырудан қашқан болады.

Имам әл-Бәздәуи: «Кейде «أَوْ» белгілі бір дәлел не себеп болса, «жалпы» мағынасында да қолданылып, «وَ» жалғаулығының мағынасын білдіруі мүмкін. Бірақ, бұл болымсыз сөйлемде келеді. Мысалы: وَلَا تُطْعِ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كُفُورًا деген аятта «күнә жасаушыға да, кәпірге де бойсұнба» деп, жалпылама екеуі де үкімге кіріп тұр» [45, т. 2, б. 943], – дейді. Егер бұл жерде «أَوْ» жалғаулығы өз мағынасына жұмсалса, екеуінің біреуіне бойұсынбай, екіншісіне бойұсыну мағынасы туындайды. Имам әл-Итқани: «أَوْ» жалғаулығының жалпылықты білдіруі – оның метафоралық мағынасы», – деген [41, т. 1, б. 456]. Мысалы, бір адам: وَاللَّهِ لَا أُكَلِّمُ «Пәленшеге немесе түгеншеге тіл қатпауға Аллаһпен ант етемін», – деп, екеуінің біреуімен сөйлесетін болса, анты бұзылады. Егер екеуімен де сөйлессе, бір мәрте бұзған болады. Бұл жағдайда «أَوْ» талғаулық қатынасты білдірмейді. Бірақ وَاللَّهِ لَا أُكَلِّمُ فُلَانًا وَفُلَانًا «Пәленшеге және түгеншеге тіл қатпауға Аллаһпен ант етемін», – десе, екеуімен де сөйлеспейінше, анты бұзылмайды, ал «أَوْ» қолданылса, екеуінің біреуімен сөйлессе, анты бұзылады [45, т. 2, б. 943-944].

Осы жерде ханафи ғалымдары «أَوْ» жалғаулығының «ибаха» яғни «мубах», «рұқсат ету» мағынасын баяндайды. Бұл мағынада шектеу жойылып, жалпылықты ұғындырады. Солайша екеуінің бірі немесе екеуі де мақсат етіледі. Мысалы: جَالِسِنَ الْفُقَهَاءِ أَوْ الْمُحَدِّثِينَ «Фикһ ғалымдары немесе хадистанушылардың жанында жүр» деген сөйлем: «Қаласаң бірінің немесе екеуінің де жанында жүр» деген мағына береді.

Талғаулық қатынас пен рұқсаттық мағыналарының айырмашылығына келер болсақ, талғаулық қатынастағы екі сөзді біріктіруде қарама-қайшылық туындайды. Өйткені екі сөздің бірін ғана таңдап, екіншісіне бейтараптық танытылуы қажет. Ал рұқсаттық мағынада екі объектіні біріктіруге рұқсат. Себебі біріктірген жағдайда мағына сәйкестігі орын алып, екі тіркес те мақсат етілуі мүмкін.

Сол секілді «أَوْ» жалғаулығы кейде «حَتَّى» мағынасын береді. Мысалы: لَا أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ أَوْ أَدْخُلُ هَذِهِ الدَّارَ «Бұл үйге кірмеймін немесе мына үйге кіремін», – деген сөйлемде «أَوْ» қосымша мақсаттық қатынасты білдіретін «حَتَّى» көмекші сөзінің мағынасын білдіреді. Бұл сөйлемде «أَوْ» жалғаулық қызметін атқармайды. Өйткені сөйлемдегі екі тіркес мағынасы бір-біріне қарама-қайшы келген. Яғни, біріншісі болымсыз, екіншісі болымды халде келген. Сондықтан мақсаттық қатынасты білдіретін қосымша мағынада жұмсалған деп білеміз.

Егер: «Бұл үйге кірмеймін немесе мына үйге кіремін», – деп ант етіп, бірінші үйге кірсе, антын бұзған болады. Ал, егер, әуелі екінші үйге кірсе, онда

антын орындаған болады. Екінші үйге кіргеннен кейін бірінші үйге кірсе де антын бұзған болмайды. Бұл жерде «أَوْ» мақсаттық қатынасты білдіреді. Сол үшін екінші үйге кіруді мақсат етіп, ант ішіп, «екінші үйге кірмейінше, бірінші үйге кірмеймін», – деп айтқан сияқты болады. Егер әуелі бірінші үйге кірсе, анттың жалғасуы шартқа байланысты болғандықтан ант бұзылады.

Бұл мысалдарда «أَوْ» жалғаулығының талғаулық, немесе жалғаулық мағыналарында қолданылмай, мақсаттық қатынаста келу себебі: сөйлем мағыналарының болымсыз және болымды халде келуінде. Өйткені жалғаулық та, талғаулық қатынас та сөйлем мүшелерінің бірыңғай мағыналық байланысын талап етеді.

Бұл тұрғыда әс-Сығнақи, имам әс-Сарахсидің «әл-Жамиғ» кітабында: «Егер «أَوْ» болымсыз етістіктен кейін келіп, одан соң болымды етістік келсе, болымды етістік мақсатты білдіріп, «أَوْ» - «حَتَّى» мағынасына жұмсалады. Оны Құран Кәрімнің: *لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ* «*Ешбір іс сенің еркіңде емес немесе (Аллаһ) олардың тәубесін қабыл етер*» (Әли Имран сүресі, 128) аятынан көреміз, яғни *حَتَّى يَتُوبَ* «(Аллаһ) олардың тәубесін қабыл еткенше» мағынасында», – дегенін келтірген [15, т. 5, б. 1925].

Қорытып айтар болсақ, Хусамуддин әс-Сығнақи «أَوْ» жалғаулығының негізгі төрт мағынасына тоқталған. Олар:

Бірінші: Екі тіркестің бірін қабылдайтын, талғаулық қатынас. Бұл қолданысын көпшілік ғалымдар мен лингвистер негізгі мағынасы деп білген. Әс-Сығнақи секілді ханафи ғалымдары да осы мағынасын – негізгі мағынасы деп біледі.

Екінші: Жалпылама жалғаулықты білдіретін «و» мағынасы. Бұл «أَوْ» жалғаулығының негізгі жалғаулық мағынасына сәйкес.

Үшінші: Мақсаттық қатынасты білдіретін «حَتَّى» мағынасына қолданылуы. Бұл – «أَوْ» жалғаулығының қосымша метафоралық мағынасы.

Төртінші: Мақсаттық қатынасты білдіретін «حَتَّى» мағынасына қолданыла отырып, өзінің негізгі мағынасын сақтауы.

«حَتَّى» «хатта» жалғаулығы

Басралық лингвистерде «حَتَّى» ілік септігіндегі сөздің алдында келетін септеулік шылау, жалғаулық және бастаушы көмекші сөз деген үш түрлі қолданысы болса, Куфалық тіл ғалымдары табыс септігіндегі сөздің алдында келетін септеулік шылау, яғни осы келер шақтағы етістікті табыс септігіне өзгертетін төртінші мағынасын қосады. Кейбір лингвистер оның «ف» мағынасында да қолданылатынын айтқан [204, б. 542]. Али ибн Мухаммад әл-Һарауи (415/1093 ж.д.с.): «حَتَّى» жалғаулығының негізгі қолданысы «إِلَى» септеулік шылауы, «و» жалғаулығы, «كَيْ» және «إِلَى أَنْ» септеулік шылауларының мағыналарын білдіреді» [202, б. 214-215], – дейді.

Сибауайһи және Басралық тіл ғалымдары: «حَتَّى» – сөйлемнің бірыңғай мүшелерін грамматикалық және үкім тұрғысынан ортақтастырып, жалғаулық қызметін атқарады», – десе, Куфалықтар жалғаулық мағынасын білдірмейтіндігін айтқан.

Имам әл-Бәздәуи: «حَتَّى» жалғаулығының негізгі мағынасы мақсаттық қатынасты білдіреді. Ал, басқа мағыналарға метафоралық тұрғыда ғана жұмсалады», – деген [45, т. 2, б. 951]. Мақсаттық қатынасты білдіруде – мақсат, себептік қатынасты білдіретін «إلى» септеулік шылауының мағынасына сәйкес келеді. Әс-Сығнақи екі көмекші сөздің арасындағы келесі айырмашылықты айтқан: «حَتَّى» нақты мақсаттық қатынасқа қолданылады. Мысалы, араб тілінде: نِمْتُ الْبَارِحَةَ حَتَّى نِصْفِ اللَّيْلِ яғни, «Кеше түн ортасына дейін ұйықтадым», – деп айтылмайды. Өйткені түн, түн ортасымен шектеліп, бітпейді. Ал, «إلى» жалпы мақсат, себептік қатынасты білдіреді. Сондықтан: ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ «Сосын оразаны түнге дейін аяқтаңдар» (Бақара сүресі, 187) деген аятта келгені секілді, وَأَيَّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ «Қолдарыңды шынтақтарыңа дейін (бірге)» (Мәида сүресі, 6) деген аятта да қолданылған. Екінші аятта қол шынтақпен шектелмейді. Сондықтан نِمْتُ الْبَارِحَةَ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ «Кеше түн ортасына дейін ұйықтадым», – деп айтылады».

Абдулкаһир әл-Журжани: «حَتَّى» жалғаулығы мақсаттық қатынас және бір нәрсенің екі тарапының бірін анықтау және дәлелдеу үшін қолданылады», – десе [207, т. 2, б. 842], Әз-Замахшари: «حَتَّى» арқылы жалғанған сөз бұрын келген жалғаушы сөздің бір бөлігі болуы міндетті. Мысалы: مَاتَ النَّاسُ حَتَّى الْأَنْبِيَاءُ «Адамдардың бәрі өледі, тіпті пайғамбарлар да» [194, б. 261], – дейді.

Әс-Сарахси: «حَتَّى» өзінен бұрын келген сөз жалғаспалы лексикалық мағынада, кейінгісі шектеулікті, аяқталуды білдірсе, мақсаттық қатынасты білдіретін негізгі мағынасында қолданылған болады. Мысалы, егер біреу қарыз берген адамының «حَتَّى يَفْضِيَهُ» яғни «Оны (қарызымды) қайтарғанша» соңына түсемін деп ант етсе, бірақ қарызын алмай, соңына түсуді тоқтатса, антын бұзған болады. Өйткені оның соңына түсу жалғаспалықты білдіреді және қарызды өтеу соңына түсу ісін аяқтайды, яғни, қарызын қайтарса, соңына түсу ісі аяқталады. Егер соңына түсу іске асырылмаса, айтқан антын орындамаған болады.» [122, т. 1, б. 218], – деген.

Алайда, сөздің ғұрыптағы қолданысы ескеріледі. Сөздің әдеттегі қолданысы оның негізгі мағынасының күшін жояды. Мысалы: «إِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّى أَقْتَلَكَ» «Егер сені өлтіргенше немесе өлгеніңше ұрмасам», – делінсе, өлтіруді білдірмейді, керісінше, қатты ұруды білдіреді. Өйткені, әдетте бұл мағынаны осындай сөздермен жеткізу қалыптасқан. Егер өлтіру ниеті болғанда, ұру сөзі қолданылмаған болар еді. Сондықтан сөйлемдегі мақсат – өлтіру емес, ұру [122, т. 1, б. 218].

Сол секілді, *حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ* «Жизия бергенше соғысыңдар» (Тәубе сүресі, 29), *حَتَّى تَغْتَسِلُوا* «Ғұсыл құйынбайынша» (Ниса сүресі, 43), *حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا* «Рұқсат алмайынша» (Нұр сүресі, 27) секілді аяттарды келтіруге болады. Мысалы, *حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ* «Жизия бергенше соғысыңдар» (Тәубе сүресі, 29) деген аяттың алдында *قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ* «Аллаһқа және ақырет күніне иман келтірмегендермен соғысыңдар», – деп келген. Аятта келген соғысу жалғаспалы әрекетке жатады. Өйткені бірнеше ай не бірнеше жылға жалғасуы мүмкін. Ал, аяттың екінші бөлігі, яғни «*حَتَّى*» жалғаулығынан кейінгі тіркес аяқталуға, шектелуге бейім. Өйткені күпірліктің өзі соғысуға себеп болмайды. Әрі олардың дінге өздерін арнағандары (рухбандар), қарттары, әйелдері секілді кейбір топтарын өлтіру рұқсат етілмейді. Демек, олардың қарсы соғыс ашқандары немесе соғысуға рұқсат етілгендерімен ғана соғысуға тыйым салынбайды. Ал, жизия келісімге сай берілгендіктен, соғыстың аяқталуына дәлел болады. Сондықтан бұл аятта «*حَتَّى*» мақсаттық қатынасты білдіреді.

Ал, «*وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً*» «Бүлік болмау үшін олармен соғысыңдар» (Әнфәл, 40) деген аятта «*حَتَّى*» жалғаулығынан кейін келген тіркес сөз – аяқталу, шектелуге жатпайды. Өйткені соғысу бүлік орын алмай тұрғанда да жүзеге асуы мүмкін. Бірақ «*حَتَّى*» жалғаулығына дейін келген сөз бүліктің аяқталуына себеп болуға жарамды. Сондықтан бұл аятта «*كَيْ*» шылауының мағынасын білдіреді. Алайда мәтіндегі «фитна» сөзін соғыс, бүлік деп интерпретациялаған жағдайда аятты осылай түсінеміз. Егер «серік қосу», «күпірлік» деп тәпсірленсе, «*حَتَّى*» – мақсаттық қатынасты білдіреді. Өйткені серік қосушылықтың аяқталуымен соғысу аяқталады [45, т. 2, б. 958-959].

Дегенмен «*حَتَّى*» мақсаттық қатынасқа жұмсалғанымен, сонымен бірге жалғаулық «*و*» қызметін де атқарады. Мысалы: *أَكَلْتُ سَمَكًا حَتَّى رَأَسِهَا* «Балықты басына дейін жедім», – деген сөйлемде «*حَتَّى*» – «*و*» жалғаулығының мағынасын білдіреді. Бірақ, *أَكَلْتُ سَمَكًا حَتَّى رَأَسِهَا* «Балықты басына дейін жедім», – деген сөйлемдегі «*رَأَسِهَا*» «басына» сөзінің соңғы әрпі фатхамен келіп, табыс септігінде болуы шарт. Сонымен қатар, оның «*و*» жалғаулығының қызметін атқару үшін жалғанған сөз – алдыңғы сөздің бір бөлігі болуы тиіс. Ал, бұл дара сөздермен ғана жүзеге асады.

Егер «*رَأَسِهَا*» сөзінің соңғы әрпін кәсра харакатымен, ілік септігінде оқысақ, «*إِلَى*» мағынасын білдіреді. Ал, «*رَأَسِهَا*» сөзі атау септігінде болса, жаңа сөйлемнің басталғанын білдіреді.

Қорыта айтқанда, әс-Сығнақи «*حَتَّى*» көмекші сөзін жалғаулық құралдарының қатарынан санап, негізгі мағынасы мақсаттық қатынасты білдіретіндігін дәлелдеген. Сонымен қатар, жалпы және себептік қатынасты білдіретін жалғаулық мағыналарына жұмсалатындығын да келтіріп, оның

сөйлем барысына қарай әртүрлі мағыналарға жұмсалуды, құқықтық герменевтикаға әсерін тигізіп, үкімдердің өзгеруіне ықпал ететіндігін баяндаған.

3.4.2 حُرُوفُ الْجَرِّ (Хуруфу әл-жар) Септеулік шылаулар

Араб тілінде, өзінен кейінгі сөздерді ілік септігіне жұмсап, сөзге грамматикалық мән-мағына үстейтін септеулік шылаулар – «хуруфу әл-жар» деп аталады. Олар сөздердің алдында келіп, белгілі бір септік жалғаулы мағынадағы сөздерді меңгеріп, бағыттық, мақсаттық, мезгілдік, көмектестік секілді әртүрлі грамматикалық қатынастарды білдіреді. Араб тілінде, сөйлемде жиі қолданылуы мен есім сөздерді етістіктермен байланыстыруы себепті, шарттық жалғаулықтардан бұрын сөз етіледі.

Әс-Сығнақи «ب», «على», «من», «إلى», «في» септеулік шылау мен жалғаулық мағыналарын білдіретін көмекші сөздердің діни мәтіндердің құқықтық герменевтикасына ықпалын баяндаған.

«ب» «би» префиксы

Әс-Сығнақи «ب» префиксының бірінші кезекте айтылуын, барлық істің бастауында келетін بِسْمِ اللّٰهِ «Бисмиллаһ» сөзінің осы префикспен басталатындығымен байланыстырады.

Хусамуддин әс-Сығнақидың «әл-Уафи» еңбегін зерттеп, жарыққа шығарған Ахмад Мухаммад Хамуд әл-Йамани, осы еңбегінің сілтемесінде «ب» префиксының «жақындық», «көмектестік», «пысықтаушытық», «себеп-салдарлық», «үстеулік», «қарсылық», «жалқылық» қатынастар секілді, он алты мағынасын баяндаған.

Лингвистер мен фиқһ ғалымдары «ب» префиксының негізгі мағынасы «илсақ» яғни «жанастыру, қабыстыру» екендігіне бір ауыздан келіскен. Мысалы: مَرَرْتُ بِهِ «Оның жанынан өттім» деген секілді. Оған көмектестік пен біргелік мағыналары да жатады. Яғни, қазақ тілінде «мен, бен, пен» шылауларының мағыналарын білдіреді.

«ب» префиксының бірнеше мағыналарға жұмсалуды, мұсылман құқықтанушылары арасында әртүрлі көзқарастардың туындауына әсер етті. Мысалы: Құран Кәрімде тазалыққа қатысты келген аяттың «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» «...бастарыңа масих тартыңдар...», – деген бөлігінде, басқа мәсіх тартудың көлемі нақты белгіленбегендіктен, шафиғи мектебі бойынша, бастың аз бөлігіне су тигізу жеткілікті. Ал, ханафи ғалымдарында кем дегенде, бастың төрттен біріне, малики және ханбалиларда басты түгел мәсіх ету – парыз. Бұндай, әртүрлі үкімдердің туындауына аяттағы «بِرُءُوسِكُمْ» сөзінің алдына қосылып жазылған «ب» («би») префиксының бірқатар мағыналарға жұмсалуды ықпал еткен.

Имам Ахмад пен Имам Малик: «Бұл жердегі «ب» префиксы – сөйлемге мағына үстемейтін, тек етістік пен есім сөздің арасын жалғап, сөзді әдемілеу

үшін келген артық (заид) әріп болғандықтан, бастың барлық жерін мәсіх ету керек», – десе, имам Шафиғи: «Аяттағы «ب» префиксы – «табғид» (*кейбір*) мағынасын білдіреді. Сондықтан, қолдың бастың кейбір жеріне, тіпті оның ең аз бөлігі – бірнеше тал шашқа тиюі – мәсіх ету болып саналады», – деп үкім шығарған.

Белді ханафи ғалымы әл-Бәздәуи: «Араб тілінде «ب» префиксының «табғид» мағынасы жоқ, бұл мағынаға «من» префиксы қойылған. Ал, тілде қайталану, бір мағынаға ортақтасу белгілі құбылыс емес. Болса да бұл жанама мағына, ол негізгі мағынаны жоймайды» [45, т. 2, б. 974], – деген. Ханафи ғалымдары «ب» префиксын негізгі мағынасында қолданатынын әс-Сығнақи: «Бізде «ب» – «илсақ» мағынасында жұмсалады. Ал, التبعض - «кейбір», الاستيعاب - «қамту» мағыналары басқа себептерден туындаған», – деп түсіндіреді. Осы тұста таяммумға қатысты: فامسحوا بوجوهكم وأيديكم «Жүздеріңді және қолдарыңды мәсіх қылыңдар», – деген аятта, таяммум алу барысында жүздің барлығы қамтылатындығын ескерсек, жоғарыда айтқан сөздерімізге қайшы келетін секілді. Алайда, бұл аятты пайғамбардың: «Таяммум – (алақанды жерге) екі рет ұрумен болады. Біреуі – жүзге, екіншісі – білекке», – деген сөзі баяндайды. Сонымен қатар әл-Мабсут кітабында, Әбу Ханифаның: «Көпшілік – толықтық, кемелдіктің орнын басады. Өйткені мәсіге, басқа мәсіх жасау секілді, жалпы мәсіх жасауда барлығын қамту шарт емес», – дегені келтірілген [181, т. 1, б. 107].

Сондай-ақ, Әбу Ханифа мәзһабы ғалымдардың мына қағидасына негізделеді: «Егер «ب» мәсіх жасау құралына кірсе, сабақты етістік объектіні меңгеріп, оны толық қамтиды. Мысалы: مسح الحائط بيدي «қабырғаны қолыммен сүрттім (сипадым)». Егер «ب» мәсіх жасайтын объектіге кірсе, сабақты етістік құралды меңгеріп, объектіні толық қамтымайды. Мысалы: مسح برأس اليتيم «Жетімнің басынан сипадым». Яғни «ب» префиксы «وامسحوا برؤوسكم» «бастарыңа мәсіх тартыңдар» деген аятта объектіге кіргендіктен, барлығына мәсіх жасау міндетті емес. Мәсіх тартудың құралы саналатын алақанның басқа тиюі – мәсіх ету болып саналады. Алақанның аясы бастың төрттен бірі болғандықтан, бастың осы мөлшерін мәсіх етуді парыз санаған. Оны пайғамбардың хадистері де қуаттайды. Муғира ибн Шуғбадан жеткен хадисте: «Пайғамбар басының алдыңғы бөлігіне мәсіх жасады», – деп келсе [208, 274], Әнәстан жеткен хадисте, пайғамбардың, қолын сәлдесінің астына кіргізіп, басының алдыңғы бөлігіне мәсіх жасағаны айтылады [209, т. 1, б. 75].

«علي» «алә» септеулік шылауы

Ханафи усул кітаптарында мағынасы «ب» префиксына жақын болғандықтан, одан кейін «علي» шылауына тоқталған.

Әс-Сығнақи: «علي» септеулік шылауының негізгі мағынасы – «илзам», яғни «міндеттеу». Мысалы: لفلان علي ألف درهم «Пәленше маған мың дирхам (қарыз)»,

яғни қарызын беруі міндетті. Сонымен қатар «бір нәрсенің басқа нәрсенің үстінде, одан жоғары болуын» білдіреді. Яғни, жоғары, үстінде болуы міндетті. Бұл мағынаны есім, етістік және көмекші сөз халінде келу арқылы да қамтиды» [15, т. 5, б. 1942], – дейді. Имам әл-Жуайни: «عَلَى» есім, етістік және көмекші сөз (харф) халінде де келеді. Етістікке – عَلَا – يَعْلُو яғни «жоғары, ұлық болу» етістігі, есімге – أَحَدْتُهُ مِنْ عَلَى الْفَرَسِ «Оны аттың үстіндегі адамнан алдым», көмекші сөзге – دَخَلْتُ عَلَى فُلَانٍ «Пәленшеге кірдім (пәленшенің үстінен түстім) немесе دَخَلَ عَلَيَّ «Маған (менің үстіме) кірді» деген мысалдар келтіруге болады», – деген [90, т. 1, б. 193].

Сол секілді шарттық қатынасқа да қолданылады. Бір істің орындалуы, нәтижесі шартқа байланысты болса, шарттың жүзеге асуымен ғана орын алады. Мысалы, Құран Кәрімде: يُبَايِعُكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا «Егер саған мүмін әйелдер Аллаға ешнәрсені ортақ қоспауға серт берсе...», – деген аятта, ортақ қоспау шартын «على» мағынасынан түсінеміз.

Әс-Сығнақи «على» префиксын – негізгі «міндеттілік, бір нәрсенің екіншісінен жоғары тұру» мағынасымен қатар, шарттық қатынас пен «ب» мағынасында келуін ғана сөз етіп, «على» септеулік шылауының құқықтық мәселелерге ықпал етуін келесі мысалдармен баяндайды:

Егер қорған басшысы: «أَمْتُونِي عَلَى عَشْرَةِ مِنْ أَهْلِ الْحِصْنِ» «Маған, қорған иелерінің онына қауіпсіздік беріңдер», – деген мысалда, он адамды таңдау қорған басшысына беріледі. Өйткені ол белгісіз он адамның қауіпсіздігін өзінікімен бірге, «على» көмекші сөзін қолдану арқылы шарт қылды. Егер осы сөйлемдегі «على» орнына: «و», «ف» жалғаулықтарын қоятын болсақ, яғни: «أَمْتُونِي وَ عَشْرَةَ مِنْ أَهْلِ الْحِصْنِ» немесе: «أَمْتُونِي فَعَشْرَةَ مِنْ أَهْلِ الْحِصْنِ» деп оқылса да, «маған және қорған иелерінен он адамға амандық бер», – деген мағына болады, бірақ бұл жерде «و», «ف» жалғаулықтары келгендіктен, аталған он адамды амандық беруші тандайды.

Әбу Ханифаның пікірі бойынша «على» шарттық қатынасты білдіреді. «ب» мағынасына жұмсалмайды. Екі шәкіртінің көзқарасында таза мақсаттағы алыс-берісті білдіруде «ب» префиксының мағынасына қолданылады. Мысалы: «بعت أجرتك» «Саған бұл нәрсені мың дирхамға саттым» немесе «بعتك» «Саған мына нәрсені мың дирхамға жалға бердім», – деген уақытта, «ب» префиксының мағынасына жұмсалғандығына талас жоқ. Себебі сауда мен жалға беру шартқа байланысты болмайды. Сондықтан «على» көмекші сөзі – «ب» префиксының мағынасын береді.

Әйел адам күйеуіне: «طَلَّقْتَنِي ثَلَاثًا عَلَى أَلْفِ دِرْهَمٍ» «Мені мың дирхамға үш талақ ет», – деп айтса, бірақ күйеуі бір ғана талақ берсе, Әбу Ханифаның пікірінше бір талақтың үкімі жүріп, бірақ әйел күйеуіне ешнәрсені беруге міндетті болмайды. Өйткені бұл жерде «على» шарттық қатынасты білдіреді. Яғни, ақша берілу үшін

үш талақ айтылуы шарт. Бір талақ қана айтылса, шарт орындалмай, араларында алыс-беріс қатынасы болмайды. Таза алыс-берістік қатынаста шарттық қатынас мағынасы дұрыс болмайды [45, т. 2, б. 978].

Ал бұл мәселеге қатысты екі шәкірті: «Мың дирхамның үштен бірін беру міндет болады», – деген пікір айтқан. Негізінде әйел күйеуінен мың дирхамға үш талақ беруін талап еткен болатын. Бірақ күйеуі бір талақ берді. Сондықтан әйелі де бір талақтың құнын, яғни мың дирхамның үштен бірін беруі керек деп түсінеді. Өйткені, бұл жерде «علي» – «ب» мағынасында келген [128, б. 231].

Құқық негіздеріндегі алыс-берістің таза не таза емес деп бөлінуін келесі мысалдан түсінуге болады. Сауда-саттықта қажетті затты сатып алғанда немесе бір нәрсені екінші бір нәрсеге айырбастап, алыс-беріс жасағанда екі тараптың да негізгі мақсаты – көздеген заты болады. Бұл «таза алыс-беріс» (المعاوضة المحضة) болады. Жоғарыда келгендей, дүние-мүлік беріп, талақ сұрау таза алыс-беріске жатпайды. Яғни, талақ сұраған әйелге күйеуі: «Үйді маған тастап кетсең, талақ беремін», – десе, Бұл жерде де алыс-беріс болғанымен, негізгі мақсат – үй емес, талақ алу. Сондықтан «таза емес алыс-беріс» «المعاوضة غير المحضة» деп аталады.

Жоғарыда келген мәселеде, Әбу Ханифа көзқарасында талақ шартпен байланысып, «علي» негізгі мағынасында келген. Яғни, алыс-берістің негізгі мақсаты мың дирхам емес, талақ болып тұр. Сондықтан бұл жерде «таза емес алыс-беріске» жатады. Ал «علي» таза алыс-берісті білдіретін «ب» мағынасына ғана қолданылады [15, 5|1941 б.].

Әс-Сығнақидың көзқарасы бойынша, «علي» көмекші сөзінің шарттық қатынасқа қолданылуы, оның екі негізгі мағынасының бірі. Ал «ب» мағынасын білдіруі, оның метафоралық қосымша мағынасы. Негізгі мағынасына жұмсау мүмкін болмаған жағдайда ғана астарлы мағынасында қолданылады. Сондықтан имам әл-Бәздәуи мен әл-Ахсикасидің еңбектерін негізге алған әс-Сығнақи «علي» көмекші сөзін негізгі шарттық пен міндеттілік қатынасты білдіретін мағыналарында қолданған уақытта: «يستعمل» «қолданылу, жұмсалыу» сөзін қолданса, «ب» мағынасын беретін жерлерде «يستعار» «жанама білдіру» сөзін пайдаланған.

«مين» «мин» септеулік шылауы

Басқа септеулік шылаулар секілді «مين» шылауының негізгі және қосымша мағыналары бар. Лингвистердегі негізгі мағыналары:

а) «Ибтидау әл-ғайя» – мақсаттың, қимылдың бастауын, яғни қазақ тіліндегі шығыс септігі жалғаулығының мағынасын білдіреді. Мысалы: Құран Кәрімде: «مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» «Харам мешітінен» (Исра, 1) деген аятта және سِرْتُ مِنَ الْكُوفَةِ «Куфадан Басраға жол жүрдім» деген сөйлемде бір істің белгілі бір мекеннен бастау алуын білдіреді. Сол секілді, Куфалық лингвистердің көзқарасында мезгіл үстеу мағынасында да қолданылады [204, б. 308].

ә) «Табғид» – «кейбір, бір нәрсенің белгілі бір бөлігін алу» мағынасы. Мысалы: Құран Кәрімде: *مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ* «Олардың ішінде Аллаһ сөйлескені бар...» (Бақара сүресі, 253) деген аяттан «олардың кейбірі», *أَخَذْتُ مِنَ الدَّرَاهِمِ* «Дирхамдардан алдым» деген сөйлемде «бір бөлігін не кейбірін алдым» деген мағынаның білінуі.

б) «Табиин» – «баяндау» мағынасы. Мысалы: Құран Кәрімнің: *فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ* «Пұттардан болған ластықтан қашыңдар» (Хаж сүресі, 30) аяты.

Сибауайһи «*مِنْ*» шылауының «мақсаттың, қимылдың бастауын», «кейбір, бір нәрсенің белгілі бір бөлігін алу» және «барлығын қамту» мағыналарын айтқан [197, т. 2, б. 307].

Зерттеушілер: «*مِنْ*» көмекші сөзінің барлық мағыналары «ибтидау әл-ғайя», яғни «қимылдың бастауы» мағынасына тәуелді», – деген. Өйткені, қазақ тіліндегі: -дан, -ден, -тан, -тен, -нан, -нен жалғауларының мағынасын білдіргендіктен, бұл жалғаулар бірінші кезекте шығыс жалғаулы сөздің неден, қимылдың қай жерден басталғанын ұғындырады. Сондықтан сөйлемде «табғид» не «табиин» мағыналарын білдіргенімен, сөздің неден, қимылдың қай жерден басталғандығын көрсетеді. Сондықтан Абдулазиз әл-Бұхари Әбу әл-Аббастың: «*مِنْ*» – іс-қимылдың, мақсаттың бастауын ғана білдіреді», – дегенін және әл-Бәздәуидің «әл-Жамиғ» кітабында: «*مِنْ*» сөзінің түпкі мағынасы – «табғид, яғни «кейбір, бір нәрсенің белгілі бір бөлігін алу» емес. Негізгі мағынасы – іс-қимылдың, мақсаттың басталуын білдіреді. Бірақ, кейін «табғид» мағынасына жұмсалған», – дегенін жеткізіп: «Осы дұрысырақ, тек оның «табғид» мағынасына жиі қолданылуы себепті, кейбір құқықтанушылар соны – негізгі мағынасы, қалғанын – қосымша мағынасы деп таныған» [116, т. 2, б. 263-264], – дейді. Әл-Бәздәуи, Әс-Ахсикаси сынды ханафи ғалымдары да «табғид» мағынасын – негізгі мағынасы деп білген.

Лингвистер мен құқықтанушылар «*مِنْ*» септеулік жалғауының жоғарыда келген үш мағынада жиі қолданылатынын қабылдағанмен, көпмағыналықтан, яғни бір сөздің көп мағынаға жұмсалыуынан сақтанып, осы мағыналарының бірін – негізгі, қалғанын – метафоралық, қосымша мағыналары деп санаған. Әл-Бәздәуи сынды усул ғалымдары да осы уәжбен, «*مِنْ*» септеулік жалғауының «табғид», яғни «кейбір бөлігін алу» мағынасын – негізгі мағынасы деп білген. Дегенмен усул кітаптарында екі мағынаға да жұмсалып, екеуін де негізгі мағынасы деп санаған құқықтанушылардың ұстанымдарын көре аламыз.

Егер: *خُذْ مِنْ هَذَا الْكَيْسِ مَا شِئْتَ* «Мына сөмкеден қалағаныңды ал» десек, Ханбали мектебінің құқықтанушылары, сөйлемдегі «*مِنْ*» қимылдың бастауын білдіреді деп түсініп, сөмкедегі барлық нәрсені алуға болатындығын айтқан. Әрі сөмкенің ішіндегі нәрсе сөмкенің бір бөлігі ретінде де саналмайды. Алайда, жағдайға байланысты, адресанттың мақсатына сай, сөмкедегі заттың бір бөлігін алу да көзделуі мүмкін. Ал, *خُذْ مِنْ هَذِهِ الدَّرَاهِمِ مَا شِئْتَ* «Мына дирхамдардан

қалағаныңша ал» деген сөйлемде «مِنْ» заттың бір бөлігін ғана алуды білдіргендіктен, барлық дирхам алынбайды [198, б. 130].

Әс-Сығнақи «مِنْ» септеулік жалғауының қолданыс мағынасына қарай құқықтық үкімдерге әсер ететіндігін келесідей баяндайды: «مِنْ» сөзі – мағынасы немесе формасы жақтан жалпылықты білдіреді. Егер біріне басымдық берілсе, екіншісіне бейтараптық танытылады. Мысалы, егер біреу: مَنْ شَاءَ مِنْ عِبْدِي الْعِتَقَ فَهُوَ حُرٌّ «Кімде-кім құлдарымнан азаттықты қаласа, ол азат», – деп айтса, сөйлемде жалпылықты білдіретін «مِنْ» мен «кейбір, бір бөлігін ғана алу» мағынасын беретін «مِنْ» сөздерінде қарама-қайшылық орын алса да, барлық құлды азат ету мақсат етіледі. Өйткені «مِنْ» жалпылықты білдірген сипатпен (қалау) келгендіктен, мағыналық жағы таңдалады. Сондықтан құлдардың қайсысы азаттықты қаласа, солардың барлығы азаттыққа қол жеткізеді. Ал «مِنْ» Құран Кәрімнің: فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ «*Нәжіс пұттардан сақтаныңдар...*», – деген аятта келген секілді, бір нәрсені ерекшелеу үшін жұмсалған. «مِنْ» сөзінің бұл мағынасын шафиғи мектебінің өкілі Фахру әр-Рази дұрысырақ деп тапқан.

Ғалымдар «مِنْ» жалқылау үшін келгенімен, сипат жағынан жалпы, барлығын қамтитындығына келіскен.

Бірақ, егер «қалау», «ұру» секілді етістіктер реципиенттің сипатын білдірсе әрі бұл сипаттарды жалқылап «кейбір» мағынасындағы «مِنْ» келген жағдайда «مِنْ» сөзі негізгі жалпы мағынасында қала бере ме, әлде жоқ па? – деген сұрақ төңірегінде ғалымдар әртүрлі көзқарас айтқан. Әбу Ханифа: «Екеуімен де амал етіледі. Яғни жалпы және жалқыланған мағынада да қолданылады», – деген. Ал екі шәкірті: «Сипаты жалпылама болғаны сияқты, жалпы мағынада қала береді», – деп түсінген. Бұны келесі мысалдан көруге болады: «Әбу Ханифаның көзқарасында: Егер «أَعْتَقَ مِنْ عِبْدِي مَنْ شِئْتَ عِتْقَهُ» «Құлдарымнан қалаған құлыңды азат ет», – делінсе, біреуінен басқасының барлығы азат етіледі, ал екі шәкіртінің ұстанымында, барлығы азат болады. Өйткені сөйлемдегі «مِنْ» барлық құлдарды қамтиды. «مِنْ» осы адамдар тобын басқа топтардан ерекшелейді. Бұл فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ «*Ал, енді нәжіс бұттардан сақтаныңдар...*», – аят мағынасы секілді. Сондай-ақ, Құран Кәрімнің فَأَذِّنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ «...олардан қалағаныңа рұқсат бер...» (Нұр сүресі, 62) аятында келгендей, егер қалаудың жалқылануы «مِنْ» сөзімен келген жалпы мағынаны өзгерте алмайды [15, т. 5, б. 1947-1949].

Сонымен қатар, лингвистерде «مِنْ» – істің себебін, салыстырмалы мәнді, мақсаттың аяқталуын, істің қандай объект төңірегінде болғанын және «على», «في», «ب» көмекші сөздерінің мағыналарында да келеді.

«إلى» «илә» септеулік шылауы

«إلى» белгілі септік тұлғадағы толық мағыналы сөздердің алдында келіп, кимылдың, іс-әрекеттің кімге, неге бағытталғанын және оған қосымша

(мезгілдік, мекендік, шектік, мақсаттық) мән үстеп, екінші сөзбен сабақтастыра (бағындыра) байланыстырады. Имам әс-Суюти оның мақсаттық мезгілдік және мақсаттық мекендік екі мағынасы ғана бар екендігін айтса, Ибн Малик секілді ғалымдар, Куфалық лингвистердің көзқарасына сай, оның көмектік мән үстейтін «معية» «біргелік» мағынасы да бар екендігін айтқан [114, т. 1, б. 479].

Имам әл-Бәздәуи мен әл-Ахсикаси еңбектерін негізге алған әс-Сығнақи: «إلى» іс-қимылдың (мақсаттың) аяқталуын білдіреді және сол үшін қойылған. Мысалы: «إِنَّ» – сөйлемнің алдында келіп, шартты сөйлемді, «مِنْ» көмекші сөзі – іс-қимылдың (мақсаттың) бастауын білдіргені секілді. Мысалы: حَرَجْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ إِلَى الْكُوفَةِ «Басрадан, Куфаға шықтым», – деген сөйлемде «مِنْ» – іс-қимылдың, яғни, шығудың Басрадан басталғанын білдірсе, «إلى» – іс-қимылдың аяқталуын, яғни сапардың Куфа қаласында аяқталатынын білдіреді», – дейді.

Мақсат етілген іс-қимылдың аяқталуы мезгілмен немесе мекенмен де байланысты болуы мүмкін. Оған Құран Кәрімде: «إلى الليل» «Түнге» және «إلى المسجد» «Ақса мешітіне», – деген аяттар дәлел.

Әс-Сығнақи «әл-Кафи» еңбегінде мақсат етілген іс-қимылды басталуы және аяқталуы деп бөлсе [45, т. 2, б. 983], «әл-Уафи» еңбегінде оның келесі жағдайларды қамтитындығын айтқан:

1. Мақсат, қимыл бастау алатын объектіні де, мақсат етілген объектіні де қамтымайды. Мысалы: «بِعْتُ مِنْكَ مِنْ هَذِهِ الْحَدِيقَةِ إِلَى هَذِهِ الْحَدِيقَةِ» «Саған бақшаның мына жерінен ана жеріне дейін саттым», – десек, аталған екі бақша да сатылмай, олардың арасындағы жер сатылатындығын түсінеміз. Өйткені сатушының мақсатына басталған және аяқталған объектілер кірмейді.

2. Мақсат, іс-әрекет бастау алатын объектіні де, оның аяқталатын объектісін де қамтиды. Бұл көбіне жомарттықты, рұқсат ету мазмұндағы сөйлемдерде орын алады. Мысалы бір кісіге: «أَخَذْتُ مِنْ مَالِي مِنْ دَرَاهِمٍ إِلَى مِائَةٍ» «Менің мүлкімнен бір дирхамнан жүз дирхамға дейін ал», – деп айтса, бір дирхам да, жүз дирхам да қамтылады.

3. Мақсаттың бастауы қамтылып, аяқталу объектісі кірмейді. Оған талақ мәселесіне қатысты, егер ер адам әйеліне: «أَنْتِ طَالِقٌ مِنْ وَاحِدٍ إِلَى الثَّلَاثِ» «Сен біреуден үшеуге дейін талақсың», – деп айтса, Әбу Ханифаның көзқарасында екі талақ болады. Яғни, «إلى» көмекші сөзінен кейінгі мақсаттың аяқталу объектісі үкімге кірмейді. Әбу Юсуф пен Мухаммад үш талақ үкімі орын алатындығына пәтуа берген. Өйткені екі шәкірті «إلى» көмекші сөзінен кейінгі сөз де үкімге кіретіндігін айтқан [15, т. 5, б. 1952].

Іс-қимылдың, мақсаттың бастауын білдірген «مِنْ» көмекші сөзі мақсаттың бастауын да қамтитындығы белгілі. Бірақ көпшілік ғалымдар «إلى» көмекші сөзінің негізгі мағынасы – мақсаттың, іс-қимылдың аяқталуын білдіретіндігіне келіскенімен, «إلى»-дан кейінгі сөзді, оның алдында келген үкім қамтып, қамтымауына қатысты әртүрлі көзқарас ұстанған. Егер кейін келген сөздің

алдыңғы сөз үкіміне кіретіндігін білдіретін белгі, ишарат ететін себеп болса, мағына айқындалады. Ал, ондай белгі, мағынаны айқындайтын себеп болмаған жағдайда, ғалымдар арасында келесі пікір қарама-қайшылығы орын алған:

а) Көпшілік ғалымдар «إلى» көмекші сөзінен кейін келген сөз алдыңғы үкімге кірмейтінін, яғни кейін келген объектіге дейін ғана қамтылатынын айтады. Мысалы: لَهُ مِنْ دِرْهَمٍ إِلَى عَشْرَةٍ «Оған бір дирхамнан он дирхамға дейін қарызбын», – десе, тоғыз дирхам қарыз екендігін түсінеміз. Өйткені бір дирхамның үкімге кіретіні анық, бірақ соңғы сөзге келгенде мақсат аяқталды. Әбу Ханифада оныншы дирхам үкімге кірмейді. Себебі, жалпы дирхам атауы он санын қамтымайды десе, екі шәкірті қамтылатындығын айтқан. Олар: «Кейінгі сөз алдыңғы сөзге тәуелсіз, өздігінен жеке дара болса ғана алдыңғы үкімге кірмейді. Ал, он өзінен алдыңғы сөзге тәуелді, яғни тоғыз саны болмаса, он да болмайды. Сондықтан оныншы дирхам, дәрет алудың парыздарын белгілеген аяттағы «шынтақ» секілді үкімге кіреді», – деген [45, т. 2, б. 988].

ә) Кейбір ғалымдардың көзқарасында, «إلى» көмекші сөзінен кейін келген сөз алдыңғы үкімге кіреді, яғни кейін келген объект толық қамтылады.

б) Егер «إلى» көмекші сөзінен кейін келген сөз, бұрын келген сөз не сөйлеммен байланысты болмаса әрі оның бір бөлігінен саналмай, жеке дара сөз ретінде келсе, үкімге кірмейді. Мақсаттан тыс қалады. Мысалы: ثُمَّ أَتُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ «...сосын оразаны кешке дейін толық орындаңдар...», – деген аятта, «түн» сөзі алдыңғы сөзбен (оразанмен) мағыналық байланыспайтын, жеке дара сөз болғандықтан, «إلى» шылауынан кейінгі الليل «түн» сөзі үкімге кірмей, оразаның үкімі тек түн батқанға дейін ғана болады.

в) Егер алдыңғы сөзбен мағыналық байланысып, оның бір бөлшегі ретінде саналса, «إلى» шылауынан кейінгі келген сөз үкімге кіріп, оны мақсат, іс-қимыл қамтиды. Мысалы тазалыққа қатысты дәрет алудың парыздарын қамтыған فَاعْسِلُوا «...жүздеріңді және шынтақтарға дейін қолдарыңды жуыңдар...» (Маида сүресі, 6), – деген аятта қолды шынтаққа дейін жууда шынтақ қамтылған [210, б. 145]. Яғни, саусақтардың ұшынан шынтаққа дейінгі аралық айтылған. Бірақ المرافق «шынтақ» қол сөзімен мағыналық байланысып, қолдың бір бөлігі болғандықтан үкімге кіріп, оны мақсаттың аяқталуы қамтиды. Сондықтан көпшілік ғалымдарда шынтақтың жуылуы – парыз. Осы пікірді ұстанған кейбір ғалымдар «إلى» шылауын «مع» «бірге» мағынасында қолданған. Өйткені مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ «Менің Аллаһ /жолындағы/ жәрдемшілерім кім?», – деген секілді аяттарда осы мағынада келген.

Ал, ханафи мәзһабының ғалымы Зуфар, мәлики мәзһабының кейінгі кейбір ғалымдары, кейбір заһири бағытын ұстанушылар және имам әт-Табари жоғарыда келген бірінші көзқарасты ұстана отырып, аятта, шынтақ – жуу үкіміне кірмейтіндігін айтқан. Кейбірі: «Шынтаққа дейінгі ағзаға ғана «қол» делінеді», – деген [128, б. 226-227].

Алайда, көпшілік ғалымдар, өз көзқарастарын пайғамбар хадистерімен қуаттайды. Мысалы, Әбу Нурайра: «Пайғамбардың, дәрет алған уақытта қолының шынтағынан жоғарғы жағын, аяғының тобықтан жоғары балтырына дейін жуғанын көрдім», – деген [208, 246]. Және осы мазмұндағы бірнеше хадистерді келтіруге болады. Осы мәселеге дәреттің парыздарын қамтыған аяттағы аяқтың тобықпен бірге жуылуын да жатқызамыз.

Сол секілді пайғамбардың: *ما بَيَّنَّ السُّرَّةَ إِلَى الرَّكْبَةِ عَوْرَةَ* «Кіндіктен тізеге дейінгі аралық – әурет» [211. 6756], – деген хадисіне қатысты да ханафи ғалымдары жоғарыдағы қағидаға сай, яғни сөйлем барысы мақсатты, көзделген объектіні қамтитындығын алға тартып, тізенің әуретке жататындығын айтқан. Ал, сөйлем барысындағы мақсат, «إلى» өзінен кейінгі сөзге дейінгі аралықты ғана қамтып, сөздің өзін қамтымайды деп түсінген ғалымдар, тізені әуретке жатқызбаған.

Әс-Сығнақидың баяндауынан Әбу Ханифа мен екі шәкіртінің «إلى» шылауынан кейін келген сөз алдыңғы сөзге тәуелділігіне қарай және кейінгі сөздің алдыңғы сөз түрінен болуы секілді критерилерге сай көзқарас білдіргендігін түсінеміз.

Қорыта айтқанда, «إلى» – қазақ тіліндегі барыс септікті сөздің: *дейін, шейін, қарай* деген шылаулармен тіркесіп жұмсалғандағы мағынасын және қимылдың, іс-әрекеттің, мақсаттың кімге, неге бағытталғанын білдіреді. Араб тіл мамандары мен құқықтанушыларда оның, негізгі мағынасы – мақсаттың, іс-қимылдың аяқталуын білдіреді. Бұл әс-Сығнақи еңбектерінде жоғарыда келген мысалдармен дәлелденген. Сонымен қатар, лингвистер мен құқықтанушыларда «إلى» – «баяндау» және «مع», «في», «عند» секілді көмекші сөздер мағыналарында жұмсалады.

«في» «фи» септеулік шылауы

Лингвистер «في» префиксының тоғыз мағынаға жұмсалатындығын айтқан [204, б. 250]. Алайда, құқықтанушылар мен лингвистер оның үстеулік мағынасын негізгі деп санайды. Сибауайһи мен Басра лингвистерінің ұстанымында «في» тура немесе метафоралық жақтан тек үстеулік мағынаға ғана жұмсалады. Олар бұдан басқа мағыналарын «қолданушының жорамалы ғана» деп біледі. Ханафи құқықтанушылары да үстеулік мағынасын негізге алған.

Әс-Сығнақи осы пікірді қолдап, имам әс-Сарахсидың: «Үстеу мезгілдік, мекендік және етістіктік деп үш түрге бөлінеді. Мезгіл үстеуге мысал келтірсек, ер адам әйеліне: «أَنْتِ طَالِقٌ فِي عَدِيٍّ» «Сен ертең талақсың», – деп айтса, ертеңгі күнді үстеу қылғандықтан, әйелі ертесіне талақ болады. Ал, мекен үстеуге қатысты, мысалы: «أَنْتِ طَالِقٌ فِي الدَّارِ أَوْ فِي الْكُوفَةِ» «Сен үйде немесе Куфада талақсың», – деп айтса, онда қай жерде болса да талақ болады. Себебі, мекен – талақ қылу үшін үстеу болуға жарамсыз. Әрі талақ белгілі бір жерде орын алса, барлық жерде де жүзеге асады. Бірақ, бұл сөзбен үйге кіруді мақсат етсе, әйел үйге кірмей, талақ болмайды. Өйткені, мекен белгілі бір іс-қимылмен байланыстырылды. Яғни, أَنْتِ

طَالِقٌ فِي دُحُولِكَ الدَّارِ «Сен үйге кіргенде талақ боласың», – деген секілді. Ал бұл етістіктік үстеуге мысал болады...» [122, т. 1, б. 223-224], – дегенін жеткізген.

Сондай-ақ, әс-Сығнақи мезгілдік үстеуді білдіретін «ي» септеулік шылауының сөйлемде келуі мен түсіп қалуына қатысты көзқарастарды келтіреді. Әбу Юсуф пен Мухаммад әш-Шайбанидің көзқарасында «ي» префиксының сөйлемде келуі мен түсіп қалуында айырмашылық жоқ. Яғни, «أَنْتَ طَالِقٌ فِي عَدٍ» «Сен ертең талақсың» немесе «أَنْتَ طَالِقٌ عَدًا» «Сен ертең талақсың» десе де, бірдей үкімді білдіреді. Аудармасынан да айырмашылық жоқ екендігін көреміз.

Әбу Ханифа екі жағдайды бөліп қарастырған. Оның пікірі бойынша, егер «ي» түсіп қалса, талақ «ертең» сөзімен тікелей байланысып, ертеңгі күн толықтай үкімге кіреді. Ал, «ي عَدٍ» деп, «ي» көмекші сөзімен келсе, ертеңгі күннің белгісіз бір бөлігі ғана қамтылады. Яғни, ертеңгі күннің алғашқы бөлігі ме, әлде соңғы бөлігі ме белгісіз. Сондықтан адресант ертеңгі күннің қай бөлігінде мақсат еткендігін айқындауы қажет болады. Үкім де соған сай беріледі. Сол секілді имам әл-Бәздәуи «Шарх әл-Жамиғи әс-Сағир» кітабында Мухаммадтың Әбу Ханифаның кімде-кім бір уақытта, бір кезде ораза ұстаймын десе, ниетіне қарай үкім алады», – дегенін жеткізген.

Әс-Сығнақи бұл мәселенің Құран мәтінінің нәзік тұстарын түсінуге ықпал ететіндігіне, ұстазы Хафизуддин әл-Бұхаридің: *إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ* *الْأَشْهُادُ* «Расында біз елшілерімізге және иман келтіргендерге осы өмірде де, әрі куәлікке тұратын (қиямет) күні де жәрдем етеміз» (Ғафир сүресі, 51), – деген аятта, Аллаһ тағаланың пайғамбар мен мұсылмандарға осы дүниедегі жәрдемін «ي» қолдану арқылы, ақыреттегі жәрдемін «ي» септеулік шылауынсыз баяндағанын көрмейсіздер ме!» – деп, Алланың жәрдемі ақыретті толықтай қамтитындығын, ал, дүние тіршілігі сынақ алаңы болғандықтан, мүміндердің жеңілісі мен жеңісі қатар жүреді. Сондықтан, емтихан сырына сай, Алланың жәрдемі мына дүние өмірін толық қамти бермейді, яғни әрдайым орын ала бермейді. Сол секілді, Аллаһ тағала аятта Ібілістің алдап арбауы мен дұшпандығын «ي» шылауынсыз: «لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ» «... оларға қарсы Сенің тура жолыңа отырып аламын», – деп келтірген. Сондай-ақ, оның барлық алдап-арбауларына қарсы дұға ретінде: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» деп келген аятта да «ي» айтылмаған. Яғни, «ي الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ» деп келмеген», – дегенін жеткізген [15, т. 5, б. 1958].

Әс-Сығнақи «әл-Кафи» атты түсіндірме еңбегінде әл-Бәздәуидің: «Аллаһ қаласа, сен талақсың» деген мағынадағы *أَنْتَ طَالِقٌ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ* «Алланың қалауында сен талақсың» немесе «қалау» сөзімен тектес сөздермен келген жағдайда, талақ орын алмайды», – деген сөзін келесідей баяндайды: «Қалау» сөзіне және осы топқа кіретін «ирада (ерік беру)», «махаббат», «ризалық», «әмір ету», «үкім», «рұқсат», «қаза», «белгілеу», «ілім» сөздерін атап өтіп, «Ілімнен» басқа сөздер Аллаһ сөзіне жалғанып: *أَنْتَ طَالِقٌ فِي إِرَادَةِ اللَّهِ أَوْ فِي مَحَبَّتِهِ أَوْ غَيْرِهَا*

немесе махаббатында, немесе және де басқа жоғарыда айтылған сөздердің бірімен талақ болдың», – деп, аталған сөздердің алдына «ي» қойылса, талақ етілмейді» [45, т. 2, б. 994]. Ал, «ілім» сөзі бұл үкімге кірмейді. Егер: أَنْتِ طَالِقٌ فِي عِلْمٍ اللَّهُ «Сен Алланың ілімінде талақсың», – делінсе, талақ үкімі жүреді. Әс-Сығнақи бұны былай түсіндіреді: «Аталған сипаттар жаратылысқа да тән болса әрі антонимдарымен Алланы сипаттау мүмкін болса, мысалы: Аллаһ қаласа немесе Аллаһ қаламаса, Алланың жақсы көруі немесе жақсы көрмеуі және т.с.с. Бірақ ілім сипатының антонимымен Алланы сипаттау дұрыс емес. Өйткені Алланың ілімі барлығын қамтушы. Бұл, «Аллаһ білсе, сен талақсың» деген мағынаға саяды. Сондықтан, онымен байланысты айтылған жағдайда талақ етіледі. Сол секілді аталған сөздер жаратылысқа таңылып, أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَشِيئَةِ فُلَانٍ «Пәленшенің қалауында сен талақсың» яғни «пәленше қаласа» немесе «қалау» тектес аталған сөздермен айтылса, талақ үкімі жүреді.

Егер аталған сөздердің алдына «ب» префиксы қойылып: أَنْتِ طَالِقٌ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ أَوْ بِمَحَبَّتِهِ «Алланың қалауымен немесе махаббатымен яки ризашылығымен» десек те талақ орын алмайды. Осы сөздер жаратылысқа телініп келсе, мысалы: أَنْتِ طَالِقٌ فِي مَشِيئَةِ فُلَانٍ «Пәленшенің қалауымен сен талақсың», – деген секілді, бұл жағдайда талақ пәленшенің қалауына байланысты болады.

Егер: بِأَمْرِ اللَّهِ أَوْ بِإِذْنِهِ أَوْ بِحُكْمِهِ أَوْ بِقَضَائِهِ أَوْ بِقُدْرَتِهِ أَوْ بِعِلْمِهِ «Алланың әмірімен немесе рұқсатымен, немесе үкімімен, немесе жазуымен, немесе белгілеуімен, немесе ілімімен талақсың», – делінсе, талақ етіледі. Осы сөздер жаратылысқа телініп келсе де талақ орын алады.

Сондай-ақ, аталған сөздердің барлығының алдына «ل» префиксы келіп, сөз Жаратушыға немесе жаратылсқа телінсе де талақ үкімі жүреді. Мысалы: أَنْتِ طَالِقٌ لِمَشِيئَةِ اللَّهِ «Сен Алланың қалағаны үшін талақсың», – деген секілді [45, т. 2, б. 993-995].

«ي» шылауының үстеулік мағынасы негізгі болса да, сөйлем барысында басқа да қосымша мағыналарға жұмсалады. Мысалы: Себеп-салдарлық қатынасты білдіреді. Оған пайғамбардың: «دَخَلَتْ امْرَأَةُ النَّارِ فِي هِرَّةٍ» «*Мысықтың себебінен отқа кірді*» [91, 3318], – деген хадисі мысал болады. Және салыстырмалы қатынасты да білдіреді. Оны Құран Кәрімнің: «فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي» «الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ» «Дүние тіршілігінің пайдасы ақыретке қарағанда өте аз ғана», – деген аятынан көре аламыз.

Сондай-ақ, Құран Кәрімде: «قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَّمٍ» «*Үмбеттермен бірге кіріңдер*», – деген аятта – «مع», яғни «бірге» мағынасын және: «وَلَا صَلَّيْنَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ» «...*Сендерді құрма бұтақтарына айқастап асамын...*», – деген аятта – «على» мағынасын, басқа да мәтіндерде – «إلي», «من» мағыналарын білдіріп те келген.

3.4.3 Шарттық қатынасты білдіретін жалғаулықтар

Шарт мағынасы бүтіндей сөйлем бойынан көрінеді, ол әсіресе бағыныңқы компонентте болады да, басыңқыдағы амалдың орындалуына негіз ретінде қолданылады [212, б. 72].

Шарт қатынасындағы құрмаластарда таза шарт мағынасы үнемі айқын көрінбей, көптеген жағдайларда оның қосымша мағыналық реңдермен (мезгілдік, себептік, қарсылықты, т.б.) астасып келеді.

Басыңқы компоненттің алдында келіп, бағыныңқыға шарт-нәтижелік сипаттағы мағына туындататын көмекші сөздер – шарттық қатынасты білдіретін жалғаулықтар деп аталады. Олар: «إِنْ», «إِذَا», «مَنْ», «مَا», «كُلُّ», «كُلَّمَا» жалғаулықтарын қамтиды. Садрушариға шарт жалғаулықтарына: «шарт сөздері», Ибн Абдушшакур, Камал ибн әл-Һумам: «шарт құралдары», – десе, имам әл-Бездәуи, ән-Насафи, әл-Бұхари секілді ханафи ғалымдары: «шарт әріптері» (хуруфу әш-шарт) деп атаған. Жоғарыда айтып өткеніміздей араб тілінде шарт жалғаулықтарының басым бөлігін харф категориясына жататын көмекші сөздер құрағандықтан «шарт әріптері» (хуруфу әш-шарт) деп аталған.

«إِنْ» «ин» шарттық жалғаулығы

Шарт жалғаулықтары шартты сөйлемдерге кіреді. Бірақ шартты рай тұлғасы тиянақты бола алмайды. Олардың ішінде «إِنْ» – жиі қолданылатын негізгі жалғаулық. Себебі «إِنْ» жалғаулығынан басқа жалғаулықтар шартты райдан да басқа мағыналар туындатса, «إِنْ» шарттық қатынасты ғана білдіреді. Басқа жалғаулықтар «إِنْ» мағынасында келсе ғана шарттық қатынасты білдіреді. Ал басқа қолданыста шарт мағынасын білдірмейді.

Ғалымдар өз еңбектерінде әрбір көмекші сөздерді белгілі бір тәртіппен орналастырған. Усул әл-фикһ кітаптарында шарттық қатынасты білдіретін жалғаулықтар, басқа көмекші сөздерге қарағанда тақырыптың соңында қарастырылады. Әс-Сығнақидың «әл-Уафи» еңбегінде ол ең соңғы тақырып болып келсе, «Әл-Кафиде» усул әл-фикһ тақырыптарының алғашқысы – Құран Кәрім тақырыбы аясында баяндалған.

Шарт – іс-әрекеттің болу-болмау, іске асу-аспау мүмкіндігінің шартын білдіреді. Алайда, шарт жалғаулықтары – болатын, жүзеге асатын нәрсеге қарағанда болмайтын, жүзеге аспайтын мағынада жиі қолданылады. Мысалы:

«إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ» «Егер тыйылса, олардың өткендері кешіріледі», – деген аятта, олардың бұрынғы істеген күнәлі істерінен қайтатындарына күмәннің басымдығын білдіреді. «Әл-Һидая» кітабында бұл туралы: الشَّرْطُ هُوَ مَا يَكُونُ مَعْدُومًا عَلَى

«شَرَطَ الْوُجُودِ، وَ لِلْحُكْمِ تَعَلَّقَ بِهِ» «Шарт – негізінен жоқ болған немесе болуы неғайбыл нәрсеге және соған қатысты үкімге қолданылады» [11, т. 1, б. 237], – деп айтылған.

«إِنْ» болымды не болымсыз сөйлемдердің де алдында келуі мүмкін, бірақ анық, нақты және орын алуы мүмкін емес мазмұндағы сөйлемге кірмейді. Мысалы: «إِنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ» «Егер күн шықса», – деген сияқты сөйлемге кірмейді. Себебі таң атып, күннің шығатындығы анық нәрсе. Ондай анық келетін

сөйлемге «إِذَا» жалғаулығы қолданылады. Сол үшін Құран Кәрім аяттарындағы шартты сөйлемдердің басым бөлігінде «إِنْ» орнына «إِذَا» жалғаулығы келеді. Ал, бұл – Құран аяттарының анық, нақты екендігін білдіреді. Оған: « إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحِ » «Алланың жәрдемі және жеңіс келген кезде», – деген аятты мысалға келтіруге болады. Және: *إِنْ بُعِثَ نَبِيٌّ بَعْدَ مُحَمَّدٍ فَأَنْتَ طَالِقٌ* «Егер Мухаммадтан кейін пайғамбар келсе, сан талақсың», – деген сөйлемде де қолданылуы дұрыс емес. Өйткені, сөйлем мазмұны орын алуы мүмкін емес мағынаны қамтыған.

Әс-Сығнақи «әл-Уафи» еңбегінде «إِنْ» шарттық қатынасты білдіретін жалғаулықтардың ішіндегі негізгісі екендігін және «إِذَا» жалғаулығымен айырмашылығын баяндаумен шектелген.

Ал, «әл-Кафи» еңбегінде де «إِنْ» жалғаулығының өз тобындағы негізгі көмекші сөз екендігін баяндай отырып, шарттың үкімге әсерін көрсетеді.

«إِنْ» жалғаулығынан кейін есім сөз келмейтіндігіне лингвистер келіскен. Өйткені есім сөзде іс-әрекеттің болу-болмау, іске асу-аспау мүмкіндігі орын алмайды [116, т. 2, б. 289].

«إِنْ» жалғаулығының шариғат үкіміне әсерін мысалмен берсек, шариғатта әрбір үкімнің себебі бар. Ханафи ғалымдарының көзқарасында «إِنْ» осы себепті қайтарады. Мысалы: *«إِنْ لَمْ أَطَّلِقْكَ فَأَنْتِ طَالِقٌ ثَلَاثًا»* «Егер сені талақ етпесем, онда сен үш мәрте талақсың», – деп айтылған жағдайда, егер неке қиылған уақыттан бастап, дүниеден өткенше талақ берілмесе, ерлі-зайыптылардың некесі өмірінің соңына дейін жалғасып, өмірлерінің ақырында ғана үш талақтың үкімі орындалады.

Әс-Сығнақи: «Бұл деректі үкім, шарт – шарттық қатынасқа емес, себепке байланысты орындалады. Үкімді шартқа байланыстыру жеткілікті, яғни талақтың шартқа байлануы, кейін дүниеден өтер алдын талақ сөзін айтуды қажет етпейді. Егер әйелін талақ ету үшін осындай шарт қойған ер кісі, кейін ақыл-есінен адасқан жағдайда, шарт орындалып, әйелі талақ етіледі», – деген [45, т. 2, б. 1015].

Аталған мысалда, «талақ етпеу» – талақ үкімінің себебі болатын. «إِنْ» осы себепке тосқауыл болды [112, б. 116]. Шафиғи ғалымдары керісінше көзқарас білдірген.

Көпшілік ғалымдар «إِنْ» шарттық қатынасқа ғана жұмсалатындығын айтқан. Бұл – дұрысырақ пікір. Алайда кейбір зерттеушілер оның мына мағыналарын келтірген:

а) Болымсыздық мағынасы. Мысалы: *إِنَّ الْكُفْرَانَ إِلَّا فِي عُرُورٍ* «Кәпірлер алдануда ғана» (Мүлік сүресі, 20)

Зерттеушілер «إِنْ» шарттық жалғаулығынан кейінгі сөйлемде «إِلَّا» немесе «لَمْ» келсе, «إِنْ» болымсыздық мағынасын беретіндігін айтқан. Мысалы, Құран Кәрімнің: *«إِنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ»* және *«إِنَّ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ»* деген аяттарында, «إِنْ» – тыйым мағынасын берген. Алайда, әс-Сығнақи: *«إِنْ كَانَ فِي الدَّارِ إِلَّا رَيْدٌ فَعَبْدُهُ حُرٌّ»* «Егер

үйде тек Зайд ғана болса, оның құлы азат етілді», – деген сөйлемде «إِنْ» префиксы «إِلا» әрпімен жалқыланған сөйлем алдында келгенімен, болымсыздық мағынасын бермейді. Бұл жерде «إِنْ» негізгі шарт мағынасында келген. Себебі «إِلا» әрпінің алдындағы сөйлемнің мағынасына назар аударылады әрі кейін келген «فَعْبِدَه حِر» яғни «оның құлы азат», – деген тіркес «ف» префиксымен келген. Ал «ف» префиксы шарттың жауабында қолданылады», – деген [45, т. 5, б. 1961].

ә) Қосымша, артық мағына. Мысалы: *إِنْ زَيْدٌ قَائِمٌ*

«إِذَا» «изә» шарттық жалғаулығы

«إِذَا» - «Егер, егер де» мағынасындағы шарттық қатынасты білдіретін жалғаулықтар. Араб тілінде оның мағынасына қатысты екі көзқарас қалыптасқан.

Бірінші: Куфалық лингвистердің ұстанымында «إِذَا» – мезгілдік үстеу және шарттық қатынасқа қолданылады. Бұл пікірді Әбу Ханифа қолдаған. Алайда олар шарттық қатынасты білдірген жағдайда, «إِنْ» шарттық жалғаулығы секілді, мезгілдік үстеу мағынасына жұмсалмайтындығын айтқан. Бұл тұрғыда Имам ән-Нәсәфи: «إِذَا» шарттық жалғаулығы – Куфалық лингвистерде мезгілдік және шарттық қатынас мағыналарында қолданылады. Бірақ бір мағынада келсе, екінші мағынаны ұғындырмайды. Яғни, шарттық қатынасты білдіріп келсе, мезгілдік үстеу мағынасын бере алмайды. Бұл – Әбу Ханифаның сөзі», – деген [132, т. 1, б. 356-357].

Мезгілдік үстеу қызметін атқарғанда нақты сөздердің алдында келіп, өзінен кейінгі етістікті жәзм (сукунды) қылмайды. Шарттық жалғаулық мағынасында қолданған кезде, бар болуы немесе жүзеге асуы екіталай мағынада қолданылып, келер шақ етістікті жәзм (сукунды) қылады.

Екінші: Басра мектебінің тіл ғалымдарында «إِذَا» мезгілдік үстеу мағынасына ғана жұмсалады. Әбу Ханифаның екі шәкірті Әбу Юсуф пен Мухаммад осы пікірді ұстанды [45, т. 2, б. 1016]. Олар «إِذَا» шарт мағынасын білдірсе, бұл оның метафоралық қолданылуы әрі шарттық қатынасты білдірген жағдайда да, «مَتَى» сөзі секілді, оның мезгілдік үстеу мағынасы жойылмайтындығын айтқан.

Яғни, Әл-Касаи, әл-Фарра секілді куфалық лингвистер мен Әбу Ханифаның көзқарасында, мезгіл үстеу және шарттық қатынас «إِذَا» шарттық жалғаулығының негізгі мағынасы болса, екі шәкіртінде – мезгіл үстеу мағынасы ғана негізгі, ал шарттық қатынасты білдіруі метафоралық мағына.

Әбу Ханифа, егер шарттық мағынаға қолданылса, мезгілдік үстеу мағынасы бейтарап қалатындығын, ал, екі шәкірті мезгіл үстеу мағынасына да жұмсалатындығын айтқан.

Бұл көзқарастар, құқықтық мәселелерде әртүрлі үкімдердің туындауына әсер етті. Мысалы: Бір кісі әйеліне: «أَدَا لَمْ أَطَّلِقْكَ فَأَنْتَ طَالِقٌ» «Егер сені талақ етпесем,

сен талақсың», – деп айтса, Әбу Ханифаның пікірі бойынша, ерлі-зайыптылардың бірі дүниеден өткенге дейін талақ болмайды. Яғни, талақтың үкімі өмірінің соңына дейін жалғасып, өмірінің соңында талақ бермесе, сол талақ бермегендігі үшін шарт орындалып, талақтың үкімі орын алады.

Ал, екі шәкіртінің пікірі бойынша, біраз уақыт үндемей тұрғаннан кейін-ақ талақ үкімі орындалады. Себебі, бұл жерде «إِذَا» уақытты білдіріп тұрғандықтан, талақ бермеген күйінде біраз уақыт өтсе болғаны, талақтың үкімі орындалады деп, – түсіндірген.

Бұл жерде Әбу Ханифа «إِذَا» префиксын «إِنْ» мағынасында, екі шәкірті «مَتَى» мағынасында қолданған.

Әс-Сығнақи: «مَتَى» әрдайым мезгіл үстеуін білдірсе, сұраулы сөйлемнен басқа жерлерде шарттық қатынасқа қолданылуы міндетті. Мысалы: «مَتَى تَخْرُجُ أَخْرُجُ» «Қашан шықсаң, мен де шығамын», – деген сөйлем, сұраулы сөйлем болмағандықтан «مَتَى» сөзінің шарттық қатынасты білдіруі міндетті. Ал, сұраулы сөйлемде «مَتَى» шарттық қатынасты білдірмейді. Мысалы: «مَتَى الْقِتَالُ؟» «Соғыс қашан?» – деген сөйлемді келтіруге болады» [15, т. 5, б. 1966], – деген.

Егер аталған мысалға: «مَتَى», «إِنْ» шарт жалғаулықтарын қолдансақ, Мысалы: «إِنْ لَمْ أُطَلِّقْكَ فَأَنْتِ طَالِقٌ» «Егер сені талақ етпесем, сен талақсың», – деп айтылса, екеуінің бірі көз жұмар уақытқа дейін талақ болмайтындығына барлық ғалымдардың келіскен. Ал, «مَتَى مَا لَمْ أُطَلِّقْكَ فَأَنْتِ طَالِقٌ» «Қашан сені талақ етпесем, сен талақсың», – деп айтылса, сәл үнсіздіктен соң талақ етілетіндігіне ғалымдар бірауыздан келіскен.

Ал, «إِذَا» қолданылған жағдайда, атап өткеніміздей ғалымдар арасында көзқарастар туындап отыр.

Негізінде бұл көзқарастардың туындауы талақ етушінің (күйеуінің) ниетіне, мақсатына байланысты. Егер талақ қылған кезде белгілі бір уақытты ниет етсе, ғалымдар бір ауыздан сол ниет еткен уақытта талақтың үкімі орындалатындығын айтқан. Егер шартты мақсат еткен болса, онда өмірінің соңында ғана талақ орын алады. Өйткені сөйлем уақытты да, шартты да қамтиды. Дегенмен әс-Сығнақи: «إِذَا» шарт мағынасын білдіруі міндетті емес. Шарт мағынасына қолданылғаны секілді, басқа мағынаға да жұмсалады. Мысалы: Құран Кәрімде: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ» деген аятта шарт құралының міндетін атқармайды. Аятта ешбір күмәнсіз болатын істің алдында келген. Ал, шарт әлі орын алмаған, іске асуы белгісіз іске қолданылады» [15, т. 5, б. 1967], – деген.

Демек «مَتَى» мезгіл үстеу мағынасын әрдайым, ал шарт мағынасын сұраулы сөйлемнен басқа жағдайда білдірсе, «إِذَا» да әрдайым мезгіл үстеу мағынасын білдіріп, шарттық қатынасты кей жағдайда ғана білдіруі мүмкін.

«كُلَّمَا», «كُلُّ», «مَا», «مَنْ» көмекші сөздер

«كُلَّمَا», «كُلُّ», «مَا», «مَنْ» көмекші сөздері де шарттық қатынасты білдіретін көмекші сөздер қатарында қарастырылады. Бірақ әрқайсысының өз ерекшеліктері мен қолданыс аясы бар.

«مَنْ» «Мән» (кімде-кім) – шарттық қатынасты білдірумен қатар, жалпылық мағынасын да береді. Бірақ шарттың орындалуы жалпыға емес жалқыға тиісті болады. Құран Кәрімге жүгінсек: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ» «*Кімде-кім ерлерден немесе әйелдерден ізгілік амал жасайтын болса, ол – мұмін*», – деген аяттағы «مَنْ» (кімде-кім) сөйлемді шартты қылумен қатар, «қайсыбір ер не әйел адам» деп, жалпылама мағынаны білдірген.

«مَا» «Мә» (не) – жансыз заттарға және ақыл иелерінің сипаттарына ғана қолданылады. Мысалы: «ما زيد؟» «Зейд не?» – деген сұрақ қойылса, оның жауабы «ол – ғалым» немесе «ол ақылды», – деп жауап берілсе, дұрыс болады. Егер: «ما في الدار؟» яғни: «Үйдегі не нәрсе?» – деген сұраққа: «жылқы немесе сиыр бар» деп жауап берілсе, дұрыс. Ал, «ер адам немесе әйел адам бар» деп жауап берілсе, қате болып табылады. Сонымен қатар «ما» да жалпылықты білдіреді. Мысалы, Құран Кәрімде: «وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ يَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ» «*Өздерің үшін қандай да бір жақсылық жолдасаңдар, оны Алланың қасында табасыңдар*», – деген аяттағы «ما» көмекші сөзі – «қандай да бір жақсылық істеген болсаңдар» деп шарт қоюмен қатар, барлық жақсылықтың сауабын білдіріп, жалпылама мағынаны ұғындырады.

«كُلَّمَا» көмекші сөзі де шарт құралы болумен қатар, жалпы мағынасын береді. Құран Кәрімде: «كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَا لَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا» «*...олардың терілері жанған сайын, азап тартулары үшін, басқа терілерге ауыстырамыз...*», – деген аятында «كُلَّمَا» сөзі келу арқылы қашан терілері жанып бітсе, сонда ғана басқа теріге ауыстырылатындығы шарт қылынған.

Келесі бір мысалда, егер бір ер адам: «كُلَّمَا نَزَّوَجْتَ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ» «Қайсыбір әйелге үйленген сайын, ол талақ болады», – деп айтса, қанша әйелмен үйленсе, сонша рет антын бұзған болады. Яғни, қанша рет үйленсе де талақтың үкімі орындала береді.

Себебі, «كُلَّمَا» – етістіктерді жалпылайды, ал етістіктердің жалпы келуі есімдердің де сондай категорияда болуын қажет етеді. Сондықтан ер адам «كُلَّمَا» сөзін қолдану арқылы «қандайда бір әйел» деп, жалпылама айтқан болады. Яғни, «كُلَّمَا» сөзі «үйленсем» деген етістікті «қашан, қанша рет үйленсем» деген мағынада жалпылап, одан кейін «қайсыбір әйел» деп, «әйел» сөзін де жалпылағандықтан, үйленген уақытта шарт орындалып, қанша рет үйленсе де талақ бола береді.

Ал, осы сөйлемге «كُلُّ» «күллі/әрбір» сөзін қойып оқысақ, басқа үкім туындайды. Мысалы: «كُلُّ امْرَأَةٍ أَنْزَوْجَهَا فَهِيَ طَالِقٌ» «Қайсыбір әйелге үйленсем, ол талақ болады», – деген сөйлемде, бірінші үйленген әйел талақ болады да, кейін қайта

үйленсе, талақ болмайды. Себебі, бұл жерде «كُلُّ» жалпылықты білдіргенімен, есімді жалпылап, етістікті жалпыламайды. Сол үшін «қайсыбір әйелді алсам» деп, кез-келген әйелді айтып, жалпылап тұрғандықтан, ол шарт орындалып, алған әйелі талақ болады. Ал, жалпылау етістікке қатысты болмағандықтан, шарттың үкімі бірінші талақпен шектеліп, келесі үйленгенде неке дұрыс болады.

Сондай-ақ, «كُلُّ» жалпылама мағынаны бере отырып, әрқайсысын жеке-жеке қамтиды. Ал, «مَنْ» сөзі жалпылық мағынасын білдіргенмен, әр жалқыны жеке-жеке қамтымайды.

Мухаммад ибн әл-Хасанның «әс-Сияр әл-Кабир» кітабында: «Егер қолбасшы өзінің әскерлерін шабыттандыру үшін: « مَنْ دَخَلَ مِنْكُمْ هَذَا الْحِصْنَ أَوْ لَا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا » «Кімде-кім сендерден бұл қамалға бірінші болып кірсе, онда оған сыйлықтан мынау болады», – деп шарт қойса, қорғанға бір топ адам бірге кірсе, олардың ешқайсына сыйлық берілмейді. Өйткені «مَنْ» сөзі әскерлердің барлығын жалпылап тұрғанымен, оның қызметі – бірінші болып кім кірсе, соған ғана сыйлық берілетіндігін білдіреді. Бұл жерде бірнеше адам бірге кіргендіктен, қайсысы екені белгісіз болып, ешқайсысына сыйлық берілмейді», – деп келген.

Ал, егер осы сөйлемге «كُلُّ» сөзін қойып оқысақ, үкім басқаша болады. Мысалы: « كُلُّ مَنْ دَخَلَ مِنْكُمْ هَذَا الْحِصْنَ أَوْ لَا فَلَهُ عَشْرَةَ » «Бұл қорғанға сендерден әрбір бірінші кіргенге, он дирхам беріледі», – деп шарт қойса, қорғанға он адам бірге кірсе, олардың әрқайсысына жеке-жеке сыйлық беру міндет болады. Себебі «كُلُّ» сөзі жалпылаумен қатар, әрқайсысын жеке-жеке қамтып тұр. Сол үшін әрқайсысына жеке-жеке айтқан сияқты болып, олардың әрбіреуі сыйлықты жеке-жеке алады.

Сондай-ақ, жалпылауды қамтитын «جميع» (барлығы) сөзі «كُلُّ» мағынасын білдіріп, барлығын қамтиды. Бірақ «كُلُّ» сөзінен айырмашылығы, «جميع» сөзі барлығын қамтығанымен, әрқайсысын жеке-жеке қамтымайды. Жоғарда келтірген мысалға «جميع» сөзін қосып: « جَمِيعٌ مَنْ دَخَلَ مِنْكُمْ هَذَا الْحِصْنَ أَوْ لَا فَلَهُ كَذَا » деп айтсақ, бұл жерде бірінші болып кірген он адамның барлығына сыйлық бөліп беріледі.

Араб тілінде бұдан басқа жалғаулық, шарттық, себеп-салдарлық секілді қатынастарды білдіретін, мезгіл, мекен үстеу мағыналарына жұмсалатын қосымша сөздер бар. Құран тәпсірі мен ислам құқығында сөйлемге мағына үстейтін қосымша сөздер мен префикстер себебінен, діни мәтіндерді түсіндіруде ғалымдар арасында әртүрлі көзқарастар орын алды. Біз Хусамуддин әс-Сығнакидың «әл-Кафи», «әл-Уафи» еңбектерінде қамтылған қосымша сөздер мен префикстерге тоқталдық.

Ғалымдар әрбір көмекші сөздің қай жерде қандай мағына беретінін араб тілінің заңдылықтарына сай айқындағанымен, басқа да ғылыми негіздерге сүйене отырып шешімдерін шығарған. Сондықтан көмекші сөздердің мағыналары Құран Кәрім мен хадис мәтіндерінде келген басқа дәлелдерге сай таңдалып, қуатталады.

Аталған көмекші сөздер мен префикстардың басым бөлігі қазақ тілінде шылау қызметінде жұмсалады. Олар сөйлемде мағына үстеумен қатар, жалғаулық қызметін де атқарады. Демеуліктер мен жалғаулықтар сөйлем ішінде мол қолданылғанымен, сөздердің сөйлем мүшелік қызметіне әсер етпейді. Бірақ сөйлемде мұндай қызметі болмағанымен, олардың да өзіндік стильдік қызметтерінің барлығы айқын. Шылаулардың ішінде есім сөздермен түйдектесіп, олардың синтаксистік қызметіне өзіндік әсер ететін тобы – септеулік шылаулар.

Жалғаулық шылаулар – сөз бен сөзді, сөйлем мен сөйлемді байланыстырса, септеуліктер – бір сөзді екінші сөзге бағындыра байланыстырып, сөз тіркесін құрауға немесе бағыныңқы сөйлем мен басыңқы сөйлемді байланыстырып, сабақтас құрмалас сөйлем құрауға негіз болады. Ал, жалғаулықтар – екі сөзді тең дәрежеде байланыстырып, сөйлемнің бірыңғай мүшелерін құрауға немесе жай сөйлемдерді салаластыра байланыстырып, салалас-құрмалас құрауға негіз болады. Тек шарттық қатынасты білдіретін жалғаулықтар ғана (егер, егер де) бағыныңқы сөйлем мен басыңқы сөйлемді байланыстырады.

Сондықтан шылаулар мен кейбір көмекші есімдер өзі қатысқан сөздердің мағынасын айқындаушы қызметімен қатар, сөздің синтаксистік қызметі мен байланысу формасын да айқындауда қажетті құрал десек болады [133, б. 294]. Ал бұл өз кезегінде діни мәтіндерді түсіну мен ондағы шариғи үкімдерді нақтылауда өз әсерін тигізеді.

Қорыта айтқанда араб тіліндегі сөз бен сөйлемге мағына үстейтін қосымша сөздер мен префикстердің мағыналары мен қолданыс аясын аңқытау – діни мәтіндерді дұрыс түсінуге септігін тигізеді. Алайда, Құран мен хадис мәтіндерінде мағына үстеп тұрған көмекші сөздердің негізгі семантикасын, сол мәнмәтін мазмұны мен мақсатына және жанама түсіндірмелерге жүгіну арқылы анықтаған орынды. Өйткені бір көмекші сөз не префикс әр жерде әртүрлі мағынада қолданылуы мүмкін. Сол үшін шариғи үкім айтпас бұрын, осы тіл бірліктерінің мағыналарын дұрыс түсініп, олардың қай орында қандай мағына беретінін ескере отырып, фикһ мәселелері шешімін табады.

3 бөлім бойынша тұжырым

- Хусамуддин әсСығнақидің «әл-Муассал фи шархи әл-Муфассал» және «ән-Нажах әт-тәли тилуа әл-марах» атты араб лингвистикасына арналған еңбектері зерттеліп, ғалымның араб тіл білімі саласындағы атақты лингвистердің көзқарастарына сыни-сараптамалық талдау жасап, өзіндік ғылыми тұжырымдарға келуі, оның араб тіл білімін жетік меңгергенін және ислам құқығының лингвистикалық негіздерін үлкен ғылыми базалық күзiреттiлiкпен талдай алатындығын айқындайды.

- Әс-Сығнақи діни мәтіндердің құқықтық герменевтикасында лингвистикалық негіздерді қолдануда ханафи мектебінің әдіс-тәсілдерін басшылыққа алып, өзіне дейінгі тұжырымдар мен көзқарастарға компаративистік талдау мен коментарий жасау тәсілін қолданған.

- Әс-Сығнақи Құран мәтіндерін құқықтық герменевтикалық тұрғыда баяндауды – «Назым» мен «мағына» концепциясына негіздейді. Яғни шарифат негіздерінен құқықтық нормаларды шығарудың лингвистикалық тәсілдері осы екі негізге сүйенеді. «Назым» әдеттегі арабтардың сөйлеу стилінен өзгеше, өзіндік ерекше сөз тәрібі мен құрылымы болса, «мағына» сол құрылымның мазмұны деп анықталады. Форма мен мазмұн сабақтастығынан мәтін туындайды. Мәтін формасы мәтін түзуші компоненттердің грамматикалық байланысы негізінде құрылса, мағынасы мәтін бірліктерінің мағыналық, семантикалық сабақтастығы арқылы туындайды. Осы негізге сүйенген Хусамуддин әс-Сығнақидің «Усул әл-фиқһ» еңбектеріндегі діни мәтіндерден құқықтық үкімдерді шығарудың лингвистикалық әдістері келесідей тұжырымдалады:

- Назым мен мағына – сөз (етістік, есім) бен көмекші сөздерді және осы екі компоненттен құрылатын сөйлемді қамтиды. Бірінші «сөздің» құқықтық герменевтикалық мазмұнын анықтау үшін антонимиялық интерпретация тәсілі қолданылған. Бұл – имплицитті мәндегі сөзді эксплицитті сипаттағы сөздермен баяндау жолы. Олардың мағынаны білдіру деңгейіне қарай, қамтыған үкімді бекіту дәрежесі анықталады. Сонымен қатар сөздің формалық және лексикалық жақтан мағынаға жұмсалуды мен сөздің метафоралық қолданысы тұрғыдан талданып, әрбір тақырыпта туындаған құқықтық лингвистикалық мәселелер ханафилік методология аясында шешімін табады. Бұл тәсілдер діни мәтіндердің бірін-бірі баяндау әдісі арқылы жүзеге асады. Екінші мағынаға қатысты семантикалық баяндау тәсіліне жүгініледі. Бұл – сөз не мәтіннің негізгі семантикасын айқындауда мужтаһидтың сөз не сөйлемдегі үкімдерді білдіретін мағыналарды мүмкіндігінше ұғындыруы тұрғысынан қарастырылады.

- Құран мәтіні және оның құрылымдық-семантикалық бүтіндігі, ауқымды мазмұн мен мол ақпарат беруі, оны терең зерделеуді қажет етеді. Мәтін мазмұнын жүйелі зерделеу үшін, оның семантикалық кеңістігін барлаудың мәні ерекше, өйткені, көркем мәтіннің мазмұны ауқымды, ашық, кейде нақты деректермен, нақты мағынамен эмплитті мән таңбаланса, кейде ауыспалы мағынамен, астарлы сипатталып, имплицитті мән таңбаланады. «Мәтіннің семантикалық кеңістігі» мәтіннің өзі мен тілдік бірліктер арқылы таңбаланатын автордың интенциясы, мақсаты және реципиенттің қабылдауы, түсінуі, талдауы арқылы анықталады.

- Назым мен мағынаны құрайтын мәтін компоненттерінің бірі – көмекші сөздер. Араб тілінде сөзге тіркескен уақытта әртүрлі грамматикалық мағыналардың туындауына әсер ететін көмекші сөздер – араб грамматикасымен қатар, усул әл-фиқһ ілімінің де тақырыптарының бірінен саналады. Себебі, көмекші сөздер діни мәтін мағыналарын құбылтып, ондағы құқықтық үкімдердің өзгеруіне ықпал етеді. Хусамуддин әс-Сығнақи бұл тақырыпты құқықтық-лингвистикалық тұрғыда саралап, *жалғаулық шылаулар (атф), септеулік шылаулар (хуруфу әл-жар)* мен *шарттық қатынасты білдіретін жалғаулықтарды (хуруфу әл-шарт)* қамтитын көмекші сөздердің әрқайсысына Құран мен сүннет мәтіндерінен мысалдар келтіріліп, атақты лингвистер мен құқықтанушы ғалымдардың көзқарастарына жүгіне отырып,

көмекші сөздердің құқықтық үкімдерге ықпалын зерттейді. Лингвистикалық, құқықтанушылық кешенді зерттеудің нәтижесінде құқықтық үкімге қол жеткізіледі.

- Хусамуддин әс-Сығнақидың усул әл-фиqh еңбектерінің негізінде, Құран мен сүннет мәтіндерін түсініп, ондағы құқықтық үкімдерді анықтауда, араб тіл білімін білудің міндеттілігімен қатар, мәтінге прагматикалық лингвистика тұрғысынан талдау жасаудың маңыздылығы тұжырымдалды. Яғни мәтінде көпмағыналық пен мағына қарама-қайшылығы орын алған жағдайда, негізгі көзделген мағынаға сөздердің лексикалық қолданыс аясымен қатар, контекстуалды талдау мен прагматикалық пресуппозициялар мен ғұрыптық және мақсаттық факторлар негізге алына отырып қол жеткізілетінгі анықталды.

ҚОРЫТЫНДЫ

Ортағасырлық Мауараннаһр кеңістігінде ислам өркениеті мен мұсылмандық ойдың дамуына атсалысып, ханафилік мұраны жалғастырған ғалымдар мен ойшылдар аз болған жоқ. Олардың ішінде қазақ даласынан шыққан ғұлама ойшылдардың өмірі мен шығармашылықтары егемендігімізге қол жеткеннен кейінгі тарихи және мәдени мұраларымызды тану, оларды игеру құбылысының табиғи көрінісі ретінде зерттеле бастады. Бұл зерттеулердің, исламтанудың теологиялық, құқықтық және этика-моральдық шарттары мен үлгісін және ойлау жүйеміз бен тұрмыс салтымызға исламдық рухани құндылықтарды дарыту жолдарын айқындайтындығы анық. Ұлттық рухани болмысымыз бен дүниетанымымызды қайта жаңғырту мақсаты көзделген бұл диссертациялық жұмыс та осы бағытта қолға алынды. Онда ортағасырлық қазақ даласынан шыққан Хусамуддин әс-Сығнақидың өмірі мен шығармашылығы және оның мұсылмандық құқық негіздеріне қатысты еңбектеріндегі лингвистикалық мәселелер нысанаға алынды.

Зерттеу жұмысының бірінші тарауында, араб тіліндегі классикалық тарихи-ғұмырнамалық, энциклопедиялық еңбектерге және отандық ғалымдардың зерттеулеріне жүгіне отырып, ғалымның өмірі мен еңбектері нақтыланды.

Диссертацияның екінші тарауында, мұсылмандық құқықтың практикалық қырын зерттейтін «Фикһ ілімі» мен теория-методологиясын зерделейтін «Усул әл-фикһ» ғылымына анықтама беріліп, олардың арақатынасы, қалыптасу тарихы мен маңыздылығы және ғылыми бастаулары қарастырылды. Сондай-ақ, мұсылмандық құқық теориясын қалыптастырған құқықтық ханафи мектебі мен кәләмдық шафиғи мектебінің ерекшеліктері мен негізгі әдебиеттеріне шолу жасалды.

Зерттеу тақырыбымыздың өзегі – ислам құқығы мен араб лингвистикасының арақатынасына байланысты болғандықтан, осы тарауда қарастырылған екі ғылым саласының арақатынасын келесідей қортындылаймыз:

1. Ислам дінінің басты қайнарлары – Құран мен сүннет мәтіндерінен үкім шығару және ондағы құқықтық мазмұнды мәселелерді анықтау – бірінші кезекте сол мәтінді түсінуді талап етеді. Ал оған, мәтінді және оның құрылымы мен баяндау тәсілін зерттеу арқылы ғана қол жеткізуге болады. Сондықтан «ислам құқығы негіздері» (усул әл-фикһ) іліміне қатысты еңбектердің әрбірі лингвистика тақырыптарын қамтиды.

2. Ислам дінінің негізгі қайнар көздері араб тілінде екендігі мәлім. Сондықтан Құран экзегетикасын, ислам теологиясы мен құқығын терең меңгеріп, араб тіліндегі діни мәтіндерден үкім шығару үшін, араб тілінің грамматикалық қағидаларын, сөйлем мен сөздердің метафоралық және тура мағыналарда қолданылуы секілді, риторикалық ерекшеліктерін, сондай-ақ әр түрлі баяндау тәсілдерін жетік меңгеру қажет. Сондықтан, барлық ғалымдар діни мәтін бірліктерінің (сөз, сөз тіркесі, сөйлем) морфологиялық, синтаксистік, лексика-семантикалық құрылымдарын білмей тұрып, одан құқықтық үкім

шығару мүмкін емес екендігіне бір ауыздан келіскен. Оның маңыздылығын ислам құқығы негіздерін зерттеген атақты ғалым әш-Шатибидің: «Құран мен сүннет мәтіндеріне құқықтық интерпретация жасаушы тұлға, араб тіл білімін әс-Сибайи, әл-Ахфаш, әл-Музани сынды, әйгілі лингвистердің дәрежесінде меңгеруі керек», – деген тұжырымынан көреміз.

3. «Усул әл-фиqh» ілімі лингвистикалық тақырыптарды грамматикалық тұрғыда ғана зерттеп қоймай, лингвист ғалымдар қарастырмаған кейбір тіл мәселелерін де өз ішіне алады. Яғни грамматикалық зерттеулердің аясына кірмейтін, арнаулы зерттеулерді қажет ететін кейбір лингвистикалық нәзік түсініктерді усул ғалымдары логикалық, ғылыми тәсілдерге жүгіне отырып қолданысқа енгізеді.

4. Діни мәтіндерді (Құран мен сүннетті) дұрыс түсіну, олардан діни құқықтық үкімдерді алу – лингво-семантикалық әдіс-тәсілдер мен қағида-ережелерге негізделеді. Көпшілік діни мәтіндердің мағынасы, мазмұны мен мәні көп қатпарлы келуі себепті әртүрлі ұғынылып, әрқилы интерпретацияланады. Өйткені тіл табиғатына, оның мазмұндық құрылымдық жүйесіне: номинативті мағына, ауыспалы мағына, метафоралық мағына, имлицитті мағына, көп мағына, негізгі мағына, қосалқы мағына, жалпы және жалқы мағыналар секілді, лексика-фразеологиялық семантикалар тән. Зерттеу барысында Құран мен сүннет мәтіндерін түсініп, құқықтық интерпретациялау барысында қолданылатын семантикалық тәсіл ұсынылды. Оның негізі мәтін құрылымындағы тілдік қабаттарды, яғни сөздер, сөз тіркестері мен сөйлемдерді тарихи, этимологиялық, лексика-семантикалық тұрғыда талдау мен сөздердің мәнмәтіндегі қолданыс аясын анықтау арқылы жүзеге асады. Бір сөз Құран Кәрімнің әр жерінде бірнеше рет кездесіп, түрлі мағынада қолданылуы мүмкін. Құран мәтіндегі бір сөздің мағынасын білген адам, сол сөздің мағынасын басқа аяттарда кездескен сол сөздің мағынасына қайта телуі көп жағдайда қате түсінікке алып барады. Өйткені сөз мағынасы сөйлем ішінде қолданылған мәнмәтінге қарай өзгеріп, жаңа мағынада қолданылған болуы мүмкін. Яғни, мәтін түсінілімінде семантикалық, контекстуалды зерттеулердің маңыздылығы айқындалды.

Диссертация жұмысының үшінші тарауында, құқықтық герменевтикадағы лингвистикалық негіздер Хусамуддин әс-Сығнақидың усул әл-фиqh еңбектері бойынша зерттелді. Оны келесідей тұжырымдаймыз:

1. Бірнеше құнды ғылыми еңбектері күнімізге дейін беймәлім болып келген, қазақ даласынан шыққан ғұлама Хусамуддин әс-Сығнақидың араб лингвистикасына арнаған еңбектерінде, араб тілі білімі мәселелеріне терең бойлағандығына көз жеткізіп, оны үлкен лингвист ғалым ретінде де таныдық. Ғалымның «Әл-Муассал» атты араб тілінің грамматикасына арналған түсіндірме еңбегі мен «Ән-Нажах» атты араб тілінің марфологиясына арнаған төл туындысы сараланып, ерекшеліктері баяндалды.

2. Әс-Сығнақидың усул әл-фиqh еңбектеріндегі Құран мәтініне қатысты қолданылған «назым» мен «мағына» концептісі және екеуінің сабақтастығынан туындаған мәтін түсінігі баяндалды.

Кез келген мәтін сөз арқылы жасалады. Әрі осы сөз арқылы, тілдік таңбалардың мағыналық және тұлғалық байланысы негізінде мәтін түзіледі. Сондықтан мәтін – «байланысу», «бірігу» деген мағынаны білдіріп, тілдік таңбаның мағыналық, тұлғалық бірігуін әрі өзара байланысын құрайды. Мұсылмандық құқықта *мәтін* сөзі грамматикалық және мағыналық байланысқан сөз бен сөз таптарына қолданылғаны секілді, мәтін бірліктеріне де қолданылады.

Әс-Сығнақи Құран мен сүннет мәтіндерін «Назым» мен «мағына» негізінде құқықтық интерпретациялау барысында келесі лингвистикалық тәсілдерге жүгінген:

а) Антонимиялық интерпретациялану тәсілі. Бұл – имплицитті мәндегі сөз бен сөйлемді эксплицитті сипаттағы сөздермен баяндау жолы. Яғни, Аъмм (жалпы) сөзді – хас (жалқы); Муштарак (омоним) сөзді – муәууәл (жорамал); хафи (жасырын) сөзді – заһир (сыртқы); мушкил (ұғынықсыз) сөзді – насс (мәтін сөз); мужмәл (қысқа-нұсқа) сөзді – муфәссәр (баяндалған); Муташабиһ (көмескі) сөзді – мухамм (нақты); мажаз (метафора) сөзді – хақиқа (тура мағына); киная (метонимия) сөзді – сарих (анық) сөздермен түсіндіру арқылы, мәтінде көзделген мағынаны айқындау.

Ханафилік құқық мектебінің теория-методологиясын негізге алған әс-Сығнақи, аталған интерпретация тәсілін «назымға» байланысты, сөздің *мағынаға жұмсалуды, мағынаны баяндауды және мағынаға қолданылуы* тұрғысында бөліп қарастырған. Яғни, сөздің дыбыстық құрылымы (форма) мен лексикалық жақтан мағынаға қолданылуы; сөздің қолданған мағынаны анық немесе астарлы түрде баяндауды; сөздің қолданылуы, яғни жұмсалған мағынаға қолданылу не қолданылмауы.

ә) Семантикалық баяндау. Бұл – сөз не мәтіннің негізгі семантикасын айқындау. Яғни, мужтаһидтың сөз не сөйлемдегі үкімдерді білдіретін мағыналарды мүмкіндігінше ұғындыруы тұрғысынан: «Ибарату ән-насс» (мәтіннің эксплицитті мәні), ишарату-ән-насс (мәтіннің қосымша меңзеген мағынасы), Дәләләту ән-насс (мәтін синтаксистік шартты мағынасы), дәләләту әл-иктиза (мәтіннің қажет еткен мағынасы) деп бөліп түсіндіру. Осылайша, әс-Сығнақи, басқа ханафи ғалымдары секілді, мәтіннің құқықтық герменевтикасын: *сөздің мағынаға жұмсалуды, баяндауды, қолданылуы және семантикасы жақтан* бөліп, сөз бен мағынаға қатысты реттеген.

3. Назым мен мағынаны құрайтын діни мәтін компоненттерінің бірі – көмекші сөздер. Сондықтан, Құран мен сүннет мәтіндерінде қамтылған кейбір үкімдер көмекші сөздерге қатысты деп айтуға болады.

Араб тілінде сөзге тіркескен уақытта әртүрлі грамматикалық мағыналардың туындауына әсер ететін көмекші сөздер – араб грамматикасымен қатар, усул әл-фиқһ ілімінің де тақырыптарының бірінен саналады. Себебі, көмекші сөздер діни мәтін мағыналарын құбылтып, ондағы құқықтық үкімдердің өзгеруіне ықпал етеді. Сондықтан ислам құқығы негіздерін зерттеушілер еңбектерінде көмекші сөздерге тақырып арнаса, кейбір ғалымдар олардың құқықтық герменевтикадағы маңыздылығына қатысты арнайы еңбектер жазды.

Хусамуддин әс-Сығнақи бұл тақырыпқа «әл-Уафи» және «әл-Кафи» атты еңбектерінде кеңірек тоқталып, оны құқықтық-лингвистикалық тұрғыда саралаған. Зерттеу жұмысында, осы еңбектердің негізінде, *жалғаулық шылаулар (атф)*, *септеулік шылаулар (хуруфу әл-жар)* мен *шарттық қатынасты білдіретін жалғаулықтарды (хуруфу әл-шарт)* қамтитын көмекші сөздердің әрқайсысына Құран мен сүннет мәтіндерінен мысалдар келтіріліп, атақты лингвистер мен құқықтанушы ғалымдардың көзқарастарына жүгіне отырып, көмекші сөздердің құқықтық үкімдерге ықпалы зерттелді.

4. Хусамуддин әс-Сығнақидың усул әл-фиқһ еңбектерінің негізінде, Құран мен сүннет мәтіндерін түсініп, ондағы құқықтық үкімдерді анықтауда, араб тіл білімін білудің міндеттілігімен қатар, мәтінге прагматикалық лингвистика тұрғысынан талдау жасаудың маңыздылығы анықталды. Өйткені, мәтіннің коммуникативті қызметі – мәтіннің интенциясы, репрезентациясы, интерпретациясы жан-жақты ашылып, оқырманына жеткенде ғана толық жүзеге асады. Ол үшін мәтін түсінілімі, мәтін қабылдануы, мәтіннің әсерлілігі ұғымдары басты рөл атқарады. Ал, бұл тұрғыда мәтінді дұрыс түсініп, ондағы негізгі мағынаға қол жеткізу үшін, мәтін тілін білумен қатар, оны когнитивті және прагматикалық деңгейде қарастыру маңызды. Өйткені, прагматиканың басты өзегі – адресант пен тыңдаушы (оқырман) арақатынасы, өзара байланысы. Бұнда прагматикалық пресуппозициялар, яғни тыңдаушының жалпы білімі, оның зейіні, көзқарасы, түсіну қабілеті, психологиялық ерекшелігі, тағы басқа деңгейлері ескеріледі. Бұндай зерттеулерді әс-Сығнақи еңбектеріндегі мәтін семантикасының құқықтық нормаларды білдіруі мен мужтаһидтың мүмкіндігінше, сөз не мәтін мазмұнының құқықтық нормаларды анықтауынан байқаймыз.

Сонымен қатар, мәтінде көпмағыналылық пен мағына қарама-қайшылығы орын алған жағдайда, негізгі көзделген мағынаға сөздердің лексикалық қолданыс аясымен қатар, мәнмәтіндік, ғұрыптық және мақсаттық факторлар да негізге алынатындығын ескеруіміз қажет.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ

- 1 Ислам философиясы. // Жиырма томдық. / құраст. Ә.Нысанбаев, Д.Кенжетай.. – Астана: Аударма, 2005. – Т. 4. – 534 б.
- 2 كتائب الأعلام الأخبار من فقهاء مذاهب النعمان المختار ، لمحمد بن سليمان الكفوي . \ مخطوط ، إيران : مكتبة مجلس الشورى الملّي ، 68 ص .
- 3 الفوائد البهية في تراجم الحنفية ، لمحمد عبد الحي اللكنوي الهندي . – بيروت : دار الأرقم ، 1998 م . – 632 ص .
- 4 كشف الظنون ، لحاجي خليفة . – بيروت : دار الكتب العلمية ، 2008 م . – 7 م .
- 5 Махмұд Қашқари. Түрік тілінің сөздігі (Диуан лұғат әт-түрік): 3 томдық шығармалар жинағы / қазақ тіліне аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. – Алматы: «Хант» баспасы, 1997. – Т. 1. – 531 б.
- 6 تاج العروس من جواهر القاموس ، لمحمد مرتضى الحسيني الزبيدي ، \ تحقيق : مصطفى حجازي . – الكويت : مطبع حكومة الكويت ، 1989 م . – 40 ج .
- 7 Бартольд В.В. Сочинения. – М.: Изд-во «Наука», 1964. – Т. 5. – С. 100.
- 8 – منتخب المختار ، لأبي المعالي مُجَدِّد بن رافع السلمي . – بيروت : دار العربية للموسوعات ، 2000 م . – ط 2 \ . 200 ص .
- 9 Керім Ш. Сығанақ саңлағы: монография. – Алматы: Нұр-Мұбарак, 2012. – 240 б.
- 10 الدليل الشافي على المنهل الصافي ، لجمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي ، \ تحقيق : فهمي مُجَدِّد شلتوت . – مكة : جامعة أمّ القرى . – القاهرة : مكتبة الخانجي ، 1983 م . – 2 م . – 1100 ص .
- 11 البناية شرح الهداية ، لهدر الدين العيني ، – بيروت : دار الفكر ، ط 2 \ . 1990 م . – 12 م .
- 12 روضات الجنّات في أحوال العلماء و السادات ، للفرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصبهاني ، – بيروت : الدار الإسلامي ، 1991 م . – 7 م .
- 13 الدرر الكامنة ، لابن حجر العسقلاني . – بيروت : دار الجيل ، 1993 م .
- 14 "المنهل الصافي" لجمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، \ تحقيق: د. نبيل محمد عبد العزيز. – مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب. – 1988 م . – 5 م .
- 15 كتاب الوافي في أصول الفقه ، لحسام الدين السغناقي، \ تحقيق: د. أحمد مُجَدِّد حمود اليماني . – القاهرة : دار القاهرة ، 2003 م . – 5 م .
- 16 حدود العالم من المشرق إلى المغرب ، \ ترجمة : سيد يوسف الهادي . – القاهرة : الدار الثقافية للنشر ، 1423 هـ . 206 ص .
- 17 الأنساب ، لأبو سعد عبد الكريم السمعي ، \ تحقيق : مُجَدِّد عوامه . – القاهرة : مكتبة ابن تيمية ، 1976 م . – 8 م .
- 18 اللباب في تهذيب الأنساب ، لعزّ الدين أبو الحسن بن الأثير ، \ تحقيق : عبد اللطيف حسن عبد الرحمن . – بيروت : دار الكتب العلمية ، 2000 م . – 2 م .
- 19 Фирдауси. Шахнама. – Астана, 2009. – Кітап 2. – 310 б.

- 20 معجم البلدان ، ليقوت الحموي . - بيروت : دار صادر ، 1977 م . - 470 م .
- 21 تلخيص مجمع الأدب في معجم الألقاب ، لكamal الدين بن الفواطي الحنبلي ، \ تحقيق : مصطفى جواد . - دمشق : وزارة الثقافة و الإرشاد القومي ، 1962-1965 م . - 4 م .
- 22 Кей Ластранж (Guy Le Strange), Булдан әл-Хилафа әш-Шарқия / араб тіліне ауд.: Башир Фрасес, Куркес Аууар. – Бейрут: Муассаса әр-Рисала, 1985. – 588 б.
- 23 Есенберлин I. Көшпенділер. – Алматы: «Жазушы» баспасы, 1986. – Т. 1. – 145 б.
- 24 Дербісәліев Ә. Қазақ даласының жұлдыздары. – Алматы: «Рауан» баспасы, 1995. – 238 б.
- 25 Сығанақ қалашығы // <http://www.madenimura.kz>
- 26 Barthold.W. Turkestan Down to the Mongol Invasion. / trans. T.Minorsky & C.E. Bosworth. – London: Luzac & Co, 1928. – 295 p.
- 27 Кәрімхан З. Сығанақ – мыңжылдықтар қаласы // <http://e-history.kz/kz>.
- 28 Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi: Sevr Antlaşması – Suveylih Ankara: TDV, 2009. – S. 37.
- 29 النهاية شرح الهداية ، لحسام الدين السغناقي . \ مخطوط . - أوزبيكستان : معهد الاستشراق باسم أبي ربحان البيروني 5943: الرقم ،
- 30 الطبقات السنية في تراجم الحنفية ، لمولى تقي الدين عبد القادر التميمي الداري ، \ تحقيق : عبد الفتاح محمد الحلو . الرياض : دار الرفاعي ، 1983 م . -
- 31 بغية الوعاة في طبقات اللغويين و النحاة ، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي ، \ التحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم . - ط \ 2 . - بيروت : دار الفكر ، 1979 م .
- 32 شرح وصية أبي حنيفة ، لأكمل الدين البرقي . - عمان : دار الفتح للدراسة و النشر ، 2009 . - 159 ص .
- 33 Jan Just Witkam. Hasan Kafi al-Aqhisari and his Nisam al-Ulama ila Katam al-Anbiya / a facsimile edition of MS Bratislava TF 136 Manuscripts of the Middle East // Journal Devoted to the Study of Handwritten Materials of the Middle East, 1989. – Vol. 4. – P. 85-114.
- 34 История Казахстана в арабских источниках: в 3 т. / извлечения из сочинений XII-XVI веков / отв. ред. А.К. Муминов. – Алматы: Дайк-Пресс, 2006. – 272 с.
- 35 طبقات الحنفية ، لمولى علاء الدين علي بن أمر الله الحميدي ، ابن الحنائي . \ دراسة و تحقيق : أ.د. محي هلال السرحان . - بغداد : مطبعة ديوان الوقف السني ، 2005 م . - 3 م .
- 36 معجم المفهرس أو تجريد أسانيد الكتب المشهورة و الأجزاء المنتورة ، لابن حجر العسقلاني . - بيروت : مؤسسة الرسالة ، 1998 م .
- 37 صلة الخلف بموصول السلف ، لمحمد بن محمد الرودني المالكي المكي . - بيروت: دار الغرب الإسلامي ، 1988 م .
- 38 البلدانيات ، لشمس الدين السخاوي ، \ تحقيق : حسام بن محمد القطان . - الرياض : دار العطاء ، 2001 م . - 320 ص .
- 39 Якубовский А.Ю. Развалины Сыгнака (Сугнака), Талқандалған Сығнақ (Сунақ). – Алматы: ЖШС РПБК «Дәуір», 2008. – 66 с.

- 40 الموسّل في شرح المفصّل ، لحسام الدين السغناقي ، \ رسالة الدكتوراه : أحمد حسن أحمد نصر . - مكّة : جامعة أمّ القرى ، 1998 م . - 3 م .
- 41 التبيين ، لقوام الدين أمير كاتب الإتقاني . \ تحقيق و دراسة : صابر نصر مصطفى عثمان . - الكويت : وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية ، 1999 م . - 2 م .
- 42 تاج التراجم ، لزين الدين قاسم بن قطلوبغا السوداني ، \ تحقيق : محمد خير رمضان يوسف . - بيروت دار القلم ، 1992 م . - 568 ص .
- 43 الجواهر المضبية في طبقات الحنفية ، لعبد القادر بن أبي الوفاء القرشي . - بيروت : دار الكتب العلمية ، 2005 م . - 630 ص .
- 44 هديّة العارفين ، لإسماعيل باشا بن محمد الباباني البغدادي . - إسطنبول : وكالات المعارف الجليّة ، 1951 م . - 2 م .
- 45 الكافي شرح البيهقي ، لحسام الدين حسين بن علي بن حجاج السغناقي . - الرياض : مكتبة الرشد ، 2001 م . - 5 م .
- 46 Шейх Абсаттар хаджи Дербисали. Ислам религия мира и согласия: теологическо религиоведческие, историко филологические исследования, статьи, размышления, доклады и интервью. - Астана: ТОО «Издательство АСТ Полиграф», 2011. - 516 с.
- 47 «Қазақстан»: Ұлттық энциклопедия / бас редактор Ә. Нысанбаев. - Алматы: «Қазақ энциклопедиясы» Бас редакциясы, 1998. - Т. 10. - 473 б.
- 48 Босворт К.Э. Мұсылман әулеттері. - Алматы: «Дайк Пресс» баспасы, 2008. - 424 б.
- 49 Али Заде А. Хроника мусульманских государств I-VII веков хиджры. - Изд 2-е, испр. и доп. - М.: Умма, 2004. - 445 с.
- 50 الدولة العباسية ، لمحمد الحضري . - بيروت : دار الكتب العلمية ، 1998 م . - 472 ص .
- 51 تاريخ الإسلام (حوادث و وفيات) ، لشمس الدين الذهبي ، \ تحقيق: د. عمر عبد السلام تدموري . - بيروت : دار الكتاب العربي ، 1999 م . - 53 م .
- 52 زيل مرآة الزمن ، لقطب الدين موسى بن محمد البيهقي . - خيدراباد: دائرة المعارف العثمانية ، 1960-1954 م . - 3 م .
- 53 كتاب روضتين في أخبار الدولتين ، لأبي شامة المقدسي . - بيروت : دار الكتب العلمية ، 2002 م . - 5 م .
- 54 Қазақстан тарихы (көне заманнан бүгінге дейін). - Алматы: «Атамұра», 1996. - Т. 1. - 445 б.
- 55 Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и ее падение. - М., Л.: Изд-во Академия Наук СССР, 1950. - 478 с.
- 56 Жолдасбайұлы С. Ежелгі және орта ғасырдағы Қазақ елінің тарихы. - Алматы: Кітап баспасы, 2010. - 336 б.
- 57 Ғинаятұлы З. Қазақ мемлекеттігі Ақ Орда хандығынан басталады // www. baq.kz. - 2012, қараша 8.
- 58 Қазақ мәдениеті. Энциклопедиялық анықтамалық. - Алматы: «Аруна Ltd.» ЖШС, 2005. - 439 б.
- 59 Амандықов Р. Құм жұтқан қала // <http://egemen.kz/2014/08/21/34973>

60 Муминов А.К. Роль и место ханафитских улама в жизни городов Центрального Мавараннахра (II-VII/VIII-XIII вв.): дис. ... док. ист. наук. – Ташкент, 2003. – С. 32-33.

61 Муминов А.К. Вопросы периодизации истории ханафитского мазхаба в центральной азии // «Орталық Азиядағы исламның рөлі»: Халықаралық конференция материалдары. – Астана, 2014. – 204 б.

62 . تاريخ التشريع الإسلامي ، محمد الخضري . – الجماهيرية العظمى – طرابلس: كلية الدعوة الإسلامية ، 264 ص .

63 Karaman, Hayretin. Islam Hukuk Tarihi. – Istanbul: Nesil Yayınları, 1989. – 383 s.

64 Омар Сулейман эл-Әшқар, Тарих эл-фиқһ эл-Ислами. – Амман: Дару эн-Нафайс, 2003. – 465 б.

65 Recep Cici. Osmanlı dönemi İslam hukuku çalışmaları (Kuruluştan Fatih Devri sonuna kadar). – Bursa: Arasta Yayınları, 2001. – 418 s.

66 Osman Keskioglu. Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku. – Ankara: Diyanet İsleri Başkanlığı, 1999. – S. 179.

67 تاريخ الفقه الإسلامي و نظريات الملكية و العقود ، لبدران أبو العينين بدران . – بيروت: دار النهضة العربية ، 2000 م . – 599 ص .

68 المنتخب في أصول المذهب ، محمد بن محمد الأخسكاسي ، \ تحقيق و دراسة : أحمد محمد نصر عباس العوضي . – بيروت : دار المدار الإسلامي ، 2005 م . – 344 ص.

69 Дербісәлі Шейх Әбсаттар қажы. Қауам ад-дин эл-Итқани (Иқани) эл-Фараби ат-Түркістани (1286-1357). Өмірі мен мұрасы. – Алматы, 2013. – 244 б.

70 Хидоя. Комментарий мусульманского права: в 2 ч. / пер. с англ.; под ред. Н.И. Гродекова / отв. ред., авт. предисл., вступ. ст. и науч. комм. проф. А.Х. Саидов. – М.: Волтерс Клувер, 2010. – 808 с.

71 التخمير شرح المفصل في صناعة الإعراب ، للقاسم بن الحسين الخورزمي ، تحقيق : د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين . – بيروت : دار الغرب الإسلامي ، 1990 م . – 4 م .

72 كتاب التسيديد في شرح التمهيد ، لحسام الدين السغناقي . \ مخطوط. – تركيا : سليمانية – جار الله رقم : 1207

73 النجاح التالي تلو المراح ، لحسام الدين السغناقي ، \ رسالة الماجستير : عبد الله عثمان عبد الرحمن سلطان . – المكة : جامعة أمّ القرى ، 1413-1414 هـ . – 410 ص .

74 Дербісәлі Ә. Сейхундария (сырдария) саңлақтары // Исламтану және араб филологиясы мәселелері: Халықаралық ғылыми тәжірибелік конференция материалдары. – Алматы: «Нұр-Мұбарак», 2011. – Т. 6. – 276 б.

75 لسان العرب ، لابن منزر. – القاهرة: دار المعارف. – 6 م .

76 المعجم الوسيط ، لآبراهيم مصطفى ، حامد عبد القادر ، أحمد حسن الزيات ، محمد علي النجار . – إستانبول : دار الدعوة ، 1989 م . – 1967 ص .

77 مختار الصحاح ، محمد بن بكر بن عبد القادر الرازي . – بيروت : مكتبة لبنان ، 1989 م . 658 ص .

78 البحر المحيط ، لبدن الدين محمد بن بهادور الزركشي . – القاهرة : دار الصفوة ، 1992 م . – 6 م .

79 المسنن في علم الأصول ، لأبي حامد الغزالي . – القاهرة : المكتبة التوفيقية ، 2010 م . – 719 ص .

- 80 Құрманбаев Қ. Исламдағы адам құқықтары. – Алматы, 2012. – 204 б.
- 81 التقرير و التخبير ، لابن أمير الحاج الحلبي. – بيروت : دار الكتب العلمية ، 1999 م .
- 82 منهاج الوصول إلى علم الأصول ، لنصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي ، \ تحقيق : د. شعبان محمد إسماعيل. – بيروت : دار ابن حزم، 2008 م . – 328 ص.
- 83 أصول الفقه ، لمحمد أبو زهرة . – بيروت: دار الفكر العربي، 1958 م . – 415 ص .
- 84 الإحكام في أصول الأحكام ، لسيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي ط/ دار الكتب العلمية – بيروت : 1400 هـ \ 1980 م .
- 85 شرح التلويح على التوضيح ، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتزاني . – مصر: مكتبة صبيح
- 86 Чалышкан И., Йылдырым А. Ислам құқығы (фикх әдістемесі). – Түркістан, 2011. – 147 б.
- 87 مقدمة ابن خلدون ، لعبد الرحمن بن خلدون. – بيروت: دار الفكر، 2001 م . – 851 ص .
- 88 الفهرست ، لمحمد بن إسحاق بن النديم . – 10 م . – 431 ص .
- 89 Әділбаев А., Әділбаева Ш. Ханафи ғалымдарының ислам фикһына қатысты негізгі еңбектері // Исламтану және араб филологиясы мәселелері: Халықаралық ғылыми тәжірибелік конференция материалдары. – Алматы: «Нұр-Мұбарак», 2013. – Т. 9. – 298 б.
- 90 البرهان في أصول الفقه ، لإمام الحرمين أبو المعالي الجويني . – دولة قطر: دار الوفاء ، 1399 هـ . 2 م .
- 91 صحيح البخاري ، لمحمد إسماعيل بن البخاري. – بيروت: دار الكتب العلمية، 2013 م . – 1456 ص.
- 92 أحكام القرآن ، لأبي بكر أحمد بن علي الجصاص، \ تحقيق: محمد صادق قمحاوي . – بيروت: دار إحياء التراث العربي ، 1992 م . – 4 م .
- 93 فصول البدائع ، لملا الفناري شمس الدين محمد بن حمزة، \ تحقيق: محمد حسن إسماعيل . – بيروت: دار الكتب العلمية، 2006 م . – 2 م .
- 94 بيان المختصر، لشمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصبهاني ، \ تحقيق: د. محمد مظهر بقا. – مكة: جامعة أمّ القرى، 3 م .
- 95 معجم الشعراء ، لعبيد الله محمد بن عمران المرزبان . – بيروت: دار الكتب العلمية، 1982 م . 284 ص .
- 96 Құраманбаев Қ. Ислам құқығындағы араб лингвистикасының маңыздылығы // Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Хабаршысы, 2014. – №2(68). – 161 б.
- 97 William Empson. Seven Types of Ambiguity. – London: Chatto and Windus, 1949. – 259 p.
- 98 الإحكام في أصول الأحكام لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري . – بيروت : دار الآفاق الجديدة ، 8 م .
- 99 الاقتراح في أصول النحو ، لجلال الدين السيوطي . – القاهرة : دار المعرفة الجامعية ، 2006 م . – 481 ص .
- 100 الرسالة ، لمحمد بن إدريس الشافعي . – بيروت : دار الكتب العلمية، 2009 م . – 592 ص .
- 101 المنحول ، لأبي حامد الغزالي . – بيروت : مكتبة العصرية، 2008 م . – 351 ص .

- 102 الموافقات في أصول الشريعة ، لأبي إسحاق الشاطبي ، \ تحقيق : أبو الفضل الدمياطي . - القاهرة - المنصورة : دار الغدّ الجديد ، 2013 م . - 4 م .
- 103 إرشاد الفحول ، لمحمد بن علي الشوكاني ، \ تحقيق : أبو حفص الأثري . - الرياض : دار الفضيحة ، 2000 م . - 2 م . - 1238 ص .
- 104 الكفاية في علم الرواية ، لخطيب البغدادي . - بيروت : دار الكتب العلميّة ، 2012 م . - 384 ص .
- 105 سنن أبي داود ، لأبي داود السيجستاني . - بيروت : دار الكتب العلميّة ، 2010 م . - 880 ص .
- 106 بحر الرائق شرح كنز الدقائق ، لابن نجيم زين الدين بن إبراهيم . - القاهرة : دار الكتاب الإسلامي ، 1997 م . - 8 م .
- 107 نصب الراية لأحاديث الهداية ، لجمال الدين أبو محمد الزيغلي الحنفي . - جدّة : دار القبلة للثقافة الإسلاميّة - مؤسسة الريان ، 1998 م . - 5 م .
- 108 النهاية في غريب الحديث و الأثر ، لابن الأثير الجزري . - بيروت : دار التراث العربي
- 109 أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء . ط \ 4 . - بيروت : دار البشائر الإسلامية ، 1998 م . - 237 ص .
- 110 نشأة النحو و تاريخ أشهر النحاة ، للشيخ محمد الطنطاوي . - بيروت : عالم الكتب ، 1998 م . 191 ص .
- 111 Құрманбаев Қ. Құран ілімдеріне кіріспе. - Алматы: «Нұр Мұбарак» баспасы, 2013. - 392 б.
- 112 حروف المعاني ، دياب عبد الجواد عطا . - القاهرة : دار المنار ، 2000 م . - 159 ص .
- 113 جلال الدين المحلي . "البدر الطالع في حلّ جمع الجوامع" . - بيروت : مؤسسة الرسالة ، 2005 م . - 2 م .
- 114 الاتقان في علوم القرآن ، لجلال الدين السيوطي . - القاهرة : دار الحديث ، 2006 م . - 1152 ص .
- 115 البتاني على شرح الجلابي المحلي . - القاهرة : دار الكتب ، 1992 م .
- 116 علاء الدين البخاري . "كشف الأسرار عن أصول فخرالإسلام البزدوي" . - بيروت : دار الكتب العلميّة ، 2009 م . - 4 م .
- 117 ب. شرح المنار ، لابن مالك . - بيروت : دار الكتب العلميّة ، 1308 هـ . - 379 ص .
- 118 Қазақ тілінің грамматикасы / құраст. Балакаев М., Қордабаев Т., Хасенова А., Ысқақов А. - Алматы: Ғылым, 1967. - Т. 2. - 52 б.
- 119 مغني اللبيب عن كتب الأغراب ، لابن هشام الأنصاري ، \ تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد . - بيروت : مكتبة العصرية ، 1991 م . - 2 م .
- 120 ارتشاف الضرب من لسان العرب ، لأبي حيان الأندلسي ، \ تحقيق الدكتور مصطفى أحمد النماس . - القاهرة : المكتبة الأزهرية للتراث ، 1997 م .
- 121 همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ، لجلال الدين السيوطي ، \ تحقيق : أحمد شمس الدين . - بيروت : دار الكتب العلميّة ، 1998 م . - 3 م .
- 122 أحمد بن أبو سهل السرخسي . "أصول السرخسي" . - بيروت : دار الكتب العلميّة ، 1993 م . - 2 ج
- 123 نهاية الصول في شرح الوصول إلى علم الأصول ، لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي ، \ تحقيق : د . شعبان محمد إسماعيل . - بيروت : دار ابن حزم ، 1999 م .
- 124 بداية المجتهد و نهاية المقتصد ، لمحمد بن أحمد بن رشد . - ط . 6 . - بيروت : دار المعرفة ، 1982 م . - 2 م .

- 125 الجامع السنن ، لأبي محمد بن عيسى الترمذي . - بيروت : دار الكتب العلميّة ، 2011 م . - 936 ص .
- 126 شرح المفصل ، لموفق الدين يعيش بن علي بن يعيش . - ط / 1 - بيروت : عالم الكتب
- 127 الأشباه و النظائر ، لجلال الدين السيوطي . بيروت : دار الكتاب العربي ، 1984 م . - 4 م .
- 128 أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ، لعبد الوهّاب عبد السلام طويلة . ط \ 3 . - القاهرة : دار السلام ، 2010 م .
- 480 ص .
- 129 الكشاف ، لإمام أبي القاسم الرمّحشري . - ط \ 1 . - الرياض : مكتبة عبيكان ، 1998 م . - 6 م .
- 130 شرح تنقيح الفصول في اختصار الحصول ، لأبي العباس شهاب الدين القرّافي ، \ تحقيق : طه علد الرؤوف سعد . -
القاهرة : شركة الطباعة الفنيّة المتّحدة ، 1973 م . - 460 ص .
- 131 «Мәзһаб ۇстану – ынтымағымыздың кепілі. – Алматы: «Ислам мәдениеті мен білімін қолдау қоры», 2011. – 60 б.
- 132 كشف الأسرار شرح المصنّف على المنار ، لحافظ الدين النسفي . - بيروت : دار الكتب العلميّة ، م .
- 133 Сайранбаев Т. Қазақ тіл білімінің мәселелері. Сөз тіркесі. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2010. – 640 б.
- 134 الكوكب الدرّيّ ، لجمال الدين الإسنوي . - عمّان : دار عمّار ، 2005 م . - 432 ص .
- 135 زينة العرائس ، لابن الميرد يوسف بن حسن . - دمشق : دار النوادر ، 2012 م . - 970 ص .
- 136 Hallaf A. İslam Hukuk Felsefesi. / çev. Hüseyin Atay. – Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972. – 391 s.
- 137 Soysaldi M.H. Kur'an'ı doğru anlamada semantik metodun önemi // Kur'an ve dil – dilbilim ve hermenötik-Sempozyumu. – Van: Yüzüncü yıl üniversitesi. İlahiyat fakültesi, 2001. – S. 31.
- 138 Yakıt İ. «Doğru Bir Kur'an Tercümesinde Semantik Metodun Önemi». – Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1994. – S. 19.
- 139 Қалиев Ғ. Тіл білімі терминдерінің түсіндірме сөздігі. – Павлодар: С.Торайғыров атындағы Павлодар мемлекеттік университеті, 2010. – 548 б.
- 140 Ықтияр П. Абай Құнанбайұлының шығармаларында Құран және хадис мәтіндерінің интерпретациялануы: филос. док. (PhD) дис. – Алматы, 2012. – 232 б.
- 141 Курманбаев К. Труд Хусамуддина Ас-Сыгнаки относящийся к арабской лингвистике “Аль-муассаль фи шархи аль-муфассал” // Международный Научный Институт "Educatio" / Научные перспективы XXI века. Достижения и перспективы нового столетия. – Новосибирск, 2015. – № 2 (9). – С. 173.
- 142 Керім Ш. Ас-Сығнақи – араб грамматикасын зерттеуші // Исламтану және араб филологиясы мәселелері: Халықаралық ғылыми тәжірибелік конференция материалдары. – Алматы: «Нұр-Мұбарак», 2010. – Т. 5. – 369 б.
- 143 Kurmanbayev K., Karim Sh., Adilbayev A. The Scholar of the Turkic World Husamuddin al-Sygnaqi and his Works Related to Arabic Linguistics // Mediterranean Journal of Social Sciences MCSER Publishing. – Rome-Italy, 2015. – Vol. 6. – № 5 S2. – P. 79-181.

- 144 Байтұрсынұлы А. Қазақ тіл білімінің мәселелері / құраст: Әнес Ғ. – Алматы: «Абзал-Ай» баспасы, 2013. – 640 б.
- 145 Жұбанұлы Қ. Қазақ тіл білімінің мәселелері / құраст: Әнес Ғ. – Алматы: «Абзал-Ай» баспасы, 2013. – 640 б.
- 146 البرهان في علوم القرآن ، لبدري الدين محمد بن بهادر الزركشي . \ تحقيق : أبو الفضل الدمياطي . - القاهرة : دار الحديث ، 2006 م . - 1232 ص .
- 147 Кулиев Э.Р., Муртазин М.Ф., Корановедение: учебное пособие / под общей ред. Муртазина М.Ф. – Баку: Изд-во «Шерг-Герб», 2011. – 524 с.
- 148 دلائل الإعجاز ، لعبد القاهر الحرجاني . - جدة : دار المدني ، 1992 م . - 684 ص .
- 149 التفسير و المفسرون ، لمحمد حسين الذهبي . - القاهرة : دار الحديث ، 2005 م . - 3 م . - 1432 ص .
- 150 Қазақ әдеби тілінің сөздігі: он бес томдық. – Алматы: Арыс, 2007. – Т. 7. – 752 б.
- 151 Рикер П. Конфликт интерпретаций; Очерки о герменевтике / пер. с фр. Вдовина И. – М.: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле, 1995. – 496 с.
- 152 Бахтин М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – 349 с.
- 153 Есенова Қ. Қазіргі қазақ медиа мәтінінің прагматикасы (қазақ баспасөз материалдары негізінде). – Алматы: Экономика, 2007. – 450 б.
- 154 Құлсариева А. Аударма және өркениет: ғылыми басылым. – Алматы: Нұрлы бейне, 2006. – 184 б.
- 155 Толкование права // <https://ru.wikipedia.org/wiki/>
- 156 ثمر الثمام شرح غاية الإحكام في أدب الفهم و الإفهام . - بيروت : دار المنهاج ، 2009 م . - 160 ص .
- 157 تقويم الأدلة في أصول الفقه ، لأبي زيد الدبوسي . - بيروت : المكتبة العصرية ، 2006 م . - 495 ص .
- 158 تفسیر النصوص في الفقه الإسلامي ، لمحمد أديب الصالح . - بيروت : المكتب الإسلامي ، 2008 م . - 2 م .
- 159 صفوة التفاسير ، لمحمد علي الصبوني . - حلب : دار القلم العربي ، 1994 م . - 3 م .
- 160 Құрманбаев Қ. Хусамуддин әс-Сығанақи еңбектеріндегі «насых» теориясы // Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Хабаршысы, 2014. – №2(47). – 240 б.
- 161 Құрманбаев Қ. Хусамуддаин әс-Сығнақи еңбектеріндегі діни мәтіндердің құқықтық интерпретациялануы // Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Хабаршысы, 2015. – №2(51). – 386 б.
- 162 Қалиев Б., Жылқыбаева А. Сөз мағыналарының негіздері. – Алматы, 2002. – 110 б.
- 163 المذهب في أصول المذهب ، للدكتور ولي الدين محمد صالح الفرفور . - دمشق : مكتبة دار الفرفور ، 1999 م . - 2 م .
- 164 Мұсабаев Ғ. Қазақ тіл білімінің мәселелері. Вопросы казахского языкознания. – Алматы: «Арыс» баспасы, 2008. – 472 б.
- 165 Аханов Қ. Омонимия категориясының кейбір мәселелері туралы // «Халық мұғалімі», 1953. – №7. – 21 б.
- 166 Виноградов В.В. «Русский язык». – М., 1947. – С. 14.
- 167 Аханов К. Қазақ тіліндегі омонимдер. – Алматы, 1958. – 50 б.
- 168 المشترك اللغوي نظرية و تطبيقا ، للدكتور توفيق محمد شاهين . - القاهرة : مكتبة وهبة ، 1980 م . - 397 ص .

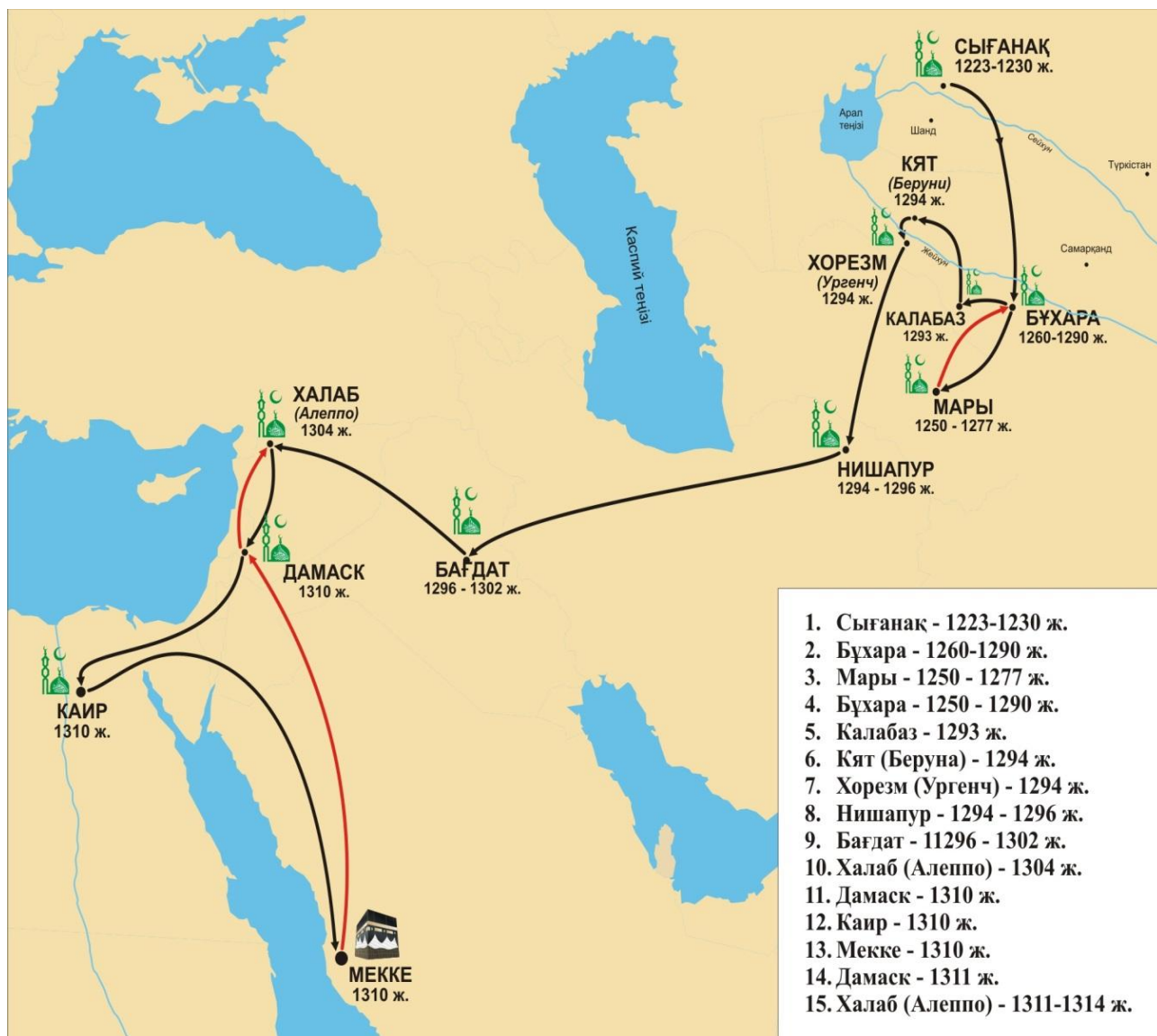
- 169 القواعد الأصولية في كتاب فتح القدير لابن الهمام الحنفي ، رسالة الدكتوراه : كمال أوقاسين . - الجمهورية الجزائرية : جامعة الجزائر - كلية العلوم الإسلامية، 2005-2006 م . 407 ص .
- 170 الفصول في علم الأصول ، لأحمد بن علي الرازي الجصاص . \ تحقيق و دراسة : د. عاجل جاسم النشمي . ط \ 2 . - الكويت : وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية ، 1994 م . - 4 م .
- 171 الفقه على المذاهب الأربعة ، لعبد الرحمن الجزيري . - القاهرة : دار الحديث ، 2004 م . - 5 م . - 1984 ص
- 172 الاختيار لتعليل المختار ، لعبد الله بن محمود بن مولود الموصللي . - القاهرة : دار الحديث ، 2009 م . - 2 م . - 1232 ص .
- 173 تفسير آيات الأحكام ، لمحمد علي الصابوني . - بيروت : دار الكتب العلمية ، 1999 م . - 2 م .
- 174 الجامع لأحكام القرآن ، لمحمد بن أحمد القرطبي ، \ تحقيق : عبد الرزاق المهدي . - بيروت : دار الكتاب العربي . - ط \ 2 . - 1999 م . - 20 م .
- 175 Құрманбаев Қ. Хусамуддин әс-Сығнақидың усул әл-фиқһ еңбектеріндегі мухкам және муташабих мәселелері // Ислам әлеміндегі тәрбие, арабтану және исламтану салаларындағы ынтымақтастық: Халықаралық ғылыми симпозиум материалдары (2012). – Алматы: «Нұр-Мұбарак», 2013. – Т. 10. – 458 б.
- 176 روح المعاني ، لشهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي . - بيروت : دار إحياء التراث العربي ، 30 م .
- 177 مفردات القرآن ، للراغب الأصبهاني . - دمشق : دار القلم ، 2009 م . - 2 م .
- 178 Абитжанова Ж.А., Орхон Енесей ескерткіштері тіліндегі метафоралардың уәжділігі мен семантикасы: филол. ғыл. канд. ... дис. – Алматы, 2009. – 187 б.
- 179 Қожабекова Ш.Б. Қазақ және араб тілдеріндегі поэтикалық образдар. – Алматы: Қазақ университеті, 2012. – 204 б.
- 180 Золотой фонд. Энциклопедия. Русский язык / под ред. Т.А. Ганиева, И.А. Васюкова. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2003. – 235 с.
- 181 المبسوط ، لشمس الأئمة السرخسي . - ط \ 2 ز - بيروت : دار المعرفة ، 1986 م .
- 182 سنن ابن ماجة ، لابن ماجة أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني . - بيروت: دار الكتب العلمية ، 2013 م . - 760 ص .
- 183 Щека Ю.В. Турецко русский словарь. – М.: Цитадель, 2000. – 320 с.
- 184 Манасбаев Б. Қазақ эпосы. – Алматы: Мектеп, 1958. – 264 б.
- 185 Мүсірепов Ғ. Ұлпан. – Алматы: Ғылым, 1979. – 175 б.
- 186 المزهر في علوم اللغة و أنواعها ، لجلال الدين السيوطي . - بيروت : المكتبة العصرية ، 2014 م . - 2 م .
- 187 Исаұлы. М., Жолдыбайұлы Қ. Ислам ғылымхалы. – Алматы: Алтын кадам, 2003. – 440 б.
- 188 Gadamer Y.G. Semantics and Hermeneutics // Philosophical Hermeneutics. / ed. and trans. David E. Linge. – Berkeley: University of California Press, 1976. – P. 82-94.
- 189 جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، لابن جرير الطبري . - القاهرة : دار المهجر ، 25 م .

- 190 أثار ف. Ильм усул аль-Фикх / пер. с тур. Т.Хабибуллин. – М., 2009.
– 132 с.
- 191 . الفقه الإسلامي و أدلته ، لوهبة الزهيلي . - دمشق : دار الفكر ، 1985 م . - 8 م .
- 192 . الأّم ، لمحمد بن إدريس الشافعي . \ تحقيق : د . رفعت فوزي عبد اللطيف . - المنصورة : دار الوفاء ، 2001 م .
- 11 م .
- 193 شرح ابن عقيل ، بهاء الدين أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن عقيلي . - طرابلس : كَلِيَّة الدعوة الإسلاميّة ،
2000 م . - 2 م .
- 194 . المفصل في شرح علم العربية ، لأبي القاسم الزمخشري . - بيروت : المكتبة العصرية ، 2009 م . - 350 ص .
- 195 أثر اللغة العربية في استنباط الأحكام الفقهيّة ، لعمر خاطر عبد الغني وهدان . - الإسكندرية : دار العالمية للنشر و
التوزيع ، 2008 م . - 486 ص .
- 196 كتاب غاية المحصل في شرح المفصل \ رسالة الماجستير : أسمى بنت محمد صالح الحبيب . - مكّة : جامعة أمّ
القرى ، 2003 م . - 358 ص .
- 197 كتاب سيويوه ، لسيويوه أبي بشر عمر بن عثمان . \ تحقيق : عبد السلام محمد هارون . - القاهرة : مكتبة الخانجي
، 1996-1988 م . - 5 م .
- 198 القواعد و الفوائد الأصوليّة ، لابن لحّام علاء الدين أبي الحسن البغلي . - بيروت : المكتبة العصريّة ، 1999 م . -
398 ص .
- 199 تخريج الفروع على الأصول ، لأبي المناقب الزنجاني . - بيروت : مؤسّسة الرسالة . - ط 4 . - 1982 م . -
461 ص .
- 200 معاني الحروف ، لأبي الحسن علي عيسى الرقاني . - بيروت : المكتبة العصريّة ، 2009 م . - 244 ص .
- 201 المنجد في الحروف و إعرابها لأنتون بشارة كيكانو . - بيروت : دار المشرق ، 1999 م . - 127 ص .
- 202 كتاب الأزهية في علم الحروف ، لعلي بن محمد الهروي . - دمشق : مطبوعات مجمع اللغة العربية ، 1993 م . -
382 ص .
- 203 Osman Güman. Nahiv-Fıkıh usûlü ilişkisi (el-Isnevî örneği) / doktora
tezi. – İstanbul: T.C.Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat
Anabilim Dalı, 2006. – 315 s.
- 204 الجاني الداني في حروف المعاني ، للحسن بن قاسم المرادي . - بيروت : دار الكتب العلمية ، 1992 م . - 684
ص .
- 205 سنن النسائي ، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخوراساني النسائي . - بيروت : دار الكتب العلمية ، 2013 م .
- 984 ص .
- 206 رصف المباني في شرح حروف المعاني ، لأحمد بن عبد النور الملاقي . - دمشق : مطبوعات مجمع اللغة العربية ،
508 ص .
- 207 . المقتصد في شرح الإيضاح ، لعبد القاهر الجرجاني . - الرياض : جامعة إمام محمد بن سعود الإسلامية ، 2007 م .
- 2036 ص .
- 208 صحيح مسلم ، لمسلم بن حجّاج . - بيروت : دار الكتب العلمية ، 2011 م . - 1200 ص .
- 209 سبل السلام ، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني . - بيروت : دار الكتب العلمية ، 2000 م . - 4 م .

- 210 أصول الشاشي ، لنظام الدين الشاشي . - بيروت : دار الكتب العلمية ، 2003 م . - 256 ص .
- 211 مسند إمام أحمد بن حنبل ، لأحمد بن حنبل . - بيروت : مؤسسة الرسالة ، 1995-2001 م . - 50 م .
- 212 Есенов Қ. Қазіргі қазақ тіліндегі шартты және қарсылықты бағыныңқы сөйлемдер. – Алматы, 1969. – 191 б.

ҚОСЫМША А

Хусамуддин әс-Сығнақидың ғылым жолындағы сапарлары



ҚОСЫМША Ә

Хусамуддин әс-Сығнақидың еңбектері екендігі нақты анықталған кітаптар

Сала	Әс-Сығнақи еңбектері	Баспа	Зерттелуі
Усул әл-фиқһ (Ислам құқығы негіздері)	Әл-Уәфи фи усул әл-Фиқһ	Каир: Дару әл-Қаһира баспасы, 2003. – 5 том.	1997 жылы Ахмед Мұхаммед Хамуд әл-Йамани Сауд Арабиясындағы Умму әл-Қура университетінде докторлық диссертация қорғады
	Әл-Кәфи шарх әл-Бәздәуи	Сауд Арабиясы, Әр-Рияд: «Мактабату әр-Рушд» баспасы, 2001. – 5 том.	2001 жылы Фахруддин Сайд Мұхаммед Қанит Сауд Арабиясындағы Ислам университетінде докторлық диссертация қорғады
Араб лингвистикасы	Әл-Муассал фи шархи әл-Муфассал		1998 жылы Ахмад Хасан Ахмад Наср Меккедегі Уммүл-Қура университетінде докторлық диссертация қорғады
	Ән-Нажах әт-тали тилуа әл-марах		1993-1994 оқу жылында Абдуллаһ Осман Абдуррахман Сұлтан Меккедегі Умму әл-Қура университетінде магистрлік диссертация қорғады
	Әл-Мухтасар	–	–
Ислам теологиясы	Әт-Тасдид фи шарх әт-Тамһид ли қауағииди әт-таухид	Қолжазба	–
Фиқһ	Ән-Ниһая фи шарх әл-Ғидая	Қолжазба	–

ҚОСЫМША Б

Әс-Сығнақидың еңбегі екендігі күмән туғызатын немесе оған қателікпен телінген еңбектер

Кітап атауы	Баспа	Зерттелуі
Шарху мұхтасар әт-Тахауи		—
Ғауаил әл-Бидағ		
Кашфу әл-Ғуар лиәһл әл-бауар		
Манақиб Ахмет Йасауи	Қолжазба	
Фатуа әр-риуая фи тәшдиди мәсәйили лил-Һидая	Қолжазба	
Дамиғату әл-Мубтадиғин уа Насират әл-Муһтадин	Қолжазба	

Бұл еңбектердің әс-Сығнақидікі екендігіне күмәнмен қарап, оған қателікпен телінген деп айтуымыздың себептері:

- Кейбірінің қолжазбалары сақталмаған;
- Әс-Сығнақи еңбектерін зерттеп, ғылыми жұмыс жазған ғалымдар зерттеулерінде тілге тиек етпеген;
- Мазмұны әс-Сығнақидың ұстанымы мен жазу тәсілдеріне сәйкес келмейді;
- Әс-Сығнақидың өмірі мен шығармашылығын қамтыған тарихи-ғұмырнамалық (таражум) кітаптарында сөз етілмеген.
- Кейбірінің қолжазба нұсқаларында келгендей, еңбек Хусамуддин әс-Сығнақи дүниеден өткеннен кейін аяқталған.
- Кейінгі ғасырларда зерттеген ғалымдар сын көзбен қарап, әс-Сығнақиға қателікпен телінгендігін дәлелдеген.

ҚОСЫМША В

Ислам құқығы негіздері саласындағы құқықтық ханафи мектебі мен кәләмдық шафиғи мектебінің айырмашылықтары мен ерекшеліктері

Құқықтық ханафи мектебі	Кәләмдық шафиғи мектебі
<p>1. Құқықтағы тармақ мәселелерді негізге алғандықтан құқықтық мектеп деп аталады.</p> <p>2. Негіздерді құқықтық тармақтардан шығарып, негізгі қағидаларды құқық тармақтарына икемдейді.</p> <p>3. Ханафи ғалымдарының ұстанымы.</p>	<p>1. Негізгі әдебиеттерін кәләм ғалымдары жазған.</p> <p>2. Мәселелерді шешу және қағидаларды бекітуде рационалды логикалық ұстанымға басымдық танытады.</p> <p>3. Негіздерге ғана жүгініп, тармақ мәселелер басты назарға алынбайды.</p> <p>4. Көпшілік құқықтық мектептер мен ғалымдардың ұстанымы.</p>
Ханафи мектебінің негізгі кітаптары	Мутакаллимдер мектебінің негізгі кітаптары
<p>1. Әбу әл-Хасан әл-Кархи (340/957 ж.д.с.) «Усул»;</p> <p>2. Әбу Бәкір әл-Жассас (370/986 ж.д.с.) «Усул»;</p> <p>3. Әд-Дабуси (431/1046 ж.д.с.) «Тәсису ән-Назар», «Тақуим әл-әдилла»;</p> <p>4. Фахру әл-Ислам әл-Баздауи (483/1096 ж.д.с.) «Усул»;</p> <p>5. Әс-Сарахсидің (490/1104) «Усул»;</p> <p>6. Ән-Насафидің (790/1394 ж.д.с.) «Әл-Манар»</p> <p>7. Алауддин әл-Бұхаридің (730/1336 ж.д.с.) «Кашфу әл-әсрар»</p> <p>8. Хусамуддин әс-Сығнақидың (714/1320 ж.д.с.) «Әл-Кафи»</p>	<p>1. Имам әш-Шафиғидің (204/825 ж.д.с.) «әр-Рисәлә»,</p> <p>2. Қәди Абдулжаббар (415/1030 ж.д.с.) «әл-Умда»</p> <p>3. Әбу әл-Хусейн әл-Басри (423/1038 ж.д.с.) «Муғтамад»;</p> <p>4. Имам әл-Жуайнидің (478/1078 ж.д.с.) «әл-Бурһан»;</p> <p>5. Имам әл-Ғазалидің (505/1117 ж.д.с.) «әл-Мустасфа»;</p> <p>6. Фахруддин әр-Разидің (606/1215 ж.д.с.) «әл-Махсул»</p> <p>7. Әл-Әмидидің (631/1240 ж.д.с.) «әл-Ихкам фи усули әл-ахкам»;</p> <p>8. Әл-Байдауидің (685/1292 ж.д.с.) «әл-Минһаж»</p>