

**АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ, ПОЛИТОЛОГИИ И ПРАВА
ИМЕНИ А. М. БАХОВАДДИНОВА**

на правах рукописи

СИРОДЖИДДИНЗОДА МЕЪРОДЖИДДИН МУХАММАД

**ПРОБЛЕМЫ РАЦИОНАЛИЗМА В ФИЛОСОФСКИХ И
РЕЛИГИОЗНЫХ ВОЗЗРЕНИЯХ АЗ-ЗАМАХШАРИ**

Специальность: 09.00.14. – философия религии и религиоведение

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук,
профессор Шамолов А. А.

ДУШАНБЕ -2016

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3-12
-----------------------	-------------

ГЛАВА 1. ИДЕЙНЫЕ ИСТОЧНИКИ ФОРМИРОВАНИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ АЗ-ЗАМАХШАРИ

§ 1. Социокультурные условия эпохи аз-Замахшари	13-33
§ 2. Жизненный путь и наследие аз-Замахшари	34-61

ГЛАВА 2. ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ АЗ- ЗАМАХШАРИ

§ 1. Гносеология аз-Замахшари в контексте мутазилитской теории познания	62-71
§ 2. Аз-Замахшари и исламская теологическая система	72-89
§ 3. Проблемы теологии в наследии аз-Замахшари	90-125

Заключение.....	126-129
------------------------	----------------

Список использованной литературы	130-145
---	----------------

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. На современном этапе развития человеческой цивилизации многие народы и нации оказались беспомощными перед лицом угрожающей бездуховности, которая несёт с собой экспансию чуждой цивилизации, порой агрессивной, толкающей человечество к небескорыстному однополярному миру. Этот процесс как никогда актуализирует сегодня задачу целенаправленного изучения духовного наследия прошлого.

Человечество всегда уделяло внимание идейному наследию предыдущих исторических эпох. Как только в философии появлялись оригинальные идеи и концепции, они и, соответственно, их авторы становились предметом глубокого и всестороннего исследования. В переломные же периоды развития общества изучение философско-религиозной мысли приобретает особую актуальность, и объясняется это необходимостью правильного выбора общественного пути развития. Последнее возможно с учетом традиций и культурного наследия наших предков, различных философских направлений и богословских школ.

В данном случае, в рамках темы нашего исследования особый интерес вызывает эпоха развития мутазилизма – одной из тех философско-рациональных школ, возникновения и становление, которой практических до сих пор остаются неисследованными ни исламоведами ни философами.

Многочисленные концепции, идеи – уникальные оригинальные, и заимствованные из арсенала античной философии, диспуты и поэтические дуэли – вот те краски, которые мы видим в палитре этого бурного и плодотворного временного отрезка. Корни всего происходящего уходят в VII столетие, а позже на Востоке заявила о себе блестящая плеяда восточных перипатетиков, таких, как ал-Кинди, ал-

Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд и др.¹ Это течение восточной философии оказало огромное влияние на развитие всей европейской и мировой философской мысли.

Одним из ярких представителей великой мутазилитской рационально-философской школы был аз-Замахшари. Его идеи красной нитью проходят через все последующие учения мутазилитизма. Замечательные философские и рационалистические формулировки аз-Замахшари, его точные замечания, удивительные интерпретации и неожиданные ответы на классические вопросы, не могут не поразить исследователя. И это при том, что его наследие дошло до нас не в полном объеме, но и то, что сохранилось, и поныне актуально для истории философии.

С именем аз-Замахшари связан переворот в истории всей философской средневековой персидско-таджикской мысли: так, впервые в истории теологическая система подверглась синтезу с идеями античности, образуя обособленную систему, включающую в себя свою метафизику, этику и логику. Вклад аз-Замахшари в развитие рационализма на мусульманском Востоке, а также персидско-таджикской мысли невозможно переоценить и проигнорировать, потому что его идеи актуальны для каждого исследователя персидско-таджикской философии и мировой философии в целом.

Актуальность исследуемой темы подтверждается также следующими факторами:

- по причине ослабления влияния рациональных школ на современную религиозно-философскую и социально-политическую мысль мусульманской ойкумены, необходимо более глубокое научное осмысление идейного наследия представителей рационалистической школы мутазилитизма, в частности и аз-Замахшари;

¹ См: ал-Джабири М.А. Таквин ал-акл ал-араби. - Бейрут, 2002.

- мутазилитский калам на протяжении веков являлся основной рационалистической доктриной мусульманского Востока, в частности среднеазиатского региона. Следовательно, адекватное понимание философии религии представителей этого направления необходимо, прежде всего, для правильного представления его места в духовной жизни региона;

- анализ влияния различных религиозных и философских течений на поздний мутазилизм, представителем которого является аз-Замахшари, поможет воссоздать картину взаимного влияния этих течений с учетом взаимообусловленности и взаимодействия всех основных факторов – экономических, политических и идеологических;

- изучение интерпретации философской мысли ранних мутазилитов в последующие века продиктовано необходимостью проследить историю развития философской мысли на Ближнем и Среднем Востока.

Степень разработанности проблемы. К сожалению, идеи аз-Замахшари, как и весь философский массив мутазилизма, были несправедливо забыты, точнее, отодвинуты на второй план и в отечественной, и мировой арабистике и философии. За последние три десятилетия ни один исследователь не попытался проанализировать наследие этого величайшего деятеля мутазилизма во всей его полноте. На сегодняшний же день, помимо нескольких кратких энциклопедических статей, повествующих о жизни и учении аз-Замахшари, а также нескольких монографий и диссертаций, посвященных филологическим трудам этого ученого, каких-либо серьезных, фундаментальных работ, посвященных его философско-теологическим идеям¹, мы не имеем. О воззрениях аз-Замахшари

¹ См.: Ибрагим Т. К. «Калам» // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В. С. Стёпин. - М.: Мысль, 2000 -2001; Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии: Учебное пособие. М. - 1975. С. 41-58; Вольф М. Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам. Учебное пособие / Новосиб. гос. ун-т. - Новосибирск, 2005. - 80 с.

фрагментарно говорится в некоторых работах таджикских исследователей Саида Ахмедова «Философия калама в современном мире» (Душанбе, 2005), Вазира Зокирова «Социальная философия калама и футувата» (Москва, 1993) и др.

О влиянии мутазилизма на ашаритскую школу, об идейной борьбе между различными философско-религиозными школами говорится в монографиях А.А. Шамолова «Философия теологии Газали» (Душанбе, 2009) и «Калам Мавераннахра» (Душанбе, 2013). В диссертации Р.А. Азизова «Теология раннего ханафизма» (Душанбе, 2012) воззрения аз-Замахшари рассматриваются в контексте ханафитской рационалистической мутазилитской традиции.

В свою очередь даже сравнительно новые исследования по философии мутазилизма подчас не могут выдержать серьезной историко-философской и религиоведческой критики. Ошибки в подобных трудах касаются всей истории этой школы, что идет во вред и отдельным ее персоналиям. Например, путая пантеизм и панентеизм, политическую и философскую сферы деятельности сторонников указанной школы, основывая свои суждения исключительно на личных мнениях и догадках, исследователи часто отходят от основного направления научного поиска.

Мы же попытались дать предельно возможную целостную реконструкцию жизнеописания и учения аз-Замахшари. Источниками в данном случае для нас послужили как многочисленные доксографические и историографические труды средневековых арабомусульманских авторов, так и современные исследования по истории мутазилитизма. Из последних исследователей следует отметить диссертацию Ибрахима, где проводится сопоставительный анализ теологических воззрений аз-Замахшари в его тафсире «ал-Кашшаф» («Раскрывающий») и тафсира «Анвар ал-Танзил» («Лучи

нисполнанные») Байдави, а также другие работы этого исследователя.¹ Немецкая исследовательница Сабина Шмидтке подготовила к печати теологический трактат аз-Замахшари «ал-Минхадж фи усул ад-дин» («Путь в основах религии»), которая снабдила академическим предисловием и комментариями.² Среди арабских исследователей отметим Салиха ал-Гамиди, который исследует му‘тазилитскую проблематику в тафсире «ал-Кашшаф».³

Объектом исследования являются проблемы рационализма в религиозных и философских воззрениях аз-Замахшари, а **предметом** - гносеологические, онтологические антропологические и этические аспекты его философско-теологического учения.

Цель и задачи исследования. В данной диссертационной работе ставится цель выявить и обобщить сущность философско-теологического учения Джаруллаха аз-Замахшари, систематизировать его как целостную доктрину, проанализировать ее основные проблемы и определить ее место среди прочих религиозных и философских течений в исламе, а также в истории религиозно-философской мысли таджикского народа. В связи с этим, задачи диссертации сводятся к следующим:

- рассмотреть проблемы возникновения рационалистической мутазилитской традиции и проследить ее связь с другими школами и течениями;
- выявить основные идейные источники, повлиявшие на становление идей Джаруллаха аз-Замахшари;

¹ См.: Lutpi Ibrahim. Az-Zamakhshari: His Life and Works // *Islamic Studies*. - 1980. Vol. 19. - No. 2. - P. 95-110; Lutpi Ibrahim. The Theological Questions at Issue Between Az-Zamakhshari and Al-Baydawi with Special Reference to Al-Kashshaf and Anwar At-Tanzil. Document Supply Centre. The British Library, 1977. - 446 p.

² Jar Allah al-Zamakhshari. al-Minhaj fi usul al-din. Introduced and edited by Sabine Schmidtke. Arab Scientific publishers, 2003. – 88 p.

³ Ал-Гомиди Солих ибни Азмуллох. Алмасоилу-л-иътизолияти фи тафсири «ал-Кашшоф» аз-Замахшари. Дор-ул-андалус. - Риёз, 1998. Т. 1. - 610 с.

- систематизировать важнейшие философско-теологические воззрения Джаруллаха аз-Замахшари, подвергнуть их научному анализу, раскрыть содержание, характер и общую направленность;

- проанализировать специфический понятийный аппарат и мыслительные структуры, лежащие в основе мутазилитской методологии интерпетации священных текстов, которые были использованы аз-Замахшари в его комментариях к Корану;

- выявить оригинальные идеи в сочинениях Джаруллаха аз-Замахшари и проследить их дальнейшее развитие в мусульманской теологии;

- дать описание и оценку наследия Джаруллаха аз-Замахшари;

- выявить воззрения Джаруллаха аз-Замахшари по поводу познания и его рациональных инструментов;

- определить место тафсира «ал-Кашшаф», а также других сочинений Джаруллаха аз-Замахшари в становлении и развитии философских и религиозных учений на Ближнем и Среднем Востоке.

Научная новизна работы выражена в следующих положениях:

- проведен анализ историко-культурных условий эпохи аз-Замахшари, определены идейные источники, повлиявшие на его философско-теологическое мировоззрение;

- проанализированы философско-теологические сочинения аз-Замахшари, конкретизировано их место в наследии мыслителя, в истории мусульманского философского мировоззрения вообще и рационалистической мутазилитской школы в частности;

- рассмотрена методология рациональной философской рефлексии текста Корана, а также других священных философских текстов в наследии аз-Замахшари;

- изучены специфические и оригинальные взгляды аз-Замахшари на второй после Корана источник мусульманского вероучения и права – хадисы;

На защиту выносятся следующие положения:

- Выявлено, что научная и культурная жизнь в эпоху мыслителя (особенно в Хорезме) отличалась многогранностью и относительной свободой, что способствовало бурному развитию философии, науки и культуры. Если в других регионах исламской ойкумены к XII веку мутазилитская рациональная школа была уничтожена или переживала упадок, то в Хорезме наблюдались возрождение и подъем мутазилитского рационализма;

- Хотя объем его теологических и философских трактатов уступает его трудам по лексикографии и арабской филологии, тем не менее в творчестве мыслителя, а также в истории рациональной философии мусульманского Востока эти трактаты имеют неоценимое значение. Его рационалистические комментарии к Корану – «ал-Кашшаф», очень сильно повлияли на других комментаторов и не утратили своего значения и актуальность по сей день;

- В своей интерпретации священного писания аз-Замахшари опирался на глубокий лексико-семантический анализ самого текста, что делает его тафсир непревзойденным по сей день в этой сфере. Помимо этого, единственным достоверным источником для понимания Корана аз-Замахшари считал разум, который, по его мнению, стоит выше любых религиозных авторитетов, к воззрениям которых постоянно апеллировали ортодоксальные мусульманские традиционалисты;

- выявлена специфика мутазилитской классификации знания в наследии аз-Замахшари, которое он разделял на два типа. Первый тип знания является фундаментом всякого другого знания, и потому назван «знанием вынужденным» (*марифа идтирарийа*). Этот тип знания присущ каждому человеку, его приобретение не нуждается в посреднике, оно накапливается непосредственно со дня рождения. Второй тип знания – это знание необходимое (*марифа дарурийа*), оно также является обязательным для каждого человека. Необходимое знание, как и

вынужденное, подвластно каждому из живущих на земле людей и предполагает элементарное религиозное знание: признание существования Божества и осознание возложенных Аллахом на дееспособного мусульманина обязанностей;

- Продолжая общемутазилитскую тенденцию к символично-аллегорическому толкованию Корана и хадисов, он не только противоречил традиционалистскому изъяснению священных текстов, но и отрицал достоверность некоторых в угоду рационализму мысли. аз-Замахшари не считал некоторые хадисы противоречащими Книге Аллаха, некоторые он объявлял противоречащими разуму, который у него отменяет сообщения, переданные от Пророка, а некоторые хадисы, по его мнению, противоречат друг другу;

- определено отношение аз-Замахшари к набирающим в его время силу и авторитет мистическим и эзотерическим тенденциям, распространенным среди представителей различных систем суфизма. Обосновано положение, что аз-Замахшари сознательно избегал выхода из рационализма к эзотерике даже в толковании сложнейших мест священного писания ислама.

Теоретико-методологическая и практическая значимость исследования. Теоретико-методологической базой исследования послужили концептуальные идеи и положения классиков философской мысли, известных отечественных и зарубежных исследователей по истории философии и религии, а также методы системного и сравнительно-сопоставительного анализа. Методология настоящей работы имеет комплексный характер. Исторический подход применяется при изучении генезиса взглядов аз-Замахшари, а также при освещении его идей в контексте общего хода развития персидско-таджикской философской и доктринальной мысли. Логический подход используется для анализа теоретических проблем, которые разрабатывал аз-Замахшари, в частности вопросов права, метафизики, гносеологии и

антропологии. При выполнении работы был использован также метод философской реконструкции, историко-культурный и компаративистский методы, позволившие объединить результаты исследования в контексте философии мутазилитизма.

Область внедрения полученных результатов.

Материалы диссертации могут быть использованы при:

- разработке различных проектов, касающихся отношений между государством и религией, с учетом исторических корней, определяющих менталитет таджикского народа;

- написании истории философии и религии стран Ближнего и Среднего Востока, чтении курсов лекций по истории философии, теории и истории религии, истории политико-правовых учений, составлении учебников и учебных пособий для высших и средних образовательных заведений.

Положения, рассмотренные в диссертации, могут быть включены в различные программы по воспитанию молодёжи, а также для профилактики проникновения различных, чуждых таджикскому народу и нежелательных радикальных религиозных идей.

Апробация результатов исследования. Диссертация была обсуждена на заседании Отдела истории философских проблем религии при Институте философии, политологии и права Академии наук Республики Таджикистан. Основные положения и выводы диссертации нашли отражение в выступлениях автора на юбилейных республиканских конференциях, в частности посвященных памяти известного имама ал-Бухари и 60 – летию создания Академии наук Таджикистана, на ежегодных научно-практических конференциях в АН РТ и вузах республики, в статьях и сообщениях на страницах республиканской печати, в научных сборниках.

Структура диссертации соответствует основной цели работы, поставленным в ней задачам и отражает логику процесса исследования.

Диссертация состоит из введения, двух глав, включающих пять параграфов, заключения и списка использованной литературы.

ГЛАВА 1. ИДЕЙНЫЕ ИСТОЧНИКИ ФОРМИРОВАНИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ АЗ-ЗАМАХШАРИ

§ 1. Социокультурные условия эпохи аз-Замахшари

В XI-XII вв. культура народов, проживающих в Средней Азии, отличалась высоким уровнем развития. В первую очередь этому способствовала активная торговля между народами, проживающими в странах Востока. Города Бухара, Самарканд, Фергана, Хорезм, расположенные на основной магистрали торговых путей, были теми звеньями, которые соединяли Восток и Запад, содействуя их взаимодействию как в материальной, так и в духовной сфере. Из Китая, Индии везли шелк самой разнообразной выделки, чай, специи, ковры, рис, фарфор, из Сибири - пушнину. В этом активном торговом обмене участвовали и кочевые племена. Так, к границам Хорезма кочевники привозили шерсть, мясо, скот в свою очередь, приобретая здесь оружие, рис, ткани.

О высоком уровне культуры стран региона Мавераннахра и Хорасана свидетельствовали жизненный уклад населения, у которого большим спросом пользовались предметы роскоши, архитектура, большое количество переписчиков, переводчиков, ученых и поэтов. Высоко развита была в этих регионах и система просвещения. По свидетельству академика В. В. Бартольда, уже в IX в (843г.) бедная крестьянка, жившая в селе Харгун, в окрестностях Самарканда, могла

послать своих двух сыновей учиться в Самаркандское медресе, где занятия проводились в течение трех лет.¹

В то время в Самарканде было 17 медресе. В них преподавали знаменитые ученые, опытнейшие преподаватели. Примечательно, что в медресе городов Мерва и Нишапура преподаватели обеспечивались даже заработной платой, то есть находились на государственном содержании.

Мударрисы (преподаватели) обеспечивались вакуфами.² В медресе преподавали не только богословы, но и специалисты по точным наукам. В школах Бухары, Самарканда, Хивы и Хорезма, наряду с чисто богословскими дисциплинами, изучались естественные науки: астрономия, медицина, математика, а также гуманитарные предметы: поэтика, риторика, стилистика, логика. В итоге в медресах городов Бухары, Хорезма, Самарканда и других городов собралось много ученых, просветителей, учителей. О высоком уровне преподавания и всей просветительской работы в мусульманских школах свидетельствуют имена их преподавателей: Мухаммад ибн Муса ал-Хорезми, Абу-л-Аббас Ахмад ибн Касир (Кадир) ал-Фергани, Абу Хамид Махмуд ибн Хидр ал-Худжанди, Абу Наср Фараби, Абу Райхан Беруни, Абу Али ибн Сина, Абу Мансур ас-Саалиби, Бурхан ад-дин Маргилани и др.

Своими известными деятелями в области науки и просвещения особенно отличался Хорезм. Это была родина таких великих мыслителей, как Мухаммад ал-Хорезми, Абу Муса ал-Хорезми ал-Чагмини, Абу Абдаллах ал-Хорезми и др. Мухаммад ибн Ахмад считался лучшим знатоком фикха, хадиса и арабской литературы и был награжден высоким званием «Шараф ар-руаса» (Слава глав). Именно в Хорезме родился и вырос выдающийся филолог, создавший несколько книг по арабской грамматике и написавший комментарии к знаменитым

¹ См. Орипов М. (Орифи). Из истории педагогической мысли таджикского народа. – Душанбе, 1962. - С.52.

² См.: Орипов М. (Орифи). Указ. раб. - С. - 53.

произведениям аз-Замахшари - «ал-Кашшаф» и «Макамат»-Касым ибн Хусайн ибн Ахмад, известнейший арабист своего времени.

Родился и вырос в Хорезме и великий мыслитель и филолог Махмуд ибн Умар Джараллах аз-Замахшари, оставивший после себя замечательное наследство: ряд филологических, дидактических и художественных книг. Но аз-Замахшари мы чтим не только как филолога и поэта. Академик И. Ю. Крачковский высоко ценил его и как ученого - географа, трудам которого он посвятил даже отдельное исследование¹.

Хорезм, родина аз-Замахшари, благодаря своему особому географическому положению превосходил своими достижениями в области науки и культуры многие культурные центры Аравийского полуострова. Именно в этом городе перекрещивались основные торговые пути. Известный советский географ, историк и археолог Х. Хасанов в своих книгах «По следам древней хорезмийской цивилизации» и «Хорезм» очень убедительно показал роль Хорезма в организации и продвижении просветительства и науки на Востоке.²

Хорезм - очень древнее государство, существовавшее еще в дохристианской истории. В знаменитой древней персидской надписи Дария I (IV-V вв. до н.э.) оно упоминается под названием «Уваразмия». Арабы во главе с Кутайбой ибн Муслимом завоевали Хорезм в 712г. Подлинным же основателем обширного и богатого государства хорезмийцев считается Кутб ад - дин Мухаммад Атсыз (1127-1157 гг.).

Несмотря на скудость материала и отсутствие письменных хорезмийских источников, русские историки и археологи - В. В. Бартольд, А. Ю. Якубовский, С. П. Толстов, Я. Г. Гуламов и другие, смогли все же выявить множество интересных фактов, относящихся к истории доисламского Хорезма. В частности, ими было доказано, что еще задолго до ислама у хорезмийцев было свое письмо с буквами

¹ Крачковский И. Ю. «Избранной Сочинения». М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1957. Т. IV. – С. 123.

² См.: Хасанов Х. Ўртаосиёлик географ ва сайёхлар.- Ташкент. 1964. – С. 146-148.

арамейского происхождения¹. Язык хорезмийцев был одним из древнейших языков иранской группы и назывался хорезмийским. В древнем Хорезме было очень развито искусство живописи и скульптуры. Но все древние памятники искусства были уничтожены во время завоевания государства арабами.² Но и после этого завоевания Хорезм оставался богатым культурным центром обширной области.

В XII-XIII вв. долины Хорезма были очень плотно заселены (200 человек на 1 кв. км), его города и села стали родиной крупнейших деятелей культуры и науки Востока - Беруни, Замахшари и многих других ученых и богословов.

Важным для понимания всей атмосферы хорезмийского государства является и учет того обстоятельства, что в то время на Востоке разворачивались знаменательные политические события, усилившие процесс образования феодальных государств, которые постоянно находились в состоянии междоусобных войн и противостояний.

Сильный Хорезм в начале XI в. смог сохранить свою политическую самостоятельность. Он не входил в состав государств, объединенных династиями Караханидов и Газневидов, и только в 1017 г. его сумел подчинить себе Махмуд Газневид. С 1043 г., когда Хорезм перешел во владение Сельджукидов, его значение как города, всегда сосредотачивавшего крупные культурные и научные силы, полностью восстанавливается. Сельджукиды начинают всемерно поощрять деятельность знаменитых поэтов, богословов, ученых. Особенно отличался этим визир Низам ал-Мульк (убит в 1092 г.). По его указанию в городах Балх, Нишапур, Тус, Басра, Герат, Исфахан, Багдад и многих других были построены учебные заведения, известные под названием

¹ См.: Халидов Б.З., Халидов А. Б. Биография аз-Замахшари, // Письменные памятники Востока / Историко-филологические исследования. Ежегодник 1973. - М.: Наука 1979. - С. 543-544.

² См.: Рустамов А. Махмуд Замахшарий. Ташкент: Фан, 1971. - С. 6.

«Медресе Низамия»¹, из которых особенно прославилось багдадское. При нем же в Исфахане была основана астрономическая обсерватория, где с 1076г. работал знаменитый математик и астроном, поэт и философ Омар Хайям.²

Сталицей Хорезма был город Ургенч один из густонаселенных исламских городов того времени, центр науки, культуры и просвещения. В нем функционировали медресе и большие библиотеки. По решению Хорезмшаха Атсыза, город стал центром собрания поэтов, писателей и ученых.³

Ургенч являлся одним из древнейших городов Средней Азии и самым большим городом на левом берегу Амударьи. Согласно данным арабских географов Истахри, Макдиси и других, древний Ургенч, находившийся на расстоянии одного фарсаха (ок. 6-7км) от главного русла Амударьи, был защищен от наводнения мощным валом. Город расширялся изо дня в день. В нем было четверо ворот. Эмиром Ма'муном здесь был построен дворец, а его сыном Али - ворота к нему, равных которых не было во всем Хорасане они отличались редкой красотой.⁴

Значение Ургенча быстро возрастает с конца X в. когда эмир Ма'мун ибн Мухаммад, завоевав в 996 г. Южный Хорезм, создает единое государство, принимает титул Хорезмшаха и объявляет Ургенч столицей объединенного Хорезма. В этот период значимость Бухары как центра науки и культуры несколько уменьшилось. При дворе Хорезмшахов, особенно в период правления Ма'муна ибн Ма'муна (999-1016 гг.),

¹ См.: Мирхонд. Равдат ас-сафа. Лакнау, 1905. Т.IV. - С.103; Халидов Б.З., Халидов А. Б. Указ. раб. - С. 547.

² См.: Халидов Б.З., Халидов А. Б. Указ. раб. - С. 547.

³ См.: Хабибулла Шимули. Таърихи Эрон аз Мод то Пахлави. 1347 х.ш. - С. 196 (Далее: Шимули. Таърихи Эрон ...).

⁴ См.: Халидов Б. З., Халидов А. Б. Указ. раб. - С. 545.

который был «любителем философии и почитателем просвещенных»,¹ был создан мощный культурный центр, куда приглашались известные ученые того времени, поэты и писатели. В частности, к этому двору был привлечен знаменитый ученый-энциклопедист Беруни. Сюда же из Бухары переселился великий Ибн Сина.² Таким образом, после падения Саманидского государства Ургенч становится в Средней Азии крупнейшим центром науки и культуры.

Многие ученые тогда собирались в этом городе - Абу Райхан Беруни, Абу Али ибн Сина, Ибн Мискавайх, Абу Наср Аррак, Абу Сахл Масихи, Абу-л-Хайр ибн ал-Хаммар, Рашид ад-дин Ватват, Баха ад-дин Мухаммад ибн Муайяд Багдади, Имам Шихаб ад-дин Хаййуки, Шейх Наджм ад-дин Ахмад Хаййуки, Фахр ад-дин Рази и др. Во дворце Ма'муна была организована хорезмская академия.

«В 1010 г. Беруни возвратился из Джурджана в Хорезм. Здесь он встретился со многими крупными учеными, которые в результате политических перемен конца X в. бежали из Бухары и других городов Мавераннахра и Хорасана и собрались в Хорезме. Источники указывают на то, что Хорезмшах Ма'мун покровительствовал ученым, в том числе Беруни. Но в 1017г. Махмуд Газнавид после захвата Хорезма увез Беруни с собой в Газну.³ Ибн Сина бежит в Иран. Таким образом, академия распадается. Несмотря на эти события, ученики продолжили дело своих наставников.

Село Замахшар - родина аз-Замахшари, как и Хорезм, тоже имеет свою древнюю историю.

Х. Хасанов приводит такие сведения о родном селе Махмуда аз-Замахшари: «Абу-л-Касим Махмуд ибн Умар (1075-1144 гг.) - уроженец хорезмского села Замахшар. Это село расположено южнее города

¹ См.: Низами Арузи. Четыре беседы / Русский перевод под ред. А. Н. Болдырева.- М. 1968. - С. 112.

² См.: Шимули. Таърихи Эрон ... - С. 196.

³ См.: Гафуров Б. Г. Таджики.- М.: Наука, 1972. - С. 434.

Ташауза, близко к району Тахта, село также называют Зимухшар или Зимукшир. Один из арабских поэтов сказал: «В мире из всех сел Замахшар является виднейшим, так как это село вырастило такого великого ученого, как аз-Замахшари».¹ Приводятся сведения об этом селе и в словаре «Гийас ал-лугат», где говорится: «Замахшар - одно из больших сел Хорезма».²

Замахшар, или Зимухшир (Зимукшир) впервые упоминается в письменных памятниках X в. Он вошел в перечень городов Хорезма, составленный арабским географом и историком Макдиси (ал-Мукаддаси), в последней четверти X в. Замахшар был в то время небольшим укрепленным селением, с железными воротами, тюрьмой, подземными мостами и красивой соборной мечетью. В дальнейшем он, несомненно, рос и расширялся еще более.³

Говоря о бурном подъеме хорезмийской культуры в XI-XII вв. на левобережье, о расширении культурных связей и развитии орошаемого земледелия, о перестройке древних крепостей, становившихся центрами густонаселенных городов и сел, профессор С. П. Толстов пишет и о Замахшаре, который в то время коренным образом перестраивался. В XII в. при Самани он уже представлял собой большое селение в Хорезме, похожее а небольшой город. Это селение существует и поныне и находится в Ташаузской области Туркменской Республики. Местные жители называют его Измихширом.⁴

Географическое положение Замахшара определяется, вероятно, развалинами Зимукшира, это около 125 км юго-восточнее нынешнего Кухна-Ургенча, у южной окраины которого находятся руины древнего Гурганджа. Таким образом, Замахшар и Гургандж располагались на

¹ См.: Хасанов Х. Уртаосиёлик географ ва сайёхлар. С. 147.

² См.: Мухаммад Гийас ад-дин. Гийас ал-лугат. - Бомбей, 1881. - С. 379.

³ См.: Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия.//Соч.- М. 1963. Т. I. - С. 204.

⁴ См.: Рустамов А. Махмуд Замахшарий. - С. 5.

левом берегу Амударьи, т.е. к западу от ее русла. Местное название Гургандж арабы переделали в Джурджания, а позже монголы и тюрки - в Ургенч. Это название сохранилось до нашего времени.¹

Время существования государства Хорезмшахов, особенно период правления султанов Текиша и Ала ад-Дина Мухаммада, характеризуется подъемом культурной жизни. Высшего расцвета достигает творчество поэтов-панегиристов. Все представители хорезмийской поэтической школы были придворными поэтами хорезмшахов. Самый видный из них - поэт и прозаик Рашид ад-Дин Мухаммад ал-Умари (род. в 1114 - 1116 гг., ум. в 1182-83 г.), более известный под именем Рашид ад-Дин Ватват ("Летучая мышь") (он был плешив, маленького роста и вообще имел отталкивающую внешность).

Источники донесли до нас имена многих выдающихся людей государства Хорезмшахов, оставивших свой след в различных областях науки и культуры, общественной и политической жизни. Приведем имена наиболее известных из них:

1. Философ (ал-файласуф) Баха ад-Дин Абу Мухаммад Абд ал-Джаббар ибн Абд ал-Джаббар ибн Мухаммад Сабит ал-Хараки "Один из мудрецов Мерва, и у него есть сочинения по астрономии и логике. Справедливый владыка мира хорезмшах [Атсыз] вывез его в Хорезм в раби ул-аввал 536 года (октябрь 1141 г.), чтобы пользоваться его ученостью. Есть у него также сочинения по истории".²

2. Абу-л-Мафахир Мухаммад ибн Мухаммад ибн Абу-л-Джалил ал-Умари ал-Катиб ал-Бухари ал-Хорезмшахи. Судя по лакабу, занимал должность катиба хорезмшаха (вероятно, Атсыза). "Имам эмир величайший, достойный, благо государства и религии, счастье ислама и мусульман, обладатель похвальных качеств и достоинств, любимец владык и султанов, самый красноречивый во всех царствах, обладатель

¹ См.: Бартольд В. В. Указ. раб. - С. 201.

² Там же. - С. 153-154.

познаний в риторике и стилистике... Он, слава Аллаху, возглавлял достойнейших ученых Хорезма и Хорасана".¹

3. Ал-Амир ас-Сайид ал-имам Зайн ад-Дин Исма'ил ибн ал-Хасан ал-Хусайни ал-Джурджани ат-табиб ("врач") - "воскресил науку врачевания и другие науки своими уникальными сочинениями. Я (ал-Байхаки) видел его в Сарахсе в 531 (1136) году. Он был уже на склоне лет. К нему продолжительное время был очень привязан справедливый владыка мира хорезмшах Атсыз. В Хорезме он сочинил труды: «ат-Тибб ал-мулуки» ("Царская медицина"), «Китаб ал-аград» ("Стремления"), «Китаб фи-р-радд ала-л-фаласифа» ("Опровержение философов"), «Китаб тадбир йаум ва лайла» ("Упорядочение дня и ночи"), «Китаб васф-наме» ("Книга о юношестве") и другие. О его сочинениях ходит добрая слава, ибо это почитаемые книги. От надежных людей я слышал, что он был приветлив и обладал добрым нравом".²

4. Абу-л-Хасан Али ибн Аррак ас-Саннари ал-Хорезми, умерший в 1143 г. в селе Мазана, в области Хорезм. "Он был грамматиком и знатоком языка и аруда. Долго жил в Бухаре, где учился фикху у шейхов города. Затем перебрался в Джурджанийу. Он - автор книги «Шамарих ад-дурар фи тафсир ал-Куран» ("Гроздь жемчужин в комментариях к Корану").³

5. Абу-л-Хасан ибн Аби Али ибн Мунтаджаб Али ибн Мухаммад ибн Арслан ибн Мухаммад ал-Хорезми ал-катиб. Превосходный поэт. Был убит в раби ул-аввал 536 г. х. (октябрь 1141 г.) во время похода хорезмшаха Атсыза на Мерв. Абу-л-Хасан - автор "Истории Хорезма".⁴

6. Абу-л-Хасан Али ибн Мухаммад ибн Али ибн Ахмад ибн Марван ал-Умрани ал-Хорезми - адиб, имевший лакаб Худжжат ал-афадил саййид ал-удаба' ва фахр ал-маша'их. Умер в Хорезме в 560/1464 г. Абу-

¹ Ал-Байхаки, Захир ад-Дин. Татиммат. - С. 166-167.

² См.: Ал-Байхаки Захир ад-Дин. Указ. раб. - С.172-173.

³ Там же. - Т. 5. - С. 274-275.

⁴ Йакути Хамави. Муъѡаму-л-удабо. Указ. раб. - Т. 5. - С. 410-411.

л-Хасан учил адабу Махмуда ибн Умара аз-Замахшари и был известен как поэт; одну из его касид приводит Йакут ал-Хамави.¹

7. Абу Мухаммад Махмуд ибн Мухаммад ибн ал-Аббас ибн Арслан ал-Аббаси ал-Хорезми (1099 - 1172) - богослов и историк, автор книги по фикху «ал-Кафи фи-л-фикх» и истории Хорезма (Тарих Хваразм).²

8. Ал-Хахим Абу Джа'фар ибн Мухаммад ал-Бухари (ум. в рамадане 551 г.х. = октябре 1156 г.) - знаток наук древних мудрецов.³

9. Абу-л-Вафа Мухаммад ибн Мухаммад ибн ал-Касим ал-Ахсикети. Был имамом в языкознании и истории. Умер после 520/1126 г.⁴

10. Абу Рашид Ахмад ибн Мухаммад ибн ал-Касим ал-Ахсикети, брат Мухаммада ал-Ахсикети, - адиб и поэт.

11. Зайн ад-Дин Мухаммад ибн Аби-л-Касим ал-Баккали ал-Хорезми (ум. в 562/1166-67 г.), известный как Зайн ал-маша'их, автор словаря к Корану (Тараджим ал-аджим).⁵

12. Абу-л-Карам Абд ас-Салам ибн Мухаммад ибн Аби-л-Хасан Али ал-Хиджжи ал-Фирдауси ал-Хорезми ал-Андарастани (ал-Андарасфани). Андарастан — селение близ Гурганджа. Он составил сборник хадисов (536/1142 г.) и биографический словарь.

13. Фахр ад-Дин Абу Абдаллах ибн Мухаммад ибн Умар ар-Рази - составил для хорезмшаха Текиша энциклопедию под названием «Джавами' ал-'улум» («Собрание наук»).⁶

14. Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Ашраф ибн ал-Хусайн ас-Самарканди (ум. в 1204 г.), автор «Рисала фи адаб ал-бахс» («Трактат об этике спора») ¹.

¹ Там же. - С. 412.

² См.: Ас-Субки ал-Аббас. Ал-Бурхан фи 'акав'ид вахл ал-в'иман. - Каир, 1400 г.х. - С. 305.

³ См.: Ибн ал-Асир. Ал-кямиль фи т-тарих. - Каир, 1938. Т. 9. - С. 4.

⁴ См.: Йакути Хамави. Указ. раб. - Т. 1. - С. 150.

⁵ Там же. - С. 594.

⁶ См.: Ал-Джувайни, Мустафа ас-Сави. Манхадж аз-Замахшари фи тафсир ал-Коран. Египет: Дор-ул-маариф, 1959. - Т.1. - С. 277.

15. Музаффар ад-Дин Кутлуг-бек ибн Мас'уд ибн Халил ал-Вахши - поэт, "писавший стихи о бедных людях".²

16. Адиб Музаффар ад-Дин Абу Мухаммад ал-Мубарак ибн Али ибн Йа'куб ал-Байканди (ал-Пайкенди).³

17. Адиб Музаффар ад-Дин ал-Мубарак ибн Мухаммад ибн Сурхаб ал-Хорезми ал-Кяти.⁴

18. Видный адиб и ученый Музаффар ад-Дин Абу-с-Сана Махмуд ибн Арслан ал-Хорезми - историк, автор истории Хорезма,⁵ возможно, идентичный Махмуду ибн Мухаммаду ибн Арслану ал-Хорезми (см. выше).

19. Муаййан ад-Дин Махмуд ибн Умар ибн Халид ад-Дин Мухаммад ибн Умар ас-Самарканди ал-Хорезми - астроном, автор книги «ал-Мулаххас фи-л-хайа» ("Суть астрономии").

20. Малик ал-улама' Абу-л-Музаффар Мас'уд ибн Мухаммад ибн Садид ал-Ходженди - видный адиб и военачальник.⁶

21. Мунтаджиб ад-Дин Абу Са'д Мухаммад ибн ал-Хасан ибн Махмуд ан-Насави - видный ученый, знаток истории, адаба и других наук.⁷

22. Минхадж ад-Дин Абу Бакр Мухаммад ибн Ахмад ибн Абу Бакр ал-Маргинани - видный ученый и факих.⁸

23. Минхадж ад-Дин Абу Абдаллах Мухаммад ибн Умар ибн Абу-л-Фатх ал-Бухари - катиб, историк.⁹

¹ См.: Броккельман К. История арабской литературы. – Каир: Дор-ул-маариф, 1974. - Т. 1 - С. 849.

² Ибн ал-Фувати. Талхис. - Т. 5. - С. 584.

³ Там же. - С. 759.

⁴ Там же. - С. 781.

⁵ Там же. - С. 806.

⁶ См.: Ибн ал-Фувати. Талхис. - Т. 4. Ч.1. - С. 1087.

⁷ Ибн Халакан. Вафоёт-ул-аъён. - Бейрут: Дору содир, 1997. - Т. 3. - С. 321-328.

⁸ Ибн ал-Фувати. Талхис. - Т. 3. - С.392-393.

⁹ Ватват, Рашид ад-Дин. Маджму'а раса'ил. – Каир, 1315 г.х - Т. 1. - С. 66.

24. Ала ад-Дин Абу-л-Фатх Мухаммад ибн Абд ал-Хамид ал-Хусайн ал-Асманди ас-Самарканди, факих ал-Муназир ал-алам - происходил из Самарканда, был весьма сведущим факихом. Тадж ал-Ислам Абу Са'ид ас-Самани пишет: "Я встретил его в Самарканде и говорил с ним. Однако мне не удалось добиться от него того, что я хотел, ибо он был пристрастен к вину, и я уже слышал об этом. Он сказал мне: "Успокоение в мире можно получить только в двух вещах - в книгах и в вине". Он умер в 536 (1142) году, а родился в 488 (1095) году. Его сочинения: «Мухталиф ар-ривайа» («Различные предания») и «Интика' хаср ал-маса'ил ва каср ад-дала'ил» («Очищение вопросов в сокращении доказательств»)¹

25. Ала ад-Дин Абу Тахир Мухаммад ибн Махмуд ат-Тарджуман — факих, адиб. Был передатчиком всех сочинений аз-Замахшари. Умер в Джурджанийе Хорезма 2 мухаррама 645 года (10 мая 1247 г.)²

26. Фахр ал-Хваразм ("гордость Хорезма") ал-Аллама ("всезнающий") Джараллах Абу-л-Касим Махмуд ибн Умар ибн Мухаммад ал-Хваразми аз-Замахшари (27 раджаба 467 г. х./ 18 марта 1075 г. - 9 зу-л-хиджжа 538 г. х./13 июня 1144 г.) - величайший ученый Хорезма. Имел также лакабы ан-Нахави и ал-Лугави. Автор многочисленных сочинений и высший авторитет своего времени в риторике, стилистике, астрономии и других науках.³

27. Абу-л-Муаййид ал-Муваффах ибн Ахмад ал-Макки, известный как «Ахтаб Хваразм» ("самый красноречивый [в] Хорезме") «Садр ал-а'имма» ("садр имамов"), - лучший мударрис Хорезма (ум. в 568/1172 г.). Один из лучших учеников аз-Замахшари, блестящий знаток арабского

¹ См.: Буниятов З. М. Ан-Насави Мухаммад. Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны, (далее: Ан-Насави)// (Критич. текст, пер. с араб., предисл., коммент., примеч указ) - М.: «Восточная литература» РАН, 1996, - С. 149-150.

² Там же. - С. 197.

³ См.: Ибн ал-Асир. Ал-камиль фи т-тариих. Каир, 1938. Т. 9. - С. 98.

языка (как и его учитель), адиб, поэт, автор ряда сочинений по истории ислама.¹

28. Абу Мадар ад-Дабби ал-Хорезми «Махшур кулл фанн ал-устаз ал-фадил фарид ал-аср» ("Знаменитый во всех науках, благородный устаз, единственный своего времени").²

29. Малик Нусрат ад-Дин Хамза ибн Мухаммад ибн Умар ибн Хамза ан-Насави, владетель Насы, - высокообразованный человек своего времени. Он "был чудом в достоинствах и морем щедрости. Он помнил наизусть «Сикт аз-занд» (Искры огнива) Абу-л-ала ал-Маарри, ал-Йамини ал-Утби, ал-Мулаххас Фахр ад-Дина ар- Рази и ал-Ишарат аш-шейха ар-ра'иса Ибн Сины. У него были свои стихи на арабском и персидском языках, собранные в диваны. Что касается его переписки, то это - дозволенное волшебство и ключевая вода, она превосходит блеск красоты и надушена ароматом северного ветра. Он проявил себя искусным в науках древних и соединил это с прочими достоинствами. Он посвятил себя их изучению в дни своего пребывания в Хорезме, а оно длилось девятнадцать лет. Его предсказания по звездам редко когда не сбывались".³

30. Сирадж ад-Дин Йа'куб ас-Саккаки ас-Садр ал-аллама ("Глава всезнающих") Хорезма был "одним из достойнейших мужей Хорезма, столпом важнейших искусств и знатоком главнейших наук. Они (люди) были убеждены в том, что упомянутый зачаровывал некоторые звезды и отклонял их от орбит и преграждал путь водным потокам одним своим дыханием, - таково было их мнение о его совершенстве. Он был автором сочинений по всем областям знаний, считавшихся знамением искусства и чудом творения, и занимал почетное место при великом султани Ала ад-

¹ См.: Броккельман К. Указ. раб. - Т. 1. - С. 491.

² Кёпрюлю Ф.М. Тюрк-филолог эпохи Хорезмшахов. - М, 1960. - С. 441-444.

³ Ан-Насави. Указ. раб. - С. 86.

Дине Мухаммаде и его матери Туркан-хатун благодаря знанию астрономии".¹

31. Знаменитый Абд ал-Карим ибн Мухаммад ибн Мансур Абу Са'ид (или Абу Са'д) ибн Абу-л-Музаффар ал-Марвази ас-Самани (ум. в 1167 г.), выходец из известной мервской семьи ученых, — адиб, объездивший множество стран. Автор дошедшего до нас словаря нисб «Китаб ал-ансаб», сочинения «Зайл Тарах Багдад», "Истории города Мерва" и др.²

32. Наджиб ад-Дин ас-Самарканди (XIII в.) — автор пользовавшегося большой популярностью в Хорезме и за его пределами медицинского трактата о причинах и симптомах болезней.³

33. Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Кайс ар-Рази, близкий ко двору Ала ад-Дина Мухаммада адиб и ученый, автор сочинений «ал-Му'джам фи маа'ир ашар ал-аджами» («Словарь норм аджамских стихов») и «Тибйан лугат ат-турки ала лисан Кангли» («Разъяснение тюркского языка в наречии Кангли»).⁴

34. Известным глазным врачом Самарканда был Зайн ад-Дин, который после падения государства Хорезмшахов перешел на службу к Чингиз-хану и даже вылечил его от офтальмии.⁵

35. Абу Ибрахим Исма'ил ал-Джурджани посвятил хорезмшаху Атсызу свой медицинский трактат «Китаб ал-аград ат-тиббийа ва-л-мабахис ал-ала'ийа ал-хорезмшахийа». ⁶

Хорезм, по сообщению источников, "во все времена был местопребыванием людей науки и местом остановки караванов

¹ Два списка этой рукописи хранятся в библиотеке Айя-Софья в Стамбуле № 3565.

² Ватват. Расаил. - Ч. 1. - С. 66.

³ См.: Ал-Казвини Закарийа. Асар ал-билад ва ахбар ал-'ибад. — Берут, 1960. - С. 650.

⁴ См.:Наджи Ма'руф. Урубат ал-улама ал-мунсависин ила билад ас-а'джмийати. - Багдад, 1977. Т. 2. - С. 63.

⁵ Там же. - С. 61.

⁶ Йакути Хамави. Удаба. - Т. 5. - С. 238.

мудрецов",¹ а Бухара "всегда была местом собрания улемов, родиной благородных и средоточием наук".²

Многие ученые, получившие подготовку в городах, входивших в состав государства Хорезмшахов, занимались преподавательской деятельностью в других городах и странах Востока.

36. Захир ад-Дин Мухаммад ибн Умар ибн Мухаммад ал-Бухари, происходивший из селения Науджабад, в округе Бухары, преподавал в Багдаде. В библиотеке медресе ал-Мустансирийа и сейчас хранится его сочинение «Кашф ал-ибхам ли-даф' ал-авхам».³

37. Среди книг этой же библиотеки есть около 20 томов сочинения "факиха вселенной" Таха ибн Ибрахима ибн Ахмада ибн Исхака шейха имама Зайн ад-Дина Абу Бакра ал-Бухари (ум. ок. 1252 г.) «Китаб фи-л-адабийат». Это собрание включает его рассказы, переписку и стихи. Он сам подарил свои труды этой библиотеке.⁴

38. Абу Мухаммад ал-Касим ал-Бухари (род. в 1160 г.⁵, Йакут не приводит даты его смерти, но пишет, что видел Абу Мухаммада стариком). Долго жил в Бухаре и говорил, что придерживается мазхаба ее жителей - ханафитского, отвергая обвинение в принадлежности к мутазилитам, которое, как можно полагать из текста Йакута, было выдвинуто против него.⁶ Абу Мухаммад — автор многих книг, среди которых комментарий к книге стихов Абу-л-ала ал-Маарри «Сикт аз-занд» (Искры огнива) и комментарий к сочинению ал-Утби ал-Йамини.

39. Мухаммад ибн ал-Хусайн ибн Мухаммад ибн ал-Хусайн ибн Али ибн Ибрахим ибн Абдаллах ибн Йа'куб аз-Загули (Загула - одно из

¹ Йакут. Удаба. Т. 5. – С. 239.

² Буниятов З. М. Ан-Насави Мухаммад. Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны. М.: «Восточная литература» РАН. - 1996. - С. 149.

³ Ал-Ханбали ибн-ЌИмад. Шазарат аз-захаб фи ахбар ман захаб. Бейрут, 1986. - Т. 4. - С. 178.

⁴ Ал-Ханбали ибн-ЌИмад. Указ. раб. - Т. 5. - С. 64.

⁵ Ауфи Мухаммад. Лубаб ал-албаб. - Техран, 1333 г.х. - Т. 2. - С. 345.

⁶ Ауфи Мухаммад. Указ. раб. - Т. 1. - С. 142-144.

селений Пяндждеха) ал-Марвази (ум. в 1163 г.) - автор "множества сочинений, из которых только одно состояло из 400 томов".¹

40. Рукн ад-Дин Абу Хамид Мухаммад ибн ал-Амид ал-Ханафи ас-Самарканди основатель суфийского братства ал-амидийа, автор многих сочинений. Умер в Бухаре в 1218 г.²

41. Маджд ад-Дин Мухаммад ан-Насави написал в правление хорезмшаха Ала ад-Дина Мухаммада стихотворное сочинение на персидском языке «Шаханшах-наме» (Книга о царях царей) и посвятил его победам своего покровителя. Об этом пишет Ауфи, который виделся с Маджд ад-Дином в 600/1204 г. в Насе.³ Ауфи также сообщает, что Саййид Садр ад-Дин Нишапури, которого он хорошо знал, написал на арабском языке сочинение «Тарихи Хорезмшахи» (История Хорезмшахов.

Ауфи добавляет, что Садр ад-Дин сочинял прекрасные стихи на арабском, а иногда и на персидском языках.⁴

42. Мухаммад ибн Ахмад ибн Аби Наср ибн Ахмад ибн Мустауфи ал-Харави, известный по лакабу ар-Ради ал-Катиб, в 596/1199-1200 г. по заказу везира хорезмшаха Текиша перевел на персидский язык сочинение Ахмада ибн А'сама ал-Куфи (ум. в 926 г.) «Китаб ал-футух» ("Книга завоеваний"). Однако он умер, не закончив перевода, и работа была завершена Мухаммадом ибн Ахмадом ибн Абу Бакром ал-Катиби ал-Мабаранабади.⁵

43. Известным знатоком грамматики этого времени был ал-Маджд ал-Мутарризи ан-Нахави ал-Хорезми, умерший в 606/ 1209 г.⁶

¹ Ибн ал-Асир. Указ. раб. - Т. 9. - С. 302.

² См.: Мухаммад ибн Наджиб Бакран. Джахан-наме. (Книга о мире). - М, 1960. Ч. 1. - С. 187.

³ Буниятов З. М. Государство хорезмшахов Ануштеинидов 1097 - 1231 гг. - Баку, 1999. - С. 121.

⁴ Там же. - 164-165.

⁵ Буниятов З. М. Указ. раб. - С. 121.

⁶ Там же. - С. 145.

44. Мухаммад ибн Наджиб Бакран составил в 1208-1209 г. карту мира для хорезмшаха Ала ад-Дина Мухаммада и написал к ней пояснительный текст, который был назван им «Джахан-наме» ("Книга о мире").¹

Преподаватели (мударрисы) и имамы назначались в учебные заведения (медресе) специальными распоряжениями султанов или их наместников. Например, указом хорезмшаха Иль-Арслана, датированным рамаданом 557 г. х. (август - сентябрь 1162 г.), хакану Абу-л-Музаффару Тамгач Богра-хану Ибрахиму ибн Сулейману в числе прочих обязанностей вменялось назначение мударрисов в Туркестане.² Сохранился указ хорезмшаха Атсыза о назначении на должность мударриса: "Отец такого-то много лет был мударрисом в Мервском медресе, с которым наша семья имела тесные связи. Такой-то после смерти отца прибыл ко двору и был допущен к Высокому собранию (маджлис). Теперь он назначается для преподавания (тадрис) в школу его отца. Вакфы медресе передаются в его распоряжение (тасарруф), и по предписанию учредителя вакфа он должен тратить доходы вакфа на достойные цели, на возведение зданий (имарат) и на обработку земли (зираат). Все богословы, правоведы и слушатели медресе должны почитать его и принимать участие в его собраниях".

Хорезмшах Текиш издал на имя имама Бадр ад-Дина указ следующего содержания: "Бадр ад-Дин, который в большом почете при дворе, назначен за свои заслуги на должность мударриса, имама и хатиба в таком-то крупном вилайете. Бадр ад-Дин должен исполнять свои обязанности богобоязненно, согласно Корану, хадисам, сунне пророка и примеру имамов. Он должен отправлять пятничные и праздничные молитвы (намаз), читать проповеди, восхвалять Аллаха, пророка, халифов и хорезмшахов, следить за сохранностью и ремонтировать

¹ Ал-Казвини Закарияя. Указ. раб. - С. 528.

² Ан-Насави. Указ. раб. - С. 93-94.

религиозные сооружения, заботиться об увеличении доходов, поучать людей словом и примером, назначать способных заместителей".

Иногда в качестве вакфа учебному заведению передавались целые селения. Так, медресе Хатун Баха в Хорезме было передано в качестве вакфа селение Сакан Ахашк. В указе хорезмшаха Текиша на имя его везира Насир ад-Дина говорится, что бывший мутавалли этого вакфа оказался человеком неспособным, вакф стал убыточным и пришел в упадок. Насир ад-Дину предписывалось возместить убытки и назначить нового мутавалли, который должен следить за обучением (даре) будущих мударрисов.

Одним из выдающихся деятелей государства Хорезмшахов в правление султана Ала ад-Дина Мухаммада был Шихаб ад-Дин Абу Са'д ибн Имран ал-Хиваки - "столп веры и твердыня державы",¹ "известный законовед, знаменитый муфтий толка аш-Шафи'и. Самый проникательный мог быть лишь рабом его смешливости, самый остроумный - слугой его мысли. Он достиг при султани такой степени, когда уже не приходится желать большего, ибо нельзя возвыситься выше неба. Он (султан) советовался с ним в серьезных делах и прислушивался к его мнению. И не раз можно было видеть, как правители, их везиры и люди высоких степеней из числа эмиров стояли у его дверей рядами, а он в это время по обыкновению поучал имамов. Он преподавал в пяти медресе Хорезма и не прекращал занятий, пока не заканчивал их, и лишь после этого хаджибы султана могли беседовать с ним о различных делах.

Он (Шихаб ад-Дин) построил при шафиитской мечети в Хорезме библиотеку, подобной которой не видано было ни раньше, ни впоследствии".²

Выдающимся мударрисом Бухары был Кутб ад-Дин Абу Мухаммад Умар ибн Мухаммад ибн Умар ал-Ансари ал-Акли ал-Бухари (ум. в

¹ Ибн ал-Фувати. Указ. раб. - Т. 4. - С. 676.

² Бунятов З. М. Государство хорезмшахов Ануштеинидов 1097 – 1231 гг. - С. 163.

январе 1200 г.). Он слушал лекции у таких видных ученых, как Абу Мухаммад ал-Касим ибн Али Ибн ал-Асакир и Бадр ад-Дин Абу-л-Хайр Бадил ибн ал-МуАммар ат-Табризи. "Он был самым достойным из шейхов-мударрисов в своем городе".¹

Обязанности мударриса были весьма почетны, и часто эту должность занимали высокопоставленные чиновники, вышедшие в отставку.

Строительство новых (султанских) медресе поручалось обычно видным религиозным деятелям. Например, строительство медресе в Хорасане было поручено муфтию имаму Азиз ад-Дину Али ал-Балхи,² а в Нишапуре - муфтию и мударрису Нишапура имаму Фахр ад-Дину Абу Сабиту Абд ал-Азизу ибн Абд ал-Джаббару ал-Куфи.³

Видным просветителем в правление двух последних хорезмшахов был Мукарраб ад-Дин Мухаммад ибн Ибрахим ал-Пахлаван ал-Хорезми (ум. в 1228 г.). Султан Джалал ад-Дин поручил ему построить в память о своем отце, хорезмшахе Ала ад-Дине Мухаммаде, медресе в Исфахане и передал ему на строительство 30 тыс. динаров. Кроме этой суммы с налоговых поступлений Ирака на строительство медресе выделялись средства, "необходимые для окончания строительства и для того, чтобы утварь была из золота: и подсвечники, и кувшины. Мукарраб ад-Дин направился в Исфахан и приступил к строительству. Я (ан-Насави) прибыл через четыре месяца и увидел, что уже возведены стены в человеческий рост" .

В бухарском округе Дихкан в правление хорезмшахов существовала Библиотека Дома бедняков (Хизанат ал-кутуб Дар ал-фукара), в которой хранились уникальные рукописи.

¹ Ватват. Расаил. Указ. раб. - Ч. 1. - С. 41-42.

² Ан-Насави. Указ. раб. - С. 241.

³ Там же.

Таким образом, Хорезм был родиной, помимо аз-Замахшари, и еще для целого ряда крупнейших деятелей науки, таких, как Мухаммад ибн Муса ал-Хорезми (1-я пол. IX в.), Абд ал-Азиз ал-Джурджани (ум. 976г.), Абу Абдаллах Мухаммад ибн Йусуф ал-Хорезми (2-я пол. X в.), Йусуф ал-Хорезми (конец X в.), Абу Бекр Хорезми (X в.), Абу-л-Хусайн Ахмад ибн Мухаммад Сухайли Хорезми (ум. 1027 г.), Абу Бекр Ахмад ибн Мухаммад ал-Хорезми ал-Баркани (947-1033 гг.) или (947- 1052 гг.), Абу Райхан Беруни (973-1048 гг.), Абу-л-Хайр Хаммар Хасан ибн Сивар ибн Баба ибн Бахрам ал-Хорезми (942-1048 гг.), ал-Хараки (ум. 1133 г.), Абд ал-Гафур ибн Лукман ибн Мухаммад Тадж ад-дин Абу-л-Мафахир ал-Кардари Хорезми (ум. 1166 г.), ал-Касим Абу Мухаммад Мадж ад-дин ал-Мавруф бисадр ал-Афадил ал-Хорезми (1159-1229 гг.), Мухаммад ибн Абу-л-Касим ал-Баккали ал-Одами ал-Хорезми (ум. 1166 или 1176 гг.), Махмуд ибн ‘Умар ал-Джагмини ал-Хорезми (ум. 1221 г.), Абу Йа’куб Йусуф ас-Саккаки ал-Хорезми (1159-1228 гг.) и др.¹ Эти великие ученые-хорезмцы внесли большой вклад в сокровищницу мировой науки и прославили Хорезм на весь мир.

Анализ научной и культурной жизни Хорезма, а также социально-политической ситуации времени жизни аз-Замахшари позволяет нам сделать следующие выводы:

- Хорезм в XII в. был одним из ведущих центров мусульманской культуры и науки, в этот город стекались мыслители и ученые из различных уголков мира;

- научная и культурная жизнь в этот период, (особенно в Хорезме) отличалась многогранностью и относительной свободой, что способствовало бурному развитию философии, науки и культуры;

- мутазилитские идеи оказали очень сильное воздействие на становление мировоззрения аз-Замахшари. При этом следует отметить тот факт, что если в других регионах исламской ойкумены к XII в.

¹ Халидов Б.З., Халидов А. Б. Указ. раб. - С. 545.

мутазилитская рациональная школа или была уничтожена или переживала упадок, то в Хорезме, наоборот, наблюдались возрождение и подъем мутазилитского рационализма;

- в Хорезме жили и творили представители различных религиозно - правовых школ ислама, а также других религий, что также повлияло на разнообразие и глубину идей аз-Замахшари.

Ин параграфро камтар карда то 12-15

саҳифа оварда расондан лозим

§.2. Жизненный путь и наследие аз-Замахшари

Аллама Джараллах Абу-л-Касим Махмуд ибн ‘Умар ибн Мухаммад ибн Ахмад ибн ‘Умар аз-Замахшари ал-Хорезми родился 27 раджаба 467 г.х./18 марта 1075 г. в селе Замахшар.

Об имени аз-Замахшари и его отца в источниках приводятся разные сведения например, в заключении произведения самого аз-Замахшари «Ал-Кашшаф» указывается его полное имя: Абу-л-Касим Махмуд ибн ‘Умар ибн Мухаммад ибн Умар ал-Хорезми аз-Замахшари.¹ Переводчик «Навабиг ал-Калим» Шихаб ад-дин Абд ал-Азиз Иманди Баша называет его Замахшари Абу-л-Касим Шихаб ад-дин ибн Джар Аллах.² В «Мавдуат ал-’улум» имя его звучит следующим образом: Абу-л-Касим Джараллах Махмуд ибн ‘Умар ибн Ахмад аз-Замахшари ал-Хорезми.³

Начальное образование Замахшари получил в родном селении Замахшаре у отца, который был имамом деревенской мечети и сам учил сына письму и чтению, прежде всего чтению Корана.⁴ Убедившись в способностях, любознательности и трудолюбия сына, имам создал ему все условия для продолжения образования. Еще маленьким Махмуд упал с крыши и сломал ногу, которую пришлось ампутировать. После этого отец отказался от мысли дать сыну-калеке образование и решил учить его портняжному делу. Но сын упросил отца отвезти его в Ургенч и оставить там на произвол судьбы. Вероятно, Махмуд был оставлен при каком-то медресе с мечетью.⁵ В других источниках несчастье, случившееся в детстве с Замахшари, трактуется иначе. Так, в «Мавдуат

¹ Аз-Замахшари, Абулкасим Джаруллох Махмуд. Тафсири-ал-Кашшоф. – Бейрут; Лубнон: Дор-ул-фикр, 2006. - С. 299.

² Аз-Замахшари, Абулкасим Джаруллох. Навабиг ал-калим. - Казань, 1904. - С. 1.

³ Мавдуат ал-'улум. - С. 550.

⁴ Там же. С. 551; Халидов Б. З., Халидов А. Б. Указ. раб. - С. 547-548.

⁵ Там же. - С. 552; Там же. - С. 548.

ал-'улум» говорится: «Любовь и жажда к науке и знанию вынудили молодого Махмуда покинуть родное село и отправиться в столицу Хорезма Ургенч для продолжения учебы. По дороге он отморозил ногу и врачи отрезали ее. Но этот трагический случай не сломил волю Махмуда».¹

В те времена ампутированная рука или нога, согласно положениям Корана, были признаком бесчестья, так как таким образом наказывали в то время воров. Чтобы восстановить доброе имя молодого Замахшари, его ученики и друзья собрались, по обычаю, в его доме, тем самым восстановив его репутацию.

Из этих скудных биографических данных видно, что семья Замахшари не была богатой, зажиточной. По сути дела, он был предоставлен самому себе. Ему рано пришлось начать трудовую жизнь, чтобы обеспечить себе существование. К счастью, у него к этому времени выработался превосходный каллиграфический почерк. В медресе это не осталось незамеченным, и он вскоре стал квалифицированным переписчиком, что вполне обеспечило ему материальную независимость.

Вскоре в семье аз-Замахшари произошло несчастье: отец его, видимо, по политическим мотивам, оказался в опале у местного шейха - Муаййада ал-Мулька, и тот посадил его в тюрьму. Об этом мы узнаём из одного стихотворения аз-Замахшари в его диване «Ал-Адаб», в котором имеется немало интересных биографических сведений.²

В стихах, адресованных Муаййид ал-Мульку, Махмуд аз-Замахшари просит сжалиться над страдающим отцом, закованным в кандалы. Он пишет, что отец уже не молод, у него много детей и умоляет властителя освободить старика.³

¹ Мавдуат ал-'улум. - С. 551.

² Халидов Б. З. Ххолидов А. Б. Указ. раб. - С. 548.

³ Ал-Джувайни, Мустафа ас-Сави. Манхадж аз-Замахшари фи тафсир ал-Коран. - Каир, 1959. - С. 25.

В Ургенче молодой Махмуд Замахшари изучал грамматику и литературу у известного Абу Мудара ад-Дабби. Этот ученый пользовался огромным авторитетом среди современников. Его всегда приводили как образец учености и мудрости и даже прозвали «великим и единственным человеком эпохи». Особенно велики были знания Абу Мудара в филологии и медицине.

Убедившись в исключительной талантливости и усердии Махмуда Замахшари, Абу Мудар сильно привязался к своему ученику и стал оказывать ему покровительство, помогая ему материально и проводя с ним много времени. Аз-Замахшари стал его любимым учеником, который тоже с большой любовью и уважением относился к своему учителю, понимая, как многим он обязан Абу Мудару. Аз-Замахшари навсегда сохранил к нему глубокое уважительное отношение и любовь. Йакут Хамави называет Абу Мудара ад-Дабби самым любимым и лучшим учителем Махмуда аз-Замахшари.

С именем Абу Мудара ад-Дабби ал-Исфахани связано и распространение в Хорезме учения му'тазилитов. Это особое рационалистическое учение в истории философской мысли мусульманского Востока. Замахшари получил у своего любимого учителя не только его обширные знания, но и унаследовал его мировоззрение, навсегда став приверженцем му'тазилитов. Все биографы подчеркивают, что, несмотря на большой политический риск в карьере для последователей ислама этого толка, Замахшари никогда не скрывал своих взглядов, что говорит о его бесстрашии и принципиальности. Арабский исследователь жизни и творчества Замахшари Мухаммад ал-Хуфи пишет по этому поводу: «И пожалуй, не будет преувеличением, если скажем, что одной из причин того, что он стал крупнейшим арабистом-филологом, является его му'тазилитство».¹ Сторонники этой

¹ Ал-Хуфи, ал-Дуктур Ахмад Мухаммад. Аз-Замахшари. - Каир: Дар ал-фикр ал-араби, 1966. - С. 49 (далее: Ал-Хуфи. аз-Замахшари).

школы всегда старались наилучшим образом изучить арабский язык, чтобы использовать его тонкости в своих, основанных на разуме, построениях и в дискуссиях со своими противниками.

После смерти Абу Мудара, чтобы пополнить свои знания, аз-Замахшари отправляется в Бухару. Здесь он сближается с шейхом Абу Мансуром Насром ал-Хариси, Абу Садам аш-Шаккани, Абу-л-Батиром, и Абу Музаффаром. Все они были известнейшими учеными Бухары, особенно в области арабского языка и других вопросах филологии. Махмуд Замахшари многому научился у них, значительно пополнив свои знания в этой области. Спустя некоторое время, аз-Замахшари отправляется в свое первое путешествие по Хорасану и Мавераннахру, он побывал в Нишапуре, Мерве, Исфахане. Во всех этих городах аз-Замахшари обязательно знакомился и сходил с местными учеными, непрерывно утоляя свою любознательность. Во время правления шаха Мухаммеда ибн Ануштегина (1097-1127 гг.) аз-Замахшари возвращается в Хорезм и поступает к нему на службу. Широко известный в науке арабо-персидско-тюркско-монгольский словарь «Мукаддимат ал-адаб» (Предисловие к адабу) был составлен аз-Замахшари, вероятно, после его возвращения из Мекки, по просьбе сына Ануштегина хорезмшаха Атсыза (1127-1156 гг.), который является одной из самых ярких фигур в истории Хорезма периода борьбы против вассальной зависимости от Сельджукидов. В отличие от отца Кутб ад-дина Мухаммеда (1097-1127 гг.) и деда Ануштегина (1077-1097) - первого представителя этой династии, Атсыз был энергичным и умным дипломатом, бесстрашным военачальником.¹

Хорезмшахи проявляли большую благосклонность к поэтам и ученым, приближали их к своему двору, оказывали им большое внимание. Шах Атсыз сам писал стихи на фарси. При нем жил и работал начальником канцелярии рукописных книг ученик аз-Замахшари,

¹ Халидов Б. З. Халидов А. Б. Указ. раб. - С. 558.

известный поэт Рашид ад-дин Ватват, писавший стихи на двух языках - арабском и фарси.

У Махмуда аз-Замахшари есть стихи, подтверждающие его близость к некоторым государственным деятелям династии Сельджукидов, в частности даже к самому Низаму ал-Мульку.¹ Это большей частью панегирики, в которых аз-Замахшари прославляет властителя. Обычно панегирики приносили поэту определенные выгоды, укрепляли его положение при дворе и в ученом мире. По всей вероятности, в сближении Замахшари с двором шаха немалую роль сыграл его учитель и покровитель Абу Мудар. Ведь ученик ему был дорог и тем, что он очень последовательно и активно пропагандировал учение му'тазилизма. Сам Абу Мудар также поддерживал связи с Низамом ал-Мульком.² Во всяком случае, Замахшари почти никогда не бедствовал, не испытывал материальных трудностей, пользуясь поддержкой властей или крупных государственных чиновников. Так, в одной анонимной рукописи пишется, что Замахшари «на 41 году жизни (т.е. около 1115 г.) уже беседовал и пировал с царями и везирами, прославлял их и наслаждался благами сего мира».³

Но, спустя некоторое время, разочаровавшись в таком времяпрепровождении при дворе сельджукских шахов, аз-Замахшари отказывается от роскоши и жизненных благ и уходит в уединение, а затем совершает хадж в Мекку.⁴ По всей вероятности, существовали и другие, более существенные мотивы, которые побудили аз-Замахшари к такой резкой перемене своего положения. Но нам они неизвестны, мы здесь можем только предполагать.

¹ Ал-Хуфи. аз-Замахшари. - С. 48.

² Ал-Джувайни, Мустафа ас-Сави. Манхадж аз-Замахшари фи-тафсир ал Коран. - С. 31-34.

³ Мавдуат ал-улум. - С. 552.

⁴ Там же. - С. 551-552.

Такой резкий поворот в жизни аз-Замахшари некоторые ученые связывают с опасным для него заболеванием (приблизительно в 1118-1119 гг.), когда он дает обет больше не обивать пороги султанов, как он сам пишет: «Беречь свою душу и язык от прославления их в стихах, воздержаться от приема их подачек, постараться исключить свое имя из канцелярской книги султана. Тогда, может быть, Аллах и вернет мне здоровье».¹

Такие крутые повороты в жизни аз-Замахшари не были исключительными. Бурные события XI-XII вв., связанные с противоречиями огромной феодальной державы Сельджукидов, заставили многих поэтов и ученых удалиться от двора. Таким образом они освобождались от полной зависимости. При этом многие из них обратились к дервишизму, суфизму.² Так, например, поступил известный богослов и философ Абу Хамид Газали.

В Мекке аз-Замахшари написал свои художественно-дидактические сочинения «Атвак аз-захаб» («Золотые россыпи») и главный свой труд - комментарий «ал-Кашшаф» к Корану. Здесь будет уместно привести следующий факт: свое наиболее интересное сочинение «Ихйа ал - 'улум» («Воскрешение богословских наук») Абу Хамид Газали тоже написал в Мекке, отказавшись от жизни придворного, как и аз-Замахшари. Это, конечно, не случайное совпадение, а проявление определенных закономерностей, объясняемых условиями жизни поэта и ученого в то время.³

После своего выздоровления аз-Замахшари отправляется в Багдад, где знакомится со многими учеными, которые делятся с ним своими знаниями и идеями. По свидетельству многих современников, несмотря на свою деревянную ногу, аз-Замахшари отличался большой

¹ Аз-Замахшари. Макамат, 2-е изд. - Каир, 1907. - С. 5-6 (далее: аз-Замахшари. Макамат).

² Бертельс Е. Э. История персидской литературы. Избр. труды. М., 1960. Т. 1. - С. 523.

³ Халидов Б. З. Халидов А. Б. Указ. раб. - С. 552.

подвижностью, живостью. Вскоре он вторично посещает Мекку¹ и остается там на пять лет. Почти вся дальнейшая жизнь мыслителя протекает в путешествиях. Он побывал в многих местах Ближнего Востока - в Сирии, Дамаске, Багдаде и др. В Мекке он заканчивает свое знаменитое сочинение «ал-Кашшаф». Незадолго до смерти он возвращается в родной Ургенч. Но перед этим он успел посетить Бухару, Мерв, Нишапур, Исфахан, Мекку, Медину, Йемен, Рийад, Таиф и др.

Аз-Замахшари сам очень высоко оценивал свои комментарии к Корану - «ал-Кашшаф». Свое отношение к этой работе он выразил следующими словами:

Много на свете тафсиров, не счесть.

Но, клянусь жизнью, в мире нет равных моему «Кашшафу».

Если хочешь идти по правильному пути, читай мой тафсир,

Незнание, как болезнь, а «Кашшаф» - лечение от нее.²

Аз-Замахшари книгу «ал-Кашшаф» закончил в 1134 г. и подарил ее эмиру Мекки Абу-л-Хасану Али ибн Иса ал-Хасани. Эти комментарии демонстрируют огромную эрудицию писателя, удивительную разносторонность его таланта и интересов. Известен такой рассказ из жизни аз-Замахшари: когда аз-Замахшари ушел в уединение, Хорезмшах Атсыз ибн Мухаммед часто его посещал. Однажды он нанес ему визит вскоре после того, как аз-Замахшари вернулся из Мекки. Атсыз побыл у него довольно долго, даже совершил, стоя за ним, как за имамом, предвечернюю молитву. Тут кто-то из окружающих заметил ученому: «Вы поседели», на это замечание последовал ответ: «Меня сделали седым чтение книг и путешествия».³

Многие исследователи отмечают, что наиболее активная и плодотворная творческая деятельность аз-Замахшари начинается с того

¹ В «Мавдуат ал-улум» говорится о том что он 7 раз посетил Арафат.

² Аз-Замахшари. ал-Кашшаф. - С. 13.

³ Характерная черта стиля аз-Замахшари, игра слов. – См.: Халидов Б. З., Халидов А. Б. указ. раб. - С. 552-554.

времени, когда он приступает к работе над своими важнейшими трудами. Так, в 1119-1121 гг. он пишет трактат «ал-Муфассал» («Расширенный») - его главный труд по арабской грамматике. Многие критики, высоко оценивая данную книгу, ставят ее в один ряд со знаменитой работой известнейшего арабского грамматиста раннего средневековья Сибавайхи - «ал-Китаб» («Книга»).

В 1122 г. аз-Замахшари заканчивает огромную двухтомную лексикографическую работу «ал-Фаик фи гариб ал-хадис». («Возвышенное в редких речах»).

Вершиной же наследия аз-Замахшари по праву считается книга «ал-Кашшаф ан-хакаик ат-танзил» («Раскрывающий истины откровения»), комментарии к Корану, которая была написана в 1132-1135 гг.

По сведениям немецкого востоковеда К. Броккельмана, в различных рукописных фондах мира хранится около 100 рукописей «ал-Кашшаф ан-хакаик ат-танзил» и более 20 комментариев к ней. Арабские специалисты по грамматике единогласно подтверждают, что это произведение занимает одно из первых мест среди комментариев к Корану, которые были написаны в разные времена. В отличие от других комментариев Корана, в «ал-Кашшаф» аз-Замахшари много внимания уделяет филологическому разбору священной книги. Это «ал-Кашшаф» серьезнейший труд ученого, памятник арабской литературы XII в. Автор раскрывает в нем все тонкости языка и стиля, риторики и красноречия. Комментируя стихи Корана, он объясняет все стилистическое своеобразие языка великой книги. Как заметил профессор Б.З. Халидов, «она написана ученым на склоне лет, когда за его плечами был уже богатый опыт жизни и творчества».¹

После «ал-Кашшаф» аз-Замахшари пишет двухтомный словарь арабского языка «Асас ал-балага» («Основы красноречия») и

¹ Халидов Б. З., Халидов А. Б. Указ раб. - С. 556.

художественно-дидактические сочинения «Навабиг ал-калим» («Гениальные ораторы») и «Раби' ал-абрар» («Весна благочестивых»).¹

Джараллах Махмуд аз-Замахшари умер в своем родном городе, в Ургенче, в 1144 г. 14 июня (10 зу-л-хиджжа, 538 г.х.). В большинстве источников нет разногласий по поводу года рождения и смерти аз-Замахшари. Так, Ибн Касир пишет, что аз-Замахшари прожил 76 лет, родился в 462 г.х. и умер в 538 г.х.² По мнению автора «Кашкула» Шейха Баха ад-дина Мухаммеда ибн Хусейна ал-Амили, аз-Замахшари умер в 547 г.х.³ В остальных источниках пишется, что ученый родился в 462 г. и умер в 538 г. Ибн ал-Имад ал-Ханбали отмечает, что аз-Замахшари прожил 71 год.⁴

По сведениям Ибн Баттуты, могила аз-Замахшари находится за городом и над могилой воздвигнут купол.⁵

Из устных рассказов следует, что в нынешнем Ургенче есть старый мазар, в котором и находится могила аз-Замахшари. Люди посещают эту могилу и называют ее «Аксак ата» («Отец калека»).

Одно из замечательных свойств аз-Замахшари как ученого – это устремленность к воспитанию поколения талантливых и верных последователей - учеников, которые смогли бы продолжить его дело развить дальше его идей, укрепить позиции его научной школы. У аз-Замахшари было много учеников. Куда бы он ни приходил, где бы он ни появлялся, вокруг него тут же собирались люди, жаждущие получить от него знания, идти вслед за ним по пути постижения знаний. В итоге аз-Замахшари решил многие труднейшие задачи, которые до него не мог решить никто, он создал целую научную школу, распространил свой

¹ Ал-Джувайни, Мустафа ас-Сави. Манхадж аз-Замахшари. - С. 40, 53, 59.

² Ал-Хуфи. аз-Замахшари. - С. 35-36.

³ Шейх Баха ад-дин Мухаммад ал-Амили. Кашкул. - Миср 1316 х. - С. 204.

⁴ Ал-Хуфи. аз-Замахшари. - С. 35.

⁵ Там же. - С. 47.

научный метод, в котором сфокусировались и его система взглядов, и творческие убеждения.

К числу учеников аз-Замахшари относятся сын его сестры Абу Амр Амир ибн ал-Хасан ас-Суммар из аз-Замахшара,¹ Абу-л-Махасин Абд ар-Рахим ибн Абдаллах ал-Баззаз из Абиварда, Абу-л-Махасин Исмаил ибн Абдаллах ат-Тавили из Табаристана, самаркандец Абу Са'д Ахмад ибн Махмуд, Абу Тахир из Хорезма, Саман ибн Абд ал-Малик ал-Муваффах ибн Ахмад ибн Абу Сайд - прозаики, поэты, лингвисты и богословы. Например, Абу-л-Хасан, известный под псевдонимами Худжат ал-Афадил (Довод мудрых) и Фахр ал-Машаих (Гордость старцев) (ум. в 560 г. х.) учился у аз-Замахшари и считается выдающимся филологом и комментатором. Известны его произведения «Китаб ал-Мавади' ва-л-булдан» («Книга расположения стран»), «Тафсир ал-Куран» («Комментарии к Корану»). Видный филолог Мухаммед ибн Абулькасим Байчук, и Абу-л-фадл ал-Баккали ал-Хорезми ал-Адами также являются учениками аз-Замахшари. Мухаммед Абу ибн ал-Касим учился у Замахшари лексикологии и после его смерти заменил его. Мухаммед ибн Абу-л-Касим написал также произведения, как «Мифтах ат-танзил» («Ключи к ниспосланному»), «Таквим ал-лисан» (Утверждение языка), «И'раб фи-л-и'раб» («Склонение в арабском языке»), «Ал-Бидаят фи-л-маани ва-л-байан» («Начало в науке о смыслах и изложении»), «Китаб маназил ал-Араб», «Шарх асма ал-хусна» и некоторые другие. Абу Йусуф Йа'куб ибн Али ибн Мухаммед ал-Балхи, Дийа ад-дин ал-Мекки, Мухаммад ибн Абду-л-Джалил ал-Балхи Рашид ад-дин Ватват также были учениками великого ученого. Ватват стал выдающимся поэтом, а его произведение «Хадаик ас-сихр фи дакаик аш-ши'р» («О художественных особенностях поэзии») до сих пор сохраняет свое актуальное научное значение.²

¹ Саййид Мухаммад Казим. Пишро-ве-адаб е Мукаддимат ал-адаб. - Техран, 1342. - С. 12.

² См.: Бартольд В. В. Сочинения. М. 1963. - Т. I. - С.79.

Самым известным учеником и поклонником Махмуда аз-Замахшари был эмир Мекки ибн Ваххас Абу-л-Хасан Али ибн Иса ибн Хамза ибн Ваххас ибн Сулейман ибн Хусайн ибн Али ибн Абу Талиб. Ибн Ваххас будучи одним из самых просвещенных людей своего времени написал нескольких прозаических и поэтических произведений. По своим воззрениям, как и аз-Замахшари, он был му'тазилитом. Ибн Ваххас очень уважал своего учителя и помогал ему материально.

Особенно же известен он был в Хиджазе. Когда Махмуд аз-Замахшари находился в Мекке, Хафиз Абу-т-Тахир Ахмад ибн Мухаммад ас-Салафи направил ему приглашение из Александрии, пожелав учиться у него. В ответном письме аз-Замахшари написал, что не сможет приехать.

Некоторые ученые стали "заочными" учениками Замахшари. Например, ал-Эмир Шибл ад-Давла Абу-л-Хайджа Мукбил ибн Атийя ал-Бакри, зять Низама ал-Мулька.

Все научно-философское наследие Махмуда аз-Замахшари в основном посвящено вопросам арабского языка и литературы, а также защите положений рационалистического учения му'тазилитов. Он изучил арабский язык во всех его тонкостях, в совершенстве познал его грамматику, стилистику и создал уникальные и бесценные произведения по арабской филологии. Сложный материал он излагает предельно просто, сжато, но очень содержательно. При этом его чисто художественные произведения, в которых аз-Замахшари следовал духу времени, написаны усложненным языком, со всеми языковыми и стилистическими приемами и ухищрениями арабского художественного стиля: тут и языковые украшения, попарно рифмованные фразы, богатейшая синонимика, разветвленные сравнения, фигуры, тропы.

Несколько произведений ученого можно отнести к географическому циклу, ведь аз-Замахшари очень много путешествовал, наблюдал и делал

записки. Он хорошо знал географию и историю тех мест, которые посетил.

Из доступных источников нам известно, что аз-Замахшари написал около 80 сочинений. Они подразделяются на следующие отрасли знания: философия, теология, исламское право (фикх) грамматика, литература, лексикография, поэзия, художественная дидактика, фольклор, экзегетика, история и география. Из них до нас дошли только 25. Остальные его произведения известны только по названиям. Среди ученых существуют самые различные мнения относительно количества написанных им книг. Так, известные исследователи его творчества - Б. З. Халидов и А. Рустамов, предполагают, что перу аз-Замахшари принадлежат 50 трудов.¹ Мухаммад ал-Хуфи названы 47 его сочинений.² В предисловии к тафсиру «ал-Кашшаф» перечислены всего 29 сочинений и ссылка на то, что у аз-Замахшари имеется еще несколько трактатов.³ Автор «Мавдуат ал-'улум» приводит всего 20 сочинений аз-Замахшари, но также добавляет, что к ним не относятся некоторые трактаты.⁴ Абдул-Хай ал-Лакхнави (1847-1886 гг.), автор «Фаваид ал-бахия фи тараджим ал - Ханафия», перечисляет 29 названий сочинений аз-Замахшари.⁵ Автор «Мират ал-джинан» приводит 30 названий его сочинений.⁶ Хаджи Халифа (1608- 1657 гг.) 33.⁷ Ибн Халликан – 30. Йакутом упомянуты 50 произведений аз-Замахшари.⁸

¹ Халидов Б. З., Халидов А. Б. Указ. раб. - С. 554; Рустамов А. Махмуд Замахшари. - С. 10.

² Ал-Хуфи. Аз-Замахшари. - С. 58-64.

³ Замахшари. Ал-Кашшаф. - С. 299.

⁴ Мавдуат ал-улум. - С. 550-551.

⁵ Абдулхай Магаммед ал-Кинави. Ал-Фаваид бахия фи тараджим ал-Ханафия». Дамаск. - 1324 х.к. - С. 209-210.

⁶ Сулаймон ал-Ёфиъи. Мират ал-Джинан. Бейрут; Лубнон: Дорул кутуб илмия. - 1997. - С. 45-50.

⁷ Хаджи Халифа. Кашф-уз-унун. Бейрут; Дор-ул-фикр, 1982. Т. I - С. 264; Т. II. - С. 20,21, Т. III. - С. 269,282,342,344,483,630.

⁸ Ибн Халликан. Указ. раб. - С. 107; Броккельман К. Указ. раб. - С. 289-293; Халидов Б. З., Халидов А. Б. Указ. раб. - С. 557.

Из всех произведений ученого до нас дошло около 25, остальные, вероятно, погибли во время крестовых походов и нашествий монголов. Может быть, они еще пока не найдены. По К. Броккельману, число имеющихся в разных хранилищах мира произведений аз-Замахшари доходит до 25, причем некоторые из них в списке Йакута не значатся. Б. З. Халидов в библиотеке восточного факультета Санкт-Петербургского университета обнаружил рукопись под № 798 - «Извлечения» из комментария аз-Замахшари к урджузе поэта Ру'ба ибн ал-Аджжаджа (ок. 685-762 гг.) Автор «Извлечений» Джамал ад-дин ал-Акдави. Между тем в известных нам источниках о наличии такого комментария аз-Замахшари ничего не говорится.¹

В «Хадйат ал-Арифин асма ал- муаллифан ва асар ал-мусаннифин» перечислены 50 известных названий произведений аз-Замахшари.²

Тематическую классификацию известных трудов Замахшари можно представить следующим образом (о некоторых утраченных работах можно судить только по их названиям):

Направление исследования	Количество сочинений
Грамматика арабского языка	15
Лексикография	15
Поэзия (теория поэзии, собственный диван и комментарий)	14
География	2
Художественно-дидактические произведения	9
Фольклор	2
Экзегетика	1

¹ Халидов Б. З., Халидов А. Б. Указ. раб. - С. 555.

² Ал-Багдади, Исмаил Баша. Хадйат ал-Арифин, ал-джилд ас-сани. - Истамбул, 1955. - С. 302-303, (далее: ал-Багдади. Хадйат ал-Арифин).

Теология	5
Исламское право (фикх)	4
Философия	3
Истории ислама и его толков	4
Разные по тематике	6
Всего	80

Одним из основных направлений научной деятельности аз-Замахшари было изучение лексики и грамматики арабского языка. Объяснялось это тем, что в его эпоху многие восточные народы были объединены в едином государстве - халифате. В этом объединении и взаимообогащении культурного наследия важную роль играл арабский язык, который стал и государственным языком и языком господствующей и распространяющейся мусульманской религии.

Рост городов, развитие ремесленного производства, все возрастающий объем торговли между народами - все это в огромной степени способствовало подъему науки, всей культуры, все эти обстоятельства и потребовали глубокого научного освоения арабского языка во всех разделах языкознания - лексике, синтаксисе истории языка, поэтике художественного слова, красноречии и т.д. Особенное внимание уделялось его богатейшей лексике. Ведь кроме всего прочего, необходимо было правильно читать, произносить и понимать Коран.

В развитие арабской идеологии большой вклад внесли Халил ибн Ахмед Сибавайхи, Абу-л-Хасан ал-Ахфаш, Абу Убайд, Кисаи Марвази, Абу Али ан-Нахви, Ибн Джинни, Ибн Фарис, Имам Сагани, ал-Мубаррад, Ибн Дурайд, Ибн 'Усфур, Ибн Малик, Ибн Хаджиб, ал-Асма'и, Ибн ас-Сиккийт, Мухаммад ай-Укбари, Абдаллах ибн Кутайба, Мухаммед ал-Хирави и др. Особенно много эти ученые работали над лексикой. В то время был создан многотомный словарь классического

арабского языка и написано несколько лексикографических работ. В Куфе и Басре - были созданы школы грамматиков.

Высокий уровень развития языкознания на мусульманском востоке в XI-XII вв. во многом был связан с именем аз-Замахшари, перу которого принадлежат следующие нижеперечисленные работы:

1. «Ал-Муфассал» (المفصل) - посвящена подробному изложению арабской грамматики (морфологии и синтаксиса). Состоит из четырех частей: имена, глаголы, частицы и общие явления, характерные для всех частей речи. По сведениям некоторых источников, аз-Замахшари начал писать эту книгу в начале 513/1119 г. и закончил ее в начале 514/1120 г. По данным Ибн Халликана (автора книги «Вафайат ал-айан»), Замахшари свою книгу начал писать в начале рамадана месяца 513 г.х. и закончил в начале мухаррама месяца 515 г.х.¹

2. «Унмузадж» (Образец أنموذج). Краткий учебник по грамматике арабского языка, который неоднократно издавался.

3. «Шарх ал-Муфассал» или «Шарху ба'д мушкилат «Ал-Муфассал» (شرح المفصل أو شرح بعض مشكلات المفصل) - (Комментарии к «Муфассал»). Прокомментированы все слова учебника, очень четко и вместе с тем подробно объяснены правила их написания.

4. «Хашийат 'ала-л-Муфассал». («Примечание к «ал-Муфассал», (حاشية على المفصل) - комментарии на полях книги «ал-Муфассал». Название этой книги приводится лишь в предисловии сочинения аз-Замахшари «ал-Мухаджат би-л-масаил ан-нахвийа».²

5. «Мукаддимату-л-адаб» («Введение в филологию» (مقدمة الأدب). Сочинение состоит из пяти разделов: о множественном и единственном числах имен, о глаголах, о предлогах, о флексиях и о спряжении глаголов. В первом разделе даются арабские и персидские слова. В трех

¹ Ал-Хуфи. Аз-Замахшари. - С. 268; Ибн Халликан. Указ. раб. - Т. IV. - С. 255.

² Буниятов З. М. Государство хорезмшахов Ануштеинидов 1097 – 1231 гг. - С. 29

остальных разделах - только персидские, изредка - тюркские слова.¹ Некоторые из них переведены на хорезмийский язык. Из этого видно, что и по сей день сочинение аз-Замахшари имеет большую ценность для изучения не только арабского, но также иранских и тюркских языков.

6. «Нукат ал-а‘раб фи гариби и‘раб «ал-Куран» («Остроумные выражения бедуинов в редчайших словосочетаниях Корана и их флексии»), (نقط العرب في غريب إعراب القرآن). Уникальная рукопись этого произведения аз-Замахшари хранится в национальной библиотеке Египта под шрифтом №6 25102.²

7. «Ал-Муфрад ва-л-муаллаф фи-н-нахв» («Единственные и неразделимые слова в грамматике»(المفرد و المؤلف في النحو)). Эта книга указана в «Хадйат ал-Арифин»³ и опубликована в Багдаде в 1967 г. доктором Бахиджа Бакиром ал-Хасани.⁴

8. «Та‘лим а-л-мубтади ва иршад ал-муктади» («Обучение начинающего и наставление подражающего»), (تعليم المبتدئ و إرشاد المقتدي). Рукописи этого произведения аз-Замахшари хранятся в национальной библиотеке Египта под шрифтом (№4254)⁵ и в тегеранской библиотеке вместе с переводом на персидский язык. Но переводчик произведения неизвестен.⁶

9. «Ал-Мухаджат би-л-масаил ан-нахвийа» («Загадки и вопросы грамматики»), (المحجة بالمسائل النحوية). В этой книге подробно объяснены написания тех слов, которые отклоняются от правил. Рукописи этой книги хранятся в библиотеках Каира и Тегерана.⁷

¹ Ал-Хуфи. Аз-Замахшари. Указ. раб. - С. 70.

² Бунятов З. М. Государство хорезмшахов Ануштеинидов 1097 – 1231 гг. - С. 38.

³ Ал-Багдади, Исмаил Баша. Хадйат ал-Арифин, ал-джилд ас-сани.- С. 302-303.

⁴ Бакир ал-Хасани. Аз-Замахшари. - С. 38.

⁵ Фехрист ал-махтутат ал-фарисийа. - С. 99.

⁶ Бакир ал-Хасани. Аз-Замахшари. - С. 28.

⁷ Фихристи нусхахои хатти ва аксии китобхонаи Донишкадаи илохиёт ва маорифи исломи. 1348.

Т. II. - С. 739 (далее: Фихристи нусхахои хатти ва акси).

10. «Шарх абйат китаб Сибавайхи» («Комментарии стихов книги Сибавайхи»), (شرح أبيات كتاب سيويه). Рукопись этой книги хранится в библиотеке Стамбула.¹

11. «Ал-Амали фи-н-нахв» («Изложение арабской грамматики»), (الأمالي في النحو). Название этой книги указано в предисловии «ал-Мухаджат би-л-масаил ан-нахвийа».²

12. «Асас ал-балага» («Основа риторики, красноречия»), (أساس البلاغة). Толковый словарь арабского языка. В книге соблюден алфавитный порядок, и она написана еще точнее и удобнее, чем книги Ибн Фариса. Сам аз-Замахшари так рекомендовал свою книгу в предисловии: «Я написал эту книгу в самом общепринятом порядке и выбрал самый легкий и удобный стиль изложения, читатели с интересом пользуются ею и не затрудняются в объяснении тех или иных слов. Я тщательно использовал в ней книги Халила и Сибавайхи».³

13. «Китаб ал-джибал ва-л-амкина ва-л-мийах» - «Книга о горах, местностях и водах», (كتاب الجبال والأماكن والمياه). Другое название этой книги - «Асма ал-авдийа ва-л-джибал», что значит - «Название местностей и гор». В книге в алфавитном порядке дана топонимика гор, местностей, рек, равнин. Далее приводятся различные предания и стихи, связанные с названиями.

По сведениям академика И. Ю. Крачковского, география как наука у арабов появилась в основном, в VIII - в начале IX вв. под влиянием знакомства с индийскими и греческими науками. В эту эпоху и появилась арабская описательная география.

«Китаб ал-джибал ва-л-амкина ва-л-мийах» - это географический словарь, состоящий из 28 глав, расположенных в порядке букв арабского

¹ См.: Ал-Гомиди Солих ибни Азмуллох. Алмасоилу-л-иътизоляти фи тафсири «ал-Кашшоф» аз-Замахшари. - Т. 1. - С. 46.

² Там же. - С. 47.

³ Ал-Хуфи. Аз-Замахшари. - С. 246.

алфавита. В книге, как в энциклопедии, подробно описываются горы, долины, воды, города, деревни, мечети, медресе, святые места и легендарные местности Аравийского полуострова.

Книга аз-Замахшари «О горах, местностях и водах» была чрезвычайно своевременной. Масса людей, путешествующих в Мекку и в другие святые для мусульман места, люди, разъезжающие по торговым делам, ездили как бы вслепую, не отдавая себе отчета, что примечательного в местах, мимо которых они проезжают, чем они славятся и отличаются друг от друга. В этой книге ее автор старался прежде всего уточнить все географические названия, связанные с историей Мухаммеда, Корана и другими каноническими преданиями.

В создании этого труда аз-Замахшари очень помогли его многочисленные путешествия по всему Аравийскому полуострову. Сама идея составления географического словаря возникла у него во время его поездки в Мекку и была одобрена Шерифом ал-Хасани, который и сам был большим любителем всяких книг и хорошим знатоком Хиджаза. Поэтому аз-Замахшари наиболее подробные данные приводит именно о горах, долинах и водных ресурсах Хиджаза. В большинстве случаев они основаны на сообщениях упомянутого эмира. Это обстоятельство наложило свой отпечаток на все произведение. В книге очень подробно изложены упомянутые сведения, касающиеся Аравийского полуострова. Значительно реже упоминаются Палестина, Сирия, Месопотамия, Ирак и Египет. Как исключение, фигурируют географические имена, относящиеся к Северной Африке, Персии и Средней Азии. Нигде не упоминаются Испания и Индия. Помимо приведенного выше случая, почти все источники аз-Замахшари чисто книжные - в основном взяты из трудов социологов, использовавших до него те же сюжеты.¹

Аз-Замахшари в этом своем произведении излагает и ряд сведений, касающихся не только географической науки. Книга содержит и много

¹ Крачковский И. Ю. Избранные сочинения. М; Л.: АН СССР, 1957. Т. IV - С. 113-114.

познавательного материала по филологии, истории, религии, философские воззрения различных народов. Таким образом, в этом словаре объединены различные области науки.

14. «А'жаб ал-Ажаб фи шарх ламийат ал-Араб» (أعجب العجب في شرح (اللامية العرب) - комментарий на касиду «Ламийфт ал-Араб» доисламского арабского поэта Шанфары Азди (погиб около 570 г.х.)¹

15. «Шарх макамат аз-Замахшарй» («Комментарий к макамам аз-Замахшари»), (شرح مقامات الزمخشري). Это авторский комментарий к собственному сборнику рассказов (см. пункт 36). В нем аз-Замахшари широко использует многие свои поэтические и прозаические произведения.²

16. «Ал-Мустакса фи амсал ал-Араб» («Книга о глубоком изучении арабских пословиц и поговорок»), (المستقى في أمثال العرب). Сочинение написано в 499/1105 г., состоит из 28 глав - по буквам арабского алфавита, и является толковым словарем арабских пословиц и поговорок.

Сборник аз-Замахшари «ал-Мустанса фи амсал ал-Араб» издан в Хайдарабаде в 1962 г. в двух томах: сохранилось также множество рукописных списков.³

17. «Ал-му'джем ал-араби фарси». (المعجم العربي الفارسي). Замахшари в этом арабско-персидском словаре указывал на смешение арабских и персидских слов в языке. Очень ценный лексикографический источник. Книга издана в Лейпциге в 1843 г.

18. «Аз-Заджир ас-сигар ал муарадат ал-кибар». (الزجر الصغار عن المعارضات الكبار) («Книга о том, что детям не дозволено спорить со

¹ Крачковский И. Ю. Указ. раб. Т. II. - С. 238-239.

² Броккельман К. Указ. раб. Т. I. - С. 25-26.

³ Там же. - Т. IV. - С. 292; № XIV, доп. Т. I. - С. 641-642.

старшими»). Рукописи этой книги аз-Замахшари, переписанные примерно в XIV в., хранятся в библиотеке Стамбула.¹

19. «Джавхар ал-луга» (جوهر اللغة) - считается одним из лучших словарей.

20. «Ал-фаик ва насим ар-райн фи гариб ал-Хадис» или «ал-фаик фи гариб ал-хадис» («Комментарии к неясным выражениям в преданиях»),

(الفائق ونسيم الریان في غريب الحديث). Дается толкование изречений пророка Мухаммеда (хадисов). Аз-Замахшари в своем словаре «Ал-фаик фи гариб ал-Хадис» соблюдает порядок Абу Убайда ал-Харави, объяснение каждого «редчайших» начинается с букв, которые пишутся с точностью и в то же время продолжает тот порядок.

21. «Китаб ал-асма фи-л-луга». (كتاب الأسماء في اللغة). Вариант названия - «Тадж ал-асма фи-л-луга» («Корона имен в словаре»). По словам Хаджи Халифа, все имена собраны в одном томе.²

22. «Му'джем ал-худуд фи-л-фикх». («Словарь дефиниций мусульманского права»), (معجم الحدود في الفقه). Название данной книги указано в предисловии «ал-Мухаджат би-л-масаил ан-нахвийа» и в «Хадйат ал-Арифин» Хаджи Халифы.³

23. «Ал-Муфрад ва-л-мураккаб фи-л-арабийа» («Простые слова и композиты в арабском языке»), (المفرد والمركب في العربية)). Эта книга указана в «Хайат ал-Арифин» и в «ал-Хуфи аз-Замахшари».⁴

24. «Самим ал-арабийа» («Ядро арабского языка»). (صميم العربية). Название этой книги указано в предисловии «ал-Мухаджат би-л-масаил ан-нахвийа», у Хаджи Халифы и в «ал-Хуфи, аз-Замахшари».⁵

¹ Броккельман К. Указ. раб. Т. I. - С. 641-642.

² Ал-Гомиди Солих ибни Азмуллох. Алмасоилу-л-ийтизолияти фи тафсири «ал-Кашшоф» лиз-Замахшари. - С. 48.

³ Там же. - С. 58.

⁴ Ал-Багдади, Исмаил Баша. Хадйат ал-Арифин, ал-джилд ас-сани.. С. 302-303.

⁵ Хаджи Халифа. - Т. IV. - С. 109; ал-Хуфи. Аз-Замахшари. - С. 60-65.

25. «Хасаис ал-ашара ал-кирам ал-барара» («Особенности десяти благородных, благочестивых», (خصائص العشرة الكرام البررة)). Трактат о достоинствах 10 наиболее знаменитых сподвижников пророка Мухаммеда.¹

26. «Масала фи-калимат аш-шахада». ("Вопрос о формуле исповедания веры», (مسألة في كلمة الشهادة)). Краткий богословский трактат.

27. «Ал-Кашшаф ан хакаики гавамизи ат-танзил ва уйун ал-акавил фи вуджух ат-та'вил» («Книга, изъясняющая истины откровения», (الكتشاف (عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)). Сокращенное название «ал-Кашшаф». Комментарий к «Корану» преимущественно филологического характера. Это главный из трудов аз-Замахшари, посвященных теологии. Этот труд, оконченный 20 февраля 1134 г. в Мекке, по сей день, несмотря на изложенные в нем еретические взгляды, является каноническим трудом в области комментария Корана. Автор уделил большое внимание лексикологической части своей книги и подробно разбирает разночтения. По сути, это толкование является первым образцом научной критики текста.²

Очевидная мутазилитская направленность книги «ал-Кашшаф» проявляется в выражении идеи сотворенности Корана, а также в опоре главным образом на авторитет мутазилитских ученых VIII - X вв. (Амр ибн Убайд, Абу Бакр аль-Асамм, аз-Задждадж, аль-Джахиз, Абдул-Джаббар ибн Ахмад и др.). Единобожие (таухид), Божественная справедливость (адль) и другие Божественные атрибуты автор трактует рационалистически. Аз-Замахшари обнаружил в Коране места, где выражены якобы излюбленные мутазилитские идеи об «обещании» (ва'д) и «угрозах» (ва'ид) Бога, о «промежуточном состоянии» (ал-манзила

¹ Ал-Гомиди, Солих ибни Азмуллох. Алмасоилу-л-ийтизоляти фи тафсири «ал-Кашшоф» лиз-Замахшари. - С. 49.

² Звегинцев В. А. История арабского языкознания. Краткий очерк. – Изд. 3-е, стереотипное. – М.: КомКнига, 2007. - С. 55-56.

байна ал-манзилатайн), о «предписании делать добро и воздерживаться от неодобряемого» и т. д. В характерном для мутазилитов стиле, он делает упор на тщательном филологическом толковании текста Корана, используя это толкование для обоснования своих идейных позиций. Труд аз-Замахшари является единственным полным мутазилитским комментарием к Корану, сохранившимся до наших дней. Вокруг «ал-Кашшаф» возникла значительная критическая литература. Даже противники Махмуда аз-Замахшари воздавали должное его таланту и последовательности.¹

28. «Ал-минхадж фи-л-усул» («Методика мусульманского богословия», (المنهاج في الأصول)). Название этой книги указано в предисловии «ал-Мухаджат би-л-масаил ан-нахвайа» в «ал-Хуфи» аз-Замахшари, в «Хадйат ал-Арифин» и в «Фаваид ал-бахийа».²

29. «Ру'ус ал-масаил фи-л-фикх» («Важнейшие вопросы в мусульманском богословии», (رؤوس المسائل في الفقه)). Об этой книге указывается в предисловии «ал-Мухаджат би-л-масаил ан-нахвийа», в «Фаваид ал-бахийа», «Хадйат ал-Арифин», в конце тафсира «Ал-Кашшаф» и в «Ал-Хуфи» аз-Замахшари.

30. «Шафи ал-Айи мин калам аш-Шафи'и» («Лечение заикания с изречением имама Шафи'и», (شافع الأي من كلام الشافعي)). Об этом труде упоминается в конце тафсира «ал-Кашшаф», в предисловии «ал-Мухаджат би-л-масаил ан-нахвийа».

31. «Китаб ал-аджнас» («Книга о разновидностях», (كتاب الأجناس)). О ней говорится в предисловии «ал-Мухаджат би-л-масаил ан-нахвийа» и в «ал-Хуфи» аз-Замахшари.

32. «Илм ат-тасаввуф» («Наука о суфизме», (علم التصوف)).

¹ Халидов А. Б. Аз-Замахшари // Ислам: энциклопедический словарь / Отв. ред. С. М. Прозоров. — М. : Наука, 1991. - С. 74-75.

33. «Мухтасар ал-Мувафакат байна ахл ал-байт ва-с-сахаба» («Сокращенная книга о согласии между семьей пророка и его сподвижниками», (مختصر الموافقات بين أهل البيت و الصحابة)). На самом деле автором этой книги является Са'ид ар-Рази 'Исмаил, но аз-Замахшари, сокращая эту книгу, назвал ее «Сокращенная книга о согласии между семьей пророка и его сподвижниками».

34. «Ал-Кашф фи кираат Ал-ашара» («Откровение о десяти разновидностях чтения «Корана», (الكشف في قراءة العشرة)). Название этой книги упомянуто в предисловии к «ал-Мухаджат би-л-масаил ан-нахвийя».

35. «Рисалат ал-асрар» («Трактат о тайнах», (رسالة الأسرار)).

36. «Макамат аз-Замахшари» («Макамы аз-Замахшари», (مقامات الزمخشري)) - дидактическое сочинение, сборник напутствий, басен, пословиц и поговорок, употребляемых во время разных собраний, на вечеринках.

37. «Диван аз-Замахшари», (ديوان الزمخشري). Известно, что аз-Замахшари был талантливым поэтом. Он объединил свои поэтические и прозаические произведения в нескольких диванах. Но до нас из этих сборников дошли немногие. Настоящий сборник был собран аз-Замахшари по просьбе его друга и ученика, правителя Мекки Абу-л-Хасана. Он назвал его «Диван аз-Замахшари».

38. «Диван ар-расаил» («Диван о трактатах», (ديوان الرسائل)). Название этой книги указано в предисловии «ал-Мухаджат би-л-масаил ан-нахвийя».¹

39. «Диван ат-тамсил», или «Диван ат-тамассул» («Диван о представлении», или «Диван об усвоении пищи», (ديوان التمثيل)). О нем упоминается в «Хадйат ал-арифин» и в «Кашу-з-унун» как «Диван ат-тамассул», а в предисловии «ал-Мухаджат би-л-масаил ан-нахвийя», в

¹ Ал-Гомиди Солих ибни Азмуллох. Указ. раб. - С. 48. Ал-Кашшаф. - С. 299.

конце тафсира «Ал-Кашшаф» в «Фаваид ал-бахия» и в других - как «Диван ат-тамсил».¹

40. «Ан-насаих ал-кибар» («Наставления взрослым», (النصائح الكبرى)), Бакир ал-Хасани сочинения «Ан-насаих ал-кибар» и «Макамат» считает одним произведением, но в других источниках об эти книгах говорится, как об отдельных произведениях.

41. «Ан-насаих ас-сигар» («Наставление детям», (النصائح الصغرى)). Бакир ал-Хасани это книгу и «Атвак аз-захаб» считает одним сочинением, но в других источниках они указаны, как отдельные книги.²

42. «Нузхат ал-муста'нис» («Развлечения для собеседника», (نزهة (المستأنس))).

43. «Раби-ал-абрар ва нусус ал-ахбар» («Весна благочестивых и изложение летописей», (ربيع الأبرار ونصوص الأخبار)), другое название «Раби' ал-абрар фи ма йасурру ал-хаватира ва-л-афкар» («Весна благочестивых; о том, что радует память и душу»). Сборник нравоучительных изречений, пословиц, поговорок и притч, пользовался популярностью во всем мусульманском мире.

44. «Ал-Кустас фи-л-аруд», или «ал-Кустас ал-мустахим фи 'илм ал-аруд» («Точнейшие весы для метрики Аруза», (القسطاس في العروض أو القسطاس (المستقيم في علم العروض))).

45. «Ад-дурр ад-дайр ал-мунтахаб фи кинайат ва истиарат ва ташбихат ал-араб» («Избранный жемчуг в арабской метонимии, метафоре и сравнении», (الدّرّ الذّير المنتخب في عناية وإستعارة وتشبيهه (العرب))). Название этой книги указано в предисловии «Ал-Мухаджат би-л-масаил ан-нахвийа».³

46. «Касида ал-баудийа» («Касида о комаре», (قصيدة البعودية)). Бакир ал-Хасани издал эту поэму с комментариями в 1967 г .

¹ Фаваид ал-бахийа. - С. 209-210; Хадйат ал-Арифин. - С. 302-303;

² Ал-Гомиди, Солих ибни Азмуллох. Указ. раб. - С. 49.

³ Там же.

47. «Касыда фи суал ал-Газзали» («Касыда о вопросах Газали», (قصيدة (في سؤال الغزالي)). Между аз-Замахшари и Газали разгорелся спор по религиозным вопросам, и это вполне понятно, потому что Газали был ортодоксальным суннитом, а аз-Замахшари му'тазилитом. Спор между двумя учеными упомянут в тафсире «Рух ал-байан» («Дух изложения»).

48. «Ан-насаих ас-сигар ва-л-бавалиг ал-кибар» («Наставление детям, для того чтобы быть как взрослые», (النصائح الصغرى والبوالغ الكبرى)).

49. «Навабиг ал-калим» или «Калим ан-навабиг» («Выдающиеся изречения», (نوابغ الكلم-أو كلم النوابغ)). Этот сборник нравоучительных изречений неоднократно издавался на Востоке и в Европе, комментировался позднейшими авторами.

50. «Атвак аз - захаб» («Золотые ожерелья», (أطواق الذهب)).

Список произведений аз-Замахшари, которые до нас или не дашли, или пока не найдены.

51. «Шакаиқ ан-Ну'мау фи хакаиқ ан-Ну'ман» («Шакаиқ ан-Ну'ман фи манакиб ан-Ну'ман ал Имам Аби Ханифа», (شقائق النعماء في حقائق النعمان - شقائق النعمان في مناقب النعمان - الإمام أبي حنيفة). Название этой книги упоминается в конце тафсира «ал-Кашшаф», в «Фаваид ал-бахийа» Абдулхайя Лакхнави, «Хадйат ал-Арифин» Хаджи Халифы.¹

52. «Даллат ан-нашид», (ضلات النشيد). Название этой книги указано в «Ал-Хуфи, Ахмад Мухаммад. аз-Замахшари» в «Фаваид ал-бахийа», «Хадйат ал-Арифин» упомянутых выше авторов и в конце тафсира «ал-Кашшаф».²

53. «ар-Рисалат ан-насиха» («Трактат наставлений») (الرسالة النصيحة). Онем встречается указание у «Кашф-з-унун», а также «Фаваид ал-

¹ Аз-Замахшари. Ал-Кашшаф. - С. 299; Фаваид ал-бахийа. - С. 209; Хаджи Халифа. Указ. раб. - Т. III. - С. 64-65.

² Ал-Хуфи. Указ. раб. - С. 65-70; Хадйат ал-Арифин. - С. 202-203; аз-Замахшари. Указ. раб. - С. 299.

бихийа», «Хадйат ал-Арифин» и в «ал-Хуфи, аз-Замахшари» и в «ал-Кашшаф».¹

54. «Ар-Раид фи-л-фараид», или «ар-Раид фи' илм ал- фараид», (الرائد في الفرائض). Упомянуто в «Мавдуат ал-'улум», «Фаваид ал-бихийа» Хаджи Халифа, «Хадйат ал-Арифин», в конце тафсира «ал-Кашшаф», в «ал-Хуфи, аз-Замахшари» и в предисловии - «ал-Мухаджат би-л-масаил ан-нахвийа».²

Подводя итоги вышеизложенного, отметим, что, судя по творчеству аз-Замахшари, в молодые годы он написал несколько филологических сочинений. Свои услуги мыслитель предлагал видным сановникам при дворе сельджукских султанов и посылал им свои хвалебные касиды. До сорока с лишним лет он «общался с визирями и царями и наслаждался благами мира». В 1118 г. после перенесённой опасной болезни аз-Замахшари переменил образ жизни, стал склонен уединению, занялся преподаванием. Он дважды совершил паломничество в Мекку, возвращаясь из которой посетил Багдад, Дамаск и другие города. Тогда же он встретился с такими видными учеными, как ад-Дамгани, Ибн аш-Шаджари аль-Джавалики и др. Его учениками были многие филологи, литераторы и богословы Средней Азии и Хорасана: Абуль-Муайяд аль-Макки, Абдуррахим ат-Тарджумани, Мухаммад аль-Адами, Абуль-Хасан аль-Кумрани, Амир ас-Симсар, Ахмад аш-Шати, Саман аль-Факих и др. Из сохранившихся работ аз-Замахшари около 20 это литературные и грамматико-лексикографические труды.³

Его книга по грамматике «ал-Муфассал» («Подробный») является классическим учебником на Востоке. Он также является автором арабско-персидского словаря «Введение к литературе» («Мукаддима аль-адаб»), ряда

¹ Хаджи Халифа. Указ. раб. - Т. III. - С. 344; Фаваид ал-бахийа. - С. 210; Хадйат ал-Арифин. - С. 302-303; Ал-Хуфи. Указ. раб. - С. 65-70.

² Фаваид ал-бахийа. - С. 209; Хаджи Халифа. Указ. раб. - Т. III. - С. 342; Хадйат ал-Арифин. - С. 302-303;

³ Халидов А. Б. аз-Замахшари // Ислам: энциклопедический словарь. - С. 74-75.

сборников пословиц и поговорок, сборника дидактических обращений и рассказов «Макамат», географического словаря и работ по метрике.¹

Главные труды аз-Замахшари посвящены теологии. Его комментарий к Корану «ал-Кашшаф» по сей день считается одним из канонических трудов, по сути, это толкование является первым образцом научной критики текста.² «Ал-Кашшаф» - это основной источник для изучения теологических и философских воззрений аз-Замахшари. Также следует отметить его философско-теологический трактат «ал-Минхадж фи усул ад-дин» («Путь в основах религии»), где мыслитель в кратко излагает свои идеи.³ Мутазилитская направленность тафсира «ал-Кашшаф» выражается в идее сотворенности Корана, а также в отсылке при решении богословских проблем главным образом к авторитету мутазилитских ученых VIII - X в.в (Амр ибн Убайду, Абу Бакру ал-Асамму, аз-Заджжаджу, ал-Джахизу, Абдул-Джаббару ибн Ахмаду и др.). Основные догмы мутазилитского учения, такие, как Единобожие (таухид), Божественная справедливость (адл) и другие Божественные атрибуты, автор трактует, используя рационалистическую методологию мутазилизма. Аз-Замахшари в своем тафсире подчеркивает что в Коране есть места, где якобы выражены фундаментальные для мутазилитов идеи об «обещании» (ва'д) и «угрозах» (ва'ид) Бога, о «промежуточном состоянии» (ал-манзила байна ал-манзилатайн), о «предписании делать добро и воздерживаться от неодобряемого» и т. д. В характерном для мутазилитов стиле, акцент он делает на глубоком филологическом толковании текста Корана. Это толкование, конечно, имеет своей целью обоснование идейных позиций мутазилитов.

¹ Звегинцев В. А. История арабского языкознания. - С. 55-56.

² Там же.

³ Jar Allah al-Zamakhshari. Al-Minhaj fi usul al-din. Introduced and edited by Sabine Schmidtke. ArabScientific publishers, 2003. – 88 p.

Многие исследователи отмечают, что эта работа аз-Замахшари является единственным полным мутазилитским комментарием к Корану, сохранившимся до наших дней. Об «ал-Кашшаф» существует значительная критическая литература. Несмотря на критику, противники Махмуда аз-Замахшари воздавали должное его таланту и последовательности.¹

¹ Халидов А. Б. аз-Замахшари // Ислам: энциклопедический словарь. - С. 74-75.

ГЛАВА 2. ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ АЗ-ЗАМАХШАРИ

§ 1. Гносеология аз-Замахшари в контексте мутазилитской теории познания

Теория познания первых арабских мыслителей, в отличие от детально изученной гносеологии античных авторов, до сих пор остается неисследованной областью истории философии. К сожалению, авторы, уделяющие свое внимание учениям калама, обходят стороной их фундамент - гносеологический базис, на котором по сути и зиждилась вся последующая теологическая и натурфилософская концепция. Мы попытались дать обзор как общей гносеологии калама, так и гносеологических тезисов аз-Замахшари, которые, несмотря на свою кажущуюся простоту и малочисленность, подчеркивают целостность и последовательность всей системы спекулятивной теологии ислама.

Аз-Замахшари в толковании Корана прибегает к рационалистическому та'вилу, опираясь на личное мнение и ставя его выше Сунны, единогласного мнения ученых (иджмы) и аналогии (кийаса).

Очевидная мутазилитская направленность «ал-Кашшафа» выражается в следующем: уже во вводной фразе выражена идея о сотворенности Корана, единобожии, справедливости Аллаха, говорится о других божественных атрибутах. Особое внимание аз-Замахшари уделяет тем местам в Коране, где якобы выражены важнейшие представления му'тазилитов об «обещании» (ал-ва'д) и «угрозе» (ал-

ва'ид) Аллаха, о «предписании делать добро и воздерживаться от неодобряемого».

Тафсир аз-Замахшари породил множество опровержений и переработок, призванных очистить его от му'тазилитских идей.

Специфика гносеологии калама во многом обусловлена спецификой арабской лексики. Понятия «знание» (*'илм*) и «познание» (*марифа*) как в арабском языкознании, так и в арабской мысли долгое время являлись взаимозаменяемыми и характеризовались многими авторами как синонимы. Ибн Касир (774 г.х.) утверждал, что «знание» близко к «познанию», или же соответствует его смыслу¹. Известный захиритский теолог Ибн Хазм придерживался такого же мнения: «Знание» и «познание» - два понятия, стоящие на одном смысле². «Знание», «понимание» и «познание», - синонимы», - писал видный му'тазилитский автор ал-Кади Абд ад-Джаббар³, в другом месте замечая, что «именно поэтому назван всякий *познавший* «знающим»⁴.

Однако в последнем определении, несмотря на видимое отождествление двух терминов, наблюдается поиск причинно-следственных связей между ними.⁵ Другие представители калама также в своих определениях пытались, хотя и неосознанно, дифференцировать познавательный процесс, отделив его от его конечного результата. Ашаритский мутакаллим ал-Бакиллани (402 г.х.) заявлял по этому поводу, что «каждое знание, имеющее связь со своим объектом, является познанием этого объекта»⁶. Известно, что сам ал-Бакиллани характеризовал исключительно все необходимые «сотворенные знания», т.е. знания, присущие творениям Аллаха, как «приобретаемые»

¹ Ибн Касар, Исмоил ибн Умар. Тафсир ал-куран ал-азим. - Бейрут, 1999. Т.1. - С. 103.

² Ибн Хазм. Ал-фисал фи ал-милал ва ал-ахва' ва ан-нихал. - Бейрут, 2007. Т. 5. - С. 68.

³ Ал-Кади Абд ад-Джаббар. Шарх ал-усул ал-хамса. - Каир, 1996. - С. 46.

⁴ Ал-Кади Абд ад-Джаббар. Ал-мугни фи абваб ат-тавхид ва ал-адл. - Бейрут, 2012. Т. 12. - С. 12.

⁵ Там же. - С. 13.

⁶ Ал-Бакиллани, Абубакр Мухамад. Тамхид ал-аваил фи талхис ал-далаил. - Каир, 1996. - С. 24.

(муктасаба) через органы чувств, в результате деятельности субъекта или же ниспосланные по божественному внушению¹. Позже другой видный ашаритский богослов Фахруддин ар-Рази (606 г.х.) уже прямо пишет о процессе формирования образов в сознании субъекта познания и их роли в возникновении самого знания². Это, в общих своих чертах уже довольно четко оформившееся, подвергнутое влиянию восточных перипатетиков, учение поздних каламистов о познании мира уходит своими корнями к мутазилитской концепции Абу ал-Хузайла ал-Аллафа, согласно которой образование знания является умозрительным процессом, в котором большую роль играют сомнения³. Примечательно, что Абу Хашим ад-Джубай (321 г.х.) уже определял само знание как «убеждения» (*'итикад*), начав процесс полного терминологического отделения двух понятий. Позже к подобному подходу примкнул и фальсафа, и ашаризм.

Аз-Замахшари также, несмотря на пресловутое видимое отождествление понятий «знание» и «познание», понимал процессуальность приобретения последнего. Познание вещи для него – это динамический волевой акт, имеющий своим источником человеческую душу. «Знание – по аз-Замахшари – движение из движений души». Следует отметить, что, по аз-Замахшари, воля также является «движением души»⁴. Несмотря на критику ашаритов, заявлявших о недопустимом отождествлении воли и познания в учении аз-Замахшари, можно говорить о его философской попытке вычленить познание из

¹ См.: Субхи А. Ал-аша'ира. - Бейрут, 1985. - С. 95; Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии: Учеб. пособие. - М.: ИФРАН, 1995. - С. 77-78.

² См.: Ар-Рази, Фахруддин. Ал-мабахис ал-машрикийа фи 'илм ал-илахийат ва ат - таб'ийат. - Хайдарабат, 1343 г.х. Т. 1. - С. 534.

³ См.: Ал-Багдади Абдулкахир. Ал-фарк байн ал-фирак. - Бейрут, 1982. - С. 128.

⁴ Там же.

общей суммы религиозных предписаний¹, сделав его потребностью, изначально присущей сущности человека – его душе. Однако цель познания, согласно воззрениям аз-Замахшари, остается религиозно-этической. Как Абу ал-Хузайл ал-Аллаф², так и ученик ан-Наззама ад-Джаҳиз,³ а вслед за ними и все последующие мыслители му‘тазилитского калама, говорят о двойкой цели познания: умозрительное заключение о существовании Аллаха и сознательное различение добра и зла, что, однако, априорно и не зависит от ниспослания божественного Откровения⁴. С необходимостью познания и его неизбежностью калам соглашался даже на стадии активного своего синтеза с восточным перипатетизмом⁵.

Для того чтобы понять, как аз-Замахшари обосновывал свой воззрения по поводу знания и обладающих знаниями, следует рассмотреть его комментарии на следующий аят Корана: «Неужели тот, кто смиренно проводит ночные часы, падая ниц и стоя, страшась Последней жизни и надеясь на милость своего Господа, равен неверующему? Скажи: «Неужели равны те, которые знают, и те, которые не знают?» Воистину, поминают назидание только обладающие разумом».⁶

Значение этого айата аз-Замахшари толкует так: "Лучше ли тот, кто набожный, или же неверующий? Набожный (ал-канит) - это выполняющий то, что вменено ему в обязанность из благих дел, т.е. покорности. По этому поводу следуют слова Пророка (да благословит

¹ См: Коран, 58:11; Варрам ал-Аштари. Танбих ал-хаватир ва нузхат ан-навазир. - Багдад, 1995. Т.2. -С.176.

² Ал-Багдади Абдулкахир. Ал-фарк байн ал-фирак. - Бейрут, 1982. - С. 128.

³ Ал-кинони, Ад-Джахиз ибн Бахр. Ат-тарби‘ ва ат-тадвир. - Дамаск, 1955. - С. 102.

⁴ Аш-Шаф‘ии Хасан. Ал-мадхал ила дирасат ‘илм ал-калам. - Карачи, 2001. - С. 83.

⁵ См.: Ар-Рази, Фахруддин. Ал-мабахис ал-машрикийа фи ‘илм ал-илахийат ва ат - таб‘ийат. - Т. 1. - С. 376.

⁶ Коран. Сура «аз-Зумар» (Толпы) 39:9 – перевод И.Ю. Крачковского.

его Аллах и да приветствует): «Наилучший намаз - это намаз с длинным кунутом (т.е. набожностью)». Кунут - это стояние на намазе. Из этого исходит кунут в намазе ал-витр (намаз, в котором читается нечетное количество рака'тов); кунут является молитвой (ду'а) читающего намаз, который пребывает в стоячем положении или падает ниц. В слове «йа'ламун», т.е. «те, которые знают», подразумеваются ученые вероучения, совершающие деяния; т.е. смысл высказывания сводится к тому, что не совершающий деяния не является знающим. В этом глубокое презрение к тем ученым, которые все силы отдают на изучение наук, но в то же время богобоязненности им от этого не прибавляется. Они испытываются этими науками и обманываются ими, испытываются мирской жизнью. Тем самым они становятся невеждами в глазах Аллаха, а богобоязненные люди, напротив, являются знающими.¹ Этим можно провести параллель и сказать, что подобно тому, как не сравниваются люди знающие и невежды, так же не сравниваются богобоязненные и грешники. Верно то, что это общий аят, касающийся всех людей, но в тафсире аз-Замахшари говорится, что он ниспослан в отношении Аммара ибн Йасира и Абу Хузайфы ибн ал-Мугыра. «Передается от Хасана ал-Басри о том, что он был спрошен о человеке, упорствующем в грехах. Он ответил: «Это пожелания, а также это просьба его слов». Он сказал, что слова Хасана достоверны и отличаются от слов, сказанных аз-Замахшари. Из строк, сказанных Хасаном, понятно, что упорствующий в совершении грехов и воздерживающийся от покаяний заслуживает надежды, даже если его желание будет преобладать над страхом. Но на самом деле страх должен преобладать над желанием совершить грех. Из сказанного Хасаном понятно, что он не хотел приводить человека в отчаяние от милости Аллаха. Аз-Замахшари, приводя слова Хасана, скрыл их истинное значение, говоря, что даже если грешник и исповедует ислам, он все равно будет вечно пребывать в

¹ Аз-Замахшари Джаруллах. Кашшаф. 39:9.

пламени ада, и бесполезны его желания и надежды на спасение от наказания. Аз-Замахшари приводит слова Хасана ал-Басри для поддержания полемики. В то же время режет слух искаженное сообщение Хасана, касающееся этой суры.¹

Вопрос о познании мира и об инструментах его познания не являлся для мутакаллимов дискуссионным. Предел разума и способностей познания и даже восприятия им сущего полагается лишь у черты Божественного². Именно потому ценность эмпирического знания не вызывала у видных мыслителей - мутазилитов сомнений и ставилась во главу всей картины мировосприятия. Позже эта мутазилитская идея повлияла на другие каламистские течения. Даже захиритский теолог Ибн Хазм отмечал, что «первые знания – это те, что постигаются органами чувств (*хавас*)»³, а ал-Хаййат писал, что «чувства – это основа, на которой стоят все науки»⁴, тем самым обосновывая появившийся уже спустя век тезис Абд ад-Джаббара: «Если бы не было у человека органов чувств, то не смог бы он знать ничего»⁵.

Интересна позиция мутазилитов по отношению к органам чувств. Несмотря на то, что они признавали познавательную роль всех пяти человеческих видов чувств, относя к ним и шестое чувство, которым «познается сладость брака»⁶, они тем не менее заявляли о природном, субстанциональном единстве всех органов чувств⁷. Истоки подобного оригинального взгляда кроются в не менее оригинальной антропологии

¹ Аз-Замахшари Джаруллах. Ал-Кашшаф. С. 300.

² Мутазилитские мутакаллимы отвергали возможность лицемерия Аллаха в Судный день. См.: Ал-Ашари. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Каир, 2000. Т.1. - С. 218.

³ Ибн Хазм. Ал-фисал фи ал-милал ва ал-ахва' ва ан-нихал. - Бейрут, 2007. Т. 5. - С. 84.

⁴ Ал-Хаййат, Абдулрахим ибн Мухаммад. Ал-Интисар ва ар-радд ала Ибн ар-Раванди ал-мулхид. - С. 117.

⁵ Ал-Кади Абд ад-Джаббар. Ал-мугни фи абваб ат-тавхид ва ал-адл. - Бейрут, 2012. Т. 12. - С. 161.

⁶ Ал-Багдади, Абдулкахир. Усул ад-дин. - Бейрут: дор-ул-кутуби-л-илмия, 1981. - С. 10.

⁷ См.: Ал-Хаййат, Абдулрахим. Указ. раб. - С. 31; Ал-Ашари, Абулхасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Каир, 2000. Т.2. - С. 347.

мыслителя. Для аз-Замахшари, как было сказано выше, процесс познания – прямое действие души, которая и является единственным субъектом познания, и для которой тело – «орудие ее и форма ее»¹. Сами же органы чувств являются, по аз-Замахшари, лишь «отверстиями» (*хурук*) в теле, через которые познающая душа улавливает внешние по отношению к ней явления². Однако человеческое тело, согласно воззрениям его предшественников мутазилитов, устроено так, что определенные ощущения устремляются к определенным его зонам, которые служат портами для соприкосновения души с миром – так, запах улавливается носом, образы – глазом и т.д. Причиной этому служат определенные преграды (*шавоиб*), которые преграждают пути поступления тех или иных раздражителей через разные органы чувств³. Таким образом, аз-Замахшари перенес общемутазилитскую теологическую систему, отождествляющую сущность Аллаха с его атрибутами, и на свое теологическое учение, которое также поставило знак равенства между атрибутами человека и его сущностью – душой⁴. Человек не воспринимает мир рецепторами, отличными от него или привнесенными в его мир. Сам человек – субъект как процесса восприятия, так и процесса познания.

При этом аз-Замахшари отличает знание Бога от знания человека, что выражено в его комментарии следующих аятов Корана «Разве ты не знаешь, что Аллах знает то, что в небе и на земле? Поистине, это - в писании; поистине, это для Аллаха легко!».⁵ Комментируя данный аят, аз-Замахшари утверждает, что Бог знает истинную сущность всех вещей,

¹ Аз-Замахшари Джаруллах. Минхадж. – С. 55.

² Там же.

³ См.: Насри А. Фалсафат ал-мутазила. - Бейрут, 1993. Т. 2. - С.12.

⁴ См.: Ал-Балхи, Абу ал-Касим. Боб зикр ал-мутазила мин мақалат ал-исламийин. Тунис, 1994. - С.70.

⁵ Коран 22:70.

и знание его не ограничены ничем.¹ Таким образом, его толкование Божьего знания соотнесется с основными принципами мутазилизма.

Механизм же перцепции у мутазитов прост. Ощущения возникают только при прямом контакте раздражителя с телом². Однако как возможно человеку ощущать то, к чему он никогда не был причастен? Ответ аз-Замахшари на этот вопрос проясняет и их видение перцепции: «При видении человеком каких-то предметов присоединяются частички виденного им к глазу его; после чего, когда расскажут они о виденном откалываются некоторые частички увиденного и прикрепляются к душам»³. При этом сама познающая душа, атрибутом которой является и разум (*Акл*)⁴, производит суждение и различение данных, полученных органами чувств. Здесь мнение аз-Замахшариа идентично взглядам всего корпуса мутазитизма и даже всего калама. «Разумом понимаем мы то, что улавливаем чувствами, – пишет Абд ад-Джаббар, – а то, к чему мы приходим разумом – непогрешимо, в то время, как чувства иногда допускают ошибки. Именно исходя из этой иерархии чувственного и умозрительного, унаследованной из работ античности, и строится общемутазитская классификация знания, ставшая основой и для возникшей впоследствии фундаментальной классификации знаний ал-Бакиллани.

Первый тип знания является фундаментом всякого другого знания, и потому назван «знанием вынужденным» (*марифа идтирарийа*). Этот тип знания является простейшим логическим и этическим базисом, присущим каждому человеку. Приобретение его не нуждается в посреднике и накапливается непосредственно со дня рождения. Под категорию вынужденного знания попадают обычаи, простые умозаключения («не

¹ См. аз-Замахшари. Кашшаф. 22:70.

² См.: Ал-Ашари, Абулхасан. Указ. раб. - С. 32.

³ См. Аз-Замахшари Джаруллах. Минхадж. – С. 35.

⁴ См. Там же.

может вещь одновременно существовать и не существовать»), элементарные знания о природе и ее явлениях, непосредственно ощущаемых человеком.

Второй тип знания – знание необходимое (*марифа дарурийа*) - также является обязательным для каждого человека. Необходимое знание - так же как вынужденное – подвластно каждому из живущих на земле людей, и предполагает элементарное религиозное знание: признание существования Божества и осознание возложенных Аллахом на дееспособного мусульманина обязанностей. Как явствует из определений этих двух типов знания, они неразрывно связаны с повседневной жизнью и со сферой активного производства. Здесь можно провести параллели с «искусством» Аристотеля, в котором объединены чувственные ощущения, опыт и знание. Именно этот тип знания и становится основой для следующей сферы знания – знания умозрительного. Согласно ал-Гураби, в концепции мутазилитского мыслителя ал-Аллафа, из которой настоящая система и была развита, эти два типа знания первоначально характеризировались как вынужденное знание, в противовес другому типу знания – «знанию выборочному» (*марифа ихтийарийа*), охватывающему все другие его области¹.

Знание доказательное (*марифа истидлалийа*) является чистым теоретическим знанием, которым могут овладеть лишь ученые и философы, и потому оно необязательно для всего народа. В сферу этого типа знания входит собственно калам и другие умозрительные науки. Обладающие этим типом знания должны одинаково хорошо применять его как в теории, так и в практике².

Так или иначе, но частичный синтез аристотелевских идей, сформулированных на грани между сенсуализмом и рационализмом, и привел к развитию гносеологии рационалистической теологии ислама, а

¹ См.: Ал-Гураби, Али Мустафо. Абу ал-Хузайл ал-Аллаф. - Каир. 1994. - С. 98-99.

² Ал-Кади, Абд ад-Джаббар. Ал-мугни фи абваб ат-тавхид ва ал-адл. - С. 165.

через нее – и всей системы арабоязычной философской мысли. Однако следует заметить, что стремление к познанию общего и предельного в раннем каламе не играло большой роли. Каждая область знания мутазилитского и раннего ашаритского калама занимается единичным, не поднимаясь на уровень общих понятий. Причина этого кроется в специфике калама, призванного создать не чисто философскую, но философско-религиозную картину мироздания, в которой особое внимание уделяется Богу и Его влиянию на мир. Лишь в позднем каламе в лице Фахруддина ар-Рази утверждается понятие универсалий (*ал-умур ал-куллийа, ат-тасаввурат ал-кулийа*), которые не существуют в чувственно познаваемом мире и являются умозрительным инструментом познания¹. Собственно говоря, ар-Рази здесь следует традиции перипатетиков, в частности, распространенной в его время теории познания Ибн Сины². Однако вновь и вновь он возвращается как к границам, расставленным мутакаллимами в картине познания, так и к гносеологической основе, заложенной ими в элементарной системе отношения объекта и субъекта познания, послужившей началом, отправной точкой для классического механизма восточного перипатетизма и, следовательно, ставшей залогом расцвета всей европейской философии в последующем.

¹ См. Ар-Рази, Фахруддин. Ал-мабахис ал-машрикийя фи ‘илм ал-илахийат ва ат - таб‘ийат. - Хайдарабат, 1343 г.х. Т. 1. - С. 345-372.

² Субхи А. Ал-аша‘ира. - Бейрут. 1985. - С. 340

§ 2. Аз-Замахшари и исламская теологическая система

Как мы уже упоминали выше, мутакаллимы внесли большой вклад в развитие как исламского догматического богословия, так и общей теологической системы ислама в целом. Уделяя свое внимание отдельным вопросам исламского права, коранической и суннитской традиции, видные представители калама приносили тенденции своих логических умозаключений и интерпретаций в исламское практическое и теоретическое правовое богословие, продолжая традицию рационалистической ханафитской правовой школы, в которой ключевую роль играли известные правовые понятия-категории «*ар-рай*» – личного мнения, такие, как аналогия (*кийас*), или предпочтительного мнения (*ал-истихсан*). Аз-Замахшари, как и многие другие видные деятели мутазилитизма, разрабатывал собственный рационалистический подход к тем или иным правовым и экзегетическим проблемам ислама.

Аз-Замахшари был современником небывалого подъема правовой мысли ислама (*фикха*). Практические, актуальные вопросы шариата, детально рассмотренные в трудах имамов суннизма, вызвали широкую дискуссию во всей религиозной мысли халифата. Обязанности, права и запреты, касающиеся каждого дееспособного мусульманина, были особенно важны в условиях функционирования экономической и политической сфер государства и активно обсуждались всеми мыслителями того времени. Однако, если большинством деятелей эпохи формированию основного корпуса исламской юриспруденции в основу полагались достаточно определенные, более или менее устоявшиеся принципы, то свободомыслие неортодоксальной исламской мысли, в частности мутазилитизма отвергало некоторые основополагающие положения классической исламской теологической системы.

Как известно, все правовые школы ислама, наряду с Кораном и Сунной, легитимным источником права признавали иджму (консенсус). Основой для введения понятия консенсуса послужили определенные айаты Корана¹ и, в частности, тексты Сунны: «Сказал Пророк Аллаха – да благословит его Аллах и да приветствует!–: Попросил я у Аллаха: «Да не сойдется моя Умма на заблуждении!»; и дал Он это ей»². Позже, в период закрепления главных принципов фикха, эти тезисы послужили основой для догматического обоснования неоспоримости решения всей общины. «Иджма – это то, к чему пришла община мусульман в вынесении суждения о дозволенности или запретности [чего-либо] после смерти Пророка – да благословит его Аллах и да приветствует!», – пишет в своем послании имам аш-Шафии, впервые выделивший иджму как источник права³.

Следует сказать, что эта проблема разрабатывалась и в российском исламоведении. Так, А. С. Боголюбов в своей статье «Иджмаа» писал о том, что «аш-Шафи'и вслед за Маликом ибн Анасом считал ал-Иджма только то, что выработано мединскими факихами».⁴ Однако как сам аш-Шафии, так и Малик ибн Анас разделяли общий консенсус и консенсус мединских ученых-правоведов.⁵ Это определение без серьезных изменений было перенято и отражено и в трудах ханбалитского и шафиитского ученого и мутакаллима Али ал-Амиди (631 г.х.): «Иджма – это согласие всей Уммы Мухаммада – да благословит его Аллах и приветствует! – в одно время из времен, в вынесении определенного суждения о каком-либо событии»⁶. Примерно такого же определения

¹ См.: Коран, 2:143; 4:83, 155.

² Ал-Барр, Ибн Абд. Мухтасар джами' байан л-'илм ва фадлаху. - Даман, 1994. – С. 390.

³ Мухаммад, Аш-Шафии. Китаб ар-рисала. Дар ал-кутуб ал-илмийа. - Бейрут, 2008. - С. 475.

⁴ Ислам. Энциклопедический словарь. - М.: Наука, 1991

⁵ См.: Ал-Кирафи, Шхаб ад-Дин. Шарх танких ал-фусул. - Каир, 1973. - С. 445

⁶ Ал-Амиди, Али Мухаммад. Ал-ихкам фи усул ал-ахкам. - Бейрут: дор ал-кутуб-ул-арабия, 2003. Т.1. - С. 282.

придерживаются и более поздние авторы, такие как ал-Кирафи (684 г.х.)¹, ал-Байдави (685 г.х.)², аз-Заркаши (794 г.х.)³ и др. По мнению большинства исследователей, мусульманин, не признающий иджму, выходит тем самым из ислама и является отступником⁴.

Несмотря на кажущееся согласие, вокруг сущности иджмы и ее деталей разгорелись ожесточенные споры. Различные группировки, возникающие как одновременно с основными школами права, так и течения более позднего происхождения, по-разному трактовали значение иджмы и ее содержание. В частности, Ибн Хазм, возрождавший традиции пятой правовой школы – захиритской, понимал иджму как «то согласие сподвижников Пророка, что подлинно установлено»⁵. Шииты-двунадесятники признавали легитимным только консенсус ученых, способный раскрыть изречение безгрешного имама (*ал-масум*)⁶. Зейдиты же, наряду с общепринятым в суннизме понятием иджма Уммы, выделяли и так называемую «иджму ал-утрат» – согласие Али ибн Абуталиба, Фатимы, Хасана, Хусейна и их потомства по какому-либо вопросу⁷. Так или иначе, но вне рамок традиционалистического течения проблема иджмы была достаточно дискуссионной.

Думается, именно аз-Замахшари, находящийся вне рамок ортодоксального ислама, и положил начало этому дискуссионному движению. Этот подход к иджме, который как авторитетный источник

¹ Ал-Кирафи, Ахмад. Аз-захират. - Бейрут, 1994. Т.1. - С. 108.

² Ал-Байдави, Абдулла. Минхадж ал-вусул ила илм ал-усул. - Бейрут: Дар ибн Хазм, 2009. - С. 81.

³ Аз-Заркаши, Мухаммад. Ал-бахр ал-мухит фи усул ал-фикх. 1992. Т.6. - С. 379-380.

⁴ См.: Ибн Хазм. Маратиб ал-иджма. Бейрут, 1984. - С. 7. Однако, согласно мнению ал-Амиди, непозволительно выносить такфир мусульманину, действующему против неизвестного большинству Уммы общего мнения муджтахидов. См.: Ал-Амиди, Али Мухаммад. Ал-ихкам фи усул ал-ахкам. Т.1. - С. 144.

⁵ Ибн Хазм. Ал-Мухалла биласар. - Каир, 1352 г.х. Т.1. - С. 54.

⁶ Муртада аш-Шиѳии ал-Имами. Фараид ал-усул лил. Кум, 1377 г.х. - С. 35.

⁷ Ал-Ямони, Ал-Хусейн ибн Касим. Хидайат ал-укул ила гайат ас-суѳул. - Багдад, 1401 г.х. Т.1. - С. 490.

не принимался им, зародился еще в раннем мутазилизме, и связан он был с именем мутазилитского мыслителя ан-Наззама. В источниках по истории фикха среди многих группировок, отвергающих правообразующее понятие консенсуса, фигурируют имена многих мутазилитов. «И выразили некоторые общности, среди них мутазилиты и некоторые шииты мысль о том, что невозможна иджма... Невозможна согласие их в единый час в едином единым же словом»¹, - пишет йеменский историк фикха Мухаммад аш-Шавкана (1255 г.х.), повторяя, тем самым, справку, ад-Джувейни (478 г.х.): «Первый, кто отверг иджму, - это му'тазилит ан-Наззам, а после - его последователи из рафидитов»². Так или иначе, но ал-Ашари указывает на согласие Ибрахима ан-Наззам с этим фундаментальным принципом права: «И сказал ан-Наззам: необходимо услышавшему остановиться при вынесении суждения, пока не исследует Коран, консенсус и достоверные известия»³. Противоречие снимается сообщениями ал-Амиди и ал-Газали, извещающими о том, что аз-Замахшари, имея в виду особый характер запрета отрицания иджмы, формально признавал его, изменив, однако, саму его суть, которая у него выражалась как «каждое доказанное изречение»⁴. Иджму же в классическом понимании аз-Замахшари продолжал отрицать. В подтверждение этого Ибн Кутейба приводит следующие слова аз-Замахшари: «Могут все мусульмане сойтись на лжи; пример этого – согласие их с тем, что Пророк – да благословит его Аллах и приветствует! – был послан всем людям, в отличие от других посланников. Но это не так: каждый пророк был послан Аллахом ко

¹ Аш-Шавкани. Иршад ал-фухул ил тахкик ал-хакк мин илм ал-усул. - Риёз: Дор-ул-фазила, 2000 - С.68.

² Ад-Джувейни, Абдулмалик ибн Абдуллох. Ал-бурхан фи усул ал-фикх. - Дауха, 1399 г.х. Т.1. - С. 676.

³ Ал-Ашари, Абулхасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. Т. 1. - С. 276-277.

⁴ Ал-Амиди, Али Мухаммад. Ал-ихкам фи усул ал-ахкам. Т.1. - С. 281; Ал-Газали, Абухомид. Ал-мустасфа мин илм ал-усул. - Булак, 1322 г.х Т. 1. - С.173.

всякому творению; чудеса их бороздят просторы Земли, и каждый, кто о них услышал, должен будет следовать им»¹. По-видимому, именно эта передача Ибн Кутейбы послужила основой для аналогичных справок Ибн Шакира², аш-Шахрастани³, ал-Иджа⁴, Фахруддина ар-Рази⁵, ал-Хавансари (1313 г.х.)⁶. Ал-Хаййат передает также слова Ибн ар-Раванди, Раванди, в которых последний обвиняет мутазилитов в том, что они признавали возможность «собраний всей Уммы на неправде и заблуждении... в плане мнений и аналогий, а не в плане ощущений»⁷. Стремясь к апологии аз-Замахшариа, ал-Хаййат обвиняет здесь в неточности передачи ад-Джахиза, на которого, однако, ссылается в других местах⁸.

Стремление аз-Замахшари к разделению вероучительных догм и личных умопостроений муджтахидов привело его и к отрицанию легитимности применения метода аналогии (*кийас*) в общей системе права. Суть же этого метода заключается в сопоставлении уже юридически разобранного (*махкум алайхи*) в других источниках фикха – Коране, Сунне и иджма – события (*асл*) с другим, схожим событием (*фар*) с последующим вынесением о нем суждения, при наличии обоснования подобной аналогии (*илла*). Споры вокруг принципа кийаса шли более активно в среде правоведов, чем единичные обсуждения правомерности использования консенсуса. Необходимость применения кийаса особо подчеркивали аш-Шафʿии⁹, Ахмад ибн Ханбал¹ и др.² Иные же мазхабы,

¹ Ибн Кутейба. Тавил мухталаф ал-хадис. - Каир, 1326 г.х. - С. 21-22.

² Мухаммад Ибн Шакир. Уйун ат-таварих. - Каир, 1980. - С. 13.

³ Аш-Шахрастани, Абд ал-Фаттох. Ал-милал ва ан-нихал. - Бейрут, 1993 Т.1. - С. 39.

⁴ Ал-Иджи Удуд ад-дин. Ал-мавакиф. - Бейрут, 1997. - С. 622 .

⁵ Ар-Рази, Фахруддин. Итикадат фирак ал-муслимин ва л-мушрикин. - Каир, 1938. - С.41.

⁶ Ал-Хавансари, Мухаммад Бакир. Равдат адж-джаннат фи ахвал ал-улама ва ас-садат. - Бейрут: дор ул-исломия, 1991. - С. 42.

⁷ Ал-Хаййат, Абдулрахим ибн Мухаммад. Указ. раб. - С. 51-53.

⁸ Указ. раб.

⁹ Мухаммад, Аш-Шафʿии. Китаб ар-рисала. - С.599.

мазхабы, например захиризм или джафаризм отвергали кийас как самостоятельный источник права³. Однако и в этом вопросе мнение мутазилитов сыграло генерирующую роль. «Люди разрешали кийас, пока не заговорил Ибрахим ибн Сайяр ан-Наззам о его запрете и некоторые из мутазилитов с ним; из суннитов последовал ему Давуд ибн Али ибн Халф ал-Асфхани», - замечает Ибн Абд ал-Барр (463 г.х.)⁴. Он же передает и следующее сообщение Убейд Аллаха ибн Умара: «Не знаю никого из басрийцев... кто опередил аз-Замахшариа в отрицании кийаса; разошелся в этом с ним Абу ал-Хузайл, и опроверг его... и был Бишр ибн ал-Мутамир, шейх Багдада и глава его, из тех, кто более всего ревнует о кийасе, иджтихаде и ар-раи»⁵. «Аз-Замахшари ниспроверг правовой кийас», – пишет и ал-Багдади⁶. Но, что могло подтолкнуть мыслителя, активно использующего метод аналогии в своей философской системе,⁷ к отрицанию его ценности в системе фикха? Ответ на этот вопрос мы можем найти в пояснении ал-Амиди: «Аз-Замахшари считал, что разум предполагает уравнивание подобных с их оценками и различие между различными с их оценками; законодатель же различает между подобным и собирает различное, тем самым противореча логике. Это доказывает то, что правовая аналогия не подчиняется разуму, а разум не выносит решения касательно его. И так он объяснил различие между подобным: было предписано омываться после извержения семени, а пост нарушается при умышленном извержении семени, при том, что не нарушается он при невольном семяизвержении... И было установлено стирать одеяния при

¹ Ад-Джувайни, Абдулмалик ибн Абдуллох. Указ раб. Т.2. - С. 490-491.

² Ас-Салими. Талат аш-шамс. Т.1. Оман, 1997. - С. 19.

³ См.: Ал-Хайдари, Али Наки. Усул ал-истинбат. Багдад, 1980. Т. 15. - С. 259; Ал-Хусейни, Хошим. Ал-мабади ал-амма лилфикх ал-джафари. Багдад, 1964 - С. 290.

⁴ Ал-Барр, Ибн Абд. Мухтасар джами' байан л-'илм ва фадлаху. - С. 62.

⁵ Ал-Барр, Ибн Абд. Указ. раб.

⁶ Ал-Багдади, Абдулкахир. ал-Фарк байн ал-фирак. - С. 114.

⁷ См.: Ал-кинони, Ад-Джахиз ибн Бахр. Китаб ал-хайаван. - Бейрут, 1996. Т.1. - С. 3-5.

попадании на него мочи девочки, а при попадании мочи мальчика – распылять на одеяния воду... А объединение между различными разъяснено так: было уравнено между охотой умышленной и неумышленной, как и в случае равной необходимости убийства, в случаях отступничества и прелюбодеяния. Законодатель уравнил искупительное действие при убийстве души и при совокуплении в Рамадан, несмотря на различие этих действий. Это запрещает действие по аналогии и обязует отказаться от кийаса»¹. Ибн Кутейба упоминает, что аз-Замахшари ссылаясь на известное изречение Умара ибн ал-Хаттаба: «Если бы эта религия зиждилась на кийасе, то проведение рукою по внутренней стороне обуви было бы более правильным, нежели [проведение рукою по] внешней ее стороне»².

Естественно, возникает резонный вопрос о причинах, побудивших аз-Замахшари, известного вольнодумца и рационалиста, к опровержению, казалось бы самых рационалистических методов выведения вероучительных норм? Ответ кроется в истовой вере этого одного из самых великих умов ислама. Традиционалист Ибн Кутейба, часто жестко критиковавший как самого аз-Замахшари, так и его взгляды, вскользь упоминает причину, по которой мыслитель, постулирующий примат разума в теоретическом богословии, в вопросах практического права отвергал любую возможность вольнодумия: «Если свидетельство, основанное на личном мнении является запрещенным, то установление, зиждущееся на личном мнении, тем более должно быть запрещено!»³. Следует заметить, что подобное благочестие аз-Замахшари, удивлявшее как его единомышленников, так и его противников, не могло не вызвать определенных домыслов у его оппонентов. Так, ал-Багдади пишет о том, что «аз-Замахшари был

¹ Ал-Амиди Али. Ал-ихкам фи усул ал-ахкам. Каир, 1984. Т.4. - С. 9; Ср.: Аш-Шавкани. Иршад ал-фухул ил тахкик ал-хакк мин илм ал-усул. Риёз: дор-ул-фазила, 2000. - С.185-186.

² Ибн Кутейба. Тавил мухталаф ал-хадис. - С. 24.

³ Там же.

поражен речениями брахманитов об отрицании пророчества, но, так как убоился меча, не осмелился показывать сие, отрицая лишь чудесность Корана и чудеса Пророка... иджму и кийас»¹. Однако это обвинение является единичным и не объясняет в полной мере взглядов аз-Замахшари, коррелирующих с другими его многочисленными высказываниями.

Истинность суждений аз-Замахшари о консенсусе и прецеденте является практически недискуссионной среди большинства доксографов, но крайне недостоверными представляются нам немногочисленные сообщения об отрицании им возможности принятия передачи, восходящей к пророку Мухаммаду и его сподвижникам (*хабар*) в качестве источника исламского права.

С самого начала формирования основ ислама, суждение пророка Мухаммада являлось прямым руководством для правоверных мусульман в решении правовых и догматических вопросов. Слова пророка являлись продолжением и восполнением откровения. «Что запретил Пророк Аллаха, то уже запретил Аллах», - говорил сам Мухаммад² в одном месте, замечая в другом: «мне был дарован Коран и подобное ему»³. Слова пророка Мухаммада, образующие исламское Предание – Сунну – и в последующем остались общепризнанным источником в различных областях классического исламского богословия. Так, известный экзегет Ибн Касир пишет в предисловии к своему тафсиру, что «Сунна была

¹ Ал-Багдади Абдулкахир. ал-Фарк байн ал-фирак. - С. 114; ср: Мухаммад Ибн Шакир. ‘Уйун ат-таварих. - С. 68. Заметим, однако, что, по мнению ал-Багдади, согласие с брахманизмом по некоторым пунктам является одной из причин возникновения самого мутазилитизма.

«Мутазилиты согласились с брахманитами в том, что умозрение необходимо априорно, и разошлись с ними в допущении возможности ниспослания пророков для ... позволения того, что запретил разум» (Ал-Багдади Абдулкахир. Усул ад-дин. - С. 24).

² Тухфат ал-ахвази бишарх джами ат-Гирмизи. Т. 10. Бейрут, 2005. - С. 355.

³ Аби Дауд. Сунан. Джидда, Дар ал-кибла линнашр. 1998. Т. 4.- С. 200. Под «подобным Корану» многие исламские богословы подразумевают Сунну.

ниспослана откровением, как и Коран. Но она не читается так, как читается Коран. Это доказал имам аш-Шафʿии и другие имамы»¹. Другой же видный правовед и муфассир ал-Багави (516 г.х.) в своем пояснении к айатам 53:3-4 пишет: ««это – всего лишь откровение, которое ниспосылается». Под «это» подразумевается все, что Пророк Аллаха сказал о религии»². Конечно же, со смертью самого Мухаммада и его ближайших сподвижников возникла проблема выявления достоверности передачи слов Пророка, деталей его жизнеописания и сохранения их от всевозможных измышлений. Таким образом, зарождается особая область богословия – хадисоведение (*илм ал-хадис*), исследующая как содержание хадиса (*матн*), так и цепочку его передатчиков (*иснад*). Последнее играло особую роль в подтверждении достоверности той или иной передачи: так, провалы в цепочке передатчиков хадиса или же присутствие в ней определенного количества «измыслителей»³ являются поводом для классификации его как слабого (*даʿиф*). Сообщение, являющееся достоверным, цепочка и содержание которого не вызывают нареканий (*ал-хабар ал-мутаватир*), является непрерываемым источником фикха во всех без исключения правовых школах ислама⁴.

Ал-Багдади же, описывая взгляды мутазилитов, пишет, что они «не считали, что достоверное сообщение (*ал-хабар ал-мутаватир*) является источником для знания, или же правовым основанием; и считали они возможным его измышление»⁵. Об этом также сообщает и Ибн Хазм:

¹ Ибн Касар, Исмоил ибн Умар. Тафсир ал-куран ал-азим. - Бейрут, 1999 Т.1. - С.8.

² Ал-Багави, Ал-Хусейн. Тафсир ал-Багави: маʿалим ат-танзил. - Ар-Рияд, 2000. Т.7. - С. 400.

³ Аш-Шафʿии полагал, что в правотворчестве можно использовать лишь тот хадис, среди передатчиков которых не будет «мужа неизвестного или лживого». См.: Мухаммад аш-Шафʿии. Китаб ар-рисала. - С. 369.

⁴ См.: Ас-Суйути, Джалал ад-Дин. Ал-азхар ал-мутанасира фи ал-ахбар ал-мутаватира. Бейрут: мактаба-ул-исломия, 1985. – С. 197.

⁵ См.: Ал-Багдади Абдулкахир. Усул ад-дин. - С. 11-12.

«Аз-Замахшари говорил... что достоверное сообщение не обязывает к следованию ему, так как каждый из передатчиков может солгать или ошибиться»¹. Особенно интересной в этом свете предстает формулировка противников аз-Замахшари: «Он уравнивал между передачей неверных и передачей правоверных»². Однако примечательно, что как Ибн ал-Муртада, так и ал-Ашари Абу Муса приводят противоречащие обвинениям противников аз-Замахшари тезисы, восходящие, по мнению их, к нему самому. Так, Ибн ал-Муртада пишет, что аз-Замахшари признавал необходимость исторической передачи, полагая, «что все, что услышано как достоверное сообщение или было прочувствовано является знанием необходимым (неизбежным), а все, что кроме этого, - теоретическим»³. Ал-Ашари в уже приведенной выше цитате также поясняет: «И сказал аз-Замахшари: необходимо услышавшему остановиться при вынесении суждения, пока не исследует Коран, консенсус и достоверные известия»⁴. Очевидно, что две последние цитаты выявляют обычное для всех мусульман и мутазилитов отношение аз-Замахшари к основополагающим источникам исламского вероучения. Информация же о неприятии им Сунны исходит исключительно от враждебных мутазилитизму авторов и, как явствует из формулировок, имеет целью дискредитацию философа.

Вполне оригинальными являются рассуждения аз-Замахшари, касающиеся отдельных вопросов исламского фикха. Впрочем, они уже закономерно проистекали из вышеупомянутых правовых и логических посылок.

Известно, что сон лежащего (*наум ад-даджа*) в исламском праве отменяет ритуальную чистоту, необходимую для совершения намаза

¹ Ибн Хазм. ал-Фисал фи ал-милал ва ал-ахва ва ан-нихал. - Бейрут, 2007. Т. 5. - С. 75.

² См.: Ал-Хаййат Абдулрахим. Ал-интисар ва ар-радд ала Ибн ар-Раванди ал-мулхид. - С. 52.

³ См.: Ибн ал-Муртада, Мухаммад ибн Яхё. Ал-Бахр аз-заххар ад-джами лимазахиб улама ал-амсар. - Бейрут, 1393 г.х Т.1. - С. 35.

⁴ См.: Ал-Ашари, Абулхасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.1. - С. 276-277.

(вуду), что находит обоснование в Сунне и в консенсусе всех видных исследователи различных школ фикха¹. Мутазилиты - рационалисты не могли согласиться с этим: «Если в чистоте заснул человек лежа, то не нарушается чистота его; сошлись люди, в том что необходимо омовение после сна потому, что видели они у предков своих, что с восстанием ото сна, привычным было у них сходить по нужде; они умывались, ибо у восставшего ото сна человека помятое лицо и заплывшие глаза. Именно потому и омывались они, а не из-за самого сна. В пятницу же омывались многие из людей потому, что, работая днем в садах своих, они омывались, стремясь к отдыху»². Это сообщение подтверждается и другой передачей, приведенной ал-Макризи (845 г.х.): «Кто уснул лежа, не осквернившись при этом, – тот не нарушил чистоты»³.

Тот же ал-Макризи критикует аз-Замахшари за то, что последний «считал...что при пропуске намаза не необходимо восполнять (*Ивладат*) его»⁴. Ал-Хаййат передает почти что идентичные по формулировке слова Ибн ар-Раванди, лишь с тем отличием, что восполнение не является необходимым для «оставившего его умышленно (*тарикуха амидан*)»⁵. Сам же ал-Хаййат утверждает, что это обвинение является измышлением Абу Абдурахмана аш-Шаффи, в то время как обвинения аз-Замахшари в отрицании им необходимости умывания после сна являются следствием ошибки в передаче ад-Джахиза.

¹ См.: Тухфат ал-ахвази бишарх джами ат-Тирмизи. Т.1. - С. 89; Ал-мавсуа ал-фикхийа. Кувейт, 1401 г.х. Т.31. - С. 190-200.

² См.: Ибн Кутейба. Тавил мухталаф ал-хадис. Каир, 1326 г.х. - С. 23.

³ См.: Ал-Макризи, Накиюддин Ахмад. Ал мавоиз вал итибор би зикр ал-хутат вал осор. Т.2. Каир. 1996. - С. 346.

⁴ Там же.

⁵ С.: Ал-Хаййат Абдулрахим. Ал-интисар ва ар-радд ала Ибн ар-Раванди ал-мулхид. - С. 132.

По сообщениям историков - в частности, ал-Макризи¹ и ал-Багдади², как и другие мутазилиты, - аз-Замахшари не признавал намаза аттаравих, считая его измышлением, восходящим к Умару ибн ал-Хаттабу. Таким же измышлением философ считал и косвенный развод (*талак ал-кинайа*), при котором женщине, при помощи синонимичных по смыслу слову «развод» конструкциях, изъявлялось желание расторжения брака³. Несмотря на дозволенность подобного рода вида развода в исламском праве при условии наличия твердого намерения прекратить брачные отношения⁴, Ибрахим ибн Саййар отвергал легитимность подобного правового статуса иносказаний – как сопровождающихся намерением, так и не имеющими его под собой.

Естественный интерес историков фикха вызывает отношение аз-Замахшари к проблеме уголовного наказания за кражу. Коран и Сунна сходятся в том, что наказанием за кражу должно быть отсечение руки (Коран 5:38). Однако дискуссионным является вопрос о том, каким может считаться нижний порог стоимости украденного, при наличии которого и применяется наказание. Из-за того, что Пророк ислама устанавливал порог и в «четверть динария и выше»⁵, и в относительную «цену щита», колеблющуюся между десятью дирхамами и одним динаром»⁶, и в цену

¹ См.: Ал-Макризи, Накиюддин Ахмад. Указ. раб - С. 346. Интересно, что по словам ал-Макризи, аз-Замахшари, отрицал возможность *хаджа ал-мута* – разновидности свершения ихрама, когда сначала свершается умра, а потом, в тот же год, уже после выхода из ихрама – хадж с повторением вхождения в состояние ихрама. Ни в одном из источников нам так и не удалось выявить причину этого отрицания. Возможно, здесь философ соглашался с Умаром ибн ал-Хаттабом, запретившим подобный вид хаджа по причине возможной неблагочестивости поведения паломников в период, разделяющий между умрой и хаджем. См.: Ан-Ниджми, Мухаммад. *Адва ала ас-сахихейн*. Бейрут, 1419 г.х. - С. 392-398.

² См.: Ал-Багдади Абдулкахир. *ал-Фарк байн ал-фирак*. - С. 129.

³ Ибн Кутейба. *Тавил мухталаф ал-хадис*. - С.24.

⁴ См.: Ибн Кудама, Абдулла ибн Ахмад. *Ал-мугни*. - Бейрут, 1997. Т.6. С. 294.

⁵ См.: Аз-Зухейли Вахба. *Ал-фикх ал-ислами ва адиллатуху*. Дамаск, 1985 .Т.6. - С. 102-103.

⁶ Там же.

«яйца» и «веревки»¹, то среди некоторых правовых школ ислама имело место определенное различие.² Разногласия по этому актуальному в рамках исламского права вопросу наблюдались и у мутазилитов: в то время как Абу ал-Хузайл ал-Аллаф – а после него и ад-Джубаџи – отрицали возможность казни при хищении суммы ниже пяти дирхамов, аз-Замахшари предписал исполнение экзекуции в отношении укравшего двести дирхамов³. Причина же этого кроется, по мнению Ибн Шакира, в следующем: «Кто украдет же сто девяносто девять дирхамов не станет преступником, пока не украдет минимум, при котором положен закят – двести дирхамов»⁴. С ним согласен и ал-Багдади, который резонно критикует аз-Замахшари: «Если же он установил этот минимум из-за минимума закят, то почему же он не подвергнет наказанию вора, укравшего сорок овец, при обладании которыми положен закят, даже если их стоимость отлична от двухсот дирхамов?»⁵. Ал-Хаййат же поясняет причину принятия подобного беспрецедентного решения аз-Замахшари: «Судил он так, ибо сказал Всевышний Аллах: «Поистине, те, которые пожирают имущество сирот по несправедливости, пожирают в своем чреве огонь, и будут они гореть в пламени!». Потому и имущество у него не бывает менее двухсот дирхамов, а наказание, по его мнению, не извлекается посредством кийаса, но только из Откровения; и когда Коран предрек наказание тому, кто украдет двести дирхамов, установил аз-Замахшари наказание за кражу этой суммы»⁶. Таким образом, аз-Замахшари в своей правовой системе укрепил установленный

¹ См.: Ал-Бухори Исмаил. Сахих ал-Бухари. Бейрут, 1996. - №6331.

² В частности, маликитский мазхаб устанавливает для преступника нижний предел в четверть динария или три дирхама, шафиитский - в четверть динария, ханафитский - в десять дирхамов. См.: Ал-Багдади Абдулкахир. ал-Фарк байн ал-фирак. - С. 129-130.

³ См.: Ал-Ашари, Абулхасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. Т1. - С. 273.

⁴ Ибн Шакир. Уйун ат-таварих. - С. 68.

⁵ См.: Ал-Багдади. Абдулкахир. ал-Фарк байн ал-фирак. - С. 130.

⁶ См.: Ал-Хаййат Абдулрахим. Ал-интисар ва ар-радд ала Ибн ар-Раванди ал-мулхид. - С.93.

некоторыми ранними мутазилистами примат Корана над разумом, отстранив на второй план чистое умозрение и рационализм.

Совсем иными были взгляды аз-Замахшари в отношении хадисоведения. Продолжая общемутазилитскую тенденцию к символично-аллегорическому толкованию Корана и хадисов, он не только противоречил традиционалистскому изъяснению священных текстов, но и отрицал достоверность некоторых в угоду рационализму мысли. Аз-Замахшари считал, что некоторые на хадисы противоречат Книге Аллаха; некоторые противоречат разуму, а разум у него отменяет сообщения, переданные от Пророка; некоторые противоречат друг другу. Свои доводы аз-Замахшари подкреплял прямыми примерами из исламского Предания: «Передали вы от Пророка, что он повелел убивать собак и вращивать кошачьих... даже после того, как выяснилось, что коты менее полезны, нежели собаки... и приписали это своему Пророку – да благословит его Аллах и да приветствует!»¹. Противоречие хадисов у аз-Замахшари иллюстрируется в том числе противоречиями между ближайшими сподвижниками Мухаммада: «Передал Абу Хурейра: «Собака, женщина и осёл делают намаз недействительным». Аиша же – да будет доволен ею Аллах! - говорила: «Совершал Пророк Аллаха намаз на постели, когда я была также на постели между ним и киблой»². «Узнал Али, – продолжает аз-Замахшари, - о том, что Абу Хурейра начинает омовение с правой стороны тела... тогда начал он с левой стороны, сказав: «Разойдусь я в этом с Абу Хурейрой!»; Абу Хурейра же всегда говорил: «Слышал я это от Друга своего!»³. В связи с подобными речениями, ал-Аскалани приписывал аз-Замахшари такие строфы, высмеивающие традиционалистов:

Верблюды, несущие книги, – нет у них знания

¹ См.: аз-Замахшари. Минхадж фи усул ад-дин. – С. 71.

² Там же.

³ Там же.

о их содержимом, кроме как знания верблюжьего¹.

Однако неверно будет заключить из этого, вслед за противниками аз-Замахшари, что мутазилиты отрицали как ценность хадисов вообще, так и любой хадис, смысла которого они не могли постичь. ал-Джахиз приводит следующие слова Ибрахима ан-Наззама: «Когда был я юношей, услышал я о речении пророка – да благословит его Аллах и да приветствует, – запрещающем пить воду непосредственно из горла сосуда. И спрашивал я себя: «Что такого в питии из горлышка сосуда, если был такой запрет?!», пока не узнал я, что мужа, который испил из горлышка сосуда, ужалила змея, после чего тот умер, а также то, что змеи проползают в горлышко сосуда. С тех пор я знаю, что все, толкования чего я не знаю из хадисов, имеет свой смысл, несмотря на мое неведение»².

Остро стоящая во все времена существования, апологетическая по своей сути, тема о чудесности (*иджаз*) Корана не раз поднималась в различных внутриисламских и межконфессиональных дискуссиях. Уже сам Коран содержит в своем тексте мысль о своей уникальности: «Скажи: «Если бы собрались люди и джинны, чтобы сделать подобное этому Корану, они бы не создали подобного, хотя бы одни из них были другим помощниками»³. Позже этот аргумент в исламском богословии был развит и многократно обсуждался, в том числе и мутакаллимами. «И сошлись мусульмане на том, что Коран читаемый – чудесен; и запретил Аллах сочинение ему подобного всем арабам и другим людям и джиннам. Все мусульмане согласны с тем, что его чудесность останется до Судного дня, а строки его – в вечности. Также мусульмане сошлись на том, что Коран чудесен своим слогом и повествованием о сокровитом [от

¹ См.: Ал-Аскалани, Абулфазл Шахобуддин. Лисан ал-мизан. Бейрут, 2002. Т.1. - С. 67.

² См.: Ал-кинони, Ад-Джахиз ибн Бахр. Китаб ал-хайаван. - Т.4. - С. 88-89.

³ Коран 17:88.

наших умов]»¹. Эта квинтэссенция многовековых споров справедливо отражает те точки зрения, вокруг которых и велась основная дискуссия. Так, одни авторы (такие, как ал-Бакиллани и ад-Джахиз) относили чудо Корана к области его литературного совершенства; другие, к примеру, ал-Ашари, объединяли необычную красоту слога, невозможность сотворить нечто подобное ему с раскрытием им неведомого и сокрытого от человеческого взора (*ал-гайбийат*)². Однако имела место и третья точка зрения, которой и придерживался аз-Замахшари. «Знамение и чудо в Коране – это извещение им нас о прошедших временах и неведомых нам вещах – излагает ал-Ашари взгляды Абу Исхака; - что касается сочинения людьми подобного ему, то это было бы возможно, если бы Аллах не запретил этого своим рабам»³. Несколько по-другому формулирует мысль мутазилитов аш-Шахрастани: «Чудесность Корана у них определена рассказом его о прошлом и сокрытом... даже в том случае, если бы люди могли сотворить хоть одну суру, подобную ему»⁴. Следует сказать, что Ибн Хазм защищал эту позицию, считая, что высокий стиль Корана не доказывает его боговдохновенность, а апологетические цели, ставящиеся богословами, могут быть не достигнуты при таком подходе, ибо поразить представителей иных народов и культур возможно исключительно фактологически, а не лингвистически⁵.

Символично-аллегорическое толкование текста Корана (*тавил*) так или иначе использовалось почти всеми нетрадиционалистскими течениями ислама. Тем не менее различие целей подобного метода экзегезы обусловило и различие его методов. Как было упомянуто выше, целью мутазилитского выхода за пределы буквалистского понимания

¹ См.: Ибн Хазм. ал-Фисал фи ал-милал ва ал-ахва ва ан-нихал. Т.3. - С. 10-11.

² См.: Ал-Бакиллани, Абубакр. Китаб иджаз ал-Курʼан. - Каир: дор-ул-маориф, 1315 г.х.

³ См.: Ал-Ашари, Абулхасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т1. - С. 225.

⁴ См.: Аш-Шахрастани, Абд ал-Фаттох. Ал-милал ва ан-нихал. - Т.1. - С. 39.

⁵ См.: Ибн Хазм. Ал-фисал фи ал-милал ва ал-ахва ва ан-нихал. - Т.1. - С. 86-87.

священного текста было, в первую очередь, опровержение любого вида антропоморфизма, возникающего по отношению к Аллаху. Для этого мутазилитские мыслители прибегали к освещению всей лексикологической палитры того или иного термина. Исключительно все мутазилиты, начиная от ан-Наззама¹ и заканчивая Абд ад-Джаббаром², постулируя необходимость аллегорической экзегезы, запрещали выход за рамки коранического же контекста. Критикуя, по сути, эзотерический подход к толкованию Корана, аз-Замахшари говорил: «Пусть будут у вас толкования Акрими, ал-Калби, ас-Садий, ад-Даххака, Мукатила ибн Салмана и Абу Бакра ал-Асамма в одном ряду. Как можно верить им, если истолковывают они слова «места поклонения» в речении Аллаха «Воистину, места поклонения - для Аллаха!» как «лбы» или то, на что опирается во время поклона человек - на руки, ноги и другие члены; и истолковывают они слово «верблюд» как «облако»; и посчитали они, что слово «горе» - это наименование ущелья в Аду... это противоречит тому, что делал Пророк Аллаха»³.

Сам же аз-Замахшари сознательно избегал выхода из рационализма к эзотерике даже в толковании сложнейших мест Священного писания ислама. Ал-Ашари сохранил следующие примеры мутазилитского тафсира: «И останется Лик Господа твоего»... значение «Лица» здесь - «Сущность»; говорят же арабы: «Если бы не твой лик, не сделал бы я этого», что означает «если бы не ты»... «Рука» же Аллаха - Его милость»⁴. Ниже мы, по мере возможностей, постараемся привести примеры объяснения мыслителем отдельных вопросов своей натурфилософии кораническими строками.

¹ См.: Ад-Джахиз, Амр ибн Бахр. Китаб ал-хайаван. - Т.1. - С. 169.

² См.: Ал-Кадри Абд Ад-Джаббар. Шарх ал-усул ал-хамса. - С. 606.

³ См.: Ад-Джахиз, Амр ибн Бахр. Указ. раб. - Т.1. - С. 343.

⁴ См.: Ал-Ашари, Абулхасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.1. - С. 167, 191.

Несмотря на очевидный скептицизм и рационализм, аз-Замахшари придерживался основных столпов и предписаний ислама, пусть и подходя к их освещению и изъяснению с несколько иными правовыми принципами. Однако исследователя не может не поразить трепет вольнодумца перед словами Священного писания и Предания ислама, который подчас приводил его к очевидному выводу о бессилии разума перед богооткровенными истинами. Быть может, именно этот вывод позволяет нам увидеть в аз-Замахшари не только уникального теолога, но и выдающегося богослова своего времени.

§ 3. Проблемы теологии в наследии аз-Замахшари

Ядром всего учения мутазилитизма является, несомненно, его оригинальная апофатическая монотеистическая теология. Корни ее уходят в глубь всей истории ислама, но свое первое полноценное философское выражение это теология нашла именно в исламской среде, отразившись в стройном учении различных школ калама. Как историческое и логическое начало всей системы калама, теология распространяла свое влияние и на его физику, и на его метафизику. Аз-Замахшари, как один из основоположников философских основ мутазилитизма, не мог не коснуться проблем этой ключевой для калама области знания, выстраивая на ней все стройное здание своих умозаключений.

Возникновение мутазилизма было обусловлено развитием мусульманского общества и становлением Ислама мировой религией. Выйдя на мировую арену мусульмане, столкнувшись с центрами мировой цивилизации и мысли, были вынуждены заняться систематизацией и философским осмыслением постулатов религии. Становилось также необходимым дать рациональные ответы на различные проблемы и вопросы. Наконец, мусульманское вероучение пока не разработавшее свою философскую базу, стало объектом ожесточенной критики со стороны представителей различных религиозных и философских школ. В этих условиях мусульманам становилось необходимым начать работу по апологетике своего вероучения, защиты ее от нападок оппонентов. Все эти задачи начали выполнять мутазилиты, которые подходя к различным проблемам с позиций философского рационализма сумели разработать свои фундаментальные идеологические положения и вступить в успешную полемику с христианами, иудеями, зороастрийцами. Параллельно мутазилиты, на идеологическом уровне боролись и с различными мистическими группами внутри исламской общины,

которые верили в боговоплощения, переселения душ, антропоморфизм. Своим рациональным подходом к проблемам веры они, на протяжении длительного времени, противостояли всем этим группам.

Мутазилитское учение и мировоззрение оказало огромное влияние на выработку и развитие рационалистических тенденций в Исламе. В борьбе с каламистами ортодоксальные мусульмане были вынуждены вырабатывать рациональное обоснование своих постулатов и, таким образом, исламская религия, в целом, сделала значительный качественный скачок в условиях бурного развития периода средневековья. В первый период своей деятельности мутазилизм был несомненно прогрессивным движением, который не дал ортодоксальной религии застыть и заставил его деятелей подойти к проблемам религии с новых позиций. Многие положения мутазилитской философии были заимствованы ортодоксальными суннитскими улемами и стали использоваться в развитии мусульманской общественно-политической и философской мысли в последующие века.

Известно, что основателем апофатической концепции мутазилитизма является Васил ибн Атта, который отрицал наличие каких-либо атрибутов (*сифат*) у Аллаха, полагая, что тот, кто «утверждает понятие вечного атрибута, – тот признает существование двух вечных богов»¹. Однако, по меткому замечанию аш-Шахрастани, эта позиция Василя была «незрелой», и потому последующие деятели мутазилитского калама всячески развивали и совершенствовали концепцию Василя ибн Ата., Абу ал-Хузайл ал-Аллаф, расширил не только общее число апофатических тезисов мутазилитизма, но и корпус их аргументации. Согласно Абу ал-Хузайлю, Аллах обладает знанием, «которое и есть Он»², или, согласно передаче аш-Шахрастани, «Он

¹ См.: Аш-Шахрастани, Абд ал-Фаттох. Ал-милал ва ан-нихал. - С. 21-34.

² См.: Ал-Багдади Абдулкахир. ал-Фарк байн ал-фикар. - С. 122.

знающий посредством знания, которое и является Его Сущностью»¹. То же самое Абу ал-Хузайл относил и к такому атрибуту, как «могущество». Отождествляя знание и могущество Бога с Его Сущностью, ал-Аллаф считал, что «утверждение» (*исбат*) какого-либо отдельного атрибута за Аллахом является отрицанием присущности Ему противоположного атрибута: так, атрибут «знание» является отрицанием такой характеристики Аллаха, как «незнающий». Атрибуты же, тождественные Сущности Аллаха, являлись у него едиными по природе, различными из-за различия их модальности, направленности действия. По своей же сути, атрибуты «знание» и «могущество» являются тождественными друг другу, и потому тезис «Аллах всемогущ» в концепции ал-Аллафа считается равным по смыслу утверждению «Аллах всезнающ». Однако, несмотря на это, ал-Аллаф не описывал полноту Сущности Бога с позиций Его атрибутов, и потому Аллах не является у него Знанием или Могуществом².

Аз-Замахшари же принимал в общих чертах учение ал-Аллафа и Василя: «Аллах остается знающим, живым, слышащим, всеведущим и вечным Самим Собой, а не отличными от него знанием, жизнью, слухом, ведением и вечностью»³. Однако, в отличие от своего учителя, аз-Замахшари объяснял различие атрибутов Божества исключительно различием противоположностей, отрицаемых посредством них. Для него утверждение того или иного атрибута за Аллахом – это утверждение самой сущности Аллаха, отрицающей какой-либо изъян. Именно потому и атрибут «знание» не тождественен по своей природе у аз-Замахшари атрибутам «жизнь» или «могущество»⁴.

¹ См.: Аш-Шахрагани, Абд ал-Фаттох. Указ. раб. - Т.1. - С. 33.

² См.: Ал-Ашари, Абулхасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. Т.1. - С. 483-486.

³ Там же. - С.488.

⁴ См.: Там же. - С. 188, 486-487.

Следует заметить, что аз-Замахшари был тем одним из первых оригинальных мыслителей в истории калама, который начал метафизически анализировать структуру самого атрибута. По мнению философа, атрибут «не является вещью (*шай*), телом (*джисм*) или акциденцией (*арад*); не является он и некоторой частью Аллаха»¹. По-видимому, Ибрахим ан-Наззам в этом своем изречении опирается на главную общемутазилитскую посылку: атрибут тождественен сущности. Исходя из этого, атрибут, как и сущность, не является телом, акциденцией или вещью.

Аз-Замахшари в своем «ал-Кашшаф» комментируя аят «Всякий, кто на ней, исчезнет, и остается лик твоего Господа со славой и достоинством»² писал, что «Лик Господа» - это Его сущность и его самость. Он интерпретирует "лик твоего Господа" (ваджху раббика) как его "сущность" (зат) и "слава и достоинство" (зу-л-джалали ва ал-икрам) как Его «атрибут» (сифат). Он подчеркивает, что Бог находится за пределами сравнения и приписывать любые человеческие характеристики, следуя мутазилитскому принципу таухид. Когда речь заходит о «лике», то часто имеется в виду то, о чем идет речь. Именно поэтому мекканские нищие говорят: «Где же лик щедрого бедуина, способного избавить меня от унижения?»³

Также рационально аз-Замахшари интерпретирует такой божественный атрибут как речь (калам). Вокруг интерпретации этого атрибута в ранней мусульманской философии и теологии шли непримиримые споры. В Коране говорится, что Бог говорит с людьми: «Не было, чтобы Аллах говорил с человеком иначе, как в откровении, или позади завесы, или послал посланника и открывал ему по Своему

¹ См.: Сайид Мутрада Рази. Табсират ал-аввам фи марифат макалат ал-анам. - Техран, 1313 г.х. - С. 55.

² Коран 55: 26-27.

³ См. Аз-Замахшари. ал-Кашшаф. Сури и аят 55: 26-27.

изволению, что желал. Поистине, Он - высокий, мудрый!».¹ Аз-Замахшари интерпретирует, что существуют три способа, посредством которых Бог общается с людьми. Во-первых, он общается через откровение (вахй), который может быть в форме вдохновения (илхам) или в виде внушения его в сердце человека во время его сна или бодрствования, как Он внушал Аврааму и матери Моисея. Во-вторых, можно услышать Его речь (калам), созданного в той или иной форме, где слушатель может услышать, не видя Его ", потому что Он невидим в Его сущности". Он приводит пример царя, который говорит из-за вуали со своей аудиторией, когда можно услышать его, но нельзя его видеть. Он говорит, что именно таким образом, что Бог говорил с Моисеем и говорит с ангелами. В-третьих, Он посылает гонцов из числа ангелов, чтобы передать Его заповеди к пророкам, так что это откровение через ангелов.² Так как первый и третий способы соответствуют принципам му'тазиллизма, он акцентирует на них. Тогда, как второй способ он интерпретирует как образное выражение и аллегория (тамсил), поскольку речь, которую можно услышать, согласно теории мутазилитов, безусловно, является созданной и не может быть непосредственно отнесена к Богу.

Рационалистская сущность концепции аз-Замахшари также явно проявляется в его интерпретации проблемы лицизрения Бога (руият Аллах) в судный день. Большинство мутазилитов отрицает возможность "видение Бога" (руият Аллах) в этом мире, а также в потустороннем мире. Они утверждают, что для того, чтобы увидеть что-либо оно должно быть материальным и вещественным, а Бог не является ни веществом, ни один материальным объектом. Бог не может быть воспринят чувствами. аз-Замахшари поддерживает ту же позицию, что и остальные мутазилиты и отстаивал тезис о том, что видение Бога не

¹ Коран 41:52.

² Аз-Замахшари. ал-Кашшаф. 41:52.

представляется возможным. Об этом свидетельствует его интерпретации следующих пяти аятов корана в своем тафсире «ал-Кашшаф».

1. «Не постигает Его взоры, а Он постигает взоры; Он - пронизателен, сведущ!»¹ Аз-Замахшари определяет "видение" (басар) как "тонкую субстанцию" (ал-джавхар ал-латифа), которая передается Богом в виде восприятия (хассат ан-назар), с помощью которого все воспринимаемые вещи могут быть увидены. Это означает, что видение не имеет ни какой-либо связи с ним и не может воспринять Его, потому что Он есть Высшее Существо (мутаал), которое не может быть постигнуто органами чувств. Видение имеет связь с теми вещами, которые имеют стороны или направления, первичные или вторичные органы и формы. Поскольку Бог не является ни телом, ни формой, зрение не может постигнуть Его.²

2. Второй аят: «И когда пришел Муса к назначенному Нами сроку и беседовал с ним Господь, он сказал: "Господи! Дай мне посмотреть на Тебя". Он сказал: "Ты Меня не увидишь, но посмотри на гору; если она удержится на своем месте, то ты Меня увидишь". А когда открылся его Господь горе, Он обратил ее в прах, и пал Муса пораженным.»³

3. Третий аят: «И избрал Муса из народа своего семьдесят человек для назначенного нами срока. А когда постигло их сотрясение, он сказал: "Господи! Если бы Ты желал, то погубил бы их раньше вместе со мной. Неужели Ты погубишь нас за то, что делали глупцы среди нас? Это - только Твое испытание, которым ты сбиваешь, кого хочешь, с прямого пути, и ведешь, кого хочешь. Ты - наш покровитель; прости же нам и помилуй нас: ведь Ты - лучший из прощающих!».⁴ Комментируя данный аят аз-Замахшари упоминает, что Моисей уже знал, что «видение» Бога было невозможно. Он поднимает вопрос, что если Моисей знал, что

¹ Коран. 6:103.

² См.: Аз-Замахшари. ал-Кашшаф. Т. 2. С. - 382-383.

³ Коран. 7:143.

⁴ Коран. 7:155.

видение не было возможности, то почему он просить Бога открыть Себя так, чтобы он мог увидеть Его? Он отвечает, что Моисей признал перед Богом, что его люди были глупы и невежественны, но они по-прежнему настаивал на том, что Моисей должен просить Бога, чтобы предстать перед ними. Когда Моисей попросил Бога открыть ему Себя, Он ответил, что он никогда не мог видеть Его.¹

4. Четвертый и пятый аяты: «Лица в тот день сияющие, на Господа их взирающие».² аз-Замахшари интерпретирует, что в День воскресения люди "взирая на своего Господа» как "ожидания и надежды». Они будут ожидать "благодать и щедрость" от их Господа, поскольку они не боялись, и надеялись на кого-либо, кроме своего Господа в этом мире.³

Аз-Замахшари неоднократно подвергался критике ортодоксальных традиционалистов за его рациональную интерпретацию догмата о троне (арш) Аллаха. Слово «Арш» упоминается двадцать один раз в Коране со ссылкой на трон Божий. Когда речь идет о престоле Бога, аяты Корна либо упоминают сам Трон сам, или использует его в качестве реляционного эпитета, чтобы подчеркнуть аспекты Божьего величия, как "Властелин Трона" (рабб ал-'Арш), "Властелин Славного Трона" (рабб ал-'Арша ал-'азим), "Властелин Благородного Трона" (рабб ал-'Арш ал-Карим) и "Владелец Трона" (зу-ль-'Арш) и др. Комментируя аят: «Милосердный - Он утвердился на троне»,⁴ аз-Замахшари утверждает, что в этом стихе утвердился (истава) используется метонимически (киная) для власти Бога.⁵

Аз-Замахшари не допускает антропоморфного толкования атрибутов Аллаха. В частности комментируя следующую аят: «И сказали иудеи: "Рука Аллаха привязана!" У них руки связаны, и прокляты они за

¹ См.: Аз-Замахшари. ал-Кашшаф. Т. 2. С. - 515-17.

² Коран. 75:22,23.

³ См.: Аз-Замахшари. ал-Кашшаф. Т. 3. С. - 269-70.

⁴ Коран. 2:5.

⁵ См.: Аз-Замахшари. ал-Кашшаф. Т. 4. С. - 67.

то, что говорили. Нет! Руки у Него распростерты: расходует Он, как желает. И конечно, у многих из них низведенное тебе от твоего Господа только увеличивает заблуждение и неверие. Мы бросили между ними вражду и ненависть до дня воскресения. Как только они зажгут огонь для войны, тушит его Аллах. И стремятся они по земле с нечестием, а Аллах не любит распространяющих нечестие!»,¹ аз-Замахшари утверждает, что если кто-то сказал, что его руки "привязаны" (маглула), это означает, что он скряга и если человек рассказал, что его руки "расширены" (мабсута), это означает, что он щедр. Затем он интерпретирует вышеупомянутый аят и гласит, что "связаны руки" (йад ал-маглула) и "протянутая рука" (баст ал-йад) метафорически означают "скупость" и "великодушие" соответственно.²

Оригинальной является трактовка данна аз-Замахшари такому атрибуту как «совместность» (ма'ийа), то есть пребывание Бога везде совместно со своими творениями, к которому часто апеллировали суфии и другие пантеистически настроенные течения. В следующих трех стихах Корана упоминается, что Бог с теми, кто праведен и слышит и видит все, что они делают открыто или тайно:

1. «Поистине, Аллах - с теми, которые боятся, и теми, которые делают добро!».³ Аз-Замахшари интерпретирует слово "с" (ма'а) как "друг" (вали) и говорит, что Бог является другом тех, кто избегает грехов.⁴

2. «Он сказал: "Не бойтесь, Я с вами, слушаю и вижу».⁵ В этом стихе он интерпретирует "Я с вами" (та'акумā) как «ваш защитник» (Хафизукума) и "Ваш помощник" (Насирукума).⁶

¹ Коран. 5:64.

² См.: Аз-Замахшари. ал-Кашшаф. Т. 2. С. - 264-67.

³ Коран 16:128.

⁴ См.: Аз-Замахшари. ал-Кашшаф. Т. 1. С. – 419.

⁵ Коран. 20:46.

⁶ См.: Аз-Замахшари. ал-Кашшаф. 4:85.

3. «Разве ты не видишь, что Аллах знает то, что в небесах и что на земле? Не бывает тайной беседы трех, чтобы Он не был четвертым, или пяти, чтобы Он не был шестым; и меньше, чем это, и больше, без того, чтобы Он не был с ними, где бы ни были они. Потом сообщит Он им, что они делали, в день воскресения: ведь Аллах о всякой вещи знающ!».¹ Ал-Замахшари интерпретирует " Он не был с ними, где бы ни были они", что Он знает все, что тайно и ничто не скрыто от Него, потому что Он всегда наблюдает за ними. Тем не менее, он добавляет, что Бог превыше "места" (макан) и пределов.²

Как и в вопросе о божественных атрибутах, аз-Замахшари во многом отрицал концепцию Божественной Воли в том виде, в котором она существовала у ал-Аллафа. Избегая джабаритского подхода к проблеме свободы человеческой воли, Абу ал-Хузайл признавал наличие у Аллаха воления, которое не является тождественным своему объекту³. Так, ал-Ашари поясняет, что для Абу ал-Хузайла «желание Аллаха от Своих рабов веры не означает творения ее... если бы объединились воля и желаемое, то был бы человек вынужден делать то, чего пожелал Аллах»⁴. Аз-Замахшари же, исходя из тех же посылок, пошел дальше своего учителя. Отождествив желание и желаемое, он исключает сам атрибут «воления» из общего числа Божественных атрибутов, заменив его творением в соответствии с Божественным Знанием. «Если Аллах будет описан волеющим в делах Своих, – говорил аз-Замахшари, - то означает это то, что Он творит их по Своему знанию... Если описывается Аллах волеющим, то означает это лишь то, что Он – знающий»⁵. Здесь же он решает проблему «изменения в Божественной Сущности», связи

¹ Коран. 58:7.

² Аз-Замахшари. ал-Кашшаф. 6:62-63.

³ См.: Аш-Шахрастани. Ал-милал ва ан-нихал. - Т.1. - С. 34-36.

⁴ См.: Ал-Ашари Абулхасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - С. 189-190.

⁵ См.: Аз-Замахшари. Минхадж. - С. 37.

извечной Воли и преходящих явлений¹. Тем не менее, аз-Замахшари, как позже, и ал-Каби (327 г.х.), оказался в меньшинстве – так или иначе, но, согласно сообщению ал-Ашари, большинство мутазилитов описывали Волю Аллаха с позиций ее «сотворенности»².

Однако если Божественная Воля тождественна Божественному Действию, в соответствии с Божественным же Знанием, то как соотносится она с Его Всемогуществом? Ал-Аллаф полагал, что Аллах всемогущ и имеет возможность сотворить зло, которой тем не менее. Он не пользуется по причине Своей благости³. Традиция мутазилитизма, берущая свои истоки в доктринах ал-Аллафа и ал-Газала, устанавливает: «Всевышний Аллах способен на то, чего не совершает; однако не может Он сотворить чего-либо лучше, нежели уже Им сотворено»⁴. Аз-Замахшари же и в этом расходится и со своим учителем, а впоследствии и с большинством мутазилитов: «Аллах не имеет мощи совершить несправедливость или зло, сотворить Себе сына или совершить чудо руками лжеца»⁵. Причина этого, по мнению аш-Шахрастани, кроется в следующем: «Уродливость является характеристикой уродливого субъекта... приписывание Ему уродливого характеризует. Его как уродливого, что недопустимо»⁶. Ар-Рази по-другому объясняет причины, причины, подтолкнувшие аз-Замахшари к подобному выводу: «Он доказывал это тем, что совершение уродливого является невозможным, а невозможное же Аллаху неподвластно; невозможно же это потому, что совершение его является проявлением неведения и зависимости – а они

¹ См.: Ал-Кади Абд ад-Джаббар. Ал-Мугни фи абваб ат-тавхид ва ал-адл. Т. 22. - С. 17-20.

² См.: Ал-Ашари, Абулхасан. ал-Ибана ан усул ад-дияна. - Медина: ал-мактабат-ул-асрия, 1400 г.х. - С. 99.

³ См.: Мухаммад ибн Шакир. Уйун ат-таварих. - С. 67.

⁴ См.: Ибн Хазм. Ал-Фисал фи ал-милал ва ал-ахва' ва ан-нихал. - С. 139.

⁵ Там же.

⁶ См.: Аш-Шахрастани. Ал-милал ва ан-нихал. - Т.1. - С. 37.

невозможны применительно к Аллаху».¹ Ас-Субки, приводя доказательство, упомянутое ар-Рази, добавляет от лица аз-Замахшари: «Если бы Аллах был способен на это, то все равно не верили бы мы в это»².

Очевидно, что данная теория аз-Замахшари является предельным развитием обоснования одного из основоположений мутазилитизма – тезиса об абсолютной божественной справедливости. Следует отметить, что даже его мутазилитские критики противоречат себе, утверждая, что, следуя его логике, Бог становится заложником Своего воления: ведь, признавая за Всевышним возможность совершить зло, которое Он не совершает по Своей благодати, они пользуются той же логикой детерминизма, которой и руководствуется аз-Замахшари³. Сам же философ настолько верит в совершенство Создателя, что переносит его и на Его творение: «То, что сотворил Аллах, не может быть лучше... Нельзя говорить: «Аллах способен на лучшее того, что сделал», или: «Способен сотворить то, чего не сделал» - ибо то, что совершил Аллах – не содержит изъяна, и невозможно наличие в Аллахе изъяна... и если мог бы Аллах сделать что-либо, но не сделал этого, то было бы это проявлением скупости»⁴. Ал-Багдади добавляет: «Зло, исходящее от Аллаха, только видимое, и это видимое зло бывает наиболее полезным для человека... деяния Аллаха – все они совершенны, несмотря на видимость некоторых из них»⁵.

Однако доксографы-мутазилиты предлагают несколько иное изложение аз-Замахшари проблемы божественного воления и действия: «Аллах у аз-Замахшари не делает ничего, чего не мог бы Он оставить и сделать что-либо лучше этого; но если сделал бы Бог что-то, то это –

¹ Аш-Шахрастани. Ал-милал ва ан-нихал. - Т.1. - С. 37-40.

² См.: Ас-Субки Ал-Аббас. Ал-Бурхан фи акаид ахл ал-ийман. - С. 39.

³ См.: аз-Замахшари. Минхадж. – С. 13.

⁴ См.: Ал-Ашари Абулхасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. Т.1. - С. 576.

⁵ См.: Ал-Багдади Абдулкахир. ал-Фарк байн ал-фирак. - С. 116.

лучшее, что Он делает Своим рабам; а если Он оставит это для того, чтобы сделать что-то второе для них, то будет оно равным по своей благодати первому даянию»¹. По-сути, несмотря на противопоставление этих двух позиций Абу Ридой², все вышеприведенные цитаты говорят о том, что аз-Замахшари исключал зло как из Сущности Аллаха, так и из Его первозданного творения, тем самым интуитивно приближаясь к философии стоицизма, для которой благо было сообразно с природой³.

Как вначале было все сотворено, и не было до этого какого-либо творения, то будет у всего конец, не будет после него творения»⁴. В диспуте с Хишамом ибн ал-Хакамом аз-Замахшари, развивая идею ал-Аллафа, говорил: «Не пребывают обитатели Рая в Раю вечно; ибо тогда способ существования их будет идентичен способу существования Господа, что невозможно»⁵. Однако эта идея не нашла поддержки у большинства приверженцев калама, в частности, ее активно критиковали Абу Муса Ал-Мидрар (226 г.х.) и даже фальсафа. Так, ал-Кинди писал: «Не все, что имеет начало, имеет конец»⁶.

Постулируя необходимость умозрительного пути познания Аллаха, мутазилиты возвращались к доказательствам сотворенности (*хадас*) мира, и, соответственно, существования извечного его Творца. Ал-Иджи подтверждает, что космологический аргумент был наиболее распространен в среде мыслителей мутазилитизма⁷. Аз-Замахшари же

¹ См.: Ал-Хайят Абдулрахим. Ал-интисар ва ар-радд ала Ибн ар-Раванди ал-мулхид. - С. 24.

² См.: Абу Рида, Мухаммад Абд ал-Ходи. Ибрахим ибн Саййёр ан-Наззом ва ороуху ал-каломияти вал фалсафияти. - Каир 2010. - С. 62.

³ См.: Столяров А. А. Стоя и стоицизм. - М., 1995. ал-Багдади же считает это наследием «дуалистов-маннанитов», утверждающих, что свет не может сотворить тьмы. См.: ал-Багдади Абдулкахир. ал-Фарк байн ал-фирак. - С. 115-117.

⁴ См.: Ал-Багдади Абдулкахир. Ал-фарк байн ал-фирак. - С. 74.

⁵ См.: Ат-Туси, Мухаммад. Ихтийар марифат ар-риджал. - Багдад, 1427 г.х. Т.2. - С. 552.

⁶ См.: Ал-Кинди. Расаил ал-Кинди ал-фалсафийа. - Бейрут: Дар ал-фикр ал-араби, 1950 Т.1. - С. 30. 30.

⁷ См.: Ал-Иджи Удуд ад-дин. Ал-мавакиф. - С. 466.

пошел по пути телеологической аргументации. Его доказательство ал-Хаййат описывает так: «Понял я, что мороз является противоположностью жары; и обнаружил я, что две противоположности не собираются в одном месте воедино. После понял, что для соединения противоположностей в мире необходим кто-то, кто сможет их собрать, кто-то, кто сможет заставить их действовать вопреки своей природе; то, что было принуждено к чему-то – слабо, и слабость его с возможностью власти над ним понудившего его является доказательством существования его Создателя... Господа миров!»¹. Так аз-Замахшари впервые в истории мутазилитского калама обосновал свой, отличный от предыдущих, аргумент бытия Божия, который базировался не на космологической логике, а на наблюдении над сложностью и разнообразием мироздания.

Говоря о таком атрибуте Бога, упомянутом в Коране, как «око», аз-Замахшари пишет: «Нашим оком» - имеется в виду «под нашим надзором, защищенным от врагов, или как будто у Аллаха есть агенты, наблюдающие за правильностью исполнения и защищающие от врагов»².

Вопрос о природе человека активно исследовался еще в античности. Нашел он свое отражение и в философии калама. Абу ал-Хузайл ал-Аллаф, по-своему переосмысляя знаменитое афористичное платоновское определение человека, констатировал следующее: «Человек - это видимое тело, у которого есть две руки и две ноги»³. Душа (*ан-нафс*) же, согласно ал-Аллафу, является акциденцией тела⁴. Ал-Асамм (279 г.х.), встав на позиции демокритовского материализма, отрицал как ее существование, так и существование духа (*ар-рух*), отождествив их с

¹ См.: Ал-Хаййат Абдулрахим. Ал-интисар ва ар-радд ала Ибн ар-Раванди ал-мулхид. - С. 45-46.

² Аз-Замахшари. ал-Кашшаф. Т 2. С. - 198.

³ См.: Ал-Ашари, Абулхасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.1. - С. 329-330.

⁴ См.: Ибн Хазм. Ал-фисал фи ал-милал ва ал-ахва' ва ан-нихал. Т. 5. - С. 41-47.

телом¹. Бишр ибн ал-Мутамир (210 г.х.) выделял в человеке дух и тело, представляющих, по его мнению, собою единое целое. Так или иначе, но вопрос о природе духа, души и тела и их взаимосвязи неоднократно поднимался в истории исламской философии, и его решение постоянно облекалось мыслителями в различные концепции и теории.

Что касается аз-Замахшари его антропологические воззрения то представляют собою всесторонне разработанную систему, в которой центральной категорией является понятие «душа». Согласно этому мыслителю, человек двусоставен, однако истинной сущностью человека является душа, а тело - это «механизм» (*алат*) души и ее «форма» (*калиб*)². Тело человека по сравнению с душой является ущербным (*афат*), оно - ее темница (*хабс*). Однако, согласно ал-Ашари, мутазилиты рассматривали тело как «причину выбора», без которого действия души будут вынужденными.

Саму душу мутазилиты описывали как единую, однородную (*джуз вахид*), непротиворечивую (*гайр мутададд*), тонкую (*латиф*)³ материю, при этом категории «душа», «дух» и «жизнь» воспринимались ими как синонимы⁴. «Говоря «я», – излагал ал-Иджи позицию аз-Замахшари, - каждый из нас подразумевает тонкие частицы,двигающиеся в теле подобно розовой воде, циркулирующей в розе; остаются эти частицы неизменными всю жизнь человека, и не постигает их разложение или изменение. Если же отсекается какой-либо орган, то эти частицы «направляются» к другим органам... Разложение постигает только

¹ См.: Ал-Ашари Абулхасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.1. - С. 331.

² См.: Указ. раб.

³ Как известно, стоики анализировали мир через призму материи, выделяя «грубый» и «тонкий» ее виды. См.: Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. - М.: Высшая школа, 1991. - С. 121-126.

⁴ См.: Ал-Ашари. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.1. - С. 331-333; Ал-Макдиси, Мутхир ибн Тахир. Ал-бад ва ат-тарих. - С. 121.

тело»¹. Ан-Нусейр ат-Туси, на труд которого, по-видимому, и опирается ал-Иджи, точно так же излагает позицию философа: «Речение о тонких телах, движущихся в теле – это речение аз-Замахшари из мутазилитов»².

Касаясь проблемы связи тела с душой, аз-Замахшари говорил об их взаимопроникновении (*тадахул*), иллюстрацией чего служило пронизывание розовой водой тела розы и маслом - тела семечки кунжута³. Однако действует, осознает и постигает мир одна лишь душа, в то время как органы чувств – всего лишь порты для восприятия душой внешних раздражителей⁴. Также душе принадлежат воля (*ирада*) и способность к действию (*иститаат*), предшествующая его претворению в жизнь⁵.

Являясь истинной сущностью человека, душа совершает единые по своей природе, но различные по своей модальности движения (*харакат*), являющиеся акциденцией (*арад*) души⁶. Именно эти движения и являются действиями и волениями человека. «И сказал аз-Замахшари: все движения человека и его действия единоприродны. Движения возникающи; один вид не совершает противоположных действий... И предположил он, что восхождение едино по природе с нисхождением, хождение справа – хождением слева, повиновение – слушанием, неверияй с вере, а правда ложью»⁷. Исходя из схожих тезисов критикует аз-Замахшари, доводя, как и Ибн ар-Раванди, логику мыслителя до абсурда: «И принуждает его эта предпосылка не гневаться на тех, кто проклинаят его и поносят его, ибо выражение «Да проклянет Аллах аз-

¹ См.: Ал-Иджи Удуд ад-Дин. Ал-мавакиф. - С. 459.

² См.: Ат-Туси, ан-Нусейр ад-Дин. Талхис ал-мухассил. - Бейрут: дор-ул-азво, 1985. - С. 25.

³ См.: Аш-Шахрастани. Ал-милал ва ан-нихал. - Т.1. - С. 38.

⁴ См.: Ал-Ашари Абулхасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. Т.1. - С. 331-404.

⁵ См.: Ал-Багдади Абдулкахир. Ал-фарк байн ал-фирак. - С. 119; Аш-Шахрастани. Ал-милал ва ан-нихал. - Т.1. - С. 38.

⁶ См.: Там же.

⁷ См.: Ал-Ашари Абулхасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.1. - С. 351.

Замахшари» подобно фразе «Да помилует его Аллах!»; фраза «Он – сын блуда» подобна фразе «Он – сын брака». Если же он приемлет эти речи, то он достоин их, как и того, что последует из них»¹. Однако ал-Иджи и здесь разъясняет мысль аз-Замахшари: «аз-замахшарииты же... решили, что сущность действий это их возникновение в разумной силе, а отличие в них – внешнее действие, при котором образ соответствует или же не соответствует своему объекту»². Как следует из разъяснения ал-Иджи, аз-Замахшари перенял основную мысль платоновской теории идей, поновому ее оформив. Так, у ан-Наззама существует единый источник «эйдосов» действий, исходящих от самой души, которые, соответствуя или не соответствуя своим формам-модусам в реальности, и образуют те или иные деяния человека.

Однако каковы пределы действия человека? Для построения причинно-следственной иерархии действия мутазилиты ввели такие категории, как «прямое действие» (*ал-фи'л ал-мубашир*) и «производное действие» (*ал-фи'л ал-мутаваллид*). Первое является действием, которому предшествует только воля, в то время как второе представляет собою следствие нашего действия, не зависящее от нашей воли³. Однако что является собственно действием человека? Так, Абу ал-Хузайл ал-Аллаф предполагал, что известные своими причинно-следственными механизмами человеку производные действия являются человеческими, тогда как неизвестные - действием Аллаха. Основатель багдадской школы мутазилитизма Бишр ибн ал-Му'тамир считал подлинным человеческим деянием как прямое действие человека, так и его следствие⁴.

Аз-Замахшари же здесь выдвигает свою версию: «Нет у человека действия иного, чем движение; движение же он не совершает нигде,

¹ См.: Ал-Багдади Абдулкахир. ал-Фарк байн ал-фикар. - С.121-122.

² См.: Ал-Иджи Удуд ад-Дин. Ал-мавакиф. - С. 621.

³ См.: Ал-Ашари Абулхасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.1. - С. 401.

⁴ См.: Указ. раб. 400-412.

кроме как в себе»¹. Что же касается внешних по отношению к человеку действий – прямых или следственных, то, по мнению философа, «оно является действием Аллаха по сотворенной им природе: то есть Аллах создал камень по естеству и по природе; если же ты толкнешь этот камень, то он устремится, а когда достигнет сила своего предела, то камень по природе возвратится на свое место»². Однако в данном случае возникает вопрос о нравственной ответственности человека, происходящей из самого факта человеческого действия. Так или иначе, но эта проблема, по меткому замечанию аш-Шахрастани, осталась непроработанной и противоречивой.

Так или иначе, но в истории калама теология и антропология аз-Замахшари сыграли решающую роль. Несмотря на разнородность взглядов внутри самой школы мутазилитов, фигура ее философского основоположника – Ибрахима ибн Сайяра Наззама – осталась знаковой для всех без исключения ее течений. Положив начало диалогу двух культур, аз-Замахшари ввел в оборот арабо-мусульманской философской мысли категории философии античной, прорубив почти что петровское «окно» для ближневосточных вольнодумцев в западную традицию рационалистической мысли.

Натурфилософия и физика мутазилизма служат ярчайшим примером синтеза идей античной философии и исламской мысли. Под влиянием античных мыслителей, таких как Анаксагор, Платон, и Аристотель, Абу Исхак обосновывал свое видение мира, увязывая западные идеи с исламской монотеистической концепцией и мутазилитскими первоосновами. Тем самым мыслитель не только перенимал, но и совершенствовал предшествующие ему идеи, являя собой пример единой мировой контекстуальной философской рефлексии.

¹ Ал-Ашари Абулхасан. Макалат ал-исламиийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.1. - С. 403.

² См.: Аш-Шахрастани. Ал-милал ва ан-нихал. - Т.1. - С.38.

Основной категорией материального мира для Ибрахима ан-Наззама является тело, которое объединяет в себе (в нашем понимании) как субстанцию (*джавхар*), так и акциденцию (*арад*): например, по мнению аз-Замахшари, «запахи, вкусы, цвета и даже боли являются субстанцией – тонкими телами»¹. Единственной акциденцией же для мыслителя является движение. Истоки этой теории прослеживаются в учении Хишама ибн ал-Хакама, для которого те же самые цвета и запахи являются телами².

Само определение «тела» в мутазилитизме было весьма неоднородным. К примеру, Абу ал-Хузайл ал-Аллаф считал телом «то, у чего есть правая и левая, обратная и внутренняя стороны, верх и низ; и, по меньшей мере, состоит оно из шести частей»³. Такого же мнения придерживался и Хишам ибн Амр ал-Фути (II-III вв.х.), ученик ал-Аллафа, переименовавший «шесть частей» своего учителя в «шесть столпов», каждый из которых имеет «шесть своих частей». Согласно Хишаму ибн ал-Хакаму, телом является «существующее», или «вещь, существующая сама собой». Аз-Замахшари же определял тело как «то, что имеет длину, ширину и глубину». Позже это определение дополнит Муаммар ибн Аббад ас-Сулами, ограничив наззамовское бесконечное число составляющих тело частей восемью частями⁴. Что касается самого определения аз-Замахшари, то ал-Ашари замечает: «Философы же ограничивались тем, что тело у них было широким и глубоким».

Тела противоположны друг другу – так, вода устремляется вниз по течению, огонь стремится вверх, а камень лишь преграждает пути. «Мир,

¹ См.: Ал-Ашари Абулхасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.1. - С. 309.

² См.: Указ. раб. - Т.1. - С. 44; ал-Багдади Абдулкахир. Ал-фарк байн ал-фирак. - С.114; Аш-Шахрастани. Ал-милал ва ан-нихал. - Т.1. - С. 39.

³ См.: Ал-Ашари Абулхасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.1. - С. 301-302. Под частями Абу ал-Хузейл понимал те самые перечисленные характеристики тела, «которые, если соберутся, то образуют тело».

⁴ Указ. раб. - С. 305.

– передает Ибн ар-Раванди слова аз-Замахшари, - состоит из легкого, которое стремится ввысь, и тяжелого, которое стремится вниз; из живого, что движется само, и из мертвого, что движется посредством других»¹. Собрание их воедино в мироздании было бы невозможно, если бы не Создатель, который «вынудил» (*кахара*) все сущее соседствовать с тем, что его исключает².

Акциденция³, по мнению мутазилитов, может возникать и существовать только в теле (*джисм*) и в определенном месте (*макан*)⁴. Тем самым они противоречат своим предшественникам, которые, напротив, утверждали, что акциденции могут существовать и вне тела и пространства. Причина же расхождения двух философов кроется в том, что ал-Аллаф признавал акцидентальными формами те явления, которые отверг в качестве таковых аз-Замахшари, а именно: время (*вакт*), пребывание (*бака*), уничтожение (*фана*) и сотворение (*халк*), которое является речением и волеизъявлением Аллаха.

Вопрос о продолжительности времени существования той или иной акциденции в каламе был весьма дискуссионным. Первым, кто коснулся этой темы, был основоположник каламской натурфилософии Абу ал-Хузайл ал-Аллаф. Согласно его мнению, акциденции могут существовать два последующих момента времени (*заманейн*), примерами для чего служили цвета и вкусовые ощущения⁵. Аз-Замахшари же был основоположником направления, отрицающего возможность для акциденции длиться более одного момента времени. Этот тезис философ аргументировал следующим образом: «Если бы акциденции остались во втором мгновении, то невозможно было бы их исчезновение в третьем

¹ См.: Ал-Хаййат Абдулрахим. Ал-интисар ва ар-радд ала Ибн ар-Раванди ал-мулхид. - С. 40.

² См.: Указ. раб - С. 45-46.

³ «Акциденцию» мутакаллимы определяли, как «то, что возникает в телах и существует благодаря им» См.: Ал-Ашари. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.2. - С. 369).

⁴ См.: Ал-Ашари Абулхасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.2. - С.358.

⁵ Указ. раб. - С. 358-359.

мгновении и следующих за ним мгновениях, что невозможно, согласно консенсусу ученых и свидетельству чувств»¹. Позже, к этому мнению примкнут и основоположники ашаризма. Так как единственной акциденцией аз-Замахшари признавалось движение, то и возможность лицезреть само чистое движение было им отвергнута – ибо видимы лишь цвета, являющиеся, по аз-Замахшари, тонкими материями². Здесь философ также прямо расходится со своим учителем, постулировавшим возможность видения акциденций³.

Пожалуй, одной из самых известных на сегодняшний день каламских дискуссий был спор атомистов и антиатомистов, начавшийся уже во II в. х. после введения в арабоязычный философский оборот Абу ал-Хузайлем понятия мельчайшей неделимой частицы – атома, называемого им «единичной субстанцией» (*ал-джавхар ал-фард*). В этом споре фигура аз-Замахшари является крупнейшей, упоминаемой всеми без исключения доксографическими и даже литературными источниками. Так, его бескомпромиссный антиатомизм и физический антифинитизм стал и основой и для дальнейшей дискуссии внутри арабо-мусульманской философии в целом. Как историк и литератор, Ибн Шакир приводит следующие поэтические строки, в которых отразил суть назамовской натурфилософии и ее опровержения:

«Если бы увидел ан-Наззам ее зубы – то не усомнился бы тогда в существовании единичной субстанции»⁴.

В своем тафсире аз-Замахшари излагает свою позицию, используя Коран, хадисы и свидетельства сподвижников пророка. Использование автором грамматического анализа текста Корана, указание на изменение его смысла при чтении нараспев демонстрирует оригинальность тафсира аз-Замахшари. «ал-Кашшаф» является единственным тафсиром такого

¹ См.: Ал-Иджи Удуд ад-Дин. Ал-мавакиф. - С. 199-201.

² См.: Ал-Ашари Абулхасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.2. - С.361-362.

³ Там же.

⁴ См.: Ибн Шакир. Уйун ат-таварих. - С. 68.

рода.¹ В связи с этим сочинением возникло множество критической литературы (различных опровержений, переработанных копий, из которых были изъяты идеи мутазилитов). Тем не менее, даже противники аз-Замахшари признавали его талант, последовательность, высоко оценивали его лингвистические и стилистические наблюдения, его несравненный нравственный авторитет.²

Одним из самых критикуемых аспектов интерпретаций аз-Замахшари является его адаптация коранических стихов в соответствии с точки зрения мутазилитов.³

аз-Замахшари интерпретировал коранические стихи, которые соответствуют его точке зрения, как явные (мухкам), и те, которые не состыковывались с его концепцией определял как сомнительные (муташабих), и отказался от кажущегося значения некоторых стихов ради сохранения строгой мутазилитской направленности своих комментариев.⁴

аз-Замахшари пишет по поводу субстанции и акциденции: «Знай, что тела и акциденции возникшие, а извечным является только Аллах».⁵ Продолжая свою мысль, автор комментирует: «И если ты спросишь, каков аргумент сотворенности акциденций и тел, то я скажу, что это возможность их небытия».⁶

¹ Исломов З. Маҳмуд Замахшарийнинг ислом маданияти ривожига қўшган ҳиссаси // Ўзбекистоннинг ислом цивилизацияси ривожига қўшган ҳиссаси. – Тошкент- Самарқанд, 2007. - С. 223.

² Там же.

³ John Esposito. The Oxford Dictionary of Islam, pg. 346. Oxford: Oxford University Press, 2004

⁴ Ali Özek, Diyanet İslam Ansiklopedisi (25). *el-Keşşaf mad*. Amkara 2002.

⁵ Jar Allah al-Zamakhshari. *al-Minhaj fi usul al-din*. Introduced and edited by Sabine Schmidtke. Arab Scientific publishers, 2003. – 11.

⁶ Там же.

аз-Замахшари четко отделяет Творца от творений, выступая против пантеистических идей: «Знай, что Творец мира отличается от всех других вещей, тел и акциденций и не подобен им ни в одном из аспектов».¹

Так и Ибн Хазм, приводя аргументы аз-Замахшари, критикует саму концепцию неделимой частицы, которую пренебрежительно называет «баловством»². Очевидно, что вопрос мутазилитского антиатомизма, идущего от одного из его основателей Ибрахима ибн Сайяра ан-Наззама столь актуальный для всей философской мысли Востока, заслуживает особо детального и контекстуального рассмотрения.

В то время, как сама каламская мысль о мельчайшей неделимой частице черпает свои истоки в теологии, причина противостояния Наззама самой этой идее кроется в материалистической направленности всей его мысли. Введший в философский оборот ислама понятие атома, Абу ал-Хузайл, аргументируя конечность деления тел кораническим аятом «Он объемлет все, что у них, и исчислил всякую вещь счетом»³, характеризовал «единичную субстанцию» как не имеющую «длину, ширину, глубину... цвет, вкус или запах»⁴, сделав из нее своего рода абстракцию. С этим не мог в любом случае примириться аз-Замахшари – ярый рационалист и скептик, что и послужило причиной для резких выпадов против самой религиозности философа. Так, ал-Багдади пишет: «Десятая же скандальная мысль из его скандальностей – это речение его о бесконечном делении каждой частицы; включает в себя это речение

¹ Jar Allah al-Zamakhshari. al-Minhaj fi usul al-din. Introduced and edited by Sabine Schmidtke. Arab Scientific publishers, 2003. – 15.

² См.: Ибн Хазм. Ал-фисал фи ал-милал ва ал-ахва' ва ан-нихал. - Т. 5. - С. 58.

³ См.: Ал-Хаййат Абдулрахим. Ал-интисар ва ар-радд ала Ибн ар-Раванди ал-мулхид. - С.10.

Позже, именно этот аят в качестве доказательства приведет и Абулхасан ал-Ашари.

⁴ См.: Ал-Ашари Абулхасан. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.1.- С.315-316.

Именно это и отличает «единичную субстанцию» ал-Аллафа от демокритовского протяженного в пространстве атома.

невозможность объять Аллаху все части мира, зная о них»¹. Очевидно, что, критикуя антиатомизм аз-Замахшари, другие мутакаллимы и апологеты защищали не демокритовскую позицию, но отвергали тезисы, которые могли подставить под удар классическое понимание тех или иных аятов.

Как уже было сказано выше, перу аз-Замахшари принадлежал трактат, повествующий о взглядах предшественников философа на проблему атома и их критику. Выдержки из этого труда приводит ал-Ашари. Он следующие слова аз-Замахшари: «Нет части, у которой нет меньшей части, а также половины, у которой нет своей половины; часть же можно делить всегда – и нет ей конца с точки зрения деления»². Ибн ар-Раванди, слова которого нам известны в передаче ал-Хаййата, также вспоминает, что аз-Замахшари, которому при этом он и оппонировал, говорил о возможности бесконечного деления тел³. Ар-Раванди вторит и ал-Багдади, который замечает, что «аз-Замахшари перенял у Хишама ибн ал-Хакама и некоторых философов-еретиков речение, отрицающее неделимую частицу»⁴, предположив что «нет конца у частей единого тела, о чем и говорило множество философов»⁵. Однако важную деталь сообщает ал-Хаййат: «Отверг Ибрахим возможность составности тел из неделимых частиц и предположил, что нет тела, которого не поделило бы воображение на две половины»⁶. В другом месте своей апологии он также замечал: «Все тела у Ибрахима конечны и имеют свой конец в своей площади; но отверг Ибрахим мысль о части, которую воображение

¹ См.: Ал-Багдади Абдулкахир. ал-Фарк байн ал-фирак. - С.123.

² См.: Ал-Ашари Абулхасан. Макалат ал-ислабийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.1. - С.316; Ср.: Ал-Багдади Абдулкахир. ал-Фарк байн ал-фирак. - С.123.

³ См.: Ал-Хаййат Абдулрахим. Ал-интисар ва ар-радд ала Ибн ар-Раванди ал-мулхид. - С.32, 34.

⁴ См.: Ал-Багдади Абдулкахир. Указ. раб. - С.113.

⁵ См.: Ал-Багдади Абдулкахир. ал-Фарк байн ал-фирак. - С.56.

⁶ См.: Ал-Хаййат Абдулрахим. Указ. раб. - С. 33.

не поделит и не сотворит ей половины»¹. Ал-Ашари же, который, повествуя о мнениях философов относительно деления тел, упоминал о «возможности деления части силой и предположением», тем не менее обошел молчанием подобное уточнение относительно аз-Замахшари. Так же поступает в своем изложении и аш-Шахрагани².

Проблему потенциально-бесконечной или актуально-конечной делимости тел затрагивает и Ибн Хазм, который пишет: «Большинство мутакаллимов пришло к выводу, что тела раскладываются на части более маленькие, которые невозможно разложить на части и которые являются субстанцией, не имеющей частей; аз-Замахшари же и все те, кто преуспел среди древних, пришел к выводу, что нет такой частицы, тоньше которой уже не бывает, но бывает лишь бесконечное деление»³. Еще ближе к проблеме деления тел в своих рассуждениях Фахруддин ар-Рази. Соглашаясь с некоторыми воззрениями перипатетиков в этой области, он пишет о четырех взглядах на делимость тел: «Или тело состоит из частиц, которые истинно конечны, или тело состоит из частиц, которые истинно бесконечны, или тело состоит из частиц, которые актуально конечны, или тело состоит из частиц, которые актуально бесконечны»⁴. Согласно ар-Рази, аз-Замахшари, «как из античных Анаксагор», придерживался второго тезиса⁵. Повидимому, эта классификация первично принадлежала Ибн Сине, труд которого «Знаки и предупреждения» комментировал и Нусейр ад-Дин ат-Туси. Он и привал классификации обоих философов, констатируя при этом, что изречение Ибн Сины «есть те, кто предположил, что тело состоит из неделимых бесконечных частиц», касалось именно «некоторых древних и

¹ Там же. - С. 34.

² См.: Аш-Шахрагани. Ал-милал ва ан-нихал. - Т.1. - С.38.

³ См.: Ибн Хазм. Ал-фисал фи ал-милал ва ал-ахва' ва ан-нихал. - Т. 5. - С. 58.

⁴ Там же.

⁵ См.: Ар-Рази Фахруддин. Ал-мабахис ал-машрикийа фи 'илм ал-илахийат ва ат-таб'ийат. - Т. 1. - С. 245.

аз-Замахшари-мутазилита»¹. Тем самым ат-Туси отвергает как суждение ар-Рази, так и передаваемые ал-Ашари высказывания аз-Замахшари. Более же поздние авторы, такие как ал-Иджи², следуют в своих рассуждениях изложениям вопроса ар-Рази и ат-Туси.

Последним источником, в котором также затрагивалась проблема антиатомизма аз-Замахшари, был труд «Четыре книги» Садр ад-Дина ал-Ширази (1050 г.х.), который писал: «Знай же, что он согласился с мудрецами в том, что тело подвержено бесконечному делению... бесконечны единичные субстанции в каждом теле – и это речение аз-Замахшари-мутазилита и его последователей»³. Именно этот источник, суммирующий поздние доксографические сведения, проясняет несколько ошибочных интерпретаций, допущенных ат-Туси и последующими историками калама.

Анализируя структуру мира (*алам*), аз-Замахшари признавал его конечность и ограниченность в пространстве, полагая, что «Аллах может сотворить бесконечное множество миров, подобных нашему»⁴. Начинаясь с единовременного акта всеобщего творения (*ал-халк джумлатан*)⁵, мир постоянно пребывает в движении (*харака*)⁶, так как, по мнению философа, «сущее есть движение»⁷. Понятие покоя (*сукун*) у аз-Замахшари является лишь словесным⁸, в то время как другие мутазилиты склонны были отрицать вслед за Парменидом⁹ как

¹ См.: Ат-Туси Нусейр ад-Дин. Шарх ал-ишарат ва ат-танбихат. - С. 5.

² См.: Ал-Иджи Удуд ад-Дин. Ал-мавакиф. - С. 225.

³ См.: Аш-Ширази, Садр ад-Дин. Ал-асфар ал-арбаа. Т.1. Техран, 1282 г.х. - С. 436.

⁴ См.: Ал-Хаййат Абдулрахим. Ал-интисар ва ар-радд ала Ибн ар-Раванди ал-мулхид. - С.32.

⁵ См.: Указ. раб. - С. 52.

⁶ См.: Ал-Ашари. Макалат ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.1. - С. 324-325.

⁷ Там же.

⁸ См.: Аш-Шахрагани. Ал-милал ва ан-нихал. - Т.1. - С.37.

⁹ По мнению Муаммара, тело «пребывает в первом месте в состоянии покоя, и во втором месте также в состоянии покоя; так узнали мы, что все это – покой». См.: Ибн Хазм. Ал-фисал фи ал-милал ва ал-ахва ва ан-нихал. - Т. 5. - С. 35.

отсутствие движения (Муаммар ибн Аббад (215 г.х.)), так и присутствие в одном теле как движения, так и покоя (ал-Асамм)¹. Сам философ разделял движение на «переместительное» (*харакат ан-нуклат*) и «намеренное» (*харакат итимад фи макан*)². Несколько ниже мы вернемся к проблеме перемещения тела в пространстве, и рассмотрим природу второго типа движения.

Согласно аз-Замахшари, «покой не значит ничего иного, кроме того, что тело остается два мгновения времени в одном месте, то есть движется в нем два мгновения времени». Ал-Ашари передает следующие размышления этого ученого: «Действия человека – движения, они же – акциденции; и нарекается «покой» таковым лишь в речи: когда же остается тело в одном месте, то говорится – «оно покоится в одном месте». Но у покоя есть иное значение, чем неподвижность»³. В другом месте своего труда ал-Ашари излагает еще одну не менее важную мысль аз-Замахшари: «Движение есть существование, а движения являются стремлением... Если же тело перемещается с места на место, то движение возникает в первом месте, стремлением обязуя его возникновение во втором; существование же другого места есть движение тела в нем»⁴. В

¹ См.: Там же.

² См.: Ал-Ашари. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.1. - С. 324-347.

³ Ал-Ашари. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.1. - С. 346-347.

⁴ См.: Там же. Следует заметить, что значение термина «существование» в каламе, тем более раннем еще не было проанализировано достаточно глубоко и полно. Слово «*кавн*», перевенное нами как «существование», употреблялось мутакаллимами и как синоним слова «возникновение» (*худус*). Ал-Иджи говорит о «существовании», как о «возникновении субстанции в пространстве», после чего приводит четыре его вида: «движение, покой, разлучение и собрание воедино». См.: Дин ал-Иджи Удуд ад. Ал-мавакиф. - . С. 316-324. Также категория «*кавн*» для мутакаллимов могла включать в себя и такую категорию, как «акциденция», что и следует из вышеприведенных текстов и, в частности, концепции ан-Наззама. Следует также отметить, что лишь арабоязычный перипатетизм разграничит «чтойность» и «существование», окончательно разделив и оформив понятия «*кавн*» (которое в системах перипатетизма трактуется как «возникновение»), «*вуджуд*» (существование) и «*махиййат*» (чтойность).

этих, казалось бы, полностью принадлежащих области физики выводах прослеживается связь и с метафизикой мыслителя. Так, согласно мутазилитам, тела во время акта сотворения их Богом пребывают в состоянии «намеренного движения»¹. Также философ полагал, что тела «в каждую минуту создаются Богом»². Ал-Багдади уточняет: «Субстанция обновляется в каждое мгновение; Аллах создает мир и все, что в нем, в каждое мгновение без того, чтобы уничтожить его и воссоздать»³. Ибн Хазм, приводя соответствующее мнение аз-Замахшари, подкрепляет его кораническим аятом: «Он творит вас в утробах ваших матерей, одним творением после другого»⁴. Основываясь на этой предпосылке, аз-Замахшари создает концепцию «единомгновенностной» продолжительности существования акциденций, о чем прямо говорит ал-Катиби: «Аз-Замахшари пришел к выводу, что тела не являются остающимися самими по себе: к примеру, акциденции, которые, по мнению некоторых, не остаются два последующих мгновения времени»⁵. Однако из этого следует и другой важный вывод: для аз-Замахшари, признающего ежесекундное творение Богом мира, намеренное движение – это движение, ежесекундно сопровождающее существование всей твари. Потому и движется в одном месте покоящаяся видимо вещь которая тем не менее, «творится» в это мгновение.

Здесь, однако, возникает определенное противоречие, которое вносит диссонанс во всю теорию аз-Замахшари. Проблема кроется в

¹ См.: Ал-Ашари. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.1. - С. 324-325.

² Там же. - Т.2. - С.404.

³ См.: Ал-Багдади Абдулкахир. Ал-Фарк байн ал-фирак. - С.126.

⁴ См.: Ибн Хазм. Ал-фисал фи ал-милал ва ал-ахва ва ан-нихал. - Т. 5. - С. 35.

⁵ Цит.по: Абу Рида М.А. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам ва арауху ал-каламийа ал-фалсафийа. - С. 136. См.: - С.206; Ибн ал-Муртада. Ал-бахр аз-заххар ад-джами лимазахиб улама ал-амсар. - С. 29; Ан-Нисабури, Абу Рашид. Китаб ал-масаил фи ал-хилаф байн ал-басрийин ва ал-багдадин. Лондон, 1902. - С. 92.

утверждении о «единовременном акте творения», во время которого, по мнению аз-Замахшари, «произошли люди, растения и животные такими, какие они сейчас»¹. Однако необходимо заметить, что, согласно передаче ал-Багдади, Бог, по аз-Замахшари, не уничтожает и воссоздает, а поддерживает природу в ее первоизданном состоянии. Так же, говоря о создании Аллахом действий вне человека, аз-Замахшари говорит не о прямом вмешательстве Аллаха в мироздание, а о мироздании, которое действует по своей, сотворенной Богом, природе.

Второе же противоречие, логически вытекающее из совмещения элейского отвержения финитизма и признания существования движения, было разрешено самим аз-Замахшари. «Дискутировал Абу ал-Хузайл с аз-Замахшари о проблеме частицы, – пишет Ибн ал-Муртада. Тогда задал Абу ал-Хузайл вопрос об атоме и зерне – и был он первым, кто его вывел²; тогда растерялся аз-Замахшари. Когда же наступила ночь, тогда увидел Абу ал-Хузайл задумавшегося аз-Замахшари, погрузившего свои стопы в воду... И сказал аз-Замахшари: «Я привел тебе опровержение окончательное! Он часть пересекает, а часть – перепрыгивает!»³. Аш-Шахрастани также приводит мнение аз-Замахшари по вопросу скачка (*ат-тафра*): «Сошелся аз-Замахшари с философами в отрицании неделимой частицы, измыслив речение о скачке: когда же предполагало передвижение муравья на скале пересечение бесконечного, и был ему вопрос: как пересекает то, что конечно то что бесконечно? Отвечал он: пересекает часть ходьбою, а часть – скачком; он сравнивал это с веревкой, которая перекинута через перекладину посередине колодца и

¹ См.: Ал-Хаййат Абдулрахим. Ал-интисар ва ар-радд ала Ибн ар-Раванди ал-мулхид. - С.35.

² Этот эпизод более подробно описывает ал-Исфараини: «Говорил с ним Абу ал-Хузейл об этом вопросе, сказав: «Если бы была каждая частица бесконечной, то муравей, если бы полз по зерну, то не достиг бы его края». См.: ал-Исфараини Тахир. Ат-табсир фи ад-дин ва тамйиз ал-фурка ан-наджийа ан фирак ал-халикин. - Бейрут, 1983. - С.82.

³ См.: Ал-Муртада, Ахмад ибн Йахйа. Ал-манийа уа л-амал фи шарх ал-милал уа н-нихал//Зикр ал-мутазила. - Хайдар-Абад, 1898. - С. 29.

длина которой пятьдесят локтей, с подвешенным на ней ведром. К веревке, длина которой пятьдесят локтей, с другого конца подвешен груз, чтобы с его помощью тянуть серединную веревку. Когда ведро достигнет верхней части колодца, оно уже преодолет сто локтей с помощью веревки, длина которой в то же время - пятьдесят локтей. Это возможно лишь потому, что часть расстояния преодолевается скачком»¹.

Ал-Ашари же приводит другую иллюстрацию для теории скачка: «Предположил аз-Замахшари, что может тело находиться в одном месте, а потом оказаться в третьем, не проходя через второе, через скачок; и привел он в доказательство этому несколько вещей, среди них – юлу, верх которой движется быстрее, нежели ее низ, пересекая большее расстояние, нежели ее низ или поля»².

Таким образом, аз-Замахшари ответил на издревле поставленный вопрос о движении тел в бесконечно-актуальном и потенциально-делимом пространстве. Хотя теория скачка и не была впоследствии воспринята другими видными мутакаллимами, тем не менее она стала последним блестящим ответом на знаменитые апории Зенона, объясняя наличие в мире движения методологически иначе, нежели «Физика» Аристотеля, которая предпочитает обсуждению самой сущности движения рассмотрение вопроса о делимости времени.

Однако преодоление разногласий, порожденных мутазилитской концепцией движения, не разрешает противоречия между видовой изменчивостью мира и идеей о единовременном акте творения. Согласно аш-Шахрастани, аз-Замахшари объяснял его следующим образом: «Всевышний Аллах создал существующее единовременно таким, каким оно существует сейчас – металлами, растениями, животными и людьми; и не предшествовало созданию Адама – мир ему! – сотворение его детей, но Всевышний Аллах скрыл их друг в друге, а предшествование или

¹ См.: Аш-Шахрастани. Ал-милал ва ан-нихал. - Т.1. - С.38-39.

² См.: Ал-Ашари. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. Т.2. Каир, 2000. - С. 321.

отставание происходит лишь в их проявлении из скрытых мест нахождения, а не в их возникновении и их существовании»¹. С некоторыми разночтениями приводит то же сообщение историка ал-Багдади: «Аллах Всевышний сотворил людей, скот, всех животных, виды растений и металлов в одно время, а сотворение Адама не предшествовало сотворению его детей, а сотворение матерей – сотворению ее детей; и предположил он, что Аллах сотворил все это в одно время, но скрыл одни вещи в других»². Примечательно, что ал-Хаййат также приводит эти слова Наззама в передаче Ибн ар-Раванди, ничем против них не возражая³. Однако Ибн Хазм возражает против достоверности этой передачи, утверждая, что она является измышлением и искажением, приписываемым одними мыслителями другим⁴. Ученик Наззама ал-Джахиз, со слов своего учителя, также упоминает о скрытом предсуществовании (*кумун*), в корне изменяя его смысл и приводя

¹ См.: Аш-Шахрагани. Ал-милал ва ан-нихал. Т.1. Бейрут, 1993.- С.39. Интересно, но подобная теория пресуществования находит свое подтверждение в доктринальных текстах ислама. «Умара ибн ал-Хаттаба спросили о следующем аяте: ««Скажи, о, Мухаммад, людям, как твой Господь извлекал из чресел сынов Адама их потомство на протяжении веков... Повелел им Аллах засвидетельствовать о самих себе: «Не Я ли - ваш Господь?» Они сказали: «Да, Ты наш Господь, Мы свидетельствуем об этом».(7:172). Умар ибн ал-Хаттаб – да помилует его Аллах – ответил: «Я слышал, как Посланник Аллаха сказал, когда его спросили об этом аяте: «Аллах создал Адама, затем потер ему спину и извлек из нее часть его потомков. Затем Он сказал: «Я создал их для рая, поэтому они будут заниматься делами тех, кто обитает в раю». Затем Он потер ему спину и извлек из нее часть его потомков и сказал: «Я создал их для ада, чтобы они занимались делами тех, кто обитает в аду». См.: Ат-Табризи. Мишкат ал-масабих. - Бейрут, 1993. - С. 95. В ином виде предсуществование душ находит свое отражение в концепции Оригена, у которого души существуют до сотворения мира и не заключены в единую душу Адама. См.: Кураев А. В. Куда идет душа. Раннее христианство и переселение душ. - Феникс, Православная библиотека «Троицкое слово», 2001. Согласно же каббалистической традиции, души берут начало из единой Мировой Души. См.: Душа//Краткая еврейская энциклопедия. - М. 1996. Т. 5. - С. 399.

² См.: Ал-Багдади Абдулкахир. ал-Фарк байн ал-фирак. - С.127.

³ Ал-Хаййат Абдурахим. Ал-интисар ва ар-радд ала Ибн ар-Раванди ал-мулхид. - С.51-52.

⁴ См.: Ибн Хазм. Ал-фисал фи ал-милал ва ал-ахва ва ан-нихал. - Т. 5. - С. 39.

несколько других его примеров: «предсуществование огня в трости и предсуществование огня в камне»¹. Совершенно другой смысл понятие скрытого предсуществования получит в других отрывках, где ад-Джахиз проясняет: «Огонь скрыт в трости; он – один из столпов ее, из которых она и была составлена – из огня, дыма, пепла и воды»². К сожалению, именно этот важнейший эпизод остался незамеченным такими западными исследователями истории калама, как Д. Макдональд³, Г. Вольфсон⁴, М. Вольф⁵. Принимая во внимание лишь первое толкование теории предсуществования, источником для которой служат критикуемые Ибн Хазмом труды поздних доксографов, исследователи обходили вниманием сообщения ад-Джахиза, представляющего эту теорию как учение о структуре тела, из которого сам аз-Замахшари вывел свой телеологический аргумент о бытии Божьем, в котором противоположные друг другу собраны и удержаны элементы против своей природы силою Создателя⁶. Так, аз-Замахшари учил о том, что огонь состоит из скрытых в нем температуры и тепла, вода – из своих вкуса, запаха и «мокрости», а дым – из запаха, цвета и сухости. Для аз-Замахшари само наличие скрытых тел качеств является естественным, не предполагающим доказательств – ибо, если отрицать их существование, то тогда «нет масла в кунжуте или масла в оливках... нет сладости в меде, а в уксусе – кислоты до того, как будут отведаны они»⁷. Каждый элемент скрыто существует (*йакмун*) в другом до тех пор, пока не будет преодолена сила, сдерживающая его выход. Таким образом, сгорание

¹ См.: Ад-Джахиз. Китаб ал-хайаван. - Т. 5. - С. 30-31.

² Указ. раб. – Т. 5. С. 28.

³ См.: Macdonald, Duncan Black. Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory. - New York : Scribner, 1903.

⁴ См.: Wolfson, Harry Austryn, The Philosophy of the Kalam. Harvard University Press, 1976.

⁵ См.: Вольф М. Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам.

⁶ См.: Ад-Джахиз. Китаб ал-хайаван. - Т.5. - С. 3-4.

⁷ См.: Там же. - С. 8-9.

дров не является абсолютным действием внешнего фактора – огня; огонь, скрытый внутри дров, притягивается внешним, высвобождаясь и разрушая их структуру, чем и объясняется их внутренний и внешний распад. Также и Солнце не опалает, но лишь высвобождает огонь из самих тел, а масло в лампе уменьшается по мере высвобождения из него огня и дыма, которые «скрыты» в нем. Более того – змеиный яд сам по себе не может причинить вреда, пока не воссоединится с сокрытым в теле ядом, что и губит тело человека. Но при едином механизме взаимодействия сокрытого и явного, их соотношение в разных телах является разным. К примеру, концентрация скрытого огня в камне и трости высока, а преграда и силы, мешающие его выходу, напротив, низки. Также важна и техника извлечения сокрытого – так, масло выходит только взбиванием, а огонь – трением¹. Свои рассуждения аз-Замахшари пытался подкрепить и словами из Корана. По его мнению, аят «Он – тот, который сделал вам из зеленого дерева огонь, и вот – вы от него зажигаете», является указанием на сокрытие огня и влаги в древесине: «Если бы огонь был создан изначально, то не было бы разницы между его созданием в зеленом дереве и в дереве иссушенном, как не было бы смысла в указании на зеленость дерева, указывающую на присутствие в дереве влаги»².

Следует заметить, что сами теории скрытого существования и предсуществования не были для исламской мысли чем-то новым. Так, зейдит ал-Касим ибн Ибрахим (246 г.х.) упоминает «скрытое существование» в связи с анаксагоровским учением о гомеомериях, где «все из всего бытийствует... эти частицы мелки, их невозможно осязать; они неисчислимы»³. Ал-Багдади, излагая теорию предсуществования аз-Замахшари, пишет: «Речение аз-Замахшари о скрытом и проявляющемся

¹ См.: Ад-Джахиз. Китаб ал-хайаван. - Т.5. - С. 19 - 29.

² См.: Там же. - С. 32.

³ См.: Ал-Касим ибн Ибрахим. Ар-радд ала аз-зандик ал-лаџин Ибн ал-Мукафа. - Рим, 1927. - С. 45.

существовании тел и их взаимопроникновении хуже, нежели учение дахритов, которые предположили, что акциденции скрыто существуют в телах, а определяется описание тел из проявления некоторых акциденций и сокрытия других»¹. Современник аз-Замахшари, известный врач Джабир ибн Хаййан (200 г.х.), писал: «Речение о предсуществовании... повествует нам о возникновении некоторых вещей из других – например, эмбриона из спермы или дерева из семени»². Видный мутазилитский философ Абу ал-Хузайл равно как Хишам ибн ал-Хакам и Бишр ибн ал-Мутамир, также утверждал, что «масло скрыто в оливках, а жир – в кунжуте»³. Однако очевидно, что сама по себе теория аз-Замахшари не может быть сведена к какой-либо из вышеупомянутых вариаций и представляет, скорее всего, их частичный синтез. Об этом говорит и ал-Джурхани, замечая, что «речения аз-Замахшари о сокрытии и проявлении переняты из речений философов, постулирующих смешение, сокрытие и проявление элементов»⁴.

Вместе с противоречивостью дошедших до нас сообщений о теории скрытого существования и предсуществования перед исследователем философского наследия аз-Замахшари встает вопрос и о причинах, побудивших философа выдвинуть теорию о взаимопроникновении (*тадахул*) тел, почти повторяющую собою теорию их предсуществования⁵. Так, ал-Ашари, излагая идею аз-Замахшари, пишет: «Все может проникать в свою противоположность; сладость проникает в горечь, а холод – в огонь... легкое же может проникнуть в тяжелое»⁶. Тем

¹ Ал-Багдади Абдулкахир. Ал-фарк байн ал-фирак. - С.127-128.

² См.: Джабир ибн Хаййан. Китаб ал-хавасс ал-кабир//Мухтар расаил Джабир ибн Хаййан. - Каир, 1354 г.х. - С.299-300.

³ См.: Ал-Ашари. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.2. - С. 329.

⁴ См.: Ад-Джурджани. Шарх ал-мавакиф. Багдад, 1997. - С. 622.

⁵ «Взаимопроникновение – это означает то, что место одного из двух тел является местом для другого». См.: Ал-Ашари. Макалат ал-исламийин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.2. - С. 327.

⁶ Там же. - Т.2. - С. 327.

самым аз-Замахшари отвечал Абу ал-Хузайлу, для которого было невозможно собрать два тела в одном месте, а также Дирару ибн Амру (190 г.х.), который считал невозможным взаимопроникновение акциденции и субстанции. Из объяснения ал-Ашари можно сделать вывод, что для аз-Замахшари вопрос о взаимопроникновении, прежде всего акциденций, был следствием из его предположения о субстанциональности самих акциденций. Это подтверждает и ал-Катиби, который пишет о том, что «аз-Замахшари пришел к выводу, что цвет, вкус и запах - тонкие тела; если же проникнут эти тонкие тела друг в друга, то из их совокупности появится густое тело»¹. Ат-Туси же, как и ал-Иджи, предполагает, что теория взаимопроникновения является следствием отрицания аз-Замахшари мельчайшей неделимой частицы². Однако уже поминавшаяся выше ошибка поздних доксографов появляется и здесь, сводя на нет всю доказательную силу их аргументов: «Было сказано, что аз-Замахшари допустил возможность взаимопроникновения по-видимому, понудило его к этому его речение о том, что конечное тело состоит из бесчисленных частиц, ибо тогда необходимо их взаимопроникновение»³. Но в отличие от учения о гомемериях, доктрина аз-Замахшари не содержала утверждений о бесконечном количестве мелких частиц, из которых состоит тело, но отрицала вообще понятие частицы как единицы строения тела. Так или иначе, но именно теория о взаимопроникновении тел подчеркивает логическую завершенность философии аз-Замахшари и, в частности, его натурфилософии.

Учение о причинах (*ал-илал*) у аз-Замахшари в целом совпадает с их общекаламской классификацией, опирающейся на принцип временного

¹ См.: Абу Рида М.А. Ибрахим ибн. Саййар ан-Наззам ва арауху ал-каламийа ал-фалсафийа. - С.162 .

² См.: Ат-Туси Нусейр ад-Дин. Шарх ал-ишарат ва ат-танбихат. - С. 94; См.: ал-Иджи Удуд ад-Дин. Ал-мавакиф. - С.448.

³ Там же.

деления. Так, согласно философу, существует три типа причин: предшествующая причина (*ал-илла ал-мутакаддима*), которая является, по своей сути, производящей; сопровождающая причина (*ал-илла ал-мурафика*), постоянно сопровождающая объект действия – например, движение ноги, которое сопровождает человека во время ходьбы, и причина целевая (*илла ма бад ал-малул, ал-илла ал-гаʿиййа*)¹. Аз-Замахшари же был первым из мутакаллимов, кто, следуя аристотелевской классификации причин, упомянул целевую причину в числе прочих причин действия.

Заключая изложение натурфилософской концепции аз-Замахшари, необходимо упомянуть его отношение к так называемому нарушению природной естественной причинности, а именно к чудесам (*муджизат*) и знамениям (*айат*). Как и большинство мутазилитов, аз-Замахшари не отрицал саму возможность совершения чуда. «Мир создан единовременно – передает ал-Хаййат слова аз-Замахшари, – за исключением чудес, которые творятся Аллахом во время своего свершения»². Ад-Джахиз также сообщает о безоговорочной вере своего учителя в превращения, который считал это чудом Всевышнего³. Более того, Амр, например, приводит такой факт: аз-Замахшари, увидев, как мужчина ест мясо шипохвоста, сказал: «Знай, что съел ты шейха из шейхов сынов израилевых!»⁴.

Однако, несмотря на свою веру в чудотворения, аз-Замахшари критически относился к сообщениям, повествующим об их проявлении и свершении. «Каждого пророка Аллах отправил ко всем своим творениям, потому что знамения пророков своей известностью достигнут пределов Земли»⁵. Исходя из этого, философ и критиковал

¹ См.: Ал-Ашари. Макалат ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллин. - Т.2. - С. 389-391.

² См.: Ал-Хаййат Абдулрахим. Ал-интисар ва ар-радд ала Ибн ар-Раванди ал-мулхид. - С. 52.

³ См.: Ад-Джахиз. Китаб ал-хайаван. - Т.4. - С. 25-26.

⁴ Та Ад-Джахиз. Китаб ал-хайаван. - Т.4. - С. 25-26.

⁵ См.: Ибн Кутейба. Тавил мухталаф ал-хадис. - С.22.

сообщение известного сподвижника пророка Мухаммада Ибн Масуда о чуде развержения Луны: «Аллах не разделяет Луну ради него или ради кого-либо, находящегося рядом с ним; но разделяет ее для того, чтобы была она знаменем для всего мира, аргументом Его посланников, волнением для Его рабов и доказательством для всех стран. Так как же не узнали об этом все, и не записали историки это в тот год, и не упомянул об этом поэт, и не уверовал при этом неверный, и не привел мусульманин это как аргумент против еретика?»¹.

Таким образом, очевидно, что именно философия аз-Замахшари служит ярчайшей иллюстрацией его диалектики. Он спорит со своими предшественниками и дополняет их собирая воедино многие «осколки» религиозно-философских систем, не выдержавших вызовов современного им интеллектуального мира. В отличие от них, концепция аз-Замахшари останется предметом оживленных споров на протяжении всей истории калама, бросая вызов как ранним, так и поздним своим оппонентам.

¹ См.: Ибн Кутейба. Тавил мухталаф ал-хадис. - С. 25-26. См.: Аш-Шахрастани. Ал-милал ва ан-нихал. - Т.1. - С. 40.

Заключение

Исследование проблем рационализма в философских воззрениях аз-Замахшари позволяет нам констатировать следующее:

1) На мировоззрение аз-Замахшари основное влияние оказали историко-культурные условия его времени и идейные источники, особенно широко распространенные в этот период. Научная и культурная жизнь в эпоху мыслителя (особенно в Хорезме) отличалась многогранностью и относительной свободой, что способствовало бурному развитию науки, культуры и философии, в том числе и мутазилизма как философско-рационалистической школы средневекового Ближнего и Среднего Востока. Во многих регионах мусульманского Востока к XII в. мутазилитская рациональная школа переживала упадок, а в Хорезме, наоборот, наблюдались возрождение и новый подъем мутазилитского рационализма. Хорезм в XII в. был одним из ведущих центров мусульманской культуры и науки, сюда стекались мыслители и ученые из различных уголков мира. В Хорезме также жили и творили представители различных религиозно - правовых школ ислама и других религий, что также повлияло на разнообразие и глубину идей аз-Замахшари. определяющее воздействие на становление мировоззрения аз-Замахшари, конечно, оказали мутазилитские идеи;

2) Трактаты и сочинения аз-Замахшари занимают достойное место в истории мусульманской философской мысли вообще и рационалистической мутазилитской школы в частности. Аз-Замахшари, в молодые годы он написал несколько филологических сочинений. Хотя объем его философских трактатов уступает его трудам по лексикографии и арабской филологии, тем не менее, в творчестве мыслителя, а также в истории рациональной философии мусульманского Востока эти трактаты имеют неоценимое значение.

3. Главный труд аз-Замахшари, его комментарий к Корану «ал-Кашшаф» по сей день считается одним из канонических в этой сфере,

жто уникальный является образец научной критики текста. Названный комментарий является основным источником для изучения воззрений аз-Замахшари. Следует отметить в этом плане и другой его философско-теологический трактат - «ал-Минхадж фи усул ад-дин» («Путь в основах религии»). Мутазилитская направленность тафсира «ал-Кашшаф» выражается в идее сотворенности Корана, а также в отсылке при решении богословских проблем главным образом к авторитету мутазилитских ученых VIII - X вв. (Амр ибн Убайду, Абу Бакру ал-Асамму, аз-Задждаджу, ал-Джахизу, Абдул-Джаббару ибн Ахмаду и др.). Основные догмы мутазилитского учения, такие, как единобожие (таухид), божественная справедливость (адл) и другие божественные атрибуты аз-Замахшари трактует, используя рационалистическую методологию мутазилизма. Аз-Замахшари в своем тафсире подчеркивает что в Коране есть места, где выражены фундаментальные для мутазилитов идеи об «обещании» (ва'д) и «угрозах» (ва'ид) Бога, о «промежуточном состоянии» (ал-манзила байна ал-манзилатайн), о «предписании делать добро и воздерживаться от неодобряемого» и т. д. В характерном для мутазилитов стиле, акцент он делает на глубоком филологическом толковании текста Корана. Это толкование, конечно, имеет своей целью обоснование идейных позиций мутазилитов. Многие исследователи отмечают, что «ал-Кашшаф» аз-Замахшари является единственным полным мутазилитским комментарием к Корану, сохранившимся до наших дней. Даже противники Махмуда аз-Замахшари весьма высоко оценивали это его произведение;

4) в тафсире «ал-Кашшаф» аз-Замахшари изложена не только квинтэссенция мутазилитской доктрины, которая была воспринята им от предыдущих мутазилитских экзегетов. В этом комментарии ярко выражена авторская позиция относительно «пяти мутазилитских принципов» («усул ал-хамса»). Несмотря на критику, тафсир оставался популярным не только среди мутазилитов, он также изучался в

религиозных школах различных течений, особенно шиитов и зайдитов и в несколько меньшей степени представителей матуридитского и ашаритского калама;

5) большое значение при составлении «ал-Кашшафа» имела избранная аз-Замахшари методология рационального философского изучения текста Корана. В своей интерпретации Священного писания он опирался на глубокий лексико-семантический анализ самого текста, что делает его тафсир непревзойденным по сей день. Помимо этого, единственным достоверным источником для понимания Корана аз-Замахшари считал разум, который, по его мнению, стоит выше любых религиозных авторитетов, к воззрениям которых постоянно апеллировали ортодоксальные мусульманские традиционалисты;

6) специфика мутазилитской классификации знания, по аз-Замахшари, сведится к следующему: знание разделяется на два типа. Первый тип знания является фундаментом всякого другого знания, и потому назван «знанием вынужденным» (*марифа идтирарийа*). Этот тип знания присущ каждому человеку, его приобретение не нуждается в посреднике, оно накапливается непосредственно со дня рождения. Второй тип знания – это знание необходимое (*марифа дарурийа*), оно является обязательным для каждого человека. Необходимое знание, как и вынужденное, подвластно каждому из живущих на земле людей и предполагает элементарное религиозное знание: признание существования Божества и осознание возложенных Богом на дееспособного человека обязанностей;

7) во время жизни аз-Замахшари силу и авторитет набирали мистические и эзотерические тенденции, распространенные среди представителей различных систем суфизма. Но аз-Замахшари даже в толковании сложнейших мест Священного писания ислама, не изменял рационализму;

8) особое место в рациональной концепции аз-Замахшари занимали хадисы - второй после Корана источник мусульманского вероучения и права. Продолжая общемутазитскую тенденцию символично-аллегорического толкования Корана и хадисов, он не только противоречил традиционалистскому изъяснению священных текстов, но и отрицал достоверность некоторых из них в угоду рационализму мысли. Одни хадисы мыслитель считал не противоречащими Книге Аллаха, другие объявлял противоречащими разуму, а третьи, по его мнению, вообще противоречили друг другу;

9) несмотря на очевидный скептицизм и рационализм, аз-Замахшари придерживался основных столпов и предписаний ислама, подходя к их освещению и разъяснению с несколько иных правовых позиций. Этот вольнодумец трепетал перед словами Священного писания и Преданием ислама. Знакомство с ними подчас приводило его к очевидному выводу о бессилии разума перед богооткровенными истинами. Такой вывод позволяет нам увидеть в аз-Замахшари не только уникального философа, но и выдающегося богослова своего времени;

10) рациональное философско-теологическое учение аз-Замахшари служит ярчайшей иллюстрацией его диалектических воззрений. В отличие от своих предшественников и их религиозно-философских систем, не выдержавших вызовов современного им интеллектуального мира, концепция аз-Замахшари останется предметом оживленных споров на протяжении всей истории калама, бросая вызов как ранним, так и поздним своим оппонентам;

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

I. Литература на таджикском языке

1. Абӯзахра, Муҳаммад. Абӯханифа: зиндагӣ, рӯзгор, андеша ва фикҳи ӯ. тарҷума аз забони арабӣ [Текст] /Муҳаммад Абӯзахра. – Душанбе: Ирфон, 2009. – 536 с.
2. Абдуллозода, (Абдуллоев), Шерзот. Асосҳои диншиносӣ [Текст] /Ш. Абдуллозода. – Душанбе, «Дониш» 2014. – 516 с.
3. Абдуллозода (Абдуллоев), Шерзот. Муқаддимаи фалсафа [Текст] /Ш. Абдуллозода. – Душанбе: Дониш, 2014. – 504 с.
4. Азалшоҳи, Баҳром. Калом ва мактаби эътиқодии имом Абӯханифа [Текст]. Қ.1/Баҳром Азалшоҳи. – Душанбе, 2009. – 208 с.
5. Аҳмадов, С. Баъзе хушасиятҳои фикҳ ва каломии имоми Аъзам Абӯханифа (р) [Текст] /С. Аҳмадов. – Душанбе, 2009. – 204 с.
6. Боқизода, А. Имоми Аъзам (р. х.) бузургмарди таърихи башарият [Текст] /А. Боқизода. – Душанбе: Эр-граф, 2009. – 320 с.
7. Боқизода, А. Фикҳи исломӣ бар асоси мазҳаби ҳанафӣ. Қисмати ибодот ва аҳволи шахсӣ [Текст] /А. Боқизода. – Душанбе: Эр-граф, 2009. – 704 с.
8. Боқизода, А. Пандномаи Имоми Аъзам (р. х.) [Текст] / А. Боқизода. – Душанбе: Ирфон, 2008. – 72 с.
9. Зиёзода, Идибеки Ғозӣ. Қуръоншиносӣ [Текст] / Идибеки Ғозӣ Зиёзода. – Душанбе: Андалеб, 2011. – 320 с.
10. Зиёзода, Идибеки Ғозӣ. Муҳаммад Иқбол. Зиндагӣ, осор, □аҳонбин□ [Текст] /Идибеки Ғозӣ Зиёзода. – Душанбе: Андалеб, 2015. – 520 с.
11. Зиёзода, Идибеки Ғозӣ. Таърихи Қуръон [Текст] / Идибеки Ғозӣ Зиёзода. – Душанбе: Андалеб, 2015. – 430 с.

12. Мирзозода, Ғ. Ғ. Ақобир. Ақидаи Абӯҳанифа ва ёронаш (Ақидаи Таҳовӣ): Ба истиқболи Соли бузургдошти Имоми Аъзам [Текст] / Ғ. Ғ. Мирзозода. - Душанбе: Паёми ошно, 2009.- 96 с.
13. Муҳаммад Ғаззолии Тус. Боздории мардуми аввом аз илми калом [Текст] /Муҳаммад Ғаззолии Тус. - Душанбе: Нур-2003, 2010. –120 с.
14. Ранҷбар, Ҷаъфар. Афкор ва рӯзгори Имоми Аъзам аз нигоҳи муҳаққиқон [Текст] / Ҷаъфар Ранҷбар. – Душанбе: ЭР-граф, 2009. – 460 с.
15. Раҳмон, Эмомалӣ. Имоми Аъзам ва фарҳанги миллӣ [Текст] /Э. Раҳмон.- Душанбе, 2009. - 35 с. – Имам Азам и национальная культура.
16. Раҳмон, Эмомалӣ. Имоми Аъзам ва ҷаҳони муосир: Маърӯза [Текст] / Э. Раҳмон // Минбари халқ.- 2009.- 8 окт.
17. Раҳмон, Эмомалӣ. Имоми Аъзам: рӯзгор, осор ва афкор [Текст] / Э. Раҳмон. – Душанбе: ЭР-граф, 2009. – 416 с. – Текст на тадж. и араб. яз.
18. Раҳмон, Эмомалӣ. Моҳияти таҳаммулпазирии мактаби Имоми Аъзам ва вазъи дин дар кишвар [Текст]: Маърӯза дар конфронси ҷумҳуриявӣ бахшида ба 1310 солагии Имоми Аъзам / Э. Раҳмон // Садои Шарқ. - 2009.- №3. - С.3- 15.
19. Раҳмон, Эмомалӣ. Дар бораи дин [Текст] /Э. Раҳмон. – Душанбе, 2006. – 554 с.
20. Раҳмон, Эмомалӣ. Мавлоно ва тамаддуни инсонӣ [Текст] / Э. Раҳмон. – Душанбе: Бухоро, 2012 – 132 с.
21. Рустамзода, Бегичон. Имоми Аъзам (Абӯҳанифа) кист? [Текст] /Б. Рустамзода. – Душанбе, 1999. – 47 с.
22. Ҳасанов, Ф. Таърихи Имоми Аъзам (Ал-калом-у-афҳам фи маноқиби Имоми Аъзам) [Текст] /Ф.Ҳасанов. – Душанбе, 2001. - 40 с.

23. Хумайс, Мухаммад ибни Абдуррахмон. Шархи осони ақидаи таҳовӣ [Текст] /Мухаммад ибни Абдуррахмон Хумайс; мутарчим А. Орифӣ). Душанбе, 2008 – 110 с.
24. Шамолов, Абдулвоҳид. Аҳвол, осор ва афкори Имоми Аъзам [Текст] /А. Шамолов. – Душанбе: Дониш, 2009. – 317 с.
25. Шамолов, Абдулвоҳид. Каломи Мовароуннаҳр [Текст] /А. Шамолов. Душанбе: Дониш, 2013.- 569 с.

П. Литература на русском языке

26. Ал-Ашари, Абу-л-Хасан. Одобрение занятия каламом [Текст] /Абу-л-Хасан Ал-Ашари; введение, пер. и комментарии Т. Ибрагима // Средневековая арабская философия: Проблемы и решения. – М.: Вост. лит.,1998. – 527 с.
27. Ал-Казвини, Закария [Текст] // БСЭ. т. 2, М., 1961, с. 306.
28. Бакран, Мухаммад ибн Наджиб. Джахан-наме: (Книга о мире) [Текст]. [Ч.1] /Мухаммад ибн Наджиб Бакран; изд. текста, введение и указатели Ю.Е. Борщевского. – М., 1960. - 144 с.
29. Бартольд, В. В. Сочинения [Текст]. Т. I: Туркестан в эпоху монгольского нашествия /В.В. Бартольд. – М., 1963. – 763 с.
30. Батыр, Рустам. Абу Ханифа: жизнь и наследие [Текст]. Ч.1/Р. Батыр. – Н/ Новгород: Медина, 2007. – 288 с.
31. Бертельс, Е.Э. Ибранные труды [Текст]. Т.1: История персидской литературы /Е.Э. Бертельс. - М., 1960. – 561 с.
32. Буниятов, З. М. Государство Хорезмшахов Ануштеинидов. 1097 – 1231 гг. [Текст] / З.М. Буниятов. – Баку, 1999. – 206 с.
33. Буниятов, З.М. Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны [Текст] /З.М. Буниятов, Ан-Насави Мухаммад. - М.: Вост. лит., 1996. - 804 с.

34. Вольф, М. Н. Средневековая арабская философия: мутазилитский калам [Текст]: учеб пособие /М.Н. Вольф; Новосиб. гос. ун-т. – Новосибирск, 2008. – 103 с.
35. Гафуров, Б. Г. Таджики [Текст] /Б.Г. Гафуров.- Душанбе: Ирфон, 1983. – 704 с.
36. Звегинцев, В. А. История арабского языкознания: Краткий очерк [Текст] /В.А. Звегинцев. - 3-е изд., стер. – М.: КомКнига, 2007. – 80 с.
37. Ибн Араби. Избранное [Текст]. Т. 1 /Ибн Араби; пер. с араб., введ. ст. и комментарии И. Р. Насырова. – М.: Яз. славян. культуры: Садра, 2013. – 216 с.
38. Ибн Араби. Избранное [Текст]. Т. 2 / Ибн Араби. ; пер. с араб., введ. ст. и комментарии А. В. Смирнова. - М.: Яз. славян. культуры: Садра, 2014. - 400 с.
39. Ибрагим, Т.К. Философия калама (VII-XV вв.) [Текст]: автореф. дис. ... д-ра филос. наук /Т.К. Ибрагим. – М., 1984. – 26 с.
40. Ибрагим, Т.К. Калам [Текст] /Т.К. Ибрагим // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. М.: Мысль, 2000. – 2659 с. Т. 2.- С 160.
41. Ислам: энцикл. словарь [Текст] /отв. ред. С.М. Прозоров. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1991. – 340 с.
42. Кёпрюлю, Ф.М. Тюрюк - филолог эпохи Хорезмшахов [Текст] /Ф.М. Кёпрюлю. – Баку: ЭЛМ. 1999. - 480 с.
43. Коран [Текст] /пер. с араб. и комментарии И.Ю. Крачковского. Крачковский.html
44. Крачковский, И. Ю. Избранные сочинения [Текст]. Т. 4 /И.Ю. Крачковский. – М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1957. – 965 с.
45. Кулматов, Н. Философия Фахриддина Рази [Текст] /Н. Кулматов. – Душанбе, 1981. – 66 с.
46. Кураев, А.В. Куда идёт душа. Раннее христианство и переселение душ [Текст] /А.В. Кураев. – Ростов н/Д, 2001. – 573 с.

47. Мухаммадходжаев, А. Мироззрение Фаридадина Аттора [Текст] /А. Мухаммадходжаев. – Душанбе: Дониш, 1974. – 115 с.
48. Низами, Арузи. Четыре беседы [Текст] /Арузи Низами; рус. пер. под ред. А. Н. Болдырева. - М., 1963. - 280 с.
49. Нофал, Ф. О. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам [Текст] /Ф.О. Нофал; отв. ред. А. В. Смирнов. – М.: Садр: Яз. славян. культуры, 2015. – 152 с.
50. Олимов, К. Хорасанский суфизм: (Опыт историко-философского анализа) [Текст] /К.Олимов. – Душанбе: Дониш, 1993. – 285 с.
51. Орипов, М. (Орифи). Из истории педагогической мысли таджикского народа [Текст] /М. Орифов. – Душанбе. 1962. – 238.
52. Рустамов, А. Махмуд Замахшари [Текст] /А. Рустамов. – Ташкент: Фан, 1971. – 122 с.
53. Столяров, А. А. Стоя и стоицизм [Текст] /А.А. Столяров. – М., 1995. – 448 с.
54. Фролова, Е. А. Дискурс современной арабской философии [Текст] /Е.А. Фролова. — М.: Яз. славян. культуры, 2012. – 72 с.
55. Фролова, Е. А. История средневековой арабо-исламской философии [Текст] : учеб. пособие /Е.А. Фролова. – М., 1975. – 175 с.
56. Халидов, А.Б. аз-Замахшари [Текст] /А.Б. Халидов // Ислам: энцикл. Словарь / отв. ред. С. М. Прозоров. - М. : Наука, 1991. - С. 74-75.
57. Холидов, Б.З. Биография аз-Замахшари [Текст] /Б.З. Холидов, А.Б. Холидов. – М.: Наука, 1973. – 544 с.
58. Чанышев, А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии [Текст] /А.Н. Чанышев. - М.: Высш. шк., 1991. – 512 с.
59. Шамолов, А.А. Философско-теологические воззрения Газали [Текст] /А.А. Шамолов. – Душанбе: Дониш, 2002. – 362 с.

Ш. Литература на персидском языке

60. Ауфи, Мухаммад. Лубаб ал-албаб [Текст]. Т. 2 /Мухаммад Ауфи. – Тегеран, 1333 г.х. – 520 с.
61. Бузургзода, Мухаммад Анвар. Бозандешии таърихи илми калом. Турбати ʔом [Текст] / Мухаммад Анвар Бузургзод. – Аҳмади ʔом, 1380 г.х. – 190 с.
62. Казим, Саййид Мухаммад. Пишро-ве-адаб е Мукаддимат ал-адаб [Текст] / Саййид Мухаммад Казим. - Тегеран, 1342 г.х. – 580 с.
63. Маҳдӣ, ʔаъфарӣ. Мунтахаби мутуни каломи ва фалсафи [Текст] /ʔаъфарӣ Маҳдӣ. – Исфаҳон, 1386 г.х. – 283 с.
64. Мирхонд. Равдат ас-сафа [Текст]. Т.4 /Мирхонд. - Иран, 1988. – 273 с. –
65. Муртада ал-Ансари. Фараид ал-усул [Текст] / Муртада ал-Ансари. – Кум, 1377 г.х. – 423 с.
66. Рази, Сайид Мутрада. Табсират ал-аввам фи марифат мақалат ал-анам [Текст] /Сайид Мутрада Рази. – Тегеран, 1313 г.х. - 332 с.
67. Ризо, Музаффар Мухаммад. Фалсафа ва каломи ислом□ [Текст] /Музаффар Мухаммад Ризо. – Кум: Бустони китоб, 1382 г.х. - 216 с.
68. Шимули, Хабибулла. Таърихи Эрон аз Мод то Пахлави [Текст] /Хабибулла Шимули. – Тегеран, 1347, г.х. – 1037 с.
69. Бахоуддина Мухаммада Ибн Исфандийара. Тарих-е-Табаристан [Текст] Ибн Исфандийара. – Тегеран, 2002. – 505 с. – История Табаристана.

IV. Литература на арабском языке

70. Абд ад-Джаббар Ал - Кади. Шарх ал-усул ал-хамса [Текст] /Абд ад-Джаббар Ал - Кади. – Каир: Мактабату вахба, 1996. – 823 с.
71. Абу Дауд. Сунан [Текст]. Т.4 /Аби Дауд. – Джидда: Дар ал- кибла линнашр, 1998. – 520 с.

72. Абу Рида, Мухаммад Абд ал-Ходи. Ибрахим ибн Сайёр Ан-Назом ва ороуху ал-каломияти вал фалсафияти [Текст] /Мухаммад Абд ал-Ходи Абу Рида. – Каир 2010 – 228 с.
73. Ад-Джахиз, Амр ибн Бахр. Китаб ал-хайаван [Текст] Т. 7 /Амр ибн Бахр Ад-Джахиз. – Бейрут, 1965. – 418 с.
74. Ад-Джувайни, Абдулмалик ибн Абдуллох. Ал-бурхан фи усул ал-фикх [Текст]. Т.1 /Абдулмалик ибн Абдуллох Ад-Джувайни. – Дауха, 1399 г.х. – 736 с.
75. Ад-Дорани, Мухаммад ибн Шакир. Уйун ат-таварих [Текст] /Мухаммад ибн Шакир Ад-Дорани. – Каир, 1980. – 552 с.
76. Аз-Замахшари, Абулкасим Джаруллох Махмуд. Тафсириал-Кашшоф [Текст] /Абулкасим Джаруллох Махмуд Аз-Замахшари. – Бейрут-Лубнон: Дор-ул-фикр, 2006.- 659 с.
77. Аз-Замахшари, Абулкасим Джаруллох. Макамат [Текст] / Абулкасим Джаруллох Махмуд Аз-Замахшари. – 2-е изд. – Каир, 1907. – 278 с.
78. Аз-Замахшари, Абулкасим Джаруллох. Навабиг ал-калим [Текст] / Абулкасим Джаруллох Махмуд Аз-Замахшари. - Казань, 1904. – 28 с.
79. Аз-Заркаши, Мухаммад. Ал-бахр ал-мухит фи усул ал-фикх [Текст]. Т.6 /Мухаммад Аз-Заркаши.– Кувейт: Дору-т-тафва,1992. – 704 с.
80. Аз-Зухейли, Вахба. ал-Фикх ал-ислами ва адиллатуху [Текст]. Т.6 /Вахба Аз-Зухейли.– Дамаск: Дор-ул-фикр, 1985. – 816 с.
81. Ал-Амиди, Али Мухаммад. Ал-ихкам фи усул ал-ахкам [Текст]. Т.1/Али Мухаммад Ал-Амиди.– Риёз: Дору-с-самиъи, 2003. – 379 с.
82. Ал-Амили, Баха ад-дин Мухаммад. Кашкул [Текст] /Баха ад-дин Мухаммад Ал-Амили.- Миср 1998. – 861 с.
83. Ал-Аскалани, Абулфазл Шахобуддин. Лисан ал-мизан [Текст]. Т.1 /Абулфазл Шахобуддин Ал-Аскалани.– Бейрут, 2002. – 420 с.
84. Ал-Ашари, Абулхасан. ал-Ибана ан усул ад-дияна [Текст] /Абулхасан Ал-Ашари. – Бейрут: дор-ул-ансар, 1977. – 538 с.

85. Ал-Ашари, Абулхасан. Мақалат ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллин [Текст]. Т.2 /Абулхасан Ал-Ашари.– Каир, 2000. – 366 с.
86. Ал-Ашари, Абулхасан. Рисолати истихсан ал-хавд фи ‘илм ал-калам [Текст] /Абулхасан Ал-Ашари. – Бейрут, 1995. – 51 с.
87. Ал-Аштари, Варрам. Табиҳ ал-хаватир ва нузхат ан-навазир [Текст]. Т.2 /Варрам Ал-Аштари. – Багдад, 1995. - 616 с.
88. Ал-Багави, Ал-Хусейн. Тафсир ал-Багави: маалим ат-танзил [Текст]. Т.7 /Ал-Хусейн Ал-Багави. – Ар-Рияд, 2000. – 359 с.
89. Ал-Багдади, Абдулкахир. ал-Фарк байн ал-фирак [Текст] /Абдулкахир Ал-Багдади. - Бейрут: ал-мактабат-ул-асрия, 1995. - 137 с.
90. Ал-Багдади, Абдулкахир. Усул ад-дин [Текст] / Абдулкахир Ал-Багдади. – Бейрут: Дор-ул-кутуби-л-иямия, 1981. – 343 с.
91. Ал-Багдади, Исмаил Баша. Хадйат ал-Арифин, ал-джилд ас-сани [Текст] / Исмаил Баша Ал-Багдади. - Истамбул, 1955. – 347 с.
92. Ал-Байдави, Абдулла. Минхадж ал-вусул ила илм ал-усул. Дар Ибн Хазм [Текст] /Абдулла Ал-Байдави. – Бейрут, 2009. – 440 с.
93. Ал-Байхаки, Захир ад-Дин. Татиммат сиван ал-хикма [Текст] /Захир ад-Дин Ал-Байхаки. – Лахор 1994. - 328 с.
94. Ал-Бакиллани, Абубакр Мухамад. Тамхид ал-аваил фи талхис ал-далаил [Текст] /Абубакр Мухамад Ал-Бакиллани. – Каир, 1996. – 568 с.
95. Ал-Бакиллани, Абубакр. Китаб иджаз ал-Кур’ан [Текст] /Абубакр Ал-Бакиллани. – Каир: Дор-ул-маориф, 1315 г.х. – 396 с.
96. Ал-Балхи, Абу ал-Касим. Боб зикр ал-мутазила мин мақалат ал-исламиййин [Текст] /Абу ал-Касим Ал-Балхи. – Тунис, 1994. – 547 с.
97. Ал-Барр, Ибн Абд. Мухтасар джами‘ байан л-‘илм ва фадлаҳу [Текст] / Ибн Абд Ал-Барр. – Даман, 1994. – 774 с.
98. Ал-Бухори, Исмаил. Сахих ал-Бухари [Текст] /Исмаил Ал-Бухори. – Бейрут, 1996. – 3322 с.

99. Ал-Газали, Абухомид. Ал-мустасфа мин илм ал-усул [Текст]. Т. 1 /Абухомид Ал-Газали. – Булак, 1322 г.х. - 330 с.
100. Ал-Гомиди, Солих ибн Азмуллох. «Алмасоилу-л-ийтизолияти фи тафсири «ал-Кашшоф» лиз-Замахшари» [Текст]. Т. 1: Дор-ул-андалус /Солих ибн Азмуллох Ал-Гомиди. – Риёз, 1998. - 610 с.
101. Ал-Гураби, Али Мустафо. Абу ал-Хузайл ал-Аллаф [Текст] /Али Мустафо Ал-Гураби. – Каир, 1994. – 120 с.
102. Ал-Джабири, Мухаммад Абид. Таквин ал-акл ал-араби [Текст] /Мухаммад Абид Ал-Джабири. – Бейрут, 2002. – 384 с.
103. Ал-Джувайни, Мустафа ас-Сави. Манхадж аз-Замахшари. Тафсир ал Коран [Текст] /Мустафа ас-Сави Ал-Джувайни. - Каир, 1959. – 311 с.
104. Ал-Джуджани, Абдулкахир. Далоилул иъчоз (Асрор-ул-балоға) [Текст]. Т. 1 /Абдулкахир Ал-Джуджани. – Каир, 1991. – 578 с.
105. Ал-Ёфиъи, Сулаймон. Мират ал-Джинан. Дорул кутуб илмия [Текст] / Сулаймон Ал-Ёфиъи. – Бейрут; Лубнон, 1997. – 465 с.
106. Ал-Иджи, Удуд ад-дин. Ал-мавакиф фи илмил калам [Текст] /Удуд ад-дин Ал-Иджи. – Бейрут, 1997. – 462 с.
107. Ал-Исфараини, Тахир. Ат-табсир фи ад-дин ва тамйиз ал-фурка ан-наджийа ан фирак ал-халикин [Текст] /Тахир Ал-Исфараини. – Бейрут, 1983. – 227 с.
108. Ал-Кади, Абд ад-Джаббар. Ал-мугни фи абваб ат-тавҳид ва ал-адл [Текст]. Т. 12 /Абд ад-Джаббар Ал-Кади.– Бейрут, 2012. – 355 с.
109. Ал-Казвини, Закарийа. Асар ал-билад ва ахбар ал-'ибад [Текст] /Закарийа Ал-Казвини . – Бейрут: Дору содир, 1960. – 555 с.
110. Ал-Касим ибн Ибрахим. Ар-радд ала аз-зандик ал-лақин Ибн ал-Мукафа [Текст] /ибн Ибрахим Ал-Касим. – Рим, 1927. – 230 с.
111. Ал-Кинави, Абдулхай Магаммед. ал-Фаваид бахия фи тараджим ал-Ханафия [Текст] /Абдулхай Магаммед Ал-Кинави. – Миср, 1324 г.х. - 264 с.

112. Ал-Кинди. Расаил ал-Кинди ал-фалсафийа [Текст]. Т.1 /Ал-Кинди. – Бейрут: Дар ал-фикр ал-араби, 1950. – 295 с.
113. Ал-Кинони, Ад-Джахиз ибн Бахр. Ат-тарби‘ ва ат-тадвир [Текст] / Ад-Джахиз ибн Бахр Ал-Кинони. – Дамаск, 1955. – 303 с.
114. Ал-Кинони, Ад-Джахиз ибн Бахр. Китаб ал-хайаван [Текст]. Т.1 / Ад-Джахиз ибн Бахр Ал-Кинони.– Бейрут, 1996. – 418 с.
115. Ал-Кирафи, Ахмад. Аз-захират [Текст]. Т.1 /Ахмад Ал-Кирафи. – Бейрут, 1994. – 340 с.
116. Ал-Кирафи, Шхаб ад-Дин. Шарх танких ал-фусул [Текст] / Шхаб ад-Дин Ал-Кирафи. – Каир, 2004. – 368 с.
117. Ал-мавсуа ал-фикхийа [Текст]. Т. 31. – Кувейт,1401 г.х. - <http://shamela.ws/index.php/author/208>.
118. Ал-Маджлиси, Мухаммад. Бихар ал-анвар [Текст]. Т. 8 / Мухаммад Ал-Маджлиси.– Дамаск, 2008. – 360 с.
119. Ал-Макдиси, Мутхир ибн Тахир. Ал-бад ва ат-тарих [Текст]. Т.2 /Мутхир ибн Тахир Ал-Макдиси. – Париж, 1927. – 206 с.
120. Ал-Макризи, Накиюддин Ахмад. Ал мавоиз вал итибор би зикр ал-хутат вал осор [Текст]. Т.2 / Накиюддин Ахмад Ал-Макризи. – Каир. 1996. – 268 с.
121. Ал-Муртада, Ахмад ибн Йахйа. Боб зикр ал-мутазила мин китоб ал-манийат-ил-амал фи шархил-милал ва н-нихал [Текст] /Ахмад ибн Йахйа Ал-Муртада. – Хайдар-Абад, 1316 г.х. – 76 с.
122. Ал-Хавансари, Мухаммад Бокир. Равдат адж-джаннат фи ахвал ал-улама ва ас-садат [Текст] /Мухаммад Бокир Ал-Хавансари. – Бейрут: Дор ул-исломия, 1991. – 465 с.
123. Ал-Хайдари, Али Наки. Усул ал-истинбат [Текст]. Т. 15 /Али Наки Ал-Хайдари.– Багдад, 1980. – 348 с.

124. Ал-Хаййат, Абдулрахим ибн Мухаммад. Ал-Интисар ва ар-радд ала Ибн ар-Раванди ал-мулхид [Текст] /Абдулрахим ибн Мухаммад Ал-Хаййат. – Каир, 1925. – 320 с.
125. Ал-Ханбали, ибн-Имад. Шазарат аз-захаб фи ахбар ман захаб [Текст]. Т 2 /ибн-Имад Ал-Ханбали. – Бейрут: Дор ибн Касир, 1988. – 505 с.
126. Ал-Хусейни, Хошим. Ал-мабади ал-амма лилфикх ал-джафари [Текст] /Хошим Ал-Хусейни. – Багдад, 1964. – 364 с.
127. Ал-Хуфи, Ахмад Мухаммад. аз-Замахшари [Текст] /Ахмад Мухаммад Ал-Хуфи. – Каир: Дар ал-фикр ал-араби, 1980. – 333 с.
128. Ал-Ямони. Хидайат ал-укул ила гайат ас-суул [Текст]. Т.1 /Ал-Ямони, ибн Касим Ал-Хусейн.– Багдад, 1401 г.х. – 231 с.
129. Ан-Насави, Мухаммад ибн Илён. Хулят-ул-авлиё [Текст] /Мухаммад ибн Илён Ан-Насави. 1996 – 367 с.
130. Ан-Нашшар, Али Соми. Нашат ал-фикр ал-фалсафи фи ал-ислам [Текст] Т.1 /Али Соми Али Соми. – Каир. Дор-ул-маариф,1995. – 574 с.
131. Ан-Ниджми, Мухаммад. Адва ала ас-сахихейн [Текст] /Мухаммад Ан-Ниджми. – Бейрут, 1419 г.х. – 449 с.
132. Ан-Нисабури, Абу Рашид. Китаб ал-масаил фи ал-хилаф байн ал-басриййин ва ал-багдадиин [Текст] /Абу Рашид Ан-Нисабури. – Лондон, 1902. – 178 с.
133. Ар-Рази, Фахруддин. Ал-мабахис ал-машрикийа фи ‘илм ал-илахийат ва ат - таб‘ийат [Текст]. Т. 1 /Фахруддин Ар-Рази. – Хайдарабад, 1343 г.х. – 557 с.
134. Ар-Рази, Фахруддин. Ал-мухассил фи афкар ал-мутакаддимин ва ал-мутаххирин мин ал-‘улама ва ал-хукама ва ал-мутакаллимин [Текст] /Фахруддин Ар-Рази. – Каир, 2005. – 193 с.
135. Ар-Рази, Фахруддин. Итикадат фирак ал-муслимин ва л-мушрикин [Текст] /Фахруддин Ар-Рази.– Бейрут-Лубнон ,1982. – 111 с.

136. Ас-Салими Нуриддин. Талат аш-шамс [Текст]. Т.1 /Ас-Салими Нуриддин. – Оман, 1997. – 464 с.
137. Ас-Самарканди, Шамс ад-Дин. Шарх ас-сахаиф ал-илахийя [Текст] /Шамс ад-Дин Ас-Самарканди. – Дамаск, 1986. – 517 с.
138. Ас-Субки, Ал-Аббас. Ал-Бурхан фи марифати акаид ахл ал-ийман [Текст] /Ал-Аббас Ас-Субки. – Каир: Дор-ул-турос ал-арабия, 1980. – 68 с.
139. Ас-Суйути, Джалал ад-Дин. Ал-азхар ал-мутанасира фи ал-ахбар ал-мутаватира [Текст] /Джалал ад-Дин Ас-Суйути. – Бейрут: Мактаба-ул-исломия, 1985. – 312 с.
140. Ат-Туси, ан-Нусейр ад-Дин ал-Худжа. Талхис ал-мухассил [Текст] /ан-Нусейр ад-Дин ал-Худжа Ат-Туси.– Бейрут: Дор-ул-азво, 1985 – 582 с.
141. Ат-Туси, Мухаммад. Ихтийар марифат ар-риджал [Текст]. Т.2 /Мухаммад Ат-Туси. – Багдад, 1427 г.х. – 685 с.
142. Ат-Туси, Нусейр ад-Дин. Шарх ал-ишарат ва ат-танбихат [Текст] /Нусейр ад-Дин Ат-Туси. – Каир, 2010. – 580 с.
143. Аш-Шавкани. Иршад ал-фухул ил тахкик ал-хакк мин илм ал-усул [Текст] /Аш-Шавкани. – Риёз: Дор-ул-фазила, 2000. - 615 с.
144. Аш-Шаф‘ии, Хасан. Ал-мадхал ила дирасат ‘илм ал-калам [Текст] /Хасан Аш-Шаф‘ии. – Карачи, 2001. – 400 с.
145. Аш-Шаф‘ии, Мухаммад. Китаб ар-рисала [Текст] /Мухаммад Аш-Шаф‘ии. Дар ал-кутуб ал-илмийа. – Бейрут, 2008. – 778 с.
146. Аш-Шахрастани, Абд ал-Фаттох. Ал-милал ва ан-нихал [Текст]. Т.1 /Абд ал-Фаттох Аш-Шахрастани. – Бейрут, 1993. – 241 с.
147. Аш-Ширази, Садр ад-Дин. Ал-асфар ал-арбаа [Текст]. Т.1 /Садр ад-Дин Аш-Ширази. – Тегеран, 1282 г.х. – 470 с.
148. Брокельман К. История арабской литературы [Текст]. Т.1 /К. Брокельман. – Каир: Дору-л-маарифи би Мисра, 1974. – 320 с.

149. Ватват, Рашид ад-Дин. Маджмуа расаил [Текст]. Т. 1 /Рашид ад-Дин Ватват. – Каир, 1315 г.х. – 380 с.
150. Джабир ибн Хаййан. Китаб ал-хавасс ал-кабар [Текст] /Джабир ибн Хаййан. – Риёз, 1957. – 136 с.
151. Джабир ибн Хаййан. Мухтар расаил [Текст] /Джабир ибн Хаййан. – Каир, 1354 г.х. - 558 с.
152. Ибн ал-Асир. Ал-комиль фи т-тарих [Текст]. Т. 7 /Ибн ал-Асир. – Каир. 1938. - 235 с.
153. Ибн ал-Муртада, Мухаммад ибн Яхё. Ал-Бахр аз-заххар ад-джами лимазахиб улама ал-амсар [Текст]. Т.1 /Мухаммад ибн Яхё Ибн ал-Муртада. – Бейрут, 1393 г.х. – 392 с.
154. Ибн ал-Фувати, Камолуддин Абу ал-Фазл. Талхис маджма' ал-адаб фи му'джем ал-алкаб [Текст] /Камолуддин Абу ал-Фазл Ибн ал-Фувати. – Дамаск, 1963. – 592 с.
155. Ибн Касар, Исмоил ибн Умар. Тафсир ал-куран ал-азим [Текст]. Т.1 /Исмоил ибн Умар Ибн Касар. – Бейрут, 1999.- 642 с.
156. Ибн Кудама, Абдулла ибн Ахмад. Ал-мугни [Текст]. Т.6 /Абдулла ибн Ахмад Ибн Кудама. – Бейрут, 1997. - 695 с.
157. Ибн Кутейба. Тавил мухталаф ал-хадис [Текст] /Ибн Кутейба. – Каир, 1326 г.х. – 493 с.
158. Ибн Рушд, Абу ал-Валид. Китаб фасл ал-макал фима байн ал-хикма ва ал-шариа мин иттисал [Текст] /Абу ал-Валид Ибн Рушд. – Бейрут, 2002.- 83 с.
159. Ибн Рушд, Абу ал-Валид. Манахидж ал-адилла фи акаид ахл ал-милла [Текст] /Абу ал-Валид Ибн Рушд. – Каир, 1964. – 220 с.
160. Ибн Хазм. Ал-ихкам фи усул ал-ахкам [Текст] /Ибн Хазм. – Бейрут, 2008. – 151 с.
161. Ибн Хазм. Ал-Мухалла биласар [Текст]. Т.1/ Ибн Хазм. – Каир, 1352 г.х. – 229 с.

162. Ибн Хазм. Ал-фисал фи ал-милал ва ал-ахва' ва ан-нихал [Текст]. Т. 5 /Ибн Хазм. – Бейрут, 2007. – 138 с.
163. Ибн Хазм. Маратиб ал-иджма [Текст] /Ибн Хазм. – Бейрут, 1984. – 182 с.
164. Ибн Халакан. Вафоёт-ул-аъён [Текст]. Т.3: Дору содир /Ибн Халакан. – Бейрут, 1997.– 520 с.
165. Ибн Шакир, Мухаммад. ‘Уйун ат-таварих [Текст] /Мухаммад Ибн Шакир. – Каир, 1980 г. - 552 с.
166. Маруф, Наджи. Урубат ал-улама ал-мунсависин ила билад ас-ақджмияти [Текст]. Т. 2 /Наджи Ма‘руф. – Багдад, 1977. – 278 с.
167. Мухаммад Гийас ад-дин. Гийас ал-лугат [Текст] /Мухаммад Гийас ад-дин.- Техрон, 1375. - 450 с.
168. Насри, А. Фалсафат ал-мутазила [Текст]. Т. 2 /А. Насри. – Бейрут, 1993. - 168 с.
169. Субхи, Албир Надир. Ал-аша‘ира [Текст] /А. Субхи. – Бейрут, 1985. – 512 с.
170. Тухфат ал-ахвази бишарх джами ат-Тирмизи [Текст]. Т. 10. – Бейрут, 2005. - 543 с.
171. Хаджи Халифа. Кашф-з-унун [Текст]. Т. I /Хаджи Халифа. – Бейрут: Дор-ул-фикр, 1982. – 525 с.
172. Хамави, Йакут. Муджам-ул-удабо [Текст]. Т.1 /Йакут Хамави. – Бейрут: Дор-ул-кутуби-л-илмия, 1991. – 979 с.

V. Литература на английском языке

173. Jar Allah az-Zamakhshari. al-Minhaj fi usul al-din [Text] / Jar Allah al-Zamakhshari; Introduced and ed. by Sabine Schmidtke. – Berlin: Arab Scientific publishers, 2003. – 88 p.
174. Lutpi, Ibrahim. Az-Zamakhshari: His Life and Works [Text] / Ibrahim Lutpi // *Islamic Studies*. – 1980. – Vol. 19. – No. 2. – P. 95-110.

175. Lutpi, Ibrahim. The Theological Questions at Issue Between Az-Zamakhsharī and Al-Baydawi with Special Reference to Al-Kashshaf and Anwar At-Tanzil [Text]: Document Supply Centre / Ibrahim Lutpi. The British Library. – Great Britain, 1977. – 446 p.
176. Macdonald, Duncan Black. Development of Muslim Theology: Jurisprudence and Constitutional Theory [Text] /Duncan Black Macdonald. – New York: Scribner, 1903. – 402 p.
177. Wolfson, Harry Austryn. The Philosophy of the Kalam [Text] /Harry Austryn Wolfson. – Harvard: Harvard University Press, 1976. - 810 p.
178. Ali Özbek, Diyanet İslam Ansiklopedisi (25). *el-Keşşaf mad.* Ankara 2002. – s 329-330.

VI. Литература на узбекском языке

179. Асқаралиева, Н. С. Махмуд Замахшарий «Асос-ул-балоға» асарининг манбашунослик тадқиқи [Текст]: автореф. дис.канд. филол. наук /Н.С. Асқаралиева. – Тошкент, 2007. - 26 с.
180. Исламов, З. М. Адаб илмининг дурдонаси [Текст] /З.М. Исламов. Тошкент ислом университет. – Тошкент, 2002. – 24 с.
181. Махмудов, З.И. Махмуд Замахшарийнинг «Муқаддамату-л-адаб» асарининг қулёзма манбалари ва арабча-туркий феъллар сузлигининг йиғма илмий-танқидий матни [Текст] /З.И. Махмудов. ЎзР. ФА Қулёзмалар ин-ти. – Тошкент, 1999. – 280 с.
182. Рустамов, А. Махмуд Замахшарий [Текст] /А. Рустамов. – Тошкент, 1971. – 122 с.
183. Уватов, У. Хоразмлик буюк аллома [Текст] /У. Уватов. – Тошкент: Янги аср авлоди, 2006. – 99 с.
184. Хасанов, Х. Уртаосиёлик географ ва сайёхлар [Текст] /Х. Хасанов.- Тошкент, 1964. – 250 с.