

**ТАДЖИКСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ ЯЗЫКОВ
ИМ.С.УЛУГЗОДА**

На правах рукописи

ХОЛОВ ШАХБОЗ АНВАРХОНОВИЧ

**ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ
ХАКИМА ТИРМИЗИ**

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

специальность

09.00.14 – философия религии и религиоведение

Научный руководитель:
доктор философских наук,
Махмаджонова М.Т

ДУШАНБЕ - 2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3-14
ГЛАВА 1. ИСТОРИЧЕСКИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ИСТОКИ ФОРМИРОВАНИЯ ВОЗЗРЕНИЙ ХАКИМА АТ-ТИРМИЗИ	
1.1. Историко-философский и социально-культурный контекст эпохи Хакима Тирмизи.....	15-41
1.2. Теоретико-методологические и мировоззренческие Основы философско-религиозного учения ал-Хакима Тирмизи.....	42-66
1.3. Основные черты раннесредневекового суфизма и его влияние на мировоззрение Хакима Тирмизи.....	66-87
ГЛАВА 2. ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ ХАКИМА ТИРМИЗИ	
2.1. Онтологические аспекты философско-религиозных воззрений Хакима Тирмизи	88-109
2.2. Гносеологические особенности философско- религиозных воззрений Хакима Тирмизи.....	109-127
2.3. Философско-антропологические воззрения Хакима Тирмизи.....	127-147
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	148-156
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	157-169

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. С приобретением государственной независимости ситуация по исследованию религиозно-философской мысли кардинально меняется вследствие необходимости воссоздания адекватной и целостной исторической картины эволюции философской мысли таджикского народа. Данный процесс ускоряют проявления таких глобальных вызовов современности, как исламский радикализм, политизация религиозных идеологий в некоторых регионах мира и отказ от идеологии пренебрежительного отношения к наследию национальной культуры.

Изучение философских и мистико-религиозных вопросов в творчестве мыслителей раннесредневекового ислама, особенно актуально для отечественного религиоведения, в котором осталось множество лакун. В этом случае важность философско-религиозной интерпретации учений таких мыслителей, как Хаким Тирмизи, обусловлена тем, что являясь ключевым мыслителем раннего средневековья и внесшим весомый вклад в развитие философско-религиозной мысли таджикского народа, его наследие крайне мало исследовано.

Коммуникативность, диалогичность и политологичность современной науки образуют основы нового понимания рациональности, просмотра и изменения норм и ценностей религиозно-рационального понимания духовности. Этот процесс в Таджикистане, по мнению Лидера нации, Основателя национального единства, Президента Республики Таджикистан Эмомали Рахмона обусловлен тем, что толерантность включена в диалог различных познавательных и культурных традиций: «Именно толерантная сущность ханафитского учения в вопросе разнообразия культур и цивилизаций удержала многих народов в ореоле исламских ценностей и наряду с этим смогла расширить территорию

влияния ислама».¹ Исходя из этого, может быть запрограммировано дальнейшее понимание поиска равновесия в духовном и материальном сторонах жизни человека, оживлению в обыденном сознании человека внимания к духовным ценностям, вплоть до возвращения их в качестве экзистенциально-природного ориентира.

Кроме того, тенденция возрастающего интереса к истории таджикской философии являются возвращение ученых не «в эпоху тирании и мракобесия», а в философское пространство персидско-таджикских гуманистических традиций, введение в научный оборот их рационалистических и альтруистических идей.

С учетом вышеизложенного, философско-религиозные воззрения Хакима Тирмизи представляют особый интерес. К тому же избранная нами тема имеет междисциплинарный характер, так как может рассматриваться в контексте этики, антропологии, культурологии, истории философии, но в нашем исследовании эта тема анализируется в ее философско-религиоведческом измерении.

Степень научной разработанности темы. Творчество средневековых мыслителей, представителей интеллектуальной среды таджикского народа имея большое значение для формирования адекватной картины развития философско-религиозной мысли таджикского народа, остается все еще мало изученной. Это касается и первых представителей раннесредневековой традиции и философско-религиозных школ, подобных Хакиму Тирмизи.

Вместе с тем, в классических источниках имя и творчество Хакима Тирмизи, как стоявшего у истоков философско-религиозной мысли таджикского народа, упоминают такие известные мыслителями, как Абу Наим Исфакани в «Хилйат ал- Авлия», Сулами, Мустамли, Кушайри в

¹ Выступление Президента Республики Таджикистан Эмомали Рахмона на Республиканской конференции, посвящённой 1310-летию Великого Имама. 11.03.2019.

«Рисала».¹ Абу Бакр Дарбанди в «Райхан ал-Хакаиқ», Ансари,² Худжвири, Ибн Джавзи в «Сифа», Мухаммад бин Ахмад Захаби,³ Ибн Хаджар Аскалани,⁴ Шейх Аттар Нишопури,⁵ Хаджа Мухаммад Парса,⁶ Таджиддин Субки в «Табакат аш- шафиййя ал-кубра», Абдурахман Джами,⁷ Алишер Навои,⁸ и Абдулвахаба аш-Шарани. Все эти источники упоминают о Хакиме Тирмизи как о предтече теоретического суфизма.

В качестве источников, как рукописных, так и печатных, можно выделить труды самого автора Хакима Тирмизи, которых насчитывается более 80 наименований и которые в основном еще не введены в научный оборот.⁹

Классификация исследований, где жизнь и творчество Хакима Тирмизи рассматривается в конкретных предметно-концептуальных рамках или в контексте учения представителей суфийской мысли, предложена нами в следующей классификации:

- исследования на арабском и западноевропейских языках, таких ученых, как: Арберри А.Дж., В.Монтгомери, Г.Э.фон Грюнебаум, К.Авайда, А.Барака, И.Джююши,¹⁰ М.Фрицмайер, Б. Радтке, Ф.Роузенталь,

¹ Бадеъуззамон Фурузонфар. Тарджумаи рисолаи кушайрия. - Тегеран, 1345 г.ш.

² См.: Абдулла б. Мухаммад Ансари. Табакат ас-суфийя/Под ред. М.Сарвар Муллами. - Тегеран, 1983. Т.12. - С.194-195.

³ Захаби Сийар аль алама ан нубала. - Изд-во: Муассисат ур рисала, Т.9, 2001.

⁴ Ал- Аскалани, Ибн Хаджар. Лисан ал-мизан. - Бейрут, Т.1, 2002.

⁵ تذكرة الاولياء، به تصحيح محمد استعلامي، ص ۳۶ مقدمه

⁶ Хаджа Мухаммад Парса. Фасл ал-хитаб. Литография Гулям Хасан Арифджанова. ТИУ, Хранилище источников. Литография 34. - 544 с.

⁷ Абдурахмон Чоми. Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс. - Душанбе, 2013.

⁸ Алишер Навои. Насоимул мухаббат: Алишер Навоий, мукаммал асарлар тўплами 20 томлик. Т.: Фан, 2001, Т.ХVII. - С.85 86.

⁹ Рукописные источники: Ал-Хаким ат-Тирмизи. Навадир ал-усул фи маърифат ахадис ар-расул. ЦВР при ТашГИВ, рукопись 1. Инв. 10842; Ал-Хаким ат-Тирмизи. Хатм ал-авлия/предисл. Усман Яхья. - Бейрут: Ал-матбаа ал-косуликийя, 1965. 584 с.; Ал-Хаким ат-Тирмизи. Будувв аш-шаън/введ., прим. Усман Яхья. - Бейрут: Ал-матбаа ал-косуликийя, 1965. - 29 с.

¹⁰ Авайда К. Ал-Хаким ат-Тирмизи ал-факих ан-накид. - Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийя, 1993. - 450 с.; Барака А. Ал-Хаким ат-Тирмизи ва назарийятуху фи-л-вилая/в 2 т. - Каир: Мажма ал-бухус ал-исламийя. - 1971, Т. I. - 199 с.; Джююши И. Ал-Хаким ат-Тирмизи диросат ли асарихи ва афкарихи. - Каир: Дар ан-нахда ал-арабийя, 1980. - 374 с.

С.Суири, Изутцу Т., Тримэнгем Дж.¹ открывающие некоторые историографические проблемы и философскую направленность учения мыслителя в вопросе вилайат, теологии и мистицизма;

- исследования на русском языке Е.Э.Бертэльса, А.Е.Крымского, Х.С.Караматова, А.Д.Кныша, М.Е.Массона, А.Муминова, Ю.Пауля, А.Семёнова,² Б.А.Ахмедова и Нуриддина Шариба,³ а также А.Шиммель, С.Н.Григоряна, М.Т.Степанянц и Г.Б.Шаймухамбетовой,⁴ касающиеся общих проблем философии: движение, пространство, время, этических

¹ Арберри А.Дж. Суфизм. Мистики ислама. - М., 2002. - 272 с. W. Montgomery Watt. The faith and practice of Al-Ghazali, Londob, 1953,p.14. Radtke B. Al-Khakhim at-Tirmidi. Freiburg: Klaus Schwarz Verlag. 1980. - 192 p.; Его же: Mystisches erleben und philosophische erkenntnis im islam. Unio mystica und coniunctio//saekulum 41. 1990. - P.19; Радтке Б. Теологи и мистики в Хорасане и Трансоксании//Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). СПб, 2001. - С.41-76 (на рус. языке); Ф.Роузенталь. Торжество знания. - М., 1978. Г.Э.фон Грюнебаум. Классический ислам. - М., 1988; Sviri S. Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement in Early Sufism. The Heritage of Sufism//vol. I, ed. L.Levisohn. Oxford: Oneworld Publications.- 1999. URL: <http://www.goldensufi.org/4.1bssmalamati.html>.

² Бертэльс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. - М.: Наука, 1965. - 556 с.; Караматов Х.С. Аскетические и суфийские течения в Хорасане//Из истории суфизма: источники и социальная практика: сборник статей/Под ред. М.Х.Хайруллаева. - Ташкент: Фан, 1991. - 146 с.; См.: Крымский А.Е. История Персии, ее литературы и дервишеской теософии. - Ч.2. - М., 1906. - С.202-222, 230; Он же. История Персии, ее литературы и дервишеской теософии. - Т.3. - М., 1914-1917. - С.123-124; Кныш А.Д. Мировоззрение Ибн Араби. - Религии мира, 1984. - М., 1984.; Его же: Мусульманский мистицизм: краткая история, пер. с англ. М.Г.Романов. - СПб. 2004. - 464 с; Его же: Некоторые проблемы изучения суфизма. - Ислам: религия, общество, государство. М., 1984. Его же: Мусульманский мистицизм. - М.: Диля, 2004. 464 с.; Массон М.Е. Надписи на штурге из архитектурного ансамбля у мавзолея Хаками Тармизи//Труды Таш ГУ, Вып. 172. Т., 1960. 44 80.; Муминов А., Пауль Ю. Мухаммад Парса//Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь/Вып.3. - М.: Восточная литература, 2001. - С.72-73; Семёнов А. Происхождение термезских сейидов и их древняя усыпальница Султан Садат: ПТКЛА, XIX. 1914. - 20 с.

³ Ибн аль-Араби. Мекканские откровения/Пер. с араб. А.Кныш. СПб: Петербургское востоковедение, 1995. - 240 с.; Махмуд ибн Вали. Бахр ал-асрор (Море тайн)/Пер. с фарси и введ., прим. Б.А.Ахмедова. - Ташкент: Фан, 1977. - 166 с.; Суламий Абу Абдурахман. Табакат ас-суфийя/введ., прим. Нуриддин Шариба. - Каир: Мактабат ал-ханаджи, 1986. - 570 с.

⁴ Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. Перевод с английского Н.И.Пригариной, А.С.Раппопорт. - М.: Алетейа, «Энигма», 1999. - 416 с.; Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. - М., 1960.; Его же: Прогрессивная философская мысль в странах Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. - Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX-XIV вв. - М., 1961.; Его же: Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.; Степанянц М.Т. Исторические судьбы суфизма. - Вопросы философии. 1980, № 6. Его же: Философские аспекты суфизма. - М., 1987.; Его же: Проблема познания в суфизме. - Вопросы философии. 1988, № 4.; Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (начальный период). М., 1979. Его же: Проблемы изучения философии зарубежного-Востока. - Вопросы философии. 1982, № 5.

проблем, проблемы социальной философии - об обществе и о государстве, формы управления обществом и политики, о власти и о роли общины и религии, а также этических проблем - о духовном наслаждении человека и свободы воли, о смысле удовольствия и т.п.

- исследования тюркологов, содержащие энциклопедические справки и описание научных достижений раннесредневекового периода, а также затрагивающие творчество Хакима Тирмизи и его религиозно-философской концепции в контексте учения накшбандизма и калама-работы Т.Аннаева, Ж.Мирзо, Ж.Омонтурдиева, Ш.Сафарова, У.Уватова, И.Усмонова и т.д.¹ В своих трудах указанные мыслители попытались проанализировать некоторые аспекты жизненного пути, наследия и творческой деятельности Хакима Тирмизи.

- работы иранских, российских и таджикских исследователей по истории таджикской философии, философско-религиозной мысли и истории суфизма, которые являются своего рода, неким поворотным пунктом в восприятии наследия мыслителя, среди которых особо стоит подчеркнуть З.Киёинажода, К.Хоразми, Мирхосейни Г.А., А.Табиби, З.Сафо, Богоутдинова А.М. Ашурова Г., Гафурова Б.Г. Диноршоева М., Додихудоева Х., Абдуллаева Ш. Зиёева Х.М., Зиёева И.Г., Исматова Б., Курбонмамадова А., Мухаммадходжаева А., Махмаджоновой М.Т. Музаффари М., Мирзоева Г., Одилова Н.Ф., Олимова К. Раджабова М., Садиковой Н.Н., Султонова М., Шамсова М. Умарова И., Хазраткулова М., Шамолова А.А. и др.²

¹ Аннаев Т. Ал-Ҳаким ат-термизий. - Ташкент: Халқ мероси, 1998. –С.50; Мирзо Ж. Термиз тарихи. - Ташкент: Шарқ, 2001. – С.128. Омонтурдиев Ж. Ал-Ҳаким ат-термизий таълимоти. - Термиз: Университет, 2000. 95; Сафаров Ш. Термиз ва термизийлар. - Термиз: Жайхун, 1993; Уватов У. Ал-Ҳаким ат-термизий. Т.: Маънавият, 2001. – С.40; Усманов И. Наводир ал-усул ҳикматлари. Ташкент: Фан, 2010. 178, Ал-Ҳаким ат-термизий. Нодир масалалар/араб тилидан И.Усмонов таржимаси. - Ташкент: Мовароуннаҳр, 2007. – С.88.

² Зайнуддини Киёинажод. Ўтирофоти Газзоли. Тардҷумаи ал-Мунқаз мин аззалол, Техрон, 1362.

خوارزمی کمال الدین حسین، شرح فصوص تهران، 1368.

Лидер нации, Основатель национального единства, Президент РТ Эмомали Рахмон в своих произведениях подчеркивает значение представителей религиозно-философской мысли в становлении национального самосознания таджиков, их национального менталитета, позиция, которая стала направляющей в нашем исследовании.¹ Все эти исследователи, исходя из своих построений в контексте изучения суфийской доктрины указывают на Хакима Тирмизи и коротко приводят факты из его жизни или творчестве.

.1385. Tabibi Abdul Hay. دفتر عقل و آیت عشق تهران 1385. ایزوتسو. صوفیسم و تائوئیسم. ترجمه جواد گوهری تهران 1385. Sufism in Afghanistan.- Kabul, 1977. - 81 p. 149. Сyprian Rice. The Persian Sufism.-London, 1964. - 104 p. Асимов М.С., Ашуров Г.А., Диноршоев М.Д. Философия и общественнополитическая мысль таджикского народа//Таджикская ССР. ЭСТ. - Душанбе, 1984. Богоутдинов А.М. «Избранные произведения». - Душанбе: Дониш, 1980. – 415 с. 9. Он же. Очерки по истории таджикской философии. - Душанбе: Дониш, 2011. – 334. Он же История философии. В 4 томах. - Т. 1. - М., 1957. - С. 239–249. Ашуров Г. Философия эпохи Саманидов. - Душанбе, 2006. Гафуров Б.Г. История таджикского народа в кратком изложении. Т.1.- М.: Госполитиздат, 1955. -554 с. 48. Он же Таджики: древнейшая, древняя и средневековая история. – Кн. 1-2. -Душанбе, 1989. Абдуллаев Ш. Маорифпарвари ва озодфикри (Афкори динию фалсафи ва ислохотии Ахмади Дониш). - Душанбе, 1994. Он же «Мукаддимаи фалсафа». Душанбе, 2004. Зиёев Х.М. Мировоззрение Бахоуддина Валада. -Душанбе, 1992.- 114 с. 63. Он же Суфийский орден мавлавия. -Душанбе: Хумо, 2007. -276 с. Зиёев И.Г. Тасаввуф. К.1-2. Душанбе, 2016. Исматов Б. Пантеистическая философская традиция в персидско-таджикской поэзии IX XV вв. - Душанбе, 1986. – 256с.78. Комилов Р.С. Назарияи чомаи ормони дар таърихи фарханги форсу тоҷик. - Душанбе, 1997. – 288с. (на тадж.яз.) Курбонмамадов А. Эстетическая доктрина суфизма. - Душанбе, 1987. – 108с. Махмаджонова М.Т. Этические взгляды Джалолуддина Руми. - Душанбе, 2001. – 168с. Она же. Философия Джалолуддина Руми. Душанбе, 2007. Она же. Табаххуре дар фалсафа. Душанбе, 2019. Мирхосейни Г.А. Философско-мистические воззрения Шах Ниматуллаха Вали Кирмани. Душанбе, 2014. Мухаммадходжаев А. Мировоззрение Фаридуддина Аттора. - Душанбе, 1974. – 116с. 93. Он же. Гносеология суфизма. - Душанбе, 1990. - 232 с. 94. Он же. Идеология накшбандизма. - Душанбе, 1991. – 232 с. 95. Он же. Ходжа Ахрор. - Душанбе, 2000. - 88 с Музаффари М. Введение в антропологию. - Душанбе, 1999. - 130с. Одилов Н. Мировоззрение Джалалиддина Руми. - Душанбе, 1974. – 117 с. Одинаев Я.К. Ибн Араби. - Душанбе, 1979. – 128с. 105. Олимов К. Мировоззрение Санои. -Душанбе, 1973. – 135с. 106. Он же. Хорасанский суфизм. - Душанбе, 1994. – 285с. Он же. Ибн Сина и суфизм // Известия АН Таджикский ССР, 1979.- №2. Раджабов М. Философские и социально-этические взгляды Амира Хусрава Дехлави. - Душанбе, 1982.- 95 с. Он же. Абдуррахман Джамии и таджикская философия 15 в. - Душанбе, 1968. Садикова Н.Н. Антропология Бедила. Душанбе, Дониш. 2001. Она же. Философия Бедила. Душанбе, 2007. Султонов М. Концепция совершенного человека в суфийской доктрине Али Хамадани//История философии и современность.-Душанбе, 1988. - 202 стр. Умаров И. Айнулкузот и идеология суфизма. - Ташкент, 1979. – 164с. Хазраткулов М. Философские взгляды Садриддина Ширази.-Душанбе, 1985.-144 с. 142. Он же. Философия ишрак (озарения): истоки, проблемы, тенденция развития: Автореф. дис...д.ф.н. - Ташкент, 1991.- 42 с.; Он же Тасаввуф. Душанбе, 1987. Шамолов А.А. Философия теологии Мухаммада Газзали. - Душанбе, 2008. Он же. Каломи Мовароуннахр. - Душанбе, 2013.

¹ Рахмонов Э.Ш. Нигохе ба таърих ва тамадуни ориёи. - Душанбе, 2006. Рахмонов Э.Ш. Чехраҳои мондагор. Душанбе, 2013.

И наконец, в юбилейном для мыслителя 2016 году имя мыслителя вошло в перечень памятников мировой культуры ЮНЕСКО, в Ташкенте и Душанбе состоялись Международные конференции и симпозиумы, а также были в Ташкенте выпущена брошюра И.Усманова, М.Зуфаровой, где приведены отрывки текстов из различных произведений Хакима Тирмизи, а в Душанбе изданы Материалы международного симпозиума, где рассмотрены различные аспекты истории и философии, взаимовлияний и духовной культуры эпохи великого ученого и мыслителя Хакима Тирмизи.¹

Целью исследования является определение контуров религиозно-философских воззрений Хакима Тирмизи с выявлением предметного поля его творчества, философской проблематики его философско-религиозной мысли.

Достижение поставленной цели предполагает решение следующих исследовательских задач:

- определить исторические и социально-идеологические истоки формирования воззрений Хакима Тирмизи;
- проследить значение и взаимосвязь религии и общества сквозь призму онтологического становления личности Хакима Тирмизи и мистического поворота в его интерпретации;
- проанализировать общее предметное поле теологии и богословия Хакима Тирмизи и исследовать смысловое наполнение основных категорий в его суфийской мысли;
- раскрыть концептуальные особенности теологической методологии и места философских рассуждений Хакима Тирмизи о «любви к Богу», о категориях мистиков, о «печати святых»;
- показать его философскую и суфийскую интерпретацию жизни, способов самосовершенствования и обуздания нафса;

¹ Историко-культурные традиции эпохи Хакима Тирмизи и ее значение в мировой цивилизации. Душанбе, 2016.

- выявить общую философско-антропологическую обоснованность учения Тирмизи и особенностей священнодействия первых ариффов, их взаимодействия и коммуникации с обществом;

- исследовать специфические черты первых суфиев и понимание их идей как проявления мистико-спасительной деятельности личностей, а также проанализировать коранические и хадисоведческие основы для этого понимания;

Объектом исследования является религиозно-философская мысль раннего средневековья в Хорасане и Мавераннахре.

Предметом исследования являются философские основы воззрений Хакима Тирмизи на основе его доступных религиозно мистических трактатов.

Теоретико-методологическая основа исследования. Работа выполнена с соблюдением общих принципов, характерных для философско-религиоведческого исследование: максимальной объективности, мировоззренческого и методологического целостности.

Научная новизна исследования заключается в том, что впервые в таджикской философской науке введены в научный оборот трактаты Хакима Тирмизи, осуществлен целостный анализ особенностей истоков и предпосылок формирования воззрений Хакима Тирмизи в связи с наличием в нем и вокруг него множества спорных и дискуссионных тем и измерений.

- впервые в отечественной философии определено предметное поле учения Хакима Тирмизи во взаимодействии с другими существующими в тот период мыслительных школ и течений;

- предпринята попытка воссоздания целостной картины эпохи мыслителя, с выделением необходимых черт интеллектуальной традиции попытка анализа общего ареала и особенностей проявления исламской религиозности, её воздействия на эпоху Хакима Тирмизи;

- выявлены роль и место религиозной культуры в формировании учения Хакима Тирмизи, осуществлен ее онтологический анализ и раскрыты специфика диалектического взаимодействия духовности и мистического опыта на основе исламских ценностей;

- осмыслены основные понятия проблемы бытия, различные биологические, социальные, духовные, психологические и другие аспекты человеческой жизни в учении Хакима Тирмизи, исходящие из теоцентрического характера его мировоззрения;

- воссозданы общие и специфические аспекты раннесредневекового суфизма, прослежено его воздействие на мыслительную школу Хакима Тирмизи, а также выявлено мистико- философское значение концепции «любви к Богу», религиозно-философские истоки концепции «Божьих друзей» в учении Хакима Тирмизи;

- предпринята попытка выяснения вопроса о сущности и целях существования человека, различных измерениях и путях его существования, проблем его самосовершенствования в контексте формирования исламского религиозно- антропологического учения;

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Исторические и социально-идеологические истоки формирования великого мыслителя ал Хакима ат-Тирмизи определяются в хронологических рамках, ограниченных началом исторического периода, который по выражению известных исследователей разных времен получает более десятка громких определений, важнейшее из которых историки склонны называть «эпохой перемен»;

2. Анализ взаимосвязи религии и общества, сквозь призму онтологического формирования личности ал Хакима ат-Тирмизи, позволяет судить о генезисе роли ислама и её культуры в формировании и обеспечении естественных прав исламской идеологии, как и мусульманской культуры в целом, которые определяются осознанием

религиозной толерантности и плюрализма ислама раннесредневекового периода, в частности в пределах Хорасана и Мавераннахра, как важного принципа в формировании мировоззрения мыслителей. Хаким Тирмизи - как мыслитель разноплановый и разно- направленный формировался на основе политической и социальных взаимодействий и взаимообмена культурными составляющими и ценностями, свойственным первым векам существования и распространения ислама и мусульманской культуры в регионе;

3. Социально-экономические условия взаимодействия распространенных религиозно мистических течений Востока (манихейства и индуизма) и научно-философских воззрений других народов имели огромное влияние на становление и развитие интеллектуального потенциала исламской цивилизации; интеллектуальных перспектив, определяющих духовные горизонты исламской цивилизации; аскетико-мистические течения в регионе;

4. Роль Корана, хадисов, фикха, калама, исламской философии, истории суфизма, мистических взглядов, метафизики с присущими ей сакральными основами бытия является определяющей методологию мусульманской мистики в регионе; оформленной в контексте теологии, с акцентом на разумное понимание любви к Богу, коррелирующей с примитивным аскетизмом и развитием заложенных в Коране мистических идей; приводящей, в конечном итоге, к обоснованию интуитивного, «сверхчувственного» пути познания Божественных истин;

5. В эзотерическом учении Хакима Тирмизи одним из центральных является учение о святости, выявление природы святости и ее функций в пределах мусульманских верований о Боге и мире; необходимость любить Бога, принципа, который в свою очередь логически становится основой мистики; в нем также важны позиции категорий и иерархии мистиков, понятий «печать святых», «святость», выступающих связующим звеном

между экзотерическим (внешним) и эзотерическим (внутренним) пониманием учения ислама; по сути эзотерическое учение Тирмизи, объясняющее так называемый «невидимый мир» (амал аль-гайб) становится истоком соответствующих концепций Абу Хамида аль-Газали, Ибн ал Араби, а также видных хорасанский суфиев Санай, Аттара и Руми.

6. Религиозно-философское осмысление проблемы человека, его сущности, стиля мышления, способа мировосприятия и символической деятельности субъекта также являются крайне актуальными, так как исходя из теоцентризма его учения тайна человека в системе рассуждений оказывается принципиально недостижимой (как и сама тайна Бога). Применение подходов различных философских школ, в том числе суфизм мыслитель рассматривает органическую функцию религиозной жизни. Особое внимание Хакима Тирмизи и его учеников приковано к вопросам Зикра как Логоса, Сердца, как места пребывания Бога, Любви к Богу как гносеологического метода, «захир – батин», связанного с их интересом в поисках источника нравственного самосовершенствования человека и стремлением понимать причину интуитивного познания, которое, по их мнению, находится вне разума и рационального.

Теоретическое и практическое значение полученных результатов. Выводы, обоснованные в диссертационном исследовании, а также введенные в оборот ранее не исследованные первоисточники способствуют более глубокому пониманию учения Хакима Тирмизи как одного из предтеч суфизма и раннего ирфана, выявлены особенности введенных им в практику основных понятий.

Апробация материалов исследования. Основные идеи диссертации нашли отражение в статьях, тезисах, докладах автора на ежегодных конференциях, проводимых в Таджикском государственном институте языков им. С. Улугзода.

Диссертация обсуждена на заседании кафедры философии и политологии в Таджикском государственном институте языков им. С. Улугзода «26» июня 2019 г. (протокол № 11) и на расширенном заседании отдела философских проблем религии Института философии, политологии и права имени А.М. Баховаддинова АН РТ 10 декабря 2019 г. (протокол № 8) и рекомендована к защите.

Структура и объем диссертации. Работа состоит из введения, двух глав, 6 параграфов, заключения, списка использованной литературы. Общий объем диссертации составляет 169 страниц.

ГЛАВА 1. ИСТОРИЧЕСКИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ИСТОКИ ФОРМИРОВАНИЯ ВОЗЗРЕНИЙ ХАКИМА АТ-ТИРМИЗИ

1.1. Историко-философский и социально-культурный контекст эпохи Хакима Тирмизи

Общеизвестно, что теория с одной стороны, вытекает из потребностей практики, а с другой - призвана опережать практику и задавать ориентиры для перспективы ее развития. Особую актуальность данный вопрос сегодня приобретает в странах зоны распространения ислама, когда учения мусульманских мыслителей пересматриваются с позиции новых реалий.

Вокруг имени Хакима Тирмизи – видного раннесредневекового мыслителя и одного из апологетов Хорасанского суфизма существует немало спорных вопросов хронологического характера, в связи с тем мы сочли важным проследить исторический срез эпохи жизни и творчества мыслителя. Целесообразность такого подхода объясняется попыткой объективного анализа литературы, содержащей эти спорные вопросы.

Творческое наследие Хакима Тирмизи не исследовано в советский период и после обретения независимости для таджикской философской науки становится актуальным. Тем более что задачи исследования наследия видных персоналий таджикской философской и религиозной мысли, внесших достойный вклад в ее формирование и сохранение своей самобытности, ставится перед учеными страны ее руководством. Лидер нации, Основатель национального единства, Президент Республики Таджикистан Эмомали Рахмон оценивая причины удивительного взлета

интеллектуальной и культурной сферы IX-X веков, подчеркивает, что он обусловлен тем, включенностью в диалог различных познавательных и культурных традиций такого явления как толерантность: «Именно толерантная сущность ханафитского учения в вопросе разнообразия культур и цивилизаций удержала многие народы в ореоле исламских ценностей и наряду с этим смогла расширить территорию влияния ислама».¹ Исходя из этого, может быть запрограммировано дальнейшее понимание поиска равновесия в духовном и материальном сторонах жизни человека, оживление в обыденном сознании человека внимания к духовным ценностям, вплоть до возвращения их в качестве экзистенциально-природного ориентира в контекст современности. Лидер нации, Основатель национального единства, Президент РТ Эмомали Рахмон в своих произведениях подчеркивает значение представителей философской мысли таджикского народа в становлении национального самосознания таджиков, их национального менталитета.²

На особый авторитет и статус Хакима Тирмизи в его эпоху и в последующие века указывают многие агиграфы и исследователи ислама. Все эти исследователи, исходя из своих построений в контексте изучения суфийской доктрины, указывают на Хакима Тирмизи как на ключевую фигуру формирования Хорасанского суфизма, коротко приводят факты из его жизни или творчества.

В раннесредневековый период развития мусульманской идеологии на формирование мировоззрения ученого заметное влияние оказали учителя и наставники. Общей характеристикой эпохи является повышенное внимание к проблемам религиозно-политических преобразований. На творчество ученого наблюдается воздействие научной эволюции в исламе.

¹ Выступление Президента Республики Таджикистан Эмомали Рахмона на Республиканской конференции, посвящённой 1310-летию Великого Имама. 11.03.2009.

² Рахмонов Э.Ш. Нигохе ба таърих ва тамадуни ориёи. - Душанбе, 2006. Рахмонов Э.Ш. Чехраҳои мондагор. - Душанбе, 2013.

Данное положение подтверждается, в частности, тем, что наряду с учением Корана важное место уделяется науке о хадисах.

Ведущее место в философии и религии принадлежат проблемам культуры, их соотношения и традиционная важность этих вопросов раскрывается при выяснении значения, сущности, движения, перспективы развития, эволюционных изменений этих двух явлений и сфер общественной жизни.

Теологический подход считает, что религия является основой и исходной точкой культуры, а культура имеет сверхъестественный исток, будучи порождением религии. То есть, без религии культуры быть не может. Сегодня доминантным является представление о религии как одной из структурных компонентов культуры, роль которой исторически меняется. Определяя культуру как некое единство на основе теории известного российского социолога культуры П.Сорокина «В случае изменения одной из них остальные неизбежно подвергаются подобной трансформации»,¹ мы сочли правильным вначале дать анализ исторической религиозной обстановки периода формирования мусульманского учёного в контексте анализа культурологических и социальных условий раннесредневекового Востока.

Исследование исторических условий эпохи формирования философско-религиозных воззрений мусульманских мыслителей Хорасана и Мавераннахра раннесредневекового периода требует, в первую очередь, определиться с хронологическими рамками эпохи. Далее необходимо проследить и определить значение и взаимосвязи религии и общества сквозь призму онтологического становления личности Хакима Тирмизи и мистического поворота в его интерпретации, которые также требуют анализа общепредметного поля теологии и богословия в эпоху Хакима Тирмизи. При этом прослеживается влияние религиозного учения на

¹Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. - М., 1992. - С.429.

формирование мыслительного опыта Хакима Тирмизи в рамках философского учения, что исключительно заставляет исследовать смысловое наполнение основных категорий в суфийской мысли великого теолога и хадисоведа IX-X вв.

Эпоха мыслителя, полное имя которого Абу Абдулла Мухаммад бин Али бин Хусейн Тирмизи, известного в научных кругах больше под псевдонимом ал-Хаким ат-Тирмизи, определяется периодом более века до первой четверти X столетия нашей эры, соответственно до конца III ст. хиджры (мусульманского летоисчисления). К датированию самого периода жизни и творения мыслителя мы ещё вернемся, хотя точности в этом вопросе, на наш взгляд достичь почти невозможно, так как из штудируемых нами исследований и источников явствует, что как год рождения, так и год кончины ученого, у всех исследователей поставлен условно или является спорным. Это подтверждается утверждениями французского исследователя А.Корбена, который считает, что точное датирование ни рождения, ни смерти, ни даже основных этапов биографии этого мыслителя иранского происхождения, не возможно.¹

В целом, хронологические рамки нашего исследования, по сути нас заставляют ограничиваться началом того исторического периода, который получает несколько, а точнее - более десятка громких определений. Перечисляя наиболее известные из них, такие как «мусульманский ренессанс»² (А.Мец), «эпоха расцвета исламской культуры, «Восточный Ренессанс» — предшественник Западного Ренессанса»³ (Н.И.Конрад), «период гуманизма»⁴ (А.В.Сагадеев) и т.п., мы, тем не менее, выбираем

¹ Корбэн Анри. История исламской философии. пер. с франц. и примечания А.Кузнецова. – С.407 (752 с.).

² Мец Адам. Мусульманский Ренессанс. Изд. 2-е. [Пер. с нем., предисловие и библиографический указатель Д.Е.Бертельса. Отв. ред. В.И.Беляев]. - М.: Наука, 1973.

³ Конрад Н.И. О всемирной литературе в Средние века. Вопросы литературы, 1972. №8. – С.92.

⁴ Сагадеев А.В. Человек как философская проблема: Восток – Запад. - М.: Изд-во УДН, 1991. – С.45–49; См. так же: Абузьяров Р.А., Туаева З.И. Исламский ренессанс: Коран, Наука, Этика, Просвещение, Культура. - Уральск: 2012. – С.28. (222 стр).

ранний период этого «возрождения», а точнее, полутора вековой период, называемый историками также «эпохой перемен».¹

Характеризуя названный период, А.Зарринкуб отмечает, что успехи Омейядов (661-750) и Аббасидов (750-1257) в их завоеваниях, стали успешными в действительности лишь потому, что основная масса населения Ирана и византийских земель встретила завоевателей радушно. При враждебном отношении народов завоеванных стран невозможно было бы добиться победы с такой легкостью.² Он же, оценивая особенности этого периода, как молодость исламской культуры, подчеркивает, что «стремление мусульман к изучению, передаче и приумножению научно-познавательных ценностей греков, сирийцев, иранцев, индийцев и формирование соответствующей арабской литературной и научной терминологии столь велико, что и поныне вызывает восхищение исследователей».³ Рассматривая толерантность как один из основных гуманистических принципов исламской цивилизации данного периода, А.Зарринкуб считает вклад исламской цивилизации во всемирную культуру не меньшим, чем эллинской, а средневековую Европу вплоть до XIУ века –многим обязанной ей в развитие таких областей науки, как медицина, философия и математика.⁴ Также он подчеркивает, что хотя в этот период одновременно правили четыре халифа, принято считать, что в эпоху правления Аббасидов появилось значительное количество ученых, целителей и переводчиков и по мнению Ибн Халдуна (732-808) «Большинство представителей научного мира происходили из Аджама».⁵

Очерчивая интеллектуальную среду халифата и отмечая тот факт, что ортодоксальные круги стремились свести все содержания знания к

¹Додхудоева Л. Человеческие ресурсы и материальная культура в эпоху Хакима Тирмизи//Историко-культурные традиции эпохи Хакима Тирмизи и ее значение в мировой цивилизации (на рус., англ. яз.). – Душанбе: Дониш, 2016. – С.472 (588 стр).

² А.Зарринкуб. Исламская цивилизация. Пер. С.Махшулова. - М., 2004.– С.7.

³Там же.– С.16.

⁴Там же. – С.17.

⁵Там же. – С.35.

религии, исследователи отмечают, что обладание знанием (илм), по крайней мере в теории, было возведено в принцип, который был обязателен для верующего и особенно распространен на формирование управленческого аппарата и выбор самого халифа. Считалось, что получение образования и обладание знанием ставят человека вровень с аристократией, дают право на власть. Больше того, истолкование законов объявляли исключительной привилегией ученых. Теоретическое равенство всех мусульман перед богом, отсутствие в исламе деления на мирян и духовенство, формальных ограничений - кастовых, расовых, этнических, даже конфессиональных - на приобретение знания открывали перед каждым честолюбивым юношей доступ к изменению личного социального статуса, к выдвижению из рядовой массы.¹

На наш взгляд, сам период Саманидов на формирование мировоззрения Хакима Тирмизи мог оказать влияние хотя бы потому, что это было периодом бурных интеллектуальных споров и идеологической борьбы, периодом формирования наций и народов внутри гомогенизирующейся исламской культуры. Большинство исследователей,² датирующих жизнь Хакима Тирмизи близким к периоду Саманидов, как раз указывают на это обстоятельство. И хотя указывается, что политическая власть имела явное воздействие на формирование таких интеллектуалов, как Хаким Тирмизи, то тут скорее следует указать на то, что в этот период и при содействии Саманидов были заложены основы формирования целой плеяды великих мыслителей.

Указывая на исторические особенности развития региона в IX-X вв. историки ссылаются на сведения Балъами и других арабо-персоязычных

¹Очерки истории арабской культуры У-ХУ вв. - М., 1982. – С.255.

²См.: Историко-культурные традиции эпохи Хакима Тирмизи и ее значение в мировой цивилизации (на рус., англ. яз.). – Душанб: Дониш, 2016. – С.588.

источников.¹ Правление Саманидов в Хорасане и Мавераннахре продолжалось в течении более одного века. Оно явилось плодом борьбы наших предков против гнета завоевателей, продолжением правления династий кушанидов, эфталитов и сасанидов. Первым важным фактором, по которому необходимо увековечить добрую память об этой династии прежде всего, есть та гордость династии Саманидов представителями науки и литературы в свою эпоху. Макдиси, обошедший территорию государства Саманидов, сообщает о многочисленных ученых, о развитии медресе и других центров образования и духовного воспитания и главное, об уважении к представителям науки в эпоху саманидских эмиров. Он сообщает: «У Саманидов есть много обычаев и традиция этой династии такова, что ученых не заставляют целовать землю перед шахом. Эмиры из этой династии в пятничные ночи месяца рамазан устраивают дискуссии. Шах открывает эти собрания с расспросом. Потом начинают говорить другие и когда хотят почтить кого-нибудь из высокопоставленных людей, приглашает его с собой за хан. Каждый раз, когда возвышают кого-нибудь из величайших и умнейших богословов, удовлетворяют его нужды, выносят фетвы по его разумению и совершают дела по его усмотрению».² Другим фактором является установление устойчивого и централизованного государства, способствующего развитию экономики, спокойствию и безопасности государства. Самъани особо подчеркивает справедливость и благочестивость Саманидов и считает расцвет науки и культуры следствием этой политики. Третьим фактором называется создание свободной среды для проявления и существования плюрализма, примером которому является благосклонность эмира Насра Самани к одной из (оппозиционной) исламских течений или стихи поэта Дакики том, что «он

¹ Исоматов М. Сасаниды, эфталиты и тюрки в свете данных арабо-персоязычных источников IX-X вв.//Очерки истории и теории культуры таджикского народа. - Душанбе, 2009. – С.10.

² М.Сайфулло. Абулфазл Байхаки и культурные традиции Саманидов//Очерки истории и теории культуры таджикского народа. - Душанбе, 2009. – С.17.

является приверженцем зороастрийской религии». При этом ни одна правящая династия не имеет таких заслуг по распространению ислама среди тюрков как Саманиды. Четвертым фактором следует считать то, что в политике и в целом, в процессе проявления личностей их вклад следует сравнивать с их предшественниками и наследниками. Участвующий на одном из собраний бухарской интеллигенции Саалиби, рассказывает, что его отец велел запомнить это собрание как неповторимое и знаменательное.¹ Саманиды заложили основу целого ряда законов и традиций по государственному управлению, экономической политике, научной литературной среде и других аспектов, которые даже после развала и исчезновения их государства сохранились на протяжении столетий и стали примером и предметом подражания для последующих династий.²

Вместе с тем, сравнение эпохи жизни Тирмизи со временем правления династии Саманидов актуально, если принять даты жизни мыслителя 820-905 годами. Есть другие данные, свидетельствующие о более позднем рождении и смерти.³ В части рождения и смерти мыслителя, наиболее правдивыми на наш взгляд, является датирование между 820 и 830 гг. и 928/932 гг. соответственно. Мнение, принадлежащее западным и арабским ученым, Б.Радтке, К.Брокельману, П.Кале, египетскому исследователю Абдулле Абдулфаттаху Барака, которые глубоко занимались исследованием мистицизма и суфизма данного периода по поводу даты рождения мыслителя разнятся. К примеру, Абдулфаттах Абдулла Барака, в книге «Ал-Хаким Ат-Тирмизи и его теория», указывает 205 год хиджры /820 н.э., как год рождения, а год смерти 320 г.х./ 932

¹ М.Сайфулло. Абулфазл Байхаки и культурные традиции Саманидов.// Очерки истории и теории культуры таджикского народа. Душанбе, 2009. - С.18.

² Там же. - С.1.

³См.: Ричард Фрай. Бухара в Средние века. На стыке персидских традиций и исламской культуры Bukhara: The Medieval Achievement Переводчик О.Лапикова. Изд-во Центрполиграф, 2016 г. - 225 с.

годом н.э. и согласно его версии, мыслитель прожил 112 лет. Но есть также достаточно спорные данные о том, что мыслитель ушёл из жизни раньше. В «Кашф аз-зунун»-а Хаджи Халифа год смерти мыслителя датируется 868 г., тогда как у немецкого востоковеда XIX века К.Брокельмана год изгнания мыслителя в Нишапур указана 898 г., также как Субки Таджиддин упомянул о том, что в 898 году Хаким Тирмизи был в Нишапуре и занимался толкованием и передачей хадисов. Согласно утверждениям Аскалони Ибн Хаджара в «Лисан ал-мизан», знакомство Хакима Тирмизи с одним из известных суфиев Нишапура Анбари состоялось в 930 году при обсуждении одной из известнейших трактатов в науке хадис «Наводир ал-асл фи аходис ар-расул вал-фирок». В этом источнике дата смерти ал-Хакима ат-Тирмизи указана 932 годом. Согласно контексту историко-хронологической парадигмы эпохи, необходимо сопоставить данный период с биографическими фактами жизни мыслителя, сведения о наставниках и учениках, которые важны в суфизме или о том, что первым учителем Хакима Тирмизи был его отец, хотя бы потому, что сам мыслитель сообщает о своем отце как о видном знатоке и толкователе хадисов в произведении «Будув уш-ша'н».

А.Корбен упоминает о том, что Хаким Тирмизи оставил нам некоторые бесценные письменные свидетельства, касающиеся биографии и его духовной эволюции,¹ где под духовной эволюцией он имеет ввиду этапы его суфийского пути, а под внутренней биографией - трактат биографического характера мыслителя, который называется «Будув уш-ша'н». Он сообщает о том, что Хельмут Риттер, нашедший этот трактат во время работы в библиотеках Стамбула среди неизученных коллекций восточных рукописей, был настолько поражен огромным количеством и высоким качеством существующего материала, в том числе в порядке

¹ См.: Ричард Фрай. Бухара в Средние века. На стыке персидских традиций и исламской культуры Bukhara: The Medieval Achievement Переводчик О.Лапикова. Изд-во Центрполиграф, 2016 г. – 225 с.

двадцати трактатов Хакима Тирмизи, что изменил направление своего исследования. Большинство из этих рукописей в виде отдельных неполных версий (дафтар), в том числе трактат «Будув уш шаън» так же, как и находки в других городах Турции (Конья, Бурса, Анкара и т.д.) ещё не были опубликованы или даже каталогизированы.¹

То, что нравственное и духовное формирование Хакима Тирмизи происходило в условиях семьи и то, что семья была одним из главных очагов формирования мыслителя, нет сомнений. Даже есть сведения о том, что кроме отца, его мать и дядя считались отличными знатоками хадисов. К тому же очень важным фактором, является утверждение некоторых исследователей, которые предполагали, что род Хакима Тирмизи принадлежал к мухаридджинам и фатихинам².

Язык произведений мыслителя не только по составу и сложности, но и по этимологическим признакам заслуживает высокой оценки, хотя есть мнения о его арабском, так и о персидском³ и тюркском происхождении.⁴ Это мысль выражается Б. Радтке с добавлением наречия «возможно»,⁵ но в тоже время исследователь ссылается на конкретный источник, в данном случае, он указывает на произведение самого мыслителя «Будув уш шаън».⁶

Хаким Тирмизи вырос в кругу образованных людей, которые сильно повлияли на его идеологию. Отсюда ясно, что он воспитывался в направлении хадисоведения и фикха, а его общее стремление к наукам

¹ <http://www.iranicaonline.org/articles/hellmut-ritter>

² Радтке Бернад. Хикмат ва фалсафа/ Бахсе дар Химат ул ашрок ё хикмат ул машрик (перевод на фарси осуществлён Марям Мушараф)/Маориф, цикл 12, номер 1-2, фарвардин –обон 1374. - С.142.

³ Корбэн Анри. История исламской философии. пер. с франц. и примечания А. Кузнецова – С.407 (752 с.).

⁴ Benzing, Johannes. Bolschewismus, Turkvölker und Islam. Ein Beitrag zur Nationalitätenpolitik des Bolschewismus, in: Osteuropa 13(3) 1937-1938, S. – P.187-194.

⁵ Радтке Бернад. Хикмат ва фалсафа/бахсе дар Химат-ул-ашрок ё хикмат-ул-машрик (перевод на фарси осуществлён Марям Мушараф)/статья в журнале Маориф, цикл 12, номер 1-2, фарвардин –обон 1374. - С.139-160. معارف، دوره دوازدهم، شماره ۱ و ۲، فروردین - آبان ۱۳۷۴.

⁶ Цитата по статье Б. Радтке. – С.142.

послужили тому, что он получил прозвище «Ал-Хаким». Слово «хаким» в эпоху раннего средневековья (третий и четвертый вв. хиджры) служило приставкой к псевдониму многих соотечественников мыслителя, даже поэтов и богословов, потому это отнюдь не означает принадлежность к философам или даже к суфиям, хотя, как первые, так и вторые, имеют непосредственное отношение к этому термину.¹

Научный круг, с которым довелось Хакиму Тирмизи познакомиться и держать связь, или по мнению Мухаммада Джуюши, наставники и учителя Хакима Тирмизи, действительно были знатоками хадисов и сунны. Это свидетельствует о том, что к моменту формирования мировоззрения Хакима Тирмизи на территории Мавераннахра ислам уже мировоззрение большинства жителей. Тем не менее, в Мавераннахре ислам распространился в тот момент своего становления как религии, когда уже не только Коран и религиозные догмы окончательно сформировались, но и процесс становления и развития её интеллектуалов наполняется качественно новым содержанием, они ставят перед собой ясную и четкую цель изучения Корана и сунны. Последнее же в ранней мусульманской общине приобрело внятный регламент, сложившись в традицию светской и религиозной жизни формирования собраний хадисов, которые насчитываются теперь более 50 тысяч, а точнее, перенятых только из уст шести ближайших сподвижников пророка: Абу Хурайра – 5374 хадиса; Абдуллах ибн Умар – 2630 хадиса; Анас ибн Малик – 2286 хадиса; Аиша – 2210 хадиса; Абдуллах ибн Аббас – 1660 хадиса и Джабир ибн Абдуллах – 1500 хадисов. Всего: 15660.

Высшей целью наставника в исламе является служить источником света и истины. Мухаддисы, как и суфии, считали, что свет и истина исходят от сунны и хадисов. Таким образом, мы видим в духе исламской

¹См.: Аскалани Алтаъриф лимазхаб ахл ал тасаввуф. Тахқиқи Мухаммад Амин Аннавори, ал куллиёт ал азхарият алтаъбат ал ассоният. – 1980. – С.105; Фаридиддуни Аттор. Тазкират-ул-авлиё. Тахқиқ Николсон. 1907, Т.2. – С.91-92; Усмон Яхёи мукадима Хатм ул авлиё. – С.8.

религии ещё на заре её распространения в Персии и Средней Азии учение интеллектуалов приобретало особые самобытные черты, где хадисы становились активным фактором формирования сознания арифов (гностиков).

Безусловно, в случае с Хакимом Тирмизи, искать предпосылки и истоки формирования его мировоззрения только в одном Термизе или Маверахуннахре, является ошибочным. Поэтому следует иметь в виду и такие города, как Куфа, Басра и Багдад, бывшие культурными и интеллектуальными центрами эпохи и где развивались богословские науки, Они стали также центрами распространения мусульманского богословия, арабской филологии и других успехов научной мысли первых столетий арабского халифата, роль которых в формирование как отца Хакима Тирмизи, так и его учителей очень заметна.

Такие халифы, как Мансур (754-775 гг.) - основатель города Багдада, Харун ар-Рашид (786-809 гг.) и Ал-Маъмун (813-833 гг.), известные покровители наук, действительно внесли огромный вклад в развитии ислама и науки на территории Ирака, Ирана и Азии. В.В. Бартольд по этому поводу отмечает, что «третья и последняя из мировых религий возникла при иных условиях, чем первые, и имела иную судьбу»¹ и что история ислама показывает, что ряд высказываний, приписываемые Мухаммеду, халифам Омару, Али и другим авторитетным лицам ислама о важности и полезности знаний, находят свое подтверждение уже в раннесредневековую эпоху. Пророку Мухаммеду принадлежат такие слова: «двум можно завидовать: тому, кто от бога имеет богатство и тратит его с умом, и тому, кто от бога имеет ум и пользуется мудростью, чтобы учить других». Али же говорил следующее: «Знание лучше имущества. Ибо знание защищает вас, тогда как вы защищаете имущество. Имущество уменьшается, когда им пользуются, а знания от этого не

¹ Бартольд В.В. Соч. Т.6. - М., 1966. – С.81.

тратится».¹ Подобные высказывания создавали атмосферу уважения и любви к науке и знаниям, в отдельности, а к исламу в целом, в этот период, а в дальнейшем становились лозунгом развития исламской науки и философии.

Участие отца в дискуссионных сборах в этих городах, говорит о том, что Хаким Тирмизи был знаком с наукой об хадисах с самого детства. Безусловно, первым учителем Хакима Тирмизи был его отец, и о том, что он был одним из известных и уважаемых учёных-хадисоведов, писали многие исследователи. И. Усманов и М. Зуфарова приводят подлинную цитату из оригинальных источников, чего мы не можем делать из-за отсутствия этого источника, где мыслитель сам в одной из своих трактатов повествует так: «Когда Аллах лишил меня моего учителя отца, мне было восемь лет... Благодаря усилиям моего отца я уже в те юные годы освоил такие науки как хадис и фикх»,² то получается что его отец в совершенстве владел арабским языком и имел возможность еще до завоевания Тирмиза арабами, принять ислам и к тому моменту, когда будущему мыслителю исполнилось восемь лет, быть видным знатоком мусульманской ортодоксии.³

Важным звеном в нашем анализе является обращение внимания на историко-культурологические истоки, квинтэссенцию (сущностные начала), или основной фундамент формирования человека. Слово «ислам» происходит от арабского слова «салам», что в буквальном переводе означает «мир», но в тоже время из-за словосложения арабского языка и этимологии термина «муслим», оно принимает дополнительное значения - «покорение» или «покорность». Таким образом, название этой религии можно перевести как «абсолютный мир, который наступает, если жизнь

¹ Бартольд В.В. Соч. Т.6. - М., 1966. – С.81.

² Усманов И. Зуфарова М. Хаким Тирмизи Ответственный редактор Шейх А. Мансур. – Ташкент, 2016. - С.8.

³ Абдул Фаттах ал Барака. Фи ал-тасаввуф вал ахлок. Дор ул калам. - Кувейт. 1983. - С.377.

человека подчинена Богу».¹ Человек, который исповедует ислам называется мусульманином от арабского «муслим»-«верный». Становление мусульманина содержит состояние, известное как «ихсан» или осуществление, что означает «рожденный заново».²

Ключевым фактором является то, что само проникновение ислама в цивилизационный процесс развития народов Ирана и Средней Азии по мнению В.В. Бартольда характеризуется тем, что он вел «борьбу между язычеством и единобожием», и в тоже время эта «борьба велась не только в области религиозных идей, но больше всего в области социальных отношений».³ Он также считает, что «ислам умеет приспосабливаться к новым условиям; несомненно, что им, вопреки Корану и сунне, будет выполнено и основное требование, предъявляемое современным культурным прогрессом ко всякой религии; быть только религией, без притязания подчинить себе всю государственную и общественную жизнь».⁴

Продолжая развивать позицию В.В.Бартольда, Б.Гафуров пишет о том, что в 689 под предводительством сына одного из Хорасанских мятежников - Мусы ибн Абдуллаха, крепость Тирмиз стала пристанищем арабских грабителей на пятнадцать лет и лишь в 704 г. центральные войска арабов из Хорасана при поддержке согдийских и тюркских войск подавила этот инцидент.⁵

За пятьдесят лет до рождения Хакима Тирмизи, в 705 г. Кутайба ибн Муслим начал полномасштабное наступление на Мевараннахр и в том же

¹ Курганова У.С. Ислам/У.С.Курганова. – Харьков: Фолио, 2013. – С.9 (153 стр.).

² Там же.

³ Бартольд В.В. Соч. Т.6. - М., 1966. – С.561.

⁴ Там же. – С.137.

⁵ Гафуров Б. Таджики. – С.307; См. так же: Бартольд В.В., Очерк истории Семиречья. – Соч., Т. II, ч.1. - М., 1963. – С.242.

году завоевал Балх, Пайканд пал в 706 году, Бухара в 709, а Самарканд в 712 гг.¹

На решение стать мухаддисом, вероятнее всего, повлияло паломничество Хакима Тирмизи и его знакомство со многими известными ‘арифами (гностиками), то есть в 27 Тирмизи встал на путь тариката. Подтверждается этот факт словами Абдулфаттах Барака: «Только тогда, когда он перешагнул 27 летний возраст, он вступил в сулюк (путь духовного совершенствования)».² Он здесь приводит также цитату из произведения самого мыслителя из его произведение «Будувв уш-шаън» и говорит о том, что Хаким Тирмизи после того, как знакомится с известными к тому времени суфиями - Ахмадом ибн Хазравайхом и Абу Турабом Нахшаби, решил пойти по их стопам.

Другой важный факт из жизни Хакима Тирмизи связанный с этим возрастом мыслителя, это совершение хаджа в священную Мекку и Медину. При совершение этого важного для мусульманина поездки, Хаким Тирмизи посетил такие города как Балх, Басра, Багдад, Куфа, Мерв и Нишапур и наконец Мекки и Медины. Посещение этих городов в жизни Хакима Тирмизи сыграли важную роль в его становлении. В особенности, в этих городах он узнал множество хадисов, которые в последствие использовал в своих книгах, но важность этого события было в том, что оно стало переломным моментом в жизни мыслителя и его мировоззрения. О глубоком следе паломничества сам мыслитель писал: «Следовательно, в завершении месяца Шаъбан я достиг города Мекки, где по воле Всевышнего, остался до конца хаджа. Святые врата главного входа в Мултазам для молитвы, были открыты мне каждую ночь до утра; тогда-то у меня родилось в сердце чувство сожаления за бездарно прожитые годы и

¹Роберт Г. Хойланд: На пути Бога. Oxford 2015. – С.150; См. также его же: Арабский прогресс в Центральной Азии: Oxford 2015. – С.181; Так же: Хью Кеннеди: Великие арабские завоевания. - Филадельфия, 2007. – С.225.

² Абдул Фаттах ал Барака. Фи ал-тасаввуф вал ахлок. Дор ул калам. - Кувейт. 1983. - С.375.

желание искупить их путём раскаяния и отречения от всяких малых или больших ценностей жизни. Завершив хадж, я вернулся на родину и смог сосредоточить свое сердце в добродетели».¹

То, о чём говорит здесь мыслитель, свидетельствует о том, что до этого момента ситуация была для него совсем иной. На взгляды ученого мистицизм имел весьма ощутимое влияние, который в перспективе становится его основным идеологическим выбором. Путь суфизма эта «путь добродетели», в отличие от того же исламского суфизма был достаточно расплывчатым и непоследовательным, однако имел и свои характерные черты, которые в свое время выделили Ибн ал-Араби и Фаридуддин Аттар Нишапури.

Далее он говорит о том, что во время этих молитв, у врат Мултазама он просил Аллаха о помощи в возвышении его духовного мира и отречении от мирских дел. Также он просил содействовать Богу в том, чтобы он выучил Священный Коран в совершенстве и стал на путь истины. Он в частности пишет: «Выучить Коран - было моим возвышенным желанием, чему я посвятил все время на обратной дороге к дому. По прибытию к себе на Родину, я уже по воле Аллаха успешно закончил это дело».²

Важнейшее значение в повышении значимости духовного компонента во всех формах духовного роста мыслителя предоставляется именно священной книге и благодаря достойному познанию Священного писания становится возможным новое пробуждение мыслителя как личности. Поэтому в понимании Хакима Тирмизи появляются слова: «Тогда-то и я испытал удовольствие, радость, наслаждение и прелесть Корана. Постепенно я стал постигать смыслы превозношения Владыки Аллаха в Священном писании, вынимать лучшие слова из поучения в нем,

¹Ал-Хаким ат-Тирмизи. Будувв аш-шаън/Введ., прим. Усман Яхья. - Бейрут: Ал-матбаа ал-косуликийя, 1965. - С.10.

²Там же.

которые награждают удовлетворённостью и душевным покоем в Судный день».¹

Такие слова мыслителя прежде всего указывают на то, что в исламе общее назначение для всех людей устанавливалось как «путь к познанию» и с этой целью Тирмизи стремится найти себе лучшего наставника, который бы смог направить его на истинный путь. Как утверждает Абдулфаттах Барака: «...слова мыслителя о том, что «после прочтения книги Асима ибн Антаки он нашёл в ней то, что искал...» касаются вопроса «риязат ан-нафс» (обуздания своих страстных желаний)».² И далее он приводит слова самого мыслителя: «Затем я удостоился подвижничества и, по воле Аллаха, сумел ограничить себя от вещей, к которым тянуло меня моё желание. И вот тогда и прояснилось мне, что я как-бы начал познавать (свою) душу, частичку за частичкой».³

Наверняка, этому также способствовало то, что в эпоху Хакима Тирмизи в Мавераннахре многие образованные личности внесли большой вклад в толкование Корана, а также в сборе и передаче большого числа хадисов. Такие великие учёные - толкователи Корана и хадисоведы, как Имам Бухари, Имам Тирмизи, Имам Дарими достигли больших успехов в данных направлениях исламской науки и удивительно здесь то, что все они были выходцами Мавераннахра. Мухаммед Джуйуши пишет, что в духовном становлении мыслителя огромную заслугу имеют хадисоведы и наставники. Однако, на счет наставников, его ученик Камил Авийда пишет, что: «... большинство упомянутых Мухаммедом Джуйуши личностей (наставников) были мухаддисами, с частью из них мыслитель поддерживал более тесную связь, чем наставник с учеником».⁴ По его словам, с этими

¹ Ал-Хаким ат-Тирмизи. Будувв аш-шаън/введ., прим. Усман Яхья. Бейрут: Ал-матбаа ал-косуликийя, 1965. - С.10.

² Абдул Фаттах ал Барака. Фи ал-тасаввуф вал ахлок. Дор ул калам. - Кувейт. 1983. - С.376.

³ Там же: - С.377.

⁴ Усманов И. Зуфарова М. Хаким Тирмизи Ответственный редактор Шейх А. Мансур. – Ташкент, 2016. – С.16.

ученными его связь скорее всего напоминает отношение единомышленников.

Здесь уместно было бы остановиться также на легенде, которую приводит Фаридуддин Аттор в «Газкират ул-авлия», где говорится о том, что Хаким ат-Тирмизи собрался ехать в Багдад с целью учёбы, вместе со своими двумя сверстниками. Но заболела его мать и он не поехал, но благодаря её молитвам, Хаким Тирмизи встретился с праведником Хидр. О последнем в Коране в суре 18 повествуется о «Божьем праведнике», и говорится о том, что Моисей отправился к нему за мудростью. Все толкователи называют его по имени Хидр, а некоторые его перечисляют среди четырех угодных Богу людей и говорят о том, что ему была дарована вечная жизнь. Согласно преданиям, он является сыном Адама. Естественно, эти предания для Тирмизи имели особую важность, и нет ничего удивительного в том, что в жизнеописании Хакима Тирмизи большинство авторов средневековья уделяют этому внимание, как и указание этих авторов на то, что основным его наставником был праведник Хидр. Они приводят слова Хакима Тирмизи о том, как благообразный старец (Хидр) каждый день стал давать мне уроки. И так прошло три года. Худжвири в «Кашф ал-Маджуб», Махмуд ибн Вали в «Море тайн» приводят различные версии этой легенды. Джуюши пишет по их поводу, что они ставят исследователя у распутья. «Более верный путь указывает на то, что эти легенды всецело можно отклонить, так как есть для этого серьёзные основания. Главное в них то, что сам автор в своей произведении автобиографического характера (имеется ввиду «Будув уш шан») не дает нам хотя бы одно свидетельство, которое бы могло быть основой этого предания».¹ И.Усманов и М.Зуфарова приводят также такие слова этого исследователя: «Вместе с тем мы не можем найти ни одного намёка или

¹Ал-Хаким ат-Тирмизи. Будувв аш-шаън/введ., прим. Усман Яхья. Бейрут: Ал-матбаа ал-косуликийя, 1965.- С.15.

факта, подтверждающего легенды о его обучении у Хидра. Даже если Хидр был наставником Хакима Тирмизи, то он обучал его только суфийскому опыту.¹

Триумф ислама на Ближнем Востоке принес религиозные, историко-политические и экономические изменения и стал поворотным моментом в истории народов. Сасанидский Иран в течение десяти лет (632-642 гг.) распался под напором арабских завоевателей Омейядов (661-750 гг.). Тогда как сами арабы никогда и не скрывали, что завоевание Центральной Азии или Мавереннахра есть их вященная обязанность. Наршахи в своей книги «История Бухары» географ XIII в. Якут в «Муджам ул-булдон» указывают на это, причем приводят хадис по этому поводу от имени основателя исламской религии, который буквально содержал вышеназванное изречение.²

Относительно исторических условий эпохи и когда мы говорим о раннесредневековом исламе, трудно отделить Мавераннахр от великого Хорасана. Иранские города, которые тогда считались частью Хорасана, один за другим пали под натиском арабов и ислам утвердился в регионе как основное религиозное верование. К примеру, огромная территория, после ожесточённой четырех-пятилетней борьбы, сперва в 637 г., у Кадисии потерпела сокрушительное поражение и сдалась арабским завоевателям, затем пал Ктесифон - столица Сасанидского Ирана, а окончательный удар Сасанидам мусульмане нанесли в 642 г. при Нехавенде (южнее Хамадана), когда один за другим пали Рей (Тегеран), Кум, Казвин, Зенджан, Хамадан, Кашан, Исфахан и наконец Истахр (Персеполис - древняя столица Персии), т.е. фактический за семь-восемь лет Иран перестал существовать как

¹ Усманов И. Зуфарова М. Хаким Тирмизи Ответственный редактор Шейх А. Мансур. – Ташкент, 2016. – С.21.

² Гафуров Б. Точикон: Таърихи қадимтарин, қадим, асрҳои миёна ва давраи нав. - Душанбе: Дониш, 2008. – С.291 (870 стр.); Так же подробно см.: Пигулевская Н. В. Города Ирана в эпоху раннего средневековья. - М.–Л., 1956.

государство.¹ Исторически дальнейшие действия арабов выглядят таким образом, что они потерпели несколько серьезных неудач в ходе борьбы с местным населением Самарканда и Согда, к примеру, в борьбе с Сулуком² и другими воинствующими защитниками городов-государств в Согдиане, что серьезно препятствовало в их продвижении. Здесь арабы были приостановлены и боролись за эти территории двадцать с лишним лет. Одно из таких серьезных поражений арабы потерпели в 724 г. в Трансоксании, которое Табари назвал «Днем жажды», что и вынудило их временно покинуть несколько городов и провести некоторое время только в Самарканде. У Табари также есть информация о том, что в 731 году мусульманская армия едва избежала полного крушения.³

Между тем, международная обстановка была такова, что не только арабы, но и китайцы преследовали свои собственные интересы в Центральной Азии.⁴ Сулук был побежден в 736 году китайской армией⁵ и погиб в 738/9 году, фактически прекратило открытую конфронтацию между халифатом и китайцами. Летом 751 года арабы победили китайскую армию в битве при Таласе.⁶ Однако, влияние Китая в Центральной Азии было в конечном итоге ограничено в пользу арабо-исламского. Это в свою очередь, оказало огромное влияние на развитие территории правого берега Амударьи, т.е. стран, которое по выражению самих персов, называлась «Мавара' ун-нахр» означающее -то, что между реками или Междуречье.⁷

Первым на пути к другой цивилизации этого берега стоял древний город Тирмиз. Ал-Балазури, ссылаясь на сведения своего учителя ал-

¹Рубль В.А. История средневекового Востока/В.А.Рубль. - М.: Просвещение, 1997. –С.259 (461 стр.).

² Предводитель "черных" родов. - Сулук Чабыш-чор (716-739 гг.). Сулук три раза женился: сперва на дочери прямого потомка западного ответвления династии Ашина, потом на дочери Бильге-кагана, третий раз - дочери царя Тибета. Свою дочь выдал замуж за сына Бильге-кагана.

³Цит.по: Алиасгар Халаби.Таърихи фалсафаи Эрон аз огози ислом то имруз. - С.205.

⁴ Исоматов М. Сасаниды, эфталиты и тюрки в свете данных арабо-персоязычных источников 1X-X вв.//Очерки истории и теории культуры таджикского народа. - Душанбе, 2009. –С.10.

⁵ Роберт Г. Хойланд: Арабский прогресс в Центральной Азии. – Оксфорд, 2015. – С.181.

⁶ Там же.

⁷ Камолитдин Ш.С. Древнетюркская топонимия Средней Азии. - Шарк, 2006. - С.14. (191 стр.).

Мадаин, сообщает о двух этапах походов арабских завоевателей на Мавераннахр, где первым из городов другого берега на их пути стоял Тирмиз.¹ За сто с лишним лет до рождения Хакима Тирмизи, арабские завоеватели наступают на земли Мевараннахра, но первая волна завоевания им не удалась. Историческая хроника свидетельствует о том, что, после нескольких неудачных попыток наступления арабов на Бухару в 676 году, новый наставник Хорасана - Саид ибн Усман, взамен на триста тысяч дирхам с частью молодых подданных, отступил в борьбе за Самарканд, где арабы столкнулись в течение месяца с ожесточённым противостоянием. Им ничего не оставалось, кроме как идти на мирное соглашение. Тогда-то арабы в первый раз вошли в Тирмиз на некоторое время.

На формирование мировоззрения Хакима ат-Тирмизи возможно влияние зороастризма и поэтому он является первым из авторов суфийского учения отражающим это влияние. Оно, прежде всего, отражается в представлении синтеза мистического эксперимента, антропологии, космологии и исламской теологии. Мыслительная система Хакима Тирмизи представляет исламскую теософию, которая ещё имплицитно содержит усвоенные элементы традиций старых верований. На это указывают большинство исследователей наследия Тирмизи, подчеркивают воздействие зороастризма, хотя четко указывают на то, что оно охватывает разнообразные сферы, основные из которых касаются толкования Корана, хадиса, вопросов фикха и мистицизма.

Смысловой состав воззрений Хакима Тирмизи, современника Баязида и Джунайда, о славе и учениях которых он мог быть осведомлен хотя бы в период своих паломничеств и путешествий по арабскому миру, также говорит о том, в отличие от других мыслителей эпохи, глубокий анализ смысла хадисов и толкование Корана, проникновение мыслителя в истинную сокровенную сущности герменевтического и эзотерического

¹Белазури. 1863-1866. – С.417, 425.

характера связан с подчеркиванием в нем значения суфийской составляющей.

Как особо чувствительные и впечатлительные, любая нестабильная обстановка находит своё отражение в жизни и творчестве мыслителей. Отсюда ясно, что в агиографических источниках описание этих событий занимает определённое место. У Хакима Тирмизи в «Будув уш-шан»-значительное место уделяется вопросу становления на путь мистицизма. На этот процесс имело воздействие больше всего то, что на исламскую науку имело влияние греческая и эллинистическая философия, все еще живая и в Тирмизе, хотя и трансформировалась на принципах ответвленных школ ислама.

На мировоззрение Хакима Тирмизи большое влияние имели дискуссии, связанные с разделением ислама на суннизм и шиизм, борьба между течениями и направлениями ислама. Когда наука и интеллектуальная активность в Средней Азии в основном тесно связана с культурными центрами Мавераннахра и Хорасана, то и здесь неизбежно имеют место идеологические предпосылки, связанные с такими центрами как Тирмиз(Буг), Мерв, Балх, Герат, Нишапур. Тирмизи преподавал в Балхе, Нишапуре и Багдаде, встречался со знаменитыми учёными и активно участвовал в их дискуссиях. Тем не менее, в его научной и творческой деятельности огромное значение имеет его родной город Тирмиз, где он и создал свои основные труды. Его проповеди и некоторые работы, в первую очередь «Хатм ул-Авлия» (Печать святых), «Хал аш-шариъа» (Суждения шариата) в которых он рассуждал о мусульманских обрядах, любви к Богу и различных категориях мистики, и «Печати Святых» с существующими наряду «Печатами пророков», вызвало недовольство некоторых факихов и знати. Хаким Тирмизи, скрываясь от преследований своих врагов, вынужден был перебраться сначала в Балх, а затем в Нишапур, где был

хорошо принят, и где он позже приобрёл многочисленных своих последователей.

Что касается философско-религиозного наследия Тирмизи, то большинство его произведения были написаны в Термизе. Всего сохранилось в порядке 80 работ мыслителя, к числу которых, кроме общеизвестных, можно так же отнести «Китаб ал сират ул Авлиё», «ал-Фарк байна-л айат-ва-ла-каратам», «Илал» («Исбот ал Илал», «Илал ал убудийа», «ал-Кияс ал мугтаррин, Риязат ун-нафс, Навадир ул-усул- фи маърифат ахбар ар-расул, Баян ул факр баинас садр вал калб, Гавр ул умур, Бадуш шаън Абу Абдаллах и др., которые написаны на арабском языке.

Период, который именуется раннесредневековым, для Мевараннахра характеризуется тем, что новая религиозная духовность распространяется здесь уже однородной. Однако распространяясь и утверждаясь здесь, в других местах в процессе своего развития, она сталкивалась с дроблением на направления и секты. Хотя в последствие эти ветви и конфессии распространяются по всей территории влияние исламской идеологии, и этот процесс на некоторое время принимает даже характер регионального. Этот раскол имеет огромное влияние на дальнейшее развитие исламской идеологии, а в теологическом и философском направлении тем более.¹ Отсюда ясно, что формирование воззрений отдельных мыслителей в разных частях исламского мира без учета воздействия этого процесса представляется невозможным.

Ряд исследователей склонны думать, что учение Тирмизи в целом представляет собой тот вид «ранней мусульманской теософии», где нет ни элементов разных философских школ, ни элементов внутренне исламских споров, кроме учения о «друзьях Божьих».² О том, что именно последнее является одним из важнейших тем в воззрениях Хакима Тирмизи и носит

¹ Шамолов А.А. Каломи Мовароуннахр. - Душанбе, 2013. – С.42-48.

² The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two works by al-Hakim al-Tirmidhi. Curzon.- Press, 1996. - PP.3-7.

серьезный полемический характер, мы остановимся во второй главе нашей работы. Сейчас, забегаая немного в перёд, лишь укажем, что изменение религиозной и богословской мысли в раннесредневековый период, в свою очередь, вызвано появлением в исламе новых рационалистических и мистических направлений.

Суфизм возник на базе ислама и обосновывал свои доктрины догматами священной книги ислама Корана и преданиями пророка Мухаммада (хадисами), он в то же время испытал на себе определенное влияние учения других религий и до мусульманских верований.¹

Важнейшими духовными составляющими раннего суфизма были мировоззренческие установки «багдадской традиции» суфизма. Аскетизм и другие элементы раннего суфизма, в том числе подверженность мистическому благочестию иракской экзегезы влекло за собой практику духовного восхождения по степеням, которой стали пользоваться религиозные ученые на разных территориях. К тому же в Мавераннахре остатки влияния манихейства с приравниванием добра - к духу, а зла к материи, становится основой доктрины для некоторых форм аскетизма и многих форм мистицизма. И наконец, мистическая традиция маламатизма, уже процветающая в городе Нишапур, по-видимому, изменила представления о духе, когда в нем вообще царят лишь императивы морали и религия, но никогда не бывает так, что дух существует, или действует без императивов.

Исламский аскетизм определяется термином зухд и соответственно аскеты будут называться захидами. Но в отношении Хакима Тирмизи говорить об аскетизме является лишним, хотя бы потому, что Б.Радтке ссылаясь на страницы 2 и 7 «Будув уш-шан» пишет, что Хаким Тимриси

¹ Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. - М, 1965. – С.17; Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV вв. - Л., 1965. – С.315-316; Кныш А.Д. Некоторые проблемы изучения суфизма. В кн.: Ислам религия, общество.- М., 1984. – С.87; Сайд Нафаси. Сарчашмаи тасаввуф. - Техрон, 1443. – С.49; Ас-Сайдмахмуд Абулфайз ал-Мунавфи Ал-мадхал илаат-тасаввуфи нсломи. – С.3.

был богатым человеком и у него в Тирмизе был огромный особняк¹. Также есть сведения о том, что другие его единомышленники и ученики тоже были состоятельными людьми и никак не связывали себя с аскетизмом. К примеру, Ахмад ибн Хизравийа был близким родственником правителя Балха,² а Абу Бакр Варрак как свидетельствует его имя (Варрак) был успешным книготорговцем³ Остаётся лишь сослаться на такие элементы, как «благочестие», «подвижничество» - ниск, «предельная осторожность в различении допустимого и недопустимого религиозным законом»вараъ и «умеренность и подчинение желаний» - кана'а.⁴

Вместе с тем, в литературе указывается также на то, что ранний суфизм в Мавераннахре есть особое направление, называемое Хорасанским софизмом.⁵ Русский исследователь А.Д.Кныш предлагает первых мыслителей раннесредневекового Мавераннахра называть суфиями или какого-либо мистического братства (тарика), а лучше всего воспользоваться термином, который использовали некоторые более поздние суфийи, т.е. «мистической мудрости» (ал-хакимийа)⁶ В ссылках своей статьи российский исследователь К. Васильцов⁷ приводит подробное описание некоторых мнений на счет определение мистицизма в исламе и, ссылаясь на С.Свири, пишет о том, что в 3/9-4/10 вв. «далеко не все мусульманские мистики были известны как суфии». Он приводит несколько названий, таких как: ахл ал-ма'рифа, ахл ал-хакика, ал-

¹ Радтке Бернанд. Хикмат ва фалсафа/ бахсе дар Химат ул ашрок ё хикмат ул машрик (перевод на фарси осуществлён Марям Мушараф)/статья в журнале Маориф, цикл 12, номер 1-2, фарвардин –обон 1374. – С.139-160.

² Очерки истории арабской культуры. - М., 198.-С.366. Очерки истории культуры средневекового Ирана. - М., 1984.- С.85.Матолехон ва орифон. – С.544.

³ Хазраткулов М. Тасаввуф. - Душанбе, 1984. – С.84; Зиёев И.Г. Тасаввуф. - Душанбе, 2016. Т.1. –С.128.

⁴ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона//Аскеты. Т.82, СПб., 1890-1907.

⁵ Олимов К. Хорасанский суфизм. - Душанбе, 1996. – С.22.

⁶ А.Д.Кныш. Мусульманский мистицизм. Краткая история. - М., Спб., 2004. - С.118.

⁷Васильцов К. Печать друзей божьих (хатм ал-авлийа') Хакима Тирмизи и концепция валайа в ши'изме.

‘арифун, ас-саликун, аз-зуххад, ал-фукара’, ахли дил и др., которыми определяли первых мистиков средневеково ислама.¹

Формирование воззрений первых мусульманских религиозных мыслителей в Мавараннахре, подобных Хакиму Тирмизи по праву можно считать особенностью раннесредневекового периода за пределами Аравии, а точнее в условиях Ирана и Средней Азии, имеющие интеллектуальные корни и предпосылки в Персии, Бактрии, Тахаристане, Сасане, Согде, Хорезме и других, высокоразвитых самостоятельных образованиях. В них религиозное мировоззрение было основой нравственного и духовного формирования человека в социуме, а историко-политические истоки могут дать только объяснения проявлению особенностей социальной практики. Поэтому произведения Хакима Тирмизи содержат такой материал, где мыслитель призывает человека к глубокому осмыслению, путём которого человек вынужден обратить внимание на скрытые смыслы или даже на самые чуткие душевные порывы. В соответствии с учением мыслителя, человек часто строит свое мировосприятие согласно собственно самооценке и ценностной ориентации.²

Одно из важных степеней учения Хакима Тирмизи который окончательно характеризует его как суннитского суфия ханафитского толка является довод Фаридуддина Аттора в «Тазкират-уль-Авлиё», где он называет Хакима Тирмизи правильным и безукоризненным суннитским апологетом, гордостью нации, «муджтахид ул авлия»- то есть законоведом друзей Божьих и величайшей личностью среди первых суфиев. Хотя, в Мавараннахре исторически большинство мусульман являются приверженцами ханафитского догматико-правового учения. Бесспорно, Хаким Тирмизи был последователем этого течения суннизма, об этом

¹См. S.Svirii. Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement in Early Sufism//Classical Persian Sufism. Ed. L.Lewisohn. NY, 1993. - P.583-613.

²Ал-Хакимат-Тирмизи. Будувваш-шаън/Введ., прим. Усман Яхья. Бейрут: Ал-матбаа ал-косуликийя, 1965. - С.15.

писали как средневековые авторы, так и современные исследователи, но важным доказательством его суннитского происхождения являются его же подтверждения в «Будув уш-шан»-е со слов Абулхасана Джулаби и Али Хужвири; к тому же второй автор даже приводит, что: «Ал-Хаким обучался фикху (исламскому праву) у одного из приверженцев Абу Ханифы».¹

Наконец мы остановимся о том моменте, что сам Хаким Тирмизи говорил об интригах вокруг него и о том, что на него много раз клеветали и часто притесняли, в основном поводом этому послужили неправильное истолкование его идей, высказанных в его произведениях. Это прежде всего связано с его идеями о «любви к Богу».

Одной из характерных черт раннесредневекового Ирана и Средней Азии до появления ислама и в период его распространения было то, что население региона имело устойчивые религиозно- идеологические традиции, господство плюрализма и толерантности, где не ставилось сокрушающих различий между религиозным и социальным долгом.

Склонность ат Тирмизи к мистицизму связана с изучением наследия «Ахл ал-ма'рифат» и знакомством с творчеством сирийского аскета Ахмада бин Амр ал-Антаки, которому он в последствие посвящает «Риядат ун нафс» («Обуздание инстинкта» или «усмирение страстных желаний инстинктивной души»). Важным событием его жизни является появление трех важнейших его произведений: «Хатм ул авлиё» («Печати друзей Бога»), «Китаб ал-Илал» («Книга причин») и «Гавр ул-умур» («Глубина вещей»).

Другим фактором является распространение и влияние новых идей морального и теософского смысла, сформированные в его произведениях, которые имели особую ценность и влияние на последующие поколения мыслителей Средней Азии.

¹Ал-Хаким ат-Тирмизи. Будувв аш-шаън / введ., прим. Усман Яхья. Бейрут : Ал-матбаа ал-косуликийя, 1965. - С.12.

1.2. Теоретико-методологические и мировоззренческие основы философско-религиозного учения ал-Хаким Тирмизи

Влияние ислама и её культуры на формирование мыслителей уровня подобных ат-Тирмизи, обеспечение естественных прав исламской идеологии, как и мусульманской культуры в целом, становится чрезвычайно остро в современной науке, так как осознание религиозной толерантности и плюрализма ислама раннесредневекового периода, в частности в пределах Хорасана и Мавераннахра является тем важным принципом, от которого зависела судьба сотен мыслителей, как энциклопедистов, так и представителей разных направлений в регионе, но которая игнорировалась на протяжении последних столетий. На основе политических и социальных связей, взаимообмена культурными составляющими и ценностями на всей огромной территории Ближнего Востока и Центральной Азии в первые же века существования ислама и его распространения в регионе, формируется новая культура, которая давно в научном обороте называется понятием «арабоязычная культура» или определением «мусульманская культура», «культура ислама». Эти понятия обозначают синтез культур стран, где ведущая роль принадлежала государственной религии всего халифата – ислама. Соответственно, возникли новые понятия, как «арабская наука», «арабская философия», «мусульманская наука», «мусульманская философия» и др. Во введении к «История таджикской философии», по праву указывается на то, что: «Это было воистину временем великой трансформации эллинистических, иранских и других древневосточных культурных традиций в единую культуру под названием «исламская», или «мусульманская».¹

¹История таджикской философии (с древнейших времен до XV в.). В трех томах. Том II. Под общей редакцией А.А.Шамолова. – Душанбе: Дониш, 2011. – С.5 (720 стр.).

Описание культуры всего средневекового Ближнего и Среднего Востока как «арабской», приводит к некоторому игнорированию, или же ограничению того влияния древней богатой духовной истории покоренных арабами народов, в том числе персидских, вклад который в мировую и исламскую цивилизацию неоценим. И в этом смысле стоит подвергнуть сомнению позицию А.Зарринкуба, который считает, что до распространения ислама в Восточном Иране не было интеллектуальной традиции. Он пишет, что не можем считать работы неисламских авторов к категории «аджам» «ибо на территории Хорезма, Ферганы, Фараба, Синда и др. откуда происходили многие известные ученые эпохи Аббасидов, до распространения ислама не наблюдалось никакой заметной научной деятельности».¹

То, что религиозные или научные трактаты писались на арабском языке в течение определенного времени, отнюдь не означает, что содержание интеллектуальной жизни народов Ближнего и Среднего Востока стало арабским. Культура этого периода - это культура не только арабов, но и народов Средней Азии, Ирана и других стран, входивших в состав халифата.

В исламе можно выделить три периода, воссоздающие соответственно три стадии духовной внутренней эволюции, т.е. качественного изменения исламской культуры и системы: 1) пророческо-коранический период; 2) период идейных расхождений, или «лимитированного плюрализма»; 3) сложение региональных форм бытования ислама, впитавших в себя многие элементы духовного наследия исламизированных народов.² Как замечает А.Корбен: «Вселенский смысл слова «Ислам» не может быть ограничен национальными или этническими

¹ Зарринкуб А. Исламская цивилизация. Пер. С.Махшулова. - М., 2004. -С.36.

²С.М.Прозоров Заметки об исламе//Сборник материалов Международной конференции «Ислам и проблемы межкультурных взаимодействий». – М., 1994; Так же: Исламоведение. 2011. № 1. – С.83.

профанными рамками».¹ Существуют достаточно веские основания для утверждения того, что именно таджико-персоязычная культура, пережившая жесточайшие репрессии и угнетения, сумела в короткое время возродить национальную духовность и гуманизм, почитание разума, интеллекта и знания. Обращаясь к великим ценностям и традициям своих предков и при этом прилагая колоссальные усилия в укрепление духовного и интеллектуального фундамента исламской культуры, она способствовала слиянию воедино интеллекта, морали и веры, «что обусловило формирование феноменальной с точки зрения идеологических и художественных ценностей культуры».²

Культурные и религиозные отношения всегда были важным компонентом развития среднеазиатского общества,³ а раннесредневековая эпоха в Центральной Азии славится не только политической лихорадкой, но и культурно-религиозными отношениями. Давно сложившиеся на основе общепринятых норм, обычаев и законов взаимодействие этих факторов, урегулирование характера таких отношений между различными субъектами социума, а также отдельными гражданами и общественными группами, есть, в значительной степени, залог высокого уровня научного потенциала региона.

Эпоха которая в предисловие к «Истории таджикской философии» характеризуется, как «возрождение культуры Ближнего и Среднего Востока под эгидой исламской культуры, формирование и обогащение новой культуры за счет синтеза существовавших в этом регионе различных культур, этнических традиции и верований»⁴ или даже начало жизненного пути Хакима Тирмизи совпадает с периодом, когда по мнению

¹ Корбэн Анри. История исламской философии. Пер. с франц. и примечания А.Кузнецова. – С.8 (752 стр.).

² Абдуллоев С. Фарханги Сомониён. Культура Саманидов. (На тадж. языке). –М., 2001. – С.507.

³ Абдуллоев Ш. «Мукаддимаи фалсафа». - Душанбе, 2004. – С.122.

⁴ История таджикской философии (с древнейших времен до XV в.). В 3 том., Т.II. Под общей редакцией А.А.Шамолова. – Душанбе: Дониш, 2011. – С.4 (720 стр.).

Л.Додихудоевой в «Центральной Азии мечом и огнем насаждался ислам (VIII в.)»,¹ а заканчивается его жизнь в «то время, когда этот регион интегрировался в интерисламский мир под эгидой арабского халифата, находившегося в зените своей славы».²

Приводя слова Е.А.Фроловой о том, что «Ислам часто ложно представляют как агрессивную в отношении иноверцев религию. Это далеко не так. Более того, ислам как доктрина весьма миролюбив и терпим к инакомыслию»,³ можно было бы провести параллели с тем, что в первые века становления ислама доминирующей религией, внутри него быстро появились новые течения.

Ясно, что культурные идеалы не формируются на пустом месте или сами по себе, без какого-либо внешнего влияния. Процесс присвоения человеком новых ценностей, культурных и тем более религиозных, является некоей допустимой возможностью, но не всегда осуществляется в разрозненном обществе. Усвоение человеком определенных культурных артефактов происходит как с помощью генетически обусловленных качеств личности, так и механизмов, приобретенных в процессе формирования новой личности с высокими интеллектуальными способностями. К факторам, способствующим освоению культуры можно отнести внутреннюю мотивацию человека, взаимодействие с определенными кругами, группами и институтами, а также методами воспитания и обучения. В случае с Хакимом ат-Тирмизи мы уже говорили о том, что он воспитывался в семье с устойчивыми интеллектуальными традициями, где интерес к знаниям имел свои давние традиционные корни. Соотношение биологических и социальных факторов завесили от возраста,

¹Додихудоева Л. Человеческие ресурсы и материальная культура в эпоху Хакима Тирмизи//Историко-культурные традиции эпохи Хакима Тирмизи и ее значение в мировой цивилизации (на рус., англ. яз.). – Душанбе: Дониш, 2016. – С.471.

² Там же.– С.471.

³ Фролова Е.А. История арабо-мусульманской философии. Средние века и современность: Учебное пособие. - М., 2006. – С.8 (199 стр.).

индивидуальных качеств и уровня развития личности самого мыслителя. В этом случае реализация потенциала исламской культуры, ее формирования могли только способствовать его успешному развитию в тех условиях, которые существовали к тому моменту.

Не вдаваясь глубоко в словарных толкования понятий, скажем, что религия является изначальным универсальным и всеобъемлющим явлением человеческого существования, выраженное в Божественного. Явление в жизни человека, которая дает ему право устанавливать пределы для его поведения и напоминает ему о его сотворение Богом, но это в случае, когда, говоря религия, подразумевается при этом монотеистические религии, в том числе ислама и христианства. Религия имеет четкую роль, которая не оставляет никаких сомнений в ее применении к человеку, но есть разница в том, что в христианстве учение предполагает, что Бог создал человека по своему образу¹ и человек, являющийся Его творением, делится Его атрибутами, а исламское учение объявляет человека халифом (заместителем) Бога на земле², который выполнил бы свою волю. Хотя у мусульман суннитов в книгах есть и такой хадис, который приписывает Аллаху образ, по которому Он как будто сотворил человека (Адама). Конечно, такой хадис повторяет Библейской или иудейской (Торы) мысли, например в «Сахех» ал-Бухари³ хадис передан от Абу Хурайри.

Многие исследователи пытаются найти разницу между суфизмом или религией и мусульманском мистицизмом, хотя на первый взгляд такая задача сразу обречена на провал. Сложности в этом вопросе состоять в том, что большинства исследователей обычно называют суфизма исламский мистицизмом. Так же, как и в соотношении религии и мистицизма

¹ Книга Бытия: 1:26И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями], и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле.

² Коран 32: 7-8.

³ Книга «истизан», хадис 2299 от Абу Хурайри: خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعا «Аллах сотворил Адама по Своему облику, длиной в 60 локтей».

конкретный ответ здесь завязать в правильном ответе на вопрос об определении мистицизма, но в этом вопросе мы уже внесли малую ясность и можем теперь уже сказать, что осознание единой реальности здесь состоит в широком смысле этого определения, - как бы мы ее ни именовали: Мудрость, Свет, Любовь или Ничто.¹ К этому мы еще вернемся, а теперь нам надо найти разницу или идентичности религии и мистики.

Различные мысли и идеи в мусульманских течениях и конфессий, как теологии, так и юриспруденции, а также разнообразные философские и теологические доктрины, принимались и к тому же они до такой степени кристаллизовались в силу коммуникации и обмена, что найти их истоков представляется теперь очень сложно. К тому же объем Священного Писания Корана и огромное количество хадисов, давал мусульманским, что иногда они отходили от своих же принципов.

Воспитанность и образованность Хакима Тирмизи уже к его 27 годам уже говорит о том, что он имел возможность целенаправленно и последовательно, под влиянием социо-культурных факторов, шагать к миру новых достижений в теологии и науке. Основной акцент процесса его формирования как мыслителя делается на переход с позиции пассивного потребителя культурных ценностей в статус активного создателя культурной жизни. Именно активная позиция и является показателем творческого развития человека.

Конечно, ислам пришел в Среднюю Азию не только с новой религиозной идеологией, но и с новыми компонентами культуры. Ислам в этом смысле охватывал не просто религиозно составляющую сферу жизни общества, но также завладел всеми моделями общественного бытия населения, в том числе, политической, и нравственной. Теперь, когда мы заговорили о культуре, то надо признать, что в процессе формирования

¹ Аннемари Шиммель. Мир исламского мистицизма/пер. с англ. Н.И.Пригариной, А.С. Рапопорт. - 2-е изд., испр. и доп. — М.: ООО: Садр, 2012.- С.19 (536 стр.).

ислама, правовая, материальная и научно-познавательная сфера жизни социума, растворяясь в новой культуре, ассимилировалась и помещалась в плоть и кровь религиозных убеждений и догматов, придавая им большую значимость.

Вместе с тем, культурное продвижение и влияние при конфликте или диалоге двух сторон, подвергаются преобразованию. В условиях Средней Азии конфликт двух культур начинается уже с противодействием местной культуры и усугубляется при Омейядах и с приходом к власти Аббасидов¹ при поддержке Абу Муслима Хорасани.² Это послужило тому, что пришел конец арабскому национализму, в тоже время, исламский монотеизм и идея бессмертия души, вместе со старой идеей о противодействии Добра и Зла в синтезе создало идеологическую основу идеи толерантности. В ней доминирует понимание того, что эти начала являются двумя отличиями единства основ монотеизма, который рассматривает их как свои собственные компоненты. Так сформировалась новая культурная и научная традиция на основе культуры и обычаев народов региона.

Первые Аббасидские халифы поддерживают переводческую деятельность и освоение культур других народов, в том числе греческую и индийскую. Синтез между культурами становится причиной того, что литература, наука и другие отрасли культуры эпохи Хакима Тирмизи стали занимать ведущую роль в сфере обогащения общественного сознания, что

¹ См.: Фильштинский И.М. Характер и последствия «Аббасидской революции» 747-750 гг. //Вестник Московского университета. Сер.13. Востоковедение. - 2002, N4. - С.18.

² Абу Муслим Хорасани. Лидер повстанцев из Хорасана. Ему удалось в 748 г., овладеть г. Мерв. В 748 - нач. 749 г. восставшие хорасанцы завоевали всю территорию Ирана и в сентябре 749 г. вступили в Куфу; туда же прибыл Абу-ль-Аббас, глава рода Аббас, которому повстанцы принесли присягу (28 ноября 749 г.). В 750 г. основные силы Омейядов были разбиты, эмир Марван II был убит в Египте. См.: <http://www.pravenc.ru/text/62416.html>.

позволило формировать и развивать изящные искусства, литературу и общественно-философскую мысль.¹

При распространении и утверждении ислама, прежние верования народов Ирана и Средней Азии тесно вплелись в исторические и культурные отношения внутри государственных устройств. Разница была лишь в том, что ислам в отличие от зороастризма, вносит новое измерение в сознание аравийца и других народов, принимающих его. По словам Е.А. Фроловой, ислам, возлагая воздаяние за мирские дела полностью как прерогативу Бога, назначает ему (умершему) райские блаженства или адские мучения в потустороннем мире: «Таким образом всеведущий, справедливый Аллах в идеале освобождает человека из-под власти мирской общины, от людского суда – ведь люди могут ошибиться в своих оценках, – и человек ставится перед лицом Всевышнего судьи, отвечая за свое поведение перед ним».²

Преодоление всех кризисов в первые века ислама показало арабам, что только путем выработки новых идей, направленных на объединение племен, создание централизованного государства, уничтожение племенного многобожия, смягчение социальных противоречий со временем объединит всех арабов для грандиозных дел и в исторических условиях средневековья это может сделать только новая религиозная идеология. И этой силой, и идеологией стал ислам, который был принят соседями в условиях жесточайшей борьбы.

Справедливое замечание А.Х.Зарринкуба об обширности и пространности исламских владений, этническое и климатическое многообразие, различие в нравах, разнообразие в обычаях и обрядах, которые формируют определенные тяжести в регулирование огромным

¹ См.: Предисловие Ф.Рахими к «Историко-культурные традиции эпохи Хакима Тирмизи и ее значение в мировой цивилизации (на рус., англ. яз.)».– Душанбе: Дониш, 2016. – С.37 (588 стр.).

² Фролова Е.А. История средневековой арабо-исламской философии: Учебное пособие»: ИФРАН.- Москва; 1995 – С.10 (100 стр.).

мусульманским обществом. Он в частности пишет: «Великим достижением мусульман в этом плане является то, что этой обширной территорией они управляли при помощи единого закона - шариата».¹ Именно, эти законы шариата и помогли арабским правителям Аббасидам достичь наибольшего развития, особенно сильным был Багдадский халифат в VIII-IX вв.

Таким образом, характерной чертой общества Ирана и Средней Азии до появления ислама и в период его распространения было то, что население региона уже давно имело религиозно-идеологическую традицию, и они не ощущали существования различия между религиозным и социальным долгом, хотя даже при этом государственный строй, не всегда защищал их интересы, а условия творческой деятельности имела свои специфические оттенки.

В управлении новыми владениями в раннесредневековье у Аббасидов важным толчком к процветанию стал именно то, что им пришлось поддержать равновесие между арабами и персами, которые привели их к власти. Хотя у Аббасидов здесь были и политические причины, так как они смогли обрести поддержку шиитского большинства персов, потому что они указывали на свою родословную от Мухаммада через дядю Аббаса. Из истории мы знаем, что они были вынуждены идти на уступки местным влияниям при приносе резиденции халифов из Дамаска в Багдад, что даже привело к некоторым изменениям в характере управления государством. Аббасидский халифат стремился выглядеть как Сасанидский монархизм. Иранское влияние сказывалось не только на придворном укладе и костюмах, оно проникло также в искусство и литературу, тем самым, на протяжении более ста лет продолжался расцвет государства.

¹ Зарринкуб А.Х. Исламская цивилизация/А.Х.Зарринкуб; Пер. М.Махшулов. - М.: Андалус, 2004. - 237 с.

Здесь коротко остановимся на этом виде власти, т.е. монархии. Пожалуй, ни одно из политических форм правления не было так тесно связано, переплетено с религией, как это характерно для монархии. Корни монархизма у персов и арийцев уходят в глубокую древность, достигают времени развития первобытной общины, где первобытный человек жил в мире вместе со множеством сверхъестественных существ, в мире, где существовали открытые проходы взаимообмена между природными и сверхъестественными измерениями. Сверхъестественные существа входили в эмпирический мир, одновременно предметы видимого мира получали сверхъестественные свойства. Тот, кто стоял на пересечении этих миров, имея доступ к сверхъестественным силам и, соответственно, ощущая их возможность для удовлетворения различных наземных потребностей, имел преимущество над своими соплеменниками и большой авторитет в их глазах.¹

Дальнейшее развитие наших предков, на основе этих объединений или завоеваний приводят к их расширению в более крупные единицы, как следствие - возникают отдельные крупные народы-государства, которые образовались от интеграции всех народностей, проживающих на относительно богатой ресурсами территории, как правило, отделенной от соседних территорий труднопроходимыми естественными преградами-пустынями, высокогорными хребтами.

Тут интересно было бы обратиться к мифолого-религиозным представлениям покоренных Восточно-иранских народов. По мнению исследователей, мифологические и религиозные представления индоиранских племен (еще в общеарийскую эпоху), восстановленные путем сравнительного изучения традиций, сохранившихся у различных индоиранских народов в исторический период, указывают на то, что

¹ Бонгард Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. – М., 1983. - С.67 (206 с.).

религиозные и эпические сочинения древних индийцев и иранцев засвидетельствованы на других по сравнению с «прародиной» территориях - в Индии и Иране. А скифская традиция в основном зафиксирована в иной этнокультурной среде - греческой. После распада арийской «общности», различные группы индоиранских племен развивались уже в разных географических и исторических условиях, неодинаковым был процесс формирования их религии и культуры.¹ Энгельс Ф. по этому поводу отмечает, что «Первоначальные религиозные представления, по большей части общие каждой данной родственной группе народов, после разделения таких групп развиваются у каждого народа своеобразно, соответственно выпавшим на его долю жизненным условиям».² Вместе с тем в религиозных верованиях древних людей долго сохраняются архаические представления, связанные с более древней эпохой.³ Многие старые верования обычно продолжают бытовать вместе со вновь возникшими принципиально иными идеями и воззрениями: «...Раз возникнув, - отмечал Ф.Энгельс, - религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен».⁴ Этот фактор для персов и таджиков⁵ вместе с природным фактором, захватом господствующего положения привели к возникновению больших древних цивилизаций - арийцев, где они создали первую монархию, бывшую главным способом управления государством, вплоть до Сасанидских времен. Вот почему наши предки при сильном господстве Аббасидов безмолвно принимают ислам, но это не единственный фактор.

Также надо отмечать, что персидская культура имела более успешное продвижение в науке, чем арабская. Как пишет В.В. Бартольд: «В

¹ Бонгард Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. - М., 1983. - С.96 (206 с.).

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21 – С.313.

³ Бонгард Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. - М., 1983. - С.67; Элиаде М. Таърихи адёт ва андешаҳои дини. – Тегеран, 1378. – С.287.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 12 – С.737.

⁵ Босворт К.Э. Мусульманские династии. - М.: Наука, 1971. – С.78.

действительности существует несомненная, хотя до сих пор еще не вполне выясненная, связь между наукой мусульманского периода и успехами греческой науки в до мусульманском Иране. Уже при дворе Мансура и Ма'муна мы видим ряд ученых персидского происхождения (кроме того, было несколько евреев); переводы научных сочинений делались не только при посредстве сирийцев, но и с так называемого пехлевийского языка, т.е. персидского языка Сасанидской эпохи».¹ Далее, он в частности отмечает, что отдельных греческих философов и учёных ложно считали персидскими авторами, поскольку их труды Европе стали доступны по пехлевийским переводам².

Нельзя забывать и о том, что исламская религия возникла в начале VII в. у кочевых и полукочевых народов семитской языковой семьи, живших на территории Аравийского полуострова, не имевших до этого государственности и управленческой традиции. Отсутствие государственного политического единства приводило к хаосу во взаимоотношениях племен. Соперничая друг с другом, они вовлекали в свои распри племена бедуинов, разжигали противоречия между племенами, провоцируя перманентную войну одних племен против других.³

Наблюдая за историческим развитием ислама в пределах Мекки и Медины, ощущается, что обычаи и традиции первоначального ислама, по сути являлись родоплеменные курайшитов и несколько других племен (этих городов и их окрестностях), но в тоже время они глубоко коренятся в аравийской цивилизации, в целом. Как считает К.Матвеев: «Мусульманская цивилизация базируется на арабской цивилизации, культуре, истории, обычаях и традициях.... Арабский мир, который можно назвать гигантским, при всем его разнообразии, опирается духовно на Аравию, а сама Аравия - на ее доисламское прошлое, на период, который

¹В.В. Бартольд. Культура мусульманства. - М.: Ленорм, 1998. - С.32.

²Там же.

³ Еремеев Д. Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления/Д.Е.Еремеев. – М., 1990. –С.13 (288 с.).

сами арабы называют «джахилия», то есть «необразованность».¹ Это напоминает нам о том, что ислам при жизни Пророка Мухаммада (с) в течение более 20 лет с огромным трудом обосновался на территории самой Мекки, тогда как его распространение и утверждение на огромной территории от Ближнего Востока до Индии, от Андалузии и Балкан до Африки, при первых халифах состоялось лишь за 40 лет.

Религиозные процессы становятся ведущей силой не племенного, а этнической консолидации: «...в VII в. ислам уже составляет суперэтническое явление, которому высокой степени присуща пассионарность».² Если при формировании государства у арабов, социальные противоречия, особенно среди городского населения, обострялись противоречия, а обособленные племенные культы и многобожие препятствовали объединению племен в одну народность.

Раскол в раннем исламе – это естественный аспект бытования любой идеологии, а тем более, когда мировоззрение или религия основывается не только на учении, но и на традиции, ответвления неизбежны. В то же время исламская религия в процессе своего утверждения политизируется с созданием халифата. Как утверждает А.А.Игнатенко: «Возникновение группировок ...уместно рассматривать как никогда не прекращавшийся в исламе процесс сектантского деления (по-арабски ифтирак), результатом которого было и остается возникновение все новых сект (араб. фирак, ед. ч. фирка)».³ Хотя с понятийным утверждением ученого мы не можем согласиться, потому что для мусульман, как и для европейцев, секта и сектантство являются такими же неприемлемыми понятиями. Игнатенко А. заключает, что «арабское слово «фирка» полностью соответствует латинскому «secta» с его

¹ Матвеев К.П. История Ислама /К.П.Матвеев. – М.: АСТ; Восток-Запад, 2007. – С.40 (254 с.).

²Цитата по: Кислюк К. Религия, Олег Кучер. -3-е изд. - М.: Кондор, 2004. – С.72. (643 с.): (пользуясь терминологией выдающегося российского ученого Л.Н.Гумилева).

³ Игнатенко А.А. Расколотая умма в ожидании Судного дня/А.А.Игнатенко//Отечественные записки. – 2003, № 5. – С.17.

этимологией -отсекать, разделять (от лат. sectare) и следовать за кем-либо (от лат. sequi)»,¹ но мы приведём свои доводы и скажем, что арабское слово «фарк- فَرْقٌ» никак не может быть тождественно латинскому слову «секта». Оно не по смыслу, ни в определении и толковании даже не близко со словами или же синонимии «secta, ae», означающего а) правила, которых кто-либо придерживается, образ мыслей, образ жизни; б) политический принцип, партия; в) философское учение, школа. В то время, как смысловая группа слов, исходящих из корня арабского слова «фарк» означает: «разделять; разлучать, различать» так же как и «отделять, делать различие, разгонять, рассеивать, делить, раздавать, распределять, разобщать, разъединять» что абсолютно не имеет этимологического сходства со значением секта. Исходить из того, что при создании множественного числа арабского слова получается «фирка» и здесь уже можно сталкиваться со значениями на подобие: партия, бригада, команда или отдельная группа, т.е. к числу которых можно и отнести секту, которая благодаря французам намного позже получает негативный оттенок, думается не совсем корректно.

С самого начала включения отдельной группы «фирка» в историю формирования и развития исламской культуры как особой социальной группы, выходящей из туманности окружающей природы, любая группа начинает формировать свой собственный образ мира с присущим ей социальным пространством и духовным началом. Этот духовный заряд будет организован в комплексной системе в соответствии с принципами и ценностями той монотеистической или другой великой мировой религии, которая приняла и признала данную социальную группу, а зачастую, именно в вертикали и горизонтали духовного пространства и динамике соответствующей религии.

¹Игнатенко А.А. Расколота умма в ожидании Судного дня/А.А.Игнатенко//Отечественные записки. – 2003, № 5. – С.17.

А.А.Игнатенко далее указывает, что данное разделение мусульман привело к их пребыванию «в этом состоянии (раскола - ифтирак) вплоть до Судного дня - одно из важнейших положений Сунны»¹ и ссылается на известный хадис пророка о «фирка» в исламе, который гласит: «Раскололась умма Моисея на семьдесят одну фирка и раскололись приверженцы Иисуса на семьдесят две секты, расколется и моя умма на семьдесят три секты».² Этот хадис в последствие будет цитирован и Хакимом Тирмизи, где он обращает внимание на то, что в хадисе оглашается об обязательном, неизбежном расколе, в тоже время отмечая, что исламская умма все же не отходит от глубоких вероучительных основ, как хадис, так и поисков истинных путей. Чтобы выяснить какой путь является истинным, необходимо обратиться к Священному Корану, где говорится: «Поистине, верующие – братья [в любых вопросах верующие возвращаются к одной основе – Вере]. Так улаживайте же (отношения) (даже уже) между двумя вашими братьями (и тем более примиряйте, когда спорящих и враждующих больше) и остерегайтесь Аллаха (во всех ваших делах), – может быть, вы будете одарены милосердием (Аллаха)»³ или же «Держитесь за вервь Аллаха все, и не разделяйтесь».⁴ Также мы знаем, что в хадисах тоже есть сказание, о том, что Пророк Мухаммед приравнивал враждебность в общине к вероотступничеству.

Таким образом, мы видим, что в начале, если на Ближнем Востоке ислам четко утверждается как однородно очерченное, государственно определенное явление, то в Персии, с подобным утверждением он ещё сталкивается с неортодоксальными изменениями. В ещё не

¹ Игнатенко А. А. Расколота умма в ожидании Судного дня /А.А.Игнатенко//Отечественные записки. – 2003, № 5. – С.17.

² См.: Имам Майдани аль-Ханафи, «Шарх Акыда ат-Тахавийя». – С.44-45. Даруль-Фикр. - Дамаск, 2007; См. так же: Абд-аль-Кадир ибнТахир ибн-Мухаммад аль-Багдади аль-Исфараини ат-Тамими. Аль-Фарк байн аль-фирак (Различия между сектами)/Пуб.: Мухаммад Мухйи-ад-Дин Абд-аль-Хамид. - Бейрут: Дар аль-маариф. б.г. - С.5.

³ Коран [49:10].

⁴ Коран [3:98].

институализировавшемся исламе, как в шиизме, так и в суннизме, происходит идеологическая борьба и перетягивание новых адептов в конфессии, тогда как ещё и внутри каждой ветви продолжается закрепление своих позиций, опять исходя из основ ислама, а с другой стороны, арабский халифат воинственно продолжает захватывать все больше земель. По нашему мнению, именно с этим обстоятельством связано много негативных и позитивных последствий, которые в формирование мировоззрения Хакима Тирмизи играют не последнюю роль.

Религиозная духовность ислама в целом в тот период в регионе, не заинтересована в национальном возрождении. Хотя, в религиях идея национальной идентичности на основе прежней религии способствовала консолидации населения, росту национального самосознания и могла бы даже способствовать религиозному возрождению, но ислам к тому времени уже превратился в мировую религию. Об этом свидетельствует такое явление как «шуубия». Одним из предпосылок конфессионального деления могло бы быть многонациональность мусульман. Особенностью данной эпохи было то, что здесь видится не только активизация интереса к появлению разных конфессий, но и вообще, превосходство проблемы места и роли религии в жизни народа в целом.

Принципиальное отличие шиизма и суннизма заключается в разном отношении к традиции. Сунниты призывают неукоснительно соблюдать Коран и Сунны, определяя инакомыслящих как «тех, кто ошибаются». Как писал ханбалит ал-Барбахари, «правоверный не ищет мудрости в книгах, поскольку он знает, что от множества услышанных историй и прочитанных книг ума не прибавляется. Настоящий алим - тот, кто следует Корану и Сунне не требуя доказательств, даже если он мало знает и мало читает».¹ Шииты же, кроме того, что уже имеют разногласие на счет духовной

¹ Саидбаев Т.С. Ислам и общество. – М., 1993. – С.299 (430 с.).

власти, вводят в традицию, в дополнение к Корану и Сунне, высказывания и учения имамов - духовных руководителей общины.

Как оценивает ситуацию раннего средневековья в этом аспекте Олимов К., политические распри и неурядицы Аббасидского халифата, происходящие между суннитами и шиитами в лице Фатимидао Египта, отдельными появившимися вновь государствами, стали причиной кризиса и ухудшения политических, экономических и конфессиональных отношений мусульман. Этот процесс спровоцировал разделение и крах халифата или же великой мусульманской империи. Однако само существование религиозного мировоззрения, особенно суннитская идея исламского единства стало препятствием для уничтожающего действия этого процесса и предотвратило от его пагубных последствий. В период правления Аббасидов стал актуальным и решающим вопрос о том, идея какого направления должна стать основополагающей в исламе. В ответе на него суннизм стал мазхабом большинства (как суннат и джамаат) и сумел стать основой и опорой Аббасидского халифата. Этот новый акт был воспринят положительно основной массой исламского общества и даже большинство иранских народов выразили согласие по этому поводу и поддержали эту идею.¹

При этом, безусловно, возросло значение взаимосвязи религии и общества реабилитация религии, которая сформировалась в общественном мнении за короткое время, изменение общественных оценок ее роли в духовном возрождении. Ответвления в исламе, как нам кажется, является скорее реакцией на пропаганду государственно-религиозной духовности элитой как своеобразной иллюзии новых мусульман, чем отражением реальных процессов в научно-идеологической и общественно-религиозной жизни населения.

¹ Бартольд В.В. Халиф и Султан. Соч. Т.6. - М.: Наука, 1966.- С.26; Мукаддимаи академик Олимов К. ба Шамолов А.А. Каломи Мовароуннахр. - Душанбе, 2013. -С.14.

Вместе с этим, общеизвестно, что основной задачей появления раннесредневековой арабской философской мысли была защита интересов учения Корана и ислама, а взгляды, имевшие места среди народов, уже имевших религиозно - цивилизационные корни, никак не могли быть соотнесены с учением ислама. Тогда пришлось взяться за греческую философию, особенно учение Платона и неоплатоников, которые лучше соотносились с интересами теологии.

Ранний ислам ввел в организм государственности в большинство исламских черт. Эта особенность характеризовала новый социальный порядок ислама. На этот вызов начались поиски в Священном Законе (шариат), далее, сунне Пророка и наконец, во мнениях лидеров общины или халифов.

Наблюдая священный Закон (шариат), мы сразу сталкиваемся с моделью, совершенно отличной от светских или других общих закономерностей. Оданко во многих странах, как на востоке, так и на западе, закон является правовой нормой, утвержденной народом напрямую или через организации, которые их представляют, и получает свою власть от воли человека и характера его морального поведения.

Закон мусульманской идеологии - шариат создан на основе ниспосланного Мухаммаду духовно-божественного откровения, т.е. священного Корана и заветов Пророка. Согласно Корану, «законы устанавливает только Аллах, Пророк же их разъясняет»,¹ «Аллах велел людям слушаться Пророка, ибо тот, кто повинуется Пророку, повинуется Аллаху».²

Безусловно, как теоретически, так и практически, отношения между религией, обществом и государством, так же, как и отношение между религией и наукой, в том числе и философией, всегда зависели от

¹ «И послали Мы тебе упоминание, чтобы ты разъяснил людям, что им ниспослано». - (Коран, 16: 44).

² «Кто повинуется посланнику, тот повинуется Аллаху». - (Коран, 4: 80).

исторических и социокультурных предпосылок их существования. Они также все взаимозависимы и являются элементами сосуществования и конструирования единой культурной реальности. Если на первый, взгляд научный и религиозный типы сознания, так же, как и общественный и государственный строй, кажутся разными или даже противоположными, то при более глубоком анализе становится ясно, что при рассмотрении фундаментальных проблем они дополняют и обуславливают друг друга.

И наконец, взаимодействие религии и государства того периода является объективным, закономерным процессом эволюции религиозных и политических, социальных и государственных систем, потому что смешанность их влияний подтверждается совместной гомогенностью совокупных этических воззрений и нравственных установлений и теорий, начинавших вырабатываться на территории новой арабо-мусульманской цивилизации.

Соответственно, религия, которая находится во взаимосвязи с системой политических, социокультурных отношений, влияя на формирование отдельной личности, религиозной общины, способствует целостности общества, поскольку многие аспекты ее воспитательно-культурной и охранно-правовой функций аналогичны функциям государства.

Поскольку религия предполагает личную связь человека с Богом, эта связь предполагает духовное совершенствование человека через исполнение заповедей Божих в системе человеческих действий именно в социуме. А заповеди Господни определяют взаимоотношения человека с Богом, со своими ближними и с самим собой.

Поэтому, закрепление и развитие национальных ментальных структур требует прежде всего формирования собственной глубинной системы духовно-религиозной ориентации, то есть того особого подхода,

который позволяет опираться на самодостаточные суждения о вещах и событиях в регионе.

Многие исследователи сравнивают интеллектуальный вклад ряда таджикских апологетов, теологов, суфиев и мутакаллимов в культуру с самыми лучшими образцами европейской эпохи Ренессанса. История человечества знает периоды, когда доминирующее положение занимали религия или наука и как это существенно повлияло на развитие мировой культуры. Обе объясняли свою исключительность наличием особого, привилегированного, доступа к знанию, которое осуществляется или с помощью некоторого совершенного научного метода, или через некоторый таинственный источник откровения, истинность которого нельзя подвергнуть сомнению. И хотя история взаимоотношения науки и религии имеет драматические, конфликтные, а иногда и трагические сюжеты, однако все же гипотеза их взаимного исключения не получила культурного оправдания.

Реальная история отношений науки и религии значительно богаче и дает основания признавать многообразие форм, учитывая независимость, дополняемость, диалог и т.п. По этой причине приобретает актуальность осмысления философско-методологических основ этих процессов и реконструкция ценностных ориентаций, которые существовали в пределах Багдадского «Дома мудрости», ставшей в годы правления ал-Ма'муна (813-833 гг.) крупнейшим научным центром средневековья.

В борьбе с ортодоксальным духовенством, вступившим в союз с его политическими противниками, ал-Мамун создал наиболее благоприятные в истории арабского халифата, условия для развития естественных наук и философии. Именно эта эпоха обозначена наибольшим размахом переводческого дела - процесса ознакомления арабов с естественнонаучным и философским наследием античности.

Ученые, работавшие в этом центре, внесли немалый вклад в творческое освоение знаний, несмотря на то, что священная книга ислама Коран в своем роде, была уникальной и совершенной, о чём свидетельствует структура полноты её учения. Вместе с тем, арабская социальная жизнь наложила на новое вероучение двойной отпечаток. С одной стороны, исламская «умма» многое позаимствовала в религиозно-культурном плане у прежних монотеистических верований, поскольку они сложились на Ближнем Востоке и в той же социо-культурной и языковой среде, что и ислам. С другой стороны, в Коране удалось довести до Абсолюта принцип монотеизма, единобожия, на котором основывались прежние религии, но и присутствовали ощутимые новации в общественной жизни, которые сказывались в вероучении и которые заметны и в культуре.

Формируя в сознании человека целостную культурологическую картину мира, мировоззренческая функция религии способствует осмыслению верующими действительности, постижению ими содержания собственной жизни. А наполняя содержанием существование конкретного индивида, религия порождает надежду на лучшее будущее, помогает человеку преодолевать жизненные неурядицы, видеть источник негативных явлений в собственном поведении, побуждает его к духовному совершенствованию, порождает готовность к самопожертвованию во имя устоявшихся идеалов, наполненных общественным содержанием.

Безусловно, специфические особенности исторических и культурных отношений внутри ослабленного внутренними проблемами общества, привело к разрозненным образам жизни и слабым отношениям между ним и государственным устройством, а соответственно и с идеологическими корнями. Это послужило тому, что арабские завоеватели за небольшой промежуток времени, не только завладели огромными территориями, но и одновременно утвердили в них новое верование. Но важным звеном соотнесения исламских идей с интеллектуальным

наследием захваченных народов считается толерантность учения ислама к другим культурам.¹ Прав А.А. Игнатенко, когда рассматривая вопросы такого характера приводит цитату из творчества основоположника арабомусульманской философии ал-Кинди: «Важно, чтобы мы не стыдились принимать истину, откуда бы она ни пришла – пусть даже от удаленных и непохожих на нас племен».²

Гомогенность мусульманской уммы, по словам А.А.Гусейнова: «обеспечивается общностью основополагающих принципов, характерных черт и проблем, системообразующих категорий и понятий. В этом смысле можно говорить о «мусульманской этике» как общей для исповедующих ислам этносов».³ То есть теперь, когда ислам приходит с новым принципом «не разделения на светское и религиозное», когда как для них (персов) раньше было характерно именно их разложение, а также нетрадиционный религиозно-правовой «фикх»⁴ уже приходит к разделению доктрины об «ибадат»⁵ и доктрине о «муамилат».⁶ Но в учении Зороастра на протяжении всей её истории, с её разными течениями, важное место отводилось свободу человеку при выборе любого из сторон: добра или Зла. Выбор, согласно их учениям, сделан «двумя главными «духами» - Спеита-Майньо и Анхра-Майньо, дайвами, ставшими на сторону зла, скотом или его олицетворением «Душой Быка», перешедшими на сторону добра. Для праведного человека, ведущего борьбу со злом, обязательными являются три правила-заповеди: Добрая мысль, Доброе слово, Доброе деяние».⁷

¹ Зарринкуб А.Х. Исламская цивилизация/А.Х.Зарринкуб; Пер. М.Махшулов. - М.: Андалус, 2004. –С. 17 (237стр.).

² Цит. по: Игнатенко А.А. В поисках счастья. - М., 1989. - С.243.

³ Гусейнов А.А. История этических учений [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.gumer.info/bibliotek.Buks/Culture/Gusein>.

⁴ Правовые законы ислама «шариат».

⁵ Поклонение.

⁶ Взаимоотношения людей между собой.

⁷ Э.А.Грантовский. Зороастризм. – С.186.

Приведем такой пример, что решение указанной проблемы в теоретическом смысле в культуроведении зависит от факторов, которые можно охарактеризовать следующими образом:

- соответствие культуре определенного общества;
- ориентирование человека не только на усвоение существующих и новых культурных ценностей, но и на их воспроизведения.

В таком случае, развитие личности, осуществляемое через культурное пространство, является своеобразным ключом к гуманитарного развития общества, а следовательно, гуманизация является объективным и актуальным процессом. В науке также существует ряд трактовок понятия «гуманизация»: обновление содержания жизни, создания возможностей выбора вариантов содержания и методик освоение, формирование творческого процесса, развитие творческой деятельности, раскрытие творческого потенциала личности, развитие творческих способностей. Но такая теория в раннесредневековый период не имеет смысла.

Хотя, вместе воинственностью арабских завоевателей наблюдается также большее проявление культурной практики. Зрелая политическая и культурная сознания население в Персии и Средней Азии приводит к тому, что они все сознательнее начинает воспринимать экономический социальный детерминизм своего совместной существовании, понимая его причины, все больше стремится способствовать процессу. Глубокое понимание причин приводит к мысли о возможности изменить общество реформаторским политическим путем, поскольку последний не может в корне изменить систему. Тем не менее, такие условия способствовали тому, что люди склонные к наукам все больше вникали в культурно- научное

пространство арабских завоевателей, особенно к изучению языка и традиции.

Нельзя забывать и том, что активных связей между завоеваниями арабами новых земель и распространение новой культуры, религии, традиции, формирование различных школ и направлений в регионе, при таком раскладе логически могут найти своего подтверждения. Поэтому при поэтапном анализе фактов данного периода можно найти реальных истоков, которые на наш взгляд могут лежать как в диалоге культур, так и в насаждение ислама.

Таким образом, вследствие сложившейся исторической реалии эпохи, исламская религия в Средней Азии заступает при правлении Кутайба ибн Муслим, и выражается преимущественно в формах ортодоксального суннитского ислама. Исламская духовность представителей первых мусульманских общин сочетает, прежде всего, верность общеисламской традиции, хадисам и нравственным заповедям, и суннам Пророка. Первостепенно, а порой и исключительное внимание уделялось шариату, а зачастую и вовсе не наделялось научным статусом, тогда как новые появившиеся школы и течения с иной мысли могли только формироваться в тени. Такая однородность целиком объясняется историческими и эпистемологическими корнями.

Но, несмотря на это, доминирующая исламская религиозная определенность распадается на двух настроенные против друг друга ветвей, хотя это является политизированной на основе разделения власти, особенно духовной. К тому же исторически - и культурно народы Средней Азии находятся близко к персам, которые уже взяли курс на неортодоксальный ислам. Третьей по степени трудностью было то, что на смену Омейядов к власти к тому моменту уже пришли Аббасиды, родственно связанные с шиитами. Исламская

среднеазиатская духовность поляризуется, прежде всего, между всеми этими признаками. Нету независимости национальной, хотя на географическую, имеются все основания. Преодоление кризиса именно в этих ориентациях ещё находится на стадии формирования.

Подытоживая тему роли ислама и её культуры в формировании мировоззрения Хакима Тирмизи и обеспечение естественных прав идеологии мусульманского мистицизма, как и мусульманской культуры, в целом, становится остро актуальным в науке и осознание религиозной толерантности и плюрализма ислама раннесредневекового периода, стал важным принципом, с чем связан судьба сотни мыслителей, как энциклопедистов, так и разных направлений в регионе, но которая игнорировалась на протяжении последних столетий. Сегодня, нельзя забывать о политической и социальной связях, и взаимообмена культурными составляющими и ценностями на всей огромной территории мусульманского Востока и возрождение культурных ценностей.

1.3. Основные черты раннесредневекового суфизма и его влияние на мировоззрение Хакима Тирмизи

Вопрос о том, что разнородные культуры в регионе распространения ислама стыковались с воинственной политикой, но народ в течение какого-то времени в синтезе получил новую культуру с признаками персидской и арабской традиции, и то, что даже в этом случае не остались в стороне индийские, христианские, еврейские и греческие достижения, является крайне интересным. Ислам, как господствующая религия, продолжала диктовать свои условия как за счёт прогресса познания предложенной Кораном, так и за счет пробуждения

освободительной и классовой борьбы, творческого потенциала народов, входивших в Арабский халифат. Это привело к высокому подъему раннесредневековой культуры Ближнего Востока и Среднего Азии. Этот расцвет культуры продолжался даже тогда, когда халифат как единое целое фактически уже не существовал.¹

Глубокие социально-экономические причины во взаимодействии с мистическими верованиями Востока (манихейство и индуизма) и научно-философскими воззрениями греков, становятся стимулом развития интеллектуального потенциала в исламской цивилизации. В подтверждении этого тезиса, приведем слова Сайид Хусейна Насра о том, что «Начав с философии и научных достижений греков, персов и индийцев, мусульмане постепенно находили новые интеллектуальные перспективы, с тех пор определяющими духовный горизонт исламской цивилизации. Правовые школы и суфийские братства стали возникать в III в. по хиджре / IX в. н. э., но явной «дифференциации» в исламской культуре еще не было осуществлено. Спустя несколько столетий присущая исламскому мировоззрению интеллектуальная разносторонность помогла усвоить выдающиеся тексты...».²

Безусловно, определяющее влияние на развитие раннесредневекового общества в Мавераннахре оказала научная культура и интеллектуальная традиция. Распространение новых идей ислама ознаменовало отказ от старых, дофеодальных религий, утверждение монотеизма - веры в единого бога, не только догматическими принципами, но и научными методами, при котором мусульманское представление о мире, как о едином целом, имело важное значение для формирования

¹См.: Конрад Н.И. О всемирной литературе в Средние века. Вопросы литературы, 1972. №8. – С.91.

² Наср Сейид Хусейн. Философы ислама: Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухра-варди, Ибн Араби/ Пер. с англ., предис. и коммен. Р.Пеху. - Языки славянской культуры: ООО: Сафра, 2014. - 152 стр. (Философская мысль исламского мира: Переводы. Т.3). - С.14-15.

характерной раннесредневековой эпохе эстетической идеи о гармонии Вселенной.

В раннесредневековый период развития мусульманской идеологии на формирование мировоззрения мыслителей заметное влияние оказали исторические и социального идеологические условия эпохи, но общей характеристикой все-таки является повышенное внимание к проблеме религиозно-политических преобразований. На творчество Хакима Тирмизи наблюдается воздействие научной эволюции в исламе и данное положение подтверждается, в том числе, тем, что наряду с учением Корана, важное место уделяется науке об хадисах или хадисоведению.

Однако важнейшим событием, как в регионе, так и в жизни самого мыслителя является формирование аскетико-мистического течения в исламе под будущим названием суфизм или тасаввуф. Хотя сам мыслитель ни в одном из своих произведений не говорит о своих суфийских предпочтениях и даже не использует это выражение, все же следует заметить, что примерно к концу VIII - началу IX вв., появившись в среде собирателей хадисов (мухаддисун), группа людей, странствующих сказителе, проповедников (куссас), чтецов Корана (курра'), участников джихада, благочестивых ремесленников и торговцев, а так же часть христианского населения, принявшей ислам, и даже занимавшиеся переводами греческих трактатов, составляют группу людей, в последствие получивших название «ахли тасаввуф» или «суфийя». Тогда же стали использовать для их обозначения слова «захид» (аскет) от зухд, означающий «аскетизм, воздержание, отречение от мирского» или близкое к этому «'абид» со значением «подвижник или богомолец».¹

Б.Ратдке и Дж.О'Канэ ссылаясь на составителя суфийских произведений Джа'фар аль-Хулди не исключают возможности того, что Тирмизи не принадлежал ни к одной из существующих к тому времени

¹ См.: Ислам: Энциклопедический словарь. - М.: Наука, 1991. – С.226 (315 с.).

разных направлений суфизма, как в принадлежности к багдадской школе, так и Хорасанских. К тому же они ссылаются на то, что сам он никогда не использовал слово суфий где-либо в своих трудах, но с уверенностью они его называют мистиком, или теософом, подразумевая под этим термином «хаким»¹.

Основные поиски его суфийского направления проводятся нами во взаимосвязи с творчеством ал Хаким ат-Тирмизи, который по праву занимает видное место среди первых мыслителей эпохи, таких как, Ираншахри, Закария Рази, Ибн Раванди, Абдуллах Ибн Мукаффа, Баязид Бастами, Абуль-Касим ал-Джунайд, стоявших у истоков интеллектуальной деятельности и свободомыслия, своими глубокими идеями и совершенным мастерством, взглядами на обществе, человека и мира. Эти мыслители жили и творили в первые века ислама в дали от центров культуры арабского мира, но в совершенстве владели арабским языком и создали такие идеальные школы и учения, которые на самом деле не укладываются ни в какие другие мерки и критерии, кроме как Ренессанс.

О том, что Хаким Тирмизи по праву принадлежит к плеяде таких мыслителей, нет сомнения, прежде всего потому, что в период становления религиозной и правовой мысли (фикха) в исламе на территории завоёванных арабами новых земель он внес видный вклад в развитие философско-религиозной мысли, сочинив важнейшие произведения, посвященные актуальным проблемам философии, рационализма и иррационального постижения Бога, этическим проблемам. Это происходило параллельно с развивающейся культурно-исторической ситуацией.

Завоевание части Хорасана стало переломным моментом в истории ислама: так как образовалась новая мусульманская община с

¹ Bernd Radtke and John O 'Kane. The concept Of Sainthood In Early Islamic Mysticism. Two works by Al-Hakim Al-Tirmidhi. – С.6.

нравственными принципами, правовыми воззрениями и философскими взглядами, отвечающими особым требованиям региона. Раскрываясь в исламе, эти идеи ассимилировались и входили в плоть и кровь религиозных убеждений, догматов, таким образом, внося их в общественное звучание и значимость. Начиная с этого момента, заново возрождается формирование авторитетов, принципиальных для ислама. В становлении авторитетом такого уровня Хакиму Тирмизи помогли такие особые жизненные обстоятельства, которых мы рассмотрим особо.

Какие же причины привели к появлению различных школ и течений, так же как и плеяды мыслителей исламской идеологии, апологетов ислама? Какие исторические условия способствовали укреплению и распространению ислама у населения? Где искать политические, социальные и этнографические корни этих феноменов? И наконец, что способствовало этим великим мыслителям стать на путь мистицизма, а возможно и по сути вторым после античных мыслителей в развитии энциклопедической науки в истории всего человечества? На эти вопросы исследователи ищут и находят ответы в многочисленных источниках как доисламской, так и ранней исламской эпохи. Для выяснения обстоятельств, которые бы объяснили появление раннего мистицизма в регионе, характеристики некоторых фундаментальных черт суфизма, а так же их связи с Хакимом Тирмизи, некоторые исследователи, ссылаясь на автобиографическое произведение самого мыслителя «Будув уш-шаън,» приводят такой факт, что Тирмизи, как и другие суфии, прошел собственный путь от сулука, т.е. в 27 летнем возрасте. В этом же возрасте он совершил хадж и сразу после этого начал встречаться с представителями суфийских и теологических кругов региона в поисках пути к совершенству, что означало поиски наставника. Думается его формирование и становление на путь мистицизма и суфизма скорее всего связано с ранним

суфизмом Багдадской школы и ранними Хорасанскими протосуфийскими движениями.

Начальная форма суфизма появилась в форме индивидуальной практики благочестия и аскетизм (зухд), таких как поклонение и нравственная дисциплина. В такой форме она появляется в Багдаде, но со временем подвергается новыми теоретическими и практическим изменениями и приходит к форме религиозности, основанной на понятиях Божественной любви (хубб). Что касается Хакима Тирмизи, то мы уже отмечали, что он отвергает аскетизм и уход от общества. Обоснование концепции «божественной любви», как и протосуфизм Хорасана, связаны с именами Абу Язида Бистами (ум. 201 АН / 874 н.э.) и Абу Тураб Нахшаби (ум. в 859 г.) о встрече с которыми писали многие исследователи. Формы их учения связаны с вараъ (богобоязненность) и гнозисом (маърифат).

О том, что Хорасан был центром классической исламской культуры и суфизма писали многие, но слова, «Хорасан был колыбелью исламского суфизма» А.Х.Заринкуба и «доминирование Хорасана как центра интеллектуального брожения в классической исламской культуре и суфизме»,¹ - Л.Леввисона кажутся более убедительными. Другое высказывание Л.Леввисона о том, что «мозг расцвета культуры Аббасидов, «происходил из Хорасана, а не из западного Ирана, Аравии, Сирии или где-либо еще»,² подтверждается тем, что Хорасанский протосуфизм приобретает славу и включает в себя такие разнообразные теории и фигуры, как Шакик ал-Балхи, Абу Язид Бистами, Абу Тураб Нахшаби, Хаким ал-Тирмизи, Абу Хафс ал-Хаддад, Абу-Язид ал-Бистами.

Некоторые из них, кроме передачи хадисов, также в своих трудах ярко проявили прогрессивные черты эпохи, утверждали силу человеческой

¹Zarrinkub A.H. *Justiju-yi dar tasawwuf-i Iran*. – Tehran, 1978. –С.19 и L.Lewisohn, "Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism" (11-43) in Lewisohn, ed., *The Legacy of Medieval Persian Sufism* (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992). –P.17.

²Lewisohn, art. cit.–P.17, and citing R. N. Frye, *The Golden Age of Persia*. -London: Weidenfeld & Nicholson, 1975. –P.165.

воли и разума, ценность и богатство реального мира. Как правило, они выступали открыто против атеистических позиций, но в то же время их идеи, были далеки от философии и теологии, что подтверждается словами С. Х.Насра: «В исламской традиции есть совокупность знаний, которая, будучи высокоинтеллектуальной (в первоначальном смысле этого термина), не является ни теологией (каламом), ни философией (фальсафа), хотя имеет дело со многими элементами субъектов их изучения, но с другой точки зрения».¹ Следовательно, поэтому в мировоззрении мыслителей раннесредневекового периода в регионе противоречиво сочетались идеалистические и материалистические тенденции, схоластика и стремление к познанию реальной действительности. Признавая божественное происхождение вселенной, вместе с тем мыслители говорили о том, что научно-философское знание существует независимо от религиозной веры.

Ценные исторические сведения содержит сохранившиеся трактаты и памятники литературы и науки, дошедшие до наших времен. Это более чем пять тысяч записей, содержащих государственные акты, правовые установки, долговые обязательства, сообщения о военных походах и др. Доисламская арабская поэзия, устные переводы, записанные в VII-VIII вв., отразили повседневную жизнь аравийцев, их обычаи, взаимоотношения между арабскими племенами. Античные, византийские, персидские, сирийские авторы также рассказывают о быте и верованиях жителей Аравии. И, наконец, сама Сунна является важнейшим источником раннеисламской истории арабов.

Тот же В.В.Бартольд называл возникновение ислама широкий контекст религиозно - политического движения, охватившего, как он доказывал, Аравийский полуостров в конце VI - первом десятилетии VII в. К анализу античного наследия и его обращение в мировоззренческой ткани

¹Наср С. Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and Their Significance Today.

мусульманской учении обратились при посредничестве греко-римской идеологии, первыми в это время были персы, а потом и арабы, которые в течение почти 500 лет (VII-XI вв.) господствовали в странах Ближнего и Среднего Востока, Северной Африки и центральной Азии. Большое значение для развития науки имело овладение персами технологии Изготовления бумаги, заменивший дорогой папирус. В то же время «научные занятия» и контакты с греками, которые стали более интенсивными после прихода к власти Аббасидов (750 - И.М.), в IX веке обусловили расцвет исламской философии, которая пыталась согласовать веру и разум».¹

В то же время первоначальный суфизм возможно даже в основных принципах не стоял на том пути, который предписывается будущей разнородной, но с общими специфическими степенями пути становления. Но этого нельзя сказать в адрес представителей раннесредневековых восточных мистиков, на примере того же Хакима Тирмизи. О неукоснительном исполнении законов мусульманского шариата и послушничестве мюрида и наставника в его автобиографии и творчестве без преувеличения можно найти многочисленные факты, но меньше о познании Всевышнего не умом, а сердцем и о полном постижении истины. Таким образом, если исходить из этого, то получается, что слово «хаким» в традиционном понимании философа, мудреца или мистика не может быть применимо к Хакиму Тирмизи, так как он не может быть признан ни как философ, ни как суфий, хотя он имел склонность и к поиску мудрости, и к поиску божественной истины. Вместе с тем его возможно представить как апологета собственного пути познания, касающегося «знания о человеке и мире», которое у него выработано как целостное многогранное мировоззрение на основе его же собственного внутреннего опыта, а не

¹Делорм Ж. Основные события Средневековья [Текст] / Ж.Делорм; пер. с фр. Е.В.Шукшиной. – М.: Астра, АСТ, 2004. – 160 стр.

через процесс интеллектуальной абстракции и силлогистического мышления философии того времени.¹

О многогранности и обширности воззрений вышеназванных мыслителей и их заслуг в формирование суфизма в Хорасане, в том числе в Нишапуре, пишут многие исследователи. В этот период Нишапур и Бейкент вместе с Мервом, Гератом и Балхом, стали одним из главных городов Хорасана.² Как известно из истории Средней Азии и ее соседних территорий, арабские завоеватели здесь прибегали к различным методам и все время старались навязывать населению свою культуру. Например, Абубакр Мухаммад бин Джаъфар Наршахи в «Истории Бухары» пишет: «Так Кутайба собирает много вещей и отправляет их с двумя жемчужинами Хаджожу и пиет письмо, где напоминает завоевателю Бейкенда об этих двух жемчужинах. В ответ Хаджодж ему пишет: «То, что ты вспомнил, было удивительно и интересно, и аромат пришел ко мне из этих двух великих жемчужин, зерна и от птиц, которые принесли его, и из этого изобилия вашей щедрости, которое вы послали нам»³. Таким образом, Бейкенд много лет оставался в руинах.

Необходимо упомянуть о вкладе предшественников Саманидов-Тахиридах, самым значительным вкладом которых и их культурного центра Нишапура было то, что стали известными верными Аббасидам искренними сторонниками Сунны, перед лицом «подозрительной» религиозной деятельности шиитов и их пропаганды. Также есть сведения о

¹ Bernd Radtke and John O 'Kane. the concept of sainthood in early islamic mysticism. Two works by Al-Hakim Al-Tirmidhi. - С.6.

²См.: Раҳмонов Эмомалӣ. Точикондароинаитаърих. Аз Ориён то Сомониён (китоби сеюм). – Душанбе: Ирфон, 2006. - С.206; См. также G.Le Strange, Землевосточного халифата. - Лондон, 1966. – С.383; См.: RW Bulliet, The Patricians of Nîshapûr, (Cambridge: Harvard University Press 1972). Гл. I. - PP.4-27.

³Джаъфар Наршахи в «Истории Бухары».

развитии ранних мистических учений крайнего аскетизма среди образованного населения Нишапура.¹

О воздействии Нишапура и его правителей на творчество Хакима Тирмизи говорит и тот факт, что оставшиеся до нашего времени произведения мыслителя тематически представляют широкое предметное поле, где наряду с науками о хадисах и интересом к толкованию Корана и фикхом, интересе к каламу, а также теологичностью и концептуальными рассуждениями о «любви к Богу», «печати святых» и соотношениях «человек - религия», Хаким Тирмизи так или иначе затрагивает и социальные проблемы. Больше всего он упоминает о проблемах власти как духовной, так и светской. Но заметен его интерес и к сугубо философским проблемам, которые он затрагивает частично, но больше касается проблем о богословия и теософии. В то же время, есть в учение Хакима Тирмизи контекстуальные утверждения и элементы, которые позволяют сделать вывод о том, что мыслитель хорошо разбирался в тарикатах суфизма. Эти вопросы касались проблем категории мистиков, элементов пути - сулук, интерпретации жизни, способов самосовершенствования и путей обуздания нафса.

О деятельности раннего маламатия в городах Хушан, Бейкенд Тирмиз и Балх есть сведения самих раннесредневековых мыслителей. Центром же всех движений раннего суфизма по праву можно считать Нишапур, который более известен в третьем х. /девятом - четвертом/десятом веке деятельностью кругов с явно аскетическим и мистическим направлением на фоне разнообразной религиозной деятельности.

Во время правления династии Тахиридов (820-873) Нишапур был правительственным центром и столицей Хорасана. После падения Багдада

¹Arberry A. J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: George Allen & Unwin, 1950). – P.40; For Ansari on Kharraz and Hallaj, see A.G.Ravan Farhadi, *Abdullah Ansari of Herat: An Early Sufi Master*. (Richmond: Curzon Press, 1996). – PP.49 ff., 55.

Бувейидов в 945 году Нишапур стал фактическим центром суннитского ислама, по крайней мере, до середины пятого х./ одиннадцатого века. Его процветающее сельское хозяйство было основано на тонкой и сложной ирригационной системе, в основном на подземных каналах, которые эффективно использовали воду тающих снегов гор, окружающих город, а также воду реки, которая протекает через ее северо-восточную часть. Сам центр был заселен в основном торговцами, богатыми ремесленниками, а также учеными, которых можно было считать устоявшимся средним классом.¹

Цель последователей маламатизма в Нишапуре заключалась в том, чтобы не скрывать достижений нравственной духовности. Первоначальный идеал заметно отличался и, очевидно, требовал высокой степени самоконтроля и решимости противостоять всеобщему вниманию и сопутствующим отвлекающим факторам. Оно было направлено на то, чтобы уменьшить эгоизм и гордыню и гордиться воображаемым духовным продвижением.

В произведениях Хакима Тирмизи можно также сталкиваться с явным таинственным смыслом оговорок, которые, наверное, возможно отнести к приверженцам маламатия, к примеру, факт о его связи Хидром. Он сам об этом никогда не говорит в своих книгах, но в тоже время раскрывая значение и роль этого вечного пророка, он частично признаётся в этом. В Хатме он напоминает о главе Корана об Увайсе, жившем во времена пророка Мухаммада и занимавшемся выпасом стада верблюдов. Рассказывается, что «перед смертью пророк Мухаммад завещал Умару и Али, чтобы его власяницу (хирка) передали этому пастуху, ибо он считал пророка Мухаммада своим наставником, подражал ему, хотя никогда они

¹ Абдаль-Гафираль-Фариз, Аль-Халкааль-'ûlâ min ta' rîkh naysâbûr al-muntakhab min al-Siyâq , изд. Мухаммед Касималь-Махмуди. – Кум, 1403/1982-3, №.1, - P.7; нет. 182, P.97.

не виделись и не встречались»,¹ и в конце приводит слова доказывающие, что это возможно.

Важным и, наверное, единственным источником рассказывающим о развитие маламатизма является «Рисалат ал-Маламатия» написанная передатчиком хадисов и традиционалистом Абу Абд ал-Рахман ал-Сулами, который был также автором нескольких других работ связанных с мистикой.² Сулами, который, по-видимому, хотел показать, что иракский суфизм на формирование маламатизма в Хорасане имеет непосредственное воздействие, приводит различные элементы аскетизма и «фана филах», хотя в других местах Сулами не старается приравнять две региональные традиции, а наоборот показывает их различие.

В своем анализе воззрений маламатизма и его воздействия на Хакима Тирмизи С. Свири приходит к выводу о том, что ранние учителя маламати, похоже, предложили систему, в которой искренний самоанализ и самокритика были переплетены в высоко оценочном социальном процессе, основанном на рыцарстве и альтруизме ... Он считает, что призыв маламатия отказаться от любых внешних знаков различия или любого внутреннего требования к духовному превосходству означал на практике строгое соблюдение исламского шариата³

«Вопреки тому, что маламати обычно предполагают выполнять обязанности, являющиеся фарз (обязательными), такие как ритуальный салат(молитва), Хадж т.п., тем не менее, они их в быту отвергают, чтобы не привлекать/привлекать внимания к себе», пишет Дж.Спенсер. Он в этой связи подчеркивает, что тонкости в теориях маламати, как необычного этического и эстетического подхода к быту и жизни, требуют должного внимания.

¹Аттор. Тазкират-ул-авлие. Пишовар- С.13.

²аль-Мукаддаси. Abu Nasr MutahharibnTahir, Kitabal-Baduwa'l-ta'rikh (Beyrut), vol.5. – P.148.

³Sviri S., "Hakim Tirmidhi and the Malamati movement in early Sufism" (583-613) // L. Lewisohn, ed., Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993). –P.584.

Мусульманские мыслители этого периода как в Ираке, так и в Иране заинтересовались переводческой деятельностью научных центров. Но здесь найти истоков мистицизма и аскетизма было невозможно. Исламская философия сразу ориентировалась преимущественно на Аристотеля, однако отдельные мыслители перехватили у греков также идеи Платона и неоплатоников, которые распространялись параллельно с учениями перипатетиков. Более того, в это время арабский перипатетизм стоял на ряду с неоплатонической интерпретацией, а кое-где даже заимствовал отсюда основные идеи. Крупнейшими представителями аристотелизма, то есть мусульманской философии, ориентированной преимущественно на эллинскую и эллинистическую традицию, были «фалосифа» (именно ей наиболее свойственно свободомыслие), в арабо-иранском же мире их представителями были ал-Кинди, ал-Фараби, ар-Рази, Ибн Сина, ибн Баджжа, ибн Туфейль, ибн Рошд. Основоположником восточного перипатетизма стал первый большой исламский мыслитель Абу-Юсуф Якуб ибн Исхак ал-Кинди, который даже получил титул «Философа арабов». От него берет начало тенденция восприятия античной традиции восточными перипатетиками. Его перу принадлежит около 240 трактатов по философии, медицине, естественным наукам. В то же время во времена аббасидского халифа ал-Маъмуна ибн Харун ар-Рашида мыслитель участвовал в переводах и комментировании произведений греческих философов и ученых - Аристотеля, Порфирия, Птолемея, Евклида и других¹

Малая изученность принципов маламатизма или того же аскетизма усложняется ещё больше синтезом философии с учением Корана и догматами Ислама. Но при тщательном анализе принципов маламатизма и ранних образцов поведения Нишапурских мыслителей показывают разные способы осмысления «пути истины и вины». К примеру, были «крайние» и

¹ Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма. - Душанбе: Дониш, 1990. – 116с. – С.5.

«умеренные» маламатиты, представителем которого был Хамдун ал-Кассор (ум.884) представлявший «экстремальный подход», то есть такой принцип, согласно которому он «возлагал вину на себя».

Принципы же «аскетов» в суфизме могут вводить в заблуждение, поскольку это явление не похоже на христианское монашество. Многие аскетические типы были фактически женатыми мужчинами. Например, умеренный «аскет» и традиционалист (мухаддит) ал-Кушайри из Нишапура имел двух жены и шестерых сыновей. Также есть сведения о том, что даже его жена - Кадбану Фатима имела хорошее образование, в том числе в части хадисоведения. Таким можно видеть и Хакима Тирмизи. Согласно Б. Радтке и О'Кейну, «он является первым и, вплоть до времени Ибн ал-Араби, единственным мистическим автором, чьи работы представляют собой широкий синтез мистического опыта, антропологии, космологии и исламского богословия ... Система мысли Хакима Тирмизи представляет собой старую исламскую теософию, которая ещё не сознательно ассимилировала элементы из аристотелевско - неоплатонической философской традиции»¹.

В вопросе выяснения принадлежности Хакима Тирмизи к суфизму или исламскому мистицизму целесообразно дать краткую характеристику тех ветвей исламской идеологии, которые могли бы служить становлению его как суфия. Ясно, что в первые века ислама мыслители признанные позднее суфиями, также до сих пор располагаются в суфийской иерархии между различными орденами, например «ахл аз-зуххад», «ахл ал-фукаро», «ахл ал-‘арифун», «ахл ал-хакика», «ахл ас-саликун», «ахл ма‘рифа» или др., а имя Хакима Тирмизи больше всего упоминается в числе приверженцев «ахл ал-хакимийа».² Между тем это отдельное направление

¹ Радтке и О'Кейн, Концепция святости в раннем исламском мистицизме. (Ричмонд, Суррей: Керзон Пресс, 1996).

²См. S. Svirī. Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement in Early Sufism // Classical Persian Sufism. Ed. L. Lewisohn. NY, 1993. - P.583-613.

раннего суфизма и именно «хакимитов» больше всего считают приверженцами мистически настроенных интеллектуалов, но и здесь нет единого мнения, потому, что многие считают их связанными с каррамитским движением, чего наверное нельзя сказать в адрес Хакима Тирмизи и Барака. К примеру, Жозеф Ван Есс пишет, что «Хакимиты» придерживались элитарного мистицизма, отличавшего их как от ахл ат-тасаввуф, так от каррамитов, и ставили себя выше обычных суфиев».¹ Мы напоминаем, что в мусульманском мистицизме об «ахл ал-хакимийа» - проповедниках мистической мудрости» так же упоминает А.Д.Кныш, в связи с объяснением взглядов «ахл ал-хадис» -традиционалистов, которые отрицательно относились к спекулятивному богословию (калам), а в вопросах веры отрицали рациональные доводы и опору на личное мнение (ра'й)».²

В эпоху Хакима Тирмизи влияние различных межкультурных обменов и переводов рациональных философских трактатов античных мыслителей привело к тому, что возникло соперничество, антагонизм, и дебаты, которые лишили религию своей первоначальной простоты и которая привела к появлению значительно разрозненных теорий о Божественной благодати. В этом контексте суфизм представил свой собственные иджтихад, термин, используемый в исламе для личных рассуждений (или рационализации), а также для определения того, что является правильным с точки зрения исламского шариата, а что неправильным. То есть исламская юриспруденция дает право муджтахидинам на свободные и независимые усилиях, предпринимаемые с целью продвижения и расширения исламских наук. Практикуя иджтихад, мыслитель имеет право со ссылкой на ахкам (законы) отвечать на вопросы и решать проблемы, к которым нет специального указания или текста

¹См. Josef Van Ess. Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Band II. - P.565.

² А.Д.Кныш. Мусульманский мистицизм. Краткая история. - М., Спб., 2004. - С.118.

(насс), также опираясь на правовые источники и принципы извлекать из них выгоду для идей других муджтахидун.¹

Но со временем соперничество и антагонизм между суфиями и мусульманскими юристами (фукаха) усилился из-за умозрительного и буквального подхода мусульманских юристов к пониманию и применению исламского права, а также к его требованиям. Подходы, которые рассматривали суфии, зачастую выходили за рамки Писания, а также они в поиске внутреннего, эзотерического смысла уходили ещё дальше.

Теперь, приступая к определению мистики, сразу признаемся, что не сможем с такой уверенностью что-либо сказать о мистицизме, также как и исследователь мистического опыта К. Шмидт который писал: «Мистика - это один из тех терминов, который и по ныне не имеет ещё определения-пользующегося общим признанием, но тем не менее, такое понятие у всех на устах».² Вернее, здесь лучше всего вернуться к этимологическим корням понятие мистики и дать ей то значение, которое определяется как неопишное, невыразимое и таинственное, сокрытое, т.е. опыты, отчеты и утверждения о переживании высшей реальности. Вот в этом смысле мистицизм уже соответствует поисковым усилиям как христианского, так и исламского мистицизма.

Таким образом, мистицизм может определяться своего рода как экспериментальное знание о Боге или эмпирическое знание Бога, которое следует отличать от доктринальной или даже догматической религии. Даже не доходя до специфических особенностей религии, в том числе суфизма, наряду с мистическим опытом, можно утверждать, что истоки раннесредневекового суфизма, отмеченные многими исследователями, рассматриваются в связи с анализом и разработкой суфийской доктрины таких известных мыслителей как Газали, Ибн ал-Араби, Джалалуддин

¹<http://www.al-islam.org/al-tawhid/ijtihad/1.htm>

²Schmidt Korbinian. *Mystische Erfahrung: Einheit oder Vielfalt?* - Berlin, 1987. - С.3.

Руми или других мыслителей, которые сформировали ряд концепций богопознания в суфизма и исламе.¹ Имя же Хакима Тирмизи упоминается в связи с его влиянием на Ибн ал-Араби по его собственному признанию.

Сущность суфизма и конечной целью суфиев является общение с Богом посредством духовного осознания, которое достигается благодаря знаниям, исходящим из Корана и хадисов, которые представители суфийских школ обозначают термином илм (наука) и пути как практики в исламе, определяющейся термином амал. Формирование такой системы в учениях тасаввуф прошло длинный путь. С самого начала философия суфиев вращалась вокруг концепции Бога и путей общения с ним. Но в конце эта связь превращается в воссоединение («фано филлох») и если ранние суфии строго придерживались Корана в их интерпретации понятия Бога как бесконечного, вечного, неизменного, творца, всемогущего, милосердного и причине всего существования, то с развитием суфийской доктрины изменилось и понятие Бога от единственного, как причины всего существования до идеи Бога, как единственного реального существования. Эта философия достигла своего окончательного развития в концепции «вахдат ул-вуджуд», вдохновителем которой Ибн Араби считает Хакима Тирмизи.

Теперь вернемся к тому, что какова связь мистики и Хакимом Тирмизи, которого мы уже называли представителем раннесредневекового ислама в Мавераннахре, а Б. Радтке даже осмелился сказать, что он «является первым и, вплоть до времени Ибн ал-Араби, единственным мистическим автором»².

Какое объяснение мы можем дать этой двусмысленности, связанной не только с самим мистическим опытом, но и с суфизмом? Если мистицизм идентичен религии, то религия как опыт богопознания будет включать

¹ Махмаджонова М.Т. Философия Джалолуддина Руми. - Душанбе, 2007. - С.210.

² Радтке и О'Кейн. Концепция святости в раннем исламском мистицизме. (Ричмонд, Суррей: Керзон Пресс, 1996).

очень мало людей, поскольку у большинства нет необходимого нервного запаса, чтобы иметь мистический опыт, а если бы мистики могли иметь непосредственный опыт осознание Бога, какую роль тогда можно отнести к пророкам? О том, что пророк является одним из важных атрибутов монотеистических религий, нет сомнения, потому что в истории религий личности пророков были доминирующей силой, поскольку они были связующими для личного общения с Богом и в том, что профетология является важным в философии религии, посредством чего передаются откровения. Здесь, наверное, лучше всего вернуться к тому, что представители исламского мистицизма верили в то, что Аллах поместил в каждом человеке божественную искру, которая скрыта в глубинах их сердец. Эта искра ставит на второй план любовь ко всему, что не принадлежит Богу, например, весь материальный мир, а на первое место ставит любовь к Нему, но здесь есть и беспечность, и забывчивость, которые присущи нафсу.

Каждый вопрос, который стал предметом диспута суфиев и хукамо – мудрецов или философов и теологов, вызывал все новую враждебность и антагонизм в общественных кругах по отношению к суфиям. Из автобиографии Хакима Тирмизи мы видим, что даже вопрос чрезмерной Любви к Богу нашел противников в лице правителя Балха. Но это по сравнению с тем, что происходило в Египте, в Сирии и Ираке, где обвинения суфиев в такфиру,¹ взятое от слова куфр неверие в исламе, приводило к преследованиям и даже физическому уничтожению суфиев, как это было например, в случае с Мансуром ал-Халладжем.² Юрист

¹ Такфир -буквально означает неблагодарность; в его различных формах kufr является корнем для kaf r (сингулярный) и kuffar или kaf rin (множественное число), что означает в del/s, unbeliever / s; это также корень для tak r, что означает отлучение - или объявление человека или группы людей в дельцах или неверующих (или немусульманах). [Ссылка: перспективы мировой истории и текущих событий (PWHCE): проект на Ближнем Востоке;

² Более подробно о трагедии аль-Халлаж см. Луис Массиньон, «Халладж: мистик и мученик»; отредактировано и переведено Гербертом Мейсоном; сокращенное издание с новым предисловием Герберта Мейсона; Принстонский университет; 1994.

(факих) Ахмад Бин Ханбал, один из четырех имамов сунитской ветви ислама станет одним из самых известных противников суфизма. В свою очередь, он сам испытал преследования со стороны мутазалитов¹ Такое преследование суфиев и ханбалитов завершилось известным инцидентом под названием «гулам ал-халил», в котором почти 80 суфиев были приговорены к смерти, но позже их выпустили, и среди них числился шейх ал-Джунайд. Суфии подверглись гонениям и страданиям также и в Хорасане. Здесь критика за высказывания привело к тому, что даже незначительные слова могли привести к пагубным последствиям. Дискуссия по поводу измерения духовности или интерпретация шариата (исламского права), которые предполагали эзотеризм и экзотеризм, стали причиной продолжающейся конфронтации и несогласия между суфиями и мусульманскими юристами (фукаха).

Худжвири в «Кашф ул маджубе» подробно останавливается на вопросе об «ахл ал-маърифат» (гностиках) и пишет о том, что Богопознание (марифат Аллах или марифат-биллах), в котором основной смысл, несомненно, состоит в том, чтобы познать Бога через мистические состояния, чувства (хол) в отличие от когнитивного и догматического знания (илм) традиционалистов и теологов, отличается тем, что гнозис опережает разум и дает критерии для различия истины от лжи. Он также говорит о том, что проблема для некоторых «фукаха» была терминологической, так как суннитский ислам (точнее, ханафиты), исключительно не согласились с ними из-за традиций.² Также он приводит пример о учении «о халуле» или «воплощении», которые на первый взгляд подразумевали переселение души (танасух). Но отвергая его Худжвири

¹ Мутазила представляет собой религиозное движение, основанное в Басре в первой половине II века АН или 8-ое столетие нашей эры Василием б. «Ата» (d. 131/748 [q.v.]). Впоследствии он стал одной из самых важных богословских школ ислама. Происхождение этого термина, которое имеет смысл «тех, кто отделяет себя, кто стоит в стороне», остается загадочным. Их также иногда называют «рационалистами». <http://www.muslimphilosophy.com/ei2/mu-tazila.htm>

² Hujwiri Kashf al-Mahjub (Nicholson trans.). – PP.276-7.

хочет очистить суфизм от обвинения в ереси, и остается не понятным для фукахо. Они неодобрительно говорят, что сопутствующее учение о «вечном духе» было сотворено христианами в двусмысленных терминах и «всеми индийцами, тибетцами и китайцами», и поддерживаются консенсусом мнений среди шиитов, карматов.¹

Для суфиев, шариат также, как и духовность, разделен на две дисциплины: 1. наука захир – об очевидном, внешнем [по смыслу и форме], которая изучает акты и обряды, связанные с внешними формами поклонения, такие как молитва, пост и паломничество, а также туда возможно включить и социальные вопросы: брак, развод, наследство и т. д. Эта наука как для суфиев, так и для других называется наукой фикх - юриспруденция, которая представлена юристы. Другая дисциплина батин - внутренняя науки или эзотерические знания о религии, связанной с ней действием, «совершенных сердцем».

Согласно учению Хакима Тирмизи вопрос о нафсе является ключевым, к примеру, в «Масаил Ахли Сарахс» (Вопросы людей Сарахса) «В чём причина изобилия многого соблазна в рассудке человека, что может избавить его от этого и вообще, вреден ли ему соблазн; если да, то какие надо принять меры?» Здесь он приходит к выводу, что есть два вида искушения, первого он отводит врагу (шайтану). второй вид искушение или тревоги, который, по его словам, сильнее и тяжелее - это соблазн «эго» (нафс). Его примером является то, что человеку присущи искушения; когда они ими овладеют, он прибежит за помощью к Аллаху, который сможет прогнать их восвояси, и которых он называет отступающими, т.е. «ханнас». Приводя примеры из Корана, он заключает, что «И прося помощи у Аллаха, удаляюсь от всего исходящего сатанинского, от (рода) джиннов и людей».² Если говорится «от рода джиннов», то это означает от Шайтана,

¹Hujwiri Kashf al-Mahjub (Nicholson trans.). – PP.276-7.

²УватовУ. Ал-Ҳакимат-Термизий. - Тошкент: Маънавият, 2001. - 40 с.

т.е. врага, но в случае же «от человека», то тут подразумевается только нафс (эго).

Таким образом, философские, правовые школы и суфийские братства стали возникать в III в. по х./IX в. н.э., но явных «дифференциаций» в исламской культуре еще не было осуществлено. Спустя несколько столетий присущая исламскому мировоззрению интеллектуальная разносторонность помогла усвоить выдающиеся тексты.

Следовательно, важным фактором, с которым следует считаться, является то, что многие факты и утверждения о ранних исламских мистиках или суфиях ислама в Мавераннахре и Хорасане появились именно с тем, что исследователи связывают их воззрения с «багдадской традицией» суфизма, который сформировался в девятом и развивался в десятом и даже поздних веках. Но этой школе характерны наряду с мистицизмом, исламская традиция суфиев и аскетизм (дервишизм), чего нельзя сказать о восточных мистиках раннесредневекового периода ислама, в том числе периода Хакима Тирмизи.¹ Аскетизм в мусульманской идеологии связан с тем, что, отрекаясь от всяких материальных благ, путешествуя, показать своим примером особо сильную степень подверженности мистическому благочестию.

Таким образом, философские, правовые школы и суфийское братства стали возникать в III в. по хиджре /IX в. н.э., но явных «дифференциаций» в исламской культуре еще не было осуществлено. Спустя несколько столетий присущая исламскому мировоззрению интеллектуальная разносторонность помогла усвоить выдающиеся тексты.

Следовательно, важным фактором, с которым следует считаться, является то, что многие факты и утверждения о ранних исламских мистиков или суфиев ислама в Маварехуннаре и Хорасане появились

¹Радтке Бернад. Хикмат ва фалсафа/ Бахсе дар хикмат ул ашрок ё хикмат ул машрик (перевод на фарси Марям Мушарраф)/Жур: Маориф, цикл 12, номер 1-2, фарвардин –обон 1374. – С.139-160.

именно с тем, что исследователи связывают по их воззрения с «багдадской традицией» суфизма, который сформировался в девятом и развивался в десятом и даже поздних веках, но этой школе характерен наряду с мистицизмом исламская традиция суфиев аскетизм (дервишизм), чего нельзя сказать о восточных мистиков раннесредневекового периода ислама, в том числе Хакима Тирмизи. Об этом мы уже упомянули, что «Хаким Тирмизи был богатым человеком с огромной особняк в Тирмизе, а его современники Хизравийа родом из правителей Балха, и Варрака был успешным торговцем», что ни как не может быть похожим на аскетизм¹. Аскетизм в мусульманской идеологии связан с тем, что, отрекаясь от всяких материальных благ, путешествуя показать собою сильную степень подверженности мистическому благочестию.

¹ Радтке Бернад. Хикмат ва фалсафа/ бахсе дар Химат ул ашрок ё хикмат ул машрик (перевод на фарси осуществлён Марям Мушараф)/статья в журнале Маориф, цикл 12, номер 1-2, фарвардин –обон 1374.- С.139-160.

ГЛАВА 2. ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ ХАКИМА ТИРМИЗИ

2.1. Онтологические аспекты философско-религиозных воззрений Хакима Тирмизи

Раннесредневековые исламские учения суфизма в Мавераннахре окончательно сформировались во второй половине IX-X вв., т.е. в то время, когда сложилась школа, в которой развивалась система новых ценностей новой идеологии, а исламская религия пронизывала собой и регламентировала все сферы и стороны жизни мусульманской уммы. Уже к этому времени сформировались и ведущие направления средневекового философствования – перипатетизм, калам и суфизм. Если первая была восточным аристотелизмом, то два других - вариантами религиозной философии, но для всех непререкаемым был авторитет Корана, а Аллах представлял исходным ориентиром для всевозможных соображений и осмысления.

Учения представителей данных направлений философско-религиозной мысли эпохи дают пищу для анализа тех или иных философских проблем с целью постижения истины. Они едины в том, что могут развивать идеи и раскрывать разные аспекты бытия, а человек может в полной мере использовать возможности разума, поскольку он способен привести к черте, за которой открывается сфера созерцания сияния славы Аллаха. В тоже время в поисках путей приближения к Богу следует полагаться на чувства, веру, любовь и самоотречение.

Здесь мы напоминаем, что сознательно мы поменяем места между содержательными тематическими вопросами в творчестве Хакима Тирмизи - «печати святых» и любовь к Богу, именно потому, что от правильности их расстановки зависит во многом, не только нравственно-логические выводы, но также последовательность и гармоничность нашего анализа.

Вопрос о любви к Богу наделяет человека ответственностью в вопросе о роли святых. И собственно такое лицо человека развивается в случае, «если перспективу его свободных решений в выборе между любовью к Богу и к ближним, становится мистическая любовь. Философское постижение любви берет своего начало в учениях античных философов Древней Греции, но возникая на каком-то этапе исторического развития ислама, суфизм активно начинает участвовать в построении мира идеальных идей, вещей, что на практике ведет к обоснованию приоритета духа над телом, а любви над догмами религии. Со своей стороны, исламская религия укореняется в национальную почву, как следствие и среднеазиатская, как и персидская и арабская культура в целом приобретают религиозную окраску. Специфическая комбинация этих факторов добавляет в культуре, и в религиозности нации неповторимые черты, а субъектам этой культуры становится осознание своей человечности на основе любви.

В период раннего средневековья, только в произведениях Хакима Тирмизи мы видим, что в вопросах святости в «распределении ролей между пророком и святыми», он впервые наметил целостное, суннитско-мистическое воззрение, где существовала строгая система иерархических связей, обусловленных учением Корана, но есть и другие проповеди мыслителя, которые заслуживают быть на видном месте на примере, мусульманских принципов о «любви к Богу», которые высказаны им в таких произведениях как «Хатм ул-Авлийа» (Печать Святых) или «Илал аш-шариат» (Факты исламского права).

Отсюда можно узнать о важности формирования зрелой человеческой личности, которая уже переросла эгоистическую стадию становления своего развития. Одной из проблем такого рода является то, что оно осуществляется одновременно благодаря различным факторам, начиная от ментальности социума, в котором находится индивид, и заканчивается конкретными лицами, которые в той или иной степени причастны к иерархии Божественных атрибутов.

Перед тем, как приступить к изложению предмета нашего исследования, надо подчеркнуть, что, исходя из природы раннесредневекового миропонимания, в мусульманском Хорасане и вообще Средней Азии в целом, где философия и теология не были противопоставлены на стадии своего формирования, а были больше взаимосвязаны, как предмет и способ его изучения, а также на основе коранической идеологии, целесообразно подчеркнуть, что объединяющим стержнем их взаимодействия выступает мистика. Метафизика с присущими ей сакральными основами бытия опирается на мусульманскую мистику и определяет ее методологию и в этом случае, мусульманская мистика оформляется в метафизику и становится содержанием теологии. Самым характерным акцентом этой теологии является концепция любви к Богу.

Пути мистиков иногда расходятся в выборе способа богопознания, т.е. одни предпочитают язык Интеллекта, другие - Любви. Буркхардт Тит (Burckhardt, Titus) о роли Разума и Любви рассуждает следующим образом, что некоторые суфийские писатели, такие как Мухииддин ибн Араби, Ахмад ибн ал-Ариф, Сухраварди, аль-Джунайд и Абу-л-Хасан аш-Шазили, подтверждают интеллектуальную позицию.¹ Они рассматривают Божественную Реальность как универсальную сущность всего знания, в зависимости от Разума. Другие суфии, такие как Омар ибн аль-Фарид,

¹ Burckhardt, Titus. Du soufisme. English] Introduction to Sufi doctrine/Titus Burckhardt; foreword by William C. Chittick. Shiraz. - Iran, 1351/2008. – P.22.

Мансур аль-Халадж и Джалаладдин Руми, выражают себя на языке любви. Для них Божественная Реальность - это, прежде всего, безграничный объект желания, т.е. Любовь.¹ Далее, он утверждает, что это разнообразие отношений не имеет никакого отношения к расхождению различных школ. Так как некоторые считают, что суфии, использующие интеллектуальный язык, были под влиянием доктрин, чуждых исламу, таких как неоплатонизм, и что только те, кто представляет эмоциональное отношение, являются проводником истинного мистицизма, который смотрит на эту проблему с точки зрения единобожия.²

Рассуждая об особенностях воздействия любви, С.Прозоров пишет, что «Суфизм прошел путь от примитивного аскетизма к развитию заложенных в Коране мистических идей, приведших в конечном итоге к обоснованию интуитивного, «сверхчувственного» пути познания Божественных истин. Духовные поиски суфиев-мистиков способствовали тому, что доминирующей идеей суфийского Пути стала Мистическая любовь к Богу (ал-махабба)».³

Характерным акцентом становится необходимость любить Бога, принцип, который в свою очередь логически становится основой мистики. Тогда-то и для мистиков вступают в силу такие любимые отрывки из Корана, как: «Он любит их, и они любят Его»,⁴ или «Если вы любите Аллаха, то следуйте за Ним, и тогда Аллах возлюбит вас и простит вам ваши грехи».⁵

¹Burckhardt, Titus. Du soufisme. English] Introduction to Sufi doctrine/Titus Burckhardt; foreword by William C. Chittick. Shiraz. -Iran, 1351/2008. – P.22.

² Там же.

³ Прозоров С.М. Мистическая любовь к Богу (ал-махабба) как доминирующая идея суфийского Пути (ат-тарика) // Ишрак: ежегодник исламской философии. – 2014, № 5. - С.250.

⁴ Коран:сура 5:54 «О те, которые уверовали! Если кто-нибудь из вас отступит от своей религии, то Аллах приведет других людей, которых Он будет любить и которые будут любить Его. Они будут смиренны перед верующими и непреклонны перед неверующими, будут сражаться на пути Аллаха и не будут бояться порицания порицающих. Такова милость Аллаха, которую Он дарует, кому пожелает. Аллах - Объемлющий, Знающий».

⁵ Коран: сура 3:31.

Особое внимание Хакима Тирмизи к этим двум стихам Корана, также как и других суфиев, основано на том, что эти стихи особенно определяют взаимную любовь, существующую между Богом и людьми; последних, по словам мыслителя, лучше называть слугами Бога. В комментарии к этим стихам Корана Хаким Тирмизи исходит из того, что по сути в этих стихах определяются критерии, санкционирующие различать людей, которые в реальности возлюбили Аллаха, от грешников (по определению Хакима Тирмизи - Ш.Х.), которые любят Его только на словах.

Особенностью этой подлинной любви к Нему [к Богу] по убеждению мыслителя, является следование Его заповедям и пути Пророка Мухаммада, который был первым суфием, поскольку выполнение его Велений и следование Его проповедям - это единственный и самый верный способ заслужить Его любовь и снискать Его благоволение, покровительство, благосклонность. Если он поступает так, то Аллах непременно возлюбит его, одарит его вознаграждением, которого удостоиваются Его возлюбленные рабы, простит ему прегрешения и покроет его недостатки. Раб божий не может заслужить Его любви, снискать Его благоволения и удостоиться Его вознаграждениям, если он не признаёт истинности Корана и Сунны, которые проповедовал Пророк Мухаммад, если он не выполняет их повеления и не избегает запрещенных в них грехов.¹

Исходя из этой убежденности, Хаким Тирмизи выделяет конкретные принципы и признаки «любви ко Всевышнему», первый из которых - поминание, которое достигается путём зикра (мн. ч. азкар) - «упоминанием» или «вспоминанием» Возлюбленного. В произведениях Хакима Тирмизи оно определяется термином «зикр ал-махбуб», т.е.

¹ Хаким Тирмизи. Ар-рияд. В упоминаниях об Ахмада бин Зизрави как наставника. On Ahmadb. Khidroyaas Tirmidhi's teachersec HT 36; Так же. Schimmel, Dimensions. – P.429.

поминание и прославление Божьих имен, что в свою очередь в исламе, особенно в суфизме, означает: поминание имен Бога; призыв молящегося вслух к собственной памяти; второе из этих признаков в учение Хакима Тирмизи упоминается, как «ат-тафаккур фй-хи», означающее напрягать память во время «размышления о Нем» или молитвы. Хаким Тирмизи уделял особое внимание этим вопросам, но так как здесь чувствуется психологическое вмешательство человека, мы более подробно остановимся на этом вопросе в последующих параграфах. Третье из принципов в творчестве Хакима Тирмизи соответствует мистическое «повиновение Богу», которое часто встречается в Коране в виде «ат-та'а». Но как мы видим, первые суфии придавали особое значение другим трем предписаниям (Коран, 18:24/23, 33:41 и 13:28).

Ранние авторитеты суфизма, такие аскеты как Сахл ат-Тустари, Мансур ал-Халладж и Калабази, особо выделяли такого вида зикр и считали его столпом, на котором зиждется весь мистический Путь. По их мнению, регулярное совершение зикра вводило «путника» в состояние «приближения к Всевышнему» и «погруженности (фана) в него». Четвертый принцип - назидание «ал-'ибра»: о божьих благодеяниях в воззрениях мыслителя упоминается как состояние и сопутствующий метод воздействия на «ищущего» (мюрида) с целью подготовки его к постижению божественной сущности.¹

Не только Коран, но и пророческие сунны составляют основу учения о любви к Богу. Одним из самых распространённых хадисов среди суфиев, часто используемый также и Хакимом Тирмизи в некоторых его произведениях, является хадис кудси (т.е. хадис или утверждение, переданное Пророком от Бога) в котором говорится: «Пророк, да благословит его Аллах, сказал: «[Мой слуга] приближается ко Мне, не более того, что Я сделал для него обязательным. Мой слуга никогда не

¹Ал-Хакимал-Термизий. Инсонодобии//К.Рахимов. – Тошкент: Noshir, 2015. – 144 б.

прекращает приближаться ко Мне ближе, чем чрезмерные действия, пока он не любит Меня и Я его люблю. Затем, когда я возлюблю его, я становлюсь его зрением и слухом, через который он слышит и видит ... Когда он спрашивает меня, я даю ему, и когда он ищет защиты, я защищаю его».¹

Хаки́м Тирми́зи, часто вступал в дискуссии с учеными, знатоками разных наук, особенно мухадисами и теологами, не с целью толкования и объяснения скрытого смысла стихов Корана или передачи хадисов, а больше из желания заявить о своей любви к Богу и дать понять всеобъемлющую теорию о Божественной Любви. Среди его соратников и учеников были такие последователи гностицизма, которые также приняли и усвоили теорию о Божественной Любви и этому посвятили больше своих молитв. Его слова из «Хатм-ул-авлиё» о любви слуги к Богу, повторяются его учениками как заповедь о том утонченном состоянии, которое не поддается выражению, но оно (состояние) может заставить слугу «возвысить Его, искать Его удовлетворения, быть нетерпеливым и долго и страстно любить Его, найти близость с Ним в памяти, вспоминая Его».²

Суфийское понятие о Божественной Любви появилось на ранних этапах суфизма, где «махабба» или любовь к Богу воспринимаются как средство совершенствования послушания и преданности Богу и как средство спасения от Адского огня и победы на Небесах. Принцип Священного Откровения подчеркивает величие Бога и человеческое ничтожество, мудрость Бога и человеческое невежество, милость Бога и человеческое рабство. Но здесь атрибутом Корана выступает взаимная любовь. Даже если любовь Бога обязательно предшествует человеческой любви, так же как и благодать предшествует добрым делам, в случае с Хакимом Тирми́зи эта любовь объясняется тем, что большая часть его

¹ Ал-Хаки́м ал-Терми́зий. Инсон одоби//К.Рахимов. –Тошкент: Noshir, 2015. –144 б.

² Тирми́зи Хаки́м. Ал-масоил ал-макнунат. Мухаммад Ибрахим ал-Джуюши. Дор ул тарос.

автобиографии состоит из объяснения сотворения сновидений и тех легенд, которые приводил о нем Шейх Фариддун Аттар Нишапури в «Тазкират ул авлия» и которые дали ему также славу мистика. Очевидно, ему свойственен особый способ «возлюбить Бога и быть любимым». Это было актуально даже в том случае из его жизни, когда его вызвал правитель Балха, возможно с намерением выдворения его из города,¹ но при этом его согласились оставить в городе с одним единственным условием, «чтобы на какое-то время скрывал от общества выражение своей Любви к Аллаху».²

Действительно, Божественная Любовь, для суфиев, есть желание и страх, превращенный в страсть, которая переполняет сердца и их существование. Этот дискурс Божественной Любви имеет ввиду то, что Бог является Возлюбленным. Именно из контекста этого дискурса возникли, в дополнение к вере, аскетизм, такие явления, как суфийские стремления к самопожертвованию на пути Бога в настоящей и в будущей жизни, отказ от материального или «низшего» мира, зависимость от Бога в жизни, отчаяние людей, отрыв и разъединение себя от всех отношений с вещами материальными и материальными привязанностями. Эти убеждения придавали суфиям ту чувственность, которая отображает решительную душевную борьбу, чтобы быть более устойчивым в их послушании, в их подчинении Богу и в их стремлении быть ближе к Богу.

Суфизм или тасаввуф считается эзотерической частью мусульманской духовной жизни людей, которые напрямую примыкают к этому течению. Хаким Тирмизи, как и другие мыслители-представители суфизма или одного из многочисленных его братств, считали Коран основой их веры и убеждений. Также мистическая экзегеза Священного

¹Там же.: Радтке и О'Кейн, «Концепция святых». – С.21; B. RADTKE AND JOHN O'KANE, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakim al-Tirmidhi* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996). Pp. 293.. – P.21.

²Там же. – С.20. Tirmidhi also says of his opponents that "I had imagined the majority of them were sick because of the ugly talk they had spread about me" Тирмизи также говорит о своих оппонентах, что «я представлял, что большинство из них были больны из-за ужасных разговоров, которые они распространяли обо мне» (Ibid.. – P.23).

Корана, несомненно, позволяет им достичь высокого ранга в противостоянии к проблемам земным. Экзегеза Корана, представленная Хакимом Тирмизи, основана на человеческом интеллекте и на гуманизме. Оно устремлено во вселенную и его тон универсален, он соответствует толкованию Священного Корана. Тирмизи утверждал, что идеи Корана присутствовали с самого начала ислама и согласно его учению, духовность является эзотерическим аспектом учение ислама, оно основано на Священном Коране и Сунне Пророка Мухаммада.¹

Божественная любовь или любовь к Богу, которая в коранических выражениях определяется термином «мухабба/хубб», в Священном Коране упоминается 83 раза² Термин «любовь» или «хубб» в творчестве Хакима Тирмизи более известные как «мистическая любовь к Богу и человеку», занимает центральное место, а философское его значение непосредственно относится к важным принципам братьев «ал марифа». Для суфиев, такого ранга, как Хаким ат Тирмизи Божественная любовь и гнозис являются дополнительными понятиями, которые представляют собой конец гнозиса или конечную цель суфийского пути. Некоторые суфии относят духовность к опыту мистика и Божественная любовь или «макам ал-мухабба» стоит над духовным рангом и пониманием гнозиса - «макам ал-марифа», что по сути для них означает путь Аллаха. По словам ат-Тирмизи, «Любовь к Богу без знания Бога невозможна, и потому только те, кто смогли познать Бога, могут Его любить».³ Суфии также отличались по интерпретации Божественной Любви - это духовное состояние (хол) или духовная стоянка (макам). Ибн Араби, который очень сильно и смело подражал Хакиму

¹ Хаким Тирмизи. Хатм ул авлиё. Нусха ал Ал-Фотех, номер 5322. Усман Яхьё. Передесловие. Бейрут 1965. - С.8. далее – Хатм-ул-авлия.

²См.: Мухаммед Фуад Абд ал-Баки, «almojamelmofahraslialfazelqur'analkareem» известный на английском языке как «Словарь Корана». На араб. Яз.). - Каир, Египт; 1996. - С.234-236.

³ Тирмизи Хаким. Ал-масоил ал-макнунат. Мухаммад Ибрахим ал-Джуюши. Дор-ул-тарос.

Тирмизи, как и во многом Сухраварди, считает Божественную Любовь духовным состоянием.¹

Многие исследователи, например, Бертельс Е.Э., А.Д.Кныш и арабский доктор Мустафа Абд ал-Разик, подчеркивают тот факт, что предвестником создания основ для состояния Божественной Любви в структуре мусульманского мистицизма выступала Рабиа аль Адавия², но это утверждение ставится под сомнение доктором Али Сами ал-Нашаром, который, говорит, что: «... мы не можем точно определить, что ей принадлежит этот путь. Нам известно о Хануне, у которой Рабийя искала прибежища и которая помогла Рабии найти ее путь сближения с Аллахом. Рабийя слушала ее, когда она по ночам умоляла: «О тот, кто обещал удовлетворения, приходи к возлюбленному ... Ты - Тот, кого я желаю, и никто другой».³ Также известно о Шааване, которая также воспевала Божественную Любовь с явной настойчивостью перед Рабией и в тех же выражениях о Божественной Любви⁴

Между прочим, существует в исследовательских кругах мнение, что постижение Божественной любви у женщин суфиев гораздо глубже и чувственнее, самопожертвование в нем гораздо искреннее, чем в мужской. Остановившись на упоминание женщин арифов Джами в «Еафахат», приводит следующее: в Футухат (Ибн Араби) приводит: Все что упоминаю об этих мужах как о мужах, может быть, среди них есть и женщины. Но мужских персон больше. Некоторые спрашивают: Аболов сколь? Ответ: Сорок человек. Спросили: Почему не говорите сорок мужей? Ответ: Может

¹ Аль-Сухраварди, «Авори́ф ал маори́ф», иначе известный как «Дары глубоких знаний», на арабском языке).- С.504.

² Подробнее см.: Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. - М., 1964; А.Д.Кныш Мусульманский мистицизм. - М.,СПб, 2004; Da'iratal-Ma'arifAl-Islamiyya (inArabic); Daral-Ma'rifa; Beirut 5/297-298; Так же.: AliSamial-Nashar, "nasha'atal-kral-falsa" (lit., "The Emergence of Philosophical Thought", in Arabic); 3/203.

Refer to Ali Sami al-Nashar, "nasha'at al-kr al-falsa" (lit., "The Emergence of Philosophical Thought", in Arabic); 3/203.

³ Al-Zubaidi, "ithaf al-sada al-mutaqin sharh ihya 'ulum ad-din" (lit., Gifts from the Pious in Explaining the Revival of the Religious Sciences", in Arabic); 5/576.

⁴ Ibn Jawzi, "sifat al-safwa" (lit., "The Attributes of Purity", in Arabic); 4/16-39.

среди них есть и женщины». А Шайх Абуабдурахман Суллами, рахматуллоху таоло, автор «Табакат-ул-машаих» (Степени шейхов) в упоминании о женской половине ариффов написал целую книгу и привел их жизнеописания, отмечая, что:

Если женщины таковы, как мы их описали,

Несомненно женщины превосходят мужчин.

Таънис (быть муаннас) не стыдно имени Солнца,

А такир (быть музаккар) не есть гордость Луны.¹

В этом вопросе в настоящее время ясно одно, что оно требует отдельного, тщательного и всестороннего исследования.

Что касается места и роли Рабии, то она была собеседницей Суфена Саври, который оказывал большое уважение ее духовной практике и постижению божественной любви. Например тот же Джами приводит ее гностические сентенции: «У всего есть свой плод, а плодом маърифа-познания - является обращение в Богу». Или же в ответ на жалобу Суфяна о грусти, она отвечает: «Не лукавь. Если бы ты был в печали, то не было бы тебе ничего слаще жизни». Или же: «Моя печаль не в том что я печальна. Моя печаль в том, что я не печальна». Бертельс Е.Э. отзывается о ней как о первом ариффе, который возвел божественную любовь до стадии полного самоотречения, поставив вопрос цены этой любви. Она стала первая вопрошать у суфиев зачем они хотят награду за любовь к Богу, когда она сама и есть награда.² Дух Басрийской школы аскетизма, которая породила Рабийе, была переполнена Божественной Любовью, и не только она имела такую практику, но ещё более десятки аскетов, духовное состояние которых очень тесно связано с духом Божественной Любви, и которое называют духовное «шавк», или сильная тоска, пылкая любовь (к Богу)³.

¹ Абудррахмон Чоми. Нафахот-ул-унс мин хазарот-ил-кудс. - Душанбе, 2013.-С.754-755.

² Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. - М., 1964. –С.254; Махмаджонова М.Т. Философия Джалолуддина Руми. - Душанбе. 2007. - С.230 (287стр.).

³ Там же. – С.3/28.

В нишапурских и мервских школах аскетизм не так уж популярен, но Божественная любовь представляет собой «путешествие в сердце», в стремлении к (Его) Любви, и оно продолжается до той поры, пока оно (сердце) не успокоится, пока оно не превалирует и не получает эту Любовь»¹ О принципе или стремлении, которое основано на обоюдной Любви при отнесение его к «шавку», возникают различия в том, допустимо ли приписать термин («шавк») по отношению к Богу. Автор «Манзил ас-сайирин» («Жилища путников (искателей)») ал-Ансари ал-Хирави говорит: «Причина этого в том, что это [шавк или интенсивная тоска, горячая любовь] используется по отношению к тому, кто есть или может отсутствовать, а Бог всегда есть; также доктрина основана на понятии мушахада [прямое свидетельство Бога и/или истинных реалий существования]».²

Таким образом, сильная тоска и стремление к Богу видны у многих суфийцев, как одно из требований Божественной Любви и одно из его плодов. Действительно, без этой сильной тоски степень правдивости и искренности любви к Богу ставится под сомнение. Это чувство сильной тоски и стремления к Богу проявляется в моменты близости, когда один находится наедине с Богом. По словам ал-Худжвири, «Любовь к Богу - это признак, который возникает от послушного, верующего в почитание Бога сердца, когда человек просит Его удовлетворения и когда человек становится нетерпеливым, требуя увидеть Его, или когда человек начинает беспокоиться о своем желании быть рядом с Ним, и пребывать ни с кем другим, кроме Него, и всегда помнить Его»³ Хаким Тирмизи в «Хатм ул-авлиё» показывает такую тоску и стремление к Богу, и говорит об этом,

¹Ibn Qayyim al-Jawziyya, "tariqal-hijratin" (lit., "The Path of the Two Pilgrimages", in Arabic). - P. 347. <http://www.deoband.org/2011/03/tasawwuf/shariah-and-tariqah-tasawwuf/haz-ibn-al-qayyim-and-suasm-part-two>.

² <http://www.deoband.org/2011/03/tasawwuf/shariah-and-tariqah-tasawwuf/haz-ibn-al-qayyim-and-sufism-part-two>.

³ Al-Hujwiri, "kashf al-mahjub" (lit., "Revelation of the Mystery"; found in English as "The Oldest Persian Treatise on Sufism", in Arabic). -P.551.

ссылаясь на суру Анкабуд из Корана, где говорится том, что «Кто надеется встретить Аллаха, - то ведь предел Аллаха приходит. Он - слышащий, ведающий!»¹

В тематически-богатом диапазоне теософского и богословского пространства учение Хакима Тирмизи кажется некой актуальной зоной исследования и представляет собой глубинные концепты и сложные идеи, объясняющие сущность любви к Богу и роль святых, которых с первого взгляда трудно понять в контексте быстро развивающихся стремлений и воззрений всего течения суфизма на протяжении всей истории средних веков. Затрагивая контекстуальные вопросы отдельного предмета философии и Богословия в творчестве этого мыслителя, прослеживаем многогранные и взаимосвязанные, почти не исследованные аспекты. К примеру, мистическая любовь раннесредневекового периода ислама в целом.² Одна из причин такого положения заключается в теоретических основаниях, заложенных условиями средневекового сознания и исламской идеологии, которая полностью не открывается современному мышлению. Она направляет к общеизвестным мировоззренческим направлениям, а современная философская рефлексия, настроенная на фрагментарные стремления и исследования объектов познания на каких-то новых или даже традиционных моделях, ее не может в погной мере постичь. Ее изучение и построение моделей реально отвечающих существующим запросам основ жизненного мира крайне сложно. Именно это вызывает особое отношение как к философии Хакима Тирмизи в отдельности, так и к его единомышленникам и современникам, представляющим как суфизм раннесредневекового периода, так и культуру данной эпохи в Хорасане и Мавераннахре, которая до сих пор воспринималась как непонятная, или даже закрытая, мало значащая в нашем прагматическом мышлении и

¹ Коран.29:5. Пер.Крачковского. – М, 1963.

² Massignon. al-Husayn Ibn Mansur al-Hallaj, “kitab al-tawasin. –Paris, 1914. p.290.

системе миропонимания. А. Смирнов пишет, что: « Все такого рода объяснения имеют одну общую черту: они зиждутся на убеждении в неестественности положения, при котором в одной философской системе присутствуют несовместимые, параллельные друг другу пласты мысли; отсюда стремление так или иначе это обстоятельство элиминировать. На наш взгляд, надлежит поступить прямо противоположным образом: поставить разноплановость во главу угла и попытаться реконструировать философскую систему».¹ Именно эта «непонятность» и мало значимость делает идеи этого периода закрытой для глубинного понимания, а затем и лишенной актуальности для современной рефлексии.

К такому роду суфийской практики можно отнести некоторые элементы суфизма, с оговоркой, что в отличие от других, в творчестве Хакима Тирмизи их невозможно найти. Возможно это потому, что Хаким Тирмизи представлял классический мистицизм и в силу того, что большинство из этих элементов появляются намного позже. Это обстоятельство в очередной раз нас возвращает к утверждениям А. Мухаммадходжаева о неоднородности и разветвленности суфизма в целом.² Скажем больше, что таких элементов, которые мы сейчас попытаемся указать, очень много и в силу того, что предмет и объем нашего исследования этого не требует, мы воздержимся от тщательного анализа этих разнородностей.

Однако некоторые элементы, такие как индивидуальный суфийский опыт, элементы конфессионального или даже общего характера невозможно не перечислить, так как они, в отличие от духовной практики Хакима Тирмизи, в мистико-философских перспективах и методологиях, проводимых учеными или представителями других школ и братств, являются основополагающими или обязательными. Мы в свою очередь,

¹ Смирнов А. Великий шейх суфизма. - М., 1993. – С.5.

² Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма. – Душанбе: Дониш, 1990.- С.76.

коротко остановимся на тех элементах классического суфизма, которые сохранились и непосредственно были взаимосвязаны с понятием «Божественной любви». Именно та теория, об основе которой мы уже указали как Багдадская школа или индивидуальная практика Рабии, имеют в ней заслугу. Она появилась наряду с аскетизмом, но о том, что в жизни Хакима Тирмизи и в его творчестве о ней разговоры не ведутся, более того, он намекает на то, что такой путь не его выбор. Своего зенита, доктрина Божественной Любви, достигнет в учениях и в практике представителей направления «вахдат-ал-вуджуд» (трансцендентное Единство Существования [Бога] и Единство Бытия). Это направление появилось намного позже и Мансур Халладж, другой видный современник мыслителя, представлял концептуальные идеи доктрины крайней Божественной любви, и закончил тем, что был казнен.¹

В доктрине «Божественной любви» присутствует такое понятие как «фано филлох» - самоуничтожения себя в Боге. Она основывается на очень трудном языкового - терминологическом аппарате, где каждый элемент требует четкого понимания и опыта. К примеру, «ваджд», «завк», «шуроб», «гайба», «худура», «халула», «сукр», «иститлом» и наконец «фано», каждый из этих элементов представляет собой определённые практические действия.²

Любовь слуги к Богу - хвала Ему – вовлекает ни наклонности, ни предела. Как это может быть иначе, когда Его вечная Сущность слишком свята, чтобы допускать любые контакты, схватывание или понимание? Лучше, чтобы любовник находился в состоянии полного поглощения его Возлюбленного, чем быть в состоянии, характеризующемся любое ограничение. Любовь, как таковая, не может быть описана или определена любое ясное и понятное описание или определение: «Разум, который

¹ Massignon. al-Husayn Ibn Mansur al-Hallaj, "kitab al-tawasin. –Paris, 1914. –P.129.

² Там же.

является даром Бога и который находится в голове, т.е. там, где расположен Дух, который имеет путь к сердцу откуда этой же дорогой его свет, который находится на лбу и направляется во внутрь груди и его озарение станет причиной тому, что бы человек смог полюбить Бога и отличать добра от зла.¹

В определенный исторический период религиозная мораль, основанная на общечеловеческих ценностях, становится основой общественной морали цивилизации, соответствующих общественных ценностей, которые, в свою очередь, отражаются в этических нормах поведения людей. Согласно утверждениям Захаби в «Газкират-ал-Хуффазе» и со ссылкой на исторические источники, приводится тот факт, что Хаким ат Тирмизи все-таки был изгнан из своего родного Тирмиза из-за того, что в трех из своих произведениях уловили крамольные мысли. Речь шла о «Хатм-ул-авлиё («Печати друзей Бога»), основной работе Хакима Тирмизи, в которой содержится серия из 162 вопросов и к которому Ибн Араби написал комментарий, о «Китаб ал-Илал» («Книга причин») и о «Гауор-ул-умур» («Глубина вещей»), трактате о философской антропологии, предсуществовании душ, познании Бога и понятии истинной любви. В этих произведениях разработана отдельная теория «фитрат», он затрагивает вопросы любви и знания, где нравственно-мистическая «марифа» (гносис), которую он отождествлял с «Божественным светом» (нуром) и её место он определил в сердцах людей, полагал, что Марифа, это бесконечная милость, которую Бог преподносит своим избранникам и которую невозможно обрести, даже в процессе обучения².

Разработанная Хакимом Тирмизи концепция «божественной дружбы святых» и высказанная в двух его произведениях: «Китаб аль Хатм аль авлиё» и «ал Фарк байнал оят вал каромат» тоже свидетельствует об

¹ХакимаТирмизиХатмулавиё. – С.276-277.

² Al-Hakim al-Tirmidhi's Kitab al-'Ilal// <https://www.researchgate.net/publication/33515456>.

особом виде любви.¹ Мыслитель был до такой степени набожным, что все вопросы связывал с волей Бога, поэтому вопрос о любви также у него был связан с этим. Например, Книгу причин он начинает со слов о том, что, какая бы не была ситуация или действия, они начинаются с причины. Он пишет, что все Божьи заповеди или запреты имеют свои причины, лежащие за ними, то есть, Бог имеет цель, когда он даёт волю определенным действиям или запрещает другие. Эти причины и есть «илал» (как он их называет), которые могут быть известны людям.²

Как показывает исторический опыт мусульманской цивилизации, благодаря религиозно - суфийскому мировоззрению имеет место не какая-то субъективная, «выдуманная» трактовка любви к Богу и к человеку, а выражение внутреннего или даже, можно сказать, иррационального мира человека. В этом контексте, в современном мире не хватает того, что было присуще средневековой исламской идеологии, согласно которой «религия ориентировала не к бегству от жизни, а на выработку практических рецептов, которые дают возможность смягчить, компенсировать негативные последствия иррациональных действий активно действующего человека».³ Она помогает проникновению в тайну человека «изнутри», предусматривая таким образом постижение ее телесного, эмоционального, нравственного, социального и духовного бытия.⁴

Также с такими цивилизационными ценностями суфизма в исламе, которые являются основой общественной морали, суфизм с самого начала своего формирования занимал одно из определяющих мест и до сих пор его сохраняет. Суфизм, как один из составных частей универсума и исламской культуры Центральной Азии и Ирана, имел большое влияние на

¹См.: Arthur John Arberry: "Notes on a Tirmidhi's manuscript" in Rivista degli Studi Orientali 18 (1940) 315-327.

² Al-Hakim al-Tirmidhi's Kitab al-'Ilal// <https://www.researchgate.net/publication/33515456>.

³ Академическое религиоведение: учебник/под наук. ред. проф. А.Колодного. - М.: Мир знаний, 2000. - С.21.

⁴ Человек и мир: учебник/под ред. Л.В.Губерский, А.А.Пряительчука. - М.: Рус. центр дух. культуры, 1999. - С.20.

формирование личности, в том числе мыслителей, в контексте нравственной духовности и как фундаментального феномена человеческого бытия. Целью такой Любви и её духовного влияния, основанной на положениях Священного Корана, было сформировать в людях духовные запросы, на которые религия, в свою очередь, должна была быть готовой ответить. Причем, ответить не только языком Священного Писания и заповедей, обрядов и культа, морали и духовности, но и языком красоты и гармонии, посредством выражения религиозных идей в мистической любви.

С другой стороны, в последующие века рассвет суфизма, возможно, был связан с его эзотерическим направлением, но поздние средние века, когда религия стала государственной то и манипулированием общими чертами суфизма ухудшили его практический имидж. Мир Валиуддин утверждает, что, когда, «Суфий, который знаком со знанием близости, знает секрет отношения между Хакком и Хальком, Богом и феноменальные вещи, секрет близости и близости, имманентность и трансцендентность, Первичность и Страдание, Внешность и внутренность Бога с феноменальным вещи».

Гнозис (марифа) доступен суфийским святым (авлия), чьи души очистились от мирских привязанностей и чьи помыслы устремлены к Богу. Однако простым верующим марифа не доступна. В отличие от обычного знания (илм), сводящегося к истолкованию и применению положений исламского права (шариата), «марифа» постигает тайный смысл вещей и в конце концов, саму «Божественную Сущность».¹ Ат-Тирмизи, четко расставил приоритеты Божественной Сущности, как своеобразные образцы влияния идеалов мира трансцендентного на имманентное, в восприятии человека. По его словам, собственно от правильности их расстановки и зависит во многом, не только нравственное здоровье каждого индивида, но

¹Хатм-ул-авлия. – С.244.

и гармоничное развитие общественных отношений в социуме. Человек при таком онтологически правильном подходе понимается как личность, которой присущ феномен свободы, который возносит ее на высоту, недостижимую для детерминаций, и одновременно наделяет ее категорией ответственности, делая личность не способной не только свободно выбирать, но и отвечать перед собой и другими за мотивы выбора. И собственно такое лицо развивается только в том случае, «если перспективой ее свободных решений является любовь к Богу и к ближним».¹

Любовь, в свою очередь наделена нравственным содержанием, которое заключается в духовном реформировании человеческой личности, механизмом которого становится любовь, а толчком к которому, является нравственное самосовершенствование и самореализация. Таким образом, любовь и самореализация являются предпосылкой для «путешествия по пути духовного совершенствования», а мистики делают все, что помогает им начать духовное путешествие. Они принимают время, как момент и как возможность реализовать себя в полной мере, хотя они исходят из того, что жизнь является испытанием, но отсюда, по их мнению, развивается сильное чувство ответственности, которая связывает их с Богом и другими. Именно таким способом Хаким Тирмизи шел к сулуку.

Отсюда можно сделать вывод о важности воспитания, которая приводит человека к совершенству и зрелой человеческой личности, которая уже перерастает эгоистическую стадию своего развития, путём завоевания любви Всевышнего. Одной из проблем такого воспитания является то, что оно осуществляется одновременно благодаря различным факторам, начиная от ментальности социума, в котором находится индивид, и заканчивая конкретными лицами, которые в той или иной степени причастны к воспитанию человека - родители, учителя и обычные

¹Хатм-ул-авлийа. – С.244.

взрослые люди, которые присутствуют в жизни ребенка, которые важны для нее, и жизненные поступки которых, даже без специальной цели воспитания, влияют на формирование того или иного мировоззрения еще не сформированной психики.

В конце концов, сам пример поведения во многом является определяющим в духовном совершенствовании, так как человек сразу распознает несовпадения между тем, что воспитывается и тем как себя ведет наставник. Цель Хакима Тирмизи в написание «Илал», была в том, что он сначала попытался обосновать понятие причины, продемонстрировать, что у всех Божьих заповедей и запретов есть причина или причина, и что стоит за ними Бог. Бог имеет цель, когда он разрешает определенные действия и запрещает другие, а потом эти причины или «илал», как он их называет, могут быть известны людям. Он хотел точно указать, что эти причины, которые лежат за Божьей заповедью и запретами, показывают истинную суть человека. Вернее, здесь можно найти другой ответ: если исходить из объяснения исламской духовности, которую мусульманские исследователи определяют в двух понятиях. Первое из которых касается определения духовности путём выбора между эзотерическим и экзотерическим, ссылаясь на этимологию понятийного значения термина «духовность». Но сложности термина здесь заключаются в том, что арабское «руханийя» своими корнями не соотносится с его персидским вариантом «маънавийат». Корень арабского термина «рух» означает «дух», тогда как, корень персидского термина составляет «маъно», означающее «смысл или значение», при этом оба касаются внутренней природы духа в противоположность ее внешнему аспекту. Второй касается Божьей благодати, который в мусульманских источниках выражается арабским термином «баракат». О том, что кораническое «барака» под влиянием догм переосмыслено много раз и все полемические споры привели к тому, что в исламе возникло возможная эманация баракат

от Бога на пророков, удостоившись «вахй» (Божественное Откровение) –ем и на святых, получившие «илхам» (Божественное вдохновение),¹ писали в энциклопедическом словаре.

Несомненно, любовь – как нравственная категория была одной из вечных тем и проблем, задуманных человечеством и является такой же сложной, как проблема жизни, смерти и бессмертия. Именно так понимали значимость любви в жизни человека восточные раннесредневековые мудрецы, наследие которых становилось духовным источником развития будущей суфийской мысли. Творческие достижения рунных традиции выступали вежливым катализатором мусульманской цивилизации, особенно теософской мысли (прежде всего философского суфизма), фундаментальным осмыслением плодов арийской, индийской и античной воззрения и её удачным синтезом с мусульманскими догматами. Мистико-суфийская мысль допускает, что только любовь способна вести нас к совершенству как людей и без нее человек не способен стать полноценной личностью; без любви он лишен понимать глубины подлинной жизни. По утверждению Хакима Тирмизи, без любви человек не способен ни действовать эффективно и творчески, ни понимать себя и окружающих его людей. Только благодаря любви личность способна и может осознать, что другой не является чужим, а есть тот, который способен наполнять жизнь смыслом существования. Любовь - это поиск абсолютного центра вне себя.²

Безусловно, когда его противники клеветали на него, они приписывали ему развращение людей и ложь в концепции святых, но даже в этом случае у него на первом месте стояла «любовь к Богу» и потому ему запретили говорить о любви (хубб) и распространение идей.³

¹Ислам: Энциклопедический словарь. - М.; Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. - 315 с.: ил.

²B.Radtke, "Tirmidiana Minora," Oriens (1994) 34: 242-98.

³M.I.Al-Geyoushi, "Al-Hakim Al-Tirmidhi: His Works and Thoughts," Islamic Quarterly (1970) 14: 159-201, p. 173. The factor of elucidation subsequently improved in, e.g., B. Radtke, "Tirmidiana Minora," Oriens (1994) 34: 242-98.

В этом же смысле были высказаны слова немецкого исследователя профессора Бернарда Радтке: «Он [Тирмизи], конечно, никогда не утверждал, что он был святым [пророком], но он и не скрывал, а наоборот указал себя в высоком духовном звании «в конечном итоге, как «Печати дружбы с друзьями Бога».¹

При всем том, что исследователи раннесредневекового суфизма говорят о неоднородности суфизма с самого начала его формирования, в нем все время существовали общие принципы и цели, считающиеся едиными и специфическими для большинства течений суфизма. Одно из них составляет мистическая Любовь. Оно имеет целью, то стремление, с которой мистики вступают на путь смирения и покорности перед Всевышним и всемогущим при помощи собственного переживания или испытываемых непосредственно в духовном общении, созерцание и единении с Богом, которая не может быть объяснена без высшей степени любви к Богу.

2.2. Гносеологические особенности философско-религиозных воззрений Хакима Тирмизи

Исторический период в более тысячелетия, которое нас отделяет от раннего средневековья, по сути говорит о том, что учение суфизма в своем роду, за этот промежуток времени превратилось в отдельную часть мусульманской философии мистицизма и именно философия - как предмет в суфизме профессионализировалась, соответственно, в ней сложилась своя система философского языка, терминологии и концепции. В тоже время, на примере учения Хакима Тирмизи и как это свойственно учениям большинства суфиев, невозможно найти систематизированного учения о каких-либо объектах философии или теософии. Даже в центральном

¹ Radtke. The Concept of Sainthood. –P.21.

вопросе его воззрениях, в вопросе «Божьих святых», мы можем рассматривать только разрозненные идеи или концепции, которые могут и не совпадать с концепциями суфиев более позднего периода. Она может отличаться как с позицией суннитов по этому вопросу, так и с мнением шиитов, хотя в шиизме концепция «Божьих Святых» развита в преломлении к политическим и идеологическим вопросам, тогда как теория о вилайате-святости Тирмизи касается сугубо проблем богопознания».¹

Выдвинутые Хакимом Тирмизи рассуждения о любви к Богу и о «друзьях Божьих» (аулийа) между тем, были неоднозначно приняты некоторыми местными богословами его эпохи и квалифицированы как «ересь», его обвиняли в «подстрекательстве к мятежу» и в подрыве устоев веры, морали и даже в притязаниях на пророчество. Анализируя религиозно-философское осмысление концепции «Божьих друзей» или другими словами, концепции святости в учении Хакима Тирмизи, постараемся найти особые отличия его концепции «аулийа» от воззрений шиитских мыслителей. Объяснять это можно тем, что концепция «святых» у Хакима Тирмизи, как и у шиитов, занимает особое место в их воззрениях. Тем более, это важно, когда все исследователи считают его первым суфийским мыслителем, который подробно обосновал место «святых» и даже уравнил их в правах с пророками (анбийа'). Позиция шиитов во многих энциклопедических словарях по этому вопросу трактуется так «...Для шиитов важна была святость не только пророка, но и вали (имея ввиду «вилаят»), так же личных качествах обеих...»²

Хаким Тирмизи был одним из тех мыслителей, которые наиболее известны своими работами о святости, в тоже время, его взгляды отражают не только мнение суфиев, поскольку они базируются на суннитской

¹ Анри Корбэн. История исламской философии. – Тегеран, 1378/1982. – С.58-59.

² Деххудо А. Фарханги мутавассити Деххудо (Средний толковый словарь Деххудо). - Тегеран, 1385/2006. – С.1204.

позиции и ортодоксальных воззрениях, обращаясь при этом к природе святости и ее функциям в пределах мусульманских верований о Боге и мире. Для Тирмизи «святость» является связующим звеном между экзотерическим (внешним) и эзотерическим (внутренним) пониманием учения ислама, что в свою очередь, по сути выделяет его из ортодоксального суннизма того периода. Также является верным мнение тех учёных, которые считают эзотерическое учение Тирмизи, идейным источником докторин о невидимом мире (аль-гайб) Абу Хамида аль-Газали, Ибн ал-Араби, Атгара Нишапури и даже для Джалолуддина Руми. Хаким Тирмизи по этому поводу пишет, что: «Нубувват (пророчество) требует подтверждения, но вилайат (святость) является само доказательством»,¹ что не совсем приемлемо даже его сторонниками. Или, как ссылаясь на это же высказывание, Радтке Бернад пишет, что «Хаким Тирмизи так был замешан в этой концепции, что почти во всех своих произведениях повторял эти слова».² Хаким Тирмизи задается вопросом: «Скажите мне, как пророки знают свое положение? Через свое пророчество, ему нужно сказать, что они знают свое положение посредством дружбы с Богом. Действительно, у пророчества есть явное доказательство, а Друзя Бога есть явное этому доказательство: не является ли вдохновенное Богом душевное спокойствие (сакина) реальностью, которую Бог заставляет сойти на Своих пророков и Своих Друзей? Подобно тому, как божественное откровение подтверждается для пророка [присутствием] духа (рух), точно так же и речь Бога подтверждается для друга [присутствием] вдохновенного Богом душевного спокойствия»³.

¹ Хаким ат-Тирмизи. Абу Абуллах Мухаммад ибн Али ибн Хасан. Хатм ал-авлия. - Бейрут, б.г., - С.347.

² Радтке и О'Кейн. «Концепция святых». – С.21. Radtke and O'Kane, The Concept of Sainthood. – P.101.

³ Хакимат-Тирмизи. Абу Абуллах Мухаммад ибн Али ибн Хасан. Хатмал-авлия. - Бейрут, б.г., - С.348.

Поскольку развитие такой важной темы отражает специфику философско-религиозного анализа проблемы пророчества и святости, представляя собой философско-антропологическую позицию мыслителя относительно совершенного человека, о природе и характере его духовного развития, то здесь требуется в первую очередь разобраться в терминах и их определениях. В данном случае следует признать, что при таком терминологическом разнообразии учения Хакима Тирмизи и использовании в этом вопросе исследователями различных определений, выполнить такую задачу становится достаточно сложно.

Понятие вали (мн. ч. аулийа') -«святой» или соответственно числу «святые», в исламской идеологии ещё на раннем этапе приобретает чисто «теософский оттенок».¹ То есть, когда термин вали, по отношению к Богу (Аллаха) и его посланников, получает значение «покровитель», а по отношению к человеку значение «находящийся под покровительством Бога» и потому как термин в каком-то смысле имеет когнитивного и теоретического элемента отношения человека к Богу, то аспекты такого отношения к реальности божественной, прежде всего можно определить, как знание о Боге, а также связанное с Ним знанием человека о Боге и самого себе. В этом смысле у Хакима Тирмизи мы видим, что он прежде всего, как представитель первых суфиев больше всего опирался на тех хадисах, где термин переосмысливается не в соответствии с прямым значением, а берет только одно из значений корня вали -«быть близким»- и понимается как «близкий», или даже «возлюбленный» бога (вали Аллах), но как мы знаем, в таком значении вали употреблялся уже у ранних комментаторов, мухаддисов и захидов.

Предпочтительным акцентом Тирмизи было то, что святой (вали) не должен избегать активной жизни в мире, т.е. уход от основного принципа ранних суфиев, аскетизма и более того, для него «святость» становится

¹См.: Ислам: Энциклопедический словарь. -М.: Наука, 1991. – С.45.

узнаваемой через определенные внешние характеристики. Тирмизи критикует мнение, которое было выражено соперниками, и их в терминах: «И он [вали] никому не говорит, и считает себя самым злым из всех людей...».¹ Этот акцент связан с его нападками на маламати, которые открыто говорили, что он, описывая эту точку зрения, указывает на свое бессилие против нас. «Он [ошибочно] видит обманы своей плотской души [нафс], и, исходя из того, что он видит в себе, ложно приходит к выводу, что положение Друга Бога никогда не может быть в порядке, если он не убежит от человечества и не ищет убежища в пустынях, которые остаются скрытыми и неизвестными, и доволен скудным питанием».²

Теперь вернемся к тем двум направлениям о которых мы уже сказали, первое из которых касается только словарного смысла, который в связи с коранической составляющей требует особого анализа. Возможно, трудности в интерпретации таких терминов иногда приводят западных исследователей к выводу о том, что некоторые концепции ими полностью игнорируются или же уходят от прямого смысла, а даются ошибочные или феноменологические объяснения. В нашем случае, к примеру, Радтке ищет подтверждение своим утверждениям в других, более ранних высказываниях западных учёных и говорит: «Правильно указывалось, что ислам, будь то в Коране или в хадисах, изначально не признавал существования особой категории святых людей, которые имели тесные, привилегированные отношения с Богом».³ На наш взгляд, это не совсем верная позиция, доказательств чему много в самом Коране. В этом случае, ответом ему может быть тот факт, что разветвление ислама тоже лежит на основе всего нескольких стихов Корана; а насчет хадисов, тем более, разногласий становится в двойне больше, т.е. если только один стих

¹Хакират-Тирмизи. АбуАбуллах Мухаммад ибн Али ибн Хасан. Хатм ал-авлия. - Бейрут, б.г., - С.140.

²Цитата по S. Svirid. Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement in Early Sufism // Classical Persian Sufism. Ed. L. Lewisohn. NY, 1993. - P.588.

³ B. Radtke. "Tirmidiana Minora," Oriens (1994) 34: 242-98.

Корана, неоднократно цитируемый мистиками, стал предметом спора об «аулийа», то это уж не означает, что можно игнорировать всю концепцию. Как же тогда можно объяснить развитие этой мысли с ранних времен до тщательно продуманных мистических практик и верований, которые позднее были широко распространены в общине мусульман.¹

Коранический текст - это сакральный текст, область повышенного внимания к слову.² Тем более когда речь идёт о отношении между Аллахом (Абсолютом) и людьми и когда люди стремятся жить, руководствуясь главным знанием, полученным от Бога,³ то здесь каждое слово, кроме его словесной формы, нуждается в толкование значения. Связь между словесным значением и его семантическим толкованием открывает широкий кругозор в предоставлении особого смысла термина «аулийа». В этом смысле у Хакима Тирмизи мы замечаем, что иерархическая структура пророчества и святости, связаны с печатью, т.е. «печать пророчество» и «печать святых». Согласно его учением «Печать святых» будет выявлена в Судном дне.

Хотя, существует определенный способ объяснения, который все еще очень поддерживается, но который, по нашему мнению, не устарел и не нуждается в радикальном пересмотре, это объяснение возникновения культа святых людей и происхождение исламских учений о святых людях и Друзьях Бога является следствием так называемого народного ислама. Но, когда мы рассматриваем разработанную концепцию «святых», особенно в его произведениях «Хатм ул авлийа» и «ал Фарк байна ал-айят вал карамат», то становится очевидным, что Тирмизи впервые создал своего рода систему, которая имеет свои специфические особенности. В этой системе больше уделяется внимание не вилайату, в политическом смысле,

¹См.: Bernd Radtke and John O 'Kane. The concept of sainthood in early islamic mysticism. Two works by Al-Hakim Al-Tirmidhi. –С.8.

²Мечковская Н.Б. Язык и религия. - М., 1998. – С.2-3 (215 с.).

³Там же.

как мы видим у шиитов, а высказываниям относительно сущности степени «авлия», где обсуждается вопрос о соотношении «святости» (вилайа) и пророчества (нубувва). Кныш А.Д. по этому поводу считает, что не зависимо от того, как называется суфийский гнозис-мушахада, маърифат, тахкик, завк, кашф, оно по своей сути отражает одно и то же - богопознание.¹ Тут уместно остановиться на некоторых моментах данного процесса. Мушахада - созерцание - в суфийской среде трактуется с двух позиций. Первая-гносеологическая, когда теория познания суфиев основана на позиции «сукр». Как указывает Худжвири в «Кафш-ул-махджуб», подобная мушохада обозначает постижение Хак-истины (идрок-ул-хак) и единение с Истинный (вусул-илал-хак). Из этого можно сделать вывод, что «идрок-ул-хак» и «вусул илал хак» по сути есть непосредственное созерцание «истинности Истинного».² Особенности состояния подобного созерцания объясняется через такие гностические понятия как «илмул-якин» (истинное знание, достоверное знание), «айнул якин» (основательно достоверное знание) и «хаккул якин» (совершенно основательно достоверное знание). По его мнению, суфии придерживаются такого мнения, что «илмул якин» составляют знания о действия в эмпирическом мире, «айнул якин» есть знания, появляющиеся у смертного перед смертью, а «хаккул якин»- есть знания, возникающие при «эвристическом» видении Бога своими глазами в раю. Худжвири также добавляет, что у «якин» существует стадии гнозиса:

1. «Илмул-якин» - степень знатоков религии и теологов по исполнению предписаний религии, или же степень простых мусульман (уммы).

¹Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. – С.361.

²Зиёзода И.Г. Тасаввуф. Ч.2. –Душанбе, 2016. – С.38.

2. «Айнул якин»-степень арифов-гностиков (Бога) приобретенная ими в процесс принятия состояния готовности к принятию небытия», или степень особенных муминов;

3. «хаккул якин»- степень «растворения возлюбленных в Боге в следствие отречения от всех вещей» или же степень «Особая Особых» (избранных из Особых). Таким образом, первая ступень является местом стараний и усердия суфия или же местом муджохада, вторая ступень есть достижение «муонаса» или же тайной, сокрытой беседы с Богом, а третья ступень- есть непосредственное мушохада-то есть, непосредственное созерцание Бога.¹

Следует упомянуть, что в суфиском братстве все же нет единого мнения об общем трактовании сущности данных понятий. Так, Зунун Мисри считает, что Бог вводит «илмул якин» в сердца людей, чтобы они могли уверовать в то, что смогут созерцать Бога во время мушохада в своем сердце. Токгда как Кушайри считает, что «мушохада» состоит из «мухозара (присутствия - хузур) Истины», которому присущи следующие вспомогательные средства:

1. «мухозара» или же усиление состояния «хузур Хак» - присутствия Истины;

2. «мукошафа» или же «мухозараи калб» присутствие сердца через «баени равшан» -ясное высказывание;

При этом в первом случае суфий постигает «божественную истину» через аяты (признаки) божественные в мире. Во втором же случае логические доводы в процессе самопознания заменяются на признаки «баени равшан» -ясного высказывания. В результате этого суфий приобретает состояние непосредственного созерцания, как бы присутствия в Истине. Таким образом, «мушохада» становится не только гностическим действием, но и приобретает черты присутствия или постижения сущности

¹Худжвири. Кашф-ул-махджуб. – С.626.

Бога, самопознание Истины происходит через суфия, соответствие сущности и гнозис. В своем комментарии Корана (Латоифул ишорот) Кушайри в этой связи разделяет стадии восхождения путника к Богу (Истине) следующим образом: - шухуду оётихи - или же свидетельствование Его аятов ; исботу зотихи – или же доказательства его Субстанции; тахаккук – или же истинная реализация, через сущность в божественную субстанцию, что «является окончательной целью (гоятусолик) на пути к Богу».¹

Такой плюрализм во мнениях ведущих исследователей суфизма продиктован тем, что апологеты учения, или же «люди единства и единения» жили в тот период, когда еще только закладывались основы суфийского учения, и ничего нет странного в том, что онтологические позиции суфиев развиваясь, вели за собой развитие ее гносеологии. В результате развития суфийской онтологии и гносеологии произошла дифференциация гнозиса и его разделение на «маърифати хадси-мушохидави»-интуитивно-созерцательное познание, которому был свойственен «сукр» как гностическая основа и собственно «маърифати суфиена»-суфийское познание.²

Само «интуитивно-созерцательное знание» на наш взгляд и есть версия гносеологии Тирмизи, который вводит тем самым в оборот понятия зикра-Логоса- основанного на позиции сукр- состояния ухода от себя, опьянения от духовной любви к Богу.

Что касается «суфийского гнозиса» то оно вписывается в рамки теологии и в соответствие с учением Тирмизи, предполагает переход и уничтожение человеческих качеств путем единения и растворения в Боге, посредством различных духовных и телесных практик, или зикра.

¹ Зиёзода И.Г. Тасаввуф. Ч.2.- Душанбе, 2016. –С.40.

² Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма. – М., 2009. –С.279.

Как считает ат-Тирмизи гнозис «марифа» является высшей ступенью богопознания, которую он отождествлял с «Божественным светом» (нуром), заключенным в сердцах людей. Оно отличается от обычного знания, которое предоставляет «илм». Называя богопознание гнозис «маариф» - постижение тайного смысла вещей и «Божественную Сущность» как результата гностического процесса. Ат-Тирмизи считал его доступным лишь суфийским святым (авлия). Авлия-это постигшие божественную сущность избранные, которые представляют собой отдельную когорту рабов божьих, наделенных особенными, чрезвычайными способностями очищения души от мирских привязанностей.¹

Сформулированная и разработанная Хакимом Тирмизи концепция «печати святых» (хатм ал-авлийа') состояла в том, что в данной системе Хакима Тирмизи перечисляется семь знаков, согласно которым можно различать «авлия»: это люди, которые, думают всегда о Боге; они обладают «силой божественной истины» (sultān al-ḥaqq), чтобы никто не мог сопротивляться им; они обладают ясновидением (фирасой); у них есть дар вдохновения (илхам); человек, который является его врагом страдает от злой участи; их восхваляют все люди, за исключением тех, кто ревнив и их молитвы исполняются и они могут творить чудеса, такие как сокращение пространства и времени. Также у Хакима Тирмизи выделяются две категории «Божьих святых», опираясь на следующий аят Корана: «Аллах избирает к Себе, кого пожелает, и ведет к Себе, кто обращается» (42:13).² Как и другие суфии, Хаким Тирмизи к первой категории относит тех, кто выражает усердие в деле постижения Бога и подчинения устремлений «низменной души» (нафс), которые он считает и называет «ахл аль-хидая валь-инаба», т.е. «людьми, которые устремлены к

¹ Ислам. Энциклопедический словарь. – М.,1991. –С.237.

² Коран, 42:13. Пер.Крачковского И.Ю. - М.,1963.

Божественному руководству или к Богу обращенные». Вторая категория у него - это люди, которых он называет «ахл аль-джибая валь-машиа», т.е. люди Божьего выбора и воли, которые большинство исследователей ещё называют: «муджитбун-избранными» и муджибун «ведомыми Всемогушим Аллахом».¹ У Хакима Тирмизи здесь обсуждается вопрос о соотношении «святости» (вилайа) и пророчества (нубувва).² Пример такой позиции Хакима Тирмизи указывается многими исследователями, но в основном все они приводят слова Хакима Тирмизи о том, что «есть Бог и есть Пророк Мухаммад», и в этом смысле он придерживается также придерживается мнением, что: «Когда не было ничего, только был Бог и было затем Его Слово, его Знание и Его Воля, первым создающим Его словом было слово Мухаммад и из знания первым было его знание, также как и из воли было Его воля».³

В этом видна попытка переопределить истинное знание ал-маърифа или знание, которое приходит к святому (вали) из царства баян. Истинный Вали не зависит от экзотерического знания (аль-илм аль-захир), но через прямое вдохновение становится оправданием доказательства Бога на земле. Такой подход напоминает нам о том, что разница между пониманием святости ат-Тирмизи (валайя) от подобных по форме или содержанию позиций является трехсторонней, причем в некоторых из них высшими из авлийа являются кабиры (великие) или сиддикун (правдивые). Но у Тирмизи эта иерархия развивается, и к тем двум категориям: «ахл аль-хидая валь-инаба» и «ахл аль-джибая валь-машиа», также можно добавить также ас-садикун («искренние»), ал-ахрар ал-кирам («свободные и благородные»), ас сиддикун («искреннейшие»), которым доступен

¹Хатмал-авлийа'. - С.407-408.

² Bernd Radtke and John O 'Kane. The concept of sainthood in early islamic mysticism. Two works by Al-Hakim Al-Tirmidhi. -С.102.

³Хатмал-авлийа'. - С.337.

маджалис ан-наджва (тайного общения с Богом), т.е. получают вдохновение непосредственно от Бога путем провидческих снов.¹

В суфийской традиции имя Тирмизи связано с учением о друзьях Бога и согласно этой доктрине, один из способов общения Бога со Своими избранными - это общение посредством сновидения. Это одно из наиболее изученных аспектов творчества Хакима Тирмизи в части концепции авлия (святости) выраженные в Хатм аль-Авлия, как и в его «Навадир ул усул» и «Маърифат ул асрор», которые также охватывают эту тему. В учении Тирмизи, согласно исследованию Радтке и О'Кане, которые больше ссылаются на последние два произведения, получается, что также можно перечислять десять царств, которые соответствуют Божественным атрибутам/именам: мулк ал-джабарут, мулк ас-султан, мулк ал-джалал, мулк ал-джамал, мулк ал-'азама, мулк ал-баха', мулк ал-бахджа, мулк ал-хайба, мулк ар-рахмат, мулк ал-фардийя.²

На позиции Тирмизи о времени и месте появления святых останавливается К.Васильцов,³ который пишет, что по мнению Тирмизи, они продолжали и продолжают появляться в «темные века» после смерти Мухаммада. Он указывает на «период блага» (давлат ал-хайр) и «период зла» (давлат аш-шарр): «Теперь, когда Бог забрал Своего Пророка, Он устроил своей общине сорок сиддикун, благодаря которым пребывает в покое земля. Они – «члены его Дома». Если один из них умирает, Бог назначает другого, который занимает его место».⁴

Важно отметить, что в изучении Корана и исламской методологии не последнее место отводится тематическим концепциям или идеям, а относительно «авлия» можно с уверенности сказать, что проблема стала

¹ Хатмал-авлия'. - С.337.

² Radtke, J. O'Kane. The Concept of Sainthood. - P.97.

³ Васильцов К. Печать друзей божьих (хатм ал-авлия) Хакима Тирмизи и концепция валайя в ши'изме//Историко-культурные традиции эпохи Хакима Тирмизи и ее значение в мировой цивилизации (на рус., англ. яз.). – Душанбе: Дониш, 2016. – С.89-101.

⁴ Хатм ал-авлия'. - С.344.

концептуально-тематической за долго до Хакима Тирмизи, хотя, наверное, благодаря ему, по словам А.Д.Кныша, «Из многочисленных идей ат-Тирмизи самой противоречивой было его учение о «печати святых» (хатм ал-аулийа), т.е. самом главном «друге Божьем», который завершает цикл святости».¹ Хакима Тирмизи при всей эклектичности наследия, свойственного суфизму и противоречивости в его воззрениях, является апологетом многих идей данного направления. Он становится мистиком, не принявшим и признавшим аскетизм, характерный его эпохе, оставаясь в рамках определённого мусульманского мировоззрения, однако некоторые идеи заимствовал из «доисламских религиозных и философских представлений», к примеру, его утверждение о том, что видел Бога во сне тысячу и один раз, мнение, как пишет Риттер, противоположное почти всем направлениям мусульманской мысли.² Он с подозрением относился к каламу, призирая их абстрактные богословские рассуждения, его считают апологетом ханафитского права, хотя указывают и на то, что «он скептически относился к умозрительному методу «личного суждения» (ра'и) по поводу богословских и правовых вопросов»³ и т.д.

И наконец, есть термины и понятия, введенные в научный оборот Тирмизи, как то «наби», «вали», «суфии», соответственно мн. число этих терминов, анбиё, авлиё или асфиё, и так далее, вошедшие в исламскую методологию. Такая особенность делает тексты Хакима Тирмизи интересными, где любой владеющий оригинальным языком может найти для себя что-то полезное, не прибегая к вниканию в запутанные дебри философских доктрин. С.М.Прозоров отмечает, что Хаким Тирмизи, как представитель раннесредневекового суфизма, он был одним из тех апологетов ислама которые, когда только все началось, послужили тому,

¹ А.Д.Кныш. Мусульманский мистицизм. – С.258.

² Ritter H. Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar. - Leiden, 1955. - S.447–448.

³ А.Д.Кныш. Мусульманский мистицизм. – С.258.

чтобы закрепить позиции суфизма, как какой – то отдельной части мусульман или группу единомышленников.¹

В вопросе о «Божьих святых» или «вилайат», Хаким Тирмизи придерживался мнения больше всего близкого к принципу «строгой общинности» суннитского ханбализма, но в тоже время он не был достаточно толерантен к идее «приемлемости та'вила» в познание Священного Откровения Корана, т.е. опять-таки, несмотря на строгий суннизм у Хакима Тирмизи, в его учении нашлось место размышлениям о других направлениях ислама, но однако, это не мешало ему критиковать шиитов за их доктрину имамата.²

Таким образом, в шиизме приступая к толкованию термина «вали», допускается, что место «аулийа» определяется после «анбия» и тот, кто хочет развиваться и идти по идеальным ступеням, то должен последовать за ним и не только это. Один из ранних шиитских мыслителей, современник Хакима Тирмизи - ал-Фазл бин Шиззан Нишапури (ум. в 260/874), который обеспечил себе авторитет, на самом начальном этапе в шиитском мире, в значительной степени в вопросе, касавшийся Божьих Друзей. Мы уже говорили о том, что популярность суфизма в Нишапуре и соответственно в Мавераннахре возросла на начальном этапе принятия ислама в регионе, но не говорили о том, что шиизм тоже преступал туда одновременно с суфизмом. Довольно большую шиитскую общину туда послал, имам Абу Мухаммад ал-'Аскари (ум. в 260/874 г.). В Нишапуре, как отмечает, Кашши в Риджале, они сопровождалась с одним из сподвижников имама Аюбом бин ал-Бабом.³

Известный ученый-историк, представитель знатного Хорасанского рода Ахмад бин Абу Тахир Абу-л-Фадл ал-Марвази, проживший в Багдаде,

¹ См. Прозоров Ислам как идеологическая система/С.М.Прозоров. Ин.т востоковедения. - С.-Петербург, фил. - М.: Вост, лит., 2004. – 471с.

² А.Д.Кныш. Мусульманский мистицизм. – С.360.

³ Кашши, Риджал. Кашш Абу'Ам Мухамма б. с Умар . Ма рифа ахба ар-риджал. Ан-Неджеф, [б. г.]. – С.454.

в своей «Истории Багдада» (Китоби ахбари Багдад) упоминая о своем земляке Иса бин Рауде и о его «Книге о доказательствах повелителя верующих» (Китоб фи исбат ал амир ал-му'минин) ссылаясь на Йахйя б. 'Абд ал-Хамида ал-Хамани и коротко останавливаясь на вопросах дискуссий и споров расколовших мусульманскую общину на шиитов, суннитов или суфизм, калам, перипатетизм и др. рассуждает и о расхождениях по вопросам неверия и веры, свободы воли человека и божественное предопределение, сущности человека и атрибуты Аллаха и т.д. Эти споры порождали многочисленные богословско-правовые толки и школы, последователи которых в диспутах и полемической литературе стремились доказать правоту своего понимания того или иного аспекта исламского вероучения, обвиняя при этом своих оппонентов в «заблуждении» и «неверии». А поскольку в исламе отсутствовал специальный орган или институт узаконения религиозных догм (в христианстве эти функции исполняли церковь, вселенские соборы) и формирование общественного мнения по религиозным вопросам принадлежало частным лицам, религиозным авторитетам, то в сочетании с противоречивостью Корана и Сунны это предопределило разномыслие в исламе, регулируемое, однако, обще исламскими принципами. Эти принципы, или «основы», «устои», действовали как на уровне догматического богословия (пять «основ», или «корней», веры), так и на уровне социальной практики (пять «столпов», или предписаний ислама, религиозные обязанности). Эту специфическую черту ислама можно назвать «лимитированным плюрализмом».

Одно из особенностей учения Тирмизи, которое повторяется некоторыми суфиями является то, что хатам аль-авлия являясь завершением святости (валайя) при этом в какой-то мере, как выражается А.Д.Кныш, находится под идеологическим давлением других течений мысли, а именно: «это представление ассоциировалось с учением

известного персидского мистика ал-Хакима ат-Тирмизй, на которого учение каррамитов и других оказало определенное влияние».¹ Здесь также отмечаем, что охватывая все имена Бога так же, как у пророка и пророчество (нубуват) также охватывается в учение всеми именами Бога и таким образом, иерархия святых отражает состояние и положение Пророка на уровне святости (валайя), но чуть ниже пророчества. Этот тип отражения между святостью и пророчеством, несомненно, беспокоил многих мусульманских ученых, в частности Ибн Таймия также обозначает чудесные знаки, по которым можно распознать «друзей Бога». Он сопоставляет их с чудесами пророков, которые называются муджиизат чудодействиями и таким образом те, кто отвергают карамат, Божью милость к друзьям Божьим, они обвиняет в неверии. Чтобы доказать, что Бог также может дать сотворение чудес не пророкам, они ссылаются на Коран суру Марям (Сура 27:40).

Но главным в этом учении Хакима Тирмизи остается то, что его влияние ощущается в воззрениях таких суфиев, как Абд ал-Кадир Джийлани, Шайх Аттар Нишапури и Ибн ал-Араби, которые чаще всех цитировали Хакима Тирмизи в своих произведениях. Часто у всех этих мыслителей встречаются схожие мнения в отношении как Божьих святых, так и аль-Хидра, о ком мы уже говорили, но здесь также важно и, то что у этих мыслителей, ссылаясь на Коран упоминается Хидр- праведный слуга Бога, обладающий великой мудростью или мистическим знанием. В традициях этих мыслителей он описывается как посланник, пророк, вали, и ангел, который охраняет море, учит тайным знаниям и помогает тем, кто терпит бедствие.²

Для суфиев, которые часто прибегали к учению Хакима Тирмизи, Хидр занимает видное положение. Хотя среди суннитских ученых

¹ Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. – С.361.

²Ислам между призывом (к исламу) и государством. – С.365.

существует расхождение во мнениях о его миссии, среди них существует почти единодушное мнение о том, что Хаким Тирмизи имел с ним личные встречи, например, ан-Набави, Ибн Араби, Абдул Азиз ад-Даббах, Ахмад ибн Идрис аль-Фаси. Ибн Ата Аллах, Джалалуддин Руми. В суфийской традиции этих мыслителей, Хидр известен таким, как себе представлял авлия Божьих святых Хакима Тирмизи. Он является скрытым учителем и наставником тех, кто идет по мистическому пути, как и «ахл ал увайсия» - это те, кто вступает на мистический путь, не будучи инициированным живым мастером. Вместо этого они начинают свое мистическое путешествие либо следуя путеводному свету учений более ранних мастеров, либо иницируясь таинственным праведником-святым аль-Хидром.

Французский ученый Анри Корбен интерпретирует аль-Хидра как таинственного пророка, вечного странника. Функция аль-Хидра как «человека-архетипа» состоит в том, чтобы раскрыть каждого ученика самому себе, привести каждого ученика к своей собственной теофании, так как эта теофания соответствует его собственному «внутреннему небу», форме его собственного существа, его вечной индивидуальности. Соответственно, аль-Хидр - духовный наставник Моисея, который посвящает Моисея в божественные науки и открывает ему тайную мистическую истину.

В последние десятилетия влияние религиозной жизни на общество не только не уменьшается, но и продолжает расти, трансформируясь в религиозные права современного человека. Как отмечает один из ведущих исследователей этой проблематики Б. Тирни, «даже на Западе учение о религиозных правах появилось достаточно поздно, преодолевая сопротивление традиции, перед тем безболезненно восприняла другие права человека». Поэтому религиозные права, с точки зрения исторической

перспективы, утвердились позже и оказались самыми тяжелыми для восприятия и сложными по воплощению в общественную практику.

Исламская святость не была сформулирована как средство завоевания и признания авторитета мусульманских богословов или мистиков, пока ал-Хаким ат-Тирмизи не решил использовать концепцию авлия, чтобы сообщить свое видение тем, кто должен унаследовать харизматическое наследие Пророка. ат-Тирмизи был тем, кто смешивал различные потоки дискурса в исламской мысли, чтобы создать мощную доктрину валяйи, которая с тех пор вдохновляла исламских мистиков.

Что касается идеологического противостояния суннизма и шиизма в вопросах вилая, нам кажется уместно обратиться к исследования Шмидта А.Э.- видного русского ориенталиста, знатока Корана и сунны, мусульманской культуры Восточной Бухары, который посвятил данному вопросу отдельную работу.¹ Еще на заре XX века он пишет: «В европейской науке уже опровергнут ложный взгляд, будто шиитство отражает собою реакцию иранской культуры против навязанного иранцам в корне чуждого им ислама» и приводит мнения таких ученых с мировым именем, как Вельшайнен Дж. Гольдциер, Мец А., Бартольд В.В.² Он указывает на то, что шиитство возникло на арабской почве, его родина-Ирак. Первоначально оно являлось выражением политической оппозиции арабов в Иране против Сирии, а затем уже вовлекло в свою орбиту и покоренное иранское население (так называемых – клиентов-мавали). Они были втянуты к движению центробежными силами, в силу того, что оно было направлено против Омейядов, олицетворявших собою арабское господство.³ Ирак и сегодня духовный центр шиизма, где находятся

¹ Шмидт А.Э. Избранные труды//А.Э Шмидт. Биография, научная переписка, избранные труды, библиография. –М., Сафра, 2018. –С.386.

²Там же.

³ Wellhausen J. Die religio-politischen Oppositionsparteien im alten Islam. –Berlin, 1901. –S.89. Wellhausen J. Das arabische Reich und sein Syrz. –Berlin, 1902. –S. 42. Цит: Шмидт. А.Э.

главные шиитские святыни Неджефа и Кербелы. Его восточные области при этом на первых порах после раскола, придерживались суннизма. Тогда как Кумм в Джибале, один из очагов шиитского фанатизма, по сведениям Якута, уже в УШ веке стал шиитским, силами арабских поселенцев. Оттуда он распространился в другие местности и города, далее на Восток и уже к ХУ1 веку, когда во главе персидской державы стала национальная персидская или, по крайней мере, выдававшая себя за такую династия Сефевидов (1501-1721гг.), она стала себя связывать с родом Али и сделала шиитство государственной религией Персии.¹ Межконфессиональный антагонизм развился с момента резкого-персидско-турецкого национального антагонизма, переростая в религиозно-политический, постоянно раздуваемый фанатичными представителями духовенства, влияние которых при Сефевидах значительно возросло.²

Таким образом, очевидно, что учение Тирмизи о виляят имеет вовсе не полемический или же примеренческий характер и не относится к политической полемике между двумя направлениями в исламе, а посвящен сугубо гносеологическим проблемам, связанным с духовным восхождением человека и его попытками изложить пути само и богопознания.

2.3. Философско-антропологические воззрения Хакима Тирмизи

Безусловно, о роли и месте Хакима Тирмизи в мусульманском мистицизме, сколько не говори, кажется мало, хотя бы потому, что он был одним из тех первых мыслителей, которые положили начало обсуждению

Избранные труды//А.Э Шмидт. Биография, научная переписка, избранные труды, библиография. –М., Садр, 2018. –С.386.

¹ Шмидт. А. Э Избранные труды//А.Э Шмидт. Биография, научная переписка, избранные труды, библиография. –М., Садр, 2018. –С.387.

² Browne E. A History of Persian Literature in Modern Times/- Cambridge, 1924. –P.120. Цит: Шмидт. А.Э. Избранные труды//А.Э Шмидт. Биография, научная переписка, избранные труды, библиография. – М., Садр, 2018. –С.388.

важнейших тем, которые в результате исторического формирования философско-религиозной мысли Хорасана и особенно Маверраннахра, становились ключевыми, а порой спорными для его последователей. Это особенно касается вопросов, посвященных месту и роли человека в бытии, в том числе о сущности и цели, различных измерениях и путей его существования. По своей сути, антропологические вопросы мировоззрения Хакима Тирмизи нуждаются в отдельном концептуальном исследовании, так как в круг решаемых им вопросов входят почти все проблемы, связанные с человеком, и нам придется остановиться на важнейших. Эта проблематика нами очерчена как проблемы самосовершенствования и в её контексте коротко дадим интерпретацию усмирения инстинктов, хотя вторая часть предметно относится к психологии, но думается, межпредметный подход к исследованию позволит выделить философские основы проблемы.

Религиозное или философское осмысление человека, проблем его сущности, жизни, различные биологические, социальные, духовные, психологические и другие аспекты человеческого бытия всегда приобретали огромное значение для каждого индивида или социальных групп и вообще человечества в целом. В раннесредневековой философско-религиозной мысли постановка и решение проблем человека связана с мыслительным наследием Хакима Тирмизи. Именно он, руководствуясь основами хадисоведческой школы Имама Бухари, проповедующей равенство мусульман, создает свое представление о человеке и его месте и роли в бытии. Школа Бухари сделала основными ценности приводимые в хадисе 868: «Если человек, чтобы увеличилась его доля и он не был подвержен горю, он должен своим хорошим воспитанием, начиная со своей семьи, иметь хорошее обращение с людьми», и далее : «Если кто-то

отдаляется от тебя, стремись к нему, даже если тебе не помог, помоги ему. Такова нравственность современного человека»¹

Средневековый стиль мышления, способ мировосприятия и символическая деятельность субъекта характеризовались исходя из теоцентризма учения. В этой ситуации человек не приобретает самостоятельности, ответственности, степени самосознания в измерении собственной экзистенции, а наоборот всё больше зависеть от Бога. На первый взгляд, тайна человека в этой системе рассуждений оказывается принципиально недостижимая (как и сама тайна Бога), но с появлением разных философских школ, особенно в исламе и в том числе суфизм как бы дали понять о том, что они посвящены в некоторые тайны. Этим подтверждается то, что философия возможно рассматривается как органическую функцию религиозной жизни².

В некотором смысле, анализ антропологического воззрения Хакима Тирмизи не теряет смысла, оно является важнейшей стадией познания мира и самопознания человека. Как размышляет академик А.Турсон, «в X-XIII веках Аджам достигает своего апогея в развитии а земли Ховара приобрели себе статус предводителей цивилизации. Основой этого достижения был высокий духовно гуманистический подъем, который, воистину можно считать духовной сущностью Восточного ренессанса.»³ Именно в этом регионе, начиная с наследия Ибн Сино и суфийскими мыслителями, например Джалолуддином Руми, развивалась идея, что человек соединяет в себе микро и макро космос, он подобен микрокосму, отражающему в себе все сущее и его развитие.⁴ По словам академика Кароматулло Олимова

¹Мухаммадходжаев А. Этические взгляды Имама Бухари.//Материалы международной конференции «Имам аль Бухари и его вклад в мировую культуру» - Самарканд, 1998. – С.202-203.

² S.Sviri. The Taste of Hidden Things : Images on the Sufi Path//Golden Sufi Center,U.S.//Publication City//Country United States/Jan 2000. –PP.12-12 [220 p].

³ТурсонА. Эҳёиачам. – Душанбе: СадоиШарќ, 1981, № 2. – С.64.

⁴ Махмаджонова М.Т. Философия Джалолуддина Руми. – Душанбе: Дониш. 2007. – С.182; Турсон А. Эҳёи ачам. – Душанбе: Садои Шарќ, 1981, № 2. – С.73.

интерес мыслителя к проблемам человека вызван тем, что «особое внимание Хакима Тирмизи и его учеников к вопросу «захир – батин» с одной стороны было связано с их интересом в поисках источника нравственного совершенства человека, с другой, стремлением понимать причину интуитивного познания, которое, по их мнению, находится вне разума и рационального доказательства».¹ Хаким Тирмизи не оставил стройного учения о человеке, но это не означает, что его стремления понять сущность человека, его онтологическое предназначение и гносеологические аспекты его бытия, а также способы самосовершенствования человека и усмирения инстинктов, выраженные им имплицитно и эксплицитно нельзя воспринимать как теорию о человеке.²

Мы уже говорили о том, что исследователи Радтке и О'Кейну, писали о широком степени мистического опыта Хакима Тирмизи и утверждали, что в его произведениях представляется широкий антропологический синтез исламского богословия, но и сами эти исследователи признавались, что его старая исламская теософии, не осознанно ассимилировала элементы философской традиции Аристотеля-и неоплатонизма. Он говорит и о том, что в учение мыслителя есть влияние эллинизма и Платонова учения, но в существовании влияние этих учений в Мавераннахре он сомневается.³ Между тем, А.Турсон рассматривая учения неоплатоников об истоках и исходе бытия указывает на то, что элементы неоплатонизма четко прослеживаются в Авесто при объяснении ступеней творения. Например в Гатах говорится, что происхождение мира начинается из создания форм вещей, первобыка, прочеловека и т.д. В

¹ Олимов К. Хаким Тирмизи в оценке Усмана ал – Хаджвири//Историко-культурные традиции эпохи Хакима Тирмизи и ее значение в мировой цивилизации (на рус., англ. яз.). – Душанбе: Дониш, 2016.– С.66.

² A.J.Arberry. Sufism: An Account of the Mystics of Islam (London: George Allen and Unwin, 1950). – P.61.

³ Цит: Махмаджанова М. Хаким ат-Тирмизи один из основателей учения о человеке//Историко-культурные традиции эпохи Хакима Тирмизи и ее значение в мировой цивилизации (на рус., англ. яз.). – Душанбе: Дониш, 2016. – С.224.

зурванизме речь идет о Зурване - безпредельном времени, которое одним умственным действием проявило все разнообразие творения, что перекликается с неплатонической космологией.¹

Также Радтке Б. говорит о том, что учение Хакима Тирмизи, не всегда и не всеми считалось суфийским. Приводя примеры того, что он никогда не использует слово суфий в своих трудах и не был расценен как суфий всеми экзегетами багдадской мистической традиции, о чем мы уже упомянули Радтке Б. пишет: «Знаменитый багдадский составитель суфийских произведений Джафар аль-Хулди отметил, что Хахим Тирмизи не принадлежит к тасаввуфу».²

Противоречивость мыслей одних и тех же западных исследователей, заставляет нас все больше задуматься над тем, как вопрос о сущности человека и его самосовершенствовании, которое рассматривается почти таким же темпом, как вопрос о «божьих святых» в произведениях Хакима Тирмизи, а в суфизме занимал особое место, не может обосновать его как представителя суфизма. К.Олимов в отличие от Радтке находит подтверждение тому, что «Хакимиты (ученики и последователи Хакима Тирмизи) обращали внимание мистическому вопросу нравственного очищения людей, выступали прежде всего против притворных суфиев, которые наносили вред «истинным суфиям» и тасаввуфу в целом».³

Хахим Тирмизи развивая концепцию суфизма о человеке, в своих многочисленных работах охватывает хадис, теологию и мистику и то, что все эти части мусульманского учения содержат разнообразные подходы к человеку. В списке работ Хакима Тирмизи приведённом в письменных источниках, указывается, что в некоторых случаях их достигает аж в количестве около четырехсот, а проблема человека выведена в заглавие

¹ Турсон А. Эҳёи ачам. – Душанбе: Садои Шарк, 1981, № 2. – С.62.

²Radtke and O'Kane, op. cit.–P.5.

³ Олимов К. Хахим Тирмизи в оценке Усмана ал-Хаджвири//Историко-культурные традиции эпохи Хакима Тирмизи и ее значение в мировой цивилизации (на рус., англ. яз.). – Душанбе: Дониш, 2016. – С.66.

некоторых произведений, наподобие «Хакиккат аль-Одамийя» («Книга о природе человека»), «Адаб ан-Нафс» («Воспитание души»), «Китаб Аль-Ихтиятот» (Книга о мерах предосторожности), «Китаб Аль-Джумал Аль-Лазим Марифитиха» (Книга о приговорах, которые следует знать), «Китаб ул акёс ал муктаррин», «Китаб Риядат ан-нафс», «Баян ал фарк байна с садр вал калб», и «Гаур ул-умур», на прямую указывает на важность проблемы человека и ее разностороннего анализа, ассимилировал в них элементы философской традиции как предшествующих учений о человеке, так и греческой философии Аристотеля-и неоплатонизма.

Но в тоже время это не означает, что хорошо известная концепция совершенного человека (инсон ал комил) и основанная на нем метафизическая антропология некоторых суфиев позднего периода, к примеру, тех же Мавлана Руми, Мухаммада Газали или Ибн ал-Араби, не была хотя бы в каком-то смысле раскрыта Хакимом Тирмизи, если даже исходить из того, что теория единства существования (вахдат ал-вуджуд), была заложена в его учении. Вместе с тем, прежде всего из-за отсутствия последовательной системы, эклектического характера его философской терминологии чрезвычайно трудно определить многие специфические термины, свойственные его метафизике, а естественно и проблеме человека. Даже концепция «Святых» не является исключением, хотя многие поздние мыслители и суфии часто обсуждали эту концепцию в общих чертах, в синтезе с проблемой философской интерпретации человека.¹

Очевидно и то, что многие поздние суфии, особенно Хорасанской школы, которые рассматривали проблему человека и концепцию «вахдати вуджуд», находились под влиянием интерпретаций различных идей Хакима Тирмизи, пытались систематизировать свою позицию о сущности человека

¹ Олимов К. Хаким Тирмизи в оценке Усмана ал-Хаджвири//Историко-культурные традиции эпохи Хакима Тирмизи и ее значение в мировой цивилизации (на рус., англ. яз.). – Душанбе: Дониш, 2016. – С.66.

иногда рискуя чрезмерно упрощать ее, ибо мыслитель очень часто отождествлял метафизику с маърифатом, человек с Божьим Рабом.¹

Весь терминологический аппарат концепции человека в творчестве мыслителя представляет собой анализ Коранической - исламской концепции основных элементов человеческой природы, а именно Тело, Душа, Разум и Психика. Но в тоже время разбросанные идеи первых мыслителей, особенно Хакима Тирмизи, наводят на мысль, что как Коран, так и хадис послужили тому, что, он обосновал свои идеи о человеческой природе и жизни, т.е. на ряду с Кораном, ссылаясь на собранных хадисов мыслитель обосновал все свои концепции и такая перспектива на основе этих элементов служит основой для определения принципов исламской ведение человека и его психологии.

По сути вес терминологический аппарат, созданный Хакимом Тирмизи на основе Корана и хадисов был уникальным, в том смысле, что он был первым мыслителем, который не только в суфизме разработал терминологический аппарат, его терминами использовалась как в каламе, так и в мусульманской философии. Хаким Тирмизи разработал такую терминологию, что были им выявлены даже тонкие различия между изменчивостью, которая связана с эго. К примеру, Худжвири в «Кашф ул махджуб» указывает на некоторых из них: 'уджб- тщеславие; рийя - осознание свои достижения и достоинства; идди'a' - высокомерие, презумпция.² Эти термины часто используются в моралистическом контексте, и даже скорее, в психологическом

Благодаря Хакиму Тирмизи в суфийской психологии эго-нафс - это психическая составляющая, которая приписывает все себе. Это центр, из которого человек воспринимает себя как отдельную сущность. Это место Я-сознания. Из этого психического центра человек осознает свои

¹ Хаким Тримизи. Риядат ан нафс. - С.34.

² Худжвири, Кашф-ул-маджуб. – С.32.

потребности в инстинктивной, эмоциональной или духовной жизни; отсюда - это все время,¹ когда человек чувствует себя разочарованным или удовлетворенным, неудачным или успешным. Когда самосознание направлено на определенный объект или цель, и объект или цель завоеваны, эго удовлетворяется. Даже если объект самоуничтожения, одна из станций на пути, то особенно, тогда эго удовлетворено. Отождествление эго с объектом особенно на арене духовных переживаний. Никакой опыт, каким бы высоким он ни был, не застрахован от одержимости нафсом, который всегда приписывает.

Из всех суфийских авторов именно Хаким ат-Тирмизи еще на самой ранней стадии развития исламской психологии анализировал важный поворотный момент к выбору пути «идтирар вал-ихтийар». Ему принадлежат слова: «...а тот, кто остановился в пустыне, не зная, куда идти, спасен [состраданием] и освобожден [божественной помощью] он спасен [состраданием], потому что его призыв действительно искренен. Это не может быть по-настоящему таковым, чтобы он не стал ограниченным, ничего и ни один не может удержаться, чтобы обратиться. Тот, кто смотрит на Бога другим взглядом и на его усилия, не ограничен в общении, и его призыв не является искренним. Когда на вызов этого принужденного отвечают в одно мгновение как в обители свободных, так и благородных».²

При анализе человеческого состояния он упирался на основные принципиально важные для суфиев принципы. К примеру, он пишет: «Эго пребывает в подвешенном состоянии небытия, уничтожения, для которого термин – фана». Для других мистиков, посредством этого уничтожения индивидуального существования во время опыта возвращается к «состоянию того, чем он был раньше», и это дремлющая память о его

¹ Ryce-Menuhin J. The Self in Early Childhood and Jungian Sandplay Routledge, 1992.–P.214.

² Хаким Тирмизи. Сират ул авлияа ed. B.Radtke (Beirut and Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992). - P.14–15.

участии в «Да» возрождается. Он «помнит» и знает то, что было «депонировано» внутри самого его бытия.¹

По Тирмизи, человек способен размышлять о сути своего существования, своей сущности и вступлении на путь познания. Тем самым, начинается его восхождение к Истине, процесс которого завершается достижением единства, возвращением к Истине, которая замыкает второй полукруг эманации бытия, идущей снизу вверх. В силу своей исключительности среди других творений мира, человеку предначертана особая стезя. Он представляет собой последнюю каплю проявляющегося моря всеобщей души-нафси кулл, последнюю частицу единства, перешедшего во множество, абсолюта в идее. Человек по сути-рубеж света проявления и мрака небытия, та грань существования, которое необходимо и возможно. Человек есть совершеннейшее проявление величайшего духа и соединение всех имен и качеств Бога, который еще при жизни своей, по своей природе и ее побуждению стремится к Абсолюту. Добивается он этого путем становления на путь рациональный, путем размышления о сути Логоса, переходя от одной формы к другой, от одного тайного смысла к другому, устраняя множество и переходя к единству. Тем самым, он переходит от себя до той исходной точки, откуда началось обособление абсолюта.²

Тирмизи предложил концепцию сердца- как места пребывания Бога. Он сердце человека наделяет знанием: «Знание, ... поскольку оно является сердцем, которое суфии считают сокровищницей божественных тайн и местом мистического путешествия».³ Концепция «Сердца» как место мистического знания указывает на то, что весь средневековый опыт и

¹Schmidt Korbinian. *Mystische Erfahrung: Einheit oder Vielfalt*. - Berlin, 1987. - С.3.

² Жуковский В.А. Человек и познание персидских мистиков. Речь, прочитанная на годовом акте Императорского Санкт-Петербургского Университета. Февраля 1895 г. - Санкт-Петербург, 1895. –С.1-3.

³ Кларк П. Женщины, ученичество и власть, изд. Э. Путтик и (Аберистуит и Нью-Йорк: Эдвин Меллен Пресс, 1993). – С.77–89.

учение суфиев связаны и берут свое начало от Хакима Тирмизи. По его словам: «Бог поместил сердце в полость сундука, и он принадлежит только одному Богу ...В сердце Бог поместил знание о Нем и зажег его божественным светом. ...Этим светом Он дал сердцу глаза, чтобы увидеть».¹

В целом, мы знаем, что центральным двигателем суфийского пути является сила человеческого сердца. Суфийская трактовка опыта вращается во всем разнообразии сил сердца как органа, в котором скрыты божественные тайны и в котором происходит мистическое путешествие, т.е. сердце находится в центре мистического поиска и опыта. Духовное путешествие больше всего начинается с того, что человек начинает ощущать силу сердца и своей души.

В воззрениях Хакима Тирмизи, духовный поиск человека, который является центральным вопросом жизни, от которого все исходит и в который все снова возвращается, видится именно таким. Он также верил в то, что в сердце есть вещество, которое не является частью мира форм и формой. Явления принадлежат бесформенному единству бытия. Это вещество находится посреди сложного человеческого организма со всеми его физическими, и интеллектуальными способностями. Жизнь определяется все возрастающим разнообразием и сложностью.

Мистическое знание, или же знание сердца - это истинный гнозис. Оно не может быть изучено через книги и теоретические формулировки. Это в первую очередь опытный путь познания. Оно не может быть познано в целом и вне сердца, потому что оно всегда хранилось в сердце каждого Муршида, шайха. Это не абстрактное понятие, а нежная способность проникновения в суть, или некое расширение своих горизонтов, или же

¹ Хаким Тирмизи, *Китаб ал-риья ва адаб ан-нафс*. - Cairo, 1947. – P.116–17.

всеобъемлющее переживание, которое включает и превосходит тело, разум и психику.¹

Хотя мы говорим, что знание сердца это опытное знание, но давайте постараемся разобраться: Что такое загадочный орган-сердце для Хакима Тирмизи? Суфии говорят, что сердце - ничто в груди и в то же время - это сокровищница божественных тайн. Возлюбленные уверены, что - это место предназначено только для Него. Мухаммад Джуюши указывает, что Тирмизи не был членом какой-нибудь группы или круга, но исследуя его жизнь и творчество, упоминает о 168 его наставниках и в источниках приведены имена учёных, с которыми Хаким Тирмизи поддерживал близкие связи. Вместе с тем, следует отметить, что у Хакима Тирмизи суфийский путь - сулюк в такой по формуле «шейх-ученик» не было. Также существуют только спорные утверждения и насчёт его учеников, тем не менее, его очень уважали мистики его окружения. Несомненно, он является одним из самых важных суфиев своего времени, и мы сегодня подчеркиваем его вклад в суфийскую психологию, мистическую науку, а его формулировка «эго» или психика (нафс) как точки отсчета, а также эзотерическое понимание внутренней работы сердце, признавались всеми. Его высказывания: «Сердце - это король, а остальные органы - его слуги. Каждое действие работает согласно воле и повелению сердце, а сердце исходит от Бога... Сердце царствует, и никто не может знать, что содержит сердце. Бог один дает сердцу и принимает все, что захочет ...сердце - источник и место единства Бога, и это объект созерцания Бога... Бог присматривает за сердцами, потому что они сосуды... драгоценности и сокровища истинного познания Бога трогают сердца людей и в наше время.²

¹Аль-Кушайри. Ар-Рисала. – С.35.

²Аль-Хаким ат-Тирмизи. Навадир аль-Усул. – С.258, Караван дервишей. – С.88-89.

Сам мыслитель указывает, что сердце это ни то, что античные мудрецы думали и знали о биологической природе сердца человека или даже о человеке в целом. Они отличались своей ориентацией в поисках существенных и системообразующих понятий о человеке, но у мусульман в средние века к тому традиционному дискурсу о человеке: нравственному, религиозному, метафизическому или даже научному добавились новые, при обосновании которых учёные опираются как на опыт, так и на Божественное откровение, которое интенсивно развивается.

В работах Хакима Тирмизи вопрос о человеке обнаруживается таким образом, что он принципиально включает в мировоззрение религию и мистику, понимаемую как обыденное, повседневное. Каждая из них по-своему понимает человека. В религии человек предстает как создание и одновременно проект, который постоянно нуждается в совершенствовании. Наука исходит из того, что человек, хотя и завершает эволюцию живых существ, возникает и существует в мире в соответствии со своими собственными законами.

В предыдущих философских и гуманитарных традициях человек уже определяется именно как носитель разума. Исходя именно из этого принципиального отличия Хаким Тирмизи отводит человеку роль высшего создания, сердце человека при этом позволяет сдерживать и контролировать телесные действия и инстинкты. Но сердце человека, по его словам, контролирует все чтобы не дать Сатане свободы, который близко к человеку как его кровь. Он пишет: «Если Бог хочет этого, он станет Возлюбленным, другом или пророком, он вырвет из них вены внутренние камеры сердца, чтобы Сатана там не имел доступа...»¹

О происхождении человека Тирмизи рассуждает так: Бог положил этот полый кусок мяса в свою сокровищницу. Он дал ему (сердце) глаза, чтобы увидеть невидимое и уши, чтобы слышать Его слова. Бог поместил

¹Аль-Хахим ат-Тирмизи. Гавр аль-Умур, чел. 42б-43а.

знание о Себе в сердце, и сердце было просветлено светом Божьим. (Коран 24, 35).¹

Все, что происходит в груди человека и не является воспоминанием о Боге, образует тень, которая лежит перед глазами сердца ... Если что-то в ваше сердце, особенно когда вы заняты мыслями и желаниями и желаете их развеять, а затем создать тени, которые проходят через познание, рассеивая завеса дыма перед глазами сердца. Потом прячется свет в глубине сердца, и грудь становится тем домом, чья Лампа потемнела. Такой человек проходит через завесу Божью отдельно.²

Божественным светом сердце отполировано так, что оно сияет, как отполированное Зеркало. Как только оно станет зеркалом, вы сможете войти в Царство Бога в котором все отражено; посмотри, как это на самом деле. Если вы посмотрите на Славу и величие Бога в Его Царстве, все огни становятся светом, и грудь наполнена этим светящимся светом. Это как человек, который смотрит на свое отражение в зеркале и в то же время видит в Зеркальном отображении все, что перед ним, а что за ним. Если сейчас Солнечный луч падает на зеркало, весь дом заливается светом, - от Света, образовавшегося в результате слияния этих двух огней, разжигается Свет солнечного луча и свет зеркала. Так же и от Сердца: когда оно полируется и сияет, оно выглядит царством божественной Славы и ему открывается божественное правление.³

Или же «Еще одно нечто берет на себя, это трансцендентное понимание сенсорных восприятий.⁴ Поскольку это временная или пространственная вспышка отсчета, говорят, что человек находится в

¹Аль-Хаким ат-Тирмизи, Навадир аль-Усул. – С.338;См.: Так же Masa'il ahl Sarakhs. – P.165, (арабский текст). Караван дервишей. – С.87.

²Аль-Хаким ат-Тирмизи, Маназил аль-Ибад, фол . 228b.

³Аль-Хаким ат-Тирмизи, Китабар-Рияда. – С.71. Караван Дервишей. - С.90.

⁴ Там же. - С.16.

состоянии «постоянного существования», для которого определяет сущность «бака» - вечности.¹

При анализе вопроса святости мы упоминали о роли сна и Хаким Тирмизи, тут находит подходящие коранические аяты, которые для последующих поколений суфиев уже утверждаются в качестве основных. Но речь тут опять идёт о совершенствовании человека, и в этом случае он доказывает теорию духовного совершенствования человека, доказывая, что есть люди, которые могут стать на уровень выше, чем остальные.

Тирмизи иногда объединяет все интеллектуальные элементы со своими мистическими переживаниями, но не останавливается на этом и продолжает объединять мистический опыт с антропологией, космологией и с исламским богословием. В целом, интеллектуальные элементы его учения становятся выражением старой исламской мудрости, которая еще не приняла элементы философской традиции Аристотеля и неоплатонизма, но в то же время, в его работах антропология и космология занимают особое место.

В своей антропологии Тирмизи определил три центра действия: голова, сердце и живот. Душа и разум с головой, обладающей божественным светом или знанием, готовят человека, а местом познания является сердце, а знание восходит от сердца к вершине.²

Так как положение человека перед Творцом усматривается исламом, в целом, таким образом, что человек мыслится рабом Аллаха и предназначен Им для осуществления определенной миссии, Аллах наделил его некоторыми качествами, похожими на его собственные атрибуты: силой, волей, знанием, языком, зрением, слухом и тому подобное. Но истинными они являются только во Всевышнем, а в человеке они

¹ Аль-Хаки́м ат-Тирми́зи. Кита́б ар-Рия́да. – С.71. Караван Дервишей. - С.18.

² См.: Хаки́м Трими́зи. Рия́дат ан нафс. - С.34-36.

временные, не вечные,¹Такая позиция сформировалась у Хакима Тирмизи и была воспринята и трансформирована поздними суфиями.

В самой внутренней природе человека, в отличие от других школ суфизме также присутствует акцент личностного роста человека и внутреннего нравственного его самосовершенствования, которая была выдвинута Хакимом Тирмизи. Однако, не следует забывать, что суфизм рассматривает человека как неотъемлемую часть уммы, вся жизнь которой должна происходить в пределах мусульманского права - «фикха». Специфика хакимитовского права заключается в том, что оно мыслится верующими не только правом, но и религией. Умма является тем монолитом, который существует в режиме договора человечества с Аллахом, поддерживает мусульманина во времена одиночества и испытания судьбы. Как отмечает об этом Ахмад Покатчи «Целью такой антропологии Хакима Тирмизи является нахождение ответа на вопрос о том, что есть человек, что он должен и что не должен делать, что является для него добром, а что такое зло?... То есть, кораническая концепция, воспринятая Тирмизи и развитая им, предполагает такие основные моменты: как он должен строить свои отношения со своим Творцом, как найти свое место и наконец, как может человек самосовершенствоваться».²

Вступая в интеллектуальные споры и ведя полемику против идейный противников - каррамитов, джахмитов, маламатия, салимитов, мурджиитов и др. Хаким Тирмизи в своих произведениях опровергает эти «ошибающиеся» течения. К примеру, его идеи были направлены против группы, под названием «тарк ал-макасиб» (запрещение на обучение ремеслам), противоречащие положениям даже тех же каррамитов, которые проповедовали достоинство существования на подаяния (милостынь). Он раскритиковал их утверждения и по сути, тут он осудил и аскетизм, когда

¹Radtke and O'Kane, op. Cit. –P.12.

² Фаслномай пажухиши//соли 1395шумораи 46//Инсоншиносии Хаким Тирмизи. - С.14.

утверждал о том, что их заблуждение заключается в призыве к людям отречься от профессий и ремесел. Критикуя данную позицию он называет их носителей необразованными и невежественными: Он в частности пишет: «Они говорят: «Мы уповаем на Аллаха, и требовать хлеб насущный от Него значит выказывать недоверие Ему», и отрекаются от добывания хлеба насущного путём занятия профессией или каким-либо другим промыслом. Они сидят, сложа руки или попрошайничают у дверей людей. Своими действиями они пытаются обмануть Аллаха».¹

Философия признает эволюционную теорию развития человека, когда сначала человек использовал «естественные» орудия труда (палки, камни) и, таким образом, он входил в новые отношения с природой. В распоряжении оказалась новая сила. Животные иногда используют различные предметы, но это использование не имеет для жизни животных решающей роли, то есть они не выходят на новый путь развития. Сама биологическая специализация животных обеспечивает им приспособление к условиям существования. Применение нашими предками «естественных» орудий открыло им возможности к различным видам деятельности, то есть позволило отказаться от узкой специализации животного типа. Вместе с возникновением зародышей трудовой деятельности развивалась и нервная система, когда гибкая рука была приспособлена для того, чтобы принимать различные предметы; дальше осуществлялся переход прямохождению и к постоянному передвижению на задних конечностях.

Для обоснования же своих доводов Хаким Тирмизи ссылаясь на Коран, приводит целый ряд отборных аятов, где верующие могут найти ответ на конкретный вопрос. Поэтому, решение вопроса об ответственности человека имеет определенную окраску, а именно моральную детерминацию, которая задается снаружи из Корана, в форме

¹ Цитата по: Усманов И. Зуфарова М. Хаким Тирмизи Ответственный редактор Шейх А. Мансур. – Ташкент, 2016. - С.12-13.

установленного божественного порядка. Таким образом, потребность человека в самостоятельном выборе вроде отпадает. Можно для этого привести такие примеры, как «человек жалкое создание» или «человек ускорено создан».¹

К тому же следует напомнить, что Хаким Тирмизи говоря о Коранической концепции создания человека, говорит также и о душе. Пример приведенный академиком К.Олимовым о том, что познание Бога при сохранении души в себе не может соотноситься с тем, чтобы познавать вне себя другого². Тут мы видим, что если у суфиев душа рассматривается как средство общения с Богом, а высшая душа, как они полагают, создана до того, как возникнет любое человеческое существо, состоящее из сердца (калб), духа (рух) и совести (сирр), обладающего способностью познавать Бога, то у Хакима Тирмизи представляется это таким образом, что «тайную святыню самого Бога», которую он знает и знает также то, что человек может познать его».³

Использование первых орудий труда человеком способствовало также выживанию социальных связей. Причиной этого была жизнь наших предков в стаде, потому что окружающий мир был слишком опасен для отдельных первобытных людей. В коллективе производились определенные ограничения биологических проявлений человека, и специфику жизни теперь определяли социальные отношения. У человека возникли социальные нужды, а отсюда - переход от «естественных» орудий труда к искусственным, которые, хотя и изготавливались из природных материалов, но получали такие форму и вид, что их не существует в природе. С изготовлением орудий труда началось то, чего никак не могло быть в мире животных - материальное производство.

¹ Хаким Тирмизи. Адаб-ун-нафс. 1980. – С.96.

² Историко-культурные традиции эпохи Хакима Тирмизи и ее значение в мировой цивилизации. - Душанбе, 2016.

³ Хатм-ул-авлия. – С.326.

Согласно утверждением того же Хакима Тирмизи «пророку принадлежат слова: Бог говорит людям: «Между вами и мной семьдесят тысяч завес, но между вами их нету».¹ Только его теософическая система в целом, оказывала влияние на последующие братства суфизма, но она представляется как слишком сложная и тонкая система. Если взять только тему «святости» или «печать святых» которая широко использовалась в творчестве Ибн ал-Араби, развивалась им в доктрине «иерархии святых», стала своего рода стандартной чертой для будущего суфизма. Здесь мы видим, что вариант Тирмизи относится к трем этапам знания, а именно к внешнему знанию (ал-илм ал-захир), внутреннему знанию (ал-Ильм ал-батин) и знанию Бога (ал-Ильм-биллах). Обычно понимается только первый этап, то есть знания, полученные учеными религиозного права традиционалистами и юристами. Кроме того, учение о «Печати святых», подразумевающее высокий духовный ранг, который отличается от пророчества, о котором Тирмизи утверждал, что истинные наследники Мухаммада не были халифами или прямыми потомками, а были избранными святыми, или вали-лил-лахом.²

Во-вторых, ал-Тирмизи хотел точно указать, что эти причины лежат за Божьей заповедью и запретами. Ал-Тирмизи начинает свою книгу, «Илал» опровергая позицию тех, кто отрицает тот факт, что причины или «илал существуют и которые утверждают, что заповеди Бога и запреты - это просто средства, с помощью которых Бог пробует или проверяет человечество»³.

Тирмизи не отрицает, что заповеди Бога являются испытанием для человечества, но он спрашивает: разве это не испытание для определения того, что в сердцах людей, чтобы они могли быть вознаграждены или

¹Хатм-ул-авлия. – С.326.

² Arberry A. J. Sufism: An Account of the Mystics of Islam (London: George Allen and Unwin, 1950), - P.61.

³ Radtke and O'Kane. –P.5.

наказаны, соответственно после воскресения? Теперь, если ответ на это «да», то причина или цель этого отбора установлена, и, следовательно, принцип, согласно которому Бог действует с целью или соображением. Если, с другой стороны ответ «нет», то есть, что за этим нет никакой цели испытания, то этот ответ противоречит различным стихам Корана.

Отношение Хакима Тирмизи к антропологическим идеям других слоев и школ мусульман вообще, а богословов в особенности, весьма неоднозначно. Он при обсуждении этого вопроса в различных кругах не упоминает ни о багдадских суфиях, ни о каламе. Хотя, достаточно просторно бытует мнение, что мусульманский калам в тот период доминировал в регионе и является переложением греческой философии на арабском языке, он их не критикует и не поддерживает. На самом деле то, что он изложил в своих идеях, отнюдь не является каким-нибудь заимствованием, а достаточно новое мировоззрение и к тому же своеобразное. Содержание и суть его идей являются одним из основных в источниковедческой литературе для развитие последующих воззрений в процессе общечеловеческих философских изысканий. Его концепции придерживаются и представителями современных мусульманских школ суфизма. Как доказательство, приведем известные слова французского философа Мен де Бирана о том, что весь мир и человеческое познание имеют два полюса: первый - существование самого человека, от которого берет начало все остальное; и второй - существование Бога, которым завершается все сущее.

Несмотря на споры и полемику с Хакимом Тирмизи в тезисах, которые были обусловлены противоречием в воззрениях на пророчество и вилайят, отношение людей к нему в научной и духовной жизни других мусульман не изменилось, пребывая в относительно спокойной атмосфере толерантности.

Приведенные примеры из воззрений Хакима Тирмизи показывают связанность его философской антропологии, как с практической теософией, так и с психологией. Это чем-то напоминает междисциплинарное оформление теории антропологии. Некоторые западные исследователи без обоснования показывают на эллинистические корни в концепции усмирения инстинктов и прямо говорят, чтобы лучше понять его концепцию сравнить их надо с идеями неоплатоников. Есть много предположений об эллинистическом влиянии на Хакима Тирмизи, но для понимания того, как Хакима Тирмизи использовал пифагорейскую космологию, было бы справедливо посмотреть на высказываниях того же Анри Корбена, когда он объясняет, что подразумевали мусульманские мыслители под «мудростью» и как они перенастраивали кораническую мудрость для функционирования в философской среде. Если бы мы не понимали структуру гносеологии Хакима Тирмизи, мы бы поняли и даже возможно приняли бы того, что он был под влиянием Пифагора для поддержки своих утверждений о человеке. В обоих случаях главной заботой Хакима Тирмизи было понять внутреннее значение и предназначение человека, его психики и место вилая. При этом он использовал хикма, как способ формулирования своего недвойственного мнения о природе этих принципов. В то время концепция Хакима Тирмизи была явно вдохновлена хадисами, и он перерабатывает и переопределяет свою концепцию ссылаясь на них, а также мнением фалосифа (хукама или мудрецов), а затем использует их для представления идеалов в исламе.

Ранним образцом мудрости для Тирмизи являются халифы, в том числе Умар, а не Пифагор, Платон или Плотин. Такой тип преобразования мудрости культурных и правовых ценностей, а также исторических личностей и святых -авлия в исламский контекст легко видится только в его произведениях, потому что для него не греческая философия является образцом, а найденная в лексике Корана и хадисов хикма, природа которой

еще не использована до этого и которая даёт силу и возможности воссоздать новую идею, даже не воспринимаемая правителями или духовными последователями эпохи. Тем не менее предмет «хикма» ясно демонстрирует свое кораническое наследие в вопросах, которые являются как антрополого - психологическими, так и божественными, включая такие темы, как медицина или более духовные темы, как «болезни» души. Хикма Хакима Тирмизи о человеке - это прежде всего мирское знание, подразумеваемое народным исламом, а не пифагорово знание, которое охватывает противоположности (адад) и то, как они действуют в мире. Таким образом, использование Хакимом Тирмизи хикма в его антропологии может быть истолковано как комментарий о важности «человека, как Раба Божьего» и его месте в отношении знаний, и даже фикха.

Таким образом мы утверждаем, что приобретая полноценный дисциплинарный статус, философская антропология сегодня фигурирует не просто как ещё одна наука среди других философских дисциплин. Она хотя формально и существует как отдельное концептуальное целое, но содержательно спроектирована на осмысление тех основных философско-методологических, онтологических и даже теософских и метафизических основ, которые имели место в комплексе знаний, которые мы наблюдали на протяжении всей истории философии и мудрости и которые условно называем «хикма» или «практическая философия».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В раннесредневековый период развития мусульманской идеологии на формирование мировоззрения мыслителей заметное влияние оказали исторические и социально идеологические условия эпохи, но общей характеристикой периода все-таки является повышенное внимание к проблеме религиозно-политических преобразований. Безусловно, на творчество мыслителя наблюдается воздействие научной эволюции в исламе и данное положение подтверждается, в том числе, и тем, что наряду с учением Корана, важное место в его жизни уделяется науке о хадисах. Подытоживая анализ, мы по порядку, в коротких комментариях дадим характеристики параграфов работы.

1. Историко-хронологический анализ эпохи жизни и творчества Хакима-Тирмизи свидетельствует о том, что хотя точности в хронологическом датировании пройденного пути мыслителя, на наш взгляд, определить не легко, но можно с уверенностью сказать, что нравственное и духовное формирование воззрений Хакима Тирмизи зависело от социальных и культурных условий в семье и того, что семья была одним из главных факторов формирования мировоззрения мыслителя. В этом смысле, есть сведения о том, что кроме отца, его мать и дядя считались отличными знатоками хадисов. К тому же очень важным фактором, является утверждение некоторых исследователей, которые предполагали, что род Хакима Тирмизи принадлежал к мухаридджинам и фатихинам.

2. Он учился хадисоведению и фикху, а его общее стремление к наукам послужило тому, что он получил прозвище «Ал-Хаким». Не удивительно, что слово «хаким» в эпоху раннего средневековья (третий и четвертые вв. от хиджры) региона служило уважительной приставкой к псевдониму многим соотечественникам мыслителя, даже поэтам и

богословам. Хотя это отнюдь не означает его принадлежности к философам или даже к суфиям, хотя, как первые, так и вторые, имеют непосредственное отношение к этому термину.

Научный круг, с которым довелось Хакиму Тирмизи познакомиться и держать связь, действительно был знатоками хадисов и сунны, так же говорит о том, что к моменту формирования Хакима Тирмизи на территории Мавераннахра ислам уже превратился в обыденное мировоззрение большинства верующих. В Мавераннахр ислам пришел в тот момент, когда уже не только Коран и религиозные догмы окончательно сформировались, но и процесс становления и развития её интеллектуалов наполнился качественно новым содержанием. Поэтому они ставят перед собой ясную и четкую цель изучение Корана и исламской идеологии, хадисов и сунны, последние же в ранней мусульманской общине приобрели вынужденный регламент в светской и религиозной жизни в облике хадисов.

3. Ведущее место в философии и религии принадлежат проблемам культуры их соотношения и традиционно важность этих вопросов раскрывается при выяснении значения, сущности, движения, перспективы развития, эволюционных изменений этих двух явлений и сфер общественной жизни. Разные методологические подходы по-разному выясняют этого соотношения и это означает, что те или иные аксиоматические положения, которые являются результатом анализа лежат в основу. Безусловно, теологический подход считает, что религия является основой и исходной точкой культуры и культура имеет сверхъестественное исток, будучи порождением религии, то есть без религии культура быть не может. Сегодня доминантным является представление о религии как один из структурных компонентов культуры, роль которого исторически меняется.

4. Проследить и определить значение и взаимосвязи религии и общества сквозь призму онтологического становления личности Хакима Тирмизи и мистического поворота в его интерпретации, который также требует проанализировать общее предметное поле теологии и богословия Хакима Тирмизи. При этом прослеживается влияние религиозного учения на формирование апологии Хакима Тирмизи в рамках философского учения, что исключительно заставляет исследовать смысловое наполнение основных категорий в суфийской мысли великого теолога и хадисоведа IX вв.

5. Культурные идеалы не вырабатываются на пустом месте или даже естественным путем, без наружного влияния и присвоение человеком новых ценностей, культурных и тем более религиозных, является только допустимой возможностью в тоже время не всегда осуществляется в разрозненном обществе. Постижения человеком определенных культурных артефактов совершается как с поддержкой генетически определенных качеств личности, так и приспособлений и приобретенных в процессе развития личностей с высокими интеллектуальными способностями. К факторам, которые способствуют освоению культуры можно отнести внутреннюю мотивацию человека, взаимодействие с определенными кругами, группами и институтами, а также методы воспитания и обучения.

6. Начальная форма суфизма, появилась в жанре индивидуальной практики благочестия и аскетизм (зухд), как в поклонении, так и нравственной дисциплины. В такой форме сохраняя свои корни она появляется в Багдаде, но со временем подвергается новыми теоретическими и практическим изменениями и приходит к форме религиозности основанный на понятиях Божественной любви (хубб). На счет Хакима Тирмизи мы уже говорили, что он никак не связан с аскетизмом. Остаётся божественная любовь, но протосуфизм Хорасана связан с именами Абу Язидом Бистами (ум. 201 АН / 874 н.э.) и Абу Тураб Нахшаби (ум. в 859 г.) о встрече с которыми писали многие исследователи,

да и формы их учения связаны с варой (богобоязненность), гнозисом (маърифа). То, что Хорасан был центром классической исламской культуры и суфизма писали многие, но слова, «Хорасан был колыбелью исламского суфизма» А.Х.Заринкуба и «доминирование Хорасана как центра интеллектуального брожения в классической исламской культуре и суфизме»,¹ - Л.Леввисона кажутся более убедительными. Другое высказывание Л.Леввисона о том, что «мозг расцвета культуры Аббасидов, «происходил из Хорасана, а не из западного Ирана, Аравии, Сирии или где-либо еще»,² подтверждается тем, что Хорасанский протосуфизм включает в себя такие разнообразные фигуры, как Шакик ал-Балхи, Абу Язидом Бистами, Абу Тураб Нахшаби, Хаким ал-Тирмизи, Абу Хафс ал-Хаддад, Абу-Язид ал-Бистами.

7. В период раннего средневековья, только в произведениях Хакима Тирмизи мы видим, что в «распределении роли между пророком и святыми» он впервые наметил целостное, а возможно суннитское воззрение, где существовала строгая система иерархических связей, обусловленных учением Корана, но есть и другие проповеди мыслителя, которые заслуживают быть на видном месте на примере, мусульманские принципы, о «любви к Богу» которые высказаны в таких произведениях как «Хатм ул-Авлийа» (Печать Святых) или «Хал аш-шариат» (Факты исламского права). Здесь мы напоминаем, что сознательно мы поменяем место между содержательных тематических вопросов в творчестве Хакима Тирмизи «печать святым и любовь к Богу, именно по тому, что от правильности их расстановки и зависит во многом не только нравственно-логическое последствие, но и последовательность и гармоничность нашего анализа. Вопрос о любви к Богу наделяет человека ответственности в вопросе о

¹Zarrinkub A. H. Justiju-yi dar tasawwuf-i Iran Tehran 1978. –С.19 и L. Lewisohn, "Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism" (11-43) in Lewisohn, ed., The Legacy of Medieval Persian Sufism. - (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992). –P.17.

²Lewisohn, art. cit. –P.17, and citing R.N.Frye, The Golden Age of Persia. - (London: Weidenfeld & Nicholson, 1975). –P.165.

роли святых. И собственно такое лицо человека развивается в случае, «если перспективную его свободных решений выбора между любви к Богу и к ближним, становится мистическая любовь».

8. Исходя из убежденности у Хакима Тирмизи выделяются конкретные принципы и признаки «любви к Всевышнему», первое из которых поминание достигается путём зикра (мн. ч. азкар) - «упоминание» или «память» в Возлюбленного, который в произведениях Хакима Тирмизи определяется термином «зикр ал-махбуб», т.е. поминание как прославление Божьих имен, что в свою очередь в исламе, особенно в суфизме означает: поминание имени бога; призыв молящегося вслух к собственной памяти; второе из этих признаков в учение Хакима Тирмизи упоминается, как «ат-тафаккур фй-хи», означающее напрягать память во время «размышление о Нем» или молитв. Именно этому Хаким Тирмизи уделял особое внимание, но так как здесь чувствуется психологическое вмешательство человека, мы более подробно расскажем в последующих параграфах. Третье из принципов в творчестве Хакима Тирмизи соответствует мистической «повиновение Богу», которое часто встречается в Коране в виде «ат-та'а», но как мы видим у первых суфии придавали особое значение другим трем предписаниям (К. 18:24/23, 33:41 и 13:28). Ранние авторитеты аскеты Сахл ат-Тустари, Мансур ал-Халладж и Калабази особо выделяли такого вида зикра и считали его столпом, на котором зиждется весь мистический Путь, по их мнению регулярное совершение зикра приводило «путника» в состояние приближения к Всевышнему, и погруженности (фана) в него. Четвертый принцип назидание «ал-'ибра» о божьего благодеяниях, в творчестве мыслителя упоминается в состоянии и сопутствующий метод воздействия на «ищущего» (мюрид) с целью подготовки его к постижению божественной сущности

9. Исламская святость не была сформулирована как средство власти и авторитета мусульманских богословов или мистиков, пока Хаким

Тирмизи не решил использовать язык авлийа, чтобы сообщить свое видение тем, кто должен унаследовать харизматическое наследие Пророка. Хаким Тирмизи был тем, кто смешивал различные потоки дискурса в исламской мысли, чтобы создать мощную доктрину валийят, которая с тех пор вдохновила исламских мистиков. Многие аспекты доктрины Хакима Тирмизи о святости вышли на первый план, как среди его последователей средневековья, так и в суфизме в целом, много из которого до сих пор не изучено или должным образом не анализированы, но то что влияние Хакима Тирмизи превысило всех концепции исламской мистицизма- это, бесспорно. Он был учителем в части этой концепции как для Ибн ал-Араби и Аттар Нишапури, а также считается важным связующим мостом между ранним ханафистским богословием и теологией Абу Мансура Матуриди.

10. Учение Хакима Тирмизи о святости было не просто мистическим и религиозным учением, а было доктриной, которая отвечала социальным и политическим силам своего времени и возможно в какой-то степени ушмиляло вражду между суннизмом и шиизмом. И наконец, печать святости также была связана с идеей, которую пропагандировал Хаким Тирмизи и его связь с Ибн ал Араби настолько стало явным, что невозможно теперь полностью оценить Ибн Араби и его мистические идеи без осознанного понимания основных положений и доктрин Тирмизи.

11. Основы раннесредневекового исламского учения суфизма в Маварахуннаре окончательно сформировались во второй половине IX-X вв., т.е. в то же время, когда сложилась школа, в которой развивалась система новых ценностей идеологии, а исламская религия пронизывала собой и регламентировала все сферы и стороны мусульманской уммы. Безусловно, о роли и месте Хакима Тирмизи в мусульманском мистицизме, сколько не говори, кажется мало, хотя бы потому что он был одним из тех первых мыслителей который положили начало обсуждения важнейших тем, которые в результате исторической формирования становились

ключевыми, а порой спорными для последователей. Особенно вопросы, касающиеся проблем человека, в том числе о сущности и цели, различные измерения и пути его существования.

12. Ко времени Хакима Тирмизи уже сформировались и ведущие направления средневекового философствования - перипатетизм и мистика. Оба они были вариантами религиозной философии, поэтому для них непререкаемым был авторитет Корана, а Аллах представал исходным ориентиром для всевозможных соображений и осмысления. То отличие между религией и мистикой которое мы находили в предыдущем параграфе заключалась в разном отношении к возможностям человеческого разума в вопросах Богопознания или теософию. Гармонизация этих элементов мы наблюдаем на основе эпистемологических нужд в воззрение Хакима Тирмизи. Его учения и учения некоторых представители эпохи дают пищу для анализа те или иные философские проблемы с целью постижение истины, и они едины в том, что может развивать идеи и раскрывать разные аспекты бытия, а человек может в полной мере использовать возможности разума, поскольку он способен привести к черте, за которой открывается сфера созерцания сияния славы Аллаха. В тоже время в поисках путей приближения к Богу следует полагаться на чувства, веру, любовь и самоотречение.

13. Противоречивость мыслей одних и тех же западных исследователей, заставляет нас все больше задуматься над тем, как вопрос о сущности человека и его самосовершенствования, которое рассматривается почти таким же темпом как вопрос о «божьих святых» в произведениях Хакима Тирмизи, а в суфизме занимал особое место, не может обосновать его как представителя суфизма. К.Олимов в отличие от Радтке находить подтверждение тому, что «Хакиматы (ученики и последователи Хакима Тирмизи) обращали внимание мистическому вопросу нравственного очищения людей, выступали прежде всего против

притворных суфиев, которые наносили вред «истинным суфиям» и тасаввуфу в целом.

14. Мистическое знание, знание сердца - это истинный гнозис. Это не может быть изучено через книги и теоретические формулировки. Это в первую очередь опытный. Этого не было, потому что оно всегда хранилось в сердце каждого. (Муршид, шайх) Это не абстрактное понятие, а нежное способность проникновения в суть, или как расширение своих горизонтов, или как всеобъемлющее переживание, которое включает и превосходит тело, разум и психику¹. Хотя мы говорили, что знание сердца это опытное, но давайте постараемся разобраться: Что такое загадочный орган-сердце для Хакима Тирмизи? Суфии говорят, что сердце - ничто в груди и в то же время - это сокровищница божественных тайн.

Таким образом, выдающимся представителем суфизма был богослов, апологет и мистик, перс по своему происхождению - Абу Абдулла Мухаммад бин Али бин Хусейн Тирмизи, который в научных кругах известен больше под псевдонимом ал-Хаким ат-Тирмизи, стремился к познанию истины, выдвинул порою такие фундаментальные концепции иногда несовместима с убежденности других. Свои взгляды он высказал в многогранных и многочисленных произведениях. Его идеи имеют практическое значение, хотя ограничиваются во гарницах споров и дискуссий. Увлечлись полезностью и доказанностью, своих идей, особенно концепцию «Божьих святых», он порою незамечал, что на первый взгляд он ставить под сомнению одну из главных доктрин монотеистических религий- пророчество. Он подверг критике шиитов, порою не замечая, что на роль последователей «правоверия» претендовали и другие богословско-правовые школы суннитов, шиитов, мутазилитов. Мы вынужденные, констатировать то факт, что многочисленные расхождения среди мусульман, даже внутри одного течения, часто привели к возникновение

¹Аль-Кушайри. Ар-Рисала. – С.35.

новых школ и толков и одно временно все богословы склоны к тем или иным группам стремились обусловить важнейшие положения мусльманского вероучения (усул ад-дин), гармония в которых, по их воззрению, должно ручаться за религиозность и единство общины и удостоверить о том, что распознающие их собирают ту единую общину, которая «не согласится на ереси» и которая устами печатью пророков Мухаммада сулено спасение.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ал-Аскалани Ибн Хаджар. Лисан ал-мизан. - Бейрут, Т.1, 2002. (электронный вариант с сайта <http://www.e-book.com>)
2. Алишер Наваи. Насоимул-мухаббат: Алишер Навоий, мукаммал асарлар тўплами 20 томлик. - Ташкент: Фан, 2001, Т.ХVII.
3. Алсакалобози. Ал-таъриф лимазхаб ахл ал тасаввуф. Тахқиқи Мухаммад Амин Аннавори, Ал куллиёт ал азхарият алтабъат ал ассоният, 1980. – С.105.
4. Ал-Мукаддаси Abu Nasr Mutahharibn Tahir, Kitabal-Baduwa'l-ta'rikh (Beirut), vol.5, p.148 (электронный вариант с сайта <http://www.e-book.com>)
5. Аль-Сухраварди. «Авориф-ал-маориф», иначе известный как «Дары глубоких знаний», на арабском языке); п. 504 (электронный вариант с сайта <http://www.e-book.com>)
6. Аль-Хаким ат-Тирмизи. Гавр аль-Умур, чел. 42б-43а (электронный вариант с сайта <http://www.e-book.com>)
7. Аль-Хаким ат-Тирмизи. Китаб-ар-рияда. – С.71, о.и. перефразированный СС), Караван Дервишей, (электронный вариант с сайта <http://www.e-book.com>)
8. Аль-Хаким ат-Тирмизи. Маназил аль-Ибад, фол.228b (электронный вариант с сайта <http://www.e-book.com>)
9. Аль-Хаким ат-Тирмизи. Навадир аль-Усул. – С.258, Караван дервишей , стр. (электронный вариант с сайта <http://www.e-book.com>)
10. Ас-Саидмахмуд Абулфайз ал-Мунавфи Ал-мадхал илаат-тасаввуфи нсломи, (электронный вариант с сайта <http://www.e-book.com>)
11. Агтор. Тазкират-ул-авлие. Пишовар (электронный вариант с сайта <http://www.e-book.com>)

12. Ибн аль-Араби. Мекканские откровения/пер. с арабск. А.Кныш. СПб: Петербургское востоковедение, 1995. 240 с. (элек. вариант с сайта <http://www.e-book.com>).
13. Тирмизи Хаким. Ал-масоил ал-макнунат. Мухаммад Ибрахим ал-Джююши. Дор-ул-тарос. (элек. вариант с сайта <http://www.e-book.com>)
14. Фаридиддуни Аттор. Тазкират-ул-авлиё. Таҳқиқ Николсон, 1907 (элек. вариант с сайта <http://www.e-book.com>)
15. Хаким ат-Тирмизи, Абу Абуллах Мухаммад ибн Али ибн Хасан. Хатм ал-авлийа. Бейрут, б.г., (элек. вариант с сайта <http://www.e-book.com>)
16. Хаким Тирмизи. Хат мул авлиё. Нусха ал Ал-Фотех, номер 5322.(элек. вариант с сайта <http://www.e-book.com>)
17. Хаким Тирмизи. Хатм-ул-авлийа. ed. В.Radtke (BeirutandStuttgart: FranzSteinerVerlag, 1992), (элек. вариант с сайта <http://www.e-book.com>)
18. Хаким Тирмизи.Сират ул авлиё ed. В.Radtke (BeirutandStuttgart: FranzSteinerVerlag, 1992), (элек. вариант с сайта <http://www.e-book.com>)
19. Абд аль-Гафир аль-Фариз. Аль-Халка аль-'ûlâ mintâ' rîkhnaysâbûral-muntakhabminal-Siyâq , изд. Мухаммед Касим аль-Махмуди. - (Кум, 1403/1982-3), №. 1, р. 7; нет. 182, р. 97;
20. Абд-аль-Кадир ибн-Тахир ибн-Мухаммад аль-Багдади аль-Исфараини ат-Тамими. Аль-Фарк байн аль-фирак (Различия между сектами)/Публ.: Мухаммад Мухйи-ад-Дин Абд-аль-Хамид. - Бейрут: Дар аль-маариф, б.г. -С.5.
21. Абдул Фаттах ал Барака. Фи ал-тасаввуф вал ахлоқ. Дор-ул-калам. - Кувейт. 1983. - С.377.
22. Абдулла б.Мухаммад Ансары. Табакат ас-суфийа/Под ред. М.Сарвар Муллами. Тегеран, 1983. Т. 12. - С.194-195.
23. Абдуллоев С. Фарханги Сомониён. (Культура Саманидов, на тадж. языке) – М., 2001 г. – 507 с.

24. Абдуль Кадыр Иса. «Истина суфизма». Издательский Дом «Ансар», 2002.
25. Абузьяров Р.А., Туаева З.И. Исламский ренессанс: Коран, Наука, Этика, Просвещение, Культура. - Уральск: 2012. – 222 с.
26. Авайда К. Ал-Хаким ат-тирмизи ал-факих ан-накид. - Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмийя, 1993. - 450 с.
27. Академическое религиоведение: учебник/Под наук. ред. проф. А. Колодного. - М.: Мир знаний, 2000. - С. 21.
28. Алиасгар Халаби. Таърихи фалсафаи Эрон аз огози ислом то имруз. - С. 205.
29. Ал-Хаким ал-Термизий. Инсон одоби//К.Рахимов. – Тошкент, “Noshir”, 2015. – 144 б.
30. Ал-Хаким ат-Термизий. Нодир масалалар/араб тилидан И.Усмонов таржимаси. – Ташкент: Мовароуннахр, 2007. – С.88.
31. Аль-тассавуф: аль-тавра аль-рухии аль-Ислам «(Суфизм: духовная революция в исламе «). – С.112-114.
32. Аль-хаким Ат-Термизи ва назарийятуху фил усул», около тридцати лет назад.
33. Аннаев Т. Ал-Хаким ат-термизий. - Ташкент: Халқ мероси, 1998.50 с.
34. Аннемари Шиммель. Мир исламского мистицизма/пер. с англ. Н.И. Пригариной, А. С. Рапопорт. 2-е изд., испр. и доп. - М.: ООО «Садра», 2012. - 536 с.
35. Анри Корбэн. История исламской философии. - Тегеран. 1378/1982. – - С.58-59.
36. Барака А. Ал-Хаким ат-тирмизи ва назарийятуху фи-л-вилая/в 2 т. Каир: Мажма ал-бухус ал-исламийя, 1971, Т.І. - 199 с.
37. Бартольд В.В. Соч. Т.6. - М., 1966. – С.561.
38. Бартольд. Культура мусульманства. М., «Ленком», 1998 - С.32.
39. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. -М.:Наука, 1965,556 с.

40. Босворт К.Э. Мусульманские династии. - М., Наука, 1971, - С.78.
41. Выступление Президента Республики Таджикистан Эмомали Рахмона на Республиканской конференции, посвящённой 1310-летию Великого Имама. 11.03.209
42. Гафуров Б. Таджики. – С.307. См. так же: Бартольд В.В., Очерк истории Семиречья. – Соч., т. II, ч. I. М., 1963. -с. 242
43. Гафуров Б. Точикон: Таърихи қадимтарин, қадим, асрҳои миёна ва давраи нав - Душанбе: Дониш, 2008. - С.291.
44. Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. - М., 1960.;
45. Гусейнов А.А. История этических учений [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.gumer.info/bibliotek.Buks/Culture/Gusein>
46. Делорм, Ж. Основные события Средневековья [Текст] / Ж. Делорм; пер. с фр. Е.В.Шукшиной. – М. : Астра, АСТ, 2004. – 160 с.
47. Демирли Али. Ислам: Его термины, символы и атрибуты. Толковый словарь: ООО «Остеон-Групп»; - Ногинск; 2014 Б.
48. Деххудо А. Фарханги мутавассити Деххудо (Средний толковый словарь Деххудо). - Тегеран, 1385/2006. – С.1204.
49. Джуюши И. Ал-Хаким ат-тирмизи диросат ли асарихи ва афкарихи. Каир: Дар ан-нахда ал-арабийя, 1980. - 374 с.
50. Додхудоева Л. Человеческие ресурсы и материальная культура в эпоху Хакима Тирмизи//Историко-культурные традиции эпохи Хакима Тирмизи и ее значение в мировой цивилизации (на рус., англ. яз.). - Душанбе, 2016. Издательство: «Дониш». – 588 с.
51. Еремеев Д. Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления/Д.Е.Еремеев. – М. : Политиздат, 1990. –288 с.
52. Зарринкуб А.Х. Исламская цивилизация/А.Х.Зарринкуб; Пер. М. Махшулов. - М.: «Андалус», 2004. - 237 с.

53. Захаби. Сийар аль алама ан нубала. – Т.9. Изд-во: Муассисат-ур рисала, 2001.
54. Игнатенко А.А. В поисках счастья. - М., 1989. - С.243.
55. Имам Майдани аль-Ханафи, «Шарх Акыда ат-Тахавийя». – С.44-45. Даруль-Фикр. - Дамаск, 2007.
56. Ислам между призывом (к исламу) и государством. - С.365.
57. Ислам: Энциклопедический словарь. - М.; Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.: ил.
58. Историко-культурные традиции эпохи Хакима Тирмизи и ее значение в мировой цивилизации (на рус., англ. яз.). - Душанбе, 2016. Издательство: «Дониш». – С.588.
59. История Персии, ее литературы и дервишской теософии. – Т.3. - М., 1014-1917. – С.123-124.
60. История таджикской философии (с древнейших времен до XV в.). В трех томах. Том II. Под общей редакцией А.А. Шамолова. – Душанбе: «Дониш», 2011. – 720 с.
61. Камолиддин Ш. С. Древнетюркская топонимия Средней Азии. - Шарк, 2006. - 191 с.
62. Караматов Х. С. Аскетические и суфийские течения в Хорасане//Из истории суфизма: источники и социальная практика: сборник статей/Под ред. М.Х.Хайруллаева. - Ташкент: Фан, 1991. 146 с.
63. Кашши Риджал. Кашш Абу'Ам Мухамма б. с Умар. Ма рифа ахба ар-риджал. Ан-Неджеф, [б. г.]. – С.454.
64. Кларк П. Женщины, ученичество и власть, изд. Э.Путтик и (Аберистуит и Нью-Йорк: Эдвин Меллен Пресс, 1993). – С.77–89.
65. Кныш А. Д. Некоторые проблемы изучения суфизма. В кн.: Ислам религия, общество. - М., 1984. – С.87.
66. Кныш А.Д. Мировоззрение Ибн Араби. Религии мира, 1984. – М.,1984.

67. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм: краткая история, пер. с англ. М. Г. Романов. СПб. 2004. - 464 с.
68. Кныш А.Д. Некоторые проблемы изучения суфизма. - Ислам: религия, общество, государство. - М., 1984.
69. Конрад Н.И. О всемирной литературе в Средние века. Вопросы литературы, 1972. №8. – С.92.
70. Коран [3:98]
71. Корбэн Анри. История исламской философии. пер. с франц. и примечания А. Кузнецова. – 752 с.
72. Крымский А.Е. История Персии, ее литературы и дервишской теософии. – Ч.2. М., 1906. – С.202-222, 230;
73. Курганова У.С. Ислам/У.С.Курганова. – Харьков:Фолио, 2013.–153 с.
74. Массон М.Е. Надписи на штурге из архитектурного ансамбля у мавзолея Хакими Тармизи//Труды ТашГУ, Вып. 172. Т., 1960. – 80 с.
75. Матвеев К.П. История Ислама/К.П.Матвеев. – М.: АСТ; Восток-Запад, 2007. – 254 с.
76. Махмуд ибн Вали. Бахр ал-асрор (Море тайн)/Пер. с фарси и введ., прим. Б.А.Ахмедова. Ташкент: Фан, 1977. 166 с.
77. Мец Адам. Мусульманский Ренессанс. Изд. 2-е. [Пер. с нем., предисловие и библиографический указатель Д.Е.Бертельса. Отв. ред. В.И. Беляев]. - М.: Наука, 1973.
78. Мечковская Н.Б. Язык и религия. - М., 1998. – 215 с.
79. Мирзо Ж. Термиз тарихи. Ташкент: Шарқ, 2001. – С.128.
80. Муминов А., Пауль Ю. Мухаммад Парса//Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь/ Вып.3. -М.: Восточная литература, 2001. - С.72-73.
81. Муминов А., Пауль Ю. Мухаммад Парса//Ислам на территории бывшей Российской империи.

82. Мухаммед Фуад Абд ал-Баки. «almojamelmofahraslialfazelqur'analkareem» известный на английском языке как «Словарь Корана. (На арабском языке). - Каир: Египт; 1996.- С.234-236
83. Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма.— Душанбе: Дониш, 1990. - 116 с.
84. Наср Сеййид Хусейн. Философы ислама: Авиценна (Ибн Сина), ас-Сухраварди, Ибн Араби/Перевод с английского, предисловие и комментарии Р.Псху. - Языки славянской культуры: ООО «Садра», 2014. - 152 с. (Философская мысль исламского мира: Переводы. Т.3). - С.14-15.
85. Омонтурдиев Ж. Ал-Ҳаким ат-термизий таълимоти. Термиз: Университет, 2000. – С.95.
86. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV вв. Л., 1965. –С.315-316.
87. Пигулевская Н. В., Города Ирана в эпоху раннего средневековья. М.– Л., 1956.
88. Прозоров Ислам как идеологическая система/С.М.Прозоров. Ин.т востоковедения, С.-Петербург, фил. - М.: Воет, лит., 2004. - 471 с.
89. Прозоров С.М. Мистическая любовь к Богу (ал-махабба) как доминирующая идея суфийского Пути (ат-тарика)//Ишрак: ежегодник исламской философии. 2014. № 5. - С.250.
90. Радтке Б. Теологи и мистики в Хорасане и Трансокеании//Суфизм в Центр. Азии (зарубежные исследования). -СПб, 2001.-С.41-76 (на рус. языке).
91. Ратхе Бернард. Хикмат ва фалсафа/бахсе дар Химат-ул-ашрок ё хикмат ул машрик (перевод на фарси осуществлён Марям Мушараф)/ статья в журнале Маориф, цикл 12, номер 1-2, фарвардин–обон 1374.- С.139-160.
92. Раҳмонов Эмомалӣ. Точикон дар оинаи таърих. Аз Ориён то Сомониён (Книга 3). – Душанбе: Ирфон, 2006. – С.206.

93. Ричард Фрай. Бухара в Средние века. На стыке персидских традиций и исламской культуры Bukhara: The Medieval Achievement Переводчик О. Лапикова Издательство Центрполиграф, 2016. - 225 с.
94. Роберт Г. Хойланд: На пути Бога. Oxford 2015, с. 150.; См. также его же: Арабский прогресс в Центральной Азии: Oxford 2015. – С.181.
95. Рубль В.А. История средневекового Востока/В.А.Рубль. - М.: Просвещение, 1997. – 461 с.
96. Сагадеев А.В. Человек как философская проблема: Восток – Запад. - М.: Изд-во УДН, 1991 – С.45–49.
97. Саидбаев Т. С. Ислам и общество. – М., 1993. – 430 с.
98. Сайд Нафаси. Сарчашмаи тасаввуф. - Техрон, 1443. – С.49
99. Сафаров Ш. Термиз ва термизийлар. - Термиз: Жайхун, 1993.
100. Семёнов А. Происхождение термезских сейидов и их древняя усыпальница Султан Садат: ПТКЛА, XIX. 1914. - 20 с.
101. Смирнов А. Великий шейх суфизма. – С.5.
102. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. - М., 1992. - С.429.
103. Степанянц М.Т. Исторические судьбы суфизма. - Вопросы философии. 1980, № 6. Его же: Философские аспекты суфизма. М., 1987.
104. Суламей Абдурахман. Табакат ас-суфийя/введ., прим. Нуриддин Шариба. Каир: Мактабат ал-ханаджи, 1986. - 570 с.
105. Уватов У. Ал-Ҳаким ат-термизий. Ташкент: Маънавият, 2001. – С.40.
106. Усманов И. Зуфарова М. Ҳаким Тирмизи Ответственный редактор Шейх А. Мансур. - Ташкент. 2016.
107. Усмон Яҳёи. Мукадима Хатм-ул-авлиё.
108. Фаридиддуни Аттор Тазкират ул авлиё таҳқиқ Николсон, 1907, Т.2. – С.91-92.
109. Фаслномаи пажухиши//соли 1395 шумораи 46//Инсоншиносии Ҳаким Тирмизӣ. - С.14.

110. Фильштинский И.М. Характер и последствия «Аббасидской революции» 747-750 гг.//Вестник Московского университета. Сер.13. Востоковедение. 2002. N4. - С.18.
111. Фролова Е. А. История средневековой арабо-исламской философии: Учебное пособие»: ИФРАН; М., 1995 – С.100.
112. Хаджа Мухаммад Парса. Фасл-ал-хитаб. - Ташкент: Литография Гулям Хасан Арифджанова. ТИУ, Хранилище источников. Литография 34. 544 с.
113. Хаким ат Тирмизи. Хатм-ул-авлиё.
114. Хаким Тирмизи. Ар-рияд. В упоминаниях об Ахмада бин Хизрави как наставника. On Ahmad b. Khidroya as Tirmidhi's teacher sec НТ 36., также Schimmel, Dimensions 429.
115. Хаким Тирмизи. Ар-рияд. В упоминаниях об Ахмада бин Зизрави как наставника.
116. Хью Кеннеди: Великие арабские завоевания. - Филадельфия, 2007. – С.225.
117. Цитата по: Кислюк К. Религия, Олег Кучер , -3-е изд., М.: Кондор, 2004. – С.72.
118. Человек и мир: учебник/под ред. Л.В.Губерский, А.А.Приятельчука. - М.: Рус. центр дух. культуры, 1999. - С.20.
119. Человек и мир: учебник/под ред. Л.В.Губерский, А.А.Приятельчука. - М.: Рус. центр дух. культуры, 1999. - С.20.
120. Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция (начальный период). М., 1979.
121. Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. Перевод с английского Н.И.Пригариной, А.С.Раппопорт. – М: «Алетейа», «Энигма», 1999. - 416 с.
122. Э.А.Грантовский. Зороастризм. – С.186.

123. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона//Аскеты. Т.82, - СПб., 1890-1907.
124. Тримингем. Дж.С. Суфийские ордены в исламе. - М. Наука, 1989.
125. Abdel-Kader, The Life, Personality and Writings of Al-Junayd, pp. xii-xiii.
126. Ahmad b. Khidroya as Tirmidhi's teacher sec HT 36.
127. Al-Geyoushi, «Al-Hakim Al-Tirmidhi: His Works and Thoughts,» Islamic Quarterly (1970) 14: 159-201. - P.173.
128. Al-Geyoushi, «Al-Hakim Al-Tirmidhi: His Works and Thoughts,» Islamic Quarterly (1970) 14: 159-201. - P173.
129. Al-Hakim al-Tirmidhi's Kitab al-'Ilal// <https://www.researchgate.net/publication/33515456>.
130. Al-Hujwiri, “kashf al-mahjub“ (lit., “Revelation of the Mystery”; found in English as “The Oldest Persian Treatise on Susm”, in Arabic). - P551.
131. Ali Sami al-Nashar, “nasha’at al-kr al-falsa” (lit., “The Emergence of Philosophical Thought”, in Arabic); 3/203.
132. Al-Zubaidi, “ithaf al-sada al-mutaqin sharh ihya ‘ulum ad-din” (lit., Gifts from the Pious in Explaining the Revival of the Religious Sciences”, in Arabic); 5/576
133. Arberry A. J., Sufism: An Account of the Mystics of Islam (London: George Allen & Unwin, 1950), p. 40.
134. Arthur John Arberry: “Notes on a Tirmidhi’s manuscript” in Rivista degli Studi Orientali 18 (1940) 315–327.
135. Benzing, Johannes. Bolschewismus, Turkvölker und Islam. Ein Beitrag zur Nationalitätenpolitik des Bolschewismus, in: Osteuropa 13(3) 1937-1938, S. 187-194.
136. Bulliet, The Patricians of Nîshapûr, (Cambridge: Harvard University Press 1972), гл. I. - PP.4-27.

137. Da'irat al-Ma'arif Al-Islamiyya (in Arabic); Dar al-Ma'rifa; Beirut 5/297-298.
138. G.Le Strange. Земли восточного халифата. - Лондон, 1966. – С.383.
139. <http://www.al-islam.org/al-tawhid/ijtihad/1.htm>
140. <http://www.al-islam.org/al-tawhid/ijtihad/2.htm>
141. <http://www.deoband.org/2011/01/tasawwuf/shariah-and-tariqah-tasawwuf/haz-ibn-al-qayyim-and-suasm-part-two>
142. <http://www.deoband.org/2011/02/tasawwuf/shariah-and-tariqah-tasawwuf/haz-ibn-al-qayyim-and-suasm-part-two>
143. <http://www.deoband.org/2011/03/tasawwuf/shariah-and-tariqah-tasawwuf/haz-ibn-al-qayyim-and-suasm-part-two>
144. <http://www.deoband.org/2011/03/tasawwuf/shariah-and-tariqah-tasawwuf/haz-ibn-al-qayyim-and-sufism-part-two>
145. <http://www.deoband.org/2011/03/tasawwuf/shariah-and-tariqah-tasawwuf/haz-ibn-al-qayyim-and-sufism-part-two>
146. <http://www.deoband.org/2011/04/tasawwuf/shariah-and-tariqah-tasawwuf/haz-ibn-al-qayyim-and-sufism-part-two>
147. <http://www.iranicaonline.org/articles/hellmut-ritter>
148. <http://www.iranicaonline.org/articles/hellmut-ritter>
149. <http://www.pravenc.ru/text/62416.html>.
150. Hujwiri Kashf al-Mahjub (Nicholson trans.). - PP.276-7.
151. Ibn Jawzi, “sifat al-safwa” (lit., “The Attributes of Purity”, in Arabic); 4/16-39.
152. Ibn Qayyim al-Jawziyya, “tariq al-hijratain” (lit., “The Path of the Two Pilgrimages”, in Arabic). – P.347.
153. Josef Van Ess. Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Band II. - P.565.
154. Lewisohn, «Overview: Iranian Islam and Persianate Sufism» (11-43).

155. Lewisohn, art. cit., p. 17, and citing R. N. Frye, *The Golden Age of Persia* (London: Weidenfeld & Nicholson, 1975). – P.165.
156. Lewisohn, ed., *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi* (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993). – P.584.
157. Lewisohn, *The Legacy of Medieval Persian Sufism* (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1992). – P.17.
158. Massignon. *al-Husayn Ibn Mansur al-Hallaj, "kitab al-tawasin,"* Paris; 1914.- P.129.
159. *Mystisches erleben und philosophische erkenntnis im islam. Unio mystica und coniunctio//saekulum* 41. 1990. - P.19.
160. Radtke B. *Al-Yfrim at-tirmidi*. Freiburg : Klaus Schwarz Verlag, 1980. 192 p.
161. Radtke, «Tirmidiana Minora». - *Oriens* (1994) 34: 242-98.
162. Radtke, *Materialien Zur Alten Islamischen Frommigkeit* Leiden: Brill, 2008
163. Ravan Farhadi, *Abdullah Ansari of Herat: An Early Sufi Master*(Richmond: Curzon Press, 1996). – PP.49 ff., 55.
164. Refer to Ali Sami al-Nashar, “nasha’at al-kr al-falsa” (lit., “The Emergence of Philosophical Thought”, in Arabic); 3/203.
165. Ritter H. *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin ‘Attar*. Leiden, 1955. S.447–448.
166. Ryce-Menuhin J. *The Self in Early Childhood and Jungian Sandplay* Routledge, 1992.- P.214.
167. Schmidt Korbinian. *Mystische Erfahrung: Einheit oder Vielfalt?* Berlin, 1987. C.3.
168. Sviri S. *Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement in Early Sufism. The Heritage of Sufism//vol. I, ed. L.Lewisohn. - Oxford: Oneworld Publications, 1999. URL: [http:// www.goldensufi.org/4.1bssmalamati.html](http://www.goldensufi.org/4.1bssmalamati.html).*

169. Sviri S., «Hakim Tirmidhi and the Malamati movement in early Sufism» (583-613).
170. Sviri. The Taste of Hidden Things : Images on the Sufi Path//Golden Sufi Center,U.S.//Publication City//Country United States/Jan 2000. - 220 p.
171. The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two works by al-Hakim al-Tirmidhi. Curzon Press, 1996. -PP.3-7.
172. Zarrinkub A. H. Justiju-yi dar tasawwuf-i Iran Tehran 1978. – C.19.